СЛИКА ДРУГОГ У БАЛКАНСКИМ И СРЕДЊОЕВРОПСКИМ КЊИЖЕВНОСТИМА

ИНСТИТУТ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И УМЕТНОСТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА 30

Редакција
Др Миодраг Матицки, др Весна Матовић,
др Слободанка Пековић, др Станиша Тутњевић
и Станислава Вујновић (секретар)

Рецензенти
Др Станиша Тутњевић
Др Весна Матовић

СЛИКА ДРУГОГ У БАЛКАНСКИМ И СРЕДЊОЕВРОПСКИМ КЊИЖЕВНОСТИМА

ЗБОРНИК РАДОВА

Уредио
Миодраг Матицки

ИНСТИТУТ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И УМЕТНОСТ
БЕОГРАД
2006.

У овом зборнику објављена су саопштења са Научног скупа *Слика другōī у балканским и средњоевропōским књижевностōима*, који је одржан 8. и 9. децембра 2005. године. Научни скуп је део међународног пројекта „Категорија „свој-туђ“ у словенским књижевностима и културама“, који је Институт за књижевност и уметност (пројекат „Место и улога периодике у историји нове српске књижевности“) реализовао у сарадњи са Катедром за славистику у Познању (Пољска), Институтом за књижевност (БАН) у Софији (Бугарска) и Филозофским факултетом у Загребу (Хрватска).

Одржавање овог скупа и штампање зборника остварени су уз финансијску помоћ Министарства науке и заштите животне средине.

САДРЖАЈ

I

Зоран Константиновић
КОМПАРАТИВНА ИМАГОЛОГИЈА БАЛКАНСКОГ И СРЕДЊОЕВРОПСКОГ ПРОСТОРА 11

Gabriela Šubert (Gabriella Schubert)
IMAGINARNA GEOGRAFIJA „BALKANA“ IZ SUPROTNIH PERSPEKTIVA I NJIHOVE MANIFESTACIJE U KNJIŽEVNIM DELIMA .. 17

Leh Miodinski (Lech Miodyński)
RAZLIKA KAO TEKST – IZMEĐU ANTROPOLOŠKOG KONTRASTA I KSENOLOŠKE GEOGRAFIJE DISKURSA 31

Станиша Тутњевић
ПИТАЊЕ ИДЕНТИТЕТА И АЛТЕРИТЕТА У СРЕДЊОЕВРОПСКИМ И БАЛКАНСКИМ КЊИЖЕВНОСТИМА 41

Boguslav Zjelinski (Boguslaw Zielinski)
O KATEGORIJI „SVOJ“ I „TUĐI“ U KOLONIJALNOJ I POSTKOLONIJALNOJ KRITICI..... 55

Бојан Јовић
ОДНОС СВОЈ-ТУЂ И ПОЧЕЦИ БАЛКАНСКЕ И СРЕДЊОЕВРОПСКЕ НАУЧНЕ ФАНТАСТИКЕ 61

Ненад Љубинковић
„СВОЈ“ И „ТУЂ“ У ИНТЕРАКЦИЈИ НА БАЛКАНСКИМ ПРОСТОРИМА ДО ПОЧЕТКА ОСАМНАЕСТОГ ВЕКА – ФРАГМЕНТИ – 77

Панајот Карађозов (Панайот Карагьозов)
СЛАВЯНСКИТЕ СВЕТЦИ – „КАМИКАДЗЕ“ – СВОИ ИЛИ ЧУЖДИ?..... 85

Kšištof Tribus (Krzusytof Trybus)
ROMANTIČARSKI KORENI POSEBNOSTI U POLJSKOJ KNJIŽEVNOSTI. 97

Mječislav Dombrovski (Mieczyslaw Dabrowski)
SVOJI ILI/I TUĐI. JEVREJI U POLJSKOJ KULTURI 105

Николај Аретов (Николай Аретов)
ОКСИДЕНТАЛИЗЪМ И ОБРАЗЪТ НА ДРУГИЯ В БЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА 117

Раја Заимова (Рая Заимова)
ПРЕДСТАВАТА ЗА „ДРУГИЯ“ В БЪЛГАРСКИТЕ ИЗСЛЕДВАНИЯ 129

II

Drago Roksandić
„DRUGI“ I NASILJE U HRVATSKOJ 1755. GODINE: STALEŽI, KONFESIJE I ETNOSI U LITERARNIM PERCEPCIJAMA SOCIJALNOG KONFLIKTA 137

Миодраг Матицки
СТРАНО У УСМЕНОЈ/НАРОДНОЈ ИСТОРИЈИ (ПЕСМА И ПРЕДАЊЕ) . 159

Бранко Златковић
ТУЂ СВОЈ И СВОЈ ТУЂ У КЊИЖЕВНО-ИСТОРИЈСКОЈ ПРОЗИ О ПРВОМ СРПСКОМ УСТАНКУ 165

Osman Halilović i Vedad Spahić
SLIKA *DRUGOG* U *LJETOPISU* MULA MUSTAFE BAŠESKIJE 173

Slobodanka Peković
NACIONALNO I EVROPSKO KAO ODRAZ ODNOSA SVOJ/TUĐ U SRPSKIM PUTOPISIMA 183

Vladimir Gvozden
HRONOTOP SUSRETA U PUTOPISIMA MILOŠA CRNJANSKOG 189

Stejn Vervat (Stijn Vervaet)
SVOJE I *TUĐE* U BOSANSKOHERCEGOVAČKOJ KNJIŽEVNOJ PERIODICI (1878–1918) 199

Станислава Вујновић
ПРЕВАЗИЛАЖЕЊЕ ОПОЗИЦИЈЕ *СВОЈ/ТУЂ* У ПЕРИОДИЦИ СРПСКЕ АВАНГАРДЕ (ЧАСОПИС *ЗЕНИТ)* 215

Бојан Ђорђевић
КУЛТУРОЛОШКИ АСПЕКТИ ОПОЗИЦИЈЕ *СВОЈ : ТУЂ* У ВРЕМЕ РАТА И ОКУПАЦИЈЕ (1941–1944) 227

III

Весна Матовић
ТИПОВИ ИДЕНТИТЕТА И СЛИКА ДРУГОГ У КЊИЖЕВНОСТИ (РАТНА ПРОЗА О СРПСКО-ТУРСКИМ РАТОВИМА 1876–1878) 235

Олена Дзјуба-Погребњак
СЛИКА ДРУГОГ У КЊИЖЕВНОСТИ О ПРВОМ СВЕТСКОМ РАТУ 249

Marija Grujić
KULTURNI I RODNI IDENTITETI U ROMANU *POP ĆIRA I POP SPIRA*... 259

Enver Kazaz
TREĆI SVIJET I NJEGOVA MUDROST ISKLJUČENOSTI (SLIKA IMPERIJALNE IDEOLOGIJE I PROSVJETITELJSKE UTOPIJE U ANDRIĆEVOJ *TRAVNIČKOJ HRONICI)*..... 267

Тихомир Брајовић
ГИНОМОРФНО ДРУГО И ПАТРИЈАРХАЛНО-ПАЛАНАЧКИ МОДЕЛ СВЕТА У АНДРИЋЕВОЈ *ГОСПОЂИЦИ* И *ГОСПА НОЛИ* ИСИДОРЕ СЕКУЛИЋ 285

Valentina Sedefčeva
SLOVENSTVO U ROMANU *KOD HIPERBOREJACA* M. CRNJANSKOG .. 295

Милена Стојановић
СЛИКА О ДРУГОМ КАО ПАЛИМПСЕСТ СЛИКЕ О СЕБИ..... 305

Младен Шукало
ОТВОРЕНО И ЗАТВОРЕНО ГРАДА И СЕЛА (У РОМАНУ *ЗИМСКО ЉЕТОВАЊЕ* ВЛАДАНА ДЕСНИЦЕ) 313

Nenad Veličković
SLIKA DRUGOG U ROMANU *VAZNESENJE* VOJISLAVA LUBARDE 329

Сања Мацура
МОТИВ ДОШЉАКА У РОМАНИМА СЛОБОДАНА СЕЛЕНИЋА..... 347

Zvonko Kovač
SVOJE I *STRANO* U NOVOPOVIJESNOM ROMANU 355

Марија Циндори
СЛИКА БАЛКАНА У РОМАНУ *ПЕСНИК ОД СВИЊСКЕ МАСТИ* ОТА ТОЛНАИЈА..... 369

Tatjana Rosić
KONCEPT SREDNJE EVROPE U SAVREMENOM SRPSKOM ROMANU I POLITIKA NOVIH KULTURNIH IDENTITETA 375

I

Зоран Константиновић (Београд)

КОМПАРАТИВНА ИМАГОЛОГИЈА БАЛКАНСКОГ И СРЕДЊОЕВРОПСКОГ ПРОСТОРА

Намера је ових излагања да се у најкраћим цртама размотре теоријски оквири за тему којој је посвећен овај скуп, а која гласи *Слика о другом у балканским и средњоевропским књижевностима*. Рекли бисмо да оваква проблематика припада области истраживања за коју се у савременом систему наука усталио назив *компаративна имагологија*, под којом се подразумева истраживање и систематизовање слика уопште онако како се јављају у људској свести, што је посебно у садашњем постструктуралистичком виђењу света постало веома значајно, јер је у оваквом виђењу свет присутан у нама превасходно у виду слика, у непосредном сусрету са стварношћу или као сећања, а када је у питању књижевност, слике произлазе из словних знакова и оне сведоче пре свега о одређеном стању културе, па зато и Данијел-Анри Пажо (Daniel-Henri Pageaux) говори о књижевности као заправо непрестаном производњу слика културе (l`imagerie culturelle).

Како су наша разматрања усмерена на национално релевантне слике у књижевностима народа на простору Балкана и Средње Европе, ваља подсетити да је 1998. године у Јени, у Немачкој, одржан скуп на сличну тему, па је потом објављен и зборник под насловом *Bilder vom Eigenen und Fremden aus dem Donai-Balkan-Raum. Analysen literarischer und andeerer Texte*, који су приредили Габријела Шуберт (Gabriella Schubert) и Волфганг Данен (Wolfgang Dahnen). Уместо о Средњој Европи говори се, додуше, о Подунављу, чиме се, међутим, географске границе и не мењају, али је зато област истраживања донекле проширена у поређењу са нашом темом, јер се не говори само о слици другог народа већ и о томе како ови народи виде и себе, оно што је њима својствено, а под другим се између осталог подразумева и жена на овим просторима, па се уз то не трага само за сликама о другом у литерарним текстовима, већ и у неким некњижевним жанровима, како је и наговештено у наслову књиге, а овоме одговара, на пример, и реферат посвећен теми о представама везаним за изгубљене територије у мађарској и пољској публицистици између два светска рата. Но све су ово такође проблеми компаративне имагологије.

У оваквом широком распону својих тема компаративна имагологија далеко превазилази оно првобитно компаратистичко исходиште какво су га били замислили Фернанд Балданшперже (Fernand Baldensperger) и Пол Фан Тихем (Paul Van Tieghem), који се сматрају као утемељивачи упоредне књижевности као систематске научне дисциплине. Они су ово подручје рада својевремено зацртали само описно као „L`étranger tel qu`on le voire“ („Странац како се он види“), подразумевајући под тиме слику неког наро-

да у књижевности другог народа. До истицања ове проблематике дошли су запазивши да су, у условима, када комуницирање међу народима још није било толико интензивно, пре свега путописци, својим описима како су видели неки страни народ, стварали код читалаца устаљене стереотипе, поједностављене колективне представе о појединим карактеристичним особинама ових народа. Жан-Мари Каре (Jean-Marie Carré) биће први који је, после Другог светског рата, у једном осврту 1948. године на развој компаратистике у претходних педесет година, говорио о имагологији као значајном подручју будућих компаратистичких истраживања, прихвативши управо назив „имагологија“, који је био настао у подручју француске етнопсихологије. Заједно са својим ученицима, Жан-Мари Каре ће потом радити на томе да се све више потисне термин стереотипи у корист етнопсихолошких перспектива имагологије. А осамдесетих година прошлог века, Фламанац Хуго Дисеринк (Hugo Dyserinck), професор компаратистике у Ахену, у Немачкој, усмериће целокупан рад своје катедре на имагологију, па је – допунивши ову најновијим методолошким сазнањима – увео и термин *компаративна имагологија*. Овај термин прихватиле су веома брзо и друге дисциплине, поготову оне које се баве социолошком психологијом.

Слика (лат. imago, франц. image) се сада схвата као историјска и друштвено условљена, па је због тога и променљива. Разликују се аутоимажи и хетероимажи, па се и дотадашњи стереотипи тумаче као имаготипични системи везани у свом настанку и постојању за одређене услове. Компаративна имагологија је неминовно интердисциплинарна и она даје на овај начин свој удео осветљавању свеукупне историје културе. Она ово чини опредељујући се за *радикални конструктивизам*, који знање види као конструкције, а сазнање као конструкционе операције, па у овом смислу схвата и национално релевантне слике о себи и другим. Путем анализе текстова као језичких посредника стварности, компаративна имагологија, полазећи са становишта оваквог рационалног конструктивизма, налази и објашњава моделе колективних опажања и представа код појединих националних заједница. У овом смислу компаративна имагологија осветлиће како су и овакве слике, као, на пример, у случају књиге госпође Де Стал (Madame de Staël) о Немачкој (Die Allemagne), у конкретном случају настале из модела духовних структура француског неокласицизма видећи Немце као народ сањалица, песника и филозофа па ће ова слика следећих неколико деценија одредити овакву представу о Немцима не само Француза већ и других народа. Други комплекс у вези са радикалним конструктивизмом као приступом компаративне имагологије односио би се на функцију текстова аутоимажа или хетероимажа у оба случаја често потпуно исконструисаних, у изграђивању како ширег колективног идентитета тако и идентитета појединих ужих социјалних група. Ово питање је уз то посебно занимљиво када је реч о значају појединих имажа и хетероимажа у процесу изграђивања националне свести и настајања нација, посебно малих народа на нашем простору, што је познато као њихов препород. Колико је у том погледу значио, на пример, за нас лик Краљевића Марка или Милоша Обреновића, управо као конструисани кроз националну песму, а не као историјске личности.

Овај развој почев од националних стереотипа схваћених као скупина пре свега неких одређених и сталних карактерних особина – у што је још

веровао и наш велики етнолог Јован Цвијић истражујући овакав заједнички карактер балканских народа, па је један од његових ученика, Владимир Дворниковић, у том духу написао и велико дело *Карактерологија Југословена*, док је други Цвијићев привржeник, Немац Герхард Геземан (Gerhard Gesemann), у ослонцу на њега у Црногорцу видео оличење за стереотип који је означио као „homo heroicus“ – до већ споменуте представе о томе да су слике о другом конструкције нашег знања и сазнања, те да се не само мењају онако како се мења наше знање и сазнање, већ су често засноване и на погрешним поставкама, посве је у складу са свеобухватним променама у нашем виђењу света од позитивизма преко структурализма до постструктурализма. Позитивизму је у потпуности одговарало да се националне особености схвате као скуп чињеница, факата, које једноставно ваља емпиријски откривати као овакве чињенице, док су структуралисти, како француски предвођени Ролан Бартом (Roland Barthes) тако и руски са Јуријем Лотманом и његовом школом у Тарту, свет видели сачињен од знакова повезаних у структуре, па је Карл Попер (Charles Popper), на пример, говорио да су предмети света заправо слике знакова који су увек и сведочанства културе и њеног развоја. Отуда и толики значај који се почео придавати култури, па је културологија задобила водеће место у систему наука. Култура сада више није у оном традиционалном смислу једно од подручја човековог живота и стварања, па се отуда може одвојено проучавати, нити је пак надградња базе одређене производним средствима, већ човек стварајући и живећи производи непрекидно знакове културе и он се целим својим животом налази усред процеса непрекидне производње културе, па се као основно поставља питање откуда разлике у култури, како их објаснити, а у овој разлици се крије и разлика међу народима и почива наша слика о појединим народима.

Истичући ово питање о разликама у култури, постструктуралистичка културологија размишља интензивно о идентитету и алтеритету, о „сопству“ и „друкчости“ или „другојачности“, о своме и другом, па и о туђем. Потреба за разумевањем других култура у условима интензивног интернационалног комуницирања, право на подручју културе, довело је и до формирања посебних институција код готово свих држава ради ширења својих култура у другим земљама. С тим у вези почела се изграђивати и посебна теорија културног алтеритета, која треба да допринесе што бољем успеху оваквог рада. Она полази од постојања објективне слике о народу међу којим ваља ширити своју културу. Реч је у великој мери и о размишљањима везаним за менталитет. У питању је у овом случају термин, који је настао у оквиру круга научника окупљених око француског часописа „Annales“, који је тридесетих година прошлога века покренут у Стразбуру, и то на поставци да историју не чине спектакуларни догађаји, нити је она ређање великих битака и владавине појединих краљева, те права историја није у „догађајности“, већ се истинско историјско кретање огледа пре свега у променама свести, а оне се могу пратити на малим, ситним променама у животу и друштву, у односима међу људима, у облицима појединих институција, па је у вези с тиме реч *менталитет* добила своје терминолошко значење у смислу да је у питању свест неког колектива онако како се огледа у припадницима овог колектива, у начину мишљења, понашања, изражавања и испољавања осећања. Овакав колектив је и свака национална заједница, па је у њеном

менталитету, у садржајима њеног мишљења присутна и одговарајућа колективна слика о другим народима. Но и у овом случају ваља имати на уму да се менталитет мења.

А уз интензивно проучавање алтеритета и менталитета, у последње време развило се још једно подручје у вези са нашом темом, звано *ксенологија*, као наука о „туђству" и „туђем" као супротно „себисвојственом", а која истражује овај феномен у условима његовог настајања и у његовим појавним облицима, односе између „туђства" и „себисвојственог", те конституисања разних профила туђег и, уопште, конструкцију туђег. У питању су појаве израженије него што су „друкчост" и „сопство" у теорији алтеритета. Појам „туђства" и „туђег" асоцира појаве које иду до „ксенофобије", а „себисвојствено" подразумева егоистичко истицање онога што неко сматра да је само њему својствено, што га посебно уздиже и даје право да влада над оним што је другачије, па је овакво схватање у основи и расних теорија. Како сада у Бечу, на пример, живи велики број наших радника који обављају оне друштвено најмање признате послове, њихова ситуација је била повод да се припреми студија која на њиховом примеру показује како становници Беча схватају управо феномен „туђства".

Што се пак тиче степена познатости и интересовања за компаративну имагологију код нас, требало би као прво указати на оне многобројне монографије и синтетичке студије, углавном докторске дисертације, из подручја проучавања узајамних веза наше књижевности са страним књижевностима. Ови радови говоре углавном о примању ових страних књижевости код нас и о деловању великих светских писаца на нашу средину. Но уз оваква разматрања, везана превасходно за проблеме рецепције, узгред се помиње и у којој мери се овим путем стварала такође и одређена слика о народу из кога ова дела и њихови писци и песници потичу. А Милорад Софронијевић и Миодраг Максимовић сакупили су у посебну књигу одабрану грађу на тему *Срби о Немцима*, 1996. са карактеристичним опаскама и оценама познатих наших људи о овом народу. На научном скупу Међународног славистичког центра у Вукове дане 2004. године, једна од оквирних тема била је посвећена питању „*Слика других култура у српској књижевности 20. века*". Између осталих, уз радове о улози другог у делима појединих наших писаца, Драгана Вукичевић је на овом скупу рефератом под насловом *Порекло и типови хетеростереотипа у српској реалистичкој приповеци*, дала исцрпан преглед овог проблема за цео један наш књижевни правац. А колико је у обратном смеру ова тема актуелна за нас у контексту распада Југославије и у вези са нашим местом и сликом о нама у свету, а поготову као сведочанство о улози и моћи медија у формирању јавног мњења, посебно на немачком подручју, у то се можемо уверити читајући књигу Николе Живковића *Како нас виде други. Слика Срба у немачким медијима 1990–2000*, Нови Сад, 2002.

Треба на крају рећи да и географска подручја на која су усмерена наша разматрања – Балкан и Средња Европа – такође имају и свој имаголошки садржај, и то како са позитивним тако и са негативним предзнаком. Позитивна слика Балкана присутна је у виду представе о сачуваној старој патријархалној култури са свим њеним вредностима, а негативна, пејоративна слика приказује Балкан као буре барута, као цивилизацијски најзаосталији део Европе, што је био непресушан извор поготову немачких хумористич-

ких текстова до Првог светског рата. А „Средња Европа“ пак носталгично је уздигнута до мита о дивним прелепим временима и као таква коришћена за потребе рестауративних тежњи у корист једне нестале државе, али се у исто време под овим именом стављеним под знаке навода не може оспорити и јасно изражен систем вредности и културних, моралних и праведне државне управе, слика о једном друштву у коме се поштовало људско достојанство.

Као што видимо, и наша тема, као и свака тема из компаративне имагологије широка је и у сваком свом сегменту вишеслојна. Но свака слика о другом, страном и туђем, неизбежно предочава и слику о ономе који трага за другим, страним и туђим.

Zoran Konstantinović

KOMPARATIVE IMAGOLOGIE DES BALKAN UND MITTELEUROPAS

Zusammenfassung

Die Ausführungeb in diesem Beitrag stellt sich der Verfasser als theoretische Umrahmung zum behandelnden Thema *Das Bild des Anderen in den Literaturen des Balkan und Mitteleuropas* vor. Er geht davon aus, dass der Ursprung der Fragesttelung in der Komparatistik zu suchen ist, die sich vorerst mit dem Bild des national Fremden in den verschiedenen literaturen zu befassen began und auf diese Weise bestimmte Stereotypen zu erklären vermochte. Diese Vorstellung wurde abgelöst durch die Festlegung auf das Bild des anderen Volkes, wobei das Bild als etwas Veränderliches angesehen wurde und nicht mehr als Stereotyp. Jeam Marie Carré began sich für diesen Zweig der Forschung der Bezeichnun *Imagologie* zu bedienen, die später von Hugo Dyserinck als *Komparative Imagologie* bezeichnet wurde und unter diesem Namen auch in anderen Wissenschaftsbereichen Anwendung fand. Die Komparative Imagologie ist engstens mit der Entwicklung der Theorie der Alterität, der Mentalitätsforschung und der Xenologie verbunden. Zum Verständnis des Themas gehört auch die Tatsache, dass sowohl der Balkan als auch Mitteleuropa zu imagologischen Vorstellungen erhoben werden können und zwar sowohl im negativen als auch im postitiven Sinne.

Gabriela Šubert (Jena)

IMAGINARNA GEOGRAFIJA „BALKANA“ IZ SUPROTNIH PERSPEKTIVA I NJIHOVE MANIFESTACIJE U KNJIŽEVNIM DELIMA

I

Nemački neurolog Volf Zinger je u centar svojih izlaganja na 43. kongresu nemačkih istoričara u Ahenu u septembru 2000. godine postavio sledeće pitanje: Na koji način čovek ocenjuje svoju okolinu?[1] Proces kognicije Zinger je sa neurobiološkog gledišta objašnjavao na sledeći način: iz mnoštva utisaka koje prima iz svoje okoline, čovek isključivo percipira one koji su mu potrebni da preživi u komplikovanim uslovima okruženja. Od tih percipiranih elemenata stvara sopstvenu koherentnu sliku sveta na osnovu koje konstituiše jednu individualnu imaginarnu mentalnu kartu sličnu geografskoj karti. U ovu kartu, kojoj su Downs i Stea 1977. godine dali ime „mental map“[2], uneti su svi podaci percipirane okoline u prostornom, vremenskom i drugim kontekstima. Ona omogućuje čoveku da razume svoju okolinu i da se orijentiše u prostoru i vremenu, da nađe svoj identitet i svoje mesto u društvu kao i da klasifikuje i procenjuje drugoga i druge, njihovu etničku, socijalnu, kulturnu i ideološku pripadnost.

Stepen sličnosti te mentalne karte sa realnošću može biti različit, ali nikad nije potpun, čak ne mora ni da postoji nego može da se radi o čistoj fikciji ili nečemu što je zapaženo indirektno, na primer, preko medija. Ta imaginarna karta obuhvata lične simpatije, želje i težnje kao i antipatije, mržnje, individualne i kolektivne predrasude i ocene svih vrsta. Ona, dakle, više govori o ličnosti percipijenta nego o percipiranim odnosima u svetu.

Posebno značenje za konstrukciju etničkog, kulturnog i nacionalnog identiteta imaju imaginarne karte koje se zasnivaju na kolektivnim predstavama o sopstvenom i tuđem. One su, naime, simbolične reprezentacije raznih okolnosti i odnosa koje upravljaju komunikacijom i interakcijom etničkih i drugih grupa, određuju odnos između vladajućih i potčinjenih slojeva društva, između centra i periferije, Severa i Juga, Istoka i Zapada.[3] Očigledno, geopolitika igra glavnu

---

[1] Schenk, Frithjof Benjamin: „Mental Maps. Die Konstruktion von geographischen Räumen in Europa seit der Aufklärung. Literaturbericht“, u: *Geschichte und Gesellschaft* [Göttingen], 28/3 2002, str. 493–514.

[2] Downs, Roger M. / Stea, David: *Maps in Minds. Reflections on Cognitive Mapping*. New York: Harper & Row 1977.

[3] Müller-Funk, Wolfgang: „Kakanien revisited“, u: Müller-Funk, Wolfgang / Plener, Peter / Ruthner, Clemens: *Kakanien revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarischen Monarchie*. Tübingen, Basel: Francke 2002, str. 14–32, ovde: str. 19.

ulogu u konvencijama mišljenja i ona su manje vezana za kartosemiotiku no za političke i ekonomske interese i u istoriji su često puta bili uzročnici vojnih akcija. „To own the map was to own the land", po rečima Harle-a.[4]

Edvard Said je 1978. godine u delu *Orientalism* opisao kartu takvog tipa koju je Zapad upotrebio za agresivne imperijalističke interese.[5] Ovaj rad koji je bio predmet brojnih naučna razmatranja, relevantan je i za našu temu. Za opoziciju između Evrope i Istoka, naime, nalazimo analogije i unutar Evrope; i ovde postoje opozicije između Zapada i Istoka, protestantizma i katolicizma, zapadnog i pravoslavnog hrišćanstva. Prvobitna opozicija u Evropi postojala je između Severa i Juga; tek krajem 18. veka pretvorila se u podelu između Zapada i Istoka.[6]

Pojam Srednje Evrope, koji se prvi put pojavio krajem 18. i početkom 19. veka, sa različitim značenjima do danas, predstavlja jedan od najviše osporavanih političkih i kulturnih pojmova u zemljama Centralne i Jugoistočne Evrope.[7] 1980. godine, kada je Milan Kundera objavio svoja razmišljanja o tragediji Srednje Evrope, mnogi intelektualci učestvovali su u diskusiji šta se podrazumeva pod pojmom Srednja Evropa: među njima Đerđ Konrad, Danilo Kiš, Mihalj Vajda, Erik Hobsbom, Aleksej Miler i Erhard Busek. Kritički se, između ostalih, izjasnio Hans-Ditrih Šulc, geograf iz Berlina, u jednom članku pod naslovom „Prostori ne postoje sami po sebi, nego su veštačke tvorevine" („Räume sind nicht, Räume werden gemacht") u kome je konstatovao da je Centralna Evropa prostor imaginacije i želja.[8] Na isti način je i Erik Hobsbom upozorio političare da pojam Srednje Evrope ne sme da služi isključenju Rusije i Balkana iz Evrope.

Kada je reč o Balkanu, ovo upozorenje se pretvorilo u realnost. Mađarski istoričar Jene Suč (Jenő Szűcs) je 1990. godine u tekstu o istorijskim regijama Evrope koncipirao takvu hijerarhiju na čije čelo je stavio Zapadnu Evropu kao vodeću silu. Balkan, odnosno Jugoistočnu Evropu je potpuno isključio smatrajući da je ovaj prostor od kraja srednjeg veka, nakon pada vizantijske imperije, tokom petsto godina bio izvan evropskih struktura.[9] Marija Todorova, istoričarka bugarskog porekla u Americi, isto tako se žali na dvostruku stigmatizaciju Balkana

[4] Harley, John Brian.: „Maps, Knowledge and Power", u: Cosgrove, Denis / Daniels, Stephen (izd.): *The Iconography of Landscape. Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments.* Cambridge 1988, str. 298.

[5] Said, Edward W.: *Orientalism*. New York 1979.

[6] Uporedi između ostalog Lemberg, Hans: „Zur Entstehung des Osteuropabegriffs im 19. Jahrhundert. Vom „Norden" zum „Osten" Europas", u: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 33 (1985), str. 48–91; Wolff, Larry: *Inventing Eastern Europa. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightment*. Stanford Univ. Press 1994; Groh, Dieter: *Russland im Blick Europas. 300 Jahre historische Perspektiven*. Frankfurt: 1988; Kopelev, Lev Z. (red.): *West-östliche Spiegelungen*. Reihe A: *Russen und Russland aus deutscher Sicht*. Bd. 2: 18. Jahrhundert: Aufklärung. München 1987.

[7] Uporedi Busek, Erhard / Wilflinger, Gerhard (izd.): *Aufbruch nach Mitteleur*opa. Wien 1986; Burmeister, Hans-Peter et al. (izd.): *Mitteleuropa – Traum oder Trauma. Überlegungen zum Selbstbild einer Region.* Bremen 1988; Hobsbawm, Eric: „Mitteleuropa, Politik und Kultur", u: *Wiener Tagebuch* 11 (1989), str. 17–19; Jaworski, Rudolf: „Die aktuelle Mitteleuropadebatte in historischer Perspektive", u: *Historische Zeitschrift,* 247 (1988), str. 529–550.

[8] Schulz, Hans-Dietrich: „Räume sind nicht, Räume werden gemacht. Zur Genese „Mitteleuropas" in der deutschen Geographie", u: *Europa Regional* 5 (1977), str. 2–14, ovde str. 12–13.

[9] Szűcs, Jenő: *Die drei historischen Regionen Europas*. Frankfurt 1990, str. 17–18.

zbog intelektualne konstrukcije Srednje Evrope, kojoj, po sopstvenoj oceni, pripadaju Mađarska, Poljska i Češka, ali i Rumunija i Hrvatska.[10]

Sve u svemu, Balkan izostaje ili u krajnjem slučaju zauzima marginalno mesto na kognitivnoj karti Evrope. Slike i predstave o njemu su zastrašujuće: u odnosu na Zapadnu Evropu predstavlja jedan antisvet – jedan svet pun straha, nestabilnosti i nekontrolisanih konflikata u kome nacionalizam i istorizam sprečavaju civilizovano i trajno rešenje problema.

II

Ove predstave Todorova u radu „Pronalaženje Balkana", koji je prvi put izašao u Engleskoj 1997. godine, podvodi pod pojam „balkanizam". Za njhovo širenje u prvom redu krivi političare, žurnaliste i pisce, a donekle i naučnike. Ova posve negativna recepcija Balkana je, međutim, relativno nova; prvi put se pojavila početkom 20-og veka. Pre toga, za vreme osmanlijske imperije, Balkan se još smatrao egzotičnim i atraktivnim, iako i primitivnim i nerazumljivim prostorom. Primeri takvog viđenje mogu se naći kod Getea i mnogih putopisaca sa Zapada. Gete tu predstavu u prvom delu *Fausta* formuliše na sledeći način:

„Nema boljega nedeljnog i prazničnog zabavljanja
od razgovora o ratu i o ratnoj galami.
Kad tamo daleko, u Turskoj
narodi se biju"[11]

Stereotipne slike o Balkanu su se u to vreme širile u Zapadnoj Evropi uglavnom na dva načina: jedan od njih je manje agresivan, iako nerealan. Njemu pripadaju manje ili više poverljivi, često puta avanturistički izveštaji putnika po Balkanu, popularna književna dela, među njima avanturistički romani Karla Maja (Karl May) ili operete poput *Vesele udovcie* austro-ugarskog kompozitora Franca Lehara u kojoj se pod imenom „Pontevedro" ismejava Crna Gora s početka dvadesetog veka. U ovoj i u drugim bečkim operetama druge polovine 19-og veka, predstavljaju se veseli čobani, hajduci, svinjogojci i seljaci u šarenim nošnjama. Oni su, s jedne strane, naivne, a s druge negativne ličnosti. Njih karakterišu primitivnost, zaostalost, agresivnost, svadljivost, nepoverljivost, potkupljivost, neurednost. Ovo viđenje je karakteristično i za putopisce sa Zapada koji su proputovali Balkan u vreme osmanlijske imperije kao i za popularna prozna dela koja su tada štampana.

Todorova u pomenutom radu smatra da se recepcija Balkana razlikuje od recepcije Istoka, pošto Balkan, po njenom mišljenju, nije antipod Zapada nego jedan prelazni svet, most između Istoka i Zapada, gde se nalaze elementi i jednog i drugog. Njen stav odgovara stavu jednog dela elita na Balkanu. Život na granici – to je po njihovom mišljenju osnovna ideja na kojoj su balkanski narodi zasnivali osećaj vlastite važnosti i koja im je služila za formiranje sopstvenog identiteta.

---

[10] Za ovaj rad se upotrebljavalo nemačko izdanje: Todorova, Maria: *Die Erfindung des Balkans. Europas bequemes Vorurteil.* Darmstadt 1999, ovde str. 201. i sl.

[11] Goethe, Johann Wolfgang von: *Faust, Der Tragödie erster Teil (1808),* „Vor dem Tor", stihovi 75–78. Prevodi originalnih citata u ovom radu na srpski jezik G. Schubert.

„Svaki balkanski narod odabira da sebe vidi kao čuvara evropskih vrednosti, a ne kao varvarina na kapiji Evrope“, kaže Vesna Goldsvorti (Vesna Goldworthy)[12] u svojoj knjizi *Izmišljanje Ruritanije. Imperijalizam mašte,* potkrepljujući ovo nizom primera iz retorike balkanskih vođa.

Sa druge strane, iz zapadnjačke perspektive, Balkan je danas – u očima Evropljana – nedovoljno različit da bi igrao ulogu egzotičnog orijentalnog Drugog, ali se ipak suviše razlikuje da bi bio „evropski“ i u relacijama evropskog kontinenta reprezentuje jedan drugi svet koji je suprotstavljan „evropejstvu“ na isti način kao Istok. Ta svest o raznolikosti ovog dela Evrope na Zapadu se postepeno razvijala padom osmanske vlasti. Ona se pokazuje u svim putopisima tog vremena u kojima se Balkan potpuno izjednačuje sa Istokom. Još početkom 20. veka Engleskinja Meri Edit Derhem (Mary Edith Durham), koja je bila velika prijateljica balkanskih naroda, posebno Albanaca, tokom prvog putovanja u Crnu Goru 1900. godine, između ostalog, piše o svom razgovoru sa britanskim konzulom:

> „Jedan britanski konzul, koji je bio na putu ka Maloj Aziji, naslonio se ovlaš na ogradu, lagodno udahnuo vazduh i rekao: – Mi smo na Istoku.“[13]

Autorka je očigledno oduševljena i očarana egzotikom Balkana, ali se u isto vreme oseća i otuđenom. Putujuću kroz Makedoniju 1903. i 1904. godine, piše:

> „Šta se tiče opasnosti i neprijatnosti, one potpuno iščezavaju zbog interesa za probleme Balkana. Njegovi načini mišljenja, surovi i primitivni, koji potiču iz davnine, njegovi strasni pokušaji, potpuno savladaju ljudski um.“[14]

U duhu svog vremena autorka shvata Balkan organistički. Velike evropske sile tog vremena su, s jedne strane, želele da prošire svoj politički i privredni uticaj na Balkanu, a s druge su posmatrale Balkan kao bure baruta Evrope, kao jedan u stvari nevažan kutak, koji, po rečima kancelara Bismarka, ne zaslužuje zdravih kostiju ni jednog jedinog pomeranskog grenadira.[15]

1903. godine, u izveštaju britanske štampe o dinstičkom prevratu u Srbiji, postavilo se pitanje: „Jesu li Srbi ili neki drugi narod na Balkanu civilizovan narod?“ Odgovor na ovo pitanje je nedvosmislen i glasi: Ne. Dalje, u članku piše:

> „Pravo mesto za takvo unapred planirano ubistvo kralja bilo bi jedno hanstvo u Srednjoj Aziji, a nikako jedna država u Evropi“.[16]

Balkanski ratovi i ubistvo austrijskog prestolonaslednika Franca Ferdinanda 28-og juna 1914. u Sarajevu su još više pojačali ovu prcepciju, koja je našla svoj izraz i u književnosti. Između ostalog 1925. je izašao kriminalni roman Agate Kristi (Agatha Christie) pod naslovom *The Secret Chimneys* (*Tajni komini*). Mesto zbivanja je necivilizovana „Hercoslovakija“ – doslovno –

---

[12] Goldsvorti, Vesna: *Izmišljanje Ruritanije. Imperijalizam mašte*. Beograd, 2000.

[13] Durham, Mary Edith: *Durch das Land der Helden und Hirten. Balkan-Reisen zwischen 1900 und 1908*. Hrsg. u. übers. von Ingrid Steiner. Wien 1995, str. 23.

[14] Isto, str. 92.

[15] Weithmann, Michael W.: *Balkan-Chronik. 2000 Jahre zwischen Orient und Okzident*. Graz/Wien/Köln : Pustet 1995, str. 297.

[16] May, Arthur James: *The Passing of the Habsburg Monarchy 1914–1918*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press 1966, vol. 1, str. 52.

„u jednoj balkanskoj državi. Glavne reke su nepoznate; najvažnija brda: isto tako su nepoznata, ali su mnogobrojna. Glavni grad: Ekarest. Stanovništvo su mahom ulični lopovi. Njhov omiljeni posao je ubijanje kraljeva i podizanje revolucija.“[17]

Na sličan način nemački pisac Bert Breht (Bert Brecht) priču *Balkanski rat* (*Balkankrieg*) počinje sledećom rečenicom:

„Jedan star i bolestan čovek je išao kroz zemlju. Odjednom su ga četiri mlada razbojnika napala i oduzela mu sav njegov imetak.“[18]

Breht završava svoju pripovetku poznatom slikom Balkana i odmahivanjem ruke.

Vesna Goldsvorti u svojoj knjizi *Izmišljanje Ruritanije,*[19] analizirajući beletristička, dnevnička i putopisna dela, dokazuje da je britanska književnost 19. veka odigrala presudnu ulogu u stvaranju slike „divljeg istoka Evrope“ na engleskom govornom području, što se vrlo brzo proširilo na čitavu Zapadnu Evropu i ceo američki kontinent. Proučavajući brojne pisce (medju kojima su Lord Bajron, Šeli, Agata Kristi, Rebeka Vest, Džordž Bernard Šo, Graham Grin), filmska ostvarenja, dnevnike poznatih ličnosti i novinske izveštaje najnovijih vremena, ona pokazuje kako se iskrivljena slika Balkana razvijala u očima zapadnjaka od „pripovedačke kolonizacije“ u 19. do „imperijalizma imaginacije“ u 20. veku.

Lorens Darel (Lawrence Durrell, 1912–1990) je kao britanski diplomata u Beogradu proveo tri godine. Antipatija koju je osjećao prema Srbima i koju je često iznosio u svojim pismima našla je izraza u njegovim pričama u kojima sa grubim sarkazmom opisuje srpskog „homo balcanicusa“. U Darelovom romanu *Beli orlovi nad Srbijom* (*White eagles over Serbia*, 1957) junak Metthewen ima zadatak da otkrije tajanstvene događaje u Novopazarskom sandžaku. Oblast Sandžaka se u to vreme na Zapadu smatrala simbolom nejasnog, tajanstvenog lokaliteta „Bogu iza leđa“, kao mesto potencijalnih žarišta, koja su zbog „egzotične“ etničke šarolikosti naročito bila privlačna kao izmišljeno mesto događaja. Artur Evelin St. Džon Vo (Arthur Evelyn St. John Waugh) (1903–1966), pisac romana *Povratak u Brideshead* (*Brideshead Revisited, 1945*), izostavljen je iz svih južnoslovenskih pregleda engleske književnosti, verovatno zbog loše reputacije koju je stekao za vreme Drugog svetskog rata, kada je u okviru britanske vojne misije kod Titovih partizana boravio u Jugoslaviji zajedno sa Čerčilovim sinom Randolfom. Bio je zabrinut zbog odnosa novouspostavljenog komunističkog režima prema katoličkoj crkvi. Zakleti antikomunista je svoje frustracije, koje je doživeo za vreme svoje misije u Jugoslaviji, u punoj meri ispoljio u *Bezuslovnoj predaji* (*Unconditional Surrender*, 1961) i u završnoj knjizi trilogije *Mač časti* (*Sword of Honour*), koja se smatra krunom njegove romansijerske karijere.

Negativna slika Balkana na Zapadu pojačala se u novije vreme na tragičan način. Opet se smeje, kao što kaže Đerđ Konrad, ludilo na horizontu Evrope. Stav koji je zauzeo Peter Handke 1996. u svojoj putopisnoj prozi,[20] predstavlja izu-

[17] Up. Todorova 1999, str. 177.

[18] Taj tekst je izašao u augustu 1913. u prvom broju školskih novina *Die Ernte*. Breht je imao 14 godina kad ga je pisao.

[19] Goldsvorti 2000 (v. gore).

[20] Handke, Peter: *Eine winterliche Reise zu den Flüssen Donau, Save, Morawa und Drina oder Gerechtigkeit für Serbien.* Frankfurt 1996; Handke, Peter: *Sommerlicher Nachtrag zu einer winterlichen Reise.* Frankfurt 1996; Handke, Peter: *Noch einmal für Jugoslawien.* Frankfurt 1999.

zetak koji je izazvao najogorčenije proteste na Zapadu. U javnosti i kod intelektualaca preovladao je odbojan stav nerazumevanje i osećaj bespomoći u odnosu na dramatična dešavanja na Balkanu. To se izražava između ostalog u romanu *Brdo* (*Der Berg*) austrijskog pisca Gerharda Rota koji je izašao 2000. godine.[21] U ovom romanu novinar Gartner traži srpskog pisca Gorana R., koji je bio svedok masovnog ubistva u Jugoslaviji, da s njim pravi intervju za svoje novine. Da bi ga našao, putuje u manastir Hilandar na Svetu Goru, ali ni tamo ne može da se sa njim sretne. Jedan od monaha manastira mu kaže:

> „Koliko god da pametno radite, nikad nećete da nađete Gorana R.. Iako se možda na isti način trudite kao on, on će Vas uvek nadmudriti. Jer, veruje … može se rat prihvatiti na razne načine … kao politički fenomen, kao vojni ili biološki fenomen, kao isterivanje iz raja … Pravednost? Kako možete da sudite kad izaberete samo jednu stranu ili jednu tačku? Rat je haos koji obuhvata bezbroj punktova. Ja ću Vam nešto reći: Goran R. to zna i to je razlog što ćuti i piše o svecima, ikonama i o slepom koji vidi ...“[22]

Na kraju Gartner sreće Gorana R. u Istambulu, ali intervju sa njim ostaje bez očekivanog rezultata. Iako zna da je bio prijatelj sa predsednikom Republike Srpske, koji je bio psihijatar i pesnik, iako je bio prisutan na mestu masakra, kaže da ništa nije video nego je samo čuo pucanje vojnika. Na kraju romana turske vlasti, u dogovoru sa grčkim, Gartnera isteruju iz Turske. Ubistva ostaju nerešena i kazivač ostavlja čitaoca u neizvesnosti. Kraj romana je otvoren. Mistična otvorenost romana izražava bespomoćnost pred izbijanjem mržnje i nasilja u jednom važnom delu evropske kulture.

III

Todorova se u svojoj već pomenutoj knjizi opširno bavi genezom negativnih predstava o Balkanu, sa „đubrištem negativnih karakteristika u odnosu na koje je konstruisana pozitivna, samouverena slika „evropskog Evropljanina“ i „Zapada“[23].

Reagujući na knjigu Todorove, berlinski istoričar Jugoistočne Evrope Holm Zundhausen (Holm Sundhaussen) 1999. postavlja sledeće pitanje: „Da li je Balkan samo predrasuda, izmišljotina Evropljana’ i ‚Zapada’ koja služi apoteozi, da li je samo prosta fikcija ili postoji mogućnost da se pored afektivnih stereotipa, ipak, nađu određene karakteristike koje dozvoljavaju da se Balkan shvati kao prostor *sui generis*?[24] Bez sumnje takve karakteristike postoje i Zundhausen ih navodi kao crte koje su dugoročno formirale fizionomiju Balkana. Uprkos različitim parametrima, po Zundhausenu, postoji jedna skupina karakteričnih crta koja je empirijski zosnovana i koja balkanskom prostoru daje nepromenljiv, fascinantan i u isto vreme zastrašujući profil.[25] Ipak, uprkos velikom broju studija o Balkanu neophodna su mnoga temeljna istraživanja, pre svega verodostojni podaci

[21] Roth, Gerhard: *Der Berg*. Frankfurt/M. 2000.

[22] Isto, str. 225–226.

[23] Todorova 1999, str. 267.

[24] Sundhaussen, Holm: „Europa balcanica. Der Balkan als historischer Raum Europas“, u: *Geschichte und Gesellschaft* 25 (Göttingen 1999), str. 626–653; ovde str. 628.

[25] Isto, str. 651.

o etnokulturnim zajedničkim crtama balkanskog prostora. Zundhausen navodi osam karakterističnih osobina za Balkan. Neke od njih možemo da prihvatimo bez teškoća. To su: „nestabilnost uslova naseljavanja i etnička mešavina na najmanjem prostoru"; „vizantijsko-pravoslavno nasleđe"; „osmanlijsko-islamsko nasleđe". Neke druge osobine, koje Zundhausen navodi, ne pripadaju dugoročnim procesima nego se tiču kratkoročnih faza razvoja počevši od 19. veka. Njima pripada peta karakteristika: „društvena i ekonomska zaostalost u moderno doba", šesta: „formiranje nacionalih država i nacija"; isto tako i osma osobina: „Balkan kao objekat velikih sila" – sve one se odnose na kraće etape razvoja i više karakterišu velike evropske sile nego Balkan. Ostaju još dve osobine sasvim druge prirode: „gubitak i kasna recepcija antičkog nasleđa" (osobina druga): i osobina sedma: „mentaliteti i mitovi". Značajan elemenat balkanskog mentaliteta je, po rečima Zundhausena, da „Balkan proizvodi više istorijskih mitova, više junaka i mučenika nego što može da podnese".[26]

Ova poslednja osobina, koja je navodno tipična za Balkan, po mom mišljenju treba da se razmatra kritički. Svako bavljenje mentalitetima je problematično, pošto uzor interpretacije nije nezavisan od uopštavanja i jednostranih viđenja. Osim toga, svako razgraničavanje ima u sebi opasnost esencijalizma, koji ne uzima u obzir procesualne razvoje ni izmene, odnosno činjenicu da se kulturne vrednosti, iako se predaju i preuzimaju, stalno menjaju. Isto tako se postavlja pitanje, da li je uopšte dozvoljeno da se uopštava dugoročni razvoj? Kad Zundhausen piše „da nisu sve slike Balkana pogrešne samo zbog toga što su negativne"[27] i objašnjava:

> „Slike sa Balkana nisu isključivo, ali jesu sinteza slika stvorenih umesto rasprava sa vekovnim susedima, za njihovu porugu i njihovo ponižavanje. Nigde u Evropi „orijentalizam" nije tako živ kao na balkanskom prostoru."[28]

Kritički stav Todorove prema Zapadu je razumljiv. U svojoj studiji iz 2002. godine[29] kao osnovu ova autorka, takođe, uzima koncept prostora koji povezuje sa konceptom vremena. Ona proširuje predmet pogledom na čitav evropski kontinent i pokušava da na osnovu njegovog istorijskog razvoja odredi poziciju Jugoistočne Evrope. Todorova definiše Balkan kao deo zajedničkog razvojnog evropskog prostora. Jedna od karakteristika ovog prostora je, po njenom mišljenju, homogenizacija političkih jedinica koja je u Zapadnoj Evropi već završena, dok to u Jugoistočnoj Evropi još traje. Pitam se da li je Zapadna Evropa stvarno toliko homogena kao što Todorova misli? Po mom mišljenju ni tamo gradovi, zemlje i države nisu toliko homogene, već raspolažu raznovrsnošću identiteta i grupacija, i to nezavisno od zajedničkog jezika i zajedničkog pasoša. Todorova principielno ne vidi razlike između Zapadne, Srednje i Jugoistočne Evrope. Po njenom mišljenju i osmanlijsko nasleđe je potpuno isčezlo sa završetkom Prvog svetskog rata i samo još postoji na nivou percepcije. Iako je taj stav razumljiv kao glas protiv marginalizacije Balkana, on ignoriše činjenicu da to nasleđe još uvek postoji – manje u manifestacijama svakodnevne kulture koliko u dubljim

[26] Isto, str. 650.
[27] Isto, str. 652.
[28] Isto, str. 653.
[29] Todorova, Maria: „Der Balkan als Analysekategorie. Grenzen, Raum, Zeit", u: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (202), str. 470–492.

slojevima društvenih postupaka i mentalnih vrednosnih sistema. U njih spada, između ostalog, privrženost tradicionalnim vrednosnim normama, vezanost za prošlost, mišljenje u kategorijama kolektiva, odnosno, jake međusobne veze i bliskost u društvenoj grupi kao i distanciranje prema zapadnom modernizmu.[30] Naravno, ove crte su više izražene na Istoku nego na Zapadu i jače su u selima nego u gradovima Balkanskog poluostrva. Todorova, međutim, osporava da Balkan u poređenju sa drugim evropskim regijama predstavlja neku izuzetnost. „Je li Balkan drugačiji?“, pita se i odgovara:

> „Naravno da je drugačiji, ali samo utoliko koliko se stvari razlikuju jedna od druge. Jednu razliku prema tome prepoznajem i tu razliku želim da opišem poetskom metaforom; a ta metafora potiče od Hajnea: „Postoje dve vrste pacova, jedna je gladna, a druga je sita; siti veselo žive kod kuće, a gladni emigriraju u tuđinu. O, Bože, oni se nalaze već u blizini.“[31]

Kao što vidimo, Zundhausen naglašava različitost, Todorova zajedništvno između Jugoistočne i Zapadne Evrope. Ne uzimajuću u obzir da ove ocene nisu rezultat objektivnih kriterijuma nego individualnih perspektiva, one nisu dovoljno diferencirane. Pogled sa strane se uvek razlikuje od pogleda iznutra, iz perspektive dotičnih. Oba pogleda raspolažu sopstvenim istinama i opravdavanjima. Nesumnjivo je da treba da postoji diferenciranje između zvanične i privatne sfere, između grada i sela, između različitih društvenih slojeva, itd. Svako od njih ima svoju specifičnost.[32]

IV

Sad bih obratila pažnju na obrnutu perspektivu: na koji način intelektualci sa Balkana opisuju svoju zemlju i svoj narod, kako vide odnos sopstvenog naroda sa Zapadom?

Najpre, treba istaći da je slika Evrope uvek imala središnje mesto u orientaciji i identifikaciji naroda na ovom prostoru. Iako sa odredjenim razlikama, elite balkanskih zemalja su se podelile na suprotne strane: jedan deo se zalagao za evropeizaciju, drugi protiv nje. Dok je drugi ispoljavao solidarnost u odbijanju Zapada, prvi je bio nekoherentan. Već od početka 19. veka, etničke grupe u svojim nacionalnim pokretima stalno su se takmičile za partnerstvo sa Evropom. U tom takmičenju su susedi postali rivali sa istim osobinama: svi su se pozivali na nekadašnji značaj svoje države i nasledstvo velikih imperija kao i na istorijske nepravde koje su pretrpele i za koje su tražile kompenzaciju.[33] Njihovi stavovi su se često menjali. Tako, na primer, još na početku 20. veka kad su Srbi i Buga-

[30] Up. između ostalog Roth, Klaus: „Osmanische Spuren in der Alltagskultur Südosteuropas“, u: Majer, H. G. (red.): *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen.* München 1989, str. 319–332 (Südosteuropa-Jahrbuch 19.)

[31] Todorova 2002, str. 492. v. Heine, Heinrich: „Die Wanderratten“, u: Heine, Heinrich: *Sämtliche Schriften.* Izd. Klaus Briegleb. T. 6/I. München 1997, str. 306–307.

[32] Uporedi između ostalog: Roth, Klaus: „Ethnokulturelle Gemeinschaft der Balkanvölker: Konstrukt oder Realität?“, u: Heuberger, Valeria et al. (Izd.): *Der Balkan – Friedenszone oder Pulverfaß?* Frankfurt/M. 1998, str. 72–73 (Wiener Osteuropa-Studien 7.)

[33] Giordano, Christian: „The Balkans: European Periphery, Epicentre of Ethnicity and Landscape of Feuds“, u: *Anthropological Journal on European Cultures* 1 (1995), str. 95–106.

ri ratovali protiv Turske, hrvatski pisac Gustav Antun Matoš (1873–1914) hvali hrišćanski, bratski i zajednički Balkan.[34] U to vreme Balkan nije bio stereotip zaostalosti, nego obrnuto: metafora izlaza iz partikularizma i provincijalizma, otvorena mogućnost napretka. Kada se Hrvatska 1991. otcepila iz Jugoslavije, hrvatska javnost i njena elita su slavili taj događaj kao oproštaj Hrvatske od Balkana, odnosno njen povratak u Evropu.[35]

Ova ambivalentna ocena Evrope je manje-više ostala do danas i dolazi do izražaja i u književnim delima raznih pisaca iz balkanskih zemlja.

Posebno se to vidi u delima koja su izašla krajem 19-og i početkom 20-og veka. Tako, na primer, u romanu bugarskog pisca Aleka Konstantinova pod naslovom *Baj Ganja,* koji je izašao 1895. godine.[36] Rasprave oko ovog romana traju još i danas. Glavni protagonista romana, Baj Ganja, trgovac ružinim uljem, najpopularniji je predstavnik Balkanca u književnosti Južnih Slovena. On bi mogao biti predstavljen na mapi naroda koja se nalazi u Bečkom etnografskom muzeju sledećim karakteristikama: „surov“, „neobrazovan“, „bezobziran“, „muftaški“, „egoističan“, „neučtiv“. Interesantno je da je ta slika opisana iz unutrašnje perspektive jednog Bugarina, bugarskog pisca Aleka Konstantinova (1863- 1897) u vreme kad se Bugarska programski okrenula prema Evropi. Tada je Konstantinov svojim zemljacma namerno stavio pred oči ogledalo da im pokaže koliko je razočaran njihovom nesposobnošću da prihvate evropski način života.

Bugarska i slovenska književna kritika su puno puta skretali pažnju na ovo delo Konstantinova, baveći se najviše prvim delom romana pod naslovom „Baj Ganjo putuje u Evropu“.[37] U njemu se Baj Ganjo pojavljuje u raznim krajevima Austro-Ugarske i dovodi sebe u razne komične situacije. Kritičari su se manje bavili drugim delom romana pod naslovom „Povratak Baja Ganja iz Evrope.“ Ovaj deo, po mom mišljenju, indirektno kritikuje Evropu odnosno Zapadnu Evropu. U prvom delu, naime, Baj Ganju se pojavljuje kao smešna, ali ne sasvim negativna ličnost. U svojoj prirodnoj nezgrapnosti svuda u Evropi izaziva čuđenje i nerazumevanje, ali uvek ostaje veran sebi. Ta slika o Ganju se menja u drugom delu romana: u evropskom odelu imitira i pervertira evropske navike, koristi i zloupotrebljava ih za svoju ličnu korist. Ne preza ni od manipulacije na izborima sa ciljem da postane narodni poslanik. Autor to komentariše na sledeći način:

> „Pa, ipak je taj narod za žaljenje! Bijen od sudbine, osuđen je da ga večito biju po glavi, mučen od neprijatelja, a još više od svojih prijatelja, nema određenu tačku na koju bi mogao da gleda i nema oslonca na koji bi mogao da se osloni.[38]

U ovim rečima se jasno oseća kritički stav prema zapadnoevropskim uzorima i njihovoj primenjlivosti na Bugare koji su se neposredno pre opisanih dogadjaja u romanu oslobodili od Osmanlija.

---

[34] Up. između ostalog Rihtman-Auguštin, Dunja: *Ulica moga grada. Antropologija domaćeg terena*. Beograd 2000, str. 222.

[35] Isto, str. 212

[36] Konstantinov, Aleko: *Baj Ganju*. Sofija [2]1897. Ovde je korišćeno nemačko izdanje: Konstantinow, Aleko: *Bai Ganju, der Rosenölhändler*. Hg. v. Norbert Randow, übersetzt von G. Adam, H. Herboth, N. Randow. Leipzig: Reclam 1974 (Reclams Universal-Bibliothek 568).

[37] Up. *Bălgarskata kritika za Aleko Konstantinov*. Sofia 1970.

[38] Konstantinov 1974, str. 136.

Na sličan način, smatram, treba razumeti i odnos srpskog pisca Radoja Domanovića prema evropskim institucijama svog vremena u pripoveci *Kraljević Marko po drugi put među Srbima,* koja je objavljena 1901. godine.[39] Komično preuveličavanje i groteska su karakteristike i ove pripovetke. Marko Kraljević ponovo se vraća svom narodu krajem 19. veka. Očekuje ga čitav niz tragikomičnih epizoda u kojima sa junačkog pijedestala pada sve niže i kao ličnost biva ismejan. Nestalo je svesti o junaštvu, hrabrosti, rodoljublju. Pozivanje na junaštvo je postalo prazna fraza koja ništa više ne znači osim kitnjastu retoriku.

Opisivanjem tragikomičnih doživljaja epskog junaka i suočavanjem vrednosnih predstava 14. veka sa životom i vrednosnim predstavama na kraju 19. veka, autor želi da pokaže moralni pad, licemerje i poltronstvo Srba toga vremena i da ukaže koliko je mitski lik narodnog epskog junaka postao nerealan.

Ako analiziramo satiru *Kraljević Marko po drugi put među Srbima,* u njoj nalazimo kritički stav prema inovacijama koje je doneo proces evropeizacije i posebno prema birokratiji. Najočitije se to pokazuje u opisu sudskog procesa protiv Kraljevića Marka koji traje dve godine i prolazi kroz sve sudske instance. Pred kapetanom u sreskoj kući Marko daje svoju izjavu u desetercu, up.:

„- Ja ću poći, ako niko neće,
hoću poći makar doći neću,
otići ću gradu Carigradu,
pogubiću cara od Stambola.“[40]

Kapetan Marku na prozaičan način čita optužnicu sa preko pedeset tačaka sadražanih u krivičnom zakonu. Sud određuje pretrese, poziva svedoke, pravi suočenja. Na kraju donosi presudu u kojoj, iako i ima u vidu Markove zasluge za Srpstvo i olakšavajuće okolnosti, osuđuje ga na smrt i da plati oštetu i sve parnične troškove. Vrhovni sud smrtnu kaznu zamenjuje večitom robijom, jer uzima Markove krivice kao delo političke prirode, a istraga nalazi nepravilnosti i vraća akta sudu, tražeći da se i drugi svedoci ispitaju i zakunu. Kasnije Marka osuđuju na deset godina robije u teškim okovima s tim da plati sve krivične i sudske troškove.

Moramo da imamo u vidu ogromne i duboke promene koje su nastale u Srbiji i na čitavom Balkanu u vezi sa procesom evropeizacije u drugoj polovini, a posebno na izmaku 19. veka. To je vreme takozvanog povratka Balkana u Evropu, čije su glavne aspiracije bile: iskorenjivanje svega onoga šta je pripadalo osmanskoj prošlosti i preuzimanje zapadnih uzora u svim oblicima javnog i svakodnevnog života. Preorientacije u svim strukturama društva, pre svega na kulturnom i socialnom planu, postala je nužna, ali je nailazila na mnoge prepreke i smetnje – manje u vidljivim oznakama života koliko u dubljim slojevima mišljenja, vrednosnih predstava i socijalnih odnosa. Nastala je takozvana „fasadna modernizacija“: evropski uzori su preuzeti u odevanju, u arhitekturi, u tehnici i nauci, ali bez preuzimanja odgovarajućeg unutrašnjeg stava prema tim promenama. Vrednosni sistem prošlosti je izgubio svoju snagu, a novi još nije nastao.

[39] Ovde je korišćeno izdanje: Domanović, Radoje: „Kraljević Marko po drugi put među Srbima“, u: Domanović, Radoje: *Izabrana dela* (Priredio Goran Maksimović). Sremski Karlovci/Novi Sad 2001, str. 208–228.

[40] Domanović 2001, 214.

Izrazito negativne slike Zapadne Evrope se nalaze u delima određenih pisaca prvih decenija 20-og veka, poput Dragiše Vasića ili Stanislava Vinavera. Dragiša Vasić u „Utiscima iz današnje Nemačke“,[41] koje je objavio 1923. godine, piše da je u Nemačkoj doživeo jedno ogromno razočarenje. To razočarenje potiče iz osećanja ugroženosti nemačkog naroda posle Prvog svetskog rata. Polazište Vasićevog tumačenja je mentalitet u kome su naglašeni osećanje radoljubivosti i pokornosti Nemaca, ali i strah od budućih ratnih iskušenja.

Čak je i vodeći hrvatski pisac Miroslav Krleža stvaralačku motivaciju našao u svojoj „balkanskosti“. „Šta smo mi Evropi, a šta je ona nama“, pitao se Krleža. On je imao ambivalentan odnos prema Evropi, koja je po njegovom viđenju, i „ljudožderski sebeljubiva“ i „zvjerski grabežljiva“, „rafinirano bezglava“ i koja se „miče sa svojim topovskim cijevima i pneumatičkim točkovima i benzinskim kantama i filozofijama kao žalosna sablast“.

Krleža je kritičan i prema „balkanskosti“. Između ostalog u njegovim *Zastavama* nailazimo na esejistički intonirane „fenomenološke“ opise, pre svega, balkanskih mentaliteta, moralne bede, jeftinog političkog konvertitstva. U svojim esejima[42] tu problematiku suprotstavlja stavovima i postupcima velikih evropskih sila. Piše:

> „Istina je da nas Zapadna Evropa i dan-današnji prezire, jer smo iz njene umišljene perspektive „barbari“, a barbari smo, po toj logici evropskih idealističkih predrasuda, jer nismo o sebi progovorili megalomanski, stideći se pomalo i sami svojih vlastitih kraljeva i svetaca, smatrajući ih efemeridama, ... Jedno je izvan sumnje: mi se nismo pojavili ni razvili ni civilizirali kao narodi zato, jer smo se priklonili bizantinluku ili latinluku, i mi danas, na pragu trećeg Milenija, njegujući bilo koju od latinskih ili grčkih varijanata naše narodne svijesti, ne bismo trebali da je komponiramo kao dogmu, kao principe ili kao modele onih političkih i kulturnih snaga, koje smo prije jednog milenija zatekli kao organizirane Velike Sile na ovome terenu, jer ukoliko te političke i kulturne snage još uvijek djeluju kao inertne, njihovo zračenje ni u kom slučaju nije paralelno s našim vlastitim interesima danas, kao što nije bilo ni jučer. Ratujući sa krilatim lavovima i dvoglavim orlovima, sa španjolskim i bečkim inkvizicijama i ceremonijalima, sa Muhamedovim barjacima, ne treba zaboraviti da su ti tuđinski religiozni, politički i partijski programi i pogledi na svijet i moralne principe bili trajnom prijetnjom naših vlastitih spoznaja u duhovnom i materijalnom smislu.“[43]

Na sličan način Miloš Crnjanski u nekoliko mahova ispoljava jako distanciranje prema zapadnom svetu sa kojim nikako ne može da se identifikuje. Već u njegovim prvim putopisima o Nemačkoj, Francuskoj i Italiji, koji su se pojavili 1921. i 1922. godine u književnom časopisu *Nova Evropa*, oseća se piščeva potreba da razlikuje sopstveno od tuđeg. U „Pismima iz Pariza“ ime grada Pariza signalizira „Evropu“ odnosno opasnost u dihotomiji „mi“ s jedne i „Evropa“ s druge strane. U tom putopisu, između ostalog, piše:

---

[41] Vasić, Dragiša: „Utisci iz današnje Nemačke“, u: *Srbi o Nemcima.* Priredili M. Sofronijević i Miodrag Maksimović. Beograd 1996, str. 83–102.

[42] Krleža, Miroslav: *Eseji*. Knjiga peta. Zagreb 1966

[43] Isto, str. 31–32.

„Ja znam samo da, ako baš treba nekog voleti, onda ću voleti one koji su najviše patili. A to smo, zasad, izgleda mi“. [44]

U putopisnom eseju „Iris Berlina“ on ponavlja taj stav; up.:

„U prvim momentima berlinskim, pričinjavaju se, kao fatamorgane divne, zemlje sunčane, lake, latinske, sa Parizom, Fiorencom i Rimom; nezaboravne čak i one druge, istočno: Poljska, Rusija, Rumunija, „zaostali“ deo Evrope, gde još ima konja, koliba, toplih jeseni i u kojima žive sanjala, proleća, mirisna od otopljenog snega, koja udišu sladostrasnici, i beskrajnih noći, za pastire.“[45]

2003. godine u Beogradu je izašao roman Vladislava Bajca *Evropa ekspres*. U ovom kompoziciono fragmentarizovanom romanu junak-narator putuje i saopštava utiske i impresije; izveštava o onome šta vidi i doživljava. Napuštajući „frustriranu i napuštenu Srbiju devedesetih“ godina, junak prolazeći evropskim zemljama i gradovima, intenzivno oseća duh prostora. U završnoj priči pod naslovom „Original falsifikata“ konstatuje da „Duša Istoka, u izvornom obliku, odavno više na Zapadu nije postojala“. U ovom „romanu u pričama“ Bajac iz neobične perspektive predstavlja raznolikost koju danas nudi evropski kulturni prostor čiji su Srbija i Beograd važan, ali još ne u potpunosti pripadajući deo. Komentar u završnoj priči „Povratak“ u kojoj se Srbija vidi kao „još uvek čudo prirode“ artikulisan je tonom gorčine i skepse:

„Koliko se ja razumem u šine, svet će Beograd i Srbiju zaobilaziti dogod u njima zdušno budu čuvale železničke stanice u kojima su na krajevima perona postavljeni pragovi koji vozu ne dozvoljavaju da ide dalje.“[46]

Pisac svoj roman komentariše na sledeći način:

„Ja lično u toj knjizi dajem sliku jednog pisca koji pokušava da prethodni bol ratova „svari“ zarad dobrobiti budućnosti, putujući kroz zemlje Evrope (u Književnom vozu), beležeći sličnosti i razlike i pokušavajući da shvati zašto neki narodi moraju a neki ne moraju da doživljavaju nesreće. … Kada sam govorio o Duši Istoka na Zapadu, mislio sam na nepostojanje onog ludila, nekontrolisane širine duha, iracionalnosti, plemenitog žrtvovanja, nediscipline i neposlušnosti pojedinaca. Sada bi ledenom i robotizovanom Zapadu za individualno oživljavanje bio dovoljno i samo malo ruskog i balkanskog začina, pa da se bolje razumemo.“[47]

Isidora Sekulić je u svojm esejima o Balkanu, koji su dvojezično, na engleskom i srpskom jeziku, izašli 2003. godine[48], govorila i pisala o vrućim temama ovih prostora aktuelnim i danas. Ona je stalno isticala da „Srbija kao mala zemlja mora da uđe u svet, u Evropu, ali ne po cenu da izgubi svoje dostojanstvo i svoj identitet. Govoreći o neophodnosti prožimanja Istoka i Zapada, ona podseća na vekovnu borbu između Istoka i Zapada, za duhovnu prevlast, koja traje od krstaš-

[44] Crnjanski, Miloš: *Putopisi I.* („Pisma iz Pariza“. „Ljubav u Toskani“. „Naša nebesa“. „Knjiga o Nemačkoj“. „U zemlji toreadora i sunca“). Dela Miloša Crnjanskog књ. 8, Beograd 1996, str. 24.

[45] Crnjanski, Miloš: „Iris Berlina“, u: Crnjanski, Miloš: *Putopisi.* Sabrana dela. Beograd 1966, str. 221

[46] Bajac, Vladislav: Evropa ekspres. Beograd 2003.

[47] „*Glas Juga*“ – Nezavisni list sa Kosova i Metohije, broj 38/2002.

[48] Sekulić, Isidora: *Balkan.* Beograd 2003.

kih ratova do danas. U književnom eseju iz 1923. godine pod naslovom „Istok u pripovetkama Iva Andrića“ između ostalog piše:

> „Na Zapadu je priča pre svega zamisao, plan, naracija, duhovnost, stil; na Istoku je priča pre svega čaranje. Na Zapadu najlepše priče pričaju umetnici; na Istoku pustinjaci, magi, mudraci, vešci i sveci. Na Zapadu pripovedač darovito rukuje idejom i materijalom; na Istoku je pripovedač medijum kroz koji se pripovetka sama priča. Na Istoku, rekli bismo, čovek od mašte treba samo da zaklopi oči, i priča je gotovo ... Kad zapadni pisac želi da da neki detalj koji običan društveni život nije asimilovao, i ne može da asimiluje, on zajmi čudne stvari odnekud iz metafizike, i govori malom broju ljudi; kad istočni pisac to hoće, on kaže *kami*, ili *tabu*, to jest kaže svakidašnju reč svakidašnjeg čoveka, jer tamo, na Istoku, ljudi iz dana u dan veruju u tajanstveno i imaju dokaze o natprirodnom. ... Zapadna priča je pre svega odlomak života, studija, istina, dokaz. Istočna priča je, i kad je moderna, pre svega neko „tiho tkanje“, neko bajanje; fantazija i bogato šarena slika; pakao ili raj; huka i pokori krvi, ili šapat duboko sakrivenih tajni.“[49]

Godine 1940. ona piše sledeće:

> „Mali smo, ali ako se usredsredimo, celi smo. Ne zavidimo i ne uzdišimo pred velikim narodima. Ne pregibajmo se nigde. Nijednom narodu ne pripada pohvala do kraja, pa ni pokuda. Usredsređujmo se u svemu radom najvišeg ranga. Imajmo život i duh dostojan jezika kojim govori narod naš, a kojim još ne govori knjiga naša.“[50]

U takvim i sličnim procenama se pokazuje odjek slike Balkana na Zapadu i pokušaj njegovih pisaca da se ta negativna slika menja. Bez sumnje, još mnogo vremena će proći dok taj trud pokaže rezultate, ali važno je pisati o tome, jer su književna dela najbolji medijum za opisivanje sličnosti i razlika među ljudima i daju objašnjenja zašto neki narodi moraju, a neki ne moraju da doživljavaju nesreće.

Gabriella Schubert

ZUR IMAGINÄREN GEOGRAPHIE DES „BALKAN“ AUS ENTGEGENGESETZTEN PERSPEKTIVEN UND DEREN MANIFESTATIONEN IN LITERATURWERKEN

Zusammenfassung

Aus der Fülle seiner Umweltsignale nimmt der Mensch nur jene wahr, die er ohnehin erwartet und die für sein Überleben in einer komplexen Welt besonders dienlich sind. Aus diesem Wenigen konstruiert er ein kohärentes Bild der Welt. In diese Karte sind räumliche, zeitliche und andere Gegebenheiten eingetragen. Sie ermöglicht es ihm, seine Umwelt zu begreifen und die Orientierung in Raum und Zeit vorzustrukturieren, dient ihm aber auch der sozialen Orientierung und der Identitätsfindung. Der Grad der Ähnlichkeit von Mental Maps mit den in ihnen abgebildeten Referenzobjekten kann sehr unterschiedlich sein; deckungsgleich sind sie nie. Eine Ähnlichkeitsbeziehung muss zwischen ihnen nicht einmal gegeben sein, Mental Maps können auf reinen Fiktionen beruhen.

[49] Sekulić, Isidora: „Istok u pripovetkama Iva Andrića“, u: *Zbornik o Andriću.* Beograd 1999 , str. 31–32.

[50] Isto, str. 59.

Besondere Bedeutung für die Konstruktion ethnischer, kultureller und nationaler Identitäten besitzen jene Mental Maps, die auf kollektiv vorgeprägten Entwürfen von Räumen in Texten, auf Karten und in Bildern beruhen und von Mitgliedern einer Gemeinschaft mit ihrer Sozialisation angeeignet werden. Sie sind Konstrukte sozialen Wissens, die das Selbst- und Fremdverständnis prägen, aufrecht erhalten und Intergruppenbeziehungen steuern. Diese „Landkarten" sind komplexe semiotische Gebilde, die auch als Darstellung von Machtverhältnissen zu interpretieren sind. In diesem Zusammenhang nehmen die verschiedenen Teile Europas auf der mentalen Europa-Karte eine jeweils andere Position ein, die mit ihrer geographischen Kartierung nichts zu tun hat, zu ihr sogar im Widerspruch steht.

Der Balkan findet auf der kognitiven Landkarte Europas keinen oder allerhöchstens einen marginalen Platz. Die mit ihm assoziierten Bilder und Vorstellungen sind finster und furchterregend: Sie präsentieren eine Gegenwelt zum zivilisierten Europa, eine Welt des Schreckens, die von Instabilität und unkontrollierbaren Konflikten, von Nationalismus und Historismus sowie von der Unfähigkeit ihrer Bewohner zu dauerhaften und zivilisierten Problemlösungen beherrscht werde. Maria Todora umschreibt sie mit dem Begriff „Balkanismus" – analog zu Edward Saids „Orientalismus".

Diese durchweg negative Wahrnehmung des Balkans ist freilich nicht sehr alt. Sie trat erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den Vordergrund und hat seitdem und im Ergebnis der jüngsten blutigen Konflikte in dieser Region sogar noch eine weitere diskursive Verhärtung erfahren.

In diesem Beitrag werden einige literarische Manifestationen des Balkan-Bildes aus westeuropäischer und aus südosteuropäischer Perspektive beschrieben und interpretiert.

Leh Miodinski (Katovice – Poznanj)

RAZLIKA KAO TEKST – IZMEĐU ANTROPOLOŠKOG KONTRASTA I KSENOLOŠKE GEOGRAFIJE DISKURSA

Upotrebljene u naslovu ove skice kategorije – nezavisno od njihovih vanfiloloških značenja – mogu između ostalog da pomažu u ispoljavanju radikalno šematiziranih načina međuliterarnog i međukulturnog komuniciranja u uslovima antagoniziranja etnosa, teritorija i kanona istorijskog nasleđa. Lingvističke, književno-naučne, psihološke i političke analize vođene u duhu čuvene oštre teze 5.6 *Logičko-filozofskog traktata* L. Vitgenštajna („Granice mog jezika označavaju granice mog sveta“) često svode izrazitost pojma razlike na tobože – sinonimna značenja „tuđinstva“, „posebnosti“ ili „drugosti“. Uz pretpostavku ontološke prvobitnosti razlike prema jedinstvu, prirodnost „jezika razlike“ može da se čini očigledna, pa ipak posle iskustava sistemske epohe (modernizma, strukturalizma i sl.) post-savremena varijanta tog jezika pokazuje se već kao nepotrebno uništavanje smisla, nestanak govora zajednice i „oruđe destrukcije identiteta“[1]. Osim specifičnosti današnjeg vremena specifičnost mesta, takođe, prija neobrazloženom žigosanju, što potvrđuje mišljenje M. Todorove: „Разлике су варијације између типова или у оквиру њих. (...) Балканизам се бави разликама у оквиру једног типа“[2]. Same, pak, balkanske jezike – ustvari diskurse – trebalo bi da karakteriše „traumatičan status“, jer ih u društvenoj praksi odlikuje „nemogućnost opisivanja prošlosti na racionalan i stabilan način“[3]. To bi se naročito izražavalo na nivou osnovnih denominacija: „Balkanski autori, pre nego što pristupe analizi razlika, skreću pažnju na politiku nazivanja, čiji jedan od efekata može da bude brisanje konkretnog mesta, lica ili istorije“[4]. Ako bi toga bilo malo, isto tako unutar dru-

---

[1] Ovaj termin – čiji je autor S. Laš – A. Bjelik-Robson navodi kao primer opasnosti „diskursa oslobođene razlike”, a takođe se nadovezuje na istraživanja „drugosti” kod Z. Baumana koji u svom opisu postmodernističke etike suprotstavlja ovu drugost upravo istovetnosti i poznatosti (*familiarity*) – isp. A. B i e l i k – R o b s o n , *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s.226-227; S. L a s h , *Introduction to Modernity and Identity*, Oxford 1992; Z. B a u m a n , *Postmodern Ethics*, Oxford 1993. Međutim shvatanje drugosti u sociološkoj analizi diskursa pretpostavlja „prevod kognitivnih okvira govornog subjekta na kognitivne okvire istraživača” – R. C h y m k o w s k i , *Granice inności w dyskursie – rozważania teoretyczne*, [w:] *Tropy tożsamości. Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalaga, Katowice2004, s.106.

[2] М. Т о д о р о в а , *Имаjинарни Балкан*, Београд 1999, с. 42 (u vezi sa radom *The Dilemma of Difference. A Multidisciplinary View of Stigma*, eds. S. Ainlay et.al., New York – London 1986).

[3] D. B j e l i ć, *Burząc most. Bałkany jako metafora*, „Krasnogruda” 2002, nr 15, s.22. Originalna verzija: *Balkan as methaphor*. *Between globalization and fragmentation*, ed. D. Bjelić, O. Savić, Cambridge – London 2002. Autor se poziva na članak P. Ramadanovića *Simonides of the Balkans.*

[4] Ibid., s.21. Obrazloženje takvog stava formuliše u svom fundamentalnom radu B. Waldenfels: „U najvišem stepenu uništavajuća kritika drugoga (…) se zasniva na prećutanju” kojeg nasilje

štava izgrađenih od trajno podeljenih kulturnih segmenata stvara se stalan potencijal napetosti: „Нетрпељивост почива на различитости. На патријархалноплеменском страху од другачијег (...), кодовима супротним цивилизацијској тековини која се зове коегзистенција различитости. Ово (...) кореспондира са недовољно изграђеним заједничким идентитетом“[5].

Čim se dokazuje postojanje jezika i diskursa razlike, bilo bi ostvarljivo njeno konstituiranje kao nadređene odlike i strukture takođe u okviru tekstova kulture kao takvih. Ovde vredi za B. Waldenfelsom da se podseti na prisutnost u svakom iskazu, koji se odnosi prema elementu tuđinstva, kategorije odgovora, ključne u filozofiji jezika – dakle na spremnost za davanje u svakom tekstu replike prema principima tzv. responsivne logike. To bi dozvolilo da se ublaži teško uklonivo nadvladavanje sopstvenog, samoodnosa, asimetrije[6]. Naravno, drugačije bi se formulisalo ovo podsticanje na kompromis / dijalog u tekstu izgrađenom u skladu sa strukturalističkim načelima, drugačije – u dekonstruiranom, lišenom sistemske ozbiljnosti. U prvom slučaju ponekad se metaforički govori o njegovom *instant* obliku, „u piluli“, pošto izložen uticaju sredine dugo održava strukturne osobine, u drugom – o „tekstu – spreju“, jer se pojavljuje tek kada se njegova supstancija gubi, a posledice rasplinjavanja bivaju različite[7]. Razlika fiksirana kao tekst, sastavljen od jezičkih matrica, u svakoj situaciji ipak raspolaže u prvom redu snagom izdvajanja sopstvenog poretka – ma koliko on bio haotičan i neadekvatan u odnosu na objektivan raspored pozitivnih i negativnih vrednosti. U umetničkom književnom iskazu uz to dolazi sve veća heterogenost poetike, ugrožene netrajnošću pojmova i koncepcija, nedostatkom koordinacije između njihove geneze, sadržaja i polja denotacije[8]. Da li će u tom slučaju izazov sa strane tuđeg uvek naići na dostojan i komunikativan odgovor? U teoriji same književne recepcije lakše je da se izvrši približavanje, neutralizacija razlika ili čak poistovećivanje, kad se uzimaju u obzir prividno univerzalni stavovi, sa trenutnim zanemarenjem drugosti: „У делу Меше Селимовића нама се приближио егзистенцијализам, Кафкино виђење света, у Миодрагу Булатовићу видна је оштра моралистичка анализа Алберта Моравије, Радомир Константиновић близак је типу француског (...) ’nouveau roman’“[9]. To je komparatistička perspektiva. Nažalost, u epohi ideologizacije književnih tema – i kao površine ispoljavanja konflikta – niti književna kritika, niti instrumentalno tretirana sociologija kulture nisu uvek bile i još uvek nisu sklone da primete u civilizacijski različitim artefaktima

---

“deluje na pragu diskursa, a ne unutar njih” – B. W a l d e n f e l s, *Topografia obcego*. *Studia z fenomenologii obcego*, Warszawa 2002, s.128 (origin. izd.: *Topoghraphie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden,* Frankfurt / M. 1997).

[5] М. Ш е в а р л и ћ, *Српска Атлантида*, Београд 2002, s.16.

[6] B. W a l d e n f e l s , *Topografia...*, s.77. Isp. takođe *Tolerancja i jej granice w relacjach międzykulturowych*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 2004.

[7] Isp. S. B a l b u s , *Od tekstu do „tekstu” (i z powrotem)*, [u:] *Sporne i bezsporne problemy współczesnej wiedzy o literaturze*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa 2002, s.114-115. Krajnje nezavisan savremen tekst programski je ipak lišavan autorskih, istorijskih, geografskih odlika.

[8] Isp. E. K a s p e r s k i , *Poetyka i heterogeniczność*, [u:] *Literatura a heterogeniczność kultury*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1996, s. 214.

[9] З. К о н с т а н т и н о в и ћ , *Компаративно виђење српске књижевности*, Нови Сад 1993, с. 201.

idejne ili čak formalne sličnosti, kao da ne primaju na znanje raznovrsne opsege razlikovanja među identitetom i opozicijom.

Tekstovi namerno diferencirani / antagonizirani, ideje razlike u tekstovima (i slične pojave) proizilaze iz postojanja u kolektivnoj svesti antropološkog kontrasta – Ja koje se konstituiše prema Ti (Huserl), istovremene udaljenosti ovoga šta je blizu i onoga šta je daleko (Simel), sopstvenog koje nastaje u kontrastu prema tuđem (Waldenfels[10]). Kod ovog poslednjeg filozofa (takođe, uostalom, u Huserlovom duhu) taj kontrast ističe se još u predrefleksivnom, predtematskom i predfilozofskom iskustvu, pronicajući preko „šokova tuđinstva" naš život i zahtevajući prisutnost „sopstvenih prevodilaca i interpretatora, koji na hermeneutički način ublažavaju ono šta šokira"[11]. Nemogućnost asimilacije tuđeg (primetljiva u istoriji, religiji, umetnosti) rađa se u asimetričnoj relaciji sa njim – odsutnosti jednoznačnog nadležnog principa pravednosti i spoljašnjeg kriterijuma. Nada za pripitomljenje prvobitnog kontrasta je definisanje tuđeg kao nosioca zahtevanja, ali takođe pozitivnog izazova koji traži reakciju. Tada prijateljski „slab subjekt" sa redukovanim ego i identitetom koji nije ustremljen ka ostvarivanju vlastitih potreba ima šansu da učestvuje u etnološkom eksperimentu koji ispituje svoje na drugom i drugo na svojem. Stavljanje u pitanje osnova sopstvene kulture u kontaktu sa drugom pripada procesu društvene obuke u kojem potpuna odsutnost tuđeg bi pretila zajednici autoreprodukcijom, ponavljanjem i simulacijom delatnosti[12]. Različite – psihološke i sociološke – nijanse osećaja sopstvenog tuđinstva ipak mogu da prenesu teret otuđenja na sam subjekt, raspet između svesti tabu privatnog sveta i neograničene slobode spoljnjeg sveta, o čemu piše J. Kristeva[13]. Međutim M. Merlo-Ponti se poziva na „regione divljine" u području vlastite kulture, istisnute u sferu istog tabua, koji postaju spona sa drugačijim sistemima pojmova i vrednosti[14]. Ulogu medijatora preuzima, takođe smešten u grupi ali distanciran prema njoj, putnik koji, stranstvujući, najčešće ima emigrantski položaj i ispoveda etiku zasnovanu na konceptu razlike, ne identiteta, a prostor njegove egzistencije uvek je otvoren. U govoru takvog došljaka u dupliranom jezičkom subjektivitetu biće prisutne dve lokalizacije: samog iskaza, a osim toga mesta porekla[15].

I opet u balkanskim uslovima koji su oblikovali vešte mehanizme žigosanja (na primer „reprodukcija orijentalizma", „orijentaliziranje prošlosti" ili relativizam međuetničke etike – M. Bakić – Hayden, M. Todorova i drugi[16]) konkretizuje se stereotip kulturnog hodočasnika, koji ovog puta „је ослободио Запад оптужби за расизам, колонијализам, евроцентризам и хришћанску нетрпељивост према исламу"[17]. Razmnožavanje tipova organskog tuđinstva na najbolniji na-

[10] Isp. B. W a l d e n f e l s , s. 95, 36, 150, 169.

[11] Ibid., s. 82.

[12] Ibid., s.107,153.

[13] J. K r i s t e v a , *Étrangers à nous-mêmes*, Paris 1988.

[14] Isp. B. W a l d e n f e l s , *Topografia...*, s. 86.

[15] Isp. M. D ą b r o w s k i , *Swój / Obcy / Inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*, Izabelin 2001, s. 43, 50.

[16] Isp. M. Т о д о р о в а , *Имаīинарни...*, s.106,107, a takođe О. М и л о с а в љ е в и ћ, *О шрадицији национализма или сшереошийи срūских иншелекшуалаца о „нама" и „друīима"*, „Огледи" 2002, бр. 1.

[17] М. Т о д о р о в а , *Имаīинарни...*, с. 323.

čin je dotaknulo slovenske doselenike na Balkan na samom početku, u sredini diferenciranoj još pre njihove pojave, donoseći neizbežno naredne – kao što piše M. Ševarlić – „поделе на издајнике и правоверне, на колаборанте и хероје, на џелате и жртве, на сатрапе и рају, на монархисте и републиканце, радикале и напредњаке, бранковиће и лазаревиће, обреновиће и карађорђевиће, партизане и четнике, србијанце и пречане“ itd.[18] Tendencija za posebnu prisutnost haotične vrste identifikacije podvlači se isto tako u uvodu za poznati rad D. Žunića *Nacionalizam i književnost*, gde se etničko-genealoški model građe mnogih naroda jugo-istočne Evrope, temeljen na rivalstvu, suprotstavlja zapadnom građansko-teritorijalnom[19]. Perspektiva samouništenja etnosa kao posledica odsutnosti njegove integracije (kao u paraleli „Нестали су Хазари, али зато имамо *Хазарски речник*“[20]) otkriva moć mitologiziranog teksta koji iz ideje drugosti čini objekat kulta. U pragmatici političkih simbola njenu pozitivnu potenciju pokušavao je da prenese projekat sumaričnog autoriteta – stavljanja 1998. godine na bosansko-hercegovačke novčanice likova bosanskih, srpskih i hrvatskih pisaca. Na beletrističkoj razini, pak, privlačnost antropoloških kontrasta sigurno je bila veća – nezavisno od toga da li se radilo o srpsko-albanskom dualizmu u romanu *Пријатељи* S. Selenića, sukobljavanju kulturnih citata i nacionalnih normi običaja kod Ž. Pavlovića (*Задах тела*), ili, pak, unutrašnjem takmičenju za prostor uticaja među stabilnim građanstvom i pokretljivim provincijalcima (danas valjda zaboravljena *Како уништити Београд* R. Smiljanića[21]), ne govoreći o novijim knjigama. U istoriji opisivanja kontrastnog apokaliptičnog tuđinstva, osim Bulatovićeve proze, posebno mesto pripada romanima B. Pekića sa početka osamdesetih godina – katastrofičko-orvelovskom *Беснилу*, a naročito *1999* (s podnaslovom *антрополошка повест*), antiutopijskoj viziji, u kojoj se opozicija „ljudsko – neljudsko“ ispunjava u motivu arheoloških iskopina iz Gulaga (ispletenih kostura ljudi i pacova – navodnog dokaza zajedničkog života u prošlosti savršenog društva sa prirodom). U najaktuelnijoj verziji iz 2004 godine (*Hansenova djeca* Crnogorca O. Spahića) antiutopija je već obogaćena temom geokulturne frustracije: u poslednjem leprozorijumu na našem kontinentu, u rumunskoj unutrašnjosti, vodi se beskompromisna borba za vlast između bolesnika raznih nacionalnosti – da bi se vratila snaga zaboravljene epidemije, koja bi trebalo da obori sterilnu, birokratiziranu Evropu. Jednu zanimljivu vrstu oštre različitosti kao umetničke konstrukcije, najzad, predstavlja koncepcija naroda unutar rascepljenog prema načelu dobra i zla (Belokaljani i „drugi naši“ – Crnokaljani – u *Тестаменту* V. Stefanovića[22]). U još izrazitijem vidu stereotip genetičke drugo-

[18] М. Ш е в а р л и ћ , *Српска...*, с. 20.

[19] Sa zaleđem renesanse i reformacije – isp. Д. Ж у н и ћ , *Национализам и књижевност. Српска књижевност 1985-1995*, Ниш 2002, с. 25 (osnova ovog pogleda: A. S m i t h , *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1989).

[20] М. Ш е в а р л и ћ , *Српска...*, с. 21.

[21] Izlaženje Beograda iz uloge metropole samo po sebi predstavlja topos u prozi već preko nekoliko decenija. Termini „антрополошки дуалитет” i „антрополошки антагонизам” pojavljuju se takođe u odnosu na suprotne svetove vrednosti (tipa pragmatizam – intelektualizam) , uobražavane preko raznih heroja i pripovedačkih tokova istog dela (isp. analizu J. Ž i v i ć romana *Бензин* D. Stojanovića – www.rastko.org.yu/knjizevnost/nauka_knjiz/dstojanovic/jzivic-stojanovic_c.html

[22] U kriznim situacijama ne nedostaje različito formulisanih ideja „paralelnih identiteta” etničkih jedinica. U crnogorskom slučaju je to „koncept dvostrukog identiteta” ili „crnogorska šizma

sti ostvaruju neofolkloristički tekstovi, posebno opisana perom I. Čolovića u staroj i novoj stvarnosti *фудбалска ūрича*. U novinarskim opredeljenjima prirode fudbala u stranim zemljama pojavljuju se dakle konfrontativne ocene iz oblasti nacionalne karakterologije, a osobine igre tuđinaca („прецизност“, „лукавство“ i sl.) nose predrasude o njima kao „одлике чија се суштина налази с ону страну човека и којима се одликују силе које угрожавају безбедност људског света (...) игра наших противника је у бити нељудска“[23]. Mit „fudbalske književnosti“ oživljava, kako čitamo, ideju borbe za opstanak u kojoj prometejski heroji ispod maske rodoljubivih osećanja otelovljuju uzvišen mitološki humanizam.

Diskurs te vrste vodi prema najbitnijem pitanju – kulturnoj i socioetičkoj suštini ksenologije kao nauke o tuđem. Pretpostavljajući da je njeno najpotpunije i najaktuelnije kritičko izlaganje i fenomenološki opis dao B. Waldenfels, moguće je prema njemu da se utvrdi da ona raspolaže kompletnim arsenalom sudova u trima sferama tuđinstva: mesta, vlasništva i roda (*externum*, *alienum*, *insolitum*)[24]. U svim ovim oblastima radi se o „upristupljenju nepristupnog“, sve do uklanjanja tuđinstva u prisvajanju. Već sama težnja prema pristupnosti pretpostavlja minimalnu komunikativnost teksta tuđe kulture, premda bi on mogao da se brani od asimilacije svojom neuporedivošću sa bilo kojom paralelnom varijantom. Iskazivanje sopstvenog smisla ipak bi označavalo nestanak tuđinstva kao takvog: „Logos tuđeg preko logofikacije bi uništavao fenomen tuđeg. Fenomenologija kao *ksenologija* bi bila nauka koja se gubi zajedno sa svojim predmetom (...), paradoksalna forma nauke koja za svoj uspeh mora da plaća rastankom sa sobom samom.“[25] U istraživanju kulturnog tuđinstva ulogu ksenologije igraju dakle etnološki metodi, zaključeni u okviru dva shvatanja: transkulturno (strukturalistička antropologija koja traži univerzalnost i etnografija koja naglašava razliku) i, s druge strane, interkulturno (škola Ruso, utemeljena na kontrastu vlastitog i tuđeg sveta, gde bi *auto-etnologija* i *allo-etnologija* dolazile do protivrečnih zaključaka – kao u ispitivanju stranih jezika s perspektive maternjeg)[26]. Odlikovan nasiljem, proces odbrane preko prisvajanja usmeren je pri tome na takvo razrađivanje tuđeg u kojem on nije više podmet nego predmet egocentrično ili najviše logocentrično orijentisane poruke (*logos* je ovde shvaćan kao uopštavanje sopstvenog i drugog, integrativni koordinirajući poredak). U uslovima takve civilizacijske konjunkture

---

mikrokozma” (M. P o p o v i ć , *Dinamika ništavila*, „Ars” 2004, s.201, 208 i i s t i , *Politički apartheid: balkanska postmoderna*, Cetinje 1997), u makedonskom – autentičan identitet suprotstavljen stvorenom za spoljašnje i unutrašnje manipulacije (Б. С а р к а њ а ц , *Македонскиоū каūахрезис*, Скопје 2001. U Crnoj Gori učvršćuje se mišljenje da etnogeneza ne mora da bude odlučujuća za nacionalan identitet, dok bi mogao da ju određuje „etos, epos i mitos”, kodificiran od kraja devedesetih godina preko„crnogorskog samizdata (...) koji će nas izvesti iz viševjekovne »filozofije palanke«” – B. J o v a n o v i ć , *Libroskopija,* Cetinje 2002, s. 7, 9, 240, 249.

[23] И. Ч о л о в и ћ , *Дивља књижевносū. Еūнолинīвисūичко ūроучавање ūаралиūераūуре*, Београд 2000, с.272. Takva manihejska slika sveta isto tako se prevodi na etnocentričan jezik, jer – slično kao leksema *Србин* kao *čovek* na epitafima – *Јуīословен* u fudbalu označava jednostavno ljudski faktor. Osim toga Čolović citira (prema R. Nikoliću) značajnu sintagmu narodnog jadikovanja: „Браћо Бугари, немојте палити ако сте Срби” – ibid., s. 271.

[24] B. W a l d e n f e l s , *Topografia...*, s. 16.

[25] Ibid., s.102-103. Isp. takođe M. D u a l a – M’ B e d y , *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*, Freiburg 1977.

[26] Isp. B. W a l d e n f e l s, *Topografia...*, s. 106.

u kojoj se tuđinstvo eliminiše u korist neprijateljstva, a ovo ne dâ da se pripitomi, već da se samo identificira i učini bezopasnim, menja se strategija njegovog prisvajanja – prelazeći u mogućnost aneksije umesto kontakta. To označava odlaženje od spontane refelksije o tuđinstvu u pravcu predmetnog tretiranja neprijatelja kao trofeja – drugog roda, varvarskog, nomadskog, iracionalnog i sl.[27]

Drugi autori, pak, razlikuju konstruktivnu (širenje društvenog okvira vlastite tradicije preko njene privlačnosti) i destruktivnu ekspanziju (uništavanje tuđe tradicije putem nametanja sopstvene)[28] ili pišu o upotrebi isključivo jednog od dvaju balkanskih civilizacijskih kodova: dominacije ili potčinjenosti[29]. Alternativa čvrstog suprotstavljanja je metafora *mreže tuđinstva* sa čvorovima i međusistemskim prelazima, a u književnoj nauci – nove metodologije koje se baziraju na *interferenciji*, takođe etničkoj, u ulozi kritično-pojmovnog aparata[30]. Prelamanje uzora podele stvarnosti prema dodeljenom vlasništvu i normativizmu preko same književnosti, koja odražava društvena raspoloženja, vrši se u skladu sa emancipacijom određenih tema. Tako na primer, u prozi rane posttitovske epohe bilo je već moguće uvođenje pojednostavljenih matrica lika tuđeg (uglavnom u istorijskim motivima) kao zamene društvene kritike – *Молитва прва* V. Draškovića i slična dela. Mitologiziranje nacionalnog elementa, već tada stvaralački neproduktivno, bilo je ipak praćeno otkrivanjem unutaretničke posebnosti (u prvom srpskom *homoseksualnom romanu Љубавна прича* P. Đorđevića) ili ukrštanjem oba činioca (u *Horseless* M. Oklopdžića netipično seksualno orijentisani antijunaci imaju odgovarajuće hrvatsko i srpsko poreklo). Kad se naknadno uvodi transmitološko – obredni faktor u pesništvo (*вучја књижевност* V. Pope, precizno razmatrana od strane D. Žunića[31]), simbolika tuđeg postaje toliko mnogoznačna da može da ispunjava čak protivrečne uloge u nacionalnoj misteriji. Nije dakle slučajno da se iz takve simbolike izvlači korist u tim fazama društvenog razvoja, kad međukulturnu perspektivu zaklanja građenje ksenofobične automitologije, nostalgije i arhaiziranja sopstvene kulture. O instrumentalizaciji književnosti – kao i samih udruženja književnika – u ovom procesu višekratno se pisalo, naglašavajući tačno projektovane zadatke proizvođača ideologije, tema i reči – ključeva zajedno sa korišćenjem toposa i stereotipa naroda – žrtve, kao i zloupotrebu konstrukcije „epskog identiteta", povezanog sa nekritičnim kultom moći naroda i mistifikovanjem njegove istorije[32]. Između zajednica sa različitim u ovom pitanju istoriozof-

[27] Ibid., s. 155, 163. Sama aneksija može da se održava na nekoliko načina: kao progutanje (apsorpcija), stvaranje enklava i integracija (približavanje).

[28] Isp. J. G o ć k o w s k i , *Struktura i funkcje tradycji*, [u:] *Rozważania o tradycji i ethosie*, red. J. Baradziej, J. Goćkowski, Kraków 1998, s. 17 i F. Z n a n i e c k i , *Współczesne narody*, Warszawa 1990.

[29] R. M o č n i k , *„The Balkans" as an Element in an Ideological Mechanism* – isp. D. B j e l i ć , *Burząc...*, s. 23.

[30] Isp. *Kultur als Text. Die antropologische Wende in derLiteraturwissenschaft*, hrsg. D. Bachmann – Medich, Frankfurt / M. 1996.

[31] Д. Ж у н и ћ , *Вучја књижевност: традиционални мотив вука у српској књижевности*, [u:] *Етнокултуролошки зборник за проучавање културе источне Србије и суседних области*, t. III, ур. С. Петровић, Сврљиг 1997.

[32] Isp. Д. Ж у н и ћ , *Национализам ...* , c. 108-110, 148, 180 i radovi koji se tamo citiraju. Epska konstrukcija stvarnosti (kao tzv. „primarni идентитет" kod D. Ćosića) u svojoj apoteozi genetički srodnog kolektiva i koncentrisanju na prošlosti bi pripadala predmodernoj sferi, dok građansko ose-

skim pogledima ne bi moglo da dođe do sinhronizacije izazova i odgovora. Takvu mogućnost, iako u ograničenom stepenu, daje postmodernistička „hegemonija sadašnjosti" u kojoj težnju prema čistoj kulturnoj vrednosti jača „воља другог и другачијег да напусти свој релациони однос – увек бити *другīи* и *другīачији* спрам нечега"[33]. Drugi način sprečavanja konfliktnosti sitnih partikularizama primećuje se u istraživanju kulturnih razlika ne na osnovi mitoloških matrica, već racionalno utvrđenih kategorija samoopredeljenja, prava manjina, autonomije, ravnoteže i sl.[34]

Da razmotrimo na kraju problem prostornog rasporeda mesta i geografskih koordinata kao presudnih faktora u drami tuđinstva. Nemogućnost empirijske verifikacije udaljenog drugog, nepristupačnost njegovog „drugde" i odsustvo jednoznačne „domovine tuđeg" klasični su problemi fenomenološke topografije, zatvarane u metaforama neprekoračivog praga, bespuća i odsustva postojanog mosta sa dvosmernim prometom za i iz sopstvenog[35]. Ovim pitanjima kod Waldenfelsa posvećuje se mnogo pažnje, pri čemu se polazi od nemogućnosti izvornih pretpostavki o drugom izvan mesta njegovog boravka. U tom smislu *topos, atopos* („ne-mesto", radikalna nepristupačnost) i heterotopija (razne, višekratne lokalizacije) identifikuju sve što se nalazi izvan zone Ja, u punoj logičkih nesporazuma prostornoj distanci. Koncepcija otuđenosti iz perspektive rastajanja razvija se u ideju *pomicanja mesta* – originalno gledište za „mnogostrani" identitet mesta. Pozivajući se na ubeđenje savremene fizike za nedostatak dovršenog uređenja prostora, ova ideja bi glasila – mogućnost savlađivanja odsutnosti preko *reprezentativne prisutnosti*, spajanje „ovde" i „tamo", bliskosti sa udaljenošću: „Samo ovaj ko nije potpuno ovde, može ujedno da bude tamo". Mogućnost potencijalnog prebivanja „tamo", pokretljivost bića praćena je promenljivošću položaja samog tuđinstva: „Budući ovde, jesam tamo, gde *ne mogu da budem* (...), dolazim odande, gde sam uvek bio i nikad neću da budem" (pogotovo emigrantski *casus*). U ovome paradoksu sopstvenost i tuđinstvo istovremeno se podudaraju i razdeljuju u prostoru[36]. Slično, prema mišljenju D. Bjelića, Balkan kao *geografija diskursa* „(...) pridobija specifičnost baš zahvaljujući ovoj ambivalentnosti, biću niti ovde, niti tamo, već na dva mesta istovremeno", a „balkanske razlike slivaju se u jedno i iščezavaju"[37]. Ovako posmatrana, u Huserlovom duhu,

---

ćanje – modernoj – Ibid., s.90-91. Izvesna snaga unutrašnje političke satire prema neželenom drugom ispoljila se je u Srbiji u polovini traumatičnih devedesetih godina u romanu *Уклеша земља* S. Basare. Isp. takođe C. J u d a , *Tożsamość bułgarska a problem ideologizacji kultury. Sygnatury drugiego / innego i obcego – nie tylko w literaturze bułgarskiej*, „Pamiętnik Słowiański" 2000, t.L, s. 27-38.

[33] A. J е р к о в , *Нова шексшуалносш. Оūледи о срūској ūрози ūосшмодерної доба*, Никшић 1992, c.51. U mnogim književnostima – kao npr. makedonskoj – teškoća sa izborom modela tradicije izražava se u kreiranju dualističke svesti sopstvenog položaja: idealne i realne sfere vremena i prostora. Pišem o tome u: L. M i o d y ń s k i , *Determinanty współczesnej literatury w Macedonii – czasoprzestrzeń idealna i realna*, [u:] *Miejsce Macedonii na Bałkanach,* red. I. Stawowy-Kawka, Kraków 2005, s. 143-153.

[34] Por. M. T о д о р о в а , *Имаūинарни...*, c. 320.

[35] B. W a l d e n f e l s , *Topografia...*, s. 152-153.

[36] Ibid., s. 200-202, 212-214.

[37] D. B j e l i ć, *Burząc...*, s.21. Ovaj motiv sreće se u mnogim književnim tekstovima – npr. ženski heroji romana D. Stojanovića iz druge polovine devedesetih godina dobivaju slobodu i identitet zahvaljujući putovanjima preko fizički *krajnje različitih* svetova – metaforičnom *dugačkom putu*.

udaljenost pretiče suprotnost „da“ i „ne“, uvodi mnoštvo pojedinačnih svetova i zasebne *vektore tuđinstva* (pravce njenog uticanja). U antropološkom modelu međukulturne analize ona se, pak, spaja sa pojmom granice – u pretpostavci: sa *profanum*[38]. U etnocentričkom sistemu osim utvrđenja centra važno je određenje posebnog prvobitnog događaja iz kojeg vode poreklo simbolički smislovi i mitologija. Mada spolja on može da se čini subjektivan, započinje takođe događaje koji manifestuju drugost. Takav je, na primer, crnogorski *svetopis*, kanon osnovnih epizoda priprema heroja romana J. Brkovića *Monigreni*. Slučajnost tog prvog događaja, linije granice i uopšte bilo kog razlikovanja u ravnoteži „prividnosti reda oduvek postojećeg, danog od strane prirode, Boga ili kulture“[39]. Relativan, kao hronološka tačka odnosa, takođe je početak destruktivnog procesa, što je izrazito vidljivo na području umetnosti reči.

Kada P. Milosavljević piše o *прекрајању српске књижевности*, navodeći primere amputacije dubrovačke pismenosti, promene u terminologiji narodne literature ili nesavršenost nacionalnih bibliografija, nadovezuje se posredno na *prvobitno*, ali nemoguće za reprodukciju srodstvo Srba *трију закона*[40]. Kada I. Mandić analizira 120 hrvatskih i srpskih dela iz perioda 1981–90. kao *romane krize,* još ne poznaje posledice razdeljenja komplementarnih književnih praksi, a već konstatuje da su njihovi reprezentativni tekstovi simptom „деморализације, деконструкције, неприлагођености, преиспитивања, дилематичности и комплексоидности, бесперспективности“[41]. Naravno o sociologizacji umetnosti i „tekstualnoj kolonizaciji“ okoline od strane centra kritički se izražava takođe D. Žunić, zamerajući istraživanim tekstovima sveprisutnu trivijalizaciju tradicionalističke estetike i kreiranje populističkog heroja kao nacionalnog programa (*јунак – проповедник*). U tom pogledu izuzetno tačno rezimira *Књигу о Милутину* D. Popovića, ustvari njeno čitalačko *kolektivno doživljavanje* (tipičnu za zatvorene, konzervativne zajednice recepciju dela sa kolektivnim junakom – javno deklamovanje, grupno učenje napamet, citiranje u političkim nastupima)[42]. Dela takve vrste sigurno predstavljaju centripetalnu geokulturnu orijentaciju. Drugačije izgleda ksenološka analiza romana *Зелена чоја Монтенегра* M.

[38] Isp. M. D ą b r o w s k i, *Swój*..., s. 67.

[39] B. W a l d e n f e l s, *Topografia*..., s.170 (takođe 31-35, 129). Često to se podudara s automatskim smatranjem „prebivanja u mestu” njegovim posedovanjem. Takvo uobraženje učvršćuje ideologija neoprovincijalizma , gde *tuđe mora da se kaja za slabost sopstvenog* – ibid., s.143. Isto tako u obredu svaki deo prostora je ocenjivan prema pripadnosti „svojem” ili „tuđem” – isp. А. К. Б а й б у р и н , *Ритуал: свое и чужое*, [u:] *Фольклор и етнографија. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры*, ред. Б. И. Путилов, Ленинград 1990, с. 10.

[40] П. М и л о с а в љ е в и ћ, *Увод у србистику*, Београд 2003, с.465-485. U ovom pogledu isp. takođe Ј. Д е р е т и ћ , *Пут српске књижевности. Идентитет,границе, тежње*, Београд 1996 (glava *Пројекат југословенске књижевности*). U mnogim mestima bivše Jugoslavije ponovo se pojavljuje ideja školske nastave predmeta književnost južnoslovenskih naroda. U aprilu 2005 godine takav postulat prijavila je čak Međunarodna krizna grupa za Sandžak. Isp. takođe primedbe o raznim tipovima odnosa „svoje-tuđe” u stvarnosti jugoslovenske kulturne politike – A. B. W a c h t e l , *Making a Nation* , *Breaking a Nation: Literature and Cultural Politics in Yugoslavia*, Stanford 1998.

[41] И. М а н д и ћ, *Романи кризе*, Београд 1996, с. 6.

[42] Д. Ж у н и ћ, *Национализам*..., с.142-147, 155-156 – problem kao prvi komentira М. Ђ о р ђ е в и ћ, *Књижевност популистичког таласа*, [u:] *Српска страна рата: траума и катарза у историјском памћењу*, ур. Н. Попов, Београд 1996, с. 394-418.

Kapora i Z. Džumhura: ovde se već nagoveštava tolerantan horizont partnerstva (poštovanje koautora teksta i jednog od glavnih junaka druge vere), a hrišćansko i islamsko gledište dopunjavaju se u svom fatalizmu (motiv političke usamljenosti naroda i njegov usud da opšti sa precima i istorijom)[43]. Praktično svaki od pokazanih smerova, *vektora tuđinstva* (da li je to jedna od prvih umetničkih vizija iseljavanja sa Kosova kod B. Milidragovića *Корак Вука*, gde srpski učitelj posle povratka u rodnu kuću ubija Albanca sa simboličnim imenom Uka / Ujk = vuk, ili amaterski počeci *gastarbajterske književnosti* iz ranih osamdesetih godina) otkriva kompleks prostorno prividno velike zemlje u kojoj atopija ugrožava rasturen, bez granica čitljivog vlasništva, narod.

U retorici zapadnog „kulturnog egzorcizma" Balkan je paradoksalno mesto u *geografiji diskursa* i to može upravo da odlučuje o njegovoj kulturnoj misiji[44]. S druge strane nasleđuje, iako često uprkos novim nacionalnim istoriografijama, nestabilnost osmanske državne strukture, ali i tradiciju njene unutrašnje civilizacijske promene u kontaktnim zonama[45] sa mnoštvom tekstova razlike. Osim toga, uzimajući u obzir da uobičajeno mišljenje o balkanizaciji suviše često podseća uglavnom na slovenske narode, možda bi trebalo ponovo da se postavi pitanje o funkciji njihovog tuđinstva kao demarkacionih naroda koji zauzimaju neželjen „međuprostor". U jednoj teoriji tog tipa njihova civilizacija metaforički se smatra teritorijom predziđa, gde bi se slovenstvo poistovećivalo sa drugom vrstom egzistencije i kreativnosti koja je prisutna u gradovima i selima shvaćenim na špenglerovski način (tj. na primer ne bi se potčinjavalo niti šemama globalizacije i totalne urbanizacije, niti krstaškim utopijama svetskog sela u tipu maoizma)[46]. Bekstvo na bezbednu i provincijalnu unutrašnju stranu zidova ipak uvek preti subjektivnim isključenjem sveta, pred kojim periferijski um oseća strepnju, bezrefleksivno kažnjavajući individualizam tuđeg – kako je to, sa nečuvenom u svom vremenu intuicijom i pronicljivošću, dokazala *Философија џаланке* R. Konstantinovića. Njene dijagnoze mogu u neznačajnom stepenu da se dovedu u pitanje tek danas – kad se govori o destrukciji tuđinstva u uslovima globalizma, ograničavanju uloge metropola preko interkulturnog brisanja kontrasta i o predlozima stvaranja država na regionalnoj osnovi.

---

[43] Ibid., s.306-323. Na *zelenim stolovima* crnogorskih salona odvija se u XIX veku kockarska igra narodima i državama, ovde stereotipni iracionalni Istok sastaje se sa račundžijskim Zapadom. Drugi pak – pozitivni – stereotip udaljene carske (ruske) brige biće svakako srušen (kao u *Тестаменту* V. Stefanovića), a realnost naših dana dopisaće fabuli dokumentarno potvrđenje istoriozofskih teza. Stvarnost iste zemlje na prelomu XX i XXI veka predstavljena je već bez političkih i običajnih skrupula – P. Sekulić, *Made in Yugoslavia* (2001).

[44] Isp. D. B j e l i ć , *Burząc*..., s. 20.

[45] Isp. M. Т о д о р о в а, *Имаџинарни*..., c.301,314. Prema P. Palavestri današnje osećanje usamljenosti na Balkanu odgovara ranijem srednjeevropskom kompleksu ugnjetavanja i intelektualne nemoći – isp. П. П а л а в е с т р а , *Туђини и самоћа у балканском свету културе*, [u:] *Македонската литература и култура во контекстот на медитеранската културна сфера*, ур. М. Ђурчинов, Скопје 1998, с. 95-99.

[46] S. S y m o t i u k, *„Homo antemurale"- w poszukiwaniu filozofii słowiańskiej*, [u:] *Narody słowiańskie wobec globalizacji*, red. A. Zachariasz, Rzeszów 2003, s. 152-153. Isp. takođe *Глобализација, акултурација и идентитети на Балкану* , ур. Љ. Митровић, Ниш 2002.

Lech Miodyiński

DIFFERENCE AS TEXT – BETWEEN ANTHROPOLOGICAL CONTRAST AND A XENOLOGICAL GEOGRAPHY OF SOCIETY

S u m m a r y

The paper deals with the genesis and the function of the relation of foreignness in communication between social subjects, and with literary works characterised by a varying status of the foreign under the conditions of geocultural antagonisms. The theoretical basis of the analysis is B. Waldenfels's phenomenological *topography of the other*; what is investigated within its framework is mainly the advent of anthropological contrast and the conditioned character of xenology as a science of the foreign. Balkan (first of all, Serbian) realities have to do with the use of *the language of difference* in the construction of the matrixes of *texts of difference*, which express the conflicting, but also potentially dialogic nature of anthropological peculiarities. The question of their identity has been raised in the context of the Balkan *geography of discourse*, connected with the presence of particular images of the world and ethnic cultural codes in the sphere of the symbolic. The influence of the non-identical *vectors of foreignness* located here is shown using the examples of typical texts from the Serbian literature of the previous two decades.

Станиша Тутњевић (Београд)

ПИТАЊЕ ИДЕНТИТЕТА И АЛТЕРИТЕТА У СРЕДЊОЕВРОПСКИМ И БАЛКАНСКИМ КЊИЖЕВНОСТИМА

1.

У збирци *Летопис Перунових потомака* Д. Максимовић једна пјесма се зове „Глас предака“, а једна је насловљена као „Глас туђина“. У првој брижни словенски краљ, стављен пред велику дилему о опстанку свога племена, из дубине времена ослушкује глас односно завјетну и охрабрујућу поруку предака којом се артикулише првобитна, архетипска свијест тога људског колектива и у њој проналази подршка за превладавање тешке актуелне ситуације у којој се нашао. У другој он слуша злослутни опомињући глас туђина који исказује своју, тј. туђу, односно туђинску свијест о тој заједници и њеној судбини уколико истраје на очувању свог првобитног идентитета. Идентитет тог словенског племена исказује се домаћим словенским богослужењем које је угрожено новим, *туђим* латинским црквеним обредом. Глас туђина, наиме, упозорава Краља барбарског, тј. словенског, у овом случају хрватског, да Бог „говори језиком онога који у име Христа“ влада и да ће, уколико не прихвати нови латински црквени обред, остати сам и изолован као

рукавац отргнут
без извора и без ушћа.

Рукавац отргнут – без извора и без ушћа! То је сурова реалност: ако не прихватиш туђе и останеш вјеран своме и традицији својих предака, бићеш изопћен и изолован – као рукавац отргнут без извора и без ушћа. (Свака веза са данашњим временом – случајна!). Драма коју у име свих својих сународника преживљава краљ словенски вишеструка је и мотивски се не условљава само снагом силе противника него и универзалном дубоком унутрашњом људском дилемом која се тиче идентитета. То је она иста дилема и онај исти рукавац без извора и ушћа о коме говори јунак романа *Дервиш и смрт* Меше Селимовића: „Ни са ким историја није направила такву шалу као са нама. До јуче смо били оно што данас желимо да заборавимо. Али нисмо постали ни нешто друго. Стали смо на пола пута, забезекнути. Не можемо више никуд. Отргнути смо, а нисмо прихваћени. Као рукавац што га је бујица одвојила од мајке ријеке, и нема више тока ни ушћа, сувише мален да буде језеро, сувише велик да га земља упије. С нејасним осјећањем стида због поријекла, и кривице због отпадништва, нећемо да гледамо уназад, а немамо куд да гледамо напријед, зато задржавамо вријеме у страху од ма каквог рјешења“.

„Радња“ збирке *Летопис Перунових потомака* Д. Максимовић смјештена је у далека магловита историјска времена, негдје у простору средње Далмације, гдје тада још увијек наилазимо на трагове преласка из паганства у хришћанство и гдје се, истовремено, води драматична борба словенског народног елемента против увођења туђинског латинског богослужења. Радња Селимовићевог романа смјештена је, као што знамо, у седамнаести вијек, али свједочи о дубоким и узбудљивим, појединачним и колективним, дилемама, преокупацијама и траумама *савременог* човјека – судбином овог свог лика Селимовић је, по сопственом свједочењу, непосредно артикулисао и сопствену људску драму[1] и судбину, али и судбину људске заједнице из које је потекао.

Та драматична борба за идентитет, у два сасвим различита времена, на два сасвим различита мјеста, у другачијим условима и са другачијим узроцима и мотивима, свједочи да је слика о себи и слика о другом трајно присутна и доста важна у књижевности Балкана и југоисточне Европе. Изравни, често драматичан сусрет различитих вјера, култура и цивилизација на овом простору у залеђу Медитерана, с ову страну Јадрана, и дубље према средњој Европи, није ни могао проћи без идентификације у свом и у туђем, са неочекиваним, изазовним и чудним резултатима и посљедицама. Прожимање и суочавање слојева архетипске многобожачке, паганске, и монотеистичке, хришћанске свијести, додатно раслојавање у оквиру хришћанства, засновано на антагонизму словенског и латинског обраћања Богу, а потом и на биполарности хришћанске, источне и западне цркве, православља и католичанства, на једној, те истовремени драматични сусрет са источним оријенталним вјерским, културним и цивилизацијским вриједностима, на другој страни, нужно су морали оставити снажне трагове на појединачну и колективну свијест људи са овог простора. На овом размеђу на коме су се у периоду од читавог једног миленијума градиле, сатирале и рушиле велике европске и свјетске државне империје, царевине и краљевине, дошло је до сусрета и чудног укрштања више цивилизацијских и културних образаца: прво византијског и римског односно западноевропског, у његовој медитеранској и средњоевропској верзији, а потом и источног, оријенталног, израженог богатом арапском, перзијском и турском културом, с којим довде допире и у специфичном виду се наставља чак и јеврејска традиција.

2.

Природно је да се све ово одразило и на књижевно стваралаштво, као што је исто тако природно и сасвим очекивано да се у вези с тим, на богат и разноврстан начин, у књижевности са овог простора у читавом том периоду уочљиво јавља феномен *идентитета* и *алтеритета*. Питање идентитета и алтеритета, на овај или на онај начин, под овим или оним именом старо је

[1] Иако су ово ријечи које изговара лик романа, то је очито и мишљење самог писца. То потврђује и запис у његовим *Сјећањима*: „Забиљежио сам ту мисао давно, чак и прије него што је ’Дервиш и смрт’ написан, јавила ми се поново, у посљедње двије-три године, откако се у Босни јавила тежња за књижевним попуњавањем историјских и културолошких празнина, као што је тражење историјског континуитета и непронађених историјских токова (Меша Селимовић: *Сјећања*, Слобода, Београд – Отокар Кершовани, Ријека, 1976, стр. 25).

колико и сама књижевност, а у савременој науци о књижевности, посебно у компаративистици, такође на различите начине и под различитим именима, све интензивније се јавља од друге половине двадесетог вијека. О томе је доста писано и још увијек се пише. Не би било могуће нити би овдје имало неке сврхе давати историјат односно преглед макар и важнијих аутора и текстова о овом питању, а још мање би, послије свега тога, имало смисла покушавати дати неки сопствени допринос разрјешењу тога питања. Да бих, ипак, објаснио на шта се овдје мисли, ја дакле нећу цитирати ауторе као што су Жан Мари Каре (Jean Marie Carré), Маријус Франсоа Гијар (Marius François Guyard), Рене Велек (Rene Wellek), Ирина Неупокојева, Умберто Еко (Umberto Eco), Јурij Лотман, Ханс Робер Јаус (Hans Robert Jaus), Жак ле Гоф (Jacques le Goff), Мишел Фуко (Michel Foucault), Јирген Хабермас (Jürgen Habermas), Лисјен Голдмана (Luciene Goldmann), Карл Попер (Karl Popper), итд. Умјесто тога ја ћу се за помоћ обратити драгом колеги академику Зорану Константиновићу, доајену наше компаративистике, који нас је данас овдје почаствовао својим присуством. Академик Константиновић је, као што је познато, наш најбољи и најажурнији компаративист који нас је с лица мјеста извјештавао и упознавао са најновијим књижевним теоријама у европској и свјетској науци о књижевности.

Онако како је текстом „Од имагологије до истраживања менталитета“, у загребачком часопису *Умјетност ријечи* 1986. године, први у нашој књижевној науци озбиљније дужну пажњу посветио имаголошком аспекту изучавања књижевности (још нам је била у свијести његова књига о феноменолошком приступу књижевном дјелу из 1969. године), Константиновић нас је, у свом раду „Интертекст и алтеритет“, који је изашао у сарајевском *Изразу* 1989. године, на исти начин упознао и са питањем о коме управо говоримо. На том мјесту он је резимирао своје актуелне књижевно теоријске студије, што је потом утврдио и проширио у тексту „Алтерирање страног текста као полазиште компаратистичких истраживања наше књижевности. Скица за систематски приступ“, објављеном прије двије-три године овдје, у нашој *Књижевној историји*.

У вези са питањем „шта је заправо алтеритет и алтерирање“, Константиновић каже да би се то „на наш језик могло превести као другојачност, односно као другојачење“[2]. Колико год били незадовољни овим преводом, неки бољи и адекватнији, а да би био у духу нашег језика, напросто још није стекао право грађанства[3]. Да бисмо лакше могли да покажемо шта то заправо значи у пракси потражићемо помоћ и од лексиколога. Појам *алтеритет* у нашим најпознатијим рјечницима страних ријечи не постоји, али нам је довољно и оно што стоји уз ријеч *алтерација.* У значењу које нас интересује

[2] Зоран Константиновић, „Алтерирање страног текста као полазиште компаратистичких истраживања наше књижевности. Скица за систематски приступ, *Књижевна историја*, XXXIV 2002, 116–117, стр. 37.

[3] О тешкоћама превођења појмова који се тичу идентитета свједочи и примјер књиге *Soi – même comme un autre* Пола Рикера (Paul Riceur) у којој је „изражена сложеност проблема људског идентитета, коју оличава динамика и дијалектика другости и сопства“ (*Сопство као други*, Јасен – Јавно предузеће Службени лист СЦГ, Бгд. 2004 (омот на корици). Преводилац књиге је Спасоје Ћузулан.

код Клајића налазимо да је то: *промјена, преинака, измјена*[4], а код Вујаклије: *промена*, *измена*, *преобраћање*, *преиначење*[5]. Да видимо сада даље на који начин појам алтеритета функционише у теореми о којој говоримо. Савремену компаративистичку мисао, каже Константиновић, одређују „два модела: присутност текстова из других литература у неком тексту и актуелизација оваквог текста у некој другој језичкој и културној средини. Текст је једном за свагда фиксиран, а оно што је у таквом стању фиксираности захваћено из других текстова јесте његова интертекстуалност. У актуелизацији, међутим, текст се при сваком новом читању може и другачије схватити него што је аутор замислио, што значи да текст у својој актуелизацији није више фиксиран, једном за свагда непромењив, онако како је наштампан, већ да се актуелизован у читаочевој свести на естетски предмет као такав мења, да постаје нешто друго, да алтерира“. У вези с тим „говоримо о феномену алтеритета“, тј. „о томе на који начин нешто што је туђе постаје наше у нашој свести“, говоримо, дакле, „о конкретном алтерирању текста у условима друге језичке и духовне традиције“[6]. Алтеритет односно алтерирање текста је, да се сада послужимо појмовима из Клаића и Вујаклије: *промјена, измјена, преинака* или још можда најбоље *преобраћање* које текст доживљава када га сагледавамо из перспективе друге језичке, културне и духовне традиције. Тиме он престаје бити фиксиран, то јест престаје бити онаквим каквим га је писац написао и објавио. За нашу тему овдје посебно је важно оно што Константиновић даље каже и сам се ослањајући на Јаусову теорију рецепције и естетске комуникације (Äesthetik der Rezeption und literarischen Kommunikation): „Но алтеритет је уопште, претпоставља Јаус, предуслов литерарног комуницарња између национално и етнички различитих литература и култура. Разрешење овог аспекта у поимању алтеритета изискује свакако не само да се успемо одвојити од своје историјске позиције већ у много већој мери и да се свесно уживимо у ’своје’ и у ’туђе’, јер из овакве рефлексије и настаје дијалог у литарарној комуникацији“[7]. У вези с тим можемо рећи да је задатак компаративистике „да открије оно што је страно у неком тексту а ипак постало део тога текста и да прати како се овакав текст конституише у дело у свести читалаца који говоре другим језиком и припадају другој културној средини“[8].

Захвалићемо се сада колеги Константиновићу на помоћи око тумачења појмова алтеритет и алтерирање текста, али се, прије него што пређемо на даље излагање наших замисли о начину „литерарног комуницарња између национално и етнички различитих литература и култура“ на простору о коме говоримо, осјећамо обавезним нагласити и његово становиштге да се компаративистика „ограничава на алтерирање искључиво страног текста“[9]. Јер, Констановић у својим разматрањима, како сам схватио, трајно и стрик-

[4] Братољуб Клаић, *Рјечник страних ријечи*, Накладни завод МХ, Загреб, 1986, стр. 53.

[5] Вујаклија, *Речник страних речи и израза*, стр. 35.

[6] Зоран Константиновић, „Интертекст и алтеритет“, *Израз*, књ. LXV, god. XXXIII, br. 1–2 (јануар-фебруар), 1989, стр. 3–4.

[7] Константиновић, *Књижевна историја*, стр. 38.

[8] Константиновић, *Израз*, стр. 9.

[9] Константиновић, *Књижевна историја*, стр. 41.

тно остаје у границама компаративистичког проучавања књижевног дјела, док је у стварности већ раширена пракса имаголошког схватања књижевности, видљива и на овом нашем научном скупу, којом се феномен идентитета и алтеритета третира много шире. Сопствени идентитет и слика о другом, изражени опозиционим односом свој – туђи стекли су, наиме, легитимитет у анализи свих врста књижевног стваралаштва, преносећи се и на нелитерарне текстове, па чак и на облике људског стваралаштва и дјеловања идентификоване и схваћене као текст невербалног карактера.

3.

Такво схватање примјерено је и овој прилици у којој желимо да скренемо пажњу на веома узбудљив и драматичан начин функционисања и измјене свијести о себи и о другом у књижевности и поводом књижевности на простору на коме се суочавају и прожимају различите антрополошке, цивилизацијске и културне карактеристике више људских заједница. Кад кажем измјене свијести о себи и о другом онда то мислим и дословно. Јер, квалитети односно атрибути на основу којих се идентификују националне и етничке групе на овом простору, посебно у његовом јужнословенском и балканском дијелу, у дужем су периоду били флексибилни и измјењиви: неки од њих су задуго и у различитим периодима били јединствени и заједнички, а онда су се на различите начине и у различитиим видовима раслојавали и диференцирали. Због тога је и књижевно стваралаштво настало у тим околностима било обиљежено таквим, истоветним и заједничким квалитетима да би касније доживљавало накнадну националну идентификацију и редистрибуцију.

Посљедице поменуте измјењивости и неизвијесности идентитета видимо већ и на примјеру усменог књижевног стваралаштва, посебно оног на јединственом српскохрватском језику којим говори више међусобно измијешаних народа на Словенском Југу. Лирско стваралаштво тих народа, на примјер, не може се разграничити без великих тешкоћа и недосљедности. О томе смо, прије годину двије, гледали једну изузетно итересантну бугарску телевизијску сторију везану за поријекло пјесме која се у српској верзији зове „Русе косе цуро имаш“. У тој емисији се на лак и доступан начин показује како се та пјесма сматра сопственом и као таква са великим успјехом пјева и у Србији, и у Босни, и у Македонији, и у Албанији, и у Грчкој, и у Бугарској, при чему се са становишта професионалног музичког гледишта, највјероватнијом чини претпоставка да је у ствари источног, оријенатлног поријекла. Осим тога што се у свим овим случајевим са великим жаром и ентузијазмом износе аргументи у своју корист, за наш данашњи разговор карактеристична је и повремена фобистичка, антагонистичка интонација неких учесника у тој расправи: чињеницу да ову пјесму својом сматра и неко други, они доживљавају као атак на сопствени идентитет.

На свој начин интересантна је и ситуација са народном епиком. Јединствена и предвидљива већ и по својој природи епска свијест у свим приликама и ситуацијама функционише на исти или на сличан начин, па је и разумљиво да је њена национална или етничка атрибуција понекад небитна. Јунак српске народне епике Марко Краљевић, на примјер, среће се и

у пјесмама из Хрватске, Македоније и Бугарске, о чему свједочи и једна недавно објављена антологија[10]. На другој страни, долази до конституисања једног новог паралелног тока епског стваралаштва на српскохрватском језику, које се као такво идентификује управо на основу идентитета етничке природе. Ради се, наравно, о *муслиманској* (тада се говорило мухамеданској) народној епици коју је као такву крајем деветнаестог вијека у оквиру тадашње аустријске политике у Босни сакупљао високи чиновник босанске владе Коста Херман. На другој страни, скупљајући те пјесме у име Матице хрватске Лука Марјановић им је давао *хрватски* предзнак, што је посебна чињеница слојевитости и замршености теме о којој данас говоримо за коју, на жалост, нема довољно времена да се овдје детаљније објасни. Није тешко претпоставити да се ова два епска тока на истом језику као посебни уочавају првенствено по супротном предзнаку у погледу исказивања свијести о *себи* и свијести о *другоме*, што значи да функционишу на начелима поменуте опозиционе формуле *свој – туђи*. Поједностављено речено у првом, „хришћанском“ епском току јунаци су хришћани који се с успјехом боре против Турака, док се у муслиманској народној епици подухвати и бојеви завршавају тријумфом муслиманских епских јунака. Слојевитој измјењивости идентификације о којој говоримо овдје доприноси и чињеница да ове епске токове најадекватније именујемо атрибутима који упућују на вјерску припадност, иако се заправо ради о суочавању епског стваралаштва конкретних етничких односно националних група, о чему такође, због недостатка времена, овдје не можемо шире говорити. У вези с тим посебно је интересантан статус албанског националног епског јунака Скендербега чије име данас носи једна београдска улица, кога супротно могућим очекивањима, на примјер, не срећемо у корпусу мухамеданске односно муслиманске епске поезије. Релативности поменуте идентификације, исто тако, доприносе и повремена „искакања“ из епског приципа попут оног у пјесми „Смрт Бановић Страхиње“, али и она која се исказују ријечима Марка Краљевића: *Јаох мени до Бога милога // ђе погубих од себе бољега* у пјесми „Марко Краљевић и Муса Кесеџија“ у којима епско начело само по себи надвладава национално-етнички антагонизам.

На могуће, данас често актуелизовано, питање колико су слојеви на поменути начин антагонизиране епске свијести били дубоки и дјелотворни и у каснијем књижевном стваралаштву, па чак и у неким преломним историјским ситуацијама када се суочавање *свога* и *туђега* на овим просторима показивало судбоносним, није лако одговорити. Чини се да је у расправама о томе ипак било више мистификација него правих релевантних резултата: чести покушаји да се на „курсу“ тих епских порука држи и каснија умјетничка књижевност, с ријетким изузецима, упркос повременој коњунктури, обично су завршавали на разини маниризма и подражавања, док су судбоносна историјска збивања овдје ипак имала другачије, више овоземаљске коријене и разлоге – објашњавати их и правдати енергијом неке иманентне епске свијести ипак би значило уочљиву склоност ка комформизму.

[10] Милан Лукић и Иван Златковић: *Антологија народних песама о Марку Краљевићу*, Београд, 1996.

4.

Колико год то изгледало чудно и парадоксално, гледано из данашње перспективе идентитет се овдје првенствено генерише из алтеритета, односно из *другојачности* или још боље на *другојачењу*, како је академик Константиновић превео ријеч алтеритет на наш језик. Процес закашњелог формирања националне свијести код неких народних заједница са овог простора на посебан начин указује на постепено нарастање слике о себи у односу на слику о другом, при чему слика о себи веома често драматично и болно израста управо из слике о другом коју на крају пориче и негира. С тим у вези је и чињеница да неколико народа на овако малом простору несметано комуницирају на истом језику који се раслојава у складу са потребом стварања слике о себи. Процес цјелокупне етничке и националне идентификације, која овдје доста правилно тече и на књижевном плану и која је заправо још увијек актуелна и жива, мање је сконцентрисан на уочавање и дефинисање неких сопствених обиљежја, а више је усмјерен на проналажење разлика. То, да тако кажемо, „уситњавање" идентитета појачавало је антагонизам међу њима, јер се остваривало на рачун нечег општијег и заједничког. А та и таква измјењивост идентитета, истовремено, понекад је давала неочекиване, апсурдне обрте и чудне, готово бизарне резултате: оно што је био јучер човјек данас већ више није, своје и туђе у њему се помијешало – сам себи је постао стран[11] и туђи и тако се сам према себи осјећа непријатељски, итд. То је било узрок многобројних личних и колективних траума (као у случају поменутог Селимовићевог јунака), а постало је, чак, и извор комичних случајева и ситуација.

Све ово, наравно, не би било могуће да претходно читав овај простор није прошао мијене и осеке једног општијег и ширег заједничког идентитета. Ту се прије свега мисли на заједничку ћирилометодијевску традицију за коју су везани почеци писмености и прихватње хришћанства на сопственом словенском језику. Та нека шира словенска, а потом и јужнословенска свијест први пут се јасније уочава у *Љетопису попа Дукљанина* из друге половине дванаестог вијека, а касније и у разним списима и дјелима као што су: *Краљевство Словена* Мавре Орбина са почетка 17. вијека, *Разговор угодни народа словинског* Андрије Качића Миошића из средине 18. вијека, *Историја славенобугарска* Пајсија Хиландарског (1768), *Историја разних словенских народа* („најпаче Болгар, Хорватов и Сербова") из 1794/95. Јована Рајића[12], итд. Ту идеју са уопштеним називом „словинство" срећемо у дјелима дубровачких писаца – није без разлога у своме чувеном епу *Осман*

[11] „Однос према странцима карактерише се односом према онима који су ту, који су нам близу те се од њих због тога дистанцирамо..." (Улрих Билефелд: *Појам странца и сигурност замишљеног*, *Странци: пријатељи или непријатељи*. Превела с намачког Дринка Гојковић, Библиотека XX век 97, Београд, 1998, стр. 148.

[12] Иако је *Историја* Пајсија Хиландарског изашла раније од Рајићеве, подстицај за рад на изучавању прошлости бугарског народа он је заправо добио од Рајића: „У то вријеме наишао је у Хиландар српски хисторичар архимандрит Јован Рајић. Охрабрен његовим савјетима и упутствима П. је отпочео и сам да прикупља материјал за хисторију Бугара" (Станоје Станојевић: *Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка*, III књ., Н-Р, Библиографски завод Д. Д. Загреб, 1928, стр. 317). За нас је овдје важније то што се ради о истоветним

истакнуту мисију пјесник дао пољском краљевићу Владиславу. Касније у вријеме романтизма јавиће се идеја словенске узајамности чувеног чешког националног и културног радника Јана Колара према којој су сви Словени један народ чији говор се састоји од четири нарјечја: руског, чешког, пољског и илирског. Из таквог расположења јавиће се потом тридесетих година 19. вијека илирски покрет у Хрватској на који се потом надовезује идеологија књижевног југословенства. Паралелно с тим учестало и без посебне досљедности смјењују се идентификације етничког, покрајинског или националног карактера. Доситеј, на примјер, набрајајући оне који говоре штокавски спомиње жиљеље черногорске, далматске, херцеговске, босанске, сервијске, хорватске (кромје мужа), славнијске, сремске, бачке и банатске (осим Влаха). Бранко Радичевић у *Колу* поздравља Србијанце, Хрвађане, Босанце, Ере (Херцеговце), Сремце, Црногорце, Далматинце, Дубровчане, Славонце, Банађане, Бачване, оне „дуж“ Дунава (тј. Бугаре), и оне „где је Драва“ (словенски живаљ у Штајерској и Корушкој). Фрањевци Иван Франо Јукић и Фра Грга Мартић говорећи о књижевности у Босни и Херцеговини за народ који ту живи употребљавају више имена: од најширег (Словени), преко вјерске идентификације (Изламити, Ришћани и Кршћани) до локалне државно-територијалне припадности (Бошњаци, при чему то име „покрива“ све три вјерске групе), док се у ширем контексту на Словеснком Југу у њиховим текстовима помињу и Србљи, Хрвати и Илири. Итд. Итд.

Познато је да је до интензивније и потпуније идентификације етничког и националног карактера и поријекла дошло тек у деветнаестом вијеку и то у оквиру једног општег законитог процеса који се јавља у оквиру романтичарског интереса за народни живот, језик и обичаје. То је вријеме ентузијазма и занесености национално-освјешћивачким и национално-ослободилачким идејама и покретима у читавој Европи. Тим заносом били су обухваћени и млади људи из словенских, али и из других земаља који су се школовали или службовали у Бечу, Пешти, Прагу и другим већим културним центрима Аустроугарске монархије. То расположење и одушевљење, подстакнуто њемачким романтизмом, постепено активира и подстиче самосвијест тих младих људи о себи, свом поријеклу и својој ужој народној заједници, па и они временом почињу да покрећу прве акције и иницијативе у вези са његовањем сопственог језика, књижевности, духовне традиције, и сл. У којој мјери се ради о једном општем покрету свједочи и податак да су све народне заједнице у Аустроугарској, али и јужније на Балкану, у оквиру појачане бриге за сопствени језик, традицију, културу, образовање и сл. почеле да издају сопствене листове[13] и часописе, да штампају своје књиге, оснивају библиотеке, читаонице, научна друштва, академије, и сл.

околностима и начину стицања свијести о себи ова два народа у једном периоду њиховог развоја.

[13] Тако су, на примјер, прве мађарске новине „кренуле“ 1781, десет година прије српских, које опет нису покренули Срби него Грци, браћа Георгије и Публије Маркидес Пуљо. Они су 1790. године у Бечу истовремено добили дозволу за покретање грчких и српских новина, с тим да у децембру те године почиње излазити први грчки лист *Ефимерис*, а два-три мјесеца касније (14.03.1791. по старом календару) појавиле су се и српске новине под именом *Сербскија йовседневнија новини*, скраћено *Сербскија новини*.

Ово није нимало безначајно, јер се ради о чињеници да се романтичарске идеје у вези са етничко-националном идентификацијом, исказиване првенствено у области културе, књижевности и језика, из средње Европе истовремено преносе и на шире подручје Балкана, чиме се читав овај простор са становишта идентитета и алтеритета у књижевности на извјестан начин интегрише и јединствено функционише. То је вријеме националног и књижевног препорода код већине народа са овог простора који се код свих манифестује на сличан или готово истоветан начин. При томе треба имати на уму чињеницу да је та идентификација, првенствено код словенских народних заједница из средње Европа и на Словенском Југу, али и код Мађара, била одређена отпором против германске асимилације, што значи да је у основи такође заснована на опозиционој формули *свој – туђи*, на исти начин како је *туђе* које је долазило са друге стране дочекивано на нашој страни Јадранског мора. Управо је књижевност у том преломном, препородном периоду значајно доприносила самоидентификацији појединих етничких и националних заједница на овом простору. Касније ћемо видјети тај процес ће се наставити, све до данашњег дана, а та формула ће ефикасно функционисати и примјењивати се и на даље, све веће, раслојавање сада већ унутар словенских, посебно јужнословенских књижевности. Треба имати на уму и посљедице изложености људи са овог простора честој измјењивости државних атрибута који су им се, као *своји* или *туђи*, указивали и наметали као вид покровитељства или антагонизма. То ће, паралелно са даљим развојем националне свијести довести и до умножавања, односно до коначног утемељења нових књижевних корпуса, као што су корпус муслиманске/бошњачке, црногорске и македонске књижевности, што је опет органски повезано са новом државном организацијом бившег југословенског простора, преутемељеног на новом, стварном или привидном, идентификовању у оквиру јединствене формуле језик – нација – држава[14].

Географска близина, али и чињеница да је велики дио словенских народних заједница у једном значајном периоду у оквиру Аустроугарске монархије, био изложен утицајима једног од најбитнијих чинилица тадашње културне и књижевне Европе, који је долазио првенствено из Њемачке, значајно доприносе изградњи њиховог националног, државног, културног, па и књижевног идентитета, неовисно о томе, што тај идентитет није грађен само на афирмацији локалних, *својих* етничко-националних особености него се хранио и антагонистичким односом према том, *туђем* амбијенту у оквиру кога се остваривао[15].

5.

При томе, међутим, стално треба имати на уму да је у оквиру тога и таквог идентитета појединих књижевних токова на овом простору трајно

[14] Више о томе у уводном поглављу моје књиге *Национална и свијест и књижевност Муслимана. О појму муслиманске/бошњачке књижевности* („Језик нација и држава, као претпоставке законституисање књижевних корпуса на Словенском Југу“), Народна књига – Институт за књижевност и уметност, Београд 2004, стр. 7–26.

[15] То је, уосталом, једна законита ситуација коју није тешко препознати ни у случају југословенске државне, политичке и књижевне идеологије.

текло и њихово *поетичко* идентификовање у основним и најбитнијим *страним* (*туђим* овдје није баш прикладна ријеч) односно европским књижевним подстицајима и утицајима, што нас поново враћа на уже подручје компаративистике и алтерације текста, на начин како је напријед објашњено. То идентификовање, које бисмо могли именовати питањем европеизације и модернизације[16] већине средњоевропских и балканских књижевности до те мјере је важно да се задуго појављивало као ограничавајући фактор њиховог развоја, поготово у односу на ток модерне европске књижевности од Бодлера наовамо, али и раније. При томе треба имати на уму да је у случају појединих националних књижевних токова уочљива и једна врста инкомпатибилности овакве, двојне идентификације, јер се сматрало да поетичка универзалност и унификација, какву срећемо у модерној европској литератури, разграђује и угрожава национални карактер и идентитет књижевности. То посебно долази до изражаја крајем 19. и почетком 20. вијека када се на овом простору истовремено интезивно јављају национално-освјешћивачки и национално ослободилачки покрети с једне, и нове модерне тенденције у умјетности и књижевности са другачијим, индивидуалистичким и унутрашњим схватањем и доживљавањем човјека и свијета, с друге стране. Та двојна, биполарна идентификација, настала у окриљу најновијих европских културних, духовних и књижевних стремљења, у коначном се ипак углавном завршавала коегзистенцијом и стапањем у јединствен квалитет[17]. Без синтезе та два облика идентификације, националне и поетичке, није заправо ни био могућ иоле успјешан ток и континутет било које књижевности са овог простора. А до које мјере одсуство поетичке идентификације са европским књижевним токовима може лимитирати и створити дисконтинуитет у развоју појединих књижевности свједочи, на примјер, и период у коме је поетика социјалистичког реализма имала статус званичне књижевне доктрине у великом дијелу средњоевропских и балканских књижевности, у чему су југословенске књижевности унеколико биле изузетак и имале „повлаштен" положај.

Начело поменуте биполарне идентификације, дакле, на неки начин потврђује и легализује чврсту повезаност балканског и средњоевропског књижевног простора, јер се генерише са истог мјеста, из истих културних жаришта и књижевних центара у којима су се окупљали или из којих су се напајали најзначајнији представници и актери битних књижевних збивања и промјена у околним књижевностима са ширег простора. Не губећи из вида

[16] Више о томе говорио сам у тексту „Модернизам као облик западне културне глобализације", *Традиција и савременост*, зборник радова, Филозофски факултет у Бањој Луци, Научни скупови, књ. 5, том I, стр. 219–231.

[17] У вези с тим идентификацијским дуализмом посебно је индикативан и поучан случај Петра Кочића чије је дјело изузетно погодно за разговор о нашој теми. У њему се слика о другом, тј. туђем (овдје чак туђинском) снажно радикализује, али се у најбољим књижевним остварењима ипак држи у равнотежи са естетском информативношћу дјела. На другој страни, боравећи и школујући се у Бечу он је асимилирао најновија модерна књижевна струјања тога доба и видљиво, најчешће иманентно их примијенио у своме дјелу. Уочавајући то сви значајнији истраживачи његовог дјела слажу се да је он због тога у пуној мјери био модеран писац и да су примисли о фолклорном карактеру његовог дјела у потпуности неосноване, а фразеологија о њему као бунџији и борцу за национална и социјална права сасвим анахрона.

утицаје осталих европских књижевности (француске, руске, талијанске, енглеске) слободно се може рећи да је без књижевних утицаја из Њемачке и културних средишта као што су Минхен, Беч, Праг, Пешта, на примјер, тешко замислити неке веома битне, прекретне догађаје током 19. и почетком 20. вијека који су довели до конституисања већине јужнословенских националних књижевности у данашњем облику и њиховог укључивања у токове европске књижевности. То се посебно односи на књижевност на српскохрватском језику, која у геопоетичком погледу и дословно повезује ту цјелину на начин да би раздвајање балканског и средњоевропског књижевног комплекса по сваку цијену значило и неприродно раслојавање појединих књижевних корпуса на Словенском Југу. Повезаности овог простора на књижевном плану очито доприноси и словенска народносна и језичка компонента која је, као што је напријед речено, поготово у прошлости управо са становишта идентитета имала значајну улогу. Иако се ради о двије различите међусобно раздвојене групе словенских народа заједничко поријекло, блискост језика, заједнички државни оквири (не треба заборавити да су Срби из Босне, Хрватске и Војводине, којих је било више него у тадашњој Србији, једно вријеме, на примјер, живјели у истој држави са Чесима!), у извјесној мјери чине константу која у појединим временима и околностима истина губи на значају, али у цјелини гледано ипак се не може потпуно избрисати. Томе доприноси и слична, а често и иста судбина ових народа у контексту најзначајнијих историјских збивања и догађаја што очито не може остати без посљедица на питања књижевног идентитета, ако ни по чему а оно бар по књижевној слици тих збивања.

6.

Стога напори у којима се иманентно покушава утврдити неки посебан балкански или средњоевропски књижевни тип[18], колико год били интересантни и давали одређене резултате, у цјелини гледано ипак остају изван потпуног сагледавања књижевног идентитета људских заједница на Балкану и у средњој Европи.

Најбољи, конкретан примјер за то су три најзначајнија велика писца српскохрватског језика исте генерације, чувени југословенски књижевни трифолиј: Мирослав Крлежа, Милош Црњански и Иво Андрић. По томе

[18] Таква настојања посебно се тичу Балкана и надовезују се на уобичајене, често уопштене представе о посебном, ексклузивном географском, политичком и културном простору, са посебним, истим таквим типом човјека који „је увек странац и туђинац пред вратима Европе“ и кога прате „сва проклетства балканског простора: примитивизам, ксенофобија, самодовољност, искључивост, бахата нетрпељивост и отровна мржња“ (Предраг Палавестра: „Туђина и самоћа у балканском свету културе“, *Крлежа у Београду и други огледи*, Београдска књига, Београд, 2005, стр. 258. и 259). У овој прилици требало би упозорити бар на неке књиге које се тичу балканског типа човјека, као што су: *Homo balkanikus, homo heroicus 1, 2* Петра Џаџића (Сабрана дела, том 8. и 9, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1995), *Имагинарни Балкан* Марије Тодорове (Чигоја штампа, Београд, 1999), Балкански мит: питање идентитета и модерности Дејвида Нориса (Геопоетика, Београд, 2002), *Лингвистичке основе балканског модела света* Татјане Владимировне Цивјан (непреведена, Москва, 1990 – видјети *Свеске Задужбине Иве Андрића*, 1998, св. 14, стр. 165–220).

гдје су поникли, гдје су се школовали, у којим околностима и у каквом амбијенту су се књижевно оформили, они су типични представници те посредничке улоге између средњоевропског и балканског књижевног простора, обједињујући и мирећи у себи обиљежја и једног и другог. Крлежа можда у нешто већој мјери првог, Андрић у нешто већој мјери другог, а Црњански са споља мање уочљивим, иманентним готово потпуно сраслим слојевима и једног и другог.

Крлежини ликови и амбијент у коме се одвија радња његових драма, приповједака и романа, његова глембајевштина и декадентни свијет из горњег слоја средњоевропског друштва, довољно су уочљиви знакови једног препознатљивог цивилизацијског обрасца, уз то књижевно артикулисаног у складу са готово дневно актуелним поетичким захтјевима нових авангардних књижевних токова који долазе управо са тога простора. Та књижевна идентификација очито би дала веома интересантне резултате када бисмо, на примјер, са позиција интертекстулности, па чак и са становишта алтерације текста, на начин како је то напријед објашњено, анализирали њемачки говор ликова у његовим драмама (коју функцију има њемачки текст и како, на примјер, такво Крлежино драмско дјело, превдено на њемачки језик, доживљава њемачки читалац!?). Крлежина мађарска „веза“ од војне школе у Печују и војне академије Ludoviceum у Будимпешти, преко исцрпног познавања мађарске културе и књижевности о којој је зналачки писао[19], слично као и Црњансково присуство у контексту мађарских књижевно културних збивања такође свједочи о њиховој посредничкој улози између средњоевропских и балканских књижевних идентитета. Црњанскове *Приче о мушком* и Крлежине приче које су касније ушле у збирку *Хрватски бог Марс*, нису само објављиване у исто вријеме и у истим часописима, него говоре о истом људском амбијенту једног великог средњоеврпског ратног попришта и његових дубоких, поразних посљедица. Сигурно неће промаћи нашој пажњи ни чињеница да је амбијент Црњансковог централног прозног опуса такође лоциран у амбијент несагледиве мочварно-магловите низије у далеком европском залеђу Балкана, гдје се у мутном, далеком времену одвија драма српске националне и људске идентификације у новом *туђем* свијету у коме тај покренути народ тражи неко своје мјесто и своју историјску мисију. При томе не треба заборавити да се Црњансков пјеснички опус ослања на једну већ јасно обликовану линију српске поезије, од Војислава наовамо, која се оформила у Београду као новом средишту српске културе и књижевности.

Што се Андрића тиче и његово интелектулано и књижевно формирање се такође одвија у систему средњоевропских духовних и културних вриједности: рођен у католичкој породици у Босни, у пресудним годинама живота за вријеме студија он борави у Загребу, Бечу, Кракову и Грацу. Као припадник младе југословенске националистичке омладине пред Први свјетски рат он се и у књижевности идентификује у складу са општом политичком, културном и државном идеологијом те генерације, а његов лични случај може се сматрати и парадигматичним: у почетку, у фази *Хрватске младе лирике* (1914), *Ex Ponta* (1918) и *Немира* (1920) он се испољава у оквиру хрватске

[19] Није случајно, у свјетлу свега овога, што се једна Крлежина прича из збирке *Хрватски бог Марс* зове: „Magyar királyi honvéd novella“ – „Краљевска угарска домобранска новела“

књижевности, да би већ исте те године, од приповијетке *Пут Алије Ђерзелеза*, на широм отворена врата ушао у српску књижевност и у том знаку стварао до краја живота, трајно се држећи југословенске политичке, државне и књижевне идеологије. Подаци да се у младости при упису на факултет у Загребу изјаснио као Хрват, а много касније у зрелим годинама када се вјенчавао са Милицом Бабић, као Србин, такођер су показатељ слојевитости и релативности противурјечне идентификације људи са овог простора која се, природно, одражавала и на књижевност. Хрват по поријеклу на једној и највећи српски писац на другој страни, Андрић се као што је познато у свом књижевном дјелу највише бавио Босном и посебно Муслиманима. А управо је Босна вијековима била епицентар у коме су се сусретале, мијешале и међусобно прожимале форме различитих религија, култура и цивилизација, посебно у њиховој балканској и средњоевропској „верзији“ и „изведби“. То је доносило различите, чудне и често противурјечне видове идентификације, уочљиве и у књижевности, посебно код Андрића. Ту се у пуној мери показује како слика о другом на једној страни постаје важан инструмент сопствене идентификације, а на другој израста и обликује се као посебна култура заједничког живота у којој нестају обриси посебности и стварују се претпоставке сличног или чак истог менталитета у коме атрибути *свога* и *туђега* губе антагонистички карактер и добијају нови квалитет. На томе је заснован један велики дио књижевног стваралаштва настлог у БиХ или оног коме је БиХ била тема.

Читав тај процес, међутим, на овом простору одвија се у виду цикличног и наизмјеничног антагонизма и синхронизације слике о себи и слике о другом, која у одређеним временским распонима на индивидуалном људском плану и на плану ширих, најчешће националних и етничких заједница изазива промјене и потресе са несагледивим посљедицама. Деструирање на једној равни достигнуте заједничке слике свијета и њено поновно конструисање на парцијалној основи, у виду више међусобно супротстављених имаголошких цјелина, уочавамо као посебно трагично искуство људи са овог простора које се снажно изражава и у подручју књижевности.

Staniša Tutnjević

THE QUESTION OF IDENTITY AND ALTERITY IN CENTRAL EUROPEAN AND BALKAN LITERATURES

Summary

The paper deals with the question of identity and alterity in Central European and Balkan literatures from the point of view of imagological interpretation of literary texts, substantiated by examples from the works of authors such as Desanka Maksimović, Meša Selimović, Ivo Andrić, Miloš Crnjanski and Miroslav Krleža.

Boguslav Zjelinski (Poznanj)

O KATEGORIJI „SVOJ“ I „TUĐI“ U KOLONIJALNOJ I POSTKOLONIJALNOJ KRITICI

Balkan u svetlu kolonijalne i postkolonijalne kritike

Devedesetih godina pojavilo se mnoštvo radova s balkanskom problematikom, u kojima je počela revizija pojma balkanizma, uvođenje razlike između balkanizma i orijentalizma i razvijanje refleksije koja je odredila balkanizam kao kritičku studiju kolonijalizma[1]. Balkanizam se u tom pravcu analizira kao ideologija dominacije i eksploatacije.

Balkan je prestao da funkcioniše kao ontološka kategorija, ali se pojavio kao predmet naučne oblasti, u okviru postkolonijalnih studija i nauke o podređenim društvima. Ta refleksija započela je od studija o orijentalizmu Edvarda Saida /Said/, koncepcije „višestranih marginalizacija“ Džona Aloka[2] /Allock/, kao i od raznovrsnih koncepcija okcidentalizacije predstave Balkana (balkanizam Marije Todorove[3], „reprodukovanje orijentalizma“ Bakić-Hayden[4] ili prožimanje imagoloških slika Evrope i Balkana u metafori zamišljene zemlje Ruritanije Vesne Goldsworthy[5]).

U ovom trenutku međusobno se nadmeću dve različite i pluralističke koncepcije Balkana: kolonijalna i postkolonijalna. „Kolonijalna kritika usmerena je protiv ideoloških deformacija u humanistici, razotkrivajući mehanizme manipulacije i eksploatacije, podređivanja tzv. nedominantnih kultura. Postkolonijalna kritika se suprotstavlja stigmatizaciji od strane zapadnih kultura, koje semantiku Balkana funkcionalizuju u okviru vlastite vizije sveta“. Todorova skreće pažnju na to da balkanizam treba razmatrati u svetlu okcidentalizma – diskursa o autoesencijalizaciji Zapada[6]. Orijent je, naime, polazna tačka za zapadnjačka identitetska etiketiranja, a povrh toga upotrebom balkanizma kao kategorije suprotnosti Zapad esencijalizuje balkanski identitet. Dakle, balkanizam oscilira između ori-

---

[1] Maria Todorova, Imagining the Balkans. Oxford, 1997; Vesna Goldsworthy, Inventing Ruritania: The Imperialism of the Imagination. New Haven, 1998; Stathis Gourgouris, Dream Nation: Englightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece. Stanford 1996.

[2] John Allock, Antonia Young, eds. Black Lambs and Grey Falcons. Women Travellewrs in the Balkans. Bradford University Press 1991, s. 170–191.

[3] Maria Todorova, Imagining the Balkans, op. cit.

[4] M. Bakiæ-Hayden, Nesting Orientalismus: The Case of Former Yugoslavia. „Slavic Review” 1995, Nr 5.

[5] Vesna Goldsworthy, Inventing Ruritania, op. cit. Po polsku zobacz teksty w piśmie „Krasnogruda“. Sejny R.2002, Nr 15.

[6] Maria Todorova, Imagining the Balkans, op. cit.

jentalizma i okcidentalizma kao mehanizam nominalizacije i subjektivizirajući proces[7].

Vesna Goldsworthy primećuje da se Balkan ne definiše pomoću vlastitih identitetskih osobina, nego pomoću položaja na graničnoj liniji koja (navodno) determiniše njegovu sudbinu eksplozivnošću „međuprostora". Manihejski princip definisanja – nastavlja autorka – vodi do zaključka da je Balkansko poluostrvo osuđeno na to da bude izvor nestabilnosti i epicentar najjačih potresa[8].

Balkanizam kao stigmatizirajuća zapadna strategija predstavljanja jugoistočne periferije Evrope koristi dva tipa argumentacije. Prvo, pozivajući se na činjenice konstatuje krvave ratove, političke intrige i nacionalističku histeriju, kreiranje mini-država, segregaciju identiteta, haos, ekonomski regres i modernizacijsku zaostalost. Drugo, apsolutizirajući razlike između Istoka i Zapada uvodi element htoničke aure, formirajući polovični identitet, povezujući s balkanizmom ono što je mračno, deformisano i demonsko: okrutnost, histerične strasti, varvarstvo, ignoranciju, aroganciju, zabranjene seksualne satisfakcije[9].

Semantički kompleks balkanizma je dinamična struktura etničkih, teritorijalnih, istorijskih, političkih i verskih faktora. Prostorna dimenzija balkanizma prevlađuje presiju lokalnosti, spaja zajednice i sisteme koje koegzistiraju u regionu i čine policentrični kulturni sistem, čiji je važan element promenljivost kategorije centra i periferije, svest o privremenosti postojanja i nesiguran status granica[10]. Balkanizam omogućava susretanje bliskih a različitih kultura i njihove uzajamne odnose, a i sam je istovremeno interaktivni i integralni ambivalentni sistem[11].

Karakteristika balkanskog identiteta je ambivalentan odnos prema sopstvenom identitetu. Antikizacija i arhajolatrija, čija su polazna tačka mitski preci, služe stvaranju mita apsolutne autohtonosti i omogućavaju izdvajanje iz amorfnog balkanskog i slovenskog okruženja. Uspostavlja se dakle – primećuje Rastko Močnik – u vertikalnoj dimenziji odnos prema zapadnoevropskom „Drugom", koji ima za cilj smanjivanje distance prema Evropi i – u horizontalnoj dimenziji – odnos prema balkanskom „drugom", koji izražava regionalnu rivalizaciju, konkurenciju i animozitete[12].

Karakteristika balkanizma je stvaranje slike čije širenje vrši funkciju svojevrsne matrice za buduće „spoznajne klišee". Balkanizam afirmiše konstitutivne razlike i paradokse, koji treba da konkretizuju imidž Balkana. Prethodna afirmacija je posebna osobina balkanizma i izraz njegove kulturne misije.

---

[7] Dušan Bjelić, Uvod: Dizanje „mosta" u vazduh, [w:] Balkan kao metafora, op. cit., s. 21.

[8] Vesna Goldsvorti, Invencija i in(ter)vencija: retorika balkanizacije, [w:] Balkan kao metafora: između globalizacije i fragmentacije. Beograd 2003, s. 42–43.

[9] Aleksandar Kjosev, Mračna intimnost: mape, identiteti, činovi i identifikacije, [w"] Balkan kao metafora, op. cit., s. 214–215.

[10] L. Miodyński, Integralizm i separatyzm w macedońskim procesie samostanowienia kulturalnego, [w:] Idee wspólnotowe Słowiańszczyzny. Pod red. Aleksandra W. Mikołajczaka, Witolda Szulca i Bogusława Zielińskiego. Poznań 2004, s. 244.

[11] L. Miodyński, Granice kompetencji i granice tolerancji w badaniach macedonistycznych, [w:] Wokół Macedonii: siła kultury – kultura siły. Pod red. Bogusława Zielińskiego. Poznań 2002, s, 83.

[12] por. Rastko Močnik, Balkan kao element u ideološkim mehanizmima, [w:] Balkan kao metafora, op. cit., s. 116.

Sledeći element specifičnosti balkanizma je logički paradoks, koji potiče od istorijskog procesa turske vladavine, koja – za razliku od orijentalizma – nije dovela do kolonizacije Balkana, jer je Otomansko carstvo vodilo politiku ponovnog naseljavanja zajedno s politikom verske konverzije. Balkanski narodi sebe istovremeno vide kao kolonijalne vladare i kolonijalne podanike.

U diskursu o Balkanu raspravlja se istovremeno o „sličnosti i razlici“ [13], što doprinosi tome da Balkan ima ambivalentan status. To znači da je on granica između svetova, istorija i kontinenata. To u novom svetlu definiše Balkan kao predeo koji esencijalno poseduje status centra, a ne periferije. Balkan je predeo za koji je karakterističan još jedan paradoks, a on se očituje u prisustvu snažnih suprotnosti, definisanih pomoću binarne balkanske logike (hrišćanstvo/islam; civilizacija/varvarstvo itd.), što u svaki model Balkana uvodi neizbežnu nestabilnost. Tatjana Civjan definiše „balkanski model sveta“ postojanjem jasno izraženih suprotnosti, koje obuhvataju više ontoloških kategorija: prostor, vreme i druge opozicije (život-smrt, muško-žensko, unutrašnje-spoljašnje). Tipične suprotnosti u toj grupi su rat i mir, kultura i priroda, a pre svega antropološke kategorije svog i tuđeg[14].

Za kategoriju tuđeg u postmodernom svetu karakteristična je nepostojanost identitetskih kontura. „Postoje danas ’stranci’ – piše Zigmunt Bauman – isto tako prolazni i promenljivi kao vlastiti identitet“[15]. Otud su prevladavanje stranosti i njeno prepoznavanje dva aspekta jednog istog procesa – formiranja identiteta koje iziskuje ne jedan nego više uporednih konteksta. Književnost koja pokušava da shvati fenomen stranosti svedoči o opštepoznatom pravilu koje uslovljava čovekovu kondiciju od njegove pozicije u društvu. Jedan od uzroka otuđenosti nalazi se u procesima (društvenim, privrednim, političkim) koji uzrokuju promenu društvenog statusa pojedinca.

Identitet stranca

Balkanizam i orijentalizam su način esencijalizovanja Stranca/Drugog, način koji zatvara krug i onemogućuje objašnjenje realnog stanja stvari i reviziju pojmova na osnovu empirijskih podataka[16]. Kristeva na sledeći način definiše egzistencijalni identitet stranca: „Ne pripada nijednom mestu, nijednom vremenu, nijednoj ljubavi. Početak je izgubljen, puštanje korenja nemoguće, sećanje seže sve dublje, savremenost [stvarnost] s otvorenim horizontom“[17].

Kategorija stranosti definiše se u raznovrsnim aspektima: folklorističkom, sociološkom, etničkom, kulturološkom i antropološkom[18].

Stranac u folkloru. Jan Stanislav Bistronj skrenuo je pažnju na to da je slika stranca često povezana sa magično-religijskom sferom[19]. Pozivajući se na „Megalomaniju“ Bistronja, Zbignjev Benediktovič sačinjava listu binarnih opozicija,

[13] Dušan Bjelić, Uvod: Dizanje „mosta“ u vazduh, [w:] Balkan kao metafora, op. cit., s. 23.

[14] Ň. Â. Öčâü˙í, Лихгвицтические основы балканской модели мира. Москва 1991.

[15] Zygmunt Bauman, Ponowoczesność jako źródło cierpień. Warszawa 2000, s. 51.

[16] Vintila Mihailesku, Balkanizam duha, [w:] Balkan kao metafora, op. cit., s. 192–193.

[17] Julia Kristeva, Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt/Main 1990, s. 17

[18] Koristim knjigu Anđeja Dobrovskog [Andrzej Dąbrowski], Swój/obcy/inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej. Izabelin 2001.

[19] J. S. Bystroń, Megalomania narodowa, Warszawa 1935, s. 8.

karakterističnih za odnos „svoj-tuđi“, čija valorizacija daje „svojima“ pozitivnu konotaciju, a „tuđima/strancima“ okretanje te kvalifikacije i negativnu konotaciju, tipa[20] „božje-bezbožno, visoko-nisko, dostojno-nedostojno“ i sl. Slika „stranca“ neraskidivo je povezana sa stereotipom, nailazeći na problem semantizacije stvarnosti koja izranja iz mitskog, simboličkog ili slikovitog mišljenja[21]. Folkloristička suprotnost „svoj-tuđi“ poprima oblik opozicije „ljudi-neljudi“, „ljudi-životinje“, povezuje „strance“ sa svetom ćutanja, tame, smrti. Čest motiv u folkloru je motiv dijaboličnosti stranaca, čija je genealogija ukorenjena u suprotnosti „ljudi-životinje“ i poseduje transcedentalnu osnovu koja čoveka dovodi u opoziciju sa đavolom[22] ili demonom. Motiv crnog stranca, npr. crni Arapin, odnosi se na životinjske osobine i opoziciju sveto-profano. „Stranac“ naime može biti predstavnik podzemnog sveta i zemlje smrti. „Strancem“ kao numinotičkom kategorijom, povezanom s osećanjem užasa i najveće svetosti, bavio se Rudolf Oto[23]. U prvobitnom iskustvu postoji ambivalentan odnos prema strancima, u kojem se mešaju užas i fascinacija. Verski motivisana opozicija svoj-tuđi obuhvata klasifikaciju stranca kao jeretika, stvarajući opoziciju Latinist-Vizantinac ili hrišćanin-muhamedanac.

„Stranac“ kao sociološka kategorija[24]. Takozvana „stranost“ u sociološkom smislu temelji se pre svega na situiranju društvene grupe prema drugim grupama, na njenoj unutrašnjoj stratifikaciji i većoj ili manjoj podatnosci na akulturacijske i/ili asimilacijske procese, na način osećanja vlastitog društvenog položaja i njegovo vrednovanje. Primer sociološki motivisane društvene stratifikacije su dela starijih epoha, koja odražavaju klasno-kastinsku društvenu strukturu, kao i savremeni primeri nestajanja i brisanja tih podela, npr. „Gospodin Tadija“ Adama Mickjeviča, romani Jakova Ignjatovića i sl.

„Stranac“ kao kulturološka kategorija ili kategorija akiosemiotike (termin Dombrovskog)[25]. Ova kategorija obuhvata nekoliko vrsta: 1) povezanost sa trajnim prostorom, tipom pejzaža, karakterističnom arhitekturom i prirodom, koji stvaraju sistem zavisnosti, formiran generacijama; 2) povezanost sa promenljivim prostorom, čiji karakter i smisao određuju ukućani koji dolaze i odlaze, stanovnici naselja, grada, rejona. Kategoriju promenljivosti uvode takođe ratovi, revolucije, društveni i civilizacijski pokreti. Ta vrsta prostora je čvrsto povezana sa istorijskim procesima na koje stanovnici nemaju uticaja; 3) povezanost sa kulturnim prostorom, koji nastaje u procesu delovanja i rada generacija. On je obogaćivan, revidiran i aktualizovan u procesu kulturotvoračkog i simboličkog čovekovog delovanja[26].

[20] Boskie-bezbożne, Szlachetne-podłe, Wznosiosłe-nikczemne, Wysokie-niskie, Godne-niegodne, Urodzone-poronione, czyste-nieczyste, Przód-tył, Postęp-zacofanie, Centrum-peryferie, Jasność-czarność, Piękno-brzydota, Siła-słabość, Kultura-barbarzyństwo, Mądrość-głupota.

[21] Zbigniew Benedyktowicz, Portrety „obcego“. Od stereotypu do symbolu. Kraków 2000, s. 123.

[22] Por. ibid., s. 130.

[23] Por. Rudolf Otto, Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych, Warszawa 1968.

[24] Por. A. Dąbrowski, op. cit., s. 61.

[25] Ibid., s. 63.

[26] Ibid., s. 64.

„Stranac“ kao etnička kategorija[27]. Etnički aspekat je najizrazitija kategorija podele, kao izraz – s jedne strane – etničke diferencijacije savremenih društava, a s druge strane velikog značaja koji ta kategorija ima u savremenom svetu. Tolerancija, koegzistencija, kao i neprijateljstvo i ksenofobija predstavljaju krajnje tipove ponašanja u multietničkom prostoru, za koju je karakteristična sklonost ekstremnom ponašanju. Kao rezultat toga mogući su modeli ponašanja koji označavaju saradnju i kulturnu integraciju, kao i dezintegraciju ili kulturnu separaciju.

Kategoriju etničkog identiteta, koja pojedinca smešta u opoziciju prema predstavnicima drugih naroda, konstituiše ukorenjenost u geografskom prostoru i istorijskom sećanju putem egzistencionalno-simboličkog aksiološkog kompleksa, koji stvara učešće pojedinca u porodici, nacionalnoj zajednici i društvu[28].

„Stranac“ kao antropološka kategorija[29]. Antropološka kvalifikacija obuhvata razmatranje čoveka u kompleksnoj humanističkoj sredini kao neponovljive celine, koja se u različitim aspektima tiče različitih sfera iskustva. U tom smislu taj model je nadređen u odnosu na ranije opisane. On obuhvata pitanje granica, odnos centar-periferija, narod-država, kao i običaj, jezik i sl.

Raznovrsne obrasce stranosti i različitosti generiše situacija višestrukog beskućništva (razbaštinjenja, progona, otuđivanja), koja je nekad bila znak egzistencijalne situacije, određivane u teleološkim kategorijama. Književni junak kretao je na putovanja, koja vode ostvarivanju nekih egzistencijalnih ciljeva, utemeljenih na racionalnim pretpostavkama, nailazeći na stranost i ostracizam autohtone sredine[30]. U savremenim književnim strategijama došljak, putnik, s kojim nema šanse za sporazum, postaje svestan velike slučajnosti postojanja jedinki, koje se, po njihovom mišljenju, slučajno pojavljuju u svetu lišenom osnova, a u životu ne vide ni svoje mesto, ni cilj[31].

Analizirajući dve najopštije vrste identiteta, koje su okvir za raznovrsne likove i uslovljenosti (geografske, istorijske, društvene, političke, kulturne, generacijske), Rišard Nič koristi misli koje su izrekli Česlav Miloš i Vitold Gombrovič. Miloševa rečenica izražava pomirljivo shvatanje identiteta: „Gde god da si, nećeš uspeti da budeš tuđi“. Gombrovičeva poruka određuje rezervu i individualističku distancu: „Budi uvek stranac!“ [32].

Miloševa rečenica, ukorenjena u romantičarski mit geografsko-mističke simbioze čoveka i mesta njegovog porekla, ima partikularni i univerzalni karakter. Subjekat Miloševe poezije realizuje, za XX vek ključnu, ulogu putnika koji kreće u potragu za Strancem, kako bi u njemu otkrio područja zajedništva, svoje „drugo ja“. Ovaj „Stranac“, savremeni „posmatrač-učesnik“, uspeva da u lokalnom otkrije univerzalno. „Kako u individualnoj, tako i opštoj dimenziji, različitost tu po pravilu biva maska neprepoznate bliskosti, ali i izvor straha od stanja neinte-

[27] Ibid. , s. 65.

[28] Por. Ryszard Nycz, „Każdy z nas jest przybyszem“. Wzory tożsamości w literaturze polskiej XX wieku. „Teksty Drugie“, 1999, nr 5 (58), s. 42.

[29] Ibid., s. 67.

[30] Por. Zygmunt Bauman. Dwa szkice o moralności ponowoczesnej. Warszawa 1994; A. Wieczorkiewicz, Wędrowcy fikcyjnych światów. Pielgrzym, rycerz i włóczęga. Gdańsk 1996.

[31] Ryszard Nycz, „Każdy z nas jest przybyszem“, op. cit., s. 43.

[32] Ryszard Nycz, „Każdy z nas jest przybyszem“, op. cit., s. 44.

grisane stranosti, epifanijsko iskustvo spojivosti s „nedostižnim“ ili nostalgičnim doživljajem negativnosti i gubitka“ [33].

Gombrovičev postulat „Budi uvek tuđi!“ označava odupiranje identifikaciji sa društvenim ulogama, slikama koje nameću drugi.

Stranac je takođe neko ko je prisutan, ali ga ovdašnji ne primećuju, neko stalno ugrožen društvenim nepostojanjem. Kontakt sa strancem mogao bi dovesti do prelamanja barijere stranosti, smanjenja distance, stvaranja mogućnosti da se „stranca“ pretvori u „svog“, koji bi se – promenjen – uključio u život zajednice, pod uslovom da odustane od vlastite posebnosti. Suvišna vezanost za poznatost/uobičajenost može postati forma ksenofobične diskreditacije drugoga ili dovesti do lišavanja građanskih prava[34].

Balkan, prostor antičkih kultura, postao je centar dubokog savremenog kulturnog, političkog i identitetskog jaza između globalnog i lokalnog, pokazujući strašne karikature samog sebe.

Boguslaw Zielinski

ON THE CATEGORY OF “OWN” AND “FOREIGN” IN COLONIAL AND POSTCOLONIAL CRITICISM

S u m m a r y

The paper provides a systematic overview of the use and constitution of the term the Balkans in colonial and postcolonial criticism. In the 1990’s there was a revision of the notion of Balkanism; since then it has stopped functioning as an ontological category and does so primarily as the object of scientific research, within the field of which two different concepts of the Balkans stand out: the colonial and the postcolonial one. The paper then focuses in particular on the issue of the Balkan identity, examined by means of the category of own/foreign, that is, the notions of otherness, foreignness and foreigner. It is concluded that the Balkans, the scene of antique cultures, has become the centre of a deep contemporary cultural, political and identity gap between the global and the local, manifesting terrible caricatures of itself in the process.

[33] Ibid., s. 46.
[34] Ibid., s. 47.

Бојан Јовић (Београд)

ОДНОС СВОЈ-ТУЂ И ПОЧЕЦИ БАЛКАНСКЕ И СРЕДЊОЕВРОПСКЕ НАУЧНЕ ФАНТАСТИКЕ

Уколико постоји област књижевности у чије је темеље, као један од битних елемената у обликовању препознатљивог жанровског идентитета, уграђен однос свој-туђ, онда је то без икакве сумње научна фантастика. Преузимајући традиционални репертоар претпоставки у књижевном третирању датог мотива, који обухвата тематизовање осећања истоветности односно различитости јединке/колектива на основу полне, језичке, религијске, идеолошке, класне, националне, расне, територијалне, државне, итд. припадности, и разноврсних последица таквог осећања, СФ развија његове изражајне могућности до самих граница маште. Захваљујући специфичностима обликованог уметничког света, у научној се фантастици наведени скуп обогаћује низом нових питања којима се актуализује цео систем темељних религиозних и философских, потом и биолошких, социолошких, психолошких и комуниколошких проблема, готово потпуно непознатих у традиционалним обрадама.

Колике год, наиме, биле разлике између два субјекта у конвенционалном односу свог и туђег, сама могућност међусобног општења, а тиме и разумевања различитих позиција, никада не долази у питање. И „ми“ и „они“ део су подручја људског искуства, човековог начина живота који обухвата осећање заједничке просторно-временске, односно духовно-душевне повезаности у најширем смислу. Уколико постоји добра воља да се превазиђу различитости које деле две стране, оне ће и бити превазиђене. У научној фантастици, међутим, пре свега са увођењем мотива туђина, повећава се и распон и природа распона између „нас“ и онога што је негде другде, не припада нам и темељно је другачије.[1] Сусрет са страним цивилизацијама, као уобичајени резултат (космичког) путовања, односно већ и пука чињеница постојања (интелигентног органског) неземаљског живота нужно доводи у питање не само основе човековог знања већ и целокупног погледа на свет и начина живота.[2]

---

[1] Види опширније Берхард Валденфелдс, *Топографија страног. Студије о феноменологији страног I*, Stylos, Нови Сад, 2005.

[2] Претпоставке уобичајеног мнења морају да претрпе нови вишеструки коперникански обрт – потребно је прихватити и преиспитати чињеницу да је на нивоу човека као врсте повлашћени положај у космосу изгубљен, односно да се изглед еволуционе лествице мења, да поред ње има и других у свемиру па чак и да је она потпуно неодговарајућа општем реду ствари. Потом се појављују практични проблеми – покушај контакта, односно откривање до ког је степена заоштрена опозиција свој-туђ. Може се, наиме, показати да је разлика између

Туђин у научној фантастици, међутим, није нужно органског порекла – свет аутомата, машина и електронских направа пружа бројне мотиве за књижевну обраду односа свој-туђ. Роботи, било да долазе из нашег било из неког другог света, јасно припадају домену не-људских бића а машинизација човековог живота по правилу доводи до свеприсутног и особитог облика отуђења. Са друге стране, киборзи/андроиди, односно експерименти у области биомеханике тј. биоелектронике, представљају спону између вештачког и органског, и доводе до врсте туђина, не нужно са друге планете, који нам је услед своје двоструке природе истовремено и ближи али и даљи од нас. Страно биће може бити и чисто органско, и чисто овоземаљско, изнедрено из сопствених редова обично као резултат научно-технолошких експеримената. Узор чудовишнога производа сцијентистичких амбиција без ограничења јесте Франкенштајн – од делова мртвих тела састављено створење у које је применом науке удахнут живот, али не и душа.

Однос свој-туђ, међутим, не мора се везивати за неземаљска бића и цивилизације, нити пак за тамну страну науке и технологије. Мада не нужно различити и по врсти, становници утопијске заједнице по правилу су веома различити по месту на коме пребивају, идеологији и друштвеном устројству.[3] Стога је у утопији редовно присутно и промишљање односа имагинарног и постојећег друштвеног поретка, то јест одлика њихових припадника, што, са обе стране утопијске баријере, доводи до размишљања о односу свој-туђ. Такође, степен разликовања од уобичајене заједнице усмерава анализу ка размишљању о отуђености јединке и друштва у целини, поготово ако је реч о негативној утопији или дистопији.[4] Осећање припадности колективу организованом према строго утврђеним правилима, израженим у утопијским или дистопијским тоновима, представља тако довољан основ за разликовање „нас“ од „њих“.

људског соја и новооткривених створења толика да је било каква комуникација немогућа, и то не само због непознавања језика већ због непремостиве разлике у искуству. Два интелигентна бића, другачијих култура, другачијих биолошких врста, можда и потпуно другачијих система еволуције, могу се наћи пред непремостивим тешкоћама у покушају да саобраћају, или чак да се препознају као таква. Упореди Gregory M. Shreve, „A Lesson in Xenolinguistics: Congruence, Empathy, and Computers in Joan Vinge's 'Eyes of Amber'“, у: *The Fantastic in World Literature and the Arts: Selected Essays from the Fifth International Conference on the Fantastic in the Arts*, ed. Donald E. Morse, Greenwood Press. New York. 1987. стр. 21–29

Размена мисли само је, међутим, један од аспеката. Уколико се пронађе основ за комуникацију, и уколико је туђинска /ванземаљска цивилизација напреднија или пак назаднија од људске, при њиховом сусрету може доћи до различитих облика покушаја потчињавања у оба смера – свих оних који су већ виђени у историји човекових колонизаторских пројеката, укључујући ту и наметање / губитак повлашћеног положаја на врху ланца исхране.

[3] Најстарија забележена утопија медитеранског културног круга, египатска прича „Бродоломник“ са почетка II миленијума пре нове ере, приповеда о морнару који након потонућа лађе на којој је пловио доспева до рајског полу-митског острва Пунт, негде у Црвеном мору, настањеног светим змијама које говоре. Слика туђина присутна је тако већ од самих почетака утопијског жанра. *Приче из старог Египта,* СКЗ, Београд, 1997, стр. 21; *The Faber Book of Utopias*, edited by John Carey, Faber & Faber, 1999, стр. 18.

[4] Израз „дистопија“ у раду се употребљава као истоветан по смислу са изразом „негативна утопија“, и означава супротност утопији – друштвену заједницу која је гора од постојећих.

Наведени видови тематизације односа свој-туђ могу се јављати одвојено, али се и преплитати, ступајући у различите односе и образујући различите мотивске комплексе. На који се начин могућности научно-фантастичне књижевне обраде мотива актуализују у током времена, и које облике добијају, показаће кратак преглед његовог развоја. Притом ће се посебан нагласак ставити на средњоевропске и балканске земље, пре свега зато што се на подручју Балкана и Средње Европе већ од самих почетака савремене научнофантастичне књижевности јављају значајна дела са основном темом односа свој-туђ; та ће се креативна усмереност задржати и у каснијем раздобљу.

* * *

Супротност између области искуства која се доживљава као блиска, властита, истоврсна, и домена који нам се јавља као удаљен, други, и другачији,[5] у научној се фантастици јавља од самих почетака жанра, развијајући се до данашњих дана у неколиким мотивско-тематским линијама. Најдуговечнија традиција од свих наведених управо је последња поменута – традиција утопијског промишљања, укорењена у митско-фолклорно предање (острво блажених) и религијско мишљење (рај, обећана земља). Будући да утопија истовремено припада и књижевности и философији, развијање претпоставки неког потенцијалног социјалног модела као остварење принципа жеља или критике актуелног друштвеног поретка по правилу је праћено маштовитим сижеом, углавном акционог типа, богатим изузетним ситуацијама у којима се неретко јављају и суштинска философска питања, важна не само за појединца већ сада дословно универзална и егзистенцијална чак и за само човечанство.[6] Захваљујући наведеним особинама, утопијска књижевност од самих почетака садржи заметак мотива и тема који ће се касније показати изузетно плодотворним за научнофантастично стваралаштво.

У том светлу, за однос свој-туђ од нарочитог су значаја место и време утопије, особитости њених становника односно скуп (рационалних) идеја на којима почива њено устројство. Најпре, идеално друштво не припада нашем простору и времену (Морова неогрчка кованица „у-топиа“ означава „не-место“[7]), и налази се изван граница познатог света, односно померено је у далеку прошлост или будућност. Представе Елисијума, односно злат-

[5] „Три су дакле аспекта *место* *посед* *и врста* којима се страно одликује спрам властитог.“ *Топографија страног*, стр. 22.

[6] Овим својим особинама СФ призива још једну дуговечну традицију – наслеђе менипске сатире, односно раблеовско-свифтовско-џојсовске линије жанрова „озбиљно-смешног.” Сежући, као и утопијска традиција, у далеку прошлост, менипска књижевност тежи приказивању изузетних ситуација, не ради њих самих већ ради стварања погодног окружења за тражење, провоцирање и проверавање истине, током чега се уводе фундаментални философски проблеми (жанр „коначних питања“). При том су у менипској књижевности готово обавезно заступљена временско-просторна путовања, претежно несагласна са уобичајеним искуствима.

[7] „Заборавили смо да питамо, а он је заборавио да нам каже, где се Утопија заправо може наћи у Новоме Свету. Био бих спреман на значајан трошак да исправим ову омашку. Пре свега, помало сам и посрамљен што не знам чак ни име океана у коме се налази ово острво о коме сам толико писао, и потом, у Енглеској има много људи који очајнички желе да отплове

ног доба код Хесиода и Хомера, идеја јудео-хришћанског раја, Атлантида из Платонових дијалога *Критије* и *Тимаја*, по правилу се налазе негде у океану или на небу, и датиране су или пре почетка историјског времена или после његовог краја. Већ по самој ситуираности утопија је страна уобичајеном поимању а долазак до ње по правилу је везан за фантастично путовање кроз простор и време. Потом, становници утопије, људског обличја или не, увек поседују одређено знање које им омогућава да организују заједницу на начин битно другачији од уобичајеног. Са јачањем свести о увећању и значају научног знања и његове потенцијалне улоге у преображају друштва, утопија постаје и изразито напредна у науци и технологији. Од XVII века у европским књижевностима по том питању почиње концептуално приближавање утопије научној фантастици, [8] и то у два основна смера. Једна струја аутора изразито је позитивно настројена према научно-техничким дотигнућима, сматрајући да она пружају одлучујући подстицај прогресу и усавршавању човека и његових заједница. Друго се пак усмерење одликује дубоким неповерењем у некритичко одушевљавање и примену открића науке и технике, и разматрањем последица таквог поступања по друштво, пре свега тематизовањем разних видова човековог отуђења.[9]

Имајући наведене утопијске оквире у виду, може се рећи да је прво дело на балканским и средњоевропским књижевним просторима које се, уклапајући се у актуелну утопијску расправу о улози науке и технике у прогресу друштвене заједнице, тематизује однос свој-туђ у недвосмисленом и јасном

за Утопију.“ Thomas Morus, Utopia. David Wootton, ed., (Indianapolis: Hackett Publishing, 1999) 54, Questia, 6 May 2006, http://www.questia. com/PM.qst? a=o&d=24133527>.

[8] „Utopias“, *The Encyclopedia Of Science Fiction*, Edited by John Clute and Peter Nicholls, Contributing editor Brian Stableford. Orbit, London, 1999, стр. 1260.

[9] Најважнија утопијска дела XVII века гаје поверење у науку јесу *Нова Атлантида* Френсиса Бејкона (1627) и *Град Сунца* Томаса Кампанеле (1637). Са друге стране, присутан је и низ радова у којима се пародирају научници и њихова настојања: *Блештави свет* Маргарете Кавендиш (1668), *Гуливерова путовања Јонатана Свифта* (1726), и Раселас Семјуела Џонсона (1759). Идеја о напоредности моралног и научног напретка човечанства настаје нешто касније, у француској књижевности. Пионирски еухронијски роман *Година 2140* (1771) Л. С. Мерсијеа заступа идеје о нужном усавршавању човечанства помоћу науке, математике и механике, а *Летећи човек открива јужну хемисферу или Француски Дедал* (1781) Рестифа де ла Бретона описује утопијско друштво засновано на начелима природних наука и научног напретка. Сличан оптимизам јавља се код Енглеза тек у XIX веку, са романом М. Грифит *Након триста година* (1836), али је изразито јака и струја антинаучног романтизма, изражена у *Раси која долази* Лорда Литона (1870), *Еревону* Семјуела Батлера (1872) и *Кристалном добу* В. Х. Хадсона (1887) који се одликују елементима окултизма, антимашинизма, пасторалности и сатиричности. *Након Лондона* (1855) Ричарда Џефриса представља још радикалнију чежњу за варварством.

За разлику од енглеског, амерички се утопизам не одликује критичким ставом према науци и техници – млада нација у успону оберучке прихвата идеје о прогресу, које свој најзначајнији израз добијају у Беламијевој *Погледу уназад: 2000–1877* (1888) и подужем низу имитација и надовезивања. Критички прилази безрезервној вери у научно-технички напредак истичу да је технолошко друштво историјски усмерено ка повећању неједнакости и друштвене неправде (једна од првих дистопија, *Цезаров стуб* И. Донолија, 1890), односно замерају одрживости стања у коме су људи докони а машине обављају сав посао (*Вести ниоткуда* Вилијама Мориса, 1890).

научнофантастичном кључу драма српског писца Драгутина Ј. Илића *После милијон година* (1889).[10] Оно је уједно и прва научнофантастична драма у светској књижевности.

Драмски заплет почива управо на проблему односа између веома удаљених појавних облика (или можда степена у развићу) људске врсте. Радња Илићевог остварења смештена је у далеку будућност света, у посткатаклизматично време (разлози пропасти не образлажу се подробније) у коме су на Земљи остала само два човека. Оца Натана и сина Данијела, који се, борећи се са зверима за храну наоружани луковима и стрелама, скривају по прашумским пећинама на месту где је некада био Париз, хватају припадници „Духо-света", развијеније људске врсте. Нови људи не говоре истим језиком као стара људска раса, разликују се по дуговечности, друштво им је коренито другачије организовано а научна и техничка знања и могућности су им неупоредиво напреднији од било чега познатог у старој цивилизацији.[11]

Неколико места у драми посвећено је расправама о природи и пореклу актера. Зоран, врхунски научник Духосвета, након годину дана заточеништва и учења говора нових људи, поклања Натана и Данијела Светлани, која прихвата обавезу да доврши припитомљавање, и да, проучавајући их, можда разреши тајну порекла сопствене врсте. У том тренутку отпочиње учена, али жива расправа о томе да ли су људи преци нових становника Земље и Меркура или су пак само случајно физиолошки налик на њих.

„Овим животињама било је у науци име: *'homo sapiens'*; припадала је извесној врсти мајмуна, која, као што видите, у многоме личи на Духо-свет. „Човек" је постигао између осталих животиња и неко савршенство. Умео је да прави од гвожђа неке покретне справе, које су милиле и једва на дан пролазиле простор од једног крока, што се на њиховом језику називаше „хиљаду километара". Још је покушавао, да помоћу некаквих справа у вис

[10] Објављена је у часопису „Коло", година I, број 15 и 16, 2. јун 1889, стр. 5–72. Постоји и верзија сачувана у рукопису, обима 48 куцаних страна, који се налази у пишчевој заоставштини, Архив Српске академије наука и уметности, сигнатура 10616. Интервенције у рукописној верзији су бројне, различитог су степена и домета, и крећу се од најзаступљенијих, језичких измена, преко дорађивања дијалога и сцена, односно измене карактеризације ликова и њихових међусобних односа, па све до коренитог избацивања, прерађивања, односно дописивања целих појава. Промене су се унеколико одразиле и на одређене аспекте смисла, пре свега у области мотивиције и међуодноса ликова; опште значење дела, међутим, остало је непромењено. Види опширније Бојан Јовић,"'После милијон година' Д. Ј. Илића – часописна и рукописна верзија драме", у: *Породица Илић у српској периодици 1941–1944*, *Породица Јована Илића у српској књижевности и култури*, зборник радова, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2003, стр. 443–452.

[11] Зоран, научник, већ је 150 година у браку Светланом, колонизаторком нових светова и укротитељком дивљих зверова; она ће пак, када прође још 350 година, поћи за Санка. Цивилизација Духосвета овладала нарочитом техником међузвезданих путовања захваљујући којој ће се, након следећих милион година, када се Земља потпуно охлади, безбедно преселити на погодну планету. Свемир је насељен и другим становницима – ту су нпр. Меркуровци, „нерадни сој" који само лети по васиони и краде чега се докопа, и чији је представник, Звездан, ухваћен у покушају да украде ретку збирку белих слонова, у Зорановом заточеништву већ много година.

полеће; али није смео ни до месечеве сфере доћи, јер би се тамо за навек угушио.

> Особине „човека“ састављене су из свију животиња, што је доказ да је с њима у нераздвојном сродству био. Тако по храни био је сличан хијенама, јер се и он ранио лешинама поубијаних животиња; а осим тога имао је и особине волова или друге стоке која пасе траву.
>
> Глава човека, после извесних година, обрасте сва у дугачку длаку, као, на пример, у медведа. Ето погледајте ова мања још није у длаку обрасла, те за то је више нама слична него ли ова већа. – Ове животиње споразумевају се некаквим мумлањем, које називају „говор“, а које би нас јако подсећало на крештање данашњих папагаја.
>
> Али што се тиче ума човечијег, и ако се он у велико разликује од осталих животиња ипак није далеко одмакао. Шта више, могу рећи, да су „људи“ куд камо дивљачнији и крвожеднији од осталих животиња, јер осим тога што су убијали животиње за своју исхрану, они су се и међусобно, од времена на време, клали, те и онако кратак живог још већма прекраћивали. Да то нису чинили, ми би можда имали по више овакових егземплара.
>
> Да те животиње имају особину да науче и наш духо-збор, о томе се можете уверити одмах.“[12]

Са своје стране, Данијел, лудо заљубљен у Светлану од тренутка кад ју је угледао, покушава да јој приближи осећајност и научи је љубави и страсти. Његова настојања, међутим, не наилазе ни на какво разумевање, и у очима љубљене га представљају као мушичаву „звер“ којој се ничим не може удовољити. Основне емоције, пре свих „незадовољсво“, исто као и „љубав“, „туга“, „мржња“ тумаче се као „силна болест“ која је убрзавала смрт човека. [13]

Ни људи духо-Света нису ништа мање туђи старим људима. Данијел задовољава своју жељу за Светланом, али не изазива никакву душевну реакцију. Када се понадао да је његова страст растопила „ледену санту“ у Светланиним грудима, и пробудила божанску искру, испред себе је угледао хладни „мраморни кип“. Када схвати да су његова настојања безнадежна,

---

[12] „После милијон година“, „Коло“, стр. 24–25. Сусретом припадника Духосвета, Меркуроваца те последњих људи отпочиње низ догађаја са троструком мотивацијом: са једне стране припадници Духосвета желе да докажу или оповргну тезу о људима као својим прецима, са друге стране Меркуровци, колекционари ретких животиња, који не презају ни од крађе да би се домогли онога шта пожеле, бацају око на Натана и Данијела те, на крају, Данијел, који је, не знајући ни ко је ни шта је она, једном приликом већ видео Светлану и заљубио се у њу, настоји да је по сваку цену придобије за себе.

Овакав заплет доводи до бројних трагикомичних ситуација, где Данијел покушава да наведе Светлану да схвати и искуси не само љубав већ и друге емоције, Биљан, Зорка и Лаган, посланици са Меркура, упињу се да отму Данијела и Натана и одведу их на матичну планету, живе или препариране, а Светлана да дресира Данијела, сачува га од ловокрадица и испуни своју научну мисију. Настојања ликова, међутим, нису плодоносна – нико не успева у својој намери све до тренутка када се Данијел, сломљена срца и решен да прекине понижење, убија, а за њим и Натан.

[13] Исто, стр. 67.

одузима себи живот, а Натан горко коментарише савршену егзистенцију без опасности и узбуђења:

> Натан: За тобом, сине, за тобом! Нека угледају ови хладни кипови, како осећаји, та искра божанске милости, прате човека у вечно блаженство. Погледајте ви, децо савршенства, у коме се ништа не осећа, ништа не жели; у овом поништеном животу лежи трагедија целог човечанства. Милија му је била смрт, јер је њезино савршенство боље. У опакој бури судбине сломио се брод човечанства; али човечанству беше милије борити се са таласима њезиним него ли пловити по устајалој бари вашега савршенства, коју никакав вихар покренути не може. (...)[14]

Трагичан крај последњих људи оставља наследнике Земље потпуно равнодушним – води се расправа да ли чињеница да је сасвим припитомљени Натан прибегао подражавању дивљег Данијела, тј. самоубиству, значи да су оба примерка била ипак ближа мајмунима него становницима Духосвета,[15] односно, да ли ће штета коју су претрпеле коже значајније отежати препарирање примерака.

Разлика између два људска соја остаје тако у Илићевој драми обострано непремостива препрека – иако постоји жеља да се допре до суштине другога, у једном случају емоционална и љубавна, у другом научна и разумна, Натана и Данијела и људе духо-Света до самога краја дели провалија. При томе, одлучујућу улогу за пропаст комуникације игра неспремност или неспособност новог човека да у старим људима виде потенцијалне са-друге, или макар угрожену врсту.

* * *

СФ књижевност можда је и најупечатљивије обележена тематизовањем сусрета са бићима која су неземаљског порекла, односно налазе се с оне стране уобичајених људских доживљаја. Додири ове врсте развијају се у два правца – први је повезан са темом (космичког/фантастичног) путовања[16] током кога људски путници срећу различите фантастичне светове и бића.[17]

---

[14] Стр. 71.

[15] „Биљан: Сад потпуно верујем, да је ово подражавање припитомљена Натана највећи доказ, да је човек ближи мајмуну него нама.“ „После милијон година“, стр. 72.

[16] Већина проучавалаца ипак се противи изједначавању књижености свемирских путовања и СФ-а, сматрајући да је литература о путовањима из маште заправо пре књижевност о туђинима, јер готово да нема појављивања једне без друге теме. Упореди Robert Plank, Der „Ungeheure Augenblick“, Aliens in der Science Fiction, у: *Science Fiction: Theorie und Geschichte* / Hrsg. v. Eike Barmeyer. – Wilhelm Fink Verlag, München, 1972. (Uni-Taschenbücher; 132), стр. 189.

[17] Зачетник те традиције, и у литератури често први претеча научнофантастичне књижевности, јесте Лукијан из Самосате (120–180) са *Истинитим причама*, у којима, између осталог, у оквиру извештаја о свемирском путешествију уводи бића са других небеских тела и међупланетарне ратове. Сам Лукијан пак, као узоре за фантастична путешествија помиње Ктезију, Книда, Јамбула, па и самог Хомера (*Одисеја*). „A True Story” (*Verae Historiae*) I, u: *Lucian. In eight volumes*, Vol. I. Harvard University Press, William Heinemann LTD, Cambridge Massachussets, London, 1961, стр. 251. Лукијан се често разматра и као пуноправни СФ аутор – упореди нпр. скорију студију Aristoula Georgiadou, David H Larmour *Lucian's Science Fic-*

Концепт ванземаљца као потпуног *туђина* /alien; species/, коренито страног људском искуству, није, међутим, својствен радовима из тзв. прото-фазе научне фантастике – од антике до XVIII века ванземаљска створења, превасходно настањена на Месецу[18] односно Сунцу, иако могу да поприме и веома чудне облике, у суштини нису и потпуно туђинска. И у потоњим примерима космичких похода – готово хиљаду и по година касније, космичка путовања, тематизују Ариосто (1532), Кеплер (1634), опат Годвин (1638), Вилкинс (1640), и де Бержерак (1656) – у свемиру (на Месецу) се по правилу налазе интелигентна бића не толико различита од човека.[19] Свемирска путовања своју пуну популарност добијају у XIX веку, са Фламарионом и Жозеф-Анри Ронсијем старијим, Верном, Грифитом, и Велсом; управо се тада јавља и концепт „туђинског" ванземаљца, за разлику од антропоцентричног туђина, са када се и говори о почецима „праве" научне фантастике. Са њима долази и друга страна обраде теме сусрета са неземаљским бићима – сада се туђини појављују на Земљи, и то доводи до најразличитијих последица, од којих је можда најзначајнија покушај покоравања или пак истребљења људске врсте – тема ванземаљске инвазије.

Место са кога се полази у походе на Земљу у том је времену јасно означено: реч је о планети Марс.[20] Два прва књижевна дела која тематизују сусрет космичких цивилизација на Земљи – *На две планете* Курта Ласвица и *Рат светова* Х. Ц. Велса – полазе управо од претпоставке да су на Марсу присутна интелигентна бића која имају освајачке аспирације према нашој планети, али и коренито различите плановима како да их остваре.[21] Велсови Марсовци су нечовеколика технолошки напредна и крвожедна раса, која без икакве опомене или жеље за контактом из својих бродова настоји да збрише човечанство са лица Земље. Међусобно, страни освајачи комуницирају телепатски, односно размножавају се партеногенезом, што упућује на закључак да су бесполни. Недостатак потребе за језичким и сексуалним општењем у

tion Novel True Histories*,* Brill Academic Publishers, 1998, у којој се може наћи и детаљније образложење због чега се *Истините приче* без ограде одређују као научнофантастични роман. Такође и S. C. Fredericks „Lucian's True History as SF", у: Science Fiction Studies, # 8 = Volume 3, Part 1, March 1976.

[18] За ауторе тога времена путовање до Месеца не представља проблем – атмосферски појас се протеже од Земље до коначне дестинације. Са откривањем балона (1783) постаје јасно да човек не може да без заштите преживи велике висине и пажња се окреће ка земаљским путовањима.

[19] Види Roger Bozzetto's *L'obscur objet d'un savoir*, Aix en Provence: Publications de l'Université de Provence, 1992, као и Marjorie Hope Nicolson, „Cosmic Voyages", A Journal of English Literary History, volume seven, June 1940, Number two, стр. 83–107.

[20] Крајем XIX века Марс је био једна од тема у жижи занимања научника, писаца, новинара и најширег јавног мњења. Представе везиване за црвену планету биле су крајње маштовите, романтичне, па чак и апокалиптичне, и обухватале су и постојање интелигентног живота. У складу са тим, Ђовани Скјапарели је 1877. године открио линије на површини Марса, а Персивал Ловел 1895. протумачио их је као „канале" које су прокопали интелигентни Марсовци.

[21] Види опширну анализу Ingo Cornils „The Martians are coming! War, Peace, Love, and Scientific Progress In H. G. Wells's The War Of The Worlds and Kurd Laßwitz's Auf Zwei Planeten", Comparative Literature Winter 2003, Volume 55, Number 1, стр. 24–41.

њиховом случају значи и одумирање основних разлога за зближавање међу јединкама или друштвеност, па се тако губе особине попут осећања заједништва, љубави, самилости, несебичности, а до крајњих граница развијају окренутост ка себи и тежња ка ефикасности. Последице су себичност, самољубивост, нетолеранција и равнодушност према осталим врстама. Другим речима, Марсовци из *Рата светова* потпуно су разумни и духовни а нимало душевни и (са)осећајни. Опет, будући да нема истинског контакта Марсоваца и Земљана, код Велса нема функционалног оправдања за развијање слике ванземаљске цивилизације, те стога она и изостаје.

Ласвицов роман,[22] са своје стране, полази од битно другачијих претпоставки. Читалац добија пуни увид у марсовску цивилизацију, у њене друштвене, политичке, технолошке и психолошке претпоставке. Сами Марсовци су човеколики, осим великих продуховљених очију не разликују се претерано од људи, живе у развијеном демократском друштву (једна од тековина јесте и законска обавеза грађана да се информишу из већег броја новина различитих погледа и уверења, под претњом губљења права гласа) и, без обзира што имају освајачке – или тачније, колонизаторске намере – нису злонамерни. Код Ласвица се агресивност и ратољубивост, заправо, претежно приписују људима.[23]

Опет, ни Марсовци нису без мана – од првог тренутка сусрета са немачким истраживачима на Северном полу, које ванземљци спасавају из балона и потом воде на свемирску станицу, јасно је да желе да завладају Земљом. Крајње су поносни на свој марсовски цивилизовани идентитет и у многоме су надобудни, будући да имају изражено осећање надмоћи, најпре као стара цивилизација са бројним тековинама вредним хвале, потом и на основу знања о степену развића људи (покретач заплета је непотпун увид у слику човечанства будући да је закључак да би Земљу требало искористити у сопствене сврхе изграђен на основу сусрета са Ескимима). Све примедбе немачких истраживача одбацују се коментаром: „дошли смо да вам донесемо предности наше културе.“[24]

Кад постане јасно да Земљани не желе да буду покорени, Марсовци се налазе се пред етичком дилемом и крећу на пут како би сазнали више о људима. Игром случаја наилазе на енглески ратни брод, и, захваљујући ратоборности посаде између њих избија оружани сукоб. Низ погрешно схваћених поступака води до потпуног сучељавања. Опет, чак и када се, након победе партије противника људске расе, ванземаљци опредељују за ратну оп-

[22] На две планете (Auf zwei Planeten) појављује се 1897, исте године када и Велсов новински серијал „Рат светова“ у коме Марсовци нападају Земљу у жељи да избришу целокупно становништво са њеног лица,. На две планете доживео је велики успех по објављивању – истовремено је прихваћен од стране стручне, научне, публике и продат у преко 70 000 примерака у времену од првог до последњег штампања пре II светског рата (1897–1930). У том времену преведен је и на дански, норвешки, холандски, шведски и чешки.

[23] Ласвиц се труди да избегне црно-белу слику у карактеризацији, те примењује сложену мотивацију за деловање својих јунака, покединачних и колективних. Пораз Енглеског краљевства и, нарочито, Царске Прусије приказан је, међутим, на ироничан и сатиричан начин.

[24] *Auf zwei Planeten*, 1897, стр. 233. (www.gasl. org/refbib/Lasswitz__Auf_2_Planeten. pdf)

цију, војна дејства се одигравају у цивилизованим и строго контролисаним оквирима. Иако имају техничке могућности за бомбардовање из космоса (Марсовска технологија управља гравитацијом, а наоружани и оклопљени свемирски бродови за кратко време лете са једног на други крај света), у војним операцијама не прибегавају дејствима великих размера на даљину, и строго пазе да њихов одговор буде одмерен и да не доведе до непотребних жртава. На крају, енглеска флота бива уништена а доминација краљевине светом окончана. Слично се догађа и са вилхелминском Немачком. Рат се ту, међутим, не завршава. Празан простор у планетарној хијерархији моћи доводи до сукоба осталих земаља око колонија, потом и до општег метежа, што Марсовце приморава да под протекторат ставе целу планету.

За разлику од Велсових ванземаљаца, Ласвицови Марсовци се уместо на истребљење људске расе одлучују на њено преваспитање и образовање, са циљем да се ослободи духовне незрелости за коју је сама одговорна. Иако људи, на крају, устају у борбу за ослобођење, желећи да управљају својим пословима, показује се да две расе, у основи, ипак спаја жеља за миром и напретком; на космичком нивоу, и Марсовци и Земљани деле судбину разумних живих бића у бесконачности свемира, и та је сличност јача од разлика.[25] Ипак, тек спајање емоционалности и разума путем љубави и њених последица омогућиће коначно помирење и полагање темеља за заједничку будућност.

Ласвиц уводи мотив љубавне везе између једног од истраживача, Салтнера, и прелепе марсовске жене, Ла, која је од њега далеко надмоћнија духом и интелигенцијом. Немац спасава Марсовку из невоље, и она примећује његову храброст, великодушност и несебичност, страну логичним Марсовцима, и бива привучена. Испрва се поиграва Салтнеровим осећањима, у жељи да проучи људске реакције, али након растанка и поновног сусрета схвата да не може да живи без њега. Развој везе показује све расне разлике, смирену индивидуалистичку марсовску и посесивно-афективну земаљску љубав. Проучавајући живот на Земљи пре него што се одлучи да се заувек изложи неугодностима повећане гравитације, метеоролошких прилика, исхране, па чак и чулних сензација, Ла доживљава летњу олују, која буду давно затомљена осећања, уобичајена људима. У том тренутку схвата да је Марсовски начин живота унеколико сиромашнији од Земаљског, и да све наведене драži суделују у његовој пуноћи. На крају, пружајући људима увид у марсовску технологију, Ла омогућава да се изборе са њеним сународницима. Љубав код Ласвица добија тако и високи духовни садржај, постаје равна судбини и моралном императиву, у типичном Марсовском размишљању: „Судбина,

[25] На самом почетку романа туђини одводе Немце у своју свемирску станицу изнад пола, где се одиграва снажан епифанијски тренутак зближавања:

„Немци су стајали сасвим тихи, потпуно утонули у поглед који пре њих људске очи нису виделе. Никада раније им није било толико јасно шта значи бити завитлан кроз свемир на мрвици по имену Земља. Никада нису видели небо испод себе. Марсовци су уважавали њихова осећања. Чак су и и они, који су познавали чуда свемира, ћутали у пред бесконачним. Моћни становници Марса и слаба створења Земље у присуству узвишеног погнули су главе из поштовања према свемоћи која влада небесима. Из тишине универзума чуо се глас оца који говори својој деци и испуњава им душе свечаним поверењем.“ *Auf zwei Planeten*, стр. 184.

разлог унутар безвремене воље, да ја будем и да ми будемо оно једно исто биће – то је љубав. Следити судбину, то је слобода, испунити је, то је достојанство.“[26]

Коначни чин превазилажења врсних разлика јесте саможртвовање Ела, потомка Марсовца који се прунудно спустио на земљу и земаљске мајке. Ел гине како би на време предао мировни предлог и спречио да негативно расположење марсовског јавног мнења (након опште побуне људи и заробљавања марсовских саплеменика јавља се захтев за истребљење „варвара“) изазове катастрофалне последице. Марсовска непоколебива логика у размишљању и деловању и земаљска осећајност сједињени су у жртви коју приноси биће са две планете, зарад обезбеђења њихове заједничке мирнодопске будућности. Успомена на на Елову жртву постаје тако трајни подсетник којим би правцем требало да се иде: „Он је био вођа путем којим свет сада може да пође ка слободи и миру.“[27]

* * *

Туђин као вештачко, механичко. човеколико биће, у историју научне фантастике уводи се драмом *Росумови универзални роботи* (1920), чешког писца и философа Карела Чапека. Чапеково дело актуализује неколике традиције у европској култури и књижевности. Пре свега, реч је о литератури посвећеној покушајима прављења вештачког бића утемељеним у алхемијским експерименатима. Један од ретких „рецепата“ за добијање *хомункулуса*, уметног човечуљка, налази се у Парацелзусовом спису *De Natura Rerum* (1537), при чему аутор тврди да такав подухват није нити немогућ нити противприродан.[28] Идеја о машинама као друштвеном чиниоцу, тј технологији као саставном делу друштвене организације присутан је у седамнаестовековним утопијама, пре свих Бекоповој *Новој Атлантиди* и *Математичкој магији* Џона Вилкинса (1648), да би, као сан о ослобођењу човека од (ре)продуктивног рада један од својих најупечатљивијих израза добио код Беламија, у већ поменутој утопији *Поглед уназад: 2000–1877* (1888).

[26] *Auf zwei Planeten*, стр. 658–659.

[27] Исто, стр. 768.

[28] „Јер мора се знати да се на овај начин може створити човек без природног оца и мајке; што значи, човек може да се роди и расте не природним путем од мајке, већ вештином и прегалаштвом ученог Спагириста, као што ће овде бити касније описано.” De Natura Rerum I, у: Nicholas Goodrick-Clarke, Paracelsus: Essential Reading, North Atlantic Books, Berkley, 1999, стр. 175. О идејној основи алхемисјких истраживања упореди Bettina L. Knapp, The Prometheus Syndrome, Troy, Whitston Publishing, New York, 1979.

Радња Чапекове драме одвија се у будућности, негде у океану, на острву где се налази Росумова[29] фабрика за производњу робота. Роботи[30] се узгајају од вештачких ткива са искључивом намером да буду што ефикаснија и јевтинија радна снага која ће у потпуности одменити људски рад. Иако их је на први поглед немогуће разликовати од људи – по изгледу су потпуно истоветни и поседују интелигенцију и свест – њихове менталне функције су ипак на нижем степену развоја од људских. Вештачки људи немају самосвест, осећања, нити нагон за самоодржањем, недостаје им сензација бола и страх од смрти. Једини траг души који се може приметити јесте повремени „роботски грч“ – врста напада током кога робот баца све што носи, или пак разбија ствари око себе, потом остаје непомичан и шкргуће зубима са пеном на устима. Након тога, није више употребљив и може се послати под пресу.

Управник фабрике Домин има визију преображеног човечанства, предвиђајући да ће се захваљујући роботском раду за десетак година производња добара потребних човеку толико повећати да ће све постати практично бесплатно. „Неће бити глади. Сав посао ће обављати живе машине. Сви ће бити безбрижни и ослобођени понижења рада. Сви ће живети само да би се усавршавали.“[31] На опомену старога архитекте Алквиста да је то сувише

[29] Научник Росум старији у својим експериментима открива другачији начин да организује живу твар од природе, „једноставнији, прилагодљивији и бржи“. У жељи да покаже да је бог сувишан и да постане нека врста његове научне замене тако што ће створити (вештачког) човека, успева да створи само ниже облике живота, и то у изопаченом виду. Његов син, Росум млађи, полазећи од начела практичности и ефикасности, доказује да божанска знања из прецизне механике у најмању руку нису била на завидном нивоу – ствара човеколика бића лишена свега сувишног и намењена искључиво за рад, која се у великим серијама продају по целом свету.

[30] Мада је Чапек творац назива робот, роботи у његовој драми заправо су андроиди – људске реплике које је веома тешко, ако не и немогуће разликовати од људи. Коментаришући погрешно тумачење природе његових робота и моду књижевности посвећене чисто механичким направама, Чапек петнаестак година касније у тексту под насловом „Творац робота се брани“ пише да „његови роботи нису били механизми. Нису били направљени од лима и зупчаника. Нису представљали прославу механичког инжењерства. Ако је аутор док их је стварао мислио на неко чудо људског духа, онда то није била технологија већ наука. Са истинским ужасом, он одбија икакву одговорност за помисао да би машине могле да заузму место људи, или да би се било шта налик на живот, љубави, или побуни могло да икада настане у њиховим зупчаницима. Ову тамну визију он би сматрао за неопростиво прецењивање механике или за тешку увреду животу.

Творац робота указује на чињеницу да он мора да зна највише о томе: и стога проглашава да су роботи сторени другачије – а то значи хемијским путем. Творац је мислио на модерну хемију, која је у различитим емулзијама (или како год да се већ зову), пронашла супстанце и облике који се понашају као жива материја. Мислио је на биолошку хемију [sic], која непрестано открива хемијске агенсе који имају непосредан утицај на живу материју; о хемији, која проналази – и у одређеном степену већ и прави – оне различите ензиме, хормоне, и витамине који дају живој материји способност да расте и умножава се и обезбеђује све друге потребе живота.“ Karel Čapek, „The Author of the Robots Defends Himself“ Science Fiction Studies, #68 = Volume 23, Part 1 = March 1996, изворно у Lido’vé noviny, 43 (290), 9 June 1935, стр. 9.

[31] Карел Чапек, *P. U. P.* у : Josef Capek, Karel Capek, *R. U. R. and the Insect Play*, Oxford University Press, Oxford, 1961, стр. 25.

налик на Рај, те да је било одређених врлина у служби, понизности, напору и умору, Домин одговара ватреним говором о преображају света у коме ће човек бити слободан и узвишен, неће бити потчињен ни другим људима ни материји, неће бити машина ни средство за производњу већ „Господ стварања".

Чапекова роботска утопија усмерена ка остварењу идеала рајско-комунистичке будућности завршава се катастрофично, макар за људски род. Најпре, са нарастањем аутоматизације у свим видовима живота човечанство пролази кроз раздобље смањене плодности, да би потом дошло и до устанка робота. Наиме, на захтев директорове супруге Хелене, која од почетка настоји да се избори за равноправан третман робота, одређеним примерцима даје се висока интелигенција и „душа". Опет, то не доноси ништа добро – најпаметнији међу свим роботима, и вероватно најинтелигентније биће уопште, робот Радијус, обрће премисе тренутног стања ствари и примењује начело корисности и ефикасности на људе:

Хелена: Зашто нас мрзиш?

Радијус: Нисте као Роботи. Нисте вешти као роботи. Роботи могу све. Ви само издајете наредбе. Причате више него што је потребно.

Хелена: То је лудост, Радијусе. Реци ми, да ли те је неко насекирао? Јако бих волела да ме разумеш.

Радијус: Ви само причате.

Хелена: Доктор Гал ти је дао већи мозак од осталих, већи од нашег, највећи на свету. Ти ниси као други роботи, Радијусе. Савршено ме разумеш.

Радијус: Не желим господаре. Ја све знам и сам.

Хелена: Зато смо те и ставили у библиотеку, да би могао да све прочиташ, да све разумеш, и онда – О, Радијусе, желела сам да целом свету покажем да су нам роботи равни. То сам желела од тебе.

Радијус: Не желим господаре. Желим да господарим другима.

Хелена: Сигурна сам да ће те ставити на чело многих робота, Радијусе. Ти ћеш бити учитељ робота.

Радијус: Желим да господарим људима.

Хелена: Полудео си.

Радијус: Можете ме бацити у пресу.[32]

Иако ће Радијус на крају и преводити општу револуцију робота која ће са лица земље збрисати човечанство, људи сносе одлучујућу одговорност за развој догађаја; у прошлости су уз помоћ наоружаних робота у крви угушени лудистички устанци радника, а потом су ове јединице претворене у војске употребљене у многим ратовима.[33]

[32] Стр. 45.

[33] И појединачне добронамерне акције имају изузетно лоше последице. Хелена, која жели добро и равноправност међу врстама, својим поступцима неколико пута заправо из темеља угрожава њихово постојање – најпре тиме што ће захтевати да се роботима да душа, односно

Пораст памети и ослобођење од рада тако не доприносе нити општем увећању друштвеног благостања нити бољем разумевању и заједништву бића разних врста, већ само свеколиком уништењу. Нешто пре расплета у коме ће остати последњи човек на Земљи, старац Алквист се моли са Хеленом за човеково спасење од пропасти.

Хелена: Тако сам нервозна. Зар ти никада ниси нервозан?

Алквист: Знате, госпоја, ја сам стар човек. Не марим много за прогрес и те остале новотаријске идеје.

Хелена: Као Ема?

Алквист: Да, као Ема. Има ли Ема молитвеник?

Хелена: Има, један велики, дебели.

Алквист: И има ли молитве за различите прилике? Против олуја? Против болести?

Хелена: Против искушења, против поплава -

Алквист: Али не и против прогреса?

Хелена: Мислим да не.

Алквист: Штета.

Хелена: Да ли би желео да се помолиш?

Алквист: Молим се.

Хелена: Како?

Алквист: Овако некако: 'Господе, хвала Ти што си ме изморио. Боже, просветли Домена и све оне који су застранили, и помози људима да се врате раду; сачувај их од уништења; не озледи им ни душу ни тело; спаси нас од Робота, и заштити Хелену, амин.'[34]

Истребљење људи, међутим, уједно означава и крај робота, будући да се губи и знање о поступцима њихове производње. У немогућности да продуже врсту, Чапекови андроиди након двадесетак година долазе до краја рока трајања, и нестају. Показује се тако да је судбина два соја интелигентних бића нераскидиво повезана, и да нестанак једне врсте аутоматски за собом повлачи и пропаст друге. Две до крајњости отуђене врсте, људска, неспособна да озбиљно искористи прилику да одговорном употребом уметних интелигентних бића оствари рај на земљи, и роботска, неспособна да се уздигне изнад слике сопственог творца и етички га превазиђе, одлазе са сцене. Крај, међутим, афирмише живот, будући да припада новој, трећој врсти бића, роботима Хелени и Примусу, који откривају и душевну и телесну љубав, и уз благослов последњег преосталог човека, Алквиста, крећу у зачињање нове врсте.

да се Радијусу поштеди живот после „роботског" епилептичног напада, и тиме што ће спалити папире који садрже упутство за производњу робота, основни аргумент у потенцијалним преговорима о престанку непријатељстава и залог опстанка и људи и робота.

[34] Стр. 43.

* * *

На почецима научне фантастике на Балкану и у Средњој Европи XIX и XX века, и самим тим и међу најактуелнијим делима са почетака модерне европске научно-фантастичен књижевности, стоје три дела – драме *После милијон година* Драгутина Ј. Илића и *Р. У.Р.* Карела Чапека, те роман *На две планете* Курта Ласвица. Сва три рада, актуализујући различите али у многоме сродне и испреплетене традиције, тематизују проблем односа свој-туђ, притом наглашавајући различите његове аспекте. Код Илића реч је о релацији човек/натчовек, код Ласвица се основна проблематика темељи на сусрету човек/ванземаљац, док је код Чапека у средишту пажње однос човек/робот (андроид).

Општи оквир ових варијација јесте утопијски, будући да сусрет са туђинским сојем одражава се на друштвено устројство, пре свега људско, и то у целини. Показује се да је код наведених аутора у сусретима „наших" и „туђих" увек присутно цивилизацијско одмеравање снага са позиција моћи, односно да, и када су у питању крајње просвећени и добронамерни ванземаљски туђини, миру и заједништву међу различитим сојевима претходи сукоб и рат. У ситуацијама у којима се сусрет одиграва са мање добре воље и жеље за разумевањем катастрофа је загарантована – и код Илића и код Чапека крајњи резултат је борба (или неразумевање) на живот и смрт до истребљења врста.[35]

Опет, у овим делима није унапред одбачена могућност позитивног расплета и коегзистенције, што је битно различито од Велсовске пројекције односа са туђинима, и онога што ће се касније развијати као доминантна тема пре свега петпарачког СФ-а. Стога су емоционалност и љубав значајни састојци односа свој-туђ, усмеравали догађаје у правом смеру или не. Код Илића осећања не успевају да премосте разлике између старих и нових људи; код Ласвица љубав и саможртвовање омогућавају биолошко укрштање врста и заједничку будућност. Чапекови сукобљени сојеви, и људи и роботи, плаћају данак због својих грехова, први зато што су прекорачили границе природе, умешали се у посао божијег провиђења и поступали према интелигентним бићима, макар и вештачким, као према слугама; други пак зато што су се идентификовали са угњетачима и немилосрдно искоренили људски род. Тек се роботима који успевају да спонтано пробуде осећање љубави указује шанса да, попут нових Адама и Еве, зачну род који ће имати прилику да не понови грешке својих претходника.

У складу са традицијама на којима почивају њихови идејни и литерарни предлошци, зачетници балканске и средњоевропске научне фантастике користе однос свој-туђ да до крајњих граница тематизују проблематику човека и његове заједнице. Забринутост због неконтролисаног развоја одређених тенденција у друштву, пре свега због некритичке примене разума, науке

[35] Чак и када се сусрет своди на сам покушај успостављања комуникације против жеље једне од страна, као што је случај у *Фијаску* (1986) Станислава Лема, резултат може да буде нестанак целокупне врсте, овога пута становника планете у далеком сунчаном систему који чине све како би избегли контакт са туђинима – Земљанима.

и технологије у уређивању људских односа, долази притом до нарочитог изражаја.

Даљи развој жанра показаће да занимање и пажња посвећени односу свој-туђ у пионирским делима научне фантастике Балкана и Средње Европе нису били само пролазна фасцинација. Између осталих, дело једног од највећих стваралаца научно-фантастичног жанра, пољског, средњоевропског и светског писца Станислава Лема, речито говори о томе.[36]

Bojan Jović

THE OWN-FOREIGN RELATIONSHIP AND THE BEGINNINGS OF BALKAN AND CENTRAL EUROPEAN SCIENCE FICTION

S u m m a r y

Taking the new possibilities of developing the own-foreign relationship in science fiction as his starting point, the author shows how in different literary traditions existing in contemporary science fiction numerous aspects conducive to the development of related topics have developed. Three works of Balkan and European literature that are significant for the own-foreign relationship are analysed: *After a Million Years* by D. J. Ilić, *On Two Planets* by Kurd Lasswitz and *Rossum's Universal Robots* by Karel Čapek. The analysis shows that in different actualisations of the own-foreign theme (man/superman, man/alien, man/robot – android) there exists a common core – concern over the uncritical predomination of reason, science and technology in dealing with human relations and society.

[36] Један од најзначајнијих СФ аутора свих времена, Лем заслужује посебну пажњу у разматрањима односа свој-туђ; како су бројна његова есејистичка и прозна дела делимично или у целини посвећена комуникацији и сусретима удаљених космичких врста, простор који би захтевао озбиљну анализу далеко превазилази обим овакве студије.

Ненад Љубинковић (Београд)

„СВОЈ“ И „ТУЂ“ У ИНТЕРАКЦИЈИ НА БАЛКАНСКИМ ПРОСТОРИМА ДО ПОЧЕТКА ОСАМНАЕСТОГ ВЕКА – ФРАГМЕНТИ –

Уводне напомене:

Однос „ми“ и „други“, „свој“ и „туђ“, „ја“ и „странац“ посматрам као непрекидну интеракцију, а примере узимам из заједничког живота народа који су у различитим историјским раздобљима краће или дуже боравили на балканским просторима. Усредсредићу се на примере интеракције односа „ми“ и „други“, „свој“ и „туђ“ до почетка организоване борбе балканских народа за стварање самосталних држава.

Проблем односа „ми“ и „други“, „свој“ и туђ“ до сада је углавном посматран као утицај који једна култура у целини, или у неком свом делу, врши на другу културу, односно какви се све облици рецепције „туђег“ уочавају током настојања да се нова стечена сазнања и искуства преточе у категорију „свој“, да постану мање више природни чинилац онога што, у одређеном контексту, називамо „ми“. Покушаћу да пратим претварање „туђ“ у „свој“, односно „странац“ у „ја“, па изнова „свој“ у „туђ“, „ја“ у „странац“ на балканским просторима. Намера је да се примерима укаже на апсолутну релативност семантичког садржаја појмова „ја“, „странац“, „свој“, туђ“.

Суочавање са проблемом утицаја другачије културе, другачијег начина мишљења, другачијег система етичких и естетичких вредности настаје у процесу социјализације, у часу када скупина људи, племе, или одређена етничка заједница дође до спознаје о нужности социјализације, о неопходности ступања у различите комуникацијске односе са суседима: од нужности оружаних сукоба, преко потребе за разменом производа и трговином, до склапања пријатељских и брачних веза. У трену када се схвати да се постојање „других“ не може ни негирати, ни занемарити наступа дугачак и сложен процес различних интеракција. Придошлице (скупине људи, племе, или етничка целина) које у трагању за новим стаништем ступају на простор у којем већ неко борави принуђене су да „сустанарско“ или „станарско“ право изборе не само силом, већ и дугим процесом аклиматизације, који се исказује и следом нужних компромиса. У почетку је то једноставно „освешћивање“, спознаја да поред „нас“ постоје и „они“. Шок сучељавања са другом културом, другачијим начином мишљења, иним системом вредности прво се, по правилу, покушава да реши оружјем. Релативно брзо стиче се сазнање о неминовности суживота, о нужности прилагођавања. Придошлице прихватају основне представе староседелаца о простору на коме су

се обрели прилагођавајући нова сазнања властитом искуству и културним мерилима. Трговина, брачне и сличне блиске везе чине да се разлика између придошлица и староседелаца постепено смањује. Придошлице такође врше снажан утицај на староседеоце, а будући да се као „скоројевићи“ на одређеном простору осећају несигурним и угроженим – показују се виталнијим и културно агресивнијим (није реч о ступњевима културе, већ у настојању убеглица да сачувају властиту препознатљивост, коју, инстинктивно, сматрају угроженом.

* * *

1.1. У тренутку досељавања Срба и Јужних Словена на Балкан балканским просторима господаре Византинци, али су још увек присутни и остаци некадашњих пристановника Балкана – Трачана, Илира, Келта, Грка, Римљана. Свакоји од поменутих народа дошљацима је стран, његова свеукупна култура за дошљаке је „туђа“. Започиње процес прилагођавања новом станишту, па тако, на пример, Срби прихватају од Келта назив за речни ток – ава (ваља се присетити и назива реке која протиче кроз Шекспирово родно место). Прихватили су и многа келтска веровања везана за речне токове и, уопште, за култ воде. Тако је дошло до одређених промена одлока некојих митских бића знаних и из заједничке словенске митологије. Тако су у српску митологију ушле виле, божанства река, речних газова, извора и планинских шума, ливада, пропланака: бродарице, изворкиње, планинкиње, нагоркиње. Вију се на својим вијалиштима, играју на својим игралиштима, купају се у водама које чувају. Постале су препознатљив чинилац у митској, архаичној свести наших предака, постале су противнице, али и посестриме, па и мајке по млеку многих знаменитих балканских јунака, почевши од оног најгласовитијег – Краљевића Марка и од знаменитог јунака косовске легенде Милоша Кобилића.

1.2. Од Келта смо прихватили и веровање о јелену психофоросу, односно о јелену који преноси душе умрлих са „овога“ на „онај“ свет. Из веровања преузетог од Келта настало је тзв. љељеново коло, односно мртвачко коло, коло којим се симболично обавља пренос покојника из „овостраног“ у„оностранo“. Коловођа мртвачког, љељеновог кола, јесте вила која на јелену јаше или, пак, јелена собом води. Вила као посредник између „овог“ и „оног“ света, између живота и смрти постаје у народној свести особена господарица и једног и другог, па се доживљава и као господарица човекове судбине, као особена суђаја.

1.3. Од Трачана Срби и Бугари су прихватили веровање у постојање доброг коњаника – јунака, свемогућег бога који је властан над животом и над смрти. Гласовити трачки коњаник или трачки херој, како се каткад још назива, заштитник је стада и вегетације, заштитник нејаких и потлачених. Његов култ је посебно наглашен у периоду између четвртог века пре наше ере и четвртог века наше ере. Највише представа трачког коњаника потиче из другог, односно трећег века наше ере. Приказан је на коњу са карактеристичним огртачем који вијори на ветру. Носи атрибуте kirios – господар. soter – спасилац, latros – лекар. Представља се понекад и као троглави коњаник, налик нашем Триглаву. На просторима насељеним српским живљем утицао

је на обликовање митског лика Светог Саве. Свети Сава је такође господар живота и смрти, заштитник стада и вучији пастир. Култ трачког коњаника у спрези са култом знаменитих близанаца, Диоскура, Кастора и Полидеука (у римској варијанти: Кастора и Полукса) утицао је на стварање и обликовање култа тзв. подунавских коњаника, често представљаних на вотивним рељефима у близини Дунава. Кастор и Полидеук били су у народном веровању заштитници коњаника и бродара. Представљани су као коњаници који копљима уништавају непријатеља док им над главама сија звезда која помаже бродарима да правилно усмеравају своја пловила. Представа Диоскура са сестром Хеленом, богињом дрвећа опомиње на слику два бора између којих се уздиже „танковита јела“ – *браћа и сестра.* Спрега култова трачког коњаника и Диоскура свакако је допринела уобличавању хришћанске легенде о светитељу – коњанику, ратнику који копљем усмрћује непријатеље. Легенда је била (и остала) веома популарна на балканским просторима (Свети Ђорђе).

1.4. Од Грка је прихваћен култ хероја – полубога, Хераклa. Велико светилиште посвећено божанском хероју, који, по казни изреченој од богова, привремено мора да служи горег од себе, смртника, налазило се у Хераклеји у близини Битоља. Из особеног, креативног споја трачког коњаника и Хераклa настао је највећи епски јунак балканских простора – Краљевић Марко. И Херакле и Марко су соларни јунаци, ратници бога грома, или су чак сами громовници. У том смислу првога одликује батина, а другога буздован као оружје којим се најчешће користе. Према Диоскурима, коњаницима близанцима, начињен је у епској песми јуначки пар Марко Краљевић и побратим му Милош Обилић.

1.5. Дирљива прича о божуру изниклом из крви косовских јунака има исходиште у миту о Адонису, прелепом љубимцу богиње Афродите, који је смртно настрадао у лову. Љубоморни Аполон, или у другој варијанти Арej, на лепог Адониса нагоне дивљег вепра који младића смртно рани. Из Адонисове крви ничу црвене руже.

1.6. Римски легионари донели су са собом на Балкан и култ персијског бога Митре, тзв. непобеђеног сунца (sol invictus). Религиозна прича о бесмртноме богу рођеном у пећини, на слами, једне прадавне ноћи 25. децембра (по новом календару) постала је изузетно популарна на балканским просторима. Сачувана је множина рељефа са најважнијим представама из Митриног живота: мистично рођење коме сведоче сунце и месец, двојица бакљоносаца, пас, змија, Митрина борба с биком и ритуално убијање бика, неодлучна борба са Солом (сунцем) и, напослетку, Митрино узношење на небо. Митрин живот опомиње на живот Исусов, а хришћанска црква ојачавши учинила је све да Митрин култ искорени, односно да га утопи до непрепознатљивости у основну причу хришћанства, причу о животу Исуса Христа. У четвртом веку наше ере хришћанска црква је прогласила датум рођења бога Митре за датум Христовог рођења (до тада је обележавано Богојављење – крштење Христово и освећење воде).

2.1. Утицај грчке и римске религиозне, односно митолошке мисли на утврђивање и обликовање садржаја и семантике обредних опхода Јужних Словена јесте толики да свакако захтева посебну студију. Обредни опходи Јужних Словена не могу се ни испитивати, а камоли разумети без минуциоз-

не анализе култова Диониса и Силвана, без анализе елеусинских мистерија, анестерија, луперкалија, брумалија итд. Досадашње анализе ових култова биле су већ у полазишту оштро усмерене на само један аспект проблма. Мноштво одличних текстова о семантици ликовних представа бога Силвана у Далмацији (Мате Суић, Дује Рендић Миочевић) писани су са атхеолошког аспекта. Изванредна студија Милоја Васића о повезаности Диониса и нашег фолклора писана је са брилијантним познавањем археологије, али проблематичним, свакако недовољним познавањем фолклора. Студија Милоша Ђурића о елеусинским мистеријама писана је са слабим познавањем балканског фолклора. Студије Драгослава Антонијевића о брумалијама и анестеријама прекинуте су, ненадном смрћу аутора, у часу када су најављивале сјајне резултате. О свему томе биће више речи на другом месту, у расправи о семантици обредних опхода и семантици породичних и насеобинских мистерија.

3.1. У контексту разматрања како битни чиниоци културе једнога народа, једне културне средине прелазе у други народ и другачију културну средину занимљиво је сведочанство о настанку знамените фреске у манастиру Милешеви – Белог Анђела. Бели Анђео из Милешеве данас представља особену симболичну сублимацију српске уметности и духовности. Слика прелепог Белог Анђела емитована је на почетку првог, експерименталног сателитског преноса из Европе за Америку. Сликарство манастира Милешеве, као и уопште српско фреско сликарство прве половине тринаестог века деценијама привлачи и заокупља пажњу историчара уметности. Сликарство изузетног квалитета нема јасне паралеле у суврменом европском сликарству. О чему је заправо реч? Крајем дванаестог века у Византији, у Цариграду, вршене су темељне поправке оштећеног живописа у великој престоној цркви Светих Апостола. О радовима који су том приликом вршени сведочи савременик, учени Византинац, Никола Месаритес. Он бележи како је оштећен живопис у цркви Светих Апостола том приликом замењен новим сликама које је начинио највећи византијски сликар тога времена – Еулалије. Месаритес, задивљен новим сликама неке од њих описује веома детаљно. Посебно га је ипресионирала слика Анђела на гробу Христовом коју је велики сликар Еулалије насликао на начин који до тада није био уобичајен. Насликао је велику композицију која представља Белог Анђела који седи на Христовом гробу. Плоча на гробници је померена. Око гроба насликана је група римских војника који спавају главама наслоњеним на гробну плочу. Међутим, један војник је ипак будан и широм отворених очију сведочи чуду које се догодило. У дну сцене насликане су мироносице које су се упутиле Христовом гробу, како би тело покојника, према обичају, умили миром. У будном римском војнику, пише Месаритес, Еулалије је насликао самог себе. Месаритес подвлачи како је на тој слици Еулалије управо онакав какав се „и данас“ може видети како ходи цариградским улицама. Године 1204. Латини – крсташи који су се запутили да бране Христов гроб „од неверника“ застали су у крсташком походу како би освојили хришћанску, али православну, Византију. Том приликом, осим што су опљачкали византијске градове, крсташи су и порушили бројне цркве и манастире, између осталих и цркву Светих Апостола у Цариграду. После пропасти државе многи Византинци су, бежећи од Латина, потражили уточиште у Србији. Захваљујући мудрости

Саве Немањића који је „широм отворио врата“ убеглицама, средњовековна српска држава је добила невероватну духовну и стваралачку инјекцију. Најталентованији, најумнији, најслободоумнији и најпредузимљивији Византинци обрели су се тада на њеним просторима. Многи су потом наставили даље пут у Европу, али су се многи и задржали у Србији доприносећи у великој мери духовном, али и сваком другом уздизању младе државе. Еулалије, или неки од његових најбољих ученика насликао је тада, поред осталог, на зиду манастира Милешеве композицију „Анђео на гробу Христовом“ и то управо онакву какву је детаљно описивао Месаритес гледајући је у патријаршијској цркви Светих Апостола. Насликао је Белог Анђела. Дело које је начинио сликар „странац“ током векова израсло је у особен симбол српске духовности, поготову српског сликарства.

3.2. Утицај Византије на српску средњовековну културу био је неспорно веома велики. Не само у сликарству, већ и у књижевности, у филозофији, у законодавству. По угледу на византијски начин описивања живота владара и црквених великодостојника у Србији и Бугарској су настале биографије владара и црквених достојанственика. Данас се оне ишчитавају као примери оригиналне литературе Бугара и Срба.

3.3. Према византијским узорима Сава Немањић је начинио правилник о понашању калуђера у манастиру (крмчију). Користећи затим тзв. Јустинијанове Новеле и сличне правне византијске списе, као и народно, српско обичајно право, Сава и Немања су начинили знаменити законик Немање и Саве. Позивајући се на тај законик, користећи такође и допуне које је овај током деценија и столећа природно примио из праксе, користећи такође византијски грађански законик (Синтагмат Матије Властара), цар Стефан Душан је начинио Душанов законик – врхунски документ средњовековног српског права.

4.1. Догађало се да су се интеракције „свој“ – „туђ“ и „туђ“ – „свој“ учестано смењивале, прелазећи једна у другу. Крајем четранаестог века Французи (Карло Топија) држали су у поседу део Албаније. Између осталог, Елбасан и Драч. У Албанију су Французи донели и култ Светога Денија, заштитника Париза. Упечатљива епизода из живота овога светитеља везана је за његову мученичку смрт. Након што му је одсечена глава, Св. Дени, обезглављен, узима у руке одсечену главу и упућује се ка месту где жели да буде погребен. Стицајем околности у области Елбасана у то време „живи“, веома је популарна локална легенда о давнашњем господару Драча – Јовану Владимиру, односно Св. Јовану Владимиру. Судбине Св. Денија и Св. Јована Владимира су сличне. Обојица су доживели мученичку смрт, обојица су обезглављена. Култ Св. Денија утицао је на локални култ Св. Јована Владимира. Знаменита епизода о понашању Св. Денија након што му је одсечена глава учинила је да се догради светитељски култ Јована Владимира, да се и њему припише како је узео у руке своју одсечену главу и понео је ка месту на коме је желео да буде сахрањен. Албанци из околине Елбасана и Драча неговали су култ Св. Јована Владимира, или Шин Ђона (како су га звали). Хагиографска прича о животу и мученичкој смрти богоугодника обогаћена је епизодом из живота Св. Денија. Током друге велике сеобе Срба, када се део албанског становништва из околине Елбасана и Драча доселио на Косово, на просторе који су након српске сеобе остали готово ненастањени – до-

нели су са собом и локални култ свога светитеља заштитника. На косовско-метохијским просторима затекли су изузетно снажан култ косовскога јунака који је у судбоносном косовском боју убио султана Мурата. Настојећи да се прилагоди новим просторима и култури староседелаца – Срба, Албанци су узбудљиву епизоду из живота свог локалног светитеља и заштитника уградили у косовску легенду, везавши је за косовског јунака, Милоша Обилића. Након што се присетио да наневши смртни ударац султану није до краја извршио завет, вели албанска епска песма, Милош се повратио у Муратов шатор. Исправио је пропуштено, али су се у међувремену и Турци прибрали. Турска војска је опколила Милоша и његове побратиме. Прво гину побратими, Иван Косанчић и Милан Топлица, а потом захваљујући саветима које је Турцима дала једна баба, и Милошу је одсеечена глава. Обезглављени херој, као св. Јован Владимир, као св. Дени пре њега, узима у руке одсечену главу и бежи. У бегству биће уречен од девојке која је са мајком радила у пољу. Уречен – пашће мртав на земљу. На том месту, пева даље песма, биће подигнута црква њему посвећена. Уметнувши битни део своје легенде о Шин Ђону у косовску легенду, досељени Албанци су укоренили себе у просторе Косова и Метохије. Прво је „туђе“, епизода из култа Св. Денија постало „своје“, потом је „своје“ предато као „туђе“ Србима на Косову, а од њих је „туђе“, повест о косовском боју, примљена као „своја“. На крају је на Косову наставила да живи као „наша“ легенда коју су, у њеној завршној фази, заједнички градила два народа.

4.2 Западни део Балкана био је под утицајем италијанских држависа, посебно Венеције, односно Млетачке републике. На далматинску обалу они су донели многе некада знамените западноевропске приче: о Карлу Великом, о витезу Ролану, о Тристану и Изолди, приче из Бокачовог *Декамерона*. Многа западна имена тим путем су стигла у Западне области Балкана и ту прихваћена као властита: Тристан, Изолда, Оливер, Карло, а приче из *Декамерона* распростре су се усменим путем балканским просторима. Стигле су и до најзабаченијих кутака, али не више као „туђе“, већ као „своје“. Позната еротска прича из *Декамерона* о „утеривању ђавола у пакао“ забележена је у збирци Фридриха Крауса, као и у Врчевићевој рукописној збирци сачуваној у Богишићевом архиву у Цавтату. Утицај Бокачовог *Декамерона* на усмено приповедање у Западним областима Балкана заслужује да буде предмет посебне студије.

4.3 За разматрање фаза процеса преласка „туђег“ у „своје“, као и за анализу необичног прелажења „свој“ у туђ“ веома је занимљив тзв. *Ерланīенски рукоūис*, зборник старих српских, хрватских и муслиманских песама, који је настао крајем друге деценије осамнаестог века. Настао је у урбаним срединама трију конфесија (православна, католичка, муслиманска) на просторима на којима се након Пожаревачког мира, којим је окончан рат између Аустрије и Турске, утврђивала граница између аустријске царевине и османске империје. Забележене народне песме, како епске тако и лирске, зборише су о истим догађајима, о једнаким људским осећањима из различитих верских, националних, па и политичких углова, али говором исте архаичне свести. Будући да је знатан део тадашњег муслиманског живља прешао из хришћанства у Ислам, а да су део католичког станоништва чинили покатоличени православци – занимљиво је испитивати како се променом кон-

фесије некадашње „своје“ почиње да доживљава као „туђе“, односно како некадашње „туђе“ започиње да постаје блиско. *Ерлангенски рукопис* није до данас посматран и проучаван на овај начин, а томе проблему је свакако потребно посветити посебну студију.

5.1. Ако се пажљиво проучи усмена епска песма балканских народа, ако се пажљиво анализира гусларска традиција не само јужнословенских народа, већ и Албанаца, ако се, напокон, певање уз саз и тамбуру (код Муслимана) или уз тамбурицу (код Хрвата и католика) посматра као особен музички и вокални исказ усмене епске песме – (не)очекивано ће се појавити једнак закључак: усмена епска песма вековима је пратила сва догађања на Балкану. Ретко када су она била лепа, или бар прихватљива. Зло и трагика оружаних сукоба и ратовања неупоредиво су присутнији. Епска песма је исказивала различита виђења истих догађаја, слављени хероји једне стране били су омражени непријатељи за другу страну, али начин епскога мишљења, начин усменог изражавања тих мисли био је једнако архаичан, штавише и једнак у тој архаичности. Однос „свој“ и „туђ“ уочава се искључиво, или бар превасходно, у навијачком смислу: на чијој су страни навијачке симпатије односног певача и његових слушалаца. Све друго: начин изражавања навијачких симпатија, начин величања „својих“ и омаловажавања, односно унижавања противника јесу истоветни. Посебно је занимљиво када се „навијачке страсти“ исказују лирском песмом. У таквим случајевима само се текст мења, а мелодија, напев, остају једнаки.

5.2. Међусобни контакти народа Балкана, било да је реч о сучељавањима, ратним сукобима, о трговини, о пословним, пријатељским или брачним и љубавним везама – изградили су необично јединство архаичне свести, архаичног начина мишљења. Неспорна чињеница јесте да је део Балкана био окренут Истоку и његовој сфери културних и политичких утицаја, а део Западу у истом смислу – али у сукобима и дружењима, у мржњи и љубави испољавали су једнаку архаичну свест, једнак архаичан начин мишљења. Истоку је Запад био „туђ“, Западу је Исток итекако био „туђ“, али начин на који се током векова то исказивало показује како и једни и други размишљају на једнак начин, али навијају за супротне стране.

6.1. Посебан феномен у односима „свој“ и „туђ“, „ми“ и „други“ уочава се у обредним опходима насеобина: коледарским, русалијским, вучарским, лазаричким, додолским, јеремијским, краљичким итд. Реч је, дакако, о некадашњој семантици обредних опхода. Већ почетком деветнаестог века обредни опходи били су битно десакрализовани, прелазећи постепено у фолклорни куриозитет и атракцију. Ипак архаична семантика још се може разабрати у знатној мери. Обредне поворке састављене каткад од мушких, каткад од женских житеља насеобине доживљаване су на особен начин као „туђе“. Учесници обредне поворке у доживљавању својих сужитеља за време трајања обредног опхода постајали су бића која поседују снагу „оностраног“, у које су „ушле“ оностране силе. У учесницима поворке житељи насеобине не препознају ни синове, ни кћери. Због тога верују у лепе жеље које у кућама, или пред кућама, изговарају учесници обредних опхода. Убеђење како током обредних опхода опходари припадају „оностраном“ најбоље се уочава у постојању коледарских, лазаричких или краљичких гробаља, места где су сахрањени настрадали учесници обредне поворке, жртве крвавог

сукоба између две обредне поворке, које су се несрећним случајем нашле на истом путу крећући се у супротним правцима. Веровање да свако скретање с пута представља трајни губитак среће опредељује поворке да физичком снагом, па и оружјем обезбеде себи првенство пролаза. Крвави сукоби понекад су имали и фаталан крај. У том случају учесници обредног опхода или обредне поворке сахрањивани су на месту погибије. Родитељима није ни падала на памет помисао да синове или кћери сахране на локалном гробљу, поред других упокојених припадника породице. Свесни су како су њихови најмилији нашли смрт за време боравка у другој, нашем свету туђој димензији. Слично је некада било и веровање везано за свадбени обред. Веровало се, наиме, како се сватовска поворка која доводи младу младожењиној кући током чина довођења налази у другој, нашем свету туђој димензији. У свадбеном обреду девојка која се удаје и момак који се жени симболично умиру за своје родитеље (опраштање младе од другарица, родитеља, сестара, браће, свих укућана – момачко вече младенца) да би се потом симболично родили као нови, будући прародитељи. Од чина венчања, односно од чина сусрета у младожењином дому, они су поново рођени. Све до тог тренутка они се налазе на симболичном путу прелажења из света мртвих у свет живих. Сусрет двеју сватовских поворки које се, на истом путу, крећу у супротним правцима и које ради будуће среће супружника неће да се уклоне једна другој – каткад се завршавао сукобом, па и масовном погибијом. Трагично страдали чланови сватовске поворке, као и поменути припадници обредних опходних поворки, сахрањивани су на месту погибије, а не на породичном делу локалног гробља (сватовска гробља). Необично веровање у привремену могућност преласка категорије „свој“, односно „ми“ у категорију „туђ“, односно „други“ и повратка у првобитно стање.

Nenad Ljubinković

“OURS” AND “FOREIGN” IN INTERACTION IN THE BALKANS UNTIL THE BEGINNING OF THE 18TH CENTURY (FRAGMENTS)

Summary

The problem of the influence of a different culture, a different way of thinking, a different system of ethical and aesthetic values, arises in the course of the process of socialisation, when a group of people, a tribe or a specific ethnic community comes to realise the necessity of socialisation, of establishing various forms of communication with neighbours: from the necessity of armed conflicts, through the need for exchange of goods and trade, to establishing friendly and marital relations. When it is understood that the existence of “others” cannot be denied or ignored, a long and complex process of various forms of interaction ensues.

Панайот Караѣьозов (София)

СЛАВЯНСКИТЕ СВЕТЦИ –„КАМИКАДЗЕ“ – СВОИ ИЛИ ЧУЖДИ?

По повод на самоубийствените атентати в края на 20 и началото на 21 век се заговори, че техните извършители отиват направо в мюсюлманския рай, където ги очакват дванадесет девственици и други плътски удоволствия... Въпреки че най-младата монотеична религия не признава институцията „светост“, атентаторите-„камикадзе“ бяха обявени за „ислямски мъченици“. Почти по същото време Негово Светейшество сръбският патриарх Павле определи православните жертви на междурелигиозни вражди в бивша Югославия като съвременни мъченици. Тези две, независими на пръв поглед, мнения ни подбуждат да припомним славянските мъченици-самоубийци и да поставим въпроса дали те са „свои“ или „чужди“.

С възникването на исляма и покоряването на Иберийския полуостров от маврите (711.) опозицията християнство-езичество отстъпва място на християнство-ислям, а с покръстването на последните пагани – литовците (1386.) езическият политеизъм остава в европейската история. Противоборството между православието и исляма се засилва след като в ареала на източните и южните славяни монголо-татарите приемат вярата в Аллаха, а селджуцките турци завладяват Балканите.

Първите католически богоугодници, които получават църковно признание за дейността си срещу агаряните, са французите св. Феликс от Валуа (†1212.) и св. Йоан от Мати (†1213.), които откупуват отвлечени християни от сарацините-мюсюлмани. За заслуги в борбата срещу „неверниците“ са канонизирани френският и испанският св. крале Людвик IX (†1270.) и Фердинанд III Кастилски (†1198.), а също така и проповедникът св. Йоан Капистран, който в самия край на живота си мотивира предвождана от Ян Хуниади армия срещу османците в битката край Белград (1456.).

Първата, макар и не пряка, славянска жертва на мюсюлманите е **св. Михаил Воин (†865.)**[1], който според легендата, „участвал във война на византийския император Михаил III против агаряните“ и въпреки че е бил изоставен от гърците, „успял да прогони враговете и заедно с войниците си да остане невредим“[2].

Славянските новомъченици – т. е. канонизираните жертви на исляма между 1453. и 1839. г. – условно могат да бъдат разделени на няколко гру-

[1] Последните изследвания изказват редица съмнения относно съществуващите в агиографията данни за личността на светеца.

[2] *Житія на свѣтиите*. С., 1974, с. 581.

пи. Първата група са м**ъчениците, съпротивявали се срещу турското нашествие.** В южнославянски контекст това са **св. княз Лазар (†1389.), св. Милош Обилич (†1389.)** и **св. патриарх Евтимий Търновски (†1401/2.)**.

Втора група представляват **свещеномъченици и миряни – жертви на османското насилие**, сред които са обявеният за „руски шпионин“ и обесен в Бруса през **1569. г. сръбски св. патриарх Гаврило**[3]**,** сръбският **Банатски владика Теодор Несторович (†1594, кан. 1994. г.),** който е последният църковнопровъзгласен мъченик-жертва на ислямските власти[4], **св. Варлаам, архиепископ Охридски, св. Нектарий Битолски (†1500.), св. Дамаскин Габровски (†1771.),** простият овчар **св. Лазар Български (†1802.)** и др.

Трета характерна група са **мъчениците, отказали да се помохамеданчат,** чийто агиографски архетип е **св. Георги Нови/ Кратовски/ Софийски (†1515.),** и сред които се нареждат **св. Георги Софийски Новейши (†1530.), св. Христо Албански (†1748.)**, **св. Анастасий/ Спасо Радовишки (†1794.)** и **св. Злата Мъгленска (†1795.).**

Следващата група са **мъчениците, доброволно и съзнателно влезли в спор с мюсюлмани. Предтеча** на този тип светци е **хърватинът св. Никола Тавелич (†1391, кан. 1970.),** който е единственият канонизиран славянски католик-жертва на исляма. Никола Тавелич е францисканец, посветил двадесет години от живота си на борбата за „чистота“ на християнската вяра в Босна, стремейки се да приобщи към католицизма богомили и православни. След това, по примера на своя патрон св. Франциск Асизски, се опитва да мисионерства сред мюсюлманите. Тавелич заминава за Божи гроб и встъпва в йерусалимското монашеско братство на Сион. През 1391. г., заедно с още трима монаси, той посещава йерусалимския кадия и излага пред него превъзходството на християнската вяра. След отказ да спаси живота си като приеме исляма, мъченикът е пребит от разярената мюсюлманска тълпа. Това доста спорно и безпрецедентно в католическата агиография „самоубийствено“ просияване на св. Никола Тавелич по-късно мултиплицират в балканския православен ареал **св. Яков Костурски, двамата му ученици дякон Яков и монах Дионисий (†1520.)** и **св. Никита Сярски (†1808.)**.

Най-многобройната и характерна група новомъченици съставляват **отреклите се от Христа и от Аллаха.** Това са християни, които реално или мнимо са приели исляма, но впоследствие са осъзнали греха си и са възобновили изконната си вяра. Временният отказ от християнството, оприличен от Николай Аретов като „похитена вяра“[5], става доброволно или насила, съзнателно или чрез измама, само на думи или в действителност, в ранна детско-юношеска възраст и дори на шега. Независимо от повода за приемане на исляма и реалната или мнима съпричастност към него, при този тип мъченичество възвръщането към първоначалната вяра е обвързано с поругаване на исляма, поради което изкуплението на вероотстъпничеството завършва с неминуема смърт.

---

[3] Павловић, Леонтије. *Култови лица код Срба и Македонаца*. Смедерево, 1965, с. 207.

[4] Милеуснић, Слободан. *Свети Срби.* Нови сад, 1999, 11–12.

[5] Аретов, Николай. *Похитената вяра и българската национална митология*. – В *Литературна мисъл*, С., 2001, № 1–2, 55–86.

Мъченичеството на **св. Никола/й Софийски (†1555.)** заема междинно място между светците, отказали да се помохамеданчат, и тези, които макар и против волята им, са се обвързали с исляма. Подобно на св. Георги Кратовски, Никола бил подложен на дългогодишен натиск от страна на софийските турци и накрая коварно бил упоен с шербет и „ходжата извършил над него обреда на мохамеданското обрезание“. След като разбрал за това, благочестивият Никола твърдо отказвал да взема участие в мюсюлманските обреди, а когато агаряните поискали и жена му да се потурчи, той рязко се противопоставил. Кадията не намерил вина в поведението на българския майстор, но фанатизираната мюсюлманска тълпа не се подчинила на присъдата, пребила Никола с камъни и изгорила трупа му.

Българинът от Елбасан **св. Никодим Албански (†1722.)** е един от малкото мъченици на исляма, които доброволно и съзнателно приемат вярата в Аллаха. Той се помохамеданчил и заповядал на цялото си семейство да го последва. Но един от синовете му не се съгласил и избягал на Атон. Когато Никодим тръгнал да го търси с намерение да обърне и него в турската вяра, на Света гора „се преродил“ и поискал да заличи заблудата си чрез мъченическа смърт. Връщайки се в Елбасан, светецът тържествено признал вярата си в Христа пред християни и мюсюлмани, за което след тридневни мъчения бил убит.

Сред преминалите през Атон новомъченици-самоубийци има двама източни славяни. **Св. Пахомий (†1730.)** произхожда от малоруските земи. На младини бил пленен от татари, продаден на турци и насилствено ислямизиран. След подготовка за мъченичество на Света гора се прославя в гръцкия град Осаки, поругавайки вярата в Аллаха. **Св. Константин Русянин (†1743.)** е от предполагаем руски произход. Бил е ефемерий на руския консул в Цариград. След като доброволно приема исляма, се отрича от Аллаха и е обезглавен пред султанския дворец[6].

Съзнателно е сменил православната си вяра и **св. Иван Българин (†1784.)**, но скоро след това почувствал угризения на съвестта, които го отвели на Атон. Там прислужвал три години на един духовен старец, който го подготвил за мъченичеството. Иван се върнал в Цариград, преоблечен в турски дрехи, влязъл в превърнатата в джамия църква „Св. София” и кръстейки се гласно изповядал вярата в християнския Бог. След този героичен акт турците отсекли главата на мъченика още в двора на джамията.

След свада с турски деца в Цариград тринайсетгодишният **св. Лука Одрински (†1802.)**, за да се спаси, заявил, че ще приеме исляма. По-късно той бил насила обрязан и това дълго не му давало покой. За това се усамотил на Света гора, където в различни манастири „добродетелни мъже го подготвили за покаянието“. Когато Лука навършил шестнадесет години, наставникът му Ананий го предал на придружителя Висарион, с когото невръстният мъченик заминал за остров Митилин и пред турския съдия изповядал завръщането си към родната вяра. Въпреки младостта му, Лука бил обесен.

Дяволът довел послушника от Предтеченския манастир на Атон **св. Прокопий Варненски (†1810.)** до пълно отчаяние и той доброволно приел

[6] Нихоритис, Константинос. *Света гора – Атон и българското новомъченичество*. С., 2001, с. 56.

исляма и бил обрязан. След това обаче изменникът се смутил и неистово поискал да изкупи греха си. С помощта на наставник той се подготвил за мъченичество. Облякъл турски дрехи, влязъл при кадията на Смирна и стъпкал мюсюлманската чалма, смело изповядвайки християнството. За това деяние св. Прокопий Варненски бил веднага осъден на смърт.

Разбойници пленили **св. Игнатий Старозагорски (†1814.)** и го заплашили, че ако не обещае да приеме исляма – ще го убият. Пуснат на свобода, той „горчиво се разкаял за изнуденото обещание и решил да измие позора си, като публично похули мохамеданството и приеме страдалческа смърт“. На Атон наставникът Никифор го подготвил за мъченичеството и го поверил на стареца Григорий да го съпроводи до Цариград и да го „поддържа в мъченическия подвиг“. В имперската столица Игнатий гордо застанал пред турския кадия и заявил, че въпреки принудата, не може да се откаже от Христа. Спорът с кадията завършил с обесване на мъченика.

Деветгодишният чирак **св. Атанасий/Акакий Сярски (†1816.)** не издържал издевателствата на своя майстор, избягал от него и приел исляма. След девет години Акакий осъзнал греха си и се завърнал при своите родители, които му „препоръчали“ самоубийствено изкупление. От тук насетне Акакий следва утвърдения път през Атон и поругава мохамеданската вяра пред самата Висока порта.

Когато бил на седемнадесет години **св. Онуфрий Габровски (†1818.)**, за да „отмъсти“ на родителите си за някакво дребно наказание, „от лекомислено честолюбие заявил в присъствието на турци, че ще приеме мохамеданската вяра“, но сетне съвестта му непрекъснато го гложделa, замонашил се и започнал подготовка за изкупуване на греха. От Троянския манастир той отишъл в Атонския Предтечански скит, където изкусният наставник Никифор го подготвил за мъченически подвиг. След четири месеца строг пост и молитва Онуфрий бил поверен на опитния старец Григорий, който съпровождал и други мъченици в последния им път, с когото се отправили към лобното си място – остров Хиос. Там преоблеченият в турски дрехи Онуфрий ритуално стъпкал зелената чалма, след което бил посечен и тялото му изхвърлено в морето.

Мъченичеството на **св. Йоан Търновски (†1822.)** също е свързано със самоубийствено отричане от исляма. Йоан се увлякъл в противотурски заговор и за да спаси живота си припознал вярата в Аллаха, но осем месеца по-късно йеромонах Йеротей от Светогорския манастир Каракала посъветвал младежа да се усамоти и подготви за мъченическо изкупление на измяната. Въпреки щедрите обещания на турците, той не пожелал да остане в агарянската вяра и бил обесен.

Последният хронологически славянски новомъчен **св. Димитрий Сливенски (†1841.**) на шега заявил, че може да приеме исляма, но след това съзнателно и доброволно се устремил към православната Голгота. Поради това, че е най-близо до нас във времето, неговият страдалчески път е описан най-пространно. Димитрий бил неграмотен, но наизустил и пеел в храма много църковни песни. Русенският владика, при когото намерил убежище от преследвачите турци, „след като го поучил достатъчно във вярата и подвига, му дал пари и го изпратил назад в Сливен, за да пострада мъченически

на същото място, гдето, макар и на шега, станало отричането от Христа“[7]. След доброволното завръщане на мъченика в Сливен в продължение на повече от година той е изтезаван от турците, а накрая, след потвърждаването на смъртната присъда от Истанбул – посечен, при това цяла година след официалната забрана на Високата порта вероотстъпниците да бъдат наказвани със смърт.

Житията на жертвите на исляма много често възпроизвеждат мотиви от времето на римското великомъченичество. Но за разлика от езически Рим, където, на фона на поганския плурализъм, единствената забранена религия е християнството или от Хабсбургската империя, в която през периода 1627–1781. г. е легитимен само католицизмът, в Османската империя съществува религиозен плурализъм, в рамките на който ислямът е религия-фаворит, но изконната или възстановена принадлежност към Христа сама по себе си не е престъпление[8]. Непростим обаче е разривът с Аллаха[9], а едновременният отказ и от християнството, и от исляма интерферира смъртния грях с престъплението, наказвано и от православните, и от мюсюлманите със смърт.

Алгоритъмът на религиозните метаморфози на *мъчениците-самоубийци* обикновено е следният: първично кръщение (което се подразбира и не се споменава в житията) > приемане или обещание за приемане на исляма > покаяние и възстановяване на християнската вяра > поругаване на мюсюлманството > мъченическа смърт. Константинос Нихоритис конкретизира следната последователност при избора и осъществяването на новомъченичеството: насочване към Атон, отдаване на строг аскетичен живот, решение за мъченичество, подвиг в името на вярата и увековечаване на подвига на новомъчениците[10]. От тази последователност се вижда, че отреклите се от Иисус практически са се рехристиянизирали още преди съзнателно търсената мъченическа смърт, и че преследваните са се отказали от Христос само веднъж (за разлика от св. апостол Петър, например), а са кръстени три пъти, последният от които е мъченическото кръщение с кръв.

Същността на *преследвача* на мъчениците-самоубийци не е еднозначна. От една страна, християнството (като религия, верска маса и отделни вярващи) се явява *институция-подбудител* на мъченичеството, а, от друга – ислямът (също в качеството си на религия и конкретни служители или вярващи) – негов (неизбежен) *извършител*. Интересно е следното сравнение.

---

[7] *Житията на светиите*. С., 1974, с. 76.

[8] Ръководещите се от *шериата* турски власти едва ли биха осъдили на смърт християнин, приел юдаизма, а впоследствие възстановил първоначалната си вяра, или пък евреин, конвертирал към християнството. Съществува и обратен прецедент – новопокръстеният татарин, св. мчк Петър Казански (†1552), е убит, защото не пожелал да възвърне вярата си в Аллаха. Подобно е мъченичеството на атонския св. Константин Агарянин (†1819), който бидейки етнически турчин и мюсюлманин, конвертира към християнството. Турците обесват отстъпника от мохамеданската вяра. (Нихоритис, Константинос. *Света гора – Атон и българското новомъченичество*. С., 2001, с. 63, 4).

[9] Максимов, Юрий. *О светима Православне Цркве преображеним из ислама*, Београд, 2004. Превод от руския оригинал *Святые Православной Церкви, обратившиеся из исляма*, Москва, 2002.

[10] Нихоритис, Константинос. *Света гора – Атон и българското новомъченичество*. С., 2001, с. 64.

Докато родителите и близките на св. Злата Мъгленска се опитват да я склонят да приеме турската вяра, за да пощади своя и техния живот, майката на помохамеданчилия се св. Акакий Сярски го предупреждава, че „отказалият се доброволно от Христа трябва да умие греха от отречението със собствената си кръв“. От тази съпоставка се вижда как при рехристиянизацията *мъченическата смърт се стимулира от (своите) едноверци* на съгрешилите християни, дори и тогава, когато те вече са възстановили формалната си принадлежност към Православната църква.

Докато осъзнаването на греха и повторното приемане на родната вяра е спонтанен акт, решението за мъченическо изповядване на Христа в повечето случаи е предварително планирано и грижливо подготвяно от *свои по вяра*, но чужди по етнос християни. Между решението за възстановяване на вярата и мъченическия акт има значителна разлика във времето. Тази „пауза“ запълват трети лица, които стоят между преследвания и преследващия, и които, макар и задкулисно, изпълняват главните роли в подготовката и осъществяването на мъченичеството. Тези лица са ***наставникът*** и ***придружителят*** на страдалеца.

За пръв път дейността на ***наставника*** срещаме в житието на св. Георги Нови Софийски от поп Пею. Тук агиографът освен като повествователхроникьор се изявява и като духовен пастир на златаря Георги по време на принудителното му мъченичество. Агиографът-наставник не подбужда скришом или полуявно Георги към мъченичество, а открито съучаства в събитията, стремейки се да предотврати трагичната развръзка, съзнавайки, че Георги е не само православен, но също така и (*свой)* сънародник. Подобна животоспасителна цел има и наставничеството на Матей Граматик към св. Никола Нови, въпреки че софийският обущар, макар и с измама и против волята му, формално се е „оплел“ в мрежата на исляма.

Типичната същност на наставника се изявява тепърва в случаите на възобновяване на християнската вяра и поругаване на исляма, при които наставници-„професионалисти“ пряко или задкулисно планономерно подготвят съгрешилите за изкупителен подвиг.

Житийните текстове обикновено не коментират личността на наставника. В преобладаващите случаи **това са свети старци-монаси или най-общо „добродетелни мъже“ от Атон**. Етническият произход на наставниците и придружителите обикновено не се конкретизира, но с голяма вероятност **почти всички са гърци** или обслужващи гръцки интереси. Наставниците и придружителите понякога са анонимни, но по-често присъстват с монашеските си имена[11]. Така например Иван Българин „три години прислужвал на един духовен старец“, а Прокопий Варненски бил напътен към мъченическата смърт от „атонски йеромонах“; на Атон Никодим Албански „изпросил благословението на прозорливия старец Акакий, който му предсказал мъченически венец“; Йоан Търновски бил посъветван от “йеромонах Йеро-

[11] Константинос Нихоритис (*Света гора – Атон и българското новомъченичество*. С., 2001, с. 65, 85) посочва имената на следните наставници: Акакий Кавсокаливски (подготвил св. Никодим Албански и св. Пахомий), Висарион, Никифор и придружителя Григорий. С наставническа дейност се е занимавал и патриарх Нифон, който прекарал последните си години на Атон и който още „като патриарх насочил към Атон бъдещия мъченик Яков Костурски“.

тей от Светогорския манастир Каракала“, а духовникът Ананий дал на Лука Одрински килийно право, след което „духовникът Висарион го подстригал във велика схима и заедно с него тръгнал за остров Митилин“. Най-често се споменават имената на опитния наставник Никифор и придружителя Григорий, които в периода 1814–1818. г. подготвили, съпроводили и изпратили във вечността мъчениците Евтимий, Игнатий Старозагорски, Акакий Сярски и Онуфрий Габровски.

Като изключим семейните св. Никола Нови Софийски (45 годишен) и св. Никодим Албански, останалите новомъченици са младежи и юноши. Въпреки това, те съзнателно са насочвани към изкупителната смърт от роднини, сънародници и най-вече (и най-често) от духовните наставници.

Интерес представлява въпросът как наставниците и особено придружителите на новомъчениците са избягвали мюсюлманското възмездие, след като „голяма била отговорността пред *Корана* и турските закони, ако християнин посъветва вече потурчения да се върне към християнската вяра“[12]. Агиографите не обясняват необходимостта от придружителите – дали те са съпровождали мъчениците, за да засвидетелстват техния подвиг, в качеството си на потенциални житиописци или чисто и просто като конвоиращи...[13]

Докато от оскъдните данни за наставниците и придружителите подразбираме техния гръцки произход, „народностният елемент [на новомъчениците] се има предвид само тогава, когато имената на новомъчениците съвпадат (напр.: Иван Българин, Константин от агаряните, Константин Росянин и др.). Не народностната принадлежност е била определяща, а православнохристиянската балканска сплотеност срещу поробителя”[14]. Това обаче не е пречело новомъчениците (сред които и св. Прокопий Варненски, например) да бъдат определяни като ромеи/ гърци. Въпреки че народността на новомъчениците е „размита“ в „Балкания Ортодокса“, която пък често се отъждествява с гръцкия етнос, значителна част от новомъчениците от „атонската школа“ са етнически българи.

Основно „място за оформяне на светци“ в балканския православен ареал става Света гора, откъдето като цяло просияват над 350 светии, като „половината от тях са атонци по произход“[15]. По-голямата част от известните ни около 175 новомъченици от периода 1453–1867. г. също преминават през

---

[12] *Житията на светиите*. С., 1974, с. 335.

[13] Ето какво пише Константинос Нихоритис (*Света гора – Атон и българското новомъченичество.* С., 2001, 55–56) за прославлението на малоруския св. мчк Пахомий, който на младини бил пленен от татарите и заставен да приеме исляма: „той избягал в Атон в манастира „Св. Павел“ при опитния старец Йосиф, който го изпратил при преподобни Акакий Кавсокаливит за подготовка към мъченичество. След дванайсетгодишен престой в Света гора, съпроводен от стареца наставник Йосиф, заминал да прослави чрез свидетелството си пред агаряните свободния си народностен дух в гр. Осаки. Жестоко бил измъчван и заклан в кланицата, там където колят животните, на 21.05.1730 г. Научавайки за успешния завършек на мъченическия подвиг на героя, атонският старец Йосиф поел пътя към Света гора. Там веднага бил издигнат култ към мъченика“.

[14] Нихоритис, Констнантинос. *Света гора – Атон и българското новомъченичество.* С., 2001, с. 10.

[15] Цитираното съчинение с. 13, 15.

Атон. Един от идеолозите[16] и най-изтъкнат агиограф на новомъченичеството е св. Никодим Светогорец[17]. Неговият *Нов мартиролоī* (1797.), сред чиито спомоществователи са **„христолюбиви и мъчениколюбиви християни, търгуващи в Европа“**[18], е не само хронология на новомъченичеството, но и мощен генератор за неговото възпроизвеждане.

Въпреки мнението, че „новомъченичеството е особена идеологическа активност и съпротива на православната общност срещу завоевателя – ислама“[19], не само в светски контекст, но и от теологична гледна точка *причините за мъченичеството* на тези страстотерпци са най-малкото противоречиви. Теоретична подбуда към самоубийственото мъченичество представляват Христовото предупреждение, че „който се отрече от Мене пред човеците, и Аз ще се отрека от него пред Моя Отец Небесен“ (*Мат. 10:33*) и формулираният още по времето на Диоклетиановите гонения срещу християните осми канон на св. Петър Александрийски († 311.), според който „всички, които са се отрекли от Христа, след покаянието трябва да се върнат на мястото, където са Го предали и там пред всички да изповядат грешката си и да умрат за доброто изповядване“[20]. В същото време обаче самоубийственото изкупление, противоречи на християнската смиреност и прошка, както и на *забраната преследваният сам да предизвиква своя преследвач*.

Формалните причини за самоубийственото мъченичество (канонът на Петър Александрийски) са били последователно спазвани доста рядко. Практически само Никодим Албански, Прокопий Варненски, Йоан Търновски и Димитрий Сливенски се връщат на мястото на реалното или мнимо отречение, като при това само последните двама започват и извървяват до край мъченическия си път в преобладаващо българска среда. Планираното от наставника Никифор времепространство на мъченичеството на Йоан Българин, Игнатий Старозагорски и Акакий Сярски има безспорен пропагандан замисъл. Неслучайно поредицата от демонстративни поругавания на исляма се извършва пред символите на религиозната (църквата-джамия „Св. София”), съдебната (кадията) и държавната власт (Високата порта) на Турция. В Цариград обаче се намира и доминираната от гърци Вселенска патриаршия, с чието мълчаливо съгласие се извършват самоубийствените актове... Съмнение в чисто каноничните подбуди на наставниците и придружителите на българските мъченици буди и фактът, че Лука Одрински и Онуфрий Габровски са отведени за мъченически подвиг не в Одрин или в Габрово, например, а на населяваните от гърци острови Митилин и Хиос...

Доста съмнителен е както народополезният, така и чисто религиозният ефект от този тип мъченичество. Житията на Йоан Търновски и Димитрий

---

[16] Цитираното съчинение с. 25–30.

[17] Карамузи, Мариела. *Творчеството на Никодим Светоīорец и атонският неоисихазъм*. С., 2004.

[18] Цитираното съчинение с. 142.

[19] Нихоритис, Константинос. *Света īора – Атон и бълīарското новомъченичество*. С., 2001, с. 9.

[20] Цитат по: Йоанис Е. Анастасиу. *Трима бълīарски новомъченици*. – В: *Известия на църковно-историческия и архивен институт към Църковно-историческия музей*. Т. 2. С., 1984, с. 71.

Сливенски очертават полюсите на страха и религиозния възторг. В Търново, града на Велчовата завера (1835.), никой от съгражданите на Йоан не „смеел да му помогне със съвета си – нито миряни, нито духовници, защото голяма била отговорността пред *Корана* и турските закони, ако християнин посъветва вече потурчения да се върне към християнската вяра“[21]. По време на продължилото повече от година мъченичество на Димитрий „целият град се развълнувал: фанатичните турци искали или да се потурчи, или да бъде обезглавен, а християните тръпнели да не би Димитрий да отпадне от вярата и се радвали на мъжественото му поведение“.

В повечето случаи от мъчениците-самоубийци не остават чудодейни мощи, „защото според *Корана* земята не можела да приеме тялото на човек, който похулил Мохамеда“[22], на тяхно име не се строят църкви или параклиси (с изключение на св. Николай Софийски) и те рядко се превръщат в реални небесни застъпници на своя народ. В редица случаи пък част от тленните останки се съхраняват на Атон, подхранвайки местния манастирски патриотизъм. Доколкото спецификата на това новомъченичество предполага, макар и временно, приемане на исляма, тези мартири не могат да изпълнят една от основните светийски функции – да служат за подражание.

Десетте български и двамата източнославянски новомъченици самоубийци, имащи непрекъснати датирани култове, съставляват повече от половината пряко погубени от мюсюлманите славяни. За този православен садо-мазохизъм трудно може да се намери разумно оправдание. Неговата плановост и ритуалност напомнят езическите жертвоприношения на животни и хора, които Христос с изкупителната си саможертва замени и забрани. В балкански исторически контекст това мъченичество не стимулира нито религиозното равноправие в Османската империя, нито отхвърлянето на цялостното турско робство. Напротив – неизбежните саможертви затвърдяват съществуващото религиозно-политическо статукво, при което ислямът доминира над православната рая, в която първи сред равни се чувстват гърците. Затова наднародностното атонско новомъченичество по същество обслужва панелинизма.

Вселенската патриаршия добре разбира, че култоветете към софийските новомъченици, отказали да приемат исляма, стават за българите народностно-консолидиращи, и съзнателно задържа провъзгласяването на нови мъченици от българските земи. Въпреки че по време на масовите потурчвания през XVII и XVIII в. „хиляди българи са предпочели да умрат в православната вяра, отколкото да произнесат „Салават“ (мохамеданското „Верую”) тяхната смърт не е увековечена в мартиролозите. Едва през периода от последната четвърт на XVIII в. до първата третина на XIX в. се появяват житията на Злата Мъгленска, Игнатий Старозагорски [...] и др. *Повечето от тези български мъченици обаче са пострадали зад пределите на своята родина и посвещените на тях произведения са написани извън България на гръцки език“*[23].

---

[21] *Житията на светиите*. С., 1974, с. 335.

[22] *Житията на светиите*. С., 1974, с. 77.

[23] Калиганов, И. И. *Болгарская литература*. – В: *История литератур западных и южных славян*. Т. 1. М., 1997, 821–822.

Така „произвежданата“ светост в никакъв случай не може да компенсира забраната на Вселенската патриаршия в Цариград да бъдат официално утвърждавани култовете на загиналите в политическата борба с турците християни. За разлика от гърците, които понякога „дописват“ подобни герои към вече съществуващи култове, в българските земи подобен аналог се наблюдава единствено в светските календари. Умишлено предизвикваната от гърците религиозна ненавист се превръща в двустранен верски фанатизъм, който става основа на балканския национализъм. Редица агиографски факти показват, че веднъж предизвикан, религиозният фанатизъм не може да бъде спрян от духовната, съдебна и политическа власт. В този контекст мотото на идеолога на „планираното“ мъченичество, св. Никодим Светогорец, „кръв продавате – небеса купувате“ звучи като пазарлък с Бога.

Симптоматично е, че подобно мъченичество не е характерно за сърбите, въпреки че процентът на приелите исляма в Босна надхвърля 75% от завареното славянско население, което дори чисто статистически предполага случаи на рехристиянизация. Едно от възможните обяснения за липсата на „светци-самоубийци“ в сръбското етническо пространство е, че след застъпничеството на издигналия се до велик везир херцеговенски еничарин Мехмед паша Соколович (1565–1579), султан Сюлейман I разрешава възстановяването на Сръбската православна църква и през 1577. г. за сръбски патриарх в Печ е поставен братът на Мехмед Соколович – Макарий. Създаването на Печката патриаршия изважда сърбите от зависимостта на доминираните от гърци Вселенска патриаршия и Охридско архиепископство, с чието негласно съгласие се извършват самоубийствените мъченически прослави. Интересно е и друго сравнение. През 1707. г. с благословията на цетинския владика Данило Петрович черногорските християни предлагат на техните потурчили се сънародници да възвърнат православната си вяра, без да поставят като условие самоубийственото изкупление на греха.

Краткият преглед на времепространството, причините, подбудителите и извършителите на религиозните убийства дават основание за редица сравнения и изводи. Славянските мъченици, открекли се от Христа и от Аллаха, в тесен смисъл могат да бъдат уподобени по-скоро на мъченици-самоубийци, отколкото на светци-„камикадзе“. На пръв поглед тяхната смърт не отнема чужд живот (както тази на св. Милош Обилич и съвременните ислямисти-бомби), но по същество активира религиозната ненавист, която при определени условия лесно прераства във верски екстремизъм, насилие и тероризъм.

Славянските светци-самоубийци и ислямските терористи-„камикадзе“ са подготвяни от наставници, умеещи да представят смъртта за вярата като по-притегателна от живота в полза на ближния. Идеолозите на новомъчениците-самоубийци се стремят по подобие на исляма („в лоното на исляма няма народности“) да обезличат или подчинят народността на вярата. Последното обаче е демагогско прикритие на обратната тенденция – съзнателно превръщане на балканските православни славяни в гърци.

Ето защо възниква въпросът кой се облагодетелства от смъртта и канонизацията на светците-самоубийци, а отговорът на въпроса *свои* или *чужди* са те клони към второто.

Panayot Karagyozov

THE SLAVIC MARTYRS – “MARTYRS-SUICIDES” – OWN OR FOREIGN

S u m m a r y

The paper examines the canonized Slavic martyrs – victims of Islam during the period 1389–1842. Christians who had accepted Islam for different reasons and then converted to Christianity and publicly rejected the faith in Allah are the main focus of the comparative analysis. In the Ottoman Empire the penalty for rejection of Islam was death. For the death ritual martyrs-suicides were prepared by special mentors (most commonly Greeks) in the Athos monasteries. Discussed is the problem who benefits from the Slavic martyrs’ suicidal death and canonization.

Kšištof Tribus (Poznanj)

ROMANTIČARSKI KORENI POSEBNOSTI U POLJSKOJ KNJIŽEVNOSTI.

Između tradicije i savremenosti

Poštovane dame i gospodo,

Pre svega, hteo bih da se zahvalim organizatoru ove konferencije na pozivu. Prihvatio sam poziv jer želim bolje da upoznam vaš način razmišljanja, vaš senzibilitet kao i odnos prema književnosti i kulturi. Nisam slavista premda sam polonista, što može zvučati paradoksalno. Pravo je čudo kako su se nacionalne filologije udaljile od slavistike. Nadam se da će mój referat makar malo da umanji tu udaljenost.

* * *

Razmišljanje o drugačijem u savremenoj poljskoj kulturi formiralo se u XIX veku, u doba romantizma. U izvesnom smislu romantička književnost je za Poljake bila ono, što je rađanje moderne Evrope bilo za zapadne narode starog kontinenta. Naglu pojavu romantizma u Poljskoj zamenila je nagla pojava industrijalizacije u Engleskoj, Francuskoj i Nemačkoj, a realni procesi modernizacije tog vremena našli su supstitut u velikom mentalnom projektu transformacije čoveka i sveta koju je donosilo stvaralaštvo Mickjeviča, Slovackog i Norvida.

Suština tog projekta u XIX veku bila je privikavanje na katastrofu dognanu vihorom istorije, taj projekat pružao je u to vreme formulu kojom će se spasiti ono što je domaće i istovremeno, pod pritiskom koji je vršio svet, prikazati svoju različitost.

O postojanosti ovog projekta odlučilo je svojevrsno „dugo trajanje“ istorijske katastrofe. Može se reći da se u poljskoj književnosti poslednja dva veka ispoljava karakterističan memento prisutan u Norvidovoj pesmi iz 1861. godine pod tim istim naslovom – *Memento:*

Videh u jednom zamku iz srednjih vekova
Hrastova vrata na elegantnim šarkama,
Imahu oblik orla skovan od klinova:
Te vetar koji vitlaše po terasama
Svaki put kad je teške dveri okretao,
Tamo-nazad nadvoje or'o se kidao,

I krik hrapav od rđe vekova ispuštao,
Krila iz klina iščupat' nije mogao[1].

Ova pesma na alegoričan način prikazuje Poljsku koju su susedi raskomadali, koja bitiše u stranim joj kulturnim prostorima, Poljsku, koja kao ovaj zamak u ruševinama, čuva sećanje na vekovno ropstvo. Ovaj memento neprestano prati poljsku književnost od Mickjeviča – pa sve do Konvickog. Čuje se i danas u raspravama o najnovijoj književnosti, njenom pravu na umetničku autonomiju.

Najvažnija poruka romantičarskog nasleđa pesnicima i piscima posleratne Poljske u XIX veku bila je – kako je to Česlav Miloš okarekteriso – optimistička vera u predzakonski poredak, dar Božji, koji može biti narušen, ali ne zadugo[2]. Upravo je ta etička dimenzija romantičarskog nasleđa dozvolila savremenim pesnicima raznih generacija da sude o pravednosti sveta kao u poznatoj Miloševoj pesmi:

Koji si ponizio prostog čoveka /.../ ne budi bezbedan. / Pesnik se seća…

Ovaj pesnik koji se seća obreo se iz onih vremena, vremena romantičarskih borbi sa svetskom paklenom mašinom. Ovog pesnika srešćemo u pesmama tako različitih stvaralaca kao što su Zbignjev Herbert, Vislava Šimborska, Stanjislav Baranjčak, ili Keler[3].

Ali luč uticaja romantičarske baštine je takođe stalna spremnost na neumorno obnavljanje i nastavljanje bez prestanka još predromantičarskih, a u vreme romantizma čvrsto utemeljenih sporova izmedju stranog uticaja i bliskosti, sporova na koje su se u vreme zavisnosti nadovezale zlokobne senke tuđinštine. Jer, u mraku ropstva onaj koji predstavlja nešto dugo jedino što može da bude je senka istine o drugom čoveku, narodu ili društvu. Upravo je ta tuđinština bila prvo iskustvo koje su Poljaci imali otkrivajući razlike sa onom Evropom XIX veka.

Sasvim je sigurno da je romantizam, kao najaktuelnija tradicija, formirao naše mišljenje o potrebi bivstvovanja u Evropi, a romatičarski pesnici, kao duhovne vođe narodne zajednice lišene suverene države, bili su ti koji su formulisali projekat zajedničkog učešća u zajedničkom duhovnom prostoru evropskog kontinenta. Taj projekat nije bio ni jednorodan, ni koherentan. O tome da je predviđao različite varijante najbolje govore Mickjevičevi i Norvidovi stavovi.

Pre nego što pređem na izlaganje ova dva različita stava, želim da skrenem pažnju da se oni kristališu u vreme najvećeg angažovanja poljskog romantizma na ideji slovenofilstva. Pod tim podrazumevam atmosferu koja prethodi Proleću naroda i kasniji period koji istoričari nazivaju Krimski rat. Pod uticajem četrde-

---

[1] C. Norvid, *Celokupna korespondencija. Prikupio, tekst priredio i kritičke napomene napisao Julijuš Gomulicki, Poezija, tom 2,* Vršava 1971. str. 385 (citate navodim u prevodu…)

[2] Č. Miloš, *Zemlja Ulro,* Varšava 1982, str. 134 I sledeće. Na temu odnosa Š. Miloša prema romantičarskoj tradiciji između ostalog vidi: A. Vitkovska, *Čitanje Miloša – danas,* u *Knjiga. Povodom 170 godina od izdanja „Balade i romanse" adama Mickjeviša,* Vroclav, 1993; E. Kišlak, *Borba Jakova sa Anđelom. Česlav Miloš u odnosu na romantizam,* Varšava, 2000; L. Banovska, *Miloš i MickjeviČ. Poezija u odnosu na tradiciju,* Poznanj, 2005.

[3] O odnosu prema romantičarskoj tradiciji u najnovijoj poljskoj poeziji, vidi: P. Šlivinjski, *Ili Mickjevič iliti najnovija poezija u odnosu na tradiciju,* u: *Mickjevičevska knjiga. Pokrovitelju Univerziteta povodom 200-godišnjice rođenja 1798–1998* u redakciji Z. Trojanovičeve I Z. Pšihodnjaka, Poznanj 1998, str. 451–466; A. Legežinjska, *Uporan duh klasicizma,* u: *Kritičar kao torbar. Predavanja iz književnosti devedesetih godina,* Poznanj, 2002.

setih godina nastaju Mickjevičeva predavanja u Parizu o slovenskim književnostima, a s druge strane Krimski rat donosi zrela Norvidova dela. Valja podsetiti da je stvaralaštvo pesnika u emigraciji pratila politička svest i angažovanost u tekućim zbivanjima moderne Evrope koja im je bila pred očima. Takođe nije zgoreg podsetiti da je Katedru za slovenske književnosti u Kolež de France osnovao knez Adam Čartoriski, vođa Hotela Lamber, najvažnije političke stranke koja je u okviru svoje delatnosti formirala Istočnu agenciju čiji je dugoročan čin bio da preuzme političku misiju na Balkanu. Mickjevičeva predavanja o književnosti i istoriji Južnih Slovena često se, u izvesnom smislu, čitaju izolovano od atmosfere velikih očekivanja koja su se vezivala za oslobodilačke pokrete balkanskih naroda. Nema sumnje da je u vreme formiranja ideje o zajedničkom učešću na evropskom duhovnom prostoru bilo rasprostranjeno uverenje da se ključ za to zajedničko učešće nalazi na Balkanu.

Mickjevič

Mickjevičevski junak koji je napustio zemlju nakon poraza Novembarskog ustanka 1830. godine, dobio je oblik hodočasnika[4]. Bio je lutalica, beskućnik, emigrant, ali ipak, pre svega, hodočasnik. To je značilo da je hipoteza o smislu njegovog tumaranja bila u sferi transcendencije. Biti hodočasnik znači biti putnik i u dodiru sa svetom stalno se uveravati u svoju posebnost. Ali biti hodočasnik takođe znači osvajanje tuđine nalaženjem doma van granica domovine i uspostavljanjem nove duhovne zajednice koja će omogućiti ponovno ukorenjivanje u svet. Mickjevičev hodočasnik mora da evocira stara sećanja slovenskog naroda, prvobitna sećanja koja će suprotstaviti savremenoj istoriji. Ličnost koja opisuje sudbinu mickjevičevskog hodočasnika biće povratni krug ka zajedničkom sećanju, dok će forma, koja omogućuje predstavljanje te sudbine, postati ep u obliku slovenske drame.

Koncepcija slovenske drame, kako ju je Mickjevič predstavio u svojim predavanjima o slovenskim književnostima u Kolež de Frans, pretpostavlja unifikaciju shvatanja o drevnim Slovenima sa homerovskim modelom percepcije sveta. Ova koncepcija primenjena na *Zadušnice* otvara šanse literaturi koja će omogućiti prelazak iz istorije u metafiziku. Omogućuje da se obnovi mitologija o čemu je maštao Šlegel i predstavlja svojevrsnu repeticiju klasicizma; romantičan po duhu klasicizam označava povezivanje i sintezu ne samo svih formi o čemu Mickjevič direktno govori „od pesme do epopeje“, već i integraciju na izgled stranih, vremenski podeljenih kodova tradicije: hrišćanske umetnosti, pučke pesme ili Šekspirovih drama[5].

Tako je, eto, mickjevičevski hodočasnik postao aed koji će ući u slovenski kulturni krug nalazeći civilizacijsku svežinu pre svega u srpskom folkloru. Upravo tu, u svetu balkanskog slovenstva, otkriće arhaičnu snagu reči stvarajući idiličnu predstavu o Crnoj Gori koja po njegovom mišljenju predstavlja „najsavršeniju

[4] Prevashodno pogledati klasične studije V. Kubackog, *Hodočasnik i moreplovac,* Varšava, 1954.

[5] A. Mickjevič, *Slovenska književnost. Predavanja održana na Kolež de Frans, treći kurs 1842–1843,* u: *Dela,* tom 11, Varšava 1955.

sliku slovenske zajednice“ (VIII, 226), zajednice u prvobitnom obliku – preko praga istorije – a samim tim, van sfere institucionalne religije i države[6].

Snovi o romantičarskoj epopeji koja je mogla da ima formu slovenske drame bili su odraz težnje da se stvori zajednički jezik sinkretičke kulture. Ali ovog puta bez prosvetiteljskog unitarizma i zatiranja nacionalnih identiteta. Za to je bila potrebna vlastita vizija drevnih vremena, nanovo interpretiran Homerov svet u čijem se prostoru mogu susretati razni identiteti, sretati i sećati se svojih početaka, jednom rečju – nanovo se roditi – kao nova tragedija postrevolucionarne Evrope.

Projekat ovakvog epa je ujedno i projekat učestvovanja u evropskoj raznolikosti, rehabilitacija i pokušaj da se ta raznolikost odbrani. Samo ep u obliku slovenske drame može u paklenoj mašini sveta da pronađe čarobnu sferu mita i samo je ep, sa svojim paralelizmom duhovnog i ovozemaljskog sveta kao i pojavom fantastike, u stanju da u paklu istorije iznađe plan metafizičke harmonije. Možda nije zgoreg podsetiti da je ep u skladu sa estetikom romantizma istovremeno i književna forma kao i oblik postojanja zajednice. Ono, što je najvažnije u toj Mickjevičevoj estetskoj utopiji, jeste epski momenat preobražaja, duhovnog preobražaja nacija i naroda savremene mu Evrope. Upravo taj momenat epskog preobražaja uslovljava moralno obnavljanje i ponovno objedinjavanje evropskih nacija.

Mickjevičevsko shvatanje Evrope je, mimo mesijanske osnove, u mnogim aspektima tvorevina zasnovana na racionalnim postavkama, proishodi iz kritičke ocene političkog poretka XIX veka, negiranja Evrope Svete alijanse. Istovremeno pretpostavke na osnovu kojih Mickjevič gradi svoj projekat nove Evrope ukazuju na zadivljujuću aktuelnost. Ove pretpostavke pripadaju onoj struji u kojoj se multinacionalnost i multietičnost Evrope smatraju njenim adutima, a ne komplikacijama koje bi sprečavale ujedinjenje. Dakle, onoj struji u kojoj se – poslužimo se Gadamerovim rečima – kao svojevrsno preimućstvo Evrope smatra to što je „mogla i morala da upozna više zemalja nego drugi, da živi sa drugima, pa čak i kad su ti drugi zaista bili drugačiji“[7].

Među uvek aktuelne kanone mickjevičevskog načina razmišljanja o Evropi spada takođe i izričito izražavana želja da se prevaziđe podela na zapadni i slovenski svet što se tako jasno i tada i danas suprotstavljalo i suprotstavlja stavu Rusije uglavnom antiokcidentalno raspoloženoj. Panslovenska orijentacija koja je doživela trijumf u vreme Nikolaja I mogla bi se ipak smatrati anticipacijom antizapadnjačke fobije XIX stoleća iz perioda gvozdene zavese. Mickjevič, kao i druge republikanske pristalice ujedinjenja Evrope (npr. Macini), isključivao je Rusiju iz Evrope videvši u njoj bastion despotizma koji može nauditi progresu.

Aktuelan se pokazao i jezik mickjevičevske refleksije o jedinstvenoj Evropi u kom ćemo naći začetke „porodične frazeologije“[8] koja se danas široko koristi u porodici evropskih naroda. U te početke takođe zadire koncepcija „rodne Evrope“ Česlava Miloša.

---

[6] Vidi: J. Rapacka, *Mickjevičevska vizija slovenskih književnosti,* I na istom mestu: *Herderov čas,* Varšava 1995, str. 102 I sledeće.

[7] Citat J. Bahuž, *Mickjevičevska ideja Evrope,* na istom mestu: *Kako miriše na Mickjevičevoj Litvi,* Gdanjsk 2003, str. 137.

[8] Na istom mestu, str. 131–132.

Na aktuelnosti nije izgubila ni potreba da se osveži religija koju je Mickjevič takođe izražavao i upravo je to osvežavanje hrišćanstva trebalo da nadvlada tuđinstvo među narodima. Nakon više od sto godina sledeći hodočasnik, naslednik Apostolske stolice, proširiće viziju ponovne hristijanizacije savremenog mu sveta prihvatajući zaveštanje romantičarskog nasleđa na kom je odgajan.

Norvid

Norvidovski projekat zajedničkog učešća na kulturnom prostoru Evrope je polemički raspoložen prema Mickjevičevoj koncepciji. Kasnije formulisan, krajem pedesetih godina XIX veka, predstavlja kritiku mickjevičevskog mesijanizma. Iz današnje perspektive bi se moglo reći da je Norvidova propozicija neka vrsta dekonstrukcije mickjevičevske ideje o Evropi. Tu ćemo naći sve elemente koji čine onaj projekat, ali u norvidovskoj varijanti one nemaju tu pokretačku snagu i jedino razotkrivaju slabosti Mickjevičevih predloga.

Slično Mickjeviču i Norvid će svojoj programskoj propoziciji dati karakter epopeje. Trebalo je da to bude poema *Quidam*, jedno od najsloženijih dela svoje epohe. Toj poemi, kao predmetu naučnih sporova, do današnjih dana se stalno vraćalo i uvek je izmicala jednoznačnim kvalifikacijama i ocenama[9]. Sasvim je izvesno da ona predstavlja važan glas u romantičarskim traganjima za identitetom čoveka u svetu. Naslovni junak Kvidam, sin Aleksandra iz Epira, stiže u Rim u vreme vladavine cara Hadrijana. „Ko si?“ – pita stražar kad Kvidam prolazi kroz kapiju Rima. I to je najvažnije pitanje poeme – a odgovor znači spoznati samog sebe, pronaći istinu o vlastitoj sudbini, istinu o identitetu drugog. Ova istina odvešće Kvidama van granica zvanične kulture i vladajućeg poretka. Sudbina će ga spojiti sa hrišćanima i kao i oni biće proglašen za buntovnički element. Zato će nastradati. Isovremeno i pesnik i filozof, koji u prestonici sveta traga za istinom u vreme kidanja društvenih veza i civilizacijske izolacije, književni je portret samog Norvida. „Ko si?“ – pitanje je koje Norvid postavlja svom junaku i ujedno samom sebi. Ali tu se ne radi samo o autobiografskom sižeu. Kvidam je nekakav, izvestan, neki – ta alegorična konstrukcija odnosi se na čoveka uopšte. Za takvu konstrukciju glavnog lika vezane su najvažnije idejne propozicije poeme. Delo, naime, ukazuje na superiornost ljudskog bića u odnosu na sve druge vrednosti.

U kulturno ekletičkom Hadrijanovom Rimu Kvidam ne nalazi svoje mesto i biva odbačen. Izolovanje drugog, bolesna je dijagnoza evropske civilizacije – takav je smisao neobične poeme u kojoj su antička vremena samo kostim za Norvidovo vreme XIX-og veka.

Cela poema sazdana je na mesijanskim motivima stasanja i jačanja. Kvidamov život upoređen sa „mladim stablom“ treba da potvrdi istinu sadržanu u biblijskoj priči o goruščijem zrnu. Kao i kod drugih mesijanskih pesnika, naročito Mickjeviča, i u Norvidovom delu simbolika zrna nagoveštava dolazak nove epo-

[9] Među mnogim publikacijama na temu proučavanja problema u *Quidamu* ovo stanje složenosti najbolje je iskazano u članku E. Kišlaka: *Senka remekdela,* u: *Trinaest romantičarskih remek dela,* u redakciji E. Kišlaka I M. Gumkovskog, Veršava, 1996, str. 197–206.

he. Ipak, u Kvidamovom svetu tajanstvena snaga skrivena u zrnu ne može odmah da iziđe na videlo[10].

Paradoksalno je da naučnici koji su proučavali ovo delo još uvek nisu skrenuli pažnju na slovensko poreklo glavnog junaka. Kvidam, Aleksandrov sin, bio je Grk, „ali – kako stoji napisano – majčin rod poticaše iz Ilirije". Mišljenje rasprostranjeno u Norvidovo vreme da su Iliri bili preci Slovena važan je signal koji nas upućuje koliko na antička vremena, toliko i na Norvidovo vreme[11]. Poema je nastala u vreme Krimskog rata kad je pažnja poljske javnosti, i u zemlji i u emigraciji, bila uperena na ekspanziju Rusije na Balkan. Ilirizam, kao ideja o ujedinjenju Slovena bila je u to vreme deo političke svesti poljskih emigranata u Parizu koji su – držeći tursku stranu u konfliktu sa Rusijom – ranije, tokom niza godina, podržavali narodni pokret na Balkanu[12]. Kraj Krimskog rata bio je po poljskom mišljenju ujedno i kraj iluzijama o sticanju nezavisnosti Južnih Slovena. Tada je postalo jasno da još u vreme smanjene presije carevine njeni protivnici, Engleska i Francuska, nisu imali nijedan predlog za konsekventno rešenje balkanskih pitanja koje bi im obezbedilo trajnu, dominirajuću naklonost balkanskih naroda. Ove zemlje nisu imale nameru da od Porte iznuđuju političke ustupke u korist potčinjenih joj slovenskih naroda. Da li Norvidova poema medju mnogim odnosima treba da pokaže i to odsustvo otvorenosti zapadnog sveta prema svetu Slovena? Nesumnjivo je proistekla iz te atmosfere političkih i civilizacijskih razočarenja. U njenoj genezi se nalazi pesma *Spartak* koja se nadovezuje na čest u to vreme u poljskoj književnosti motiv Slovena – roba, motiv koje je istovremeno bio podsećanje na fragment o gladijatoru iz Dakije iz Bajronovog *Hodočašća Čajlda Harolda.*

U poemi se ističe postojanost privlačnih čovekovih struktura, dok na književnom planu istovremeno pobeđuje načelo izgubljene ravnoteže. Norvidov ep neće nastati, lirski element, dramatičnost i poetika fragmenata razbiće epsku konstrukciju velikog epskog romana, a slučajna, drugim rečima, neslavna smrt heroja upotpuniće spektakularno negiranje građe. Norvidovo delo svojom konstrukcijom, tačnije rečeno dekonstrukcijom Mickjevičevog mesijanskog modela, pokazaće na očigledan način da epski momenat preobražaja i moralne obnove evropske civilizacije – o čemu je maštao autor *Zadušnica* – nije moguć. Smisao biblijske priče o goruščijem zrnu zasniva se na odbacivanju momenta vremenskog preobražaja i slabljenju mesijanskog radikalizma u razmišljanjima o realnosti. Ova kritika mesijanizma vršena je s pozicija ortodoksnog hrišćanastva – „civilizacija se sastoji od tekovina i z r a e l s k o – g r č k o – r i m s k i h znanja, a njeno hrišćansko okrilje, misliš li, da je u stvarnosti svesnoj sebe već trijumfalno zablistalo?"[13] – pita Norvid čitaoca svog dela. I tako, u toj civilizaciji nastaloj po

[10] Šire na ovu temu vidi: K. Tribuš, *Epopeja u Norvidovom stvaralaštvu,* Vroclav 1992, str. 60–93, od istog autora, *Stari pesnik. Studija o Norvidu,* Poznanj, 2000, str. 120–128.

[11] Vidi razmatranja o slovenskoj etnogenetskoj legendi obogaćenoj sižeom Ilira u knjizi J. Rapacke, *Herderov čas, op. cit…*(posebno poglavlja: *Iz istorije o jugoslovenskoj ideji od početka do kraja XIX veka* kao i *Rasprave o formi hrvatske tradicije*).

[12] Vidi: J. Skovronek, *Balkanska politika Hotela Lamber* (1833–1856), Izdanje Varšavskog univerziteta 1976.

[13] C. Norvid, *op. cit.* tom 3, *Poeme,* str. 80.

mediteranskom modelu, nema mesta za slovensko nasleđe koje, prepoznato kao drugačije, biva eliminisano iz sveta Norvidovog vremena.

Šta za poljsku književnost i kulturu, za naše mišljenje o rodnoj Evropi, proishodi iz sučeljavanja ova dva stava? Mickjevičev mesijanski optimizam i Norvidov kriticizam srešće se nakon mnogo godina u vidu strpljive vere u neprestano vodjenje diskusija o smislu nadvlađivanja uzajamne tuđinštine.

Ovaj projekat je i dalje aktuelan, odlučujući za naše shvatanje ili neshvatanje onoga šta jeste i šta u budućnosti treba da bude zajednica naroda u ujedinjenoj Evropi. I upravo taj projekat danas određuje naše učestvovanje u evropskoj ili globalnoj raznolikosti, učestvovanje – kako bi rekao Hans Georg Gadamer – u nečem drugom.

Krzusytof Trybus

DIE ROMANTISCHE KONZEPTION DES ANDEREN IN DER POLNISCHEN LITERATUR

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Aufsatz setzt sich mit der Tradition der Romantik auseinander. Sie ist die aktuellste Tradition, die noch heute bestimmt, wie die Polen über ihre Existenz in Europa denken. Die Dichter der Romantik – geistige Führer einer nationalen Gemeinschaft, die im 19. Jh. ohne unabhängigen Staat auskommen musste – haben ihre Europaideen entwickelt und vorgeschlagen, wie man in einem gemeinsamen geistigen europäischen Raum miteinander leben soll. Diese Vorschläge waren weder einstimmig, noch kohärent – selbst Ideen von Mickiewicz und Norwid zeugen davon, wie viele verschiedene Konzeptionen in Betracht gezogen wurden. Diese zwei Konzeptionen sind mit der politischen Atmosphäre vor Revolutionen von 1848 und dem späteren Krimkriege verbunden. Die Pariser Vorlesungen von Mickiewicz wurzeln in den 40er Jahren, dagegen bringt die Zeit des Krimkrieges die reifen Werke von Norwid (hier ist vor allem das Poem *Quidam* zu nennen). In dieser Zeit engagieren sich die polnischen Romantiker stark für die Idee des Panslawismus.

Was lässt sich aus dieser romantischen Tradition heute ablesen? Wie beeinflusst sie unseres Denken über Europa noch heutzutage?

Messianistischer Optimismus von Mickiewicz und Kritizismus von Norwid finden nach Jahren einen gemeinsamen Nenner und resultieren in vielen Diskussionen über die Notwendigkeit der Überwindung von Fremdgefühlen. Die Romantische Konzeption gilt noch heute, entscheidet über unseres Verstehen und Nicht-Verstehen von Prozessen der Integration und Abgrenzung einer Nation in gemeinsamem Europa. Dieses Projekt bestimmt heutzutage, auf welche Art und Weise wir an der europäischen Vielfalt teilnehmen – entscheidet über unsere Teilnahme – wie das Hans Georg Gadamer sagen könnte – in einem Anderen.

Mječislav Dombrovski (Varšava)

SVOJI ILI/I TUĐI. JEVREJI U POLJSKOJ KULTURI

„Mickjevič i Norvid, a sigurno i drugi, proročanski su razumeli potencijal zajednice ove dve grupe, zajednice koja se nikad nije probudila, nije sazrela do svesti.“

Stanjislav Vincenz, *Jevrejske teme*

Jevreji. Za poljsku svest stalan znak pitanja, iritirajući, koji izaziva strah, nelagodnost. Tuđ? Svoj? U svakom slučaju drugačiji. Ta običajna, kulturna i etnička razlika učinila je (i čini!) da, i pored toga što su tako izrazito, tako brojno prisutni na poljskim prostorima od XIV veka[1], a naročito posle progona iz Španije 1492. godine i dalje, do poslednjeg pokušaja tokom II svetskog rata, ostanu tuđini. Taj znak tuđinstva koristi se u današnjim javnim diskusijama, a pogotovo političkim.

1. Jevrejska fantazmagorija

Jevreji su u svesti Poljaka bili i ostali svojevrsna fantazmagorija. Ona označava – kako piše Marija Janjon često se pozivajuća na Frojda – „Slobodno kretanje u (...) obe realnosti – ljudi i duhova, jave i sna, običajnog i mašte (...)“ označava, „Dakle, nešto što je u izvesnom poretku (vezi sa stvarnošću) >lažno<, >nerealno<, >izmišljeno< (...)“, u najširem smislu to su „razne predstave, fiksne ideje, priviđenja, mistifikacije, halucinacije, mašte i iluzije“[2]. Jevrejska fantazmagorija koja se formirala u poljskoj svesti i kulturi dvojake je prirode: akceptirajuće-isključujuća, ljubavno-mrska, filo- i antisemitska istovremeno.

Obuhvata, u smislu gore navedenih citata, kako konkretna, realna iskustva, tako i zamišljena, fantastična, kreirana, izmišljena. Smatram da jevrejstvo, shvaćeno isključivo kao ekonomski faktor ili preko razlika u običajima i veri, nikada neće dovesti do toga da se razume zašto su poljsko-jevrejski odnosi tako komplikovani. Međutim, razumevanje fantazmagorije koja u sebi sadrži elemente kako realnog iskustva, tako i fiksnih ideja, predrasuda i stereotipnih predstava, kulturnih projekcija i želja – što ipak utiče na naše realno ponašanje i postupke -možda će dozvoliti da se započne pravi razgovor o ovim pitanjima. Preneće refleksije sa nivoa stvarnosti i konkretuma takođe na nivo predstava i fantazija, tj. (pod)svesti

[1] Na osnovu odluke Kazimira Velikog iz 1334. godine koji im je garantovao posebne privilegije pošto je razumeo da su oni građanski element, a u Poljskoj u to vreme nije bilo dovoljno građanstva.

[2] Vidi: Marija Janjon, *Projekat fantazmagorične kritike. Skice o egzistenciji ljudi i duhova,* PEN, Varšava 1991, str. 5,19,20.

bez čije perspektive prepoznavanje konflikta, a naročito njegovo opisivanje, nikada ne bi bilo potpuno.

Poljska svest je veoma upletena u te premise koje do danas imaju uticaj na poljsko-jevrejske odnose, a desno orijentisani politički krugovi se rado i lako služe sloganima o ekonomskoj zaveri medjunarodnog jevrejstva koje želi da naudi Poljskoj kao i da su Jevreji ubili „našeg“ Isusa. U ispravljanju te etničko-istorijske neistine nije mnogo pomogao ni stav Vatikana s mukom izgrađen za vreme pontifikata Jovana Pavla II; poljski katolički sveštenici „znaju svoje“ i izjave Vatikana primaju selektivno: uzimaju ono što im je „uz put“ dok učenje koje im nije po volji odbacuju ili prećutkuju (vidi: Radio Mrija, svešt. Jankovski itd.). Na te tradicionalne stereotipe nadovezuje se istorijsko iskustvo koje često korist Katolička crkva. Reč je o ponašanju Jevreja u vreme poslednjeg rata kad su, tobože, s prevelikim oduševljenjem pozdravili sovjetsku vladu koja je 1939. godine zauzela istočnu teritoriju na osnovu tajnog sporazuma s Trećim Rajhom (pakt Ribentrop-Molotov) i drugo, zbog učešća Jevreja u komunističkoj vlasti i „uništavanja“ Poljaka posle rata. Naravno, istorijska je činjenica da je jedan deo Jevreja u komunističkoj utopiji video šansu da popravi svoju sudbinu, video u njoj obećanje da budu ravni među ravnima a da pri tom ne moraju da trpe neminovna antisemitska peckanja i predrasude. Ipak se na taj korak gledalo kao na izdaju Poljske, elem, stavljena im je zamerka za odsustvo patriotskih osećanja. Takođe je činjenica da je nova poljska vlada posle rata među svojim funkcionerima imala i Jevreje, no izvorna proučavanja istoričara pokazuju da ta pojava nije bila masovna. Ali u običnoj svesti oni su zauvek ostali žigosani i to se smatra za izravnan račun iz vremena okupacije. Međutim, izuzetno mnogo Jevreja je u Narodnoj republici Polskoj[3] posle rata zauzelo važne položaje u kulturnim institucijama; iz antisemtske hajke 1968. godine, bez obzira što je stvarno imala karakter hajke, vidi se da ih je zaista bilo mnogo. Zvanična vlada je često želela da Jevreji svoja prezimena promene u domaća da ne bi parala poljsko uho osetljivo na forme koje strano zvuče (o tome piše Sandauer, a u svojim kasnijim tekstovima priznaje i K. Brandis itd.). U *Hipnozi* Hane Kral, čitamo: „Otac je na slici imao glatko, obrijano lice. U stvari je nosio bradu, ali posle rata, kad se sve prepravljalo da bude u poljskom duhu – čak imena roditelja i stare fotografije – dali su očevu sliku poverljivoj fotografkinji“. (str. 34).

[3] Kažimjež Kožnjevski je u sastavu redakcije časopisa „Kužnjica“ iz Lođa od 12 članova izbrojao čak 7 Jevrejina, uporedi: *Istorija svake nedelje,* Varšava 1977, str. 87 i 105; „Reprezentativna činjenica za tadašnju situaciju – dodaje Sandauer – takav isti, kao u 'Kužnjici', trebao je da bude njihov udeo i u drugim državnim institucijama“. Od istog autora: *O situaciji poljskog pisca jevrejskog porekla u XX veku (stvar koju nije trebalo ja da napišem...);* uporedi dalje:„Jevreji se pojavljuju odveć brojno kao punomćnici nove vlade (...)“; „U Ministarsvu unutrašnjih poslova ih je zaista bilo mnogo (...)”, Čitelnjik, Varšava 1982, str. 62 i 76; „ Nema sumnje da je udeo jevrejskog elementa u poljskoj iteligenciji bio i kvantitativno i kvalitativno veoma ozbiljan“ – piše Aleksander Herc u: *Jevreji u poljskoj kulturi*, predgovor napisao Jan Gurski, Biblioteka „Vjenži“, Varšava 1988, str. 169–170

2. Poljski pisac jevrejskog porekla ili jevrejski pisac poljskog porekla?

„(...) Jevreji i dalje nisu mogli da iziđu na kraj sa svojim poljskim problemima (...) Problemi sa Poljacima su sećanja na poniženja i odbačena osećanja."

H. Kral, *Hipnoza*, str. 52

Ovom kvalifikacijom nisu iscrpljene sve mogućnosti; znamo da je postojala jevrejska književnost (tzv. žargonska, na jidišu) koju su pisali poljski Jevreji (up. Juzef Opatošu, Šolem Alejhem, Ichok Perec), ali mene ineresuju samo oni autori koji su pisali na poljskom. Izbor jezika je u tom slučaju odlučujuć. Jezik označava pripadanje „baštini" date književnosti. Kao što poljskim piscima smatramo emigrante koji su se tog jezika držali i na njemu izražavali (Vitold Gombrovič, Česlav Miloš, Gustav Herling-Grudinjski itd.), a ne priznajemo npr. Juzefa Konrada koji je izabravši engleski jezik i promenivši prezime pripao „baštini" engleske književnosti (ili Ježi Kosinski – američkoj), tako i poljskim piscim treba smatrati sve koji su taj jezik izabrali i na njemu se umetnički izražavali. Često su pisali veoma istančanim jezikom brižno birajući rači (Julijan Tuvim, Antonji Slonjimski, Artur Sandauer) jer su sve vreme imali osećaj da im je to jezik nov i „tuđ" i da stoga zahteva pažnju. Dodajmo da bi to, što se smatra stilskim, Ivaškjeviču (prema lepoj Sartrovoj definiciji:"(...) moje (...) jezičke greške su u skladu sa duhom jezika"[4]) i svakom drugom jevrejskom piscu odmah bi se zamerilo da prljaju („kaljaju"!) plemeniti poljski jezik i od njega prave đubre (vidi: Boleslav Lešman, Julijan Tuvim, Bruno Šulc koji su zbog toga pre rata bili prekorevani). Uostalom, da li se ovde uvek radi o piscima jevrejskog porekla i od kada se oni jednostavno mogu smatrati poljskim piscima, posebno je pitanje. Jan Blonjski, po uzoru na Aleksandera Herca, seća se da su često sami sebe smatrali *tout court* poljskim piscima[5]. Primer Antonjina Slominjskog koji je rado obelodanjivao svoje porodične običaje opisujući postepenu i jaku asimilaciju povezanu s procesom ateizacije, odvajanja od sinagoge, jevrejske opštine i verske ortodoksije je ovde prilično karakterističan. Takvi se primeri mogu nabrajati u beskonačnost.

Problem je naravno težak i neprijatan za obe strane. Niko ne voli da mu se „lepe etikete", svako etiketiranje odlikuje se ograničavanjem, izolovanjem, stigmatizacijom. Kategorija „poljski pisac jevrejskog porekla" (koristi je Sandaur u svojoj studiji, Blonjski u pomenutom tekstu, Stanjislav Vincenz u *Jevrejskim temama*) ukazuje na etničke korene pojave. Znam da se u poljskoj svesti na to ne gleda sa simpatijama ali, s druge strane, ta svest se ipak neprestano javlja u činu verbalne agresije na Jevreje ili na one koje smatraju Jevrejima, u antisemitskim parolama, vicevima i političkim izjavama. Pre bi se moglo reći da se radi o funkcionalnom i instrumentalizovanom korišćenju ove kategorije nego da ona nije prisutna. Ne postoji jedino u zvaničnoj upotrebi možda zato što kolektivno

[4] Žan-Pol Sartr, *Razmišljanja o jevrejskom pitanju*, prevod Ježi Lisovski, Futura pres, Lođ 1992, str. 27.

[5] Jan Blonjski, *Jevrejski autoportret*, Znak, Krakov, 1985, str. 117; Herc piše: „Jer nijedan od njih (...) ustvari nije bio Jevrejin. Bili su jevrejskog porekla i predstavljali su udeo koji je poljsko jevrejstvo unosilo u poljsku kulturu ali, niti su se sami za Jevreje smatrali, niti su mogli biti smatrani" u: *Jevreji u poljskoj kulturi,* str. 286 (reč je o Julijanu Klački, Vilhelmu Feldmanu, Mauriciju Gotlajbu, Julijušu Klajneru, Ostapu Ortvinu itd.

sećanje nosi u sebi tragove Marta ’68, što se vlada po tim pitanjima nerado služi jasnom retorikom, možda zbog straha samih zainteresovanih od tih obeležja… Za kjelcki pogrom je malo ko znao sve do pedesetogodišnjice njegovog zbivanja kad je slobodna štampa ovom problebu ustupila veliki prostor.

U tekovinama poljske književnosti nalazi se mnogo izvanrednih tekstova koje su napisali pisci sa jevrejskim korenima čiju etničku pripadnost kulturna kompetencija[6], koja je poseban problem – ili zatire, ili ih jednostavno neće – (jer nije u stanju) da dešifruje znakove judejske kulture koji su se u njima zadržali. Ali dokle god se takvo otvaranje ne sprovede, naime, dok se judejska kultura ne asimilira u poljsku svest, dotle će antisemitski demoni moći da zastrašuju. Druga je stvar što su sami pisci nerado govorili o svom poreklu znajući kome se obraćaju i u kakvoj se sredini nalaze. Kamuflažiranje i izbegavanje neugodnih tema bivali su na dnevnom redu. Tek poslednjih godina neki pisci u biografskim tekstovima otvoreno priznaju svoje jevrejstvo i opisuju jevrejsku mladost (Julijan Strijkovski, Kažimjež Brandis, Juzef Hen, Vilhelm Dihter). Govoreći o Jevrejima govorimo o kasti[7]. Kasta je pojam koji određuje egzistencijalnu i psihičku dimenziju jedinke koja ovoj dimenziji pripada, reguliše pitanja načina odevanja, jezika, stana, dijete, lečenja, zarade, određuje stil života, običaje i navike[8], dok je geto – pre svega, dimenzija prostora. Osnovne, pak, dimenzije diskursa kaste označavaju pojmove kao što su tuđinstvo, posebnost, razlika, izolacija, asimilacija, odbacivanje, žigosanje, građanska smrt. Nedavno sam pisao o tome kako su poljski Jevreji do II svetskog rata bili tretirani kao drugačiji i kako su ih tokom rata smatrali tuđincima[9]. Danas je u žiži interesovanja raznorodnost, kompleksnost kao i uzajamno prodiranje i preplitanje kultura[10] pošto to svedoči o unutrašnjoj diferencijaciji i dinamizmu kako uopšte, tako i u oblasti umetnosti a, u užem smislu, književnosti. Međutim, treba razmotriti i drugu opciju i nešto reći ne samo o poljskim piscima jevrejskog porekla, već i o jevrejskim piscima poljskog porekla. Ova translacija je značajna i Bogdan Vojdovski ju je veoma jasno obrazložio u svom kompleksnom eseju *Judaizam kao sudbina.* Evo jednog karakterističnog fragmenta iz njegove izjave: „Za to, što i pored polonizovanja nisam postao uzoran Poljak i što mi to niko nije dozvolio, krivica nije do mene, već do Poljske. Izraz >Poljak jevrejskog porekla< koji se koristi od marta 1968. godine dobio je za mene neumitno duhovit smisao: ja sam Jevrejin poljskog porekla, znači – rodio sam se u Poljskoj – ali na čemu se zasniva moja veza sa stereotipom Jevrejina, teško mi je da sam odgonetnem pošto je to histerično prikrivana tajna sveta koji me okružuje“[11].

Blonjski smatra da bi takav naziv veoma dobro odgovarao Julijanu Strijkovskom, Adolfu Rudnjicom, Brunu Šulcu i mnogim drugim autorima za koje je pisanje – bez obzira na kom jeziku – pre svega značilo pripovedanje o jevrejskoj

[6] Na tu temu piše Marćin Červinjski u radu *Prilog savremenoj antropologiji,* PIW, Varšava 1988.

[7] Aleksander Herc, *Jevreji u poljskoj kulturi,* izost. cit str. 28, 78, 179

[8] Na istom mestu, poglavlje *Kasta,* str. 83, 115.

[9] Upor. Mječislav Dombrovski, *Svoj/Tuđ/Drugačiji. Iz problema međukulturalne interferencije i komunikacije,* Književni svet, Izabelin 2001, str. 31

[10] O tome dasta govori Bernard Valdenfels, vidi deo *Studija o fenomenoligiji tuđinca,* prevod Januš Sidorek, Oficina nukova, Varšava 2002, str. 68–89.

[11] Bogdan Vojdovski, *Judaizam kao sudbina,* „Midraš“ Jevrejske novine, 2004, br. 5 (85), str. 26–32, „Plus“ 1993, br. 3.

sudbini, iskustvu i kulturnim preplitanjima. To znači da problematika i sadržaj imaju preimućstvo nad formom i jezikom i pored toga što činjenica da baš ti autori govore poljski doprinosi poljskoj književnosti.

Stvar nije neinteresantna niti beznačajna. Lično se izjašnjavam za prvu kategoriju – „poljski pisac jevrejskog porekla" – pošto pisanje na poljskom pre svega ukazuje na dug proces asimilacije i akulturacije čiji je rezultat upravo taj čin. Taj proces se ne može omalovažavati jer takođe označava proces revalorizacije prvobitne i sekundarne, prihvaćene kulture, zauzimanje distance, učenje, refleksiju, a to čini da pisac jevrejskog porekla posle svih tih iskustava više ne može biti jednostavno jevrejski pisac. Ukoliko se tako nešto i dogodi, onda je to na principu mentalnog izbora, metasvesti i izgrađene mentalne ili narativne individualnosti, ali ne na spontan i prirodan način. Biti Jevrejin na taj način čak može značiti potpunije, bogatije i svesnije postojanje što ipak ukazuje na proces sazrevanja, prelaženja od – do i uzdizanja iznad prvobitnog i automatskog iskustva na jevrejstvo kulturološko i mentalno (što je, kako mi se čini, slučaj Hane Kral, Bogdana Vojdovskog u kasnije periodu njegovog stvaralaštva, a pogotovo Henrika Gribnera). Reč takvog pisca se ne rađa spontano i naivno već je rezultat razmišljanja, upoređivanja, kulturne interferencije izabrane s mišlju da svedoči o nečem posebnom. Važna je čak i kad se prihvati gorka konstatacija Vojdovskog: „Asimilacija se pokazala nemoguća" jer, po njegovom mišljenju, ne spada u „egzistencijalana iskustva"[12]

3. Glas poljski (predmetni pristup)

Jer već mišljah da povest od sudnine,
Sudbe od trona zavise;
(……..)
I da propade rasa Davidova,
Dižuć' visoko kamenje,
Ne hajuć' što je za njom cev topova,
Nit' što su pred njom brošure.

C. K. Norvid, *Improvizacija na pitanje o vestima iz Varšave*[13]

Slično seljacima, ni Jevreji dugo nisu imali svoj glas u poljskoj književnosti. Toliko dobro nisu znali poljski jezik da bi se na njemu književno izražavali, u prvi mah funkcionisali su u zatvorenim jevrejskim sredinam u kojima im taj jezik nije bio potreban, a za vođenje poslova bio im je dovoljan bilo kakav poljski[14]. Zbog toga su u početku svoju književnu potvrdu stekli u tekstovima poljskih autora.

[12] Bogdan Vojdovski, *Judaizam kao sudbina,* up. cit., str. 31; Ovde bismo mogli podsetiti na kategoričan Sartrov stav: „(...) nije Jevrejin, već je antisemita najzadrtiji neprijatelj asimilacije", *Razmišljanja o jevrejskom pitanju,* up. cit. str 14, up. takođe str. 89.

[13] Ovu pesmu, kao i poznatiju pod naslovom *Poljski Jevreji,* Norvid je napisao 1861. godine nakon varšavskih predustaničkih patriotskih demonstracija u kojima su masnovno učestvovali i Jevreji, up. A. Sandauer, *O situaciji…,* isp. cit. str. 16.

[14] „To izolovanje Jevrejina od jevrejske sredine dominira u celokupnoj poljskoj poeziji. Jevrejin se vidi iz poljske perspektive i ocenjuje iz poljske perspektive" – čitamo kod Herca, up. *Jevreji u poljskoj kulturi,* izost. cit., str. 255.

Neću ovde da nabrajam sve mogućnosti – trebalo bi početi od Njemceviča i na njega nadovezati Stašica kao izuzetno nenaklonog Jevrejima – ukazaću samo na izvesne istorijske etape u razvoju ove pojave da bih pokazao evoluciju jezika kojim se o Jevrejima govori.

Pan Tadeuš (1834) Adama Mickjeviča je ustvari prvo delo tako bogato instrumentalizovano koje pripada riznici poljske književnosti a da se u njemu pojavljuje Jevrejin. To je Jankel, muzikant, koji na svadbenoj svečanosti Zosje i Tadeuša prikazuje svoje majstorstvo. Jankel je predstavljen kao poljski patriota, sin otadžbine jakim osećanjima i razumom vezan za nju, koji pati zbog poraza Poljske i obećava sebi da će je – uz Napoleonovu pomoć i neposredno vojske generala Dombrovskog – vaskrsnuti. Opis ovog „Jankelovog koncerta" je ne samo odavanje priznanja talentovanom muzičaru već i izražavanje opšteg pogleda na Jevreje kao element poljskog društva. Podsetimo se sledećeg fragmenta:

A na Dombrovskog uperi starina oči,
Zakri ruk'ma, pod njim' potok suza potoči:
„Generale, reče, tebe dugo u Litvi
Čekahu – dugo, k'o Mesiju mi Židovi,
Dugo su te u narodu prorokovali
Pevači, tebe nebo čudesom obdari,
O, živi i vojuj!..." Govoreći jecaše,
Pošten Žid domovinu k'o Poljak voleše!
Dombrovski mu je ruku dao i zahvali,
On, skinuvši kapu, vođi ruku poljubi.

(*Pan Tadeuš,* knj. XII, Čitelnjik, Varšava 1959,str.384).

Tako je to Mickjevič hteo da vidi (kao što nam je poznato u nekim radovima i samog su ga ubrajali u pripadnike tog naroda). Ova slika bi se mogla razumeti i kao poziv da se Jevreji priznaju za deo poljskog naroda. Poljski pozitivizam je u svom idejnom programu u okviru celokupne brige za „poljski narod" takođe predviđao uključivanje Jevreja i taj zadatak shvatao kao „posao iž osnove". Integracijski i solidaran prizvuk pozitivista pretpostavljao je njihovu potpunu asimilaciju i integraciju. Mnogi pozitivistički pisci se u svojim delima nadovezuju na ovu problematiku, a izraziti primer je *Mendel Gdanjski* (1890) Marije Konopnjicke. Stari knjigovezac se obraća svom unuku Jakubu kog progone antisemitski nadimci, ovim rečima: „Ti si se u ovom gradu rodio, pa prema tome ti nisi tuđinac, ti si svoj, ovdašnji, i ti imaš pravo da voliš ovaj grad, dok pošteno živiš"[15]. U *Lutki* (1890) Boleslava Prusa srešćemo sjajno oslikane Jevreje u likovima Šlangbauma i doktora Šumana simpatičnog, ogorčenog skeptika koji se sa distancom odnosi prema entuzijazmu Vokulskog, njegovom oduševljenju ženom, poslom, Jevrejima (čak daje otkaz trgovačkom pomoćniku koji zajedljivo govori o svojim kolegama Jevrejima). Jevrejska problematika je verovatno najprisutnija bila u delima Elize Ožeškove; u opširnoj studiji pod naslovom *O Jevrejima i jevrejskom*

[15] Citat prema *Remekdela pozitivističke novelistkinje,* izbor i pogovor Edvard Pješćikovski, Glob, Ščećin 1989, str. 250.

pitanju iz 1882. godine[16] zamera Poljacima površnost u njihovom interesovanju za kulturu Jevreja („Naše nepoznavanje Jevreja je začuđujuća činjenica", str. 49), poziva na uzajamna osećanja jevrejsku sredinu, prebacuje im nepoznavanje poljske istorije, poljske književnosti (str. 34), nenaklonost prema tradicijama naroda u kom živi. Podstiče na konkurenciju sa Jevrejima u trgovini (znajući za predrasude plemstva prema ovoj vrsti posla), ukazuje na neminovnost prosvetiteljskog rada i to vođenog od strane asimilizovanih Jevreja, zahteva „ukidanje jevrejskih škola, odnosno hedera" (str. 41), ali uporedo sa izjednačavanjem Jevreja, a ne „ponižavanjem", „odstranjivanjem", „preziranjem" (str. 48). Njen poznati roman pod naslovom *Meir Ezofovič* (1877) je u potpunosti posvećen jevrejskoj sredini i konfliktima koji se u okviru nje rađaju između onog dela koji teži prosvetiteljstvu, asimilaciji, da iziđe iz geta (naslovni junak) i onog, koji čuva ortodoksnu tradiciju, drži se starih pravila običajnog i religioznog života i rado bi sve Jevreje zadržao u granicama uskog horizonta geta. Rabin Todros uopšte ne zna poljski i po pitanjima opštine izjašnjava se isključivo na jidišu.

Obećana zemlja (1899) Vladislava Rejmonta je interesantan primer unutaretničkog diskursa. Jevreji su ovde veoma izdiferencirani unutar svoje sredine u pogledu bogatstva, stila života i nekih emancipacijskih težnji koje pre svega ispoljavaju plutokratski slojevi. Takođe su posvađani između sebe zbog poslovnomaterijalne zavisti ali spolja, prema gojima, grade zajednički front (tu istu crtu uočila je i Ožeškova). Tim pre je zanimljivo što Ruža Mendelsonovna, iliti Mela, razne udvarače iz svoje sredine naziva upravo tim pogrdnim imenom „Čiva", stavljajući se samim tim na neki način izvan ili van svog etnosa i, šta više, posuđujući – da bi ukazala na proces tog udaljavanja – izraze neprijateljski raspoloženog, tuđeg diskursa. Postoji u tome element kršenja etničke solidarnosti, identifikacije i bliskosti, ali može biti i element nekakvog kosmopolitizma u kom osnov za identifikaciju identiteta određuje pripadnost grupi istog imovinskog stanja, stila i načina života, a ne naroda. Sociolozi to nazivaju „formiranje negativnog vlastitog identiteta" što u suštini označava veoma razvijenu dezintegraciju predstave o vlastitom Ja kao elementu određene sredine [17].

4. Glas jevrejski (predmetni pristup)

„Budućnost uopšte ne moraš da imaš, ali prošlost je, brate, nešto drugo! To je končić na čijem krajičku visiš i bez njega te uopšte nema."

H. Grinberg, *Vršljajući po Nemačkoj*

Kontinuaciju ovog sižea nalazimo u književnom stvaralaštvu Julijana Strijkovskog. Među njegovim delima se može naći nekoliko izuzetno dobrih knjiga, ali za nit koju ja sledim, najvažnije su: *Glasovi iz tame* (1956), *Krčma* (1966) i *Azrilov san* (1975). Roman *Glasovi iz tame* je izvanredna studija o jevrejskom

[16] Up. Eliza Ožeškova, *Pisma* pod red. Aurelija Drogoševskog, tom IX, Gebetner i Volf, Varšava i dr., bez dat.

[17] Up. Hana-Malevska Peire, *Ja među svojima i tuđima* (vidi) Pavel Boski, Marija Jarimovič, Hana Malevska-Peire, *Identitet i kulturna različitost*, Varšava, 1992, str. 52.

svetu[18] koji sve više biva raspolućen između težnje ka asimilaciji i vernosti jevrejskoj ortodoksiji i opštini. U njoj se veoma često koristi razlika između jevrejske i nejevrejske sredine. U jevrejskim porodicama „goji" su predstavljeni kao negativan primer, sinonim neprosvećenosti, svet goreg i glupljeg. Svet goja istovremeno i privlači i odbija i u odnosu na njega treba zauzeti stav. U *Krčmi* se pripoveda o prvom danu I svetskog rata u austrougarskoj Galiciji. U tom kazivanju sadržani su mnogi elementi koji nagoveštavaju kraj jevrejskog sveta koji se zbio u II svetskom ratu. Ulazak ruske vojske u pogranično mesto, narušavanje običajnog, pravnog, religijskog i svih drugih status quo, smrt nevine Asje i kasnije greškom obešenog zaljubljenog u nju Buma, označavaju rušenje dotadašnjeg ljudskog i kosmičkog poretka i od tog vremena niša više neće biti isto.

Henrik Grinberg je autor koji na vrlo dramatičan način pripoveda o sudbini svoje porodice, oca kog je sekirom ubio lakomi seljak, majčinoj prepredenosti u trenutku spašavanja svog i njegovog života, patetičnom gestu dede „talmudiste" koji svesno seda u voz za Treblinku. Sve su to činjenice iz „jevrejskog rata", rata s neprijaznim svetom goja, nemačko-poljskim svetom. Tu traumu masovnog, sistematskog uništavanja jevrejskog naroda Grinberg neprestano nosi u sebi, posvetio se njenom obelodanjivanju, istrazi, opisivanju, preživljavanju. To je najjevrejskiji svedok u tom smislu da je njegov glas, u potpunosti i bez rezerve, privržen ovom zadatku. Nakon *Jevrejskog rata* (1965) nastala je *Pobeda* (1969) i kasnije *Kadiš* (1987), pripovetke iz knjiga *Drohobič* (1997) i *Otadžbina* (1999), biografski bliski mu zapisi i analize u *Neumetničkoj istini* (1984. i kasnije) kao i mnogo drugih dela i svuda je prisutan on, Grinberg, istovremeno autor i junak svojih pripovedaka (mada se pojavljuje pod različitim imenima). U tom tako jednostranom stvaralaštvu, tako predanom pripovedanju o gorkom jevrejskom iskustvu, sa tako čestim osudama nejevrejskog sveta („Ljudi su Jevrejima skrojili takvu sudbinu", parafrazira moto iz *Medaljina* Zofje Nalkovske), Grinberg bi mogao da iritira ili da bude sentimentalan, međutim nije. Njegova dela podsećaju na stil kojim se služio Tadeš Borovski u pripovetkam o Osvjenjćimu. Tvrdo, „muški", odlučno, koncizno, konkretno, bolno, raspaljuje, dopire do samog dna iskustva, naraušava ga ali ne zavarava nežnim rečima, ne uspavljuje lepim stilom.

Adolf Rudnjicki je opšte prihvaćen kao svedok holokausta, pisao je o tome već sutradan po završetku rata pošto je kao pisac bio aktivan i pre rata i još tada su se u njegovim tekstovima pojavljivali jevrejski motivi (up. *Leto,* 1938). *Šekspir* (1948) i *Bekstvo iż Jasne Poljane* (1949) su dva prva toma posleratnih pripovedaka u kojima svedoči o logorima smrti. Kasnije će nastati *Živo i mrtvo more (1955, 1956.* u okviru kog će se pojaviti i *Zlatni prozori)*. Njegova književnost je u izvesnom smislu odveć elegantna, hladna, odveć književna s obzirom na temu kojom se bavi što se između ostalog takođe zameralo autoru. Strijkovsi pre svega priča o jevrejskoj sudbini u okviru geta zajedno sa nevoljama koje su proishodile iz sučeljavanja sa poljskim mentalitietom, pokušajima asimilacije itd. Grinberg predstavlja različite verzije dramatičnog iskustva sveta koji mu je najbliži, vlastitu sudbinu i sudbinu svoje porodice. Jezik u njegovim tekstovima je ekspresivan i individualan.

[18] Po Sandauerovom mišljenju to je „pevač koji loše govori" dok njegov spisateljski rad definiše kao „falsifikovanu autentičnost" stavljajući primedbe na „jevrejski turpitudio", informacije o jevrejskom svetu koje kao da je „iż maloga prsta isisao", egzotičnost, degutantnost, „nakazan poljski jezik" itd. Up. A Sandauer, *O situaciji...* izost. cit., str. 90–94

Rudnicki uvodi diskursivne elemente: razmatra, upoređuje, objektivizira, stavlja u zagrade, pod znake navoda, podvlači, piše spacioniranim slogom, služi se citatima, tuđim objektiviziranim rečima, jednom rečju, skreće pažnju na to da se trudi da uzme u obzir različite društvene i kulturološke aspekte onoga o čemu pripoveda.

Poljsko-jevrejska fantazmagorija

Primer Tadeuša Konvickog. Njegovo stvaralaštvo prožeto je tom posebnom fantazmagorijom, tačnije rečeno, metafizičko-mističkim elementom Istoka koji se javlja u njegovom celokupnom književnom stvaralaštvu, pomenimo samo: *Suvremeni sanovnik, Ništa ili ništa, Mala apokolipsa* itd. Ipak, najneobičniju knjigu ovog žanra Konvicki je napisao kasno, tu imam na umu roman *Bohinj* (1987). Ovaj događaj, izmišljen i fiktivan, obilno je protkan Varhajtovom biografskom niti i silno prepliće jevrejski siže sa sižeom poljskim, „konvickovskim", šta više, plemićkim. Jevrejin Šira tvrdi da se vratio iž Sibira (gde se kao mladić našao posle neuspelog ustanka iž 1863. godine) zbog Helene Konvicke (u romanu autorova baba), zavodi je svojim pričama, tajanstvenošću, riđom kosom, nežnošću, zavodi uspešno. Helena podleže osećanjima, podleže njegovoj i svojoj strasti, ostaje u drugom stanju i obaveštava oca da hoće da rodi dete. Preplitanje poljske u jevrejske sudbine moglo se odigrati jedino u takvoj, fantazmagoričnoj formi (mada se i faktički dešavalo) ali ovako izraženo ima veću vrednost. Pokazuje tragove društvenog diskursa koji koristi Helena („Beži, Jevrejine od mene" – više u početku), razgolićuje jevrejski mentalitet varošice Bujvidze (tamo se odlazi u katoličku crkvu u koju uglavnom dolaze okolni poljski zemljoposednici ali ujedno odu i u kupovinu u radnju Jevrejina Goldafa), priseća se trga na koji iž svojih kuća hrle Jevreji, seća se njihovog učestvovanja u patriotskom ustanku (Šira). Osim faktora Varhajt (u obliku istinitih biografskih elemenata samog Konvickog), postoji i Dištung, poetski elemenat, u ovom slučaju fantazmagoričan u najpotpunijem značenju te reči. „(…) diskvalifikovana kao autobiografija slična pripovetka na nivou pripovedanja zadržava vrednost fantazmagorije" – piše Lejon.

Primer Hane Kral. Bavi se književnom reportažom i u stanju je da svaku svoju reč potvrdi odgovarajućim dokumentom pismene ili usmene naracije, te se nad njenim tekstovima uznosi fantazmagoričan duh u smislu o kom ovde govorimo, tj. duh nejednoznačnih zbivanja, silnih ispsprepletanosti poljsko-jevrejskih sudbina, ali i poljsko-jevrejsko-ukrajinsko-nemačkih pošto autorka poseduje talenat da pronađe situacije koje nikad nemaju jednu bazu, jedno tumačenje, jednu stranu. Na taj način ono što bi moglo biti jednostavno, jednoznačno i očigledno, dobija karakteristična, polimorfna, nejasna, hermetička značenja koja prividno težeći jasnom tumačenju vode u još dublji, još uspešniji zaplet, zbrku i nerazumljivost. Gotovo sve što je Hana Kral napisala u ovoj oblasti može se smestiti u okvire fantazmagorije, a najznačajniji takvi tekstovi su: *Samo kratko* i *Fantom bola* iz knjige *Ples na tuđoj svadbi* (1993). *Fantom bola* govori o događaju u kom su se poljske, jevrejske i nemačke sudbine tako silno i nejasno isprepletale da već 250 godina, tačnije od saksonskog kralja, knjeginje Kosel i čitave okoline, ne mogu da se razjasne. Aksel von dem B. (odnekud znamo da se prezivao Buš) glavni je junak pripovetke i u njemu su se koncentrisale sve te niti od kojih poljska vodi u pravcu knjeginje, nemačka put porodičnog gnezda na planinu Harc, jevrejska u Dubno gde je junak kao mlad oficir video masovno ubistvo tamošnjih Jevreja, a

iz tog istog Dubna trebalo je da potiče, kako pretpostavlja reporterka Kral, njegov jevrejski predak, ako je uopšte postojao. O tim pretpostavkama danas niko više ne razmišlja, ostale su zauvek zatvorene u bezdanu vremena, zvanični dokumenti sve ne potvrđuju i ta mutna svest izvor je različitih nedorečenosti i sumnji. U svesti Aksela von dem B. Rađa se svojevrsna fantazmagorija sa kojom se bori, sa kojom živi, koju pokušava da razraši i sa kojom umire. Za sve likove Hane Kral od najvećeg značaja je pitanje identiteta; okosnica mnogih njenih tekstova je upravo taj problem. Zbog toga, na primer, jevrejska deca koju su Poljaci primali za vreme rata i vaspitavali u katoličkoj veri, gradila su svoj život na prirodnoj vezanosti za roditelje da bi u zrelim godinama, često kad je roditelj već bio na samrti, saznavala da su ustvari neko drugi, tj. jevrejsko dete (*Samo kratko, Druga majka, Ona iz Hamburga* iz knjige *Ples na tuđoj svadbi*).

Primer Andžeja Kušnjeviča. Od samog početka (up. *Strefe*, 1971) kod njega se pojavljuje svet Jevreja, a svoju poslednju knjigu u potpunosti je posvetio poljskim Jevrejima, tačnije rečeno, poljsko-jevrejskim odnosima u Galiciji odakle potiče i koju najbolje poznaje. U *Preobraćenju* (1987) priča se smešta u neki anonimni Gradić, neku vrstu jevrejske kasabe. Iz perspektive sedamdesetih godina narator se prenosi u Davno, u Predvreme, u Minulo, u Pusto Mesto i doslovno signira put da bi ispričao svoju verziju poljsko-jevrejskih događaja. Ceo roman je ustvari naracija na temu Jevreja, tačnije rečeno, suživota Poljaka i Jevreja koji se odvija u Gradiću u kom, može se pretpostaviti, poljskog življa po svoj prilici nema mnogo, pravi Poljaci su uglavnom okolni zemljoposednici čiji se sinovi kao i narator školuju u gradu. Cela ta prošlost ima sakralnu dimenziju o čemu svedoči kako zapis, tako i svest da je od svega ostao samo pepeo. Jednom sam napisao „(...) fantazmagorija zajednica je u njegovoj svesti bitnija determinanta nego faktičko istorijsko iskustvo“[19]. U ovom romanu Kušnjevič modifikuje postavku: idiličan život bi bio moguć na nivou svakodnevne prakse, na nivou kulture, tvrdi, prava zajednica je ipak nemoguća, deli nas – Jevreje i Poljake – prevelik ponor tradicije, iskustva i istorije: „Epoha od pre ili više hiljada godina poraza, običaja, kodeksa, zbrkanosti, komentara. Nepristupačan lavirint“ (str. 33). Kušnjevičev narator podvlači činjenice koje potvrđuju zajednička iskustva, ali i one koje govore o podeljenosti, dubokoj, nesavladivoj razlici. Roman ustvari ne prodire odveć precizno i detaljno u opisivanje nekih konkretnih istorijskih zbivanja, pre svega pogroma. Njegova naracija je kapriciozna kao sećanje, ispredena od fragmenata, krhotina, zrnaca, protkana realnim iskustvima, pomalja se iz nečeg čega nema, ulepšana minulim vremenom, ili neizoštrena ili, iz nekih razloga, jarka; klišeji, fotografije, fragmenti albuma. Njegova naracija je fantazmagorična, u sebi nosi stilske odlike sna, možda tačnije košmarnog sna koji se vraća („preobraća“), ne može da se izbriše, zaobiđe, nametljiv, podmukao, uvek i svuda vrši napad na maštu. Pripoveda u maniru istorijsko-običajnog i kulturološkog eseja uzimajući u obzir ovu fantazmagoričnost koja mu operišući konkretnim događajima istovremeno oduzima konkretizaciju vrednosti, prenosi je na nivo znaka-slike-simbola-alegorije i zahteva da se čita višeznačno, pitajući se i razmišljajući.

[19] Mječislav Dombrovski, *Uspomena kao legitimacija zajedničke istorije: Primer Andžeja Kušnjiviča* (vidi) *Svoj/Tuđ/Drugačiji,* izost. cit. str. 137–145, na i. m. 141.

Mieczyslaw Dabrowski

OWN OR/AND FOREIGN? JEWS IN POLISH CULTURE

S u m m a r y

The first part of the paper suggests the introduction of the category of Jewish phantasmagoria when considering the complicated Polish-Jewish relations. Viewed in isolation, the notions of religion, customs or economy do not make it possible to arrive at a solution. The notion of phantasmagoria contains an element of interaction; what is stressed is peculiarity and foreignness, but also the interpenetration of cultures, mentalities, customs and the like. Examples of such texts are analysed at the end of this section: these are works by Hanna Kral (*Dancing at Another's Wedding*), Tadeusz Konwicky (*Bohinj*) and Andrzej Kusniewicz (*Return*). The middle section analyses examples of Polish texts dealing with Jews as a people that has not yet mastered the language of Polish literature (A. Mitzkiewitcz, E. Ozheshkowa, W. Reymont – the objective approach) and texts written by Jewish writers in the Polish language (the subjective approach: among others, H. Grinberg, J. Strijkovski, A. Rudnjicki). A special issue is the question of whether Polish writers of Jewish origin should be dealt with (A. Sandauer, J. Blonjski, A. Herc and others voice their opinions on this) or Jewish writers of Polish origin for that matter (this, for example, is what B. Vojdovski opts for).

Николай Аретов (София)

ОКСИДЕНТАЛИЗЪМ И ОБРАЗЪТ НА ДРУГИЯ В БЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА

Представата за Другия е същностна част от собствената идентичност. Тя е възникнала отдавна, с времето бавно, но неизбежно се променя, като различните варианти до голяма степен запазват първоначалните си функции, които са част от определени архетипни сюжети и фигури. Другият е същностен елемент при конституирането на своето, спрямо което е задължително в опозиция. Същевременно той може да бъде виждан по различни начини, много често той е представян като свиреп и/ или коварен Враг, като Престижен друг, от когото се очаква помощ и се черпи легитимност, дори като Баща или Съдник, чието благоволение трябва да бъде спечелено. Мисленето чрез митове, което е живо и днес, изгражда различни механизми, чрез които другият е наименуван, представян, и с които той трябва да бъде овладян.

Известната книга на Едуард Саид наложи в световната хуманитаристика понятието ориентализъм, което назовава „начинът да се възприеме Ориента, въз основа на особеното му място в западноевропейския опит“, един специфичен „начин на мислене, базиран на онтологичното и епистемологично разграничаване на „Ориента“ от (в повечето случаи) „Запада“. Така много автори, между които поети, писатели, философи, политолози, икономисти и имперски администратори са приели базисното различие между Изтока и Запада като изходна точка за сложни теории, епоси, романи, социални изследвания и политически разработки, отнасящи се до Ориента, неговите народи, традиции, „дух“, съдба и т. н. *Този* ориентализъм може да вмести в себе си Есхил и Виктор Юго, Данте и Карл Маркс.“[1]

> Това е казано в началото на труда, който завършва с предупреждение:
> ...надявам се, че съм успял да покажа на моя читател, че отговорът на ориентализма не е оксидентализъм. Никой бивш „ориенталец“ не би бил удовлетворен от мисълта, че бидейки сам ориенталец, е вероятно – твърде вероятно – той да изучава сътворени от него самия нови „ориенталци“ или „западняци“. Ако познанието за ориентализма има някакъв смисъл, то то е да напомня за съблазнителния упадък на познанието, на всяко познание, навсякъде и по всяко време. Днес може би повече от всякога.[2]

[1] Саид, Е. Ориентализмът. Прев. Л. Дуков. София: Кралица Маб, 1999, с. 6 и 7.
[2] Пак там, с. 412.

Саид си дава сметка, че натовареният с негативни конотации образ на Другия (бил той „ориенталец“ или „западняк“) е нещо повече от потенциална опасност. Оксидентализмът очевидно съществува и неговите последици са не по-малко пагубни. Най-демоничната от тях се случи на 11 септември 2001. Но зад нея стоят много по-стари ментални конструкции и психологически нагласи, реализирани в различни текстове – религиозни и светски, литературни, философски, публицистични и какви ли още не.

Оказва се, че не само Западът мисли „Ориента“ тенденциозно и чрез своите литературни и научни текстове се стреми да наложи своята доминация над него, но и „Изтокът“ реагира по сходен начин и се опитва да се справи с проблемите, свързани с общуването със Запада, като изгражда свои (аналогични?) ментални и словесни конструкции. В някои случаи оксидентализмът се превръща в позитивна стратегия, така е при Хасан Ханафи, автор на книгата „Въведение в науката на оксидентализма“ (1992)[3], но в общия случай реакцията е негативна.

Явлението намери своите анализатори, както сред политиците и журалистите[4], така и сред хуманитаристи.[5] Централно място сред тях заемат Иън Бурума и Авишай Маргалит, тяхната книга „Оксидентализмът“ предизвика сериозен дебат и се превърна в хуманитаристки бестселър.[6] Въпреки че двата термина (станали заглавия на популярни книги) са конструирани по демонстративно еднотипен начин, двете явления не са напълно аналогични, а Бурма и Маргалит не цитират Саид. Може да се спори дали ориентализмът е по-ранен (според Бурма ислямизмът, който стои в центъра на вниманието му, е модерно явление, което има своите западни корени), но несъмнено той дълго време е по-мощен и намира подкрепа и форми за реализация в западните колониалистки институции, научни изследвания, произведения на изкуството, посветени на „Изтока“, които вероятно все пак са по-разгърнати от аналогичните източни изследвания на „Запада“.

Днешният оксидентализм е до голяма степен реакция за ориентализма и гравитиращите около него политики, военни действия, колониални институции и академични проекти. От друга страна оксидентализмът е все пак като че ли по-радикален и по-действен. Неговите корени или основания могат да се потърсят в твърде различни духовни явления, общото е, че отделни

---

[3] За него вж. Stein Tønnesson, Orientalism, Occidentalism and Knowing about Others. lecture given at the NEWAS workshop in Copenhagen, 14 October 1993 – http://www.multiworld.org/m_versity/decolonisation/saidres. htm.

[4] Не малко публицисти разглеждат едностранчиво явлението и тотално отричат аргументите на оксиденталистите. Вж. напр. Victor Davis Hanson, Occidentalism. The false West. – http://www.nationalreview.com/hanson/hanson051002.asp. Надолу не става дума за подобна гледна точка.

[5] Може би най-ранното теоретично въвеждане на понятието става на форум на Американското антропологическо дружество през 1992 г. Вж. Occidentalism: Images of the West. Ed. James G. Carrier. Oxford: Clarendon Press, 1995. 269. Вж. и Review by Christopher Alan Perrius (University of Chicago) – Jupert. A Journal of Postcolonial Studies, Published by the College of the Humanities and Social Sciences North Carolina State University, 1997, V. 1, # 1. http://social.chass. ncsu. edu/jouvert/v1i1/perrius. htm.

[6] Ian Buruma, Avishai Margalit, Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies, The Penguin Press, 2004.

техни тълкуватели извеждат на преден план собствената си уникалност и враждебността към Другия. Изследователите виждат подобни опори на оксидентализма в реакциите срещу просвещенския универсализъм и Френската революция, в радикалния ислям, в някои вариации на японския шинтоизъм, свързани с имперската идеология, в пан-идеологиите (не на последно място сред тях заема панславизма), в различните варианти на фашизма, в сталинизма и пр.

Иън Бурума и Авишай Маргалит извеждат няколко „белега на оксидентализма“:– омраза към Града и градската цивилизация, символизирана от древния образ на Вавилонската кула; държавата и модерната цивилизация с нейните атрибути (литература, филми, музика, реклама), разделянето между частния и обществения живот; търговията;– критиките към буржоазната цивилизация, с характерните за нея комерсиален дух, стремеж към материален конфорт и липса на патетичен героизъм и революционни жестове;– отхвърлянето на разума и рационализма (и позитивната наука), противопоставени на позитивно представени ирационални категории като дух, раса, кръв, почва и пр.;– отричането на феминизма, разбиран като прекалено голяма свобода на жените.

Като цяло всичко това може да се разглежда като отхвърляне на модерността, не много коректно приравнявана със Запада. То довежда до изграждането на един безусловно негативен образ на Запада, за който са характерни серия атрибути – арогантност, слабост, алчност, поквара и декаданс, – които са мислени като типично западни, дори само типично американски характеристики.

Изводът на двамата автори е следният:

> Няма сблъсък на цивилизации. Повечето религии, и специално монотеистичните, имат способността да подслоняват антизападната отрова. А разновидности на нерелигиозен фашизъм могат да се намерят във всички култури.[7]

Възраженията[8] към тази представа за оксидентализма не са малко. Те могат да се резюмират по следния начин. Тезата е твърде интелектуална (или повърхностна) и дори антиамериканска, тя поставя в един кюп различни явления; тя озападнява ислямистите; идентифицирането на Запада с капитализма, секуларизма, рационализма, консумативните нагласи и пр. е твърде общо и не напълно коректно, а ислямският свят отдавна е урабнизиран. Големият въпрос, който предстои да бъде обсъждан в различни контексти, включително български, балкански, източноевропейски и славянски, е дали антимодерните настроения, които са характерни за всички общества, включително и западните, трябва на Изток винаги да бъдат определяни като оксидентализъм. На Запад например подобни настроения са характерни за част от Романтизма, а и за по-нови явления, Иън Бурума и

[7] Ibid.

[8] Вж. например Noel Rooney Occidentalism: A short history of anti-westernism [bookreview] – http://www.nthposition. com/occidentalismashort. php; Fritz Lanham Occidentalism: the reason they hate us? – Houston Chronicle, March 26, 2004, http://www.chron. com/cs/CDA/ssistory.mpl/ae/books/reviews/2467919.

Авишай Маргалит например се позовават на стихове на Т. С. Елиът, посветени на несъгласията му със западната култура, и т. н.

Вероятно може да се достигне до хипотезата, че всяко общество, всяка култура прокарва граници в света около себе си. От едната страна стои негативно оцененото, маргиналното, съмнителното, враждебното, от друга – позитивното, авторитетното, наложеното. Много разпространен европейски стереотип, които се оформя и започва да доминира през Просвещението[9], е разделението да бъде определяно с термините „Изток“ („Ориент“) и „Запад“. По-рано основното деление е минавало по оста Север – Юг, края на XX в. подобно разделение като че ли отново се актуализира. Нещо повече, вътре в самата култура може да се открои вариант на подобно разделение, което също често бива обвързано както с географска граница между изтока запада (или севера и юга), така и с аксиологическите полюси Ориент – Цивилизация, които са част от две фундаментални семантичните поредици: чуждо, враждебно, варварско, непълноценно... – свое, добро (добронамерено), престижно... В това отношение културата може да бъде оприличена на магнита: колкото и да се разделя, частите му винаги имат два полюса – положителен и отрицателен.

* * *

Краят на XX и началото на XXI в. придадоха нова актуалност на проблемите, свързани с ориентализма и оксидентализма. При това не само в контекста на сблъсъка на Запада с исляма (Афганистан, Ирак, Ал Кайда), но и контекста на разпадането на Югославия и неговите тежки последствия, а дори и в контекста на зараждащия се и в Източна Европа евроскептицизъм.

Въпросът за приложимостта на понятието „оксидентализъм“ към българската, балканската и/ или източноевропейската култура е сериозно предизвикателство пред днешните изследователи. Още по-сериозно предизвикателство е откриването на оксидентализъм в тези култури, бил той традиционен или нововъзникнал. Разбира се винаги може да се предложи и друго понятие, друг термин, който да не смущава толкова езиковия пуризъм. Но използването на един по-широк, по-универсален термин би поставило разглежданите явления в един, според мен естествен и дори задължителен глобален контекст, който от своя страна не може да не помогне при тяхното осмисляне. Струва ми се, че, особено ако го разбираме в по-широкия му смисъл – като демонизиране на Другия, който се свързва със Запада, – оксидентализмът присъства и в българската, и в балканската, и в източноевропейската култура. Ще се опитам да маркирам някои част от неговите прояви в българската литература предимно от XIX в., без каквато и да е претенция за изчерпателност.

Но преди това нека направя една уговорка. Според мен въпросът за моралната оценка, дори за реалните качества на Запада, на Другия, трябва да остане на втори план. Първо трябва да се разкрият вътрешните мотиви и механизмите за демонизиране на другия. Те са от различни нива – от чис-

[9] За тези проблеми вж. Улф, Л. Изобретяването на Източна Европа. Картата на цивилизацията в съзнанието на Просвещението. Прев. Р. Панайотова. София: Кралица Маб, 2004.

то езиковото и стилистично назоваване, през сюжетите и мотивите до проблемните, тематични и жанрови предпочитания. Струва ми се, че разкриването на конкретните механизми и средства, чрез които оксиденталистките текстове, и особено литературата, внушават или пренасят оксиденталистките тези, не е било обект на по-разгърнати анализи с инструментариума на хуманитарното знание.

Една важна форма на проява на оксидентализма може да се потърси в националната митология, която присъства в литературата.[10] Сюжетите, в които тази форма се реализира, са различни. Всъщност те са част от големия корпус от текстове, в които се демонизира Другия. Централно място сред тях заема мотива за **прелъстителя чужденец**, който на българска почва се реализира във вариантите на мотива за **изкушаванията на българката**, при който изкусителят по правило претендира да бъде (западен) цивилизатор. Класическият пример в български контекст от XIX в. е комедията „Криворазбраната цивилизация" (1872) на Добри Войников и близките до нея драматургични произведения като „Драндавела" (1873) на Тодор хаджи Станчев, „Фудулеску" на Тодор Пеев и др. Сходни идеи, представени в малко по-различен сюжет се откриват в по-ранната кратка комедия „Малакова" (1864) на Петко Р. Славейков.

Подобни сюжети и настроения са много характерни и за публицистиката, където оксиденталистките настроения могат да бъдат заявени пряко, а могат и да бъдат свързани с някакви реални или представяне като реални събития; такъв е случаят с т. нар. „Шуменско приключение", в което е намесен и революционерът Панайот Волов. Христо Ботев пише за него в печата[11], по-късно „приключението" попада в класическите за българската литература „Записки по българските въстания" (1884- 1892) на Захари Стоянов, в роман на Стилян Чилингиров и т. н. Изчистен от идеологическите настроения, казусът представлява брак между българка и чужденец (най-често французин), последван от остри български реакции на недоволство. Връзката на мотива за изкушаванията на българката с оксидентализма, описан от Бурма и Маргалит, е и в ясното изразеното негативно отношение към чужденеца, към градската цивилизация и еманципацията на жената и правото ѝ сама да избира брачен партньор, дори и в разрез с нормите на общността. От друга страна в отделни, но много важни случаи пък изкусителят може да бъде ясно маркиран като „ориенталец", както е в класическата за българската литература поема на Петко Р. Славейков „Извора на Белоногата" (1873).

За българската словесност от модерната епоха и особено за XIX в. е характерно, че демонизираният чужденец е маркиран или като източен, или като западен, т. е. от известна гледна точка може да се говори за успоредно съществуване и конкуренция между ориенталистки и оксиденталистки импулси. Това ясно личи в „Криворазбраната цивилизация", където са осмени както псевдоцивилизаторът Маргариди и неговите последователи, така и традиционалистите (хаджи Коста, баба Стойна), които несъмнено имат ориенталски черти. По един и същи начин модернизаторите използват френски,

[10] За понятието „национална митология" и неговите връзки с литературата вж. Аретов, Н. Национална митология и национална литература. София: Кралица Маб, 2006.

[11] Вж. Шурбанов, Ал. Европа и българската литература. – Литературна мисъл, 1993, № 2.

а традиционалистите – турски думи и изрази, като и в двата случая е търсен комичният ефект.

Мотивът за изкушаванията на българката трябва да се разглежда в по-широкия контекст на **сюжетите, свързани с брак и/или сексуална връзка с чужденец/ чужденка**. По правило в традиционните култури подобни връзки са забранени, по-късно нежелани или поне подозрителни. В контекста на българския XIX в. негативното отношение категорично доминира. Погледнато по-общо конкуренцията между оксиденталисткия и ориенталиския импулс тук е най-ясно забележима и тя се изразява в успоредното съществуване на мотива за **изкушаванията на българката** с мотива за **нещастната фамилия**, при който демонизираният похитител на българката обикновено е „ориенталец“ (татарин, турчин). И в двата случая има многобройни изключения, разбира се. Похитителят може да бъде гръцки владика и тогава ориентирането му по оста Изток-Запад едва ли е особено уместно.

Трудно се открива връзката с оста Изток-Запад и при характерните исторически сюжети за **злощастната брачна/сексуална връзка между българин и чужденка**, най-често той е владетел, а тя еврейка. Поне в контекста на българския XIX, а и XX в. евреите като че ли се възприемат по-скоро като представители на западната цивилизация, отколкото като ориенталци. Същото важи и за „по-цивилизованите“ гърци, които фактически идват в българските земи по-скоро от юг, отколкото от запад.

Във всички митологии присъстват демонични женски фигури, които, освен всичко друго, олицетворяват изконни мъжки страхове, а и скрити желания, познати от широко разпространения кастрационен мит за вулвата със зъби.[12]

За българската национална митология е характерно представянето на „своята“ жена като пасивна, като обект на чужди действия, докато „чуждата“ може и да бъде активна в други сюжетни схеми. Техните мотиви са изградени около нарушаването на една категорична брачна забрана. Те са тясно свързани с икономиката на жените и могат да се разглеждат и като особени варианти на мотива за нещастната фамилия, а и на изкушаванията на българката. Чужденка, женена за българин, обикновено изневерява на съпруга си или го разорява, възпитава лошо децата и пр. В известен смисъл и в тези истории отново се представя една „нещастна фамилия”, една беда за общността (семейството, но и нацията като цяло). Друг е въпросът, че и във фолклора, и в живота българката също може да бъде невярна. В предосвободенската литература българката по правило е вярна, а когато не е, пръст има нещо чуждо – цивилизацията и свързаните с нея прелъстители.

Мотивът за невярната чужденка се среща в два основни варианта, единият е отнесен към миналото и се свързва обикновено с български цар, който е имал неблагоразумието да вземе жена с чужда кръв (гъркиня или еврейка). Бракът може да е династически (т. е. да има някакви политически причини), може да е продиктуван от користни мотиви на жената, а може и

[12] Вж. напр. Юнг, К. Г. *Архетиповете и колективното несъзнавано*. Прев. Л. Атанасова и М. Бояджиева. Плевен: ЕА, 1999, с. 92–95; Chevalier, J., Al. Cheerband. *Dictionair des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleures, nombres*. Paris: Rober Laffont/ Jupiter, 1982, p. 1030 и др.

да е по любов. Но при всички случаи българската царица с чужда кръв заговорничи с врагове на България (по правило византийци). Подобни сюжетни елементи се откриват у Паисий Хилендарски и цялата историография, у Георги Раковски, в драмата „Иванко, убиецът на Асеня I“ (1872) на Васил Друмев и в други литературни творби с исторически и съвременни (Любен Каравелов) сюжети.

Вторият вариант на мотива и тук е свързан със съвременни сюжети, при които няма условия за държавни заговори, но чужденката не пропуска повод да заяви негативното си отношение към българите. Основното й прегрешение, около което се изгражда сюжетът, е изневярата. Тя обаче не е задължителна – погубните последствия могат да се проявят и без нея. Общото място в подобни текстове е несъгласието с ориенталисткия дискурс на просветителите, неговото окарикатуряване чрез средства, почерпени от арсенала на оксидентализма.

Връзка с оксидентализма, описана от Бурма и Маргалит, може да се потърси в **носталгичните антиградски настроения в поезията** (Р. Жинзифов, К. Миладинов и др.) Тук обаче известна предпазливост не би била излишна. От една страна тези поети са под ясно славянофилско влияние и охотно възприемат антизападните настроения. От друга страна студеният северен град, в който те тъгуват за топлия юг, е източен, източноевропейски – Москва (Санкт Петербург).

Несъмнена връзка с оксидентализма има трайната **ретроутопия за патриархалния селски уют**, за съхранените изконни ценности и добродетели, която под различни варианти властно присъства в литературата и мисленето на българите от XIX и XX в., а и в праткически всички национални култури. По същество това е обратната страна на отхвърлянето на модерността и градската цивилизация. Явлението има най-различни и често противоречащи си варианти. На единия полюс стоят някои радикални публицистични текстове на Христо Ботев („Народът вчера, днес, утре“), на другия – консервативната възхвала на патриархалното при Илия Блъсков, Цани Гинчев, Тодор Влайков и народничеството, консерватизмът на Тончо Жечев, един от водещите български литературни критици от края на XX в., и пр.

Мощната **антикатолическа и антипротестантска пропаганда**, която присъства предимно в публицистиката, но се открива и в литературата също може да се свърже с оксидентализма.

Особено интересни са някои форми съчетаване и игри с ориентализма и оксидентализма, на **инструментализиране на оксидентализма и/ или негово плахо пародиране**, които могат да се открият в текстове на автори, които са по същество русофилски настроени.

Един интересен пример може да бъде намерен в творчеството на Васил Попович. Той е руски възпитаник и по-скоро русофил и славянофил, но когато решава да критикува свои противници славянофили като Чеха Константин Иречек и българина Васил Д. Стоянов, не се колебае да използва оръжията на оксидентализма.

Тезата, че става дума за инструментализиране на оксидентализма, се основава на наличието в случая на един по-дълбок конфликт между две социални роли, на две позиции в обществото. Едната роля е на осъзнатия цивилизатор, който е дошъл в Ориента за да донесе плодовете на просве-

щението и да ги наложи, ако трябва и със сила (Иречек). Втората роля е на туземния интелигент, който се бунтува срещу „цивилизатора“, защото не приема позицията на по-ниско поставен и обект на цивилизоване (Попович). В конкретния случай той дори може да се чувства ограбен, защото му е отнета ролята на цивилизатор, която ако не е играл, то поне е репетирал многократно – и като литератор и публицист, и като учител и общественик. Може да се допусне, че от известна гледна точка става дума за конкурентна борба за заемане на една важна и за двамата роля – тази на цивилизатора. Всъщност и Попович, и Иречек идват „отвън“, оформили са се другаде, българинът също се е чувствал неразбран и недооценен, амбициите и идеалите им са сходни.[13]

Много примери на особено смесване на ориенталистки и оксиденталистки настроения могат да се открият в творчеството на Иван Вазов, който, както е известно, е патриот, русофил и славянофил. От една страна в пътеписите си и на други места той възприема охотно чужди гледни точки към България, на първо място на К. Иречек, който тук се държи като типичен ориенталист. В други случаи обаче може да се потърси известно деликатно разграничаване от любимите руснаци – освободители и строители на нова България, които всъщност също се държат като ориенталисти, а и като проводници на опасната западна цивилизация.

В романа „Нова земя” (1896), продължение на класическия роман „Под игото“, в писмо на граф Марузин четем:

> Как да ти опиша Русе? Махни Киев от хълмовете и тури въз тях Кримският Бахчисарай, като му придадеш няколко къщи по европейски кроеж. Улици тесни, мечети с лепкави стени, кафенета, дето бърбука наргилето, нечистотии – източен мир. Тури тука couleur locale, маса къщи порутени, покриви продупчени, минарета с пресечени върхове – от нашите обузи и гранати през време на бомбардировките. Съблечи киевските хълмове и от веселата им зеленина, и от горите им. Защото, драга Любов Александровна, всичко е голо, изгоряло, пустиня. А прах, прах – ужас! Прах и вятър. Толкова вятър никъде не се е виждало. Но Дунав, който се лее под високите брегове, Дунав – той изкупва всичко. Великолепна река. Как е скромен нашия Днестър в сравнение с този могуществен ток.[14]

Тук може да се потърси не особено категорично и непряко заявено възражение срещу ориенталисткото отношение на чужденците към България, които виждат в нея преди всичко липсата на цивилизованост, само частично компенсирана от могъщата дива природа. В много други български текстове от XIX и XX в. тази реакция, която може да бъде определена и като оксидеталистка, е много по-недвусмислено изказана.

Направеният кратък преглед на оксиденталистките мотиви в българската литература от XIX в. е достатъчен за да се забележи една особеност, която е типична за културите и народите, които са били част от Османската

[13] Вж. Аретов, Н. Един неочакван образ на Иречек. Разказът на В. Попович „Възпоминание за чуждите нрави в София. Дон Жуан“. – Homo bohemicus. Българо-чешка преводиада. № 3–4, 1999, с. 131–139; Криворазбраната цивилизаторка. За един епизод от живота на Клотилда Цветишич в София. – В: Тя на Балканите. Благоевград, 2001, с. 162–170.

[14] Вазов, Ив. Събрани съчинения. СОФИЯ: Български писател, 1956, Т. 13, с. 56–57.

империя, но която важи и за Източна Европа, а вероятно и за други региони. Тук явления като оксидентализмът са хибридни, амбивалентни или поне се съчетават или допълват с противоположни тенденции. Казано по друг начин и по-опростено, в един период, в една личност, дори в един текст могат да се открият едновременно и оксиденталистки, и ориенталиски импулси, демонизиране и позитивно оценяване и на „Изтока“, и на „Запада“.

Част от тази амбивалентност е внесена отвън, за България на първо място от Русия, а вероятно и от Гърция. Много често, когато пристигнат на Балканите, панслависти, почвеници, православни фундаменталисти и пр. неочаквано започват да се държат като ориенталисти (т. е. като хора, които се възприемат като носители на цивилизацията, която дори и в техните очи е „западна“). Техните месни следовници пък обикновено охотно следват примера им, докато не се почувстват ощетени, и тогова прибягват до инструментално използване на оксидентализма.

Крайно интересен за мен е начинът, по който се ситуира Османската империя и по-късно Турция в представите на балканските оксиденталисти. От една страна голяма част от тях са априори антиосмански (антитурски) настроени и са склонни да се държат като ориенталисти, от друга страна, в други ситуации, те възприемат оксиденталистките идеи и гледат на Запада с подозрение. Сериозен проблем представлява въпросът дали съществуват връзки, дори приемственост, между османските и панславянските (православните) оксиденталистки настроения на Балканите.

Възможно е дори да се постави въпросът дали ориенталистките и оксиденталистките импулси в българската култура нямат общ корен в хипертрофираното усещане за собствената уникалност, а и във въздействията, идващи отвън.

* * *

През 2005 г. традиционната интердисциплинарна конференция на Българското общество за проучване на XVIII в.[15] бе посветена на оксидентализма. Темата успя да провокира интереса на колегията. Голямата част от потенциалните участници от България и чужбина веднага видяха нейната актуалност. Но нещата се промениха, когато се стигна до конкретните разработки и до дискусиите по тях. Мнозина предпочетоха негласно да въведат свое разбиране на непривичния термин, което варира от някакви не напълно експлицирани синоними на „модернизация”, „вестернизация”, „Запад“ и пр. до по-удобното „образи на Запада“ или на някаква негова част.

Струва ми се, че зад всичко това може да се потърси израз на убеждението, а и неосъзнатото желание, че в своята култура – българска, балканска, славянска, източноевропейска – не може да съществуват подобни негативни явления, а ако все пак се открият прояви на оксидентализъм, веднага трябва да се подчертае уговорката, че той не е характерен за нея. Пряко или косвено се изтъкваше, че България и Балканите са изконна и отколешна част

[15] Вж. www.slovar. org/c18 Тук могат да се намери информация за дружеството и неговата дейност. Тук са качени и материалите от последните няколко конференции, организирани от Българското общество за проучване на XVIII в.

от Европа. В този контекст това несъмнено вярно твърдение представлява проблем, който има няколко аспекта. В известна степен то имплицитно носи в себе си европоцентризъм и убеждението, че неевропейското е, все пак, в някаква степен несъвършено, недоразвито, непълноценно, вторично. Оттук и нежеланието да се насочи вниманието към оксидентализма, който като дистанциране от Запада или поне като поглед към него отвън разкрива някакви неевропейски елементи в своята култура.

Подобна позиция има своите основания. Към тях се прибавя обилната проевропейска реторика, характерна за времето на конференцията – буквално дни след като България подписа договора за присъединяване към Европейския съюз. Едва ли обаче само на това се дължеше слабият интерес към явления от края на XX и началото на XXI в. Участниците се чувстваха много по-комфортно на територията на XIX и първата половина на XX в.

По-сериозното затруднение бе (и е) междинният, хибридният характер на балканските култури и мнозина охотно се позоваваха на познатата теза на Мария Тодорова. Някои потърсиха конструирането на образите на Запада, като поставиха акцента на положителното в тях и се усъмниха във възможността за съществуване на оксицентализъм, поне в контекста на XX век.

Повечето от участниците по-охотно говореха за ориентализма на чуждите наблюдатели, а и за ориенталистки тенденции в българската и балканската култура. На няколко пъти бе констатирано и преплитане между ориенталистки и оксиденталистки дискурс.

Особен проблем, който несъмнено предполага по-голямо внимание, представляват „вътрешните“ критики към западната култура, които понякога използват някаква фикционална „ориенталска“ гледна точка. Един от най-ярките примери са „Персийски писма“ на Монтескьо.

Поканата да се потърсят оксиденталистки тенденции в „своята“ култура несъмнено е сериозна провокация пред българската (балканската, източноевропейската, славянската) хуманитаристика. Вярвам, че дори когато не ги намираме или дори отказваме да ги търсим, присъствието на концептуалното поле, свързано с оксидентализма, е полезно за осмислянето на собствената ни култура и света около нас. В този смисъл започналият дебат за оксидентализма е плодотворен, със сигурност ще продължи и вероятно ще излезе от чисто научните форуми.

Nikolay Aretov

OCCIDENTALISM AND THE IMAGE OF THE OTHER IN BULGARIAN LITERATURE

Summary

The idea of the Other is crucial part of the own identity. People imagine the Other in different ways, very often he/she is presented as a dangerous Enemy. Mythical thinking, which is alive even nowadays, uses different tools to name and imagine the Other and to master it.

The well-known book of Edward Said introduced in international humanity studies the term Orientalism, with which he designated „a way of coming to terms with the Orient that it based on the Orient's place in European Western experience“, one specific „style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between „the Orient“ and (most the time) „the

Occident. Thus a very large mass of writers, among whom are poets, novelists, philosophers, political theorists, economists and imperial administrators, have accepted the basic distinction between East and West as the starting point for elaborate theories, epics, novels, social descriptions, and political accounts, concerning the Orient, its people, customs, „mind", destiny, and so on. *This* Orientalism can accommodate Aeschylus, say, and Victor Hugo, Dante and Karl Marx."

This is written in the beginning of the work, which finished with a warring:

Above all, I hope to have shown my reader that the answer to Orientalism is not Occidentalism. No former „Oriental" will be conformed by the though that having been an Oriental himself he is likely – too likely – to study new „Orientals" – or „Occidentals" – on his own making. If the knowledge of Orientalism has any meaning, it is in being a reminder of the seductive degradation of knowledge, of any knowledge, anywhere, at any time. Now perhaps more than before.

Said knew that this was mot just a potential threat. Occidentalism not only exists, its effects are extremely pernicious. The most demonic of them happened at September 11, 2001. Ancient mental constructs and psychological trends, realized in different texts – secular and religious, literary, philosophical, journalistic and what ever, lay beneath the terrorists acts.

It appeared that not only West thinks bias „Orient" and tries to dominate through literary and scholar texts, but the „Orient" reacts in a similar way and tries to deal with the problems in its relations with the West by building (analogical?) mental and linguistic constructions. In some cases Occidentalism may turn to positive strategy, as in the book of Hassan Hanafi *Introduction to the science of Occidentalism* (1992).

The phenomenon of Occidentalism finds its annalists among politicians and journalists and scholars. Ian Buruma and Avishai Margalit are the most famous among them. Their book *Occidentalism: the West in the Eyes of Its Enemies* provoked serious debates and became bestseller. Although the two terms (became titles of popular books) were constructed in obviously the same manner, the two phenomena are not entirely analogical, and Buruma and Margalit do not refer to Said. It could be disputed if Orientalism is more early (according to Buruma Islamism on which he focused his attention – is modern phenomenon that have its western roots) but for a long period of time it was more powerful and was backed by and realized through in western colonialist institution and western academic researches of the „East", that are more elaborated than eastern researches of the "West". On the other hand Occidentalism is to some extend a reaction to the Orientalism and the related politics, military actions, colonial institutions and academia. Occidentalism appears to be more radical, more active. Its roots and reasons could be traced in very different mental and spiritual spheres, there common ground is the believe of the own uniqueness and the hostility of the Other. Scholars find some strongholds of the Occidentalism in the reactions against the universalism of the Enlightenment and French revolution, in some variations of Japanese Shintoism, connected with imperial ideology, in pan-ideologies (Pan-Slavism among them), in different variations of fascism, in Stalinism, etc.

Avishai Margalit and Ian Buruma highlight several [four] „features of Occidentalism":– hatred of the City and urban civilization, symbolized by the fabled tower of Babylon; the state and modern civilization with its attributes (literature, films, pop-music, advertisement), separation between the private and the public domain, commercialism; – critic of the bourgeois civilization and its commercialism and addiction to safety and comfort and lack of heroism and revolutionary gestures;– rejection of Bourgeois Reason rationality and science, opposed to irrational notions such as spirit, race, blood and soil, etc.;– denial of feminism, seen as giving too much freedom to women.

As a whole this is rejection of modernity which was associated with the West. The result is one absolutely negative image of the West, containing „a set of attributes, such as arrogance, feebleness, greed, depravity, and decadence, which are invoked as typically Western, or even American, characteristics".

The conclusion of Avishai Margalit and Ian Buruma was:

There is no clash of civilizations. Most religions, especially monotheistic ones, have the capacity to harbor the anti-Western poison. And varieties of secular fascism can occur in all cultures.

* * *

The question about the usability of the term Occidentalism in the context of Bulgarian, Balkan or East European culture is one big challenge for the scholars. Other challenge is the discovering of Occidentallism in these cultures.

This paper argues that if Occidentalism is a form of demonizing the Other, that comes from the West, Occidentalism could be traced in Bulgarian culture. It takes critical place in national mythology, in images of the other, presented in texts dealing with abductions, seductions and other plots concerning sexual or matrimonial relations with foreigners, in travel notes, etc. On the other hand this paper argues that in Bulgarian context Occidentalism is often mixed with Occidentalism.

Рая Заимова (София)

ПРЕДСТАВАТА ЗА „ДРУГИЯ“ В БЪЛГАРСКИТЕ ИЗСЛЕДВАНИЯ

Всеизвестен факт е, че Първата световна война създава повод за много и различни настроения в Европа. Едно от идейните течения, които се появяват в хуманитаристиката е т. нар. „имагология“ или „представата за другия“. В редица европейски страни, включително и в България започват да се правят изследвания за начина, по който е представена историята в съвременната книжнина и какво влияние тя упражнява върху подрастващото поколение. Смята се, че специално учебната литература отразява най-ярко нагласата на дадено общество, особено когато то е преживяло и продължава да изживява сътресения и кризи. През 20-те години на XX век У. Липман лансира и терминът „стереотип“, с който се визира представата на дадена общност спрямо друга.[1]

През същите години професор Йордан Иванов – литератор и историк – публикува на български и френски език анализ на съдържанието на българските учебници по история, отечествознание, литература, география. А те са съставяни още през Възраждането (XIX в.), когато започват да се изучават тези предмети по образец на чуждите европейски програми. Авторът разглежда как е отразено гледището на българина спрямо другите народи и констатира, че през втората половина на XIX в. в тях преобладава патриотичното и национално чувство. През следващите години, когато нова България изтърпява балканските войни и Първата световна, от страниците на учебниците лъха съвсем друго настроение. Загубите, които страната е претърпяла се отразяват и на съдържанието на учебната литература. В нея се усеща омраза към чуждите народи и дух на реваншизъм. Или с други думи, Йордан Иванов формулира един български стереотип, който все пак е временно явление, породено от войните и последиците от тях. Може би той остава единственият изследовател между двете войни, който анализира стеретипа и се стреми да му въздейства чрез международната си научна дейност.[2]

Втората световна война създава нова почва, върху която се изграждат на по-широка основа специално западно и средноевропейските изследванията за „Другия“. По идея на германски учени започва да се работи по подобряване на учебната литература като целта е да се превъзмогнат национални заблуди и омраза към други общества и народи. Резултатите не закъсняват както в Германия, така и във Франция. Стремежът е да се пише за историята и културата с неутрален тон, за да може подрастващите поколения да бъдат

[1] Липман, У. Общественото мнение. София, 2000, с. 35 сл.

[2] Гечева К. Йордан Иванов. Библиография. София, 1974.

възпитани в дух на толерантност спрямо Съседа. Тази тенденция продължава и в наши дни.

В Холандия и Франция работят специални екипи и научни центрове, които се занимават само с имагология. Основните им изследвания са насочени към анализиране на отделните стереотипи, създадени през различни времена в миналото и отражението им върху хората и най-вече върху младите от XX и XXI век. През последните десетилетия, когато след 1990 г. паднаха и се преначертаха нови ментални граници, по примера на Западна Европа, в балканските страни също започна да се развива подобна дейност и да се създават екипи и под патронажа на Европейския съюз.[3] Румънските учени (като Александру Дуцу) започнаха да изследват румънците, манталитета им и мястото им в общоевропейски план.[4] През последните години в България се обърна внимание на отделни балкански и европейски стереотипи, някои от които са разработени в сборниците и монографичните изследвания на тема „образът на другия“ и „идентичностите“. Те очертават взаимодействията между Европа и „другата“ Европа и между отделните балкански народи.

Българското общество, което по известни причини се подготвя за съвременните европейски структури, неизбежно си задава въпроса какви сме „ние“ българите и как Европа е гледала и гледа на нас. Всъщност, това е и една от водещите теми, залегнала в българските интердисциплинарни изследвания. Ако хвърлим поглед назад във времето, ще установим, че в чуждото мислене и култура са залегнали редица стереотипи спрямо българите и обратното.

Пъстрастата мозайка от изследвания доказа, че „тъмните векове“ на османската власт не са толкова мрачни. Този стереотип вече е пречупен и до голяма степен не намира място в учебниците по история и литература. Главната причина е, че *модерна Европа не ни е забравила през онези години*. Специално българите се споменават в пътеписната и историческа литература, за тях се отделя място и в художествената. Образът им на добри християни се противопоставя на злия мюсюлмански завоевател. Последният е заплаха за християнството и синоним на страха. На фона на османците, които управляват голям брой различни народи, изпъкват страдащите християни от Балканите. Европа изгражда техния положителен образ: те са подчинени на чуждата власт, страдащи християни, които са загубили държавата си, но не и вярата си. Установява се, че стремежът им към свобода и независимост през века на Националното (XIX в.) идва като следствие от примера със сърби и гърци, организирали свои национални държави и вписали се в модерната цивилизация. Западноевропейските стереотипи се изграждат въз основа на съответните интереси на Балканите и зависят от общочовешката връзка *мир-война*, която става водеща през XX в. Интересно е да се отбележи, че не-балканските стереотипи за християните от времето, когато не са

[3] The Image of the „Other“/Neighbour in the School Texbooks of the Balkan Countries, ed. P. D. Xochellis, F. L. Toloudi. Athens, G. Dardanos, 2001; Tarih egitimi ve tarihte „oteki“ sorunu. Istanbul, 1995.

[4] Dutu, Al. Political Models and National Identities in „Orthodox Europe“. Bucharest, 1998.

имали свои държави, са изключително положителни. Точно обратното се получава в размирния XIX в. и най-вече XX в.

„Авторитетното огледало“ на големите от Запада фокусира българите от последния век най-вече в белетристиката и мас-медиите с всевъзможни отрицателни стереотипи, които са и преобладаващи. Част от изследванията по проблема са правени въз основа на сравнителен анализ на фона на Балканите и техните обитатели, по принцип натоварени с негативизъм. Твърде важна черта на тези изследвания е, че установявайки политически и мисловни граници в рамките на Европа, те не търсят еднозначни отговори, не дават рецепти за преструктуриране на учебни програми с оглед на заличаване на негативизма. Извън този научен подход се оформиха и проекти от университетски среди, насочени към образователното дело не само в България, но и в останалите балкански страни. По всеобщо мнение на анализаторите учебната литература издавана и популяризирана във всички балкански държави от последните години продължава да показва в различни степени извеждане на преден план на националното за сметка на балканския „Друг“. В същото време присъствието на близки европейски и азиатски народи и култури е твърде маргинално. В последно време, трябва да се отбележи, че в България случай се забелязват известни тенденции за дозирано представяне на националната история в контекста на европейската цивилизация. Същото обаче не може да се отнесе за учебниците по литература, където акцентът пада на националната, а периферно са застъпени европейските и руската. Отсъствието на художествени творби от балканските съседи продължава да властва и опознаването на близкия „Друг“ и неговата култура явно не стои като важен проблем, въпреки големите медийни приказки за многообразието на Европа.

Проблемът опира и до националната митология. Тя като че ли дойде като желана и необходима област на изследване в години, през които вече е възможно да й се направи анализ. Ще припомня, че Европа изживява своя Ренесанс със съответните национални стереотипи в търсене на себе си няколко века преди Възраждането на балканските народи. Затова и „догонването“ на чуждото от страна на юго-изтока е започнало във времето няколко века след формирането на „голямата“ модерна Европа. Българският вариант на изследване се съсредоточи върху словесността от възрожденския и поствъзрожденския период, който е основен и водещ за поколения наред. Анализите на българските текстове показват различни варианти на похитена вяра, на „свое и чуждо“ в героизирането на мъченици от миналото и съвремието, зараждането на национални митологеми в контекста на „нещастната фамилия“ и „криворазбраната цивилизация“ от XIX в., както и за недотам чистия „Друг“ идващ като необходим и отправен субект в защита на собственото „национално“. В търсене на затвърждаване на българската идентичност се навлиза в света на „Другия“, без това да се осъзнава. Осъзнаваме го днес, макар и на мнозина да им е трудно да го приемат и да се отърсят от възрожденския традиционен романтизъм.

От особено значение са изследванията за междубалканските образи, погледнати откъм художествената и пътеписна литература, откъм медийното пространство. Местонахождението на българите в централните части на полуострова определя и директните връзки и взаимодействия с всички

балканци, както и опосредстените им общувания със средна и западна Европа. Етноцентризмът, характерна черта за балканските народи, чиито цели са различни, предпоставя изостряне на задължително негативно отношение към Съседа. „Народната душа“ у гърка, заедно с неговия език, е израз на единството между елинското и византийското или това е „националното Аз“, което неизбежно противостои на всичко „варварско“ и чуждо. Изследванията показват, че българските стереотипи пък за сърбите не са единни по своята същност и варират според времето, носител на определена геополитика и идеологема. В тясното балканско пространство, многократно поделяно и разделяно от местни и чужди сили, за добро или за зло, периодично се захващат извадени от скрина исторически митове на „Другия“, които в българския поглед спрямо сърбите остават устойчиви и непроменени през годините. Подобна констатация или затвърдени стереотипи се установяват и спрямо малцинствата в България като власи, арменци, турци, гърци, цигани и евреи, както и обратното – средноевропейският поглед спрямо българина, който остава постоянен или това е погледът на по-напредналите нации спрямо балканците.

В теоретичните постановки в трите тома от „Балкански идентичности“ се прави опит за обобщение на т. нар. *идентичност,* формирана като понятие в психологията през XX в., съдържаща мрежа от идентичности с различни аспекти. Етнически, религиозни, социални, полови малцинства заедно с тяхната митология и идентичност представляват най-общо основните теми, които са изследвани и ще се изследват вбъдеще най-често въз основа на връзката „свое-чуждо“. Динамиката на днешното общество, поизоставянето на марксическия подход от недалечното минало наложиха и налагат изследването и преосмислянето му с оглед на реалността и адекватно реагиране на забързаното ни съвремие.

В заключение бих споменала, че предложената тематика за „свое-чуждо“ е вече многообхватна в българската имагология. Дотук се опитах да очертая само някои основни проблеми. В колективните разработки от последните години участват и учени от други страни, а преводите на български на някои известни автори като Едуард Саид, Мария Тодорова, Лари Уулф, Весна Голсуърди допълват по своему картината на изследваната проблематика. Основите са поставени, намерена е вярната посока, остава да я оправдаем.

Литература:

Заимова, Р. *Българската тема в западноевропейската книжнина* (XV-XVII в.). София, Унив. Изд. „Св. Кл. Охридски“, 1992.

Представата за „другия“ на Балканите. Ред. Н. Данова, В. Димова, М. Калицин. София, Акад. Изд. „проф. Марин Дринов“, 1995.

Тодоров, В. *И свой своя (не) позна... Етюди по славянска имагинистика.* Ч.1. София, 1996; ч. 2. *Чехи в България. – история и типология на една цивилизаторска роля*. София, 1996; ч. 3. *Чехи в България – история и типология на една цивилизаторска роля*. София, 1999.

Образът на „другия“. София, фонд. Балкански колежи, 1998.

Тодорова, М. *Балкани, балканизъм.* София, Фонд. „Бълг. Наука и култура“, 1999.

Трендафилов, Вл. *Неизличимият образ в огледалото. Актуалната българска рецепция на Англия, англичанина и английската мисъл през 19 и началото на 20 век.* София, „Кралица Маб“, 1999.

Тодоров, В. *„Знам ги аз тях!“ Сърбия и сърбите в българската литература*. София, Херон прес, 2000.

Да мислим „другото“. Образи, стереотипи, кризи (18–20 в.). Съст. Н. Аретов, ред. Н. Данова, Р. Заимова, Н. Чернокожев. София, „Кралица Маб“, 2001.

Андреева, Н. *Немската литература в България през Възраждането.* София, „Кралица Маб“, 2001.

Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха (XIX-XX в.) ч. 1, 2. София, И-т за изследване на интеграцията, 2001.

Велкова, С. *„Славянският съсед“ и гръцкият национален „образ Аз“.* София, Херон прес, 2002.

Идентичностите в българската култура. Т. 4. Съст. Н. Аретов. София, „Кралица Маб“, 2003.

Заимова, Р. *Пътят към „Другата“ Европа (из френско-османските културни общувания, XVI-XVIII в.)*. София, „Кралица Маб“, 2004.

Пространства на Другостта. Съст. Е. Мицева. София, Акад. Изд. „проф. Марин Дринов“, 2005.

Raja Zaimova

THE IMAGE OF “THE OTHER” IN BULGARIAN RESEARCH

Summary

The fact is that the First World War created the sources of many different moods in Europe. One of the trends in question is “the notion of the other”. In the 1920’s Lipmann created the term “stereotype” to designate the view of the other assumed by a given society.

In textbooks published during the era of renewal (the 19th century), the patriotic and nationalist sentiment prevails. In the period between the two World Wars, an entirely different sentiment prevailed. After the Second World War, following an idea of German scientists, attempts were made to overcome the fallacies about other societies and nations.

After the year 1990, similar teams were formed under the auspices of the European Union. Lately, attention has been paid in Bulgaria to specific Balkan and European stereotypes. They designate the relations between Europe and “the other” Europe, and among Balkan people.

II

Drago Roksandić (Zagreb)

„DRUGI“ I NASILJE U HRVATSKOJ 1755. GODINE: STALEŽI, KONFESIJE I ETNOSI U LITERARNIM PERCEPCIJAMA SOCIJALNOG KONFLIKTA

Godine 2005. navršila se dvjestopedeseta obljetnica „godine gospodnje 1755.“, koja je bila – prema suvremenom zapisu u „Annuae ili Historija 1748–1767“ zagrebačkog kanonika Baltazara Adama Krčelića ¬ „vrlo kobna za 'Slavoniju' zbog općih i gotovo posvudašnjih buna“, tako da je on čitav svoj prikaz zbivanja u toj godini ograničio „samo (na) njih“, odnosno, na „sukobe, borbe, mržnje i njihove posljedice“. (Krčelić 1952: 163) Svojevrsna „kob“ prati zbivanja u toj godini sve do danas jer nije teško uočiti da, neovisno o pojedinačnim vrijednim stručnim doprinosima istraživanju baštine te godine i tog razdoblja, u raspoloživoj bibliografiji nedostaje makar i jedna jedina – monografija. Za razliku od nekih drugih buna u hrvatskoj povijesti, bez kojih je danas nezamisliv hrvatski *grand narrative*, o bunama 1755. godine mišljenja su i danas u štočemu kontradiktorna, kao što su bile i one same.[1]

Koliko su i danas velike nedoumice s 1755. godinom u Hrvatskoj u vezi, dovoljno su svjedočanstvo sinteze hrvatske povijesti. Obavijesti i ocjene s njome u vezi krajnje su neujednačene, bilo da se međusobno uspoređuje starije i novije sinteze ili one koje su objavljene posljednjih godina.[2]

U ovom članku neće biti riječi o svemu onome bez čega danas nije moguća cjelovitija kritička ocjena zbivanja u 1755. godini u Hrvatskoj. U središtu su mog interesa suvremene percepcije zbivanja i aktera zbivanja u zapisima suvremenika

[1] U povodu 250. godišnjice ovih zbivanja u organizaciji Međunarodnoga istraživačkog projekta „Triplex Confinium“ (voditelj: prof. dr. sc. Drago Roksandić), odnosno, subprojekta „Podravsko višegraničje“ (voditelj: mr. sc. Hrvoje Petrić), (Zavod za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta u Zagrebu) te u suradnji s Povijesnim društvom Koprivnica i Povijesnim društvom Križevci održana je Međunarodna konferencija „Hrvatska godine 1755. godine: društvene i gospodarske promjene između legalnih praksi i nasilja“ u Križevcima, Velikom Ravenu i Koprivnici, 16. i 17. prosinca 2005. godine. U pripremi tog skupa priređena je i „Bibliografija radova o seljačko-krajiškoj buni u Križevačkoj županiji i Varaždinskom generalatu 1755. ...“, koju je izradio mr. sc. Marko Šarić. Bibliografija uz ovaj članak dijelom sadržava i radove kojih nema u spomenutoj bibliografiji.

[2] U potonjem slučaju, primjerice, dok se za Ivu Goldsteina 1755. godine zbila „najveća od svih buna“ u kojoj su zbivanja s vojnokrajiške i civilne strane bila međusobno ispreletena, za Dragutina Pavličevića u pitanju je tek „(n)ajveća buna ... u Križevačkoj županiji, kad su seljaci također zahtijevali krajiška prava. Također su se digli krajišnici u Banskoj krajini 1751. i 1755. godine.“ Ni jedan ni drugi, inače, ne elaboriraju u čemu se sastojala „veličina“ bune. (Goldstein 2003: 146; Pavličević 2002: 214–215) Kada je o sintezama riječ, prema osobnom mišljenju, još je uvijek historiografski najbolji prikaz zbivanja 1755. godine u drugom dijelu „Historije naroda Jugoslavije“, koji su napisali Jaroslav Šidak i Fedor Moačanin.

koji su i sami izravno bili involvirani u njima. Iako je već time predodređen i moj istraživački interes za historijsku imagološku problematiku, za konstrukcije „slika o sebi“ i „slika o drugom“, on neće biti reduciran na povijest stereotipa, već na historijsku imagološku problematiku koja omogućuje propitivanje i konkretne historijske situacije (bune 1755. godine u Hrvatskoj, napose buna varaždinskih krajišnika) i međuodnosa pisca/pisaca teksta i istovremeno aktera situacije te autorske mehanizme „konstrukcije socijalne zbilje“, odnosno, percepcija o njezinim akterima.[3]

S problematikom definiranja pojmova „ja“ i „drugi“ u različitim tradicijama modernoga znanstvenog mišljenja, dalje „identiteta“, „alteriteta“, kao i niza drugih relacioniranih pojmova bavi se danas praktično nepregledna literatura. U ovom radu mene zanima prije svega odnos onoga „ja“ koje može biti individualno i kolektivno, ovisno o tome kako čovjek sebe shvaća kao pojedinac u odnosu na druge pojedince s kojima dijeli ili ne dijeli osjećaj pripadništva nekoj skupini, zajednici, sloju, staležu itd. Budući da je čovjek povijesno biće, temporalno/spacijalni aspekti odnosa čovjeka prema sebi i drugom, što se danas istraživački pretvara u problem konkretnih historijskih situacija, nužan su kontekst povjesničareva odnosa prema bilo kojem predmetu svog istraživanja, definiranu kao problem „slike o sebi“ i „slike o drugom“.

U ovom radu ću se ograničiti na tri narativna izvora, vrlo različitih provenijencija, ali sva tri nastala u vremenu koje je predmet interesa kao djelatno svjedočanstvo o zbivanjima. Prvi su izvor „Naše potežčice k plenipotenciji deputirtom priloženi i trplenja...Pisano vu Severinu dan 25tog Januara leta 1755. ...“, t. j., gravamine varaždinskih krajišnika upućene dvorskom istražnom povjerenstvu, koje je objavio Ljudevit Ivančan 1902. godine.[4]

Drugi su izvor zapisi zagrebačkog kanonika Baltazara Adama Krčelića „Annuae ili Historija 1748–1767“, koji se odnose na 1755. godinu. U ovom je radu korišten hrvatski prijevod latinskog izvornika, koji je pripremio Veljko Gortan 1952. godine. Treći je izvor srpski prijevod posthumno objavljeni memorandum Johanna Christopha von Bartensteina *Kurzer Bericht von der Beschaffenheit der zerstreuten zahlreichen illyrischen Nation in K. K. Erblanden* (Frankfurt und Leipzig, 1802.), koji je prvi put tiskan u prijevodu Aleksandra Sandića pod naslovom *Kratak izveštaj o stanju rasejanoga mnogobrojnoga ilirskoga naroda po car. i kralj. nasledničkim zemljama* (Beč, 1866), a iznova objavljen u izdanju koje

[3] U projektu „Triplex Confinium“ realiziran je magistarski rad kolegice Sanje Lazanin *Slika drugoga i pismo o sebi: Josip Rabatta (1661.-1731.) o Hrvatskoj i sebi*, obranjen na Filozofskom fakultetu u Zagrebu 2002. godine pod mojim mentorstvom, koji postavlja ovu problematiku na način koji će i u ovom članku dalje biti razvijan. Posebno vidjeti poglavlje „Pristup i metode“ (str. 5–12), s referencama na teorijsku literaturu.

[4] Na temelju nepotpune signature u Ivančanovu članku naručio sam fotokopiju izvornika iz Ratnog arhiva u Beču. Zahvaljujem se mr. sc. Draganu Damjanoviću koji mi je prema raspoloživim podacima, uz pomoć arhivista, pronašao izvornik u vrijeme dok je radio u spomenutom arhivu. Mr. sc. Kristina Milković je provjerila grafijski i donekle ortografijski modificirani prijepis koji je objavio Ivančan, našavši da je sadržajno vrlo savjesno pripremljen za tisak. Inače, izvorna je grafija „Nasse poteschicze k Plenipotentie Deputiertom prilosene ÿ terplenÿa...Piszano vu Szeverinu dan 25tog Januara letta 1755. ...“, Kolegica Milković je u suradnji s prof. dr. sc. Damirom Borasom napravila i računalnu pojmovnu analizu izvornika, koja ovom prilikom neće moći biti iskorištena zbog ograničenosti raspoloživog prostora.

je zajedno s više drugih historiografsko relacioniran tekstova pripredio Slavko Gavrilović pod naslovom *O rasejanom ilirsko-rascijanskom narodu* (Beograd & Valjevo, 1995). Bartenstein je od 1753. do 1755. godine bio podpredsjednik Ilirske dvorske deputacije, da bi upravo u vrijeme buna o kojima je ovdje riječ postao predsjednik Ilirske dvorske deputacije, ostavši na tom položaju sve do svoje smrti 1767. godine. Korišteni memorandum je nastao za potrebe političkog obrazovanja budućeg cara i kralja Josipa II. godine 1761., dakako, kao strogo povjerljivi dokument.

„Poteščice“ krajišnika Varaždinskog generalata nastajale su u burnim vijećanjima koja su trajala većim dijelom siječnja 1755. godine, usred impresivne mase koju je s oscilacijama činilo i dvadesetak tisuća ljudi okupljenih u Severinu, pravoslavnom eparhijskom središtu, gdje su bile pohranjene krajiške povlastice. Njima „Obćina generalije varaždinske“ moli „Njezino kraljevsko Veličanstvo“ da joj i dalje bude zajamčeno uživanje višekratno „darovanih“ carskih i kraljevskih „privilegija“, odnosno, da u pravima ne bude izjednačena, „kako smo čuli“, s pravima krajišnika u novim slavonskim i hrvatskim krajinama, bitno drukčijima nego što su njihove.[5]

Riječ je o krajinama nastalima u razdoblju poslije Karlovačkog mira 1699. godine, za razliku od Varaždinskog generalata, utemeljivanog u dužem vremenskom rasponu u 16. i 17. stoljeću. Inače, ova buna u Varaždinskom generalatu je izbila u vrijeme kada je ujednačavanje vojnokrajiškog uređenja hrvatskom i slavonskom prostoru *de facto* već bilo okončano, ali to nije tema ovog rada.[6]

Varaždinsko vojnokrajiško „mi“ u to se doba ne konstituira samo po sebi već ga i konstituira i legitimira, uvjereni su krajišnici, „Njezino kraljevsko Veličanstvo“ u dugotrajnoj habsburškoj carsko-kraljevskoj privilegijalnoj tradiciji s njima u vezi. „Njezino kraljevsko Veličanstvo“, koliko god bilo različito od varaždinskoga vojnokrajiškog „mi“, istovremeno je i temeljna pretpostavka njihove kolektivne pa i individualne opstojnosti ne samo u stečenom statusu nego i u tradicijski baštinjenu načinu života. Otuda je njihov odnos spram „Njezina kraljevskog Veličanstva“ Marije Terezije u „poteščicama“ prije svega odnos „vijernosti“ i „pokornosti“, koji se u većini od 35 točaka iskazuje i kao odnos podaničke službeničke „poniznosti“. Međutim, njihovo se podaništvo ipak distingvira u „poteščicama“ na mnoštvo načina. Varaždinski krajišnici prema vlastitom samorazumijevanju nisu ni seljaci u kmetskom smislu, ali nisu ni vojnici u vremenu primjerenom značenju. Svako njihovo individualno „ja“ ima svoj smisao samo u pripadništvu kolektivnom „mi“, „obćina generalije varaždinske“. To je ono što

[5] Čl. 1 u cijelosti glasi: Što su naši poglavnici milostivni cesari i Vaše kraljevsko Veličanstvo milostivno vu privilegijah darovali, ponizno molimo poleg nih vu vsem držati, a ne kako smo čuli, z novijem krajinami dolne i gorne Slavonije i Horvatcke, koji nijesu kako mi privilegirani i naših starih pomoći i krvotočenijem Vašem Veličanstvu podloženi, da bi nas nejednačili ponizno molimo, nego kako najprve Vami verne, poleg privilegije vu milosti obdržavali kako i naše stare.

[6] Pored reformi koje su smjerale k militarizaciji vojnih krajina na jedinstevnim načelima, godine 1754. proglašena su i „Militar-Graenitz-Rechten...“, sa ciljem definiranja pravnog okvira funkcioniranja vojnokrajiškog sistema. Njihovim su odredbama faktično bile ukinute privilegije kakve su imali krajišnici Varaždinskog generalata. Oni najvjerojatnije nisu znali njihov sadržaj, ali su za njega očigledno bili „čuli“. Uskoro će izaći novo izdanje „Militar-Graenitz-Rechten...“, koje smo pripremili mr. sc. Kristina Milković i ja.

im u vlastitoj samosvijesti daje pravo birati svoje izaslanstvo, slati ga na Dvor s „poteščicama“ i instrukcijama itd.[7]

Vlastito shvaćanje svoga neposredovanog carsko-kraljevskog podaništva krajišnici iskazuju i time što „poteščice“ upućuju vladaru, a na vladara je na različite načine naslovljena i svaki od 35 članaka. U većini slučajeva oni svoje interese iskazuju s formulacijom „ponizno molimo“ (čl. 1), „opet molimo na koljena padajući ciela obćina poleg starine nami od milostivni cesarov dane, obdržite nas, i vu svoju protekciju uzmete“ (čl. 3), „ponizno molimo, da bi nam se smilovali“ (čl. 4), „ponizno molimo“ (čl. 5), „ponizno molimo“ (čl. 9), „ponizno molimo za domaće oficijere postavljati“ (čl. 11), „ponizno molimo Nih Veličanstva, da bi nas od tog zla i nepravice izbavili“ (čl. 26), „zato ponizno molimo“ (čl. 29), “(m)ed svijem drugijem punkti najveća prošnja za miloštu nam za mir a Vašem Veličanstvu za službu i povišavanje vekovečno, obćinu ili deputijerte narediti i obdržavati ponizno molimo“ (čl. 30), „ponizno prosimo“ (čl. 31), „zato je od ciele obćine ponizna prošnja“ (čl. 32), „zato ponizna molba“ (t. 33) i “(o)sebujno ponizno molimo ciele obćine“ (t. 35). Ipak, vrijedi istaći da se javlja i najjednostavniji iskaz „molimo“, „prosimo“: „Prosimo Vaše Veličanstvo“, „neg vu tom Vaše Veličanstvo pomiluju nas i vu starine drže“ (čl. 6), „molimo“ (čl. 10), „mi vsi skupa molimo“ (čl. 27), „prosimo, da se i u napredak obdržava i po Commandantih publicijera“ (čl. 28) te “(k)oja sela u kotaru pravdu imaju, da bi ostalo kako smo kod princa prosili“ (čl. 34). Međutim, nije mali broj točaka u kojima se „poteščice“, kada je riječ o odnosu prema vladaru, neutralnije iskazuju, npr., „neka Vaše Veličanstvo milostivno razsude“ (čl. 3), “(d)a bi nami dopušćali“ (čl. 7), odnosno, “(n)eka milostivno razsude Nih Veličanstvo“ (čl. 20). Bilo bi moguće formirati skalu gradacija koja bi uključivala iskaze tipa „za kraljevsku službu kako i dosad nekratimo se“ (čl. 8), ali sadržavala i one tipa „a sad čisto prepovedano niti založiti svojim voljni nismo“ (čl. 13), odnosno, „Vaše Veličanstvo dobro je ciele generalije znano“ (čl. 22). Nisu rijetke ni točke u kojima se konstatira u čemu je interes varaždinskih krajišnika, s formulacijom koja pretpostavlja da će vladar razumjeti kako treba biti zaštićen: „a sad zapovedano da lovnog železja imati nesmijemo niti nigdje zapinjati“ (čl. 12), „što je komu učinjeno kvar razumeti se hoće“ (čl. 15), „ar su oni veći sudac i kadije nego vsi drugi oficijeri“ (čl. 17), “(d)a sami patrone i kremenje za službu kraljevsku kupovati moramo“ (čl. 18), “(n)emoremo u pamet uzeti koliki na nas sad podanki pod mondurskijem imenom naložili se jesu“ (čl. 19), “(p)rešasnog leta hoteli su Gpda Comendanti naše oficijere stare zaslužene i meritierane zadosti pritrucati, da bi zmladjiem morali se pogoditi“ (čl. 21), „niti druge dali jesu, niti novce povrnuli“ (čl. 23), „mi mesto Petrinje izmed sebe moramo nadomjestiti“ (čl. 25). Ima i formulacija koje su na Dvoru mogle biti shvaćene samo kao drskost krajišnika, npr.: „neznamo kakva je nemilošta zvrhu nas“ (čl. 14), „tak težku kaštigu trpimo“ (čl. 16), “(v)elika nepravica, ... , koje dosad navadno nije bilo“ (čl. 24). Vrhunac je jednom upotrijebljena formulacija „hoćemo“, „nemoremo“ (čl. 2). Budući da je vladar, u ovom slučaju Marija Terezija, u predodžbama krajišnika *mater familias*, odnos

[7] „Cela obćina generalije varaždinske“ ovlastila je u Severinu, 25. siječnja 1755. godine svoje izaslanstvo („deputirte“) da ovlaštenom dvorskom povjerenstvu („plenipotenciji“) prenese njezine „potežčice“ i „trplenja“, sastavljene u 35 članaka. Dokument je potpisan sa slijedećom formulacijom: „Nih Veličanstva verni i pokorni umiremo ponizni služiteli cela obćina generalije varaždinske.“

subordinacije nije primarno eksterne, hijerarhijske naravi. On je interioziriran u gentilnom smislu, što znači da subordinacija ne isključuje mogućnost iskaza oslobođenog imperativa komunikacije na ekstremnoj hijerarhijskoj distanci.

U 1755. godini, krajišnici Varaždinskog generalata, koji su i sami različita porijekla (srpskopravoslavni vlasi, hrvatskokatolički „Slavonci“, „predavci“ itd.), korporativno se autoidentificiraju kao „općina generalije varaždinske“, držeći da su joj kao cjelini bile darivane carske i kraljevske privilegije u 17. stoljeću te koje ju u to doba, sredinom 18. stoljeća, čine različitom od bilo koje druge vojnokrajiške zajednice u Habsburškoj Monarhiji. Dakle, socijalnojuridička „istost“ unutar Varaždinskog generalata i „drugost“ u odnosu prema krajišnicima bilo koje druge krajine u Monarhiji je za njih u tom trenutku važnija za njihovu „sliku o sebi“ od bilo koje druge, uključujući i etnokonfesionalnu. Transetnokonfesionalno homogeniziranje varaždinskih krajišnika u prvoj polovici 18. stoljeća i tome primjereno mijenjanje „slike o sebi“ nije samo posljedica njihova otpora politici statusnog izjednačivanja krajišnika u habsburškim vojnim krajinama u to doba, već prije svega otpora transformaciji statusa slobodnog seljaka-vojnika u podložnika-vojnika. Naime, u to su doba reforme vojnokrajiških ustrojstava već bile fokusirane, kao što će i ostati sve do ukidanja vojnokrajiškog sistema u drugoj polovici 19. stoljeća, na dva cilja:

a) periodično prilagođavanje vojnokrajiškog vojnog i napose ratnog potencijala potrebama stalnog prilagođavanja cjelokupne habsburške vojne sile promjenljivim realnostima, odnosno, imperativima „umjeća ratovanja“ u Europi i

b) ustrajno nastojanje da vojnokrajiški sistem ekonomski i financijski sam bude što je moguće više sposoban pokrivati troškove vlastite reprodukcije i to stalno na sve višoj razini izdataka.

U pitanju je u biti bio proces refeudalizacije u Habsburškoj Monarhiji u specifičnim vojnokrajiškim uvjetima.[8]

Ukratko, vojne obveze krajišnika postajale su sve većima, kao i njihove podložničke obveze – bilo da je riječ o sve većim novčanim, ali i naturalnim podavanjima te, nadasve, o sve većoj tlaci (raboti).

Varaždinski krajišnici, posebno ona srpskopravoslavna jezgra među njima, kojoj su 1630. godine i bile podijeljene „Statuta Valachorum“, dakle, oni koji su s reformama do sredine 18. stoljeća najviše imali izgubiti i koji su, što je posebno važno, bili najsvjesniji što se zbiva s promjenama u vojnokrajiškom sistemu, najčešće su se i bunili, pozivajući se na svoje povlastice.[9]

Vremenom su u tome imali i sve veću podršku krajišnika različitih hrvatskokatoličkih provenijencija („Slavonci“, „predavci“, kmetovi s različitih posjeda itd.), koji su se i sami identificirali s privilegijalnim korpusom simbolički ukorijenjenim u „Statuta Valachorum“ i to neovisno o činjenici da je vremenom u Varaždinskom generalatu sve više opadao izvorno većinski srpskopravoslavni

[8] Riječ je o tezi koju zastupam tridesetak godina i s kojom se neki drugi povjesničari Vojne krajine ne suglašavaju i to još uvijek bez primjerene argumentacije. Vidjeti: Roksandić, Drago. *Vojna Hrvatska: La Croatie militaire. Krajiško društvo u Francuskom Carstvu (1809–1813). Knjiga I-II.* Školska knjiga & Stvarnost. Zagreb, 1988.

[9] Moačanin, Fedor. „Vojna krajina do kantonskog uređenja 1787.“, u: Pavličević, Dragutin (ur.). *Vojna krajina. Povijesni pregled – historiografija – rasprave.* SNL & Centar za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu. Zagreb, 1984.

demografski udio, postavši od većinskog u prvoj polovici 17. stoljeća manjinski u prvoj polovici 18. stoljeća. Naime, taj je privilegijalni korpus bio najveća kolektivna statusnojuridička brana vojnokrajiškoj refeudalizaciji. Varaždinski krajišnici su toga bili i sami svjesni 1755. godine, što su i iskazali čl. 3 svojih „poteščica“:

> 3to. Izpisati ne moremo, koliko god nas sila primorava, da od naših naselenijeh i kuplenijeh zemalja i z krvijom zasluženije vinograd, livad i šumah potrebuju preveliku sumu penezi imati. Vaše Veličanstvo! mi smo med zemljami naj siromašniji, ako nam godina rodi dobro kruhom i vinom težko se hranimo i većem talom, (...); pak sad na nas toliko napisali, da moramo davati; vnogijem ciel imutek dvie godine nebi mogao platiti, a nami ovde neveruju, nego vežu i biju po šest na jeden konopec i ištu što nigdar izmoći nemoremo; (...) neka Vaše Veličanstvo milostivno razsude (...) kako bi mi siromasi mogli živeti i Vašem Veličanstvu službu činiti i ovakovi podanici biti; (...)

Formulacija “(vojnu) službu činiti i ovakovi podanici biti“ reflektira bit problema! Nigdje drugdje u vojnokrajiškim bunama tog doba nije to tako jasno iskazano kao u slučaju ovih „poteščica“.

Inače, simbolički, ali i funkcionalno, varaždinski krajišnici sa svojim dugotrajnim tradicijskim ukorijenjenjem su se do tog doba i sami za sebe i u odnosu prema drugima prepoznavali i po svojim uniformama („mondurima“), kojih su se upravo uoči bune 1755. godine morali definitivno odreći:

> 2go. Mondur, kako godj naši stari za prvih cesara i za Vašeg Veličanstva do ovog mondura nosili, i sami vsaki sebi kupovali i z velikijem veseljem vu njem služili, hoćemo i vu napredak, a ovog nemačkog mondura dalje nositi nemoremo, ar ga nijesmo obikli, već vu starom monduru, kako i dosad Vašemu Veličanstvu verni i pokorni biti na vsaku službu vojačku, od kojega i ovaj stanoviti zrok pridajemo: da Turci i naši neprijatelji najbližni vu starom monduru za junake preštimavali jesu, a sad poleg Vune kod Kostanice nas dozivali, da nas pod ovijem nemačkijem mondurom kakti babe preštimavaju.

Kada je riječ o tradicionalnim protivnicima varaždinskih krajišnika, a to su „Turci i naši neprijatelji najbližni“, oni su uvođenje novih, njemačkih uniformi doživjeli slično/jednako doživljaju samih varaždinskih krajišnika, iskoristivši to da ih „kakti babe preštimavaju“. Pounski „Turci“ kao neprijatelji jesu „drugi“, ali oni kao susjedi nisu i „strani“, odnosno, oni su varaždinskim krajišnicima manje „strani“ nego oni habsburški vojnici koji se osjećaju straslima s „nemačkijem mondurom“.[10]

Varaždinski krajišnici su se pritom osjećali izravnim, neposredovanim carskim i kraljevskim podanicima, relativizirajući smisao cijele vojne, upravne i sudske hijerarhije, kojoj su inače bili podloženi. Ovlasti te hijerahije su u načelu u njihovoj svijesti očigledno bile neupitne, ali samo u slučajevima kada nisu bile u opreci s time kako su oni sami (varaždinski krajišnici – D. R.) shvaćali svoj privilegijalni status. Ukoliko se čitavu tu hijerarhiju definira kao varaždinskokrajiškog „drugog“ u obzorju njihova vlastitog svijeta, ponavljam, u socijalnojuri-

[10] Dakako da je ovaj odnos „drugi“ vs. „strani“ višestruko konstituiran jer se situaciono mijenjao, npr., u nekoj će borbi s „Turcima“ „njemački vojnici“ biti „varaždinskim krajišnicima“ „naši“ za razliku od pounskih „Turaka“ kao „njihovih“ itd.

dičkom smislu, taj je „drugi“ istovremeno i „njihov“ ako djeluje i opstoji u skladu s „općinskim“ shvaćanjem vlastitih privilegijalnih načela, odnosno, taj „drugi“ postaje „stranim“, ako njegovo djelovanje i opstojanje tome proturiječi. Ukoliko taj oficirski „drugi“ prijeđe granice podnošljivog u ponašanjima nespojivima s krajiškim poimanjem svog statusa, moguća su krajiška nasilja, ubojstva oficira, kao što se to dogodilo i u Severinu, u siječnju 1755. godine.[11]

Najvažnija je razlika između „domaćih“ i „stranih“ oficira. Za razliku od domaćih, koji su porijeklom i sami varaždinski krajišnici te koji imaju svoje vlastite posjede itd., dolazak „stranih“ ima mnoštvo implikacija, o čemu svjedoči više članaka u „poteščicama“, kao što je i slijedeća:

> 11to. Zemlje naše na klaftre izmeriše, a najveć ovde uvriediše i naše ufanje pogubi se zašto smo krv točili i kako smo gore rekli vu treitem punctumu još postavljamo foršpan i hranu oficijerom morali smo davati: sad pako zaradi stranskije oficijera zapovedaju vu Companije vsaki kuće napravljati, jedno da hoćemo morati svojih zemalja odpušćati na naš veliki kvar, drugo da hoće vu našijeh šumah vnogo kvara vučiniti, treite, da će na nas velika tegoća doći, da ovakovi oficijeri obtršiti narod, kako već publicijerano je, da hoćemo davati oficijerom pod moraš cent siena za pet groši, a mi sami radi platiti po deset groši, a zobi kvartu za forint, a mi po taljer plaćamo, prase devet krajcari, koje mi po petnaest plaćamo, purana po dvanajst krajcari, kojega mi i po trideset plaćamo, maslo po pet dinjari funt, a mi po šest plaćamo, gusku pet dinjari a mi po osam dinjari plaćamo, jaja vu zimi za groš po dvanajst a mi sami ne moremo dobiti šest za groš, vu letu pako po osamnajst jaja za groš a mi plaćamo po dvanajst, ribe funt po letu po groš a vu zimi po tri dinjara a mi sami plaćamo po dva groša vnogi put, zato ponizno molimo za domaće oficijere postavljati, koj vsaki vu generaliji kuću ima, da bi ovakovi trhi nas ne došli.

Po učestalosti članaka koji iskazuju interese „domaćih“ oficira, doista bi se moglo zaključiti da je njihov udio u nastavnku „poteščica“ uistinu bio velik, ali, usudio bih se reći, ne i presudan. Budući da su „poteščice“ nastajale u višednevnom, velikom uzbuđenju, usred vrlo brojne vojnokrajiške mase (između 15.000 i 20.000 ljudi, najvećim dijelom pod oružjem), skupljene po velikoj siječanjskoj hladnoći, one su najvećim dijelom svog sadržaja morale reflektirati na prvom mjestu interese vojnokrajiške mase. Međutim, za varaždinske krajišnike je pritom bilo nevažno da li su ti „domaći“ oficiri Hrvati ili Srbi, rimokatolici ili pravoslavni. Bitno je bilo da ne budu grkokatolici, „unijati“:

> 6to. Prosimo Vaše Veličanstvo, da mi obodvog zakona grčanskog i rimskog vu ljubavi kako i dosad živeti a treiteg zakona unijate nemoremo imati med sobom, neg vu tom Vaše Veličanstvo pomiluju nas i vu starine drže; akoli koj takov dobrovolno jedan ali drugi zakon prestupi izmed ovije dviju slobodno je, ar ovi treiti su samo za jednu veliku confusiju i neslogu.

Vrijedi navesti još jedan članak s time u vezi:

[11] U ostalom, pojam „općina generalije varaždinske“ potječe iz pojma „vlaška općina“ („communitas Valachorum“ iz „Statuta Valachorum“ iz 1630. godine). Izvorna je formulacija u svijesti samih krajišnika također izmijenjena u razdoblju dvorskih reformi u Generalatu u prvoj polovici 18. stoljeća. Poticaj je potekao „odozgo“, s Dvora, a još uvijek nije istražen kada i kako je svijest o promijenjenom „mi“ interiorizirana među samim krajišnicima.

35to. Osebujno ponizno molimo ciele obćine, kako prede Cesari hristijanski zakon ne unite u miru držali prez vsakoga bantovanja, kako rimski, u svom od pričetka naselenja generalije do prišedku k nami Gpodina generala grofa Pataczija mirni živeli i veselili se jesmo, a kako spomenuti Gpodin general k nami došel na General Vice Comandu, nas sve uvredil i čisto u žalost postavil, koje ponizno molimo i cesarsko Veličanstvo, da bi nas, koji smo zakona grčanskoga neuniti mirno u zakonu našemu poleg obšte narodni privilegi u veri i zakonu mirno milostivno obdržali, i nikakove sile činiti, neprepustiti, kako takajše manastir naš Marču, koj od naših pradjedov neunitoga zakona sazidan jest najviše prirodnoga milosrdja nam pak vazvratiti.

Vojnokrajiško zajedništvo na razini „obćine“ bilo je transkonfesionalno, kada je riječ o intrasocijetalnoj komunikaciji. Oni su „mirni živeli i veselili se jesmo“, neovisno o vjeroispovijesti. Vjeroispovijednu trpeljivost, pa i više od toga, dovele su u pitanje najviše vojne vlastiu Varaždinskom generalatu, sudeći prema iskazima krajišnika. (Dakle, ni riječi o bilo kakvoj odgovornosti bilo koje od crkvenih hijerarhija!). Kada krajišnici traže da se pravoslavnima vrati godinu dana ranije nasilno oduzeti manstir Marča, u tome nema razlike između krajišnika pravoslavnih i rimokatolika jer je Marča više od svetinje za pravoslavne. Ona je uveliko i simbol varaždinskih vojnokrajiških privilegija. Interkonfesionalni odnos „mi“ i/ili „oni“ u ovom slučaju integrativne je naravi među krajišnika, dakle, horizontalno, a u principu dezintegrativne naravi vertikalno. Nakon svega što se stoljeće i pol poduzimalo da se u Varaždinskom generalatu nametne crkvenu uniju, odnosno, grkokatoličku vjeroispovijest, bio je to potpun poraz krajnje ambivalentne vjerske politike i habsburškog dvora i hrvatskih staleža i Rimokatoličke crkve.

Inače, u 35 članaka „poteščica“ nijednom se riječju ne spominju bilo kakvi drugi „drugi“, u hijerahijskom smislu, napose ne hrvatsko i slavonsko plemstvo, neovisno o tome što su hrvatski staleži upravo u to doba i najpoduzetniji na habsburškom dvoru kada je riječ o ukidanju Varaždinskog generalata, prema njihovu mišljenju, kao obrambeno disfunkcionalnog. Iako je to krajišnicima najvjerojatnije poznato jer je riječ o inicijativi koja je 1741. godine postala legalna, krajišnici su očigledno uvjereni da je nerealno pretpostaviti mogućnost raspuštanja njihove krajine. Naprotiv, krajišnici su tada svjedoci htijenja brojnih civilnih podložnika da postanu krajišnici!

S tog su stajališta „poteščice“ varaždinskih krajišnika u potpunom nesuglasju sa središnjom pretpostavkom djela „Annuae ili Historija 1748–1767“, koje je napisao zagrebački kanonik i hrvatski plemić ***Baltazar Adam Krčelić*** (1715–1778.).[12]

[12] Krčelićev iscrpni prikaz zbivanja 1755. godine (nav. dj., str. 163–250) – koji u stručnom smislu ne može biti više nego izvor – do danas je ostao i daleko najpodrobnije i daleko najupečatljivije svjedočanstvo o toj „kobnoj godini“. Međutim, kao što je Veljko Gortan napisao 1952. godine, neobični, autorski sročeni naslov rukopisa „Annuae sive Historia...“, koji je već za života izazivao strasti te bio prvo za čime se posegnulo iz njegove ostavštine čim je umro, nije bio niti kronika, niti ljetopis, ali ni memoari, kao što se nerijetko htjelo dokazati. Sve je to činilo krajnje izazovnim svaki historiografski pokušaj korištenja Krčelićevog svjedočanstva. Složeni odnosi na relacijama pisac-tekst-kontekst, u slučaju ovoga Krčelićeva djela, sprječavali su sve do početka 20. stoljeća tiskanje Krčelićeva rukopisa. Konačno je to učinio Tadija Smičiklas, objavivši ga u latinskom izvorniku kao trideseti svezak u seriji „Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium“ 1901. godine. Imajući na umu razorni kritički učinak Krčelićevih „Annua“, napose kada je riječ o funkcioniranju

Krčelić je i svjedok ali u štočemu i vrlo važni sudionik zbivanja o kojima piše. Za njega je buna u Varaždinskom generalatu 1755. godine samo jedan od ukupno osam društvenih potresa u koji su se zbili u Hrvatskoj („Slavoniji“, prema Krčelićevu iskazu) iste te godine.[13]

Inače, u buni varaždinskih krajišnika ubijen je bio i njegov brat Josip Krčelić, krajiški oficir, natporučnik. Njegov vlastiti život silno se promijenio u zbivanjima 1755. godine, tako da je u jednoj od osam buna u Hrvatskoj te godine i „subjekt“ i „objekt“ naracije. Iako nam se danas može činiti spornim Krčelićevo poimanje spomenutih buna, a još više njihova tipologija, neupitna je u hrvatskoj kulturi tog doba začuđujuća modernost njegova načina mišljenja. Mnogostruka raslojenost tadašnjega hrvatskog društva – po bilo kojim današnjim analitičkim kriterijima – Krčelića ne priječi da konkretne konfliktne situacije promišlja u njihovim višestrukim ispreplitanjima, istovremeno nikad ne gubeći smisao za individualizaciju aktera u situacijama o kojima piše. U slučaju njegova opisa prve bune, primjerice, one u vezi s provođenjem marijaterezijanskog popisa podložnika, njihovih dobara i prihoda iz 1754. godine u Hrvatskoj, koja je izazvala mnogobrojne i plemićke i podaničke otpore i interesna raslojavanja, ocrtana je cijela galerija likova i ljudskih naravi, predočena mreža pojedinačnih i skupnih kalkulacija suočenih s neizvjesnostima popisa, ostrašćenih ljudskih reakcija, spletki i pojedinačnih nastojanja da se pronikne u bit popisa kao dvorskoga reformskog izazova staleškoj Hrvatskoj.

Iako će u središtu pozornosti u ovom članku biti Krčelićevo izvješće o drugoj njegovoj buni, onoj u Varaždinskom generalatu, nužno je upozoriti da su zbivanja s tom bunom u vezi – kao najopasnijoj za hrvatski *ancien régime* u Krčelićevoj interepretaciji – nerazumljiva neovisno o ostalim bunama, napose o trećoj, t. j., buni podložnika na više vlastelinstava u Hrvatskoj sjeverno od Save i potom o četvrtoj kao buni podložnika u podravskim dijelovima Slavonije te o petoj, t. j., buni dijela krajišnika u Karlovačkom generalatu i, na koncu, o osmoj, buni moslavačkih podanika.

Samo prividno je upitno zašto među te bune Krčelić ubraja i bunu crkvenih moćnika u Zagrebačkoj biskupiji protiv sebe te bunu zagrebačkih franjevaca protiv vanjskih upliva u poslovima njihova reda. Malo je toga što se u staleškoj Hrvatskoj zbiva 1755. godine, a da on (Krčelić) na neki način nije upleten i to kao čovjek s prestižnim statusom, znanjima i umijećima, ali, u biti, kao čovjek izvan utjecajnih središta vlasti i moći, bilo svjetovnih, bilo duhovnih. Reklo bi se da on kao jedan od onih koji su najbolje poznavali hrvatsko društvo svog doba, kao jedan od onih koji su najviše znali o tome što je europski *Zeitgeist*, bio i jedan od onih na kome su se redovito „lomili“ apsurdi tog doba u njihovim hrvatskim

---

i praksi hrvatskoga staleškog ustroja sredinom 18. stoljeća, nije čudno da se Smičiklasovo izdanje pojavilo u vrijeme kada se hrvatska intelektualna i politička elita počela usmjeravati prema vremenu primjerenijim artikulacijama hrvatske nacionalne ideologije, a time i drugačijim shvaćanjima odnosa spram staleške baštine. Hrvatski prijevod, rad dr. Veljka Gortana, tiskan je kao 3. knjiga serije „Hrvatski latinisti“ u izdanju Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, u Zagrebu 1952. godine.

[13] „GODINA GOSPODNJA 1755. Ova je godina bila vrlo kobna za 'Slavoniju' zbog općih i gotovo posvudašnjih buna. Stoga ću prikazati samo njih i osobito sukobe, borbe, mržnje i njihove posljedice.“ (Krčelić 1952: 163)

obzorjima. Krčelić nije bio „pobunjenik“ protiv hrvatskoga staleškog društva. On je bio zaljubljenik u to društvo, kao što je to bilo moguće samo u 18. stoljeću, dobu „racionalističkog romantizma“.[14]

Naprotiv, kao plemić s europskim horizontima, bio je svjestan da će to društvo kao staleško imati budućnost samo ako bude bilo sposobno prilagođavati se sve brojnijim imperativima vremena. Jedan od tih imperativa, kako ga je on shvaćao, bio je i uspjeh marijaterezijanskoga reformskog programa u Habsburškoj Monarhiji, dakako, pod uvjetom da respektira hrvatske staleške interese. Krčelić je u štočemu bio usamljen među hrvatskim plemićima sa svojim stavovima, ali je bio djelatan, poduzetan, što je njegovu usamljenost nerijetko činilo još tragičnijom. Otuda u njegovu racionalizmu ima u izobilju i predromantičarskog tragizma.

Prema Krčeliću, nijedan društveni sloj, neovisno o staleškoj provenijenciji, ne izmiče upletenosti u „sukobe, borbe, mržnje i njihove posljedice“. Bilo da je riječ o individualnim, skupnim ili kolektivnim interesima, motivacijama, aspiracijama ili iluzijama, on narativno rekonstruira matrice socijalnih konflikata, pripovijedno strukturira konfliktne situacije i interpretira njihov smisao. Iscrpni Krčelićevi zapisi ponajprije su njegovo osobno svjedočanstvo o vlastitoj posvećenosti prosvjetiteljskom, kako i sam kaže, „bonum commune“ u banskoj Hrvatskoj i Habsburškoj Monarhiji.[15]

Budući da se njegova hrvatska staleška svijest ustrajno isprepliće s njegovom racionalističkom političkom kulturom, nerijetko dolazi do spoznaja koje anticipiraju problematiku hrvatskoga 19. stoljeća. Primjerice, kada se 1755. godine našao u položaju nekoga tko bi za najpovjerljivije dvorske potrebe trebao izraditi elaborat o uvođenju moderne uprave u Hrvatskoj, on je najprije pošao od potrebe teritorijalne reintegracije Hrvatske:

> Različite jurisdikcije, naime vojna i politička, pa jurisdikcija bečke bankovne komisije i invalidske komisije, isto tako jurisdikcija privatnih lica, kao svećenstva i zemaljske gospode, i to uporedo na snazi i u običaju na području jedne male kraljevine, čak ispremiješane u pojedinim krajevima, uzrokuju silnu zbrku...(...) (Krčelić 1952: 189)

---

[14] Povijesti hrvatske književnosti 19. i 20. stoljeća prepune su neodmjerenih ocjena s njime u vezi. Isto se može reći i za hrvatsku historiografiju. Tek u posljednjem desetljeću, usporedo s pojačanim istraživačkim interesom za hrvatsko reformsko plemstvo u 18. i 19. stoljeću, sve je više serioznih studija s njime u vezi, ali monografijska interpretacija još uvijek nije izvediva jer brojne predradnje još uvijek nedostaju. Poslije spomenutog izdanja Krčelićeva latinskog izvornika koje je priredio Tadija Smičiklas 1901. godine te hrvatskog prijevoda Veljka Gortana 1952. godine, o Krčeliću su iscrnije pisali: Krivošić, Stjepan. „Baltazar Adam Krčelić (1715–1778)“. *Rad JAZU* 375 (1978), 107–229 i Antoljak, Stjepan. *Hrvatska historiografija do 1918*. Sv. I. Zagreb, 1992, 249–269. U najnovije vrijeme vrijedi zabilježiti: Zlatar, Andrea. „Osamnaesto stoljeće: Krčelićeve Annuae“, u: *Autobiografija u Hrvatskoj*, Zagreb 1998, 70–80 i Teodora Shek Brnardić, Tea. „Baltazar Adam Krčelić (1715–1778): bibliografija“, *Zaprešički godišnjak* 8 (1998), 343–348.

[15] O vrijednosnom sustavu i političkoj ideologiji prosvijećenog apsolutizma vidjeti: Kunisch, Johannes. *Absolutismus.* Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen, 1999², str. 20–125. Za Habsburšku Monarhiju u 18. stoljeću vidjeti: Vocelka, Karl. *Österreichische Geschichte 1699–1815. Glanz und Untergang der höfischen Welt: Representation, Reform und Reaktion im Habsburgischen Vielvölkerstaat.* Verlag Carl Ueberreuter. Wien, 2004².

Međutim i njegov je racionalizam teleološki strukturiran, što ga čini „slijepim“ za alternativne racionalističke projekte. Krčelić je mišljenja da će mnogovrsnih buna u Hrvatskoj biti sve dotle dok u njoj supostoje mnogobrojne jurisdikcije s raznovrsnim pa i oprečnim interesima, što i među podanicima generira aspiracije od kojih u konačnici može biti samo štete i za zemlju i za kraljicu, dakako i za same podanike. Tako je prema njegovu mišljenju u korijenu bune u Varaždinskom generalatu strah i krajišnika i još više krajiških oficira domaćeg porijekla, napose oficira pravoslavnih Srba, da će Varaždinski generalat biti ukinut i utjelovljen Kraljevini Hrvatskoj. Iako su hrvatski i ugarski staleži izglasali zakonski članak s time u vezi 1741. godine, u trenutku krajnje zaoštrene krize u Habsburškoj Monarhiji, k tome, tek nakon što je Marija Terezija postala kraljica i odmah morala prihvatiti pruski ratni izazov (1741–1748.), teško da je itko ozbiljniji u Varaždinskom generalatu i pomišljao da bi ukidanje Varaždinskog generalata bilo moguće, neovisno o neposrednoj kraljičinoj reakciji, koja to nije isključivala. Naime, u Varaždinskom generalatu jedva da je bio zaključen ciklus reformi koji je bio inicirao princ Hildburghausen 1735. godine, jedva da su bile uređene vojnokrajiške jedinice koje su makar u načelu bile ustrojene u skladu sa suvremenim vojnim i nadasve ratnim potrebama u Europi (1753.), tako da bi bila svojevrsna ludost pristati na ukidanje Varaždinskog generalata uoči još jednoga europskog rata, koji je uistinu i izbio (Sedmogodišnji rat, 1757–1763.) i to zbog, s dvorskog stajališta, upitnih staleških interesa u Hrvatskoj i Ugarskoj.[16]

Doista, nijedan od 35 članaka severinskih „poteščica“ se ne odnosi na to pitanje, ali ih se više odnosi na mogućnost varaždinskim krajišnicima neprihvatljivog ujednačavanja vojnokrajiškog ustrojstva u postojećim krajinama. Konstruirajući svojevrsnu „teoriju zavjere“, čiji su glavni akteri krajiški srpskopravoslavni oficiri – neovisno o tome da li su uopće sudjelovali u buni i ako jesu, na koji način – Krčelić elaborira uvjerenje da su varaždinski krajišnici, ustrajući na svojim tradicijski utemeljenim privilegijalnim izuzećima, bunom htjeli, prvo, isključiti neprihvatljive promjene unutar vojnokrajiškog ustroja i drugo, poticanjem bune na civilnom području, isključiti bilo kakvu mogućnost jačanja upliva civilnih vlasti na vojnokrajiškom području, odnosno, ako je ikako moguće, čak i proširiti područje pod vojnokrajiškom jurisdikcijom:

UZROK BUNE. (...) Pošto se ... pobunio varaždinski generalat, a oficiri se rastrkali amo tamo po kraljevini i boravili kod plemića, oni su tom prilikom razabrali, da vlada mišljenje, da će taj generalat zbog tako čestih buna opet potpasti pod kraljevinu. Kako su na to mišljenje bili lako navedeni zbog moći i ugleda, koji je ban Karlo Battyány uživao na dvoru, nastojali su na sve moguće načine, da se to izbjegne. (Krčelić 1952: 198)

Krčelić će ovo svoje uvjerenje sam pojasniti, locirajući najveću odgovornost na krajiške oficire pravoslavne Srbe, koji su – neovisno o međusobnim nesuglasicama, koje su dosezale granice krajnje isključivosti u odnosima između pukovnika Mihaila Mikašinovića i kapetana Petra Ljubojevića, što je uključivalo i potpuno različit odnos prema buni – provocirali bune izvan vojnokrajiškog područja da bi prikrili svoje motive i interese pa čak i izravno naškodili Kraljevini Hrvatskoj:

[16] Rothenberg, Gunther E. *The Military Border in Croatia 1740–1881. A Study of an Imperial Institution.* The University of Chicago Press. Chicago & London, 1966, str. 1–39.

> Na strani pak Srba i krajišnika, a pogotovo nekih oficira, glavni je uzrok bio strah, da ponovo ne potpadnu pod kraljevinu. Stoga, da ljaga okrutnosti ne ostane samo na njima, tom bunom oni lukavo navukoše tu ljagu i na podanike kraljevine, da jedni i drugi kao krivci ostanu u svom sadašnjem položaju, i da se spriječi kraljevini i banu da traže vraćanje Krajine kraljevini. Osim toga ne će moći kao buntovnici biti optuživani i napadani samo Srbi, već će ista ljaga pasti i na rimokatolike. (Krčelić 1952: 200)

Drugim riječima, krajiški oficiri pravoslavni Srbi su instrumentalizirali ne samo one krajišnike koji su njihovi istovjernici nego i krajišnike rimokatolike te podanike rimokatolike na kraljevinskom području pod banskom jurisdikcijom i to do te mjere da su zahtjevi pobunjenih civilnih podanika nerijetko uistinu uključivali i zahtjev za prelazak pod vojnokrajišku jurisdikciju. Prema Krčeliću, kapetan Petar Ljubojević, vođa pobunjenih varaždinskih krajišnika, proveo je u eparhijskom središtu u Severinu „preko mjesec dana pregledavajući privilegije srpskog naroda, (...) pripremao za izaslanstvo u Beč i (...) s drugima otišao tamo pred sam početak seljačke bune. Isto je tako sigurno, da Srbi na temelju svojih privilegija tvrde, da njima i generalatu pripada s jedne strane zemljište, koje zatvara rijeka Rasinja, a s druge strane zemljište, koje dijeli rijeka Glogovnica i omeđuje tok rijeke Lonje i Čazme.“[17]

Više je nego uočljivo da Krčelić uopće ne problematizira kako je bilo moguće da toliki podložnici rimokatolici Hrvati i u Varaždinskom generalatu i u županijama podrže „Srbe“, „šizmatike“ u tako pogibeljnom poduhvatu kao što su bune 1755. godine:

> Sigurno je napokon, da seljaci, koji su se pobunili, žive unutar međa, koje za sebe traže Vlasi, nadalje da imaju s njima pomiješane oranice, sjenokoše i zajedničku, iako prijepornu, upotrebu šuma, čak da neka sela služe zajedno s njima. Osim toga su kao susjedi zbliženi i povezani s njima rodbinskim i tazbinskim vezama. Konačno je neosporno, da su ih od god. 1754., pod izlikom da se krajišnicima olakša plaćanje odore, počeli tjerati, da plaćaju porez na vinograde, oranice (str. 280.) i druge zemlje, koje su kao susjedi posjedovali u generalatu, premda prije toga nisu generalatu ništa za njih plaćali. (...) Stoga, kako je bunu Varaždinaca prouzrokovao onaj namet, koji je nametnuo Guicciardi, tako su i pobunjeni seljaci lako mogli računati, da će se združiti s ostalim krajišnicima i da će se na isti način, kako se nadahu krajišnici, riješiti ubuduće plaćanja poreza na zemlje i za sva ostala imanja, koja posjeduju u generalatu.“

Njemu je dovoljno proniknuti u motive koji se neposredno mogli utjecati na ponašanje različitih skupina ljudi koji su i sami postali pobunjenici. Pritom će reći i slijedeće:

> 3) Zavedeni su bili vlastelinski službenici i španovi, koji su postali vođe pobunjenih seljaka u nadi, da će sigurno dobiti kod krajišnika čast seoskog kneza ili oficira, pa da će tako postati gospoda.

[17] Krčelić 1952: 199; „Da Srbi zahtijevaju zemlju sve do Lonje, nisu samo čuli, nego su prošle godine jasno vidjeli kod razgraničenja, što su ga proveli mjernici, i u samo vrijeme kraljevinskog popisa.“ (Krčelić, isto: 200) Dakle, teritorijalne promjene koje su de jure trebale biti promjene granica između civilnih i vojnokrajiških jurisdikcija u Kraljevini Hrvatskoj Krčelić je shvaćao kao srpske teritorijalne aspiracije. Inače, Krčelić češće upotrebljava pojam „Srbin“, „Srbi“ nego „Vlah“, „Vlasi“, što je u Hrvatskoj tog doba nesravnjivo češće bio slučaj.

4) Održavale su se veze između pobunjenih seljaka i Mihaljevića i drugih raskolničkih oficira. Seljaci su često dolazili k oficirima i jedni drugima slali pisma, o kojima Mihaljević nije izvijestio namjesnika niti mu ih poslao, nego je molbe, koje su seljaci tobože u Beču sastavili i njemu upravili, naime da žele postati krajišnicima i potpasti pod nadležnost generalata, poslao preko Dvorskog ratno vijeća i kasnije preko kaniške komisije optuživao plemiće zbog nasilja.

5) Pobunjenici, koji su se sklonili u generalat, nisu bili odbijeni, niti smjesta uhvaćeni, već im je za dosta dugo vremena pruženo utočište.

6) (...) To odašiljanje krajišnika radi zaštite (Gušćerovca – D. R.) bila je samo izlika, da se opravdaju krajišnici i Mihaljević, jer su se tobože oduprili pobunjenim seljacima. (...)

(...) Doista, kad se vidi, da su pljačkali i krajišnici i seljaci, lako se nameće sumnja, da su se bili dogovorili o postupku, pa su možda, u zao čas, krajišnici nagovorili seljake na one paleže. Ta mogli su držati, pošto kurije budu pretvorene u pepeo, da zemaljska gospoda ne će tako uporno nastojati, da im se vrate ista imanja, te će se konačno zadovoljiti kakvom novčanom naknadom ili će im kraljevski fiskus zbog nasilja i okrutna postupka, zbog čega su bili optuživani, za kaznu oduzeti takva imanja, koja će to lakše biti pripojena generalatu.

Tko god želi razborito prosuđivati tu okolnost, naime da su se pobunili u svim krajevima i u isto vrijeme baš seljaci, koji graniče s Krajinom i koji s njom imaju zajednička zemljišta, i ostale posjede, i to upravo kod sva četiri dijela bune, ne znam, kako će moći reći, da seljake nisu potaknuli na bunu (str. 282.) krajišnici, koji su se bili pobunili već prije toga. (Krčelić 1952: 200–201)

Hildburghausenovom reformom u Varaždinskom generalatu knezovi su već bili praktično obezvlašćeni, a do bilo kakva oficirskog čina teško da se tada više moglo doprijeti, kada je krajiški puk u pitanju, bez izobrazbe i/ili, iznimno, kakva velikog junačkog djela u ratu. Vlastelinski službenici i španovi teško da su mogli biti podobni za bilo što navedeno. Dalje, potpukovnik Mihailo Mihaljević je bio među onima koji nisu htjeli sudjelovati u buni varaždinskih krajišnika, jedan je od onih koji su napustili pobunjeno područje i koji su sudjelovali u njegovom smirivanju. Nije za vjerovati da bi on, prešavši na civilnu stranu, na bilo koji način poticao seljake-kmetove da se bune, kao što su se krajišnici bili pobunili. Ako je i bilo seljaka-kmetova koji su se sklanjali pred plemićkom vojskom na vojnokrajiško područje, ne treba previdjeti da je način na koji su plemići pribjegli sili da „pacificiraju“ pobunjeno seljaštvo morao izazvati veliko neraspoloženje među vojnokrajiškim vlastima jer one same nisu bile primijenile silu da uguše krajišku bunu i drugo, seljaci su se pobunili u trenutku kada su krajišnici bili samo primireni. Izručivanje izbjeglih seljaka na milost i nemilost plemićkoj osveti nije moglo ne izazvati nove potrese u Varaždinskom generalatu, tim veće što se očigledno nerijetko radilo o ljudima koje su krajišnici osobno poznavali. Štošta je moglo biti dogovarano između krajišnika i seljaka, ali su krajišnici u to vrijeme već znali da će se za svaku neovlaštenu primjenu sile i napose za svako grabežno nasilje morati odgovarati. Teško da bi oni (krajišnici – D. R.) u trenutku kada su već bili odustali od maksimalističkih ciljeva pokreta u Varaždinskom generalatu tako nešto pokušali izvan njegovih granica, gdje je mnogo lakše istražiti sve što bi netko sa strane pokušao učiniti. Dakle, kanonik i plemić Baltazar Adam Krčelić, koliko god bio kritičan prema ljudima i pojavama unutar svog staleškog

obzorja, a to je bio na način koji je do tada bez presedana u hrvatskoj staleškoj povijesti, u trenutku kada temeljni interesi tog staleža dođu u pitanje, kao što je to bio slučaj 1755. godine, nije mogao ne solidarizirati se sa svijetom kojega je i sam sastavni dio. Mnogovrsni plemićki podanici – sami daleko najvećim svojim dijelom Hrvati rimokatolici – i inače „drugi" duž staleške matrice, od podanika za njega postaju „neprijatelji", spremni na svakovrsne zločine i to kao instrumenti „šizmatičke", „srpske" „krajiške" zavjere, k tome u trenutku kada je Varaždinski generalat u stvari trebao biti ukinut, slijedom kraljičine formalne obveze iz 1741. godine.

Drugim riječima, unatoč mnogobrojnim uvidima u zbivanja na vojnokrajiškom području, Krčeliću su kao načelnom protivniku izuzetosti hrvatsko-slavonskog vojnokrajiškog područja od banske i staleške vlasti, u biti izmicale matrice zbivanja među krajišnicima. Krajišnici njemu u osnovi nisu samo unutrašnji „drugi" nego i „strani", a njihovi zapovjednici srpskopravoslavne provenijencije u biti „zavjerenici" protiv temeljnih interesa zemlje u kojoj žive. Još mu više izmiče kako je bilo moguće da plemićki podanici i sami Hrvati rimokatolici mogu vezivati svoju budućnost za budućnost krajišnika i to u „režiji" njihovih srpskopravoslavnih oficira.[18]

Iako se Krčelić od kmetskih podanika ne otuđuje na isti način kao od krajišnika, napose pravoslavnih, kao dobar poznavatelj mnoštva njihovih (podaničkih) situacija očigledno je mišljenja da se ni podanici kao uostalom na drukčiji način ni plemići ne odnose prema svojim staleškim obvezama na način koji bi doprinosio onome „bonum commune" i u Hrvatskoj i spram kraljice kao inkarnacije te temeljne vrijednosti.

Kada je riječ o odnosima između katoličanstva i pravoslavlja u sjeverozapadnoj Hrvatskoj u to doba, napose u Varaždinskom generalatu, jedno od najjačih žarišta krize godinama je pitanje pripadnosti manastrira Marča, koji je 1754. godine na temelju vladaričine zapovijesti i primjenom vojne sile oduzet pravoslavnima.[19]

Iako su svi krajiški oficiri pravoslavne vjeroispovijesti, potpuno neovisno o tome kako su se odnosili prema buni i kako su se ponašali u njoj, pred dvorskim istražnim povjerenstvom u vezi s bunom tvrdili da je nasilno oduzimanje Marče pravoslavnima 1754. godine bilo jedan od važnih poticaja buni, napose uzrok ubojstva nekih oficira, Krčelić na različite načine poriče da je buna varaždinskih

[18] Krčelić je kasnije iste godine u audijenciji kod kraljice Marije Terezije, kako sam tvrdi, saznao da je bilo i rimokatoličkih svećenika koji nisu bili daleko od „duha" pobune: „Na upit, da li je istina, da je župnik u Donjoj Beli, Kefelji, objavio narodu, da je dužan optuživati plemiće, riječima: „da će Bog vječnim mukama kazniti one, koji to ne izvrše", odgovorio sam, da za to nisam nikad čuo, ... Ona me zapita: ako je župnik ipak to rekao, što mislim, s kojom nakanom. Odvratih: U svakom slučaju s nakanom, koja zaslužuje kaznu. Budući da je on prije bio kapelan u Krajini, pa čak i u taboru s krajišnicima, možda bi bilo korisno upitati ga, zašto je tako to obajvio. Kraljica na to ništa ne odgovori..." (Krčelić 1952: 202) Ostaje istražiti da li je u buni varaždinskih krajišnika bilo i drugih rimokatoličkih svećenika jer je ovo jedna od rijetkih vijesti koje to potvrđuju. Sklon sam pretpostavci da je na različite načine bilo i drugih.

[19] Kašić, Dušan. *Otpor marčanskoj uniji. Lepavinsko-severinska eparhija.* Pravoslavlje. Beograd, 1986.

krajišnika imala bilo kakve veze s aferom u vezi sa crkvenom unijom u Varaždinskom generalatu.[20]

Dvorsko istražno povjerenstvo je bilo odlučilo u to doba ispitati sve krajišnike „grčkog obreda" o vjeropispovijednoj pripadnosti i kada je spoznalo da ih se jedva 15 izjasnilo kao grkokatolici, moralo je biti otvoreno pitanje o povratku Marče pravoslavnima. Međutim, Krčelić je i u tom slučaju bio mišljenja da je u pitanju bila spletka pukovnika Mikašinovića.[21]

Premda se bečki dvor nikada do 1781. godine, do *Toleranzpatenta*, nije odrekao projekta crkvene unije u Habsburškoj Monarhiji, a naročito ne u Vojnoj krajini, u svim uistinu kriznim situacijama ipak je prevlavala argumentacija državnog pragmatizma u prosvjetiteljskoj inspiraciji.[22]

Toga je bio svjestan i sam Krčelić pa je izrađujući svoj projekt administrativne reforme u Hrvatskoj 1755. godine u svome „guberniju" predvidio obilnu zastupljenost i vojnokrajiških vlasti, ali i za to doba uistinu važnu zastupljenost „raskolnika":

> „...konačno oblik i nacrt preuređenja. Izradio sam dva prijedloga. Po prvome je trebalo stvoriti i obrazovati gubernij na čelu s banom, koji inače mora uvijek biti vojnik i ugledna osoba. (...) Članovima ili prisjednicima gubernija imaju biti: po jedan iz svakoga generalata, naime karlovačkog, varaždinskog, osječkog i banske Krajine, kojeg će imenovati kraljica, jedan od raskolnika zbog njihovih privilegija, jedan od svećenstva, jedan velikaš i dva plemića od političkog staleža, jedan u ime gradova, jedan kao predstavnik bečke bankovne komisije i jedan kao predstavnik invalidske komisije, ukupno dakle 12 članova. Treba postaviti dovoljan broj njima podređenih činovnika...(...) Tom će se guberniju slati svi kraljevski nalozi, a on će se morati brinuti, da budu provedeni u djelo, i podnositi izvještaj, kako su izvršeni. (...)...posvuda nastojati oko jednolikosti u upravljanju zemljom. (...)" (Krčelić 1952: 190)

Još je važnije naglasiti da u Krčelića, neovisno o njegovu staleški i crkveno načelnom odnosu prema krajišnicima i napose „šizmaticima", u čitavu rukopisu nema traga bilo kakvoj etničkoj ili konfesionalnoj mržnji. Krčelić ne isključuje mogućnost njihove domovinske „integracije", dakako, po načelima i pravilima koje smatra primjerenima onome što jest „bonum commune" u Kraljevini Hr-

---

[20] ...Ljubojević (je)...našavši se u tako teškim prilikama, dokazivao, da je buna započela zbog vjerskih razloga. Sve je svodio na to i tvrdio, da su oficiri bili ubijeni zato, što je u pitanju Marče njihov udio bio veći. Istog je mišljenja bio i Mikašinović, koji je teško podnosio, što je prije bio određen, da preda unijatima Marču, i što je njega general Petazzi bio izabrao za izvršitelja toga. (Krčelić 1952: 168)

[21] „Kako je preko svojih pouzdanika (Mikašinović) došaptavao narodu, da privilegiji ne obuhvaćaju sjedinjene, a i zbog djelovanja raskolničkih svećenika, u Kaniži narod odgovaraše, da želi biti nesjedinjene vjere. Jedva ih se našlo 15, koji su izjavili, pa pristaju uz sjedinjenu vjeru. Stoga, da se ukloni taj povod, makar bio on samo izlika čestim bunama, članovi komisije smatrahu, da Marču treba vratiti raskolnicima. (...)" (Krčelić 1952: 168) Mikašinović je u tom trenutku osobnog trijumfa i zbog sloma kapetana Petra Ljubojevića i zbog silnog porasta utjecaja među krajišnicima i zbog izgledne još uspješnije vojne karijere morao biti posljednji koji će početi agitirati da pravo na uživanje privilegija ne uključuje krajišnike rimokatolike i to nakon njihove skoro nepodijeljene podrške otporu crkvenoj uniji. Unatoč tome, Krčelić je po svaku cijenu želio da on (Mikašinović) osobno bude taj koji je prije svega odgovoran što se svega 15 krajišnika izjasnilo grkokatolicima!

[22] Vidjeti: Schwicker, Johann Heinrich (Šviker, J. H.). *Politička istorija Srba u Ugarskoj.* Novi Sad – Beograd, 1998.

vatskoj, u „Slavoniji“. Za njega plemstvo i dalje ostaje stalež koji te vrijednosti inkarnira, čak i kada ih nije svjesno. Ogorčen je maginaliziranošću čitava hrvatskog staleškog sustava u procesu dvorskih istraga o uzrocima buna, bilo da je riječ o onoj ovlaštenoj za civilno područje, bilo da je riječ o onoj ovlaštenoj za vojnokrajiško područje. Još je ogorčeniji što plemstvo nitko ništa nije pitao u vezi s bunom, osim kada bi zbog podaničkih optužbi moralo dati vlastite iskaze:

> „Kod tolikih razmirica i razdora među pojedincima nitko se nije brinuo za javno dobro kao takvo, već su neki željeli osvetiti privatne nepravde, neki su imali pred očima svoje promaknuće, a neki su opet u prvom redu branili sebe.“ (Krčelić 1952: 202)

On ne može shvatiti da u čitavu tom razdoblju uopće nije bio održan kraljevinski sabor! (Krčelić 1952: 201) U čitavu tom razdoblju bilo je izobilje povoda da se hrvatski staleški *corpus* suoči sa svijetom koji se mijenja:

> „Pošto su pritužbe seljaka bile saslušane i zapisane, namjesnik je po stalnom redu i po rokovima pozivao pred komisiju plemiće, koji nisu znali ni glavne točke optužbe. Bili su suočeni sa svojim kmetovima i podložnicima te su brzo bili ili oslobođeni ili osuđeni. Plemstvo je to primilo kao tešku povredu, jer ni pozivanje pred sud ni saslušanje nije bilo zakonito. No i samo prigovaranje tomu upisivalo se u grijeh, kao da plemstvo u izvanrednom sudu, kakav je bio taj, želi propisivati vladarici zakone.“ (Krčelić 1952: 188)

Racionalista Krčelić ne može trijezno ne zaključiti: „Ako se sve dobro vagne, iz toga su kao pobjednici izišli seljaci. Tražili su se urbari; neki su ih i predlagali, ali su kao nevaljali bili odbačeni. Zato se stalno pomišljati na nove urbare.“ (Krčelić 1952: 188)

Uvjetno nešto slično zbilo se i s krajiške strane:

> „Komisija se zadržala u Kaniži puna tri mjeseca zabavljena jedino ispitivanjem. Bilo da otkrije istinu ili da kazni lakše krivce, određivala je, da većina buntovnika bude izbatinana. (...) Da se iskaže naklonost prema narodu, oficirima je bilo zabranjeno da dođu u Kanižu, osim ako budu pozvani, a predsjednik ih je napadao oštrim riječima. (...) Nakon toga (str. 245.) maršal von Neipperg pođe u Koprivnicu, gdje je bio Mikašinovićev gost. Tu obveže sve zakletvom vjernosti, a oficire otvoreno i javno izgrdi, što su nelijepo postupali s narodom, i izjavi, da su oni krivi gotovo čitavoj buni. Narodu objavi amnestiju, imenuje nove oficire i popuni ispražnjena mjesta. (...) Pošto je zaveo red i umirio narod, vrati se u Beč, gdje je odmah po dolasku bio počašćen službom podpredsjednika Dvorskog ratnog vijeća.“ (Krčelić 1952: 168)

Jedan od onih habsburških državnika koji je imao najvećeg udjela u takvu usmjeravanju dvorske politike u Hrvatskoj i Slavoniji 1755. godine bio je barun ***Johann Christoph von Bartenstein*** (1689–1767.), inače jedan od najutjecajnijih u vođenju državnih poslova, naročito u razdoblju od 1740. do 1753. godine, kada je već imao 64 godine. Međutim, njemu su i dalje bile povjerene brojne ovlasti na najvišim razinama vođenja državne politike. Na ovom je mjestu najvažnije istaći da je 12. ožujka 1753. godine bio imenovan potpredsjednikom, a 3. ožujka 1755. godine predsjednikom Ilirske dvorske deputacije, ostavši na tome mjestu do svoje smrti 6. kolovoza 1767. godine.[23]

[23] Kostić, Mita. „O zabrani štampanja Bartenštajnova informativnog sastava o Srbima (1761) za prestolonaslednika Josifa II“, u: Bartenštajn, J. H. *O rasejanom ilirsko-rascijanskom narodu*

Dakle, Bartenstein je bio imenovan za predsjednika Ilirske dvorske deputacije u trenutku kada su habsburški „Iliri“ na sve strane bili zahvaćeni protestnim društvenim pokretima i kada im je valjalo, napose „šizmaticima“, otvarati prostore autoidentifikacije s Habsburškom Monarhijom, temeljene, dakako, na podaničkoj lojalnosti. Bartenstein je *avant la lettre* Habsburšku Monarhiju shvaćao kao multikulturnu zemlju, pluralnu i kada je riječ o narodima i kada je riječ o vjeroispovijestima. Dakako da njegova shvaćanja o pravima i dužnostima žitelja Monarhije nisu moderne konstitucionalne provenijencije, ali su u obzorju staleških matrica inkluzivna, a ne ekskluzivna. Konkretno, ako netko ili nešto ne može biti recipiran(o), odnosno, inartikuliran(o) u bilo koje posebno državno pravo staleške provenijencije, ono će biti tolerirano ili privilegirano na temelju instrumenata kojima raspolaže Vladar. Tako su u razdoblju habsburškoga prosvijećenog apsolutizma u 18. stoljeću legitimirane brojne promjene u državi, koje pojedini staleški sustavi vlasti i moći nisu bili i/ili ne bi bili sposobni apsorbirati. Primjer srpskopravoslavnih privilegija, koliko god ambivalentan bio, zavređuje biti naglašen s time u vezi, iako ni izdaleka nije jedini primjer analogne privilegijalne prakse.

Stoga je Bartenstein na temelju svoga višedesetljetnog iskustva sa Srbima i inače pravoslavnima (napose Rumunjima, Ukrajincima, Grcima itd.) u Habsburškoj Monarhiji podučavao Josipa II.:

> „...čini mi se da je nužno u ilirskim narodnim delima imati neprestano pred očima evo ova pravila:
>
> *Prvo*, da se dade narodu svom vernošću i dužnošću, što mu je obrečeno, neterajući ga dugo kojekud domišljanskim izgovaranjem, osobito u onim točkama, u kojima on (i) u Turskoj zaštite uživa. Naprotiv,
>
> *Drugo*, da se njemu in Corpore (celom narodu) nedopušta *više* nego što se po privilegijama od slova do slova može, pa ako (narod) padne na nepravedna zahtevanja, da se odbije bez okolišenja.
>
> *Treće*, da se velezaslužni narodni ljudi nagrađuju kao i drugi podanici in utili et honorifico (hasnom i čašću), Nasuprot pak
>
> *Četvrto*, da se oni, koji skrive, ljuto kaštiguju.
>
> *Peto*, da se drži pristojna ravnoteža među popovštinom i među vojništvom – tako, kako će svaki put one kroz ove a ove kroz one ukročati moći.
>
> *Šesto*, da se oni zaštićavaju protiv narodne mrzosti Ugra i da se neprestano bude na oprezi, da malo-čas pomenuta mržnja neprevaziđe korist unije. Najposle pak i
>
> *Sedmo*, nedati se navesti licemernom revnošću za veru ni na kakvo gonjenje i gnječenje iz potaje; već jednako: kao što se njegove (naroda) krivice žestoko kaštiguju, tako da se neštede naprotiv oni, od kojih je (narod) lažno potkazan, i koji hoćedu da mu nepravdu učine, ili, što je još gore, koji su mu je doista učinili.“ (Bartenstein 1995: 91–92)

Bartenstein je mišljenja, mnoštvo puta provjerena u svojoj vlastitoj praksi, da je pitanje vladarske kredibilnosti bitno ako drži do podaničke lojalnosti, što konkretno znači da sve ono što se vladarskim privilegijama podari, mora biti u

(1761). Gutenbergova galaksija. Beograd – Valjevo, 1995., str. 221–267.

mogućnosti uživati ono na što je stekao pravo. Pritom je neizravno podsjetio mladog Josipa II. da su odobrene privilegije uvijek bile u nekom odnosu s pravima koje su isti ti podanici uživali na osmanskoj strani, prije nego što su prešli na habsburšku. Budući da su se Srbi našli na habsburškoj strani poslije Bečkog rata s vrlo malobrojnim gornjim slojem, Bartensteinu je bilo stalo da se i njih nagrađuje imanjima i naslovima, što očigledno uključuje i nobilitaciju, kada to uistinu zaslužuju, odnosno, da ih se teško kažnjava, kada i to zasluže. Načelo ravnoteže, tipično za mehanicističko 18. stoljeće, u Bartensteina još više dolazi do izražaja kada se u pitanju dvorski interesi u odnosu spram pravoslavnog klera i Srba oficira, dvije najmoćnije skupine i među Srbima i u odnosu spram vlasti. Kada su srpsko-mađarski odnosi u pitanju, dvorska je politika bila i trebala bi biti u biti politika kontroliranog *divide et impera*, ali ne na način koji bi isključio bilo kakvu mogućnost crkvene unije pravoslavnih Srba u Ugarskoj i „pridruženim zemljama". Pritom je Bartenstein ogorčeni protivnik katoličkog prozelitizma, naročito kada je riječ o onim pripadnicima habsburške vlasti, koji se neprimjereno odnose prema Srbima te i sami zaslužuju biti kažnjeni.

Navodim ovu listu Bartensteinovih preporuka pored ostalog i zato što je dvorsko istražno povjerenstvo za slučaj pobune u Varaždinskom generalatu slijedilo ista načela. Silno se trudilo uvjeriti krajišnike u Varaždinskom generalatu da se privilegije ne ukidaju, narod je dobio brojne satisfakcije u odnosu prema oficirima, prijestupnici su kaženjeni i to surovo, a oni koji su se istakli u smirivanju Varaždinskog generalata na različite su načine nagrađeni i/ili unaprijeđeni. Lojalni krajiški oficiri bili su najveći dobitnici nakon smirivanja bune, a pravoslavni kler, iako je nastojao biti što neuočljiviji, a u razdoblju od 1769. do 1775. godine postupno je ukidana Lepavinsko-severinska eparhija, da bi cijelo područje Varaždinskog generalata na koncu izgubilo pravoslavno crkveno središte na vlastitom tlu. Nova eparhija utemeljena je u Pakracu. Hrvatski staleži bili su veliki gubitnici u pitanju Vojne krajine. Dok je u Ugarskoj i bilo ukidanja pojedinih vojnih krajina, na hrvatskom tlu nije bila ukinuta nijedna, a vojnokrajiško ustrojstvo se definitivno etabliralo za još cijelo jedno stoljeće. Nisu bili u pitanju samo strateški interesi Monarhije, kao što se obično misli. Tek u prvoj polovici 19. stoljeća stvorit će se među hrvatskim plemstvom kritična masa onih koji će biti svjesni da i hrvatsko društvo mora početi stvarati svoju vlastitu kulturu vjerske trpeljivosti.

Upravo u vjerskim pitanjima, napose u opsjednutosti širenjem crkvene unije po svaku cijenu, Bartenstein je vidio najveću opasnost za Habsburšku Monarhiju:

> „Mesto da se gade šizme, da je *đavolskom* nazivlju, i razliku među jednom i drugom naukom vere preko mere teraju, kao što je u docnija vremena i suviše bivalo, trudiše se baš naprotiv, da pokažu pomenutu razliku, al bez ikoje štete čistoti vere, da je vrlo malena, i sjedinjenje istočne crkve sa zapadnom da je vrlo lako; da sitnice odluče od suštih krivoverskih načela; da živo pred oči stave, kako je kroz osam stoleća trajala u svačemu jednakost u stvarima vere, kako se više redi hrišćanstvo slagalo, i kako je otuda uvek goleme koristi bivalo, naprotiv pak: kako je posle cepanja i posle svakoga redom otpadanja velike štete bivalo, koja je i kriva konačnome razorenju hrišćanskoga istočnoga carstva; (trudiše se) da iz istorija nađu uzroke i otcepljenja i svakoga redom otpadanja od unije, a osobito da su (uzroci) postali sve iz samih svetskih namera i gramzenja za čašću hudog jednog čoveka, i da je ono, što je on od dogmata lukavo u to upleo, služilo mu samo za opsenu; – te tako dakle da gotovo

> prstom pokažu, kako će sav narod, što je ovamo prešao, čim se podloži rimskoj stolici, ne samo mirno uživati privilegije, koje su mu date, nego će ga jednako držati sa onim (narodom), što gospodari. (...)
>
> Sve ovo, i još koja više, može se doznati iz one napred pomenute učene knjige oca Sent-Ivanja, koju je on, kao što je kazano, napisao po upućivanju primasa, starijega kardinala Kolonića. Današnji-dan teško će više ugarsko-latinski klir dati nade grčkome (kliru), da će ga sebi ravnog držati, čim ispoveda uniju. (...) (Bartenstein 1995: 78)

Bartenstein se nije ustručavao imenovati ove moćnike u habsburškom establishmentu koje je smatrao izravno odgovornima za politiku koja je u konačnici ugrožavala najvažnije državne interese. U tom je smislu u svom memorandumu izrijekom omenovao generala grofa Petazzija, istoga onog kojega su mnogi u Varaždinskom generalatu držali najodgovornijim i za vjersku netrpeljivost i za loše obavljanje zapovjedničkih poslova:

> „...nedade se ipak grof Petazi, tim zadržati, da nečini žao narodnjacima drugim putem, na kome je potpomagan najviše tajnim pismima, i da najposle neoglasi patent jedan, kojega se sadržaj nedade složiti s privilegijama. Toga se radi dakle diže opšta buna u varaždinskom generalstvu, koju su još osim toga pratile različne okolnosti, što zločinstva povećavahu. (...)
>
> I kao što uvek ovakav zao događaj isti taki škodljiv za sobom povlači, to se za malo-čas po tom raširila buna kao kakav požar i po katoličkoj kraljevini Hrvatskoj, pa zatim po Sklavoniji, gde je bilo sila unijata, i po prostranoj biharskoj županiji. (Bartenstein 1995: 104)

Josip II. je očigledno bio đak baruna Bartensteina i to dobar đak, koji je agrarno i konfesionalno pitanje i koncipirao i „riješio“ dosljednije nego njegov učitelj. Umjesto logike „nagrađivanja“ i „kažnjavanja“ podanika, ovisno o „zaslugama“, otvorio je proces ukidanja feudalnih odnosa u Habsburškoj Monarhiji. Umjesto politike privilegijalne tolerancije spram akatolika u Habsburškoj Monarhiji otvorio je proces pravnog izjednačavanja sviju pred zakonom neovisno o vjeroispovijesti. Bilo je to jedva četvrt stoljeća nakon buna 1755. godine. Percepcije podanika su se u međuvremenu očigledno bile promijenile. Percpecije inovjernika među podanicima također.

U potrazi za socijalnom bazom apsolutistička Habsburška Monarhija, utemeljena u kameralističko-fiziokratskim kontroverzama, morala je pronalaziti „formule“ svoje stabilnosti i među seljaštvom, kako kmetskim tako i vojnokrajiškim. U prosvijećenim dvorskim diskursima seljaci su bili staleški „drugi“, ali su u strateškim projekcijama u vezi s budućnošću Monarhije bili nerazlučivim dijelom iste vizije. U svakom slučaju, s bunama 1755. godine, završava se ciklus seljačkih i vojnokrajiških buna u hrvatskoj povijesti. Sve ono što se zbivalo u 19. stoljeću, poslije povijesnog legitimiranja francuske revolucionarne paradigme, mentalno je dijelom drugih „slika svijeta“.

Bibliografija

Antoljak, Stjepan. *Hrvatska historiografija do 1918*. Sv. I. Zagreb, 1992, 249–269.

Bartenštajn, J. H. baron. *O rasejanom ilirsko-rascijanskom narodu (1761)*. Gavrilović, Slavko (priredio). Gutenbergova galaksija. Beograd – Valjevo, 1995.
BATTHYÁNY, Karlo u *Hrvatski biografski leksikon 1 A – Bi.* Jugoslavenski leksikografski zavod. Zagreb, 1983, str. 531–532.
Bićanić, Rudolf. *Doba manufakture u Hrvatskoj i Slavoniji (1750–1860)*. Izdavački zavod JAZU. Zagreb, 1951.
Goldstein, Ivo. *Hrvatska povijest.* NL. Zagreb, 2003.
Ivančan, Ljudevit. „Buna varaždinskoga generalata i pograničnih kmetova godine 1755.“. *Vjestnik kr. hrvatsko-slavonsko-dalmatinskog Zemaljskog arkiva.* God. IV. Zagreb, 1902., str. 151–173. (NB: „Naše potežčice k plenipotenciji deputirtom priloženi i trplenja...Pisano vu Severinu dan 25tog Januara leta 1755. ...“, str. 168–172)
Ivančan, Ljudevit. „Buna varaždinskoga generalata i pograničnih kmetova godine 1755.“. *Vjestnik kr. hrvatsko-slavonsko-dalmatinskog Zemaljskog arkiva.* God. IV. Sv. 4. Zagreb, 1902., str. 240–259.
Ivančan, Ljudevit. „Iztraga proti buntovnim krajišnikom varaždinskoga generalata g. 1755.“ *Vjestnik kr. hrvatsko-slavonsko-dalmatinskog Zemaljskog arkiva.* God. V. Sv. 2. i 3. Zagreb, 1903., str. 65–88.
Kašić, Dušan. *Otpor marčanskoj uniji. Lepavinsko-severinska eparhija.* Pravoslavlje. Beograd, 1986.
Kostić, Mita. „O zabrani štampanja Bartenštajnova informativnog sastava o Srbima (1761) za prestolonaslednika Josifa II“, u: Bartenštajn, J. H. *O rasejanom ilirsko-rascijanskom narodu (1761).* Gutenbergova galaksija. Beograd – Valjevo, 1995., str. 221–267.
Krčelić, Baltazar Adam. *Annuae ili Historija 1748–1767.* JAZU. Zagreb, 1952. (Preveo dr. Veljko Gortan)
Krivošić, Stjepan. „Baltazar Adam Krčelić (1715–1778)“. *Rad JAZU* 375 (1978), 107–229
Kunisch, Johannes. *Absolutismus.* Vandenhoeck und Ruprecht. Göttingen, 1999², str. 20–125.
Lazanin, Sanja. *Slika drugoga i pismo o sebi: Josip Rabatta (1661.-1731.) o Hrvatskoj i sebi*. Magistarski rad. Odsjek za povijest Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Zagreb, 2002.
Lunaček, Valdemar. „Hrvatski kameralist Nikola Škrlec Lomnički“ u Isti. *Odabrana djela.* Pravni fakultet u Zagrebu. Zagreb, 1998., str. 311–372.
Mikanović, Josip. „Još o buni oko Križevca i u nekom dijelu generalata varaždinskog godine 1755.“ [Priopćio] Vjek. Noršić. *Vjesnik Kr. državnog arkiva u Zagrebu*, 6/1934, 200–201. (NB: Objavljen suvremeni opis bune od kanonika Josipa Mikanovića. – Uz to uvodna bilješka u kojoj se govori i o opisu bune koji je napisao Ivan Krstitelj Šimunić.)
Moačanin, Fedor. „Osnivanje novih krajina i slom krajiške autonomije“, *Historija naroda Jugoslavije,* sv. II. Zagreb, 1959, 1041–1056.
Moačanin, Fedor. „Vojna krajina do kantonskog uređenja 1787.“ u Pavličević, Dragutin (ur.). *Vojna krajina. Povijesni pregled – historiografija – rasprave.* SNL – Centar za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu. Odjel za hrvatsku povijest. Zagreb, 1984, str. 23–56.
Oršić Slavetićki, Adam. „Buna u okolini Varaždina god. 1754.“ *Naše pravice*, 9/1912, 44. (NB: Iz Memoara)

Oršić Slavetićki, Adam. *Rod Oršića.* HIBZ. Zagreb, 1943.
Pavličević, Dragutin. *Povijest Hrvatske. Treće, dopunjeno izdanje.* Naklada Pavičić. Zagreb, 2002.
Rokai, Petar; Đere, Zoltan; Pal, Tibor; Kasaš, Aleksandar. *Istorija Mađara.* Clio. Beograd, 2002.
Roksandić, Drago. *Vojna Hrvatska: La Croatie militaire. Krajiško društvo u Francuskom Carstvu (1809–1813). Knjiga I-II.* Školska knjiga & Stvarnost. Zagreb, 1988.
Rothenberg, Gunther E. *The Military Border in Croatia 1740–1881. A Study of an Imperial Institution.* The University of Chicago Press. Chicago & London, 1966, str. 1–39.
Shek Brnardić, Teodora. „Baltazar Adam Krčelić (1715–1778): bibliografija", *Zaprešički godišnjak* 8 (1998), 343–348.
Smičiklas, Tadija. „Baltazar Adam Krčelić". *Obzor*, 43/1902, 168. (NB: O životu i radu povodom izdanja Krčelićeva djela: *Annuae 1748–1767.* Jugoslavenska akademija, 1901)
Stipetić, Vladimir. *Poljoprivreda i privredni razvoj.* Zagreb, 1985[2].
Stipetić, Vladimir. „Agrarno-ekonomski pogledi Nikole Škrleca Lomničkog" u Vranjican, Stjenjko (ur.). *Nikola Škrlec Lomnički 1729–1799. Sv. 2.* HAZU – HDA – Pravni fakultet Sveučilišta u Zgarebu. Zagreb, 2000, str. 151–168.
Šidak, Jaroslav. „O značenju Vojne krajine u hrvatskoj povijesti" u Pavličević, Dragutin (ur.). *Vojna krajina. Povijesni pregled – historiografija – rasprave.* SNL – Centar za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu. Odjel za hrvatsku povijest. Zagreb, 1984, str. 9–20.
Šimunić, Ivan Krstitelj. „O seljačkoj buni oko Križevaca i u nekom dijelu generalata varaždinskog godine 1755. [Priopćio] J[ulije] Janković. *Vjesnik Kr. hrvatsko-slavonsko-dalmatinskog zemaljskog arkiva*, 2/1902, 227–233.
Šidak, Jaroslav. „Seljačke bune 1755. i njihove posljedice". *Historija naroda Jugoslavije,* sv. II. Zagreb, 1959, 1057–1067.
Šišić, Ferdo. *Pregled povijesti hrvatskoga naroda.* Matica hrvatska. Zagreb, 1962. (Šidak, Jaroslav (pr.))
Vlkov, Georgi Iv. *Selski vojni.* Beograd, 1940. (Vidjeti: Radojičić, Đorđe Sp. „Seljačke bune". *Srpski književni glasnik*, NS, 1940, LXI/1, 72–73.)
Vocelka, Karl. Österreichische Geschichte 1699–1815. Glanz und Untergang der höfischen Welt: Representation, Reform und Reaktion im Habsburgischen Vielvölkerstaat. Verlag Carl Ueberreuter. Wien, 2004[2].
Zlatar, Andrea. „Osamnaesto stoljeće: Krčelićeve Annuae", u: *Autobiografija u Hrvatskoj*, Zagreb 1998, 70–80.

Drago Roksandić

"THE OTHERS" AND VIOLENCE IN CROATIA IN THE YEAR 1755: CLASSES, RELIGIONS AND ETHNIC COMMUNITIES IN THE LITERARY PERCEPTIONS OF A SOCIAL CONFLICT

S u m m a r y

From a historiographic perspective, a series of social upheavals in the civilian and military frontier area (Vojna Krajina) of Croatia and Slavonia in 1755, its epicentres being in the Varaždin Generalate and the Križevac district, constitute an unquestionable caesura in the history of the Croatian "old regime" during the protomodernisation processes in Croatian society, approximately from 1700 to 1850. Even though the year 1755 in Croatia has not yet been researched in the form of monographic studies, an exceptionally large number of historical sources of varied provenance have been preserved, and the contemporary narrative production, both published and unpublished, is relatively well known. Among the latter sources, the best-known is Baltazar Krčelić's monumental "Annuae". As it comprises the writings of contemporaries who were involved, in a number of very different ways, in the social conflicts occurring that year, the notions of "own" and "alien" are manifested across class, religious and ethnic matrixes, inside and outside the fragmented Croatian society. The notions of "self", "own", "other", "alien" – with all the individual imagological derivations – are mediated through the individual perceptions of human practices and their situational contexts, which makes the individually derived stereotypes very dynamically structured. The author's closing hypothesis is that in that crisis year of the Croatian "old regime" stereotypes were formed that corresponded to the above-mentioned matrixes, that is, to the conflicting perceptions of social and ethno-religious interests and aspirations stretching in time to at least 1848, that is, to the year of the next conflict caesura, which, at the same time, essentially marked the end of the Croatian "old regime".

Миодраг Матицки (Београд)

СТРАНО У УСМЕНОЈ/НАРОДНОЈ ИСТОРИЈИ (ПЕСМА И ПРЕДАЊЕ)

Српски народ има веома развијену традицију усмене историје, моћ да памти суштину најважнијих збивања која су се тицала његове судбине у песми и прози, пре свега у предању. Саму основу његове духовности чини *усмена верзија историје*. Бинарна опозиција *свој-туђ*, однос према *страном*, чини осу историјске свести и има снагу оживотворења мита колику има и епска вертикала. У литератури, све оно што је блиско историји: еп, историјска проза, историјска драма, мемоарска проза, историјски роман – све се мора читати и тумачити и у том кључу. У готовим моделима епске народне песме и предања, као и у делима насталим на тим основама, само се мењају објекти опозиције: Турци, Арапи, Латини, Немци, Мађари. Међутим, и оно што у таквим делима има функцију страног активно је, успева да из објекта пређе у субјект, да дејствује у процесу оживотворења мита.

Последња читања епских народних песама, наших и бугарских на пример, с правом полазе од митског модела шаманске иницијације. Страно се ту јавља као део паганске мрачне силе са којом се лик, субјекат, огледа и уводи у царство небеско, тј. стиче моћ да оде на онај свет и врати се. Подвизи појединаца на мегдану, или кохерентне групе, устаника на пример, могу се тумачити и као чин иницијације. Готово у свакој се епској песми могу наћи рудименти шаманизма (транс, иницијација, екстаза, процес сепарације и провере, моменти заустављања и провоцирања, заметања сукоба са демонским бићима – мегдани, еротске провокације, обредни дијалози -, утврђивање граничног простора овога и онога света, промена идентитета јунака, повратак овоземаљском свету у светлу обреда прелаза, шаманско порекло ликова, коња, птица, одеће, предмета са апотропејском моћи). Притом се подразумевају пратећи процеси: рационализација мотива, демитологизација и десакрализација, посебно псеудоисторизација, као и нужна жанровска преструктуирања која откривају смисао жанровског синкретизма усмене традиције. Значајну улогу у оваквим песмама имају пратиоци иницијанта (побратими). Они уводе јунаке у вештину освајања оностраног простора и доприносе њиховој метаморфози као епских ликова.

Овакав приступ није подесан само када је реч о појединим епским народним песмама: „Марко Краљевић и вила“, „Мали Радојица“, „Ропство Јанковић Стојана“. Он се може применити и у разумевању усмене/народне историје, памћене и преношене као предање. Тако четири дахије из Српског устанка имају функцију четвороглаве аждаје. Када их посече војвода Миленко Стојковић на Ада Калеу, он њихове главе шаље у Београд. Међутим, већ на овом примеру, устаници као целина која се, после победе у Бој на

Мишару и заузећа Београда 1806. у предању уздиже из положаја побуњене раје у силу која се не боји „ни цара ни везира“, можемо уочити да се позиција страног мења, да епска истина преокреће почетну опозицију *свој-туђ*, да захваљујући чину посвајања страно, туђе, може чак да пређе у своје. У историји као предању наглашава се да глава дахије Аганлије није донета у Београд, јер се он заклео да његова глава Београд више видети неће. Народно предање налази за тај чин уверљиво оправдање: док је Циганин прао главе, Аганлијину главу је испустио у Дунав. Али, судећи по другим казивањима, па и Стеријиној причи о Аганлији и кнезу од Коњске, у којима се величају неки Аганлијини поступци који свакако красе чојство, постаје нам разумљивија и прича о Аганлијиној глави и о инсистирању предања на моменту да је из живе ватре један од војвода спасао у попаљеном тек освојеном Београду главну Аганлијину жену и да ју је, потом, на миру испратио низ Дунав. Такве су и приче о Војводи Луки Лазаревићу и Диздар-аги, о великом пријатељству које је опстало и када је већ било јасно да је турском господству одзвонило. По страним војним старешинама, које су у српском народу оставиле позитиван траг, народ је памтио, на пример, немачке војсковође: Петраш генерала (Петрашке године) и генерала Лаудона, као и мађарске: Јанко Сибињанин и Секула. Чак је и Други Косовски бој у више наврата и на разне начине везивао за Први бој на Косову, иако су у питању мађарски јунаци (Иван Јанош Хуњади и Јован Секели).

Чин посвајања могућ је захваљујући готовим моделима који томе доприносе: побратимство, враћање дуга, најчешће је реч о спасавању живота. Најбољи пример како готови модели мењају однос према страном јесу варијанте Вишњићеве песме „Бој на Мишару“. Мегдан Кулин капетана са Луком Лазаревићем централни је догађај Боја на Мишару – двобој свима на видику. Јунак на гласу, Кулин капетан, прихвата Лукин изазов и сам креће према Луки: „Ево ме, морје, Влахо!“ У предању је упамћено да је Кулин убијен, ипак, на превару, а не на часном мегдану. Њега не убија Лука Лазаревић, већ Тодор од Каоне кога је Лука поставио у заседу. Када, потом, Лука нареди да Тодору изваде куршум из груди како би му олакшао муке, он свој чин који ће неминовно довести до Тодорове смрти пропраћа речима: „На оном свету нека су квит.“ Овакав расплет је, у почетку, потискиван у живом предању, али превладала је чињеница да је Кулин капетан, када је са осветничком војском кренуо на устанике, ипак дозволио побратиму кнезу Ивану од Семберије да откупи робље, иако је сам чин поробљавања био важан у сламању буне. Индиректно признање Кулин капетану, додуше индиректно, дала је и народна песма. Док у првој варијанти „Боја на Мишару“ певач ликује што је Кулин платио главом, па се и према његовој кади односи као према нечем страном, недостојном икаквог поштовања („црче од жалости“), у другој, каснијој варијанти, захваљујући готовом моделу из песме „Смрт мајке Југовића“, туга и јадање Кулинове каде изједначује се са тугом и јадањем мајке Југовића („препуче јој срце од жалости“).

Модел спознаје греха такође утиче на промену односа *своје-страно*. Освајање Београда 1806. године не прати епска народна јуначка песма. После више месеци опсаде и многих жртава приликом заузећа Београда, Београд је био препуштен харању и паљењу. Чињени су злочини иако је постојала Карађорђева забрана да се то чини; Карађорђе је дао да се двојица

устаника који су чинили злодела рашчереће за пример другима. Можда је то разлог што епских песама нема, али вероватније је да такво заузеће града није садржало типичне епске ситуације подобне за опевање: бусије, мегдане свима на видику. Када је реч о класичним опевањима заузећа градова ту превладавају готови другачији модели: прокопавање лагума и заузеће града на превару (издаја некога из града), херојски јуриш на крају, подвиг онога који град брани. Приликом заузећа Београда јавља се сасвим супротна ситуација од оне из песме „Смрт војводе Пријезде", у којој је реч о пировој турској победи, о жртви Тодорове љубе и чину бацања у Мораву побеђених главних ликова, директно повезаном са легендом. Ипак, треба рећи да су освојење Београда 1806. већ у тренутку када су устаници провалили у град пратиле лирске јуначке песме. О томе сведочи митроплит Стефан Стратимировић, али и многа казивања учесника.

Слој јуначке лирске народне поезије мало је проучаван. Али, треба истаћи да упоредо постоје и епске и лирке јуначке песме, поготову се то може показати на основу записа певања о Устанку. У лирским јуначким песмама је нешто другачији однос према туђем, страном. У једној се пева о томе да ли је дели Кара-Мустафа лепши и бољи јунак од Хајдук Вељка, устаничке војводе јављају се као учесници митске небеске свадбе, односно замењују у таквим песмама паганске богове, те хришћанске свеце – на крају су ланца псеудоисторизације. Као што су у народном веровању змајеви чувари предела, па њих замењују змајски јунаци, јунаци са змајским обележјима, тако су и устаничке војводе имале у време Устанка улогу чувара одређеног предела. Модел, очито изванредно функционише, особито у предању.

У усменом предању, у описима појединих догађаја о којима је сачувано више сродних записа, који опстојавају као утврђене целине, налазимо, такође, критичко преиспитивање поступака устаника, на пример. Инсистира се на Карађорђевој забрани да се дирају жене и старци, један војвода спасава жену дахије Аганлије (тај чин у предању постаје важан), Лука Лазаревић спасава турске дечаке и једнога чак и посини.

Један од модела који у усменој/народној историји функционишу у већој мери када се кристалише однос према страном, јесте чин поистовећивања. Истакао бих као пример „хареме" појединих војвода који су се понели када су постали врховна власт у неком крају, чак и зулуме које су чинили свом народу угледајући се на Турке; настојање Хајдук Вељка да имитира Русе и по устројству руских Козака покушава да устрои и своје јунаке (Руси се ту јављају као помоћници из обреда шаманске иницијације).

Посебно бих истакао и начин на који Карађорђе уводи поједине јунаке из Устанка у војводство. Утврђено је да је он имао чак више од 160 војвода. Тако, када јавно проглашава Милоша Стојићевића војводом од Поцерја, дакако после херојског чина и одважности на делу, он га свесно повезује са змајевитим јунаком Милошем Обилићем кога предање такође везује за Поцерје.

У време када су мали народи тежили ослобођењу, посебно значајну улогу имају национални хероји, они који су се супротставили освајачима. Код Грка, Бугара, у Босни, у Србији, Хрватској, у данашњој Македонији, и у усменој традицији и у писаној књижевности значајно место заузимају Скендербег, Марко Бочарис. О њима се пева у десетерачким песмама, о њима

пева Андрија Качић Миошић, Јован Поповић Стерија пише драме и спевове, Глигор Прличев спев о Скендербегу. Код Пољака, Чеха пева се и пише о подвигу Карађорђа, Стојана Чупића. У епици устанка значајно место и у песми и у предању заузимају странци који се прикључују борби устаника, какав је, на пример, Грк бимбаша Конда који је знатно допринео заузећу Београда 1806. Управо национални хероји постају тада на ширем простору, без обзира да ли је реч о турском или аустријском царству, део књижевне традиције. Тада се лик Марка Краљевића, симбол отпора Турцима, заокружује као лик балкаског јунака; такву судбину имају и Старина Новак и читава му дружина хајдука побратима, укључујући и Малог Радојицу.

Процес посвајања страног не одражава се само у усменој традицији и писаној литератури, већ и у културолошком миљеу. Када је у Београду први пут извршено званично именовање улица (1868), једна улица је посвећена Скендербегу. Он је био први странац који је у Беогаду добио улицу. Почетком двадесетог века, приликом новог наименовања улица (1908), петнаест странаца, махом националних хероја, добија улицу. Између њих се налази и Марко Бочарис којему је Стерија посветио спев. Занимљиво је да је једна улица, том приликом, добила име и Кулин капетана. Треба то, можда, тумачити као покушај да се са вековне временске дистанце исправи неправда нанета том гласовитим јунаку (модел признавања јунаштва противнику, познат из песме о двобоју Марка Краљевића са Мусом Кесеџијом, јунаком са три срца којега убија на превару). Поштовање чојства и јунаштва у усменом предању снажан је механизам у прихватању (признавању) страног као својег.

Из овога се може извести правило значајно за тумачење епске песме: У процесу усменог преношења епских народних песама преплиће се више митских система који утврђују композицију песама. Јуначки поход са побратимом (некада и коњ чудних моћи, крилат, шамански, који обавља улогу побратима, или соко из песме „Марко Краљевић и соко“) може се, најчешће, тумачити као пример шаманске иницијације, увођења, али се на томе ствар не завршава. Истовремено, песма може да одговара и другом митском систему. Тако песма о јунаку који креће да отме сунчану девојку, да ослободи сунце, изванредно одговара систему народног календара са јаким митским основама (небеска свадба). Та испреплетеност више система израз је колективне свести, епске у овом случају; ови системи делатни су и када је реч о певачу (казивачу) и када је реч о слушаоцима. У том преплитању система епска песма се надограђује јер се, истовремено, ослања и на систем бајки и подвргава се правилима утврђивања предања. Управо такво преплитање даје епској усменој песми снагу дела вишега реда и уметничке вредности. Што је та испреплетаност митских система гушћа, песма се боље утврђује у памћењу, подложнија је процесу уопштавања, преношења и традирања и изван локалног простора на којем је настала. Најзад, на преплитању митских система заснива се метафорика усменог епског певања.

Исти се процеси одвијају и на „вишем“ нивоу, преносе се у писану литературу. У том смислу издвајају се: драма *Сташоје Главаш* Ђуре Јакшића, Стеријине историјске драме и спевови, роман Јанка Веселиновића *Хајдук Сташко*. У Веселиновићевом роману налазимо доследно праћен модел преузет из епске песме, онај по структури одређен шаманском иницијацијом.

Да би Хајдук Станко од хајдука (то подразумева прелаз из једног простора у други, туђи простор, у туђи свет) постао херој достојан небеса, онога света, он пролази кроз све фазе иницијације: изолација (чак целе породице), искушавања (бег Крушка као оличење мрачне силе и његов посредник издајица Маринко), лик воденичара који обавља улогу пратиоца који уводи јунака у поступак иницијације, враћање у колектив у тренутку херојског подвига на Равњу, када гине заједно са друговима у митској сцени којом се роман завршава (подвиг Зеке буљубаше и његових голаћа „дере небеса"). О моменту повратка Станковог у овострано, налазимо и запис у предању везаном за народну песму. Уз Вишњићеву песму „Бој на Салашу" Вук Караџић бележи: „Станко из Црне Баре био је нешто скривио, па побјегао у хајдуке, и била је изишла заповијест да се не може предати, него да се мора погубити; но тим се случајем предао и остао на миру." У песми га у овострано враћа војвода Стојан Чупић, Змај од Ноћаја:

Бе аферим, Црнобарац-Станко!
Да си синоћ моје браћа убио
и да си ми дворе запалио,
та све би ти данас опростио,
нити би те пјда прекорио;
проклет био тко ти споменуо
кад си Србљу тако у помоћи.

Овим путем утврђује се и гради централна оса која је у самом средишту епске свести и као таква дејствује и у савременом историјском роману. Чин увођења у ницијацију налазимо чак и у роману *Песма* Оскара Давича, свакако у Ћосићевим делима о Првом светском рату и револуцији. Сва превазилажења, узношења, кушања, откривања вишега смисла по цену велике жртве (робија, смрт) ликова који имају историјску основу носе у себи утицај усмене епике, могу се тумачити из угла епског односа према бинарној опозицији *свој-туђ* и према моделу шаманске иницијације. Ово важи и за друге жанрове, дневнике на пример. У том смислу веома се лепо може учитати у Ћосићевом дневнику *С пријатељима* његов однос са Драгољубом Јовановићем Шпанцем. Однос је то јунака субјекта иницијације и пратиоца који га у њу уводи.

У овом сложеном преплитању више митских система издвајају се општа места која, такође, српска литература дугује епској песми. Пре свега, често се јавља лик издајника. То функционише од Вука Бранковића и оних који одају подземне ходнике Турцима како би лакше заузели неки град. У опште место спада и мотив преверавања, не само у смислу издаје вере (потурице), за шта је најбољи пример Његошев *Горски вијенац*, већ и идеологије. Читав круг романа тиче се пораза грађанске класе у револуцији и, нарочито, потом. Исказује се у тежњи бившег грађанина да се докаже у правоверности новој идеологији и то свакако јесте епска тема првога реда, ма колико била модерно преобликована. Најзад, жив је и делатан мотив жртвовања преузет из народне песме и предања. Није реч само о саможртвовању, већ и о жртвовању некога свог због општег добра. После пораза устаника 1813. године, хајдук Станоје Главаш помаже Милошу Обреновићу да Турцима испоручи јунаке који су се склонили у шуме јер због почињених злодела нису смели

да изиђу Турцима на очи. Најзад је кнез Милош Турцима предао и Станоја Главаша. „И Главаш главом плати.“ – вели предање. Они су мучени и натицани на коље. Током две године збивао се мучан процес превођења својих у тућинце, како би се олакшане савести могли предати на милост и немилост Турцима. Представници аустријске власти из Земуна зауставили су овај стравичан процес жртвовања. Апелирали су код Турака да се са тим престане, јер је смрад од лешина стизао чак на њихову страну. У том низу жртвовања централно место заузима колективно жртвовање Карађорђеве главе 1816. године. Сви кнежеви су Вожду пресудили. Тако је било и после Буне 1848/1849. године у Војводини, то мора да се прихвати и превазиђе и у процесу тзв. измирења када је реч о четницима и партизанима, живо је и актуално и данас.

Све мора проћи кроз архетип, само се тако ствари могу разбистрити, како би народ дошао до трезвене слике о томе шта се одиста збило и шта се чинило у непосредној историјској прошлости. Дуг је пут сазревања историјске свести, памћења онога што одиста чини суштину историјских збивања и део је иторијске истине, али и епске истине, ништа мање вредне памћења.

Miodrag Maticki

THE FOREIGN IN ORAL/FOLK HISTORY (POEMS AND TRADITION)

Summary

The binary opposition *own-foreign*, the attitude towards *the alien*, make up the axis of historical consciousness and have the power of incarnating myth. This is reflected in literary genres close to history (historical tradition, epic and lyrical heroic folk poems, the epic poem, historical and memoir-type prose, historical drama and historical novel). That is why in the interpretation of works of literature the starting point should be the position of mythical models, especially when they intermingle (the model of shamanic initiation, the model of a folk calendar with a pronounced folk basis, such as a wedding in heaven). Owing to the method of appropriation in the context of a temporal and spatial distance, the position of *the foreign* changes with time, and it can become *our own*. The act of appropriation is effected in literature by way of ready-made models (blood-brotherhood, repaying a debt, striving for identification) and commonplaces (the figure of a traitor, overturning, sacrifice and self-sacrifice).

Бранко Златковић (Београд)

ТУЂ СВОЈ И СВОЈ ТУЂ У КЊИЖЕВНО-ИСТОРИЈСКОЈ ПРОЗИ О ПРВОМ СРПСКОМ УСТАНКУ

Иако у свом имену садржи етничку ознаку, Први српски устанак, ипак, није имао карактер строго националне револуције. Треба истаћи да су успешном развоју Устанка и његових тековина умногоме допринели и припадници других народности, нарочито оних из балканског окружења. Тиме су своје име и судбину везали за ове просторе и постали саставни део наше традиције, а Устанак је тако завредио вишенационални и вишеконфесионални карактер, који, као такав, несумњиво представља и један од прекретнијих догађаја, не само балканских, већ и европских историјских токова. Сима Милутиновић Сарајлија код нас је понајбоље осетио космополитски дух Устанка и замашно га представио у својој *Сербијанки*. Одао је почаст и прославио многе стране личности, а покојим песмама упутио признања и читавим етничким групама (*Циганство, Позив Мораита, Румун*).[1] Да је Милутиновићева намера управо била глобалнијег карактера, потврђује и потоњи спис Томе Милиновића Морињанина, који није ништа друго до допуна *Сербијанке* о осталим заслужним српским јунацима, које Милутиновић није заступио.[2] Такође, српски Устанак није оставио равнодушне ни многе словенске и балканске духове, па се, између осталог, 1807. године појавила и песничка хроника Устанка, Грка, Триандафила Дуке.[3]

У богатој књижевно-историјској грађи о Првом српском устанку, међу устаницима помињу се припадници следећих етничких група: Грци, Цинцари, Бугари, Мађедонци, Власи, Арнаути, Арбанаси, Албанци, Цигани, Руси, Козаци и Немци. Међутим, уз Устанак су пристајали и Турци одани Султановој политици или како су их онда називали – Царски Турци. То није нимало чудно, када се има у виду, да је дахијска и јаничарска управа на Балкану прекинула традицију подношљивих, чак и срдачних односа између Турака и раје. Дахије су ликвидирале и Хаџи Мустафа-пашу, који је код Срба остао упамћен под именом – *Српска мајка*. Немачки историчар, Леополд Ранке забележио је да је 70-огодишњи старац, Турчин, Мехмед Капетан из Зворника понудио Србима своју и помоћ својих пет синова у борби против бошњачких јаничара. Иако Мехмедови сународници нису на то благонаклоно гледали, ипак се, захваљујући његовом угледу, успоставио мир у Јадру

[1] Сима Милутиновић Сарајлија, *Сербијанка*, прир. Душан Иванић, СКЗ, LXXXVI, књ. 573, Београд, 1993.

[2] *Умотворине Томе Милиновића Морињанина*, Београд, 1847.

[3] Дука Триандафило, *Историја Словено-Срба*, 1807 (*Просветни гласник*, XXXI, 1910).

и Рађевини.[4] Прота Матеја Ненадовић је описао како се у Земуну сусрео и побратимио са Турчином Дел Ахметом. Ваљевцима га је лажно представио као носиоца Султановог фермана којим се позива раја против дахија. На то, Прота вели: *А мој Дел Ахмет све је климао главом и потврђивао: Јест вала, чојче, тако је!*[5] Овим је лукавством Прота Матеја охрабрио преплашени народ да пружи отпор Турцима.

Међутим, сем директних облика залагања Турака у српском Устанку, занимљиви су и неки други, али мање очигледни примери својатања Турака. За народ ни све дахије нису биле једнаке. Када су дахије побијене на острву Ада-Кале, Циганин који је прао њихове одране главе, Аганлијину је испустио у Дунав.[6] Поменути догађај тежио је дубљој мотивацији, па је највероватније накнадно и настала прича по којој је Аганлија претходно, тобож, и прорекао да његова глава неће пасти Србима у руке.[7] Овом се причом народ можда и одужио Аганлији, за кога се сматрало да је био од дахија понајбољи за народ.[8]

Осим Турака, у Устанку су се на српској страни борили и други припадници исламске вероисповести. Цигани, браћа Плавићи Алија и Мујо – били су буљубаше у војсци Јакова Ненадовића. При освајању Ужица 1807. године, Мују ухвате Турци и свег га искеку на комаде. О браћи Плавићима и о пожаревачком бинбаши Јанку Циганину, Милутиновић је испевао похвалну песму под називом *Ципанство*.[9]

У већим и утврђеним местима ондашње Србије живео је један број Грка, Цинцара и Јевреја. Између њих и домаћег српског становништва, које је претежно настањивало сеоске средине, владао је одређени антагонизам. Срби нису били благонаклони према њиховој економској моћи. Замерали су им зависност српске цркве од Цариградске патријаршије, али и недостатак патриотских осећања. Међутим, за разлику од јеврејског становништва које је остало доследно својим примарним друштвено-економским преокупацијама, нису сви Грци и Цинцари били искључиво трговци и занатлије, већ су се неки од њих одликовали и изузетним војничким духом, као и патриотским осећањима. При том, не треба помислити да су ови појединци приступали Устанку ради обнове српске државе, већ је претежнија била идеја о општем ослобођењу Балкана, чији су готово сви житељи једнако били турска раја.

Лазар Арсенијевић Баталака истакао је устанички допринос Рекалија, које су се у Београдски пашалук доселиле из Македоније.[10] Овим цинцарс-

---

[4] Леополд Ранке, *Српска револуција*, Фонд „Први српски устанак“ – СКЗ, Аранђеловац – Београд, стр. 77.

[5] Прота Матеја Ненадовић, *Мемоари*, Матица српска – СКЗ, Н. Сад – Београд, 1969, стр. 99–101.

[6] Антоније Протић, у: *Казивања о српском устанку 1804*, прир. Драгана Самарџић, СКЗ, Београд, 1980, стр. 267; Милан Ђ. Милићевић, *Кнежевина Србија*, II, Београд, 1876, стр. 1040.

[7] Сима Милутиновић Сарајлија, *Житија устаника*, прир. Милорад Радевић, Коцељева, 2003, стр. 25–26.

[8] *Живот и приключенија Павла Поповића*, у: Радослав Перовић, Грађа *за историју Првог српског устанка*, Београд, 1945, стр. 64.

[9] *Сербијанка*, 60, стр. 287–289; Константин Ненадовић, *Живот и дела великог Ђорђа Петровића Карађорђа*, II, Беч, 1883, стр. 490.

[10] Лазар Арсенијевић Баталака, *Историја српског устанка*, I, Београд, стр. 58–59.

ким досељеницима припадају браћа Јован и Петар Чардаклије, као и браћа Велчо и Кузман Жикићи.[11]

Када се прикључио Устанку, Петар Новаковић Чардаклија имао је око 60 година. Како је највећи део живота провео по европским престоницама, он је, како сведочи Баталака, *увидио да тамо влада неки ред и закони, па је желети могао да се и у Србији закони и ред онакав заведе*.[12] Прота Матеја је описао српске дипломатске напоре у којима је учествовао и Чардаклија, човек који је код Карађорђа уживао најдубље поверење. На рачун тога утицаја, Иван Југовић, иначе, аустрофилски орјентисан, подсмехнуо се Чардаклији, сматрајући га најодговорнијим што се Србија несрећно везала за Русију.[13]

Велчо Жикић се у Србији прославио оснивањем чувеног шанца крај Алексинца, који је за Турке био толико тврда препрека да су га устаници крстили именом *Делиград*, односно Град јунака.[14] Жикић је испустио душу на Ускрс 1807. године од ране коју је задобио на бедему шанца, док је у једном окршају повицима соколио устанике: *Не бојте се браћо, утекоше Турци!* Приповеда се и да је на самрти потражио мало млека да се напије. Но, када су га калуђери манастира Св. Роман упозорили да је пост, он одговори: *Не треба! Не треба!*.[15] По другој варијанти приче, Жикић је потражио воде, но када они у збегу „немадну да му такове дадну", он испусти душу.[16]

Цинцари су била и браћа Димитрије Кујунџија, Коста-Бег и Дели Милисав. Они су имали и још једног најстаријег брата кога су Турци у Пазару посекли. Браћа се од Турака 1807. искраду и заједно са устаницима у Србији почну да свете брата. Посебно су се одликовали при освајању Новог Пазара, о чему је остала забележена и једна народна песма из овога краја.[17] Карађорђе је Димитрија поставио војводом пазарским, односно студеничким, међутим, због некаквих преступа, Димитрију је одузето војводство, а наследио га је брат Коста.[18] Милутиновић је оспоравао Кујунџијину кривицу, тврдећи да је пао Карађорђу у немилост само зато што се његовом зету Антонију Пљакићу нешто био замерио. Године 1813. Турци ухвате Косту Бега на остружничкој Скели и одсеку му главу на Калемегдану.[19]

За пожаревачког војводу, Цинцар Јанка Поповића, записао је Прота Матеја да је био „најбољи јунак". После Боја на Мишару, Јанко је чак у Срему сустигао и посекао Остроч Капетана.[20] Одликовао се и при освајању Београда, али је посебно занимљиво казивање о једном његовом мегдану, у коме је, не знајући да Турчин носи панцир, умало изгубио главу, да му у помоћ

[11] *Исто*, стр. 242; К. Ненадовић, стр. 43.

[12] Баталака, стр. 243.

[13] Вук Стеф. Караџић, *Историјски списи II*, *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. XVI, прир. Радован Самарџић, Просвета, Београд, стр. 105–107.

[14] *Казивања*, стр. 233.

[15] Милан Ђ. Милићевић, *Поменик знаменитијих људи у српскога народа новијега доба*, Београд, 1888, стр. 169.

[16] К. Ненадовић, стр. 41.

[17] *Поменик*, стр. 281.

[18] *Деловодни протокол Карађорђа Петровића 1812, 1813*, прир. Миле Недељковић и Миливоје Станковић, Крагујевац – Топола, 1988, 957, стр. 69–70.

[19] К. Ненадовић, стр. 729.

[20] *Кнежевина Србија*, стр. 465; *Поменик*, 795; *Сербијанка*, 408, 908; Ненадовић, 595, 641.

није притекао Стојан Чупић.[21] Према сведочењима савременика и војводу Цинцар Марка Костића одликовало је јунаштво, али и памет. За један његов мегдан са неким Турчином прича се као о неком чуду.[22] Овде треба поменути и Врету Цинцара из Колара, буљубашу у смедеревској војсци и управника Смедерева. Он је нарочито остао упамћен по бољу код села Клења у Мачви, када је убио три Турчина.[23]

Године 1809. из Влашке је у Србију дошао руски одред војске на челу са генералом, грофом Осипом Корниловичем Орурком. Међу њима био је и Вучко Топал Ђорђевић, потоњи Хајдук Вељков буљубаша. У бољу на Београдчику био је рањен у колено, те му отуда остане надимак *Топал*. Упамћен је и по томе што је желео да буде сахрањен на месту на коме је спаљен Св. Сава.[24]

Друга група устаника са стране, дошла је са вођом Крџалија, Алијом Гушанцем. Међу њима био је и Албанац цинцарског порекла, Остоја Конда.[25] Кондине заслуге при устаничком заузимању Београда 1806. године у доброј су мери истражене и познате. Међу устаницима је војевао и Бугарин цинцарског порекла, гласовити јунак, Папазоглија. Једном је са четом продро дубоко у турску државу, чак до Софијског поља и тамо се прославио, поразивши на мегдану једног турског јунака. Са великим пленом вратио се у Црну Реку, где га је на спавању убио Петар Џода. Сматра се да су из зависти према овом јунаку, у убиству учествовали и Хајдук Вељко и Петар Добрњац. Догађај је узнемирио Симу Милутиновића који је на рачун убица упутио клетву.[26] На страну устаника прешао је и Коста Цинцарин. Након једне топовске канонаде са бедема београдске тврђаве по устаничким положајима на Ратном острву, Коста се отисне на Дунав и почне да удара у шаркије. Турци препознају свог некадашњег друга Косту и повичу: *Коста! Беса бес! – Вера! Вера!* Након тога, ватра се обустави.[27]

У Србији се обрео и Ђорђе Николајевић Олимпије, звани Капетан Јорга, за кога се сматра да је био Арнаут романског порекла.[28] Како по јунаштву није уступао ни свом војводи Хајдук Вељку, Чучук Стана се после Вељкове смрти и удала за овога јунака. После пропасти Устанка, он се ставио на страну Хетериста и 1821. године настрадао легендарном смрћу у манастиру Секуа у Молдавији. Са Јорга ћем је у Србију дошло и седам његових другова, међу којима је био и Ђорђе Загла. Овај се јунак посебно истакао лукавством у бољу на Суводолу, када је узвиком: *Побегоше Турци*, унео за-

[21] Ненадовић, 595.

[22] *Кнежевина Србија*, стр. 466; К. Ненадовић, 643; *Поменик*, 796.

[23] *Казивања*, стр. 238, 275; *Поменик*, 60.

[24] Сретен Л. Поповић, *Путовање по новој Србији (1878 и 1880)*, СКЗ, Београд, 1950, стр. 175.

[25] *Грађа за историју Прве српске устанка*, стр. 328; Смиљана Ђорђевић, *Сведочанство Николе Лаичевића о Конди Бимбаши*, *Књижевна историја*, XXXVII, 125–126, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2005, стр. 378.

[26] *Поменик*, 511; Ненадовић, 755; *Сербијанка*, 71.

[27] *Казивања*, стр. 280.

[28] Д. Ј. Поповић, *О Цинцарима*, Прометеј, Београд, 1998, стр. 252; *Казивања*, 284; Ненадовић, 754, *Кнежевина,* 903, *Поменик*, 840.

буну у турске редове. За Заглу се, иначе, везује и једна занимљива љубавна епизода са Туркињом коју су у Београду звали Баџа.[29]

По испољеном јунаштву у боју на Суводолу, помиње се и старац Ђорђе Трагагела, Грк, пореклом из Македоније, који је живео у Смедереву.[30]

Сем ратничког позива, Грци и Цинцари су у Устанку обављали и друге послове. Најуспешнији устанички дипломата, Петар Ичко био је цинцарског порекла. Он је успео да испослује мировни уговор, који није заживео услед одлуке о наставку савезничког ратовања са Русијом против Турске. Неразјашњене околности Ичкове смрти, предмет су бројних прича.[31]

Како је у оно време било мало писмених Срба, писарске послове најчешће су обављали припадници других народности. Миленко је имао писара Грка. Послове Совјета водила су два Грка. Риста Димитријевић, Хајдук Вељков писар, био је цинцарског порекла.[32]

Један број Грка дошао је у Србију посредством Руса. Устаници нису били задовољни руским избором дипломатских представника, јер је у Србији владало опште гркофобично расположење. Нарочито је исказивано пуно неповерења према београдском митрополиту Леонтију Ламбровићу, Грку по народности, чије је световно име било Лазар Ламброс. Бројне распрострањене приче о његовим интригама завређују тему посебног истраживања.[33] Између осталог, вели се да ни у највећим мукама није могао да се са душом растави, све док се није исповедио пред више духовника да је крив за смрт свога добротвора и претходника, митрополита Методија, преко чије је крви и дошао на место београдског митрополита.[34] Међутим, историографија није успела да посведочи толике митрополитове грехе, већ је запазила да је Леонтије важио за једног од најопаснијих Карађорђевих противника.[35]

Долазак Грка, Константина Константиновича Родофиникина, за руског дипломатског представника у Београду, изазвало је опште негодовање. Међутим, Карађорђе који је и сам делио ово опште уверење, напослетку је, ипак, потпао под утицај Грка. Наиме, окретни дипломата, Родфиникин убрзо је успео да задобије Карађорђево поверење и да се током 1808. године наметне готово за његовог савладара у Београду. На основу једне изјаве, јасно се види до које се мере Карађорђе чак подчињавао Родофиникину: *Ти треба да се на нас сажалиш и нас поучиш, а не да се љутиш на наше глупости. Ти си једини који нас може извући из невоље, мој живот је у твојим рукама.*[36] Порушеном Грку, Теодору Ивановичу Недоби, који је такође важио за непријатеља Срба, Карађорђе је био кум на венчању. Најпосле, Карађорђе је и скончао живот у друштву Грка, Наума Крнара.[37]

---

[29] *Поменик*, 169; *Казивања*, 238.

[30] *Казивања*, стр. 290.

[31] *Сербијанка*, 61; *Поменик*, стр. 186; Ненадовић, 47.

[32] *О Цинцарима*, стр. 255–256.

[33] В. *Грађа за историју Првог српског устанка*, стр. 131–150.

[34] *Поменик*, стр. 295–298.

[35] Радош Љушић, *Вожд Карађорђе*, II, Београд – Г. Милановац, 1995, стр. 121–129.

[36] Нав. према: Р. Љушић, *Вожд Карађорђе*, I, С. Паланка, 1993, стр. 245; Баталака, 370; Ненадовић, 65.

[37] Ненадовић, стр. 836; *О Цинцарима*, 257.

Од 1807. године Срби постају званично руски савезници. Две војске први су се пут сусреле на Штубику. Срби су свечано дочекали руску војску коју су претежно сачињавали Козаци и Арнаути. Како саопштава хроничар Антоније Протић, *било је ту грљења и љубљења, као да су то два брата била изгубљена, па се тек ту видела и познала*.[38] У борбама на Малајници и Штубику први се пут пролила на српском тлу руска крв. Карађорђе који је испрва био хладан према Русима, после тога је постао *љубазан* и кад се год сретао са Русима питао увек за њих: „*Има ли ту и моје браће!" Тако је звао олонецки батаљон, и кад се налазио с војницима и с официрима из тога батаљона љубио се с њима и питао се за здравље*.[39] За причу је и подвиг руског генерала, грофа Орурка током 1810. године. Када се рашчула вест о повлачењу руске војске натраг у Влашку, Карађорђе се потужио генералу: *Ако ви мислите то учинити, узмите најпре мене и сав народ српскиј, те баците у воду, па се враћајте натраг*. Орурк, видевши крајњу нужду, занемари наређење Главнокомандујућег генерала Цукатова и притекне у помоћ Србима, те Турке на Варварину заједнички разбију.[40] У лепом сећању Срба остао је и руски официр, српског порекла, Бој Новокрешчени (Илија Угричић Требињски), који се борио на српској страни у више бојева, а у јуришу на Београд био је и рањен, *и кад је рану преболео, опет се, удружен са Србима, противу Турака борио и рањен био*.[41]

Аустрија која се у турско-српским сукобима званично држала по страни, на Устанак Срба претежно је гледала благонаклоно. Захваљујући несметаном снабдевању из Аустрије, устаници су превазилазили сваковрсне оскудице. Прота Матеја је описао заслуге земунског мајора Јохана Митесера у првим устаничким набавкама муниције и наоружања.[42] Такође, приповедало се, да су Немци Марку Дољанчевићу дали и *некакве ипле за пробијање турских панцира*.[43] Први устанички тобџија био је Немац. Када се освајало Смедерево, Мата Немац је испрва гађао из топа непрецизно. Срби су већ посумњали да је поткупљен, па му је Карађорђе љутито одредио циљ и обећао му ћевапа и пара колико хоће. Мата, онда, избаци неколико хитаца који одмах запалише куће у граду. *Е, којекуде, тако те хоћу, рече Кара-Ђорђе, па даде Мати пуну прегршт дуката*.[44]

Претходни примери показују како *страно постаје наше*, односно *туђе своје*, међутим, такође је веома подстицајно наговестити и супротне моделе, у којима *своје постаје туђе*. Наиме, добро је познато да је српска хајдучија Устанку дала снагу и најбоље људе. Међутим, Устанак је, потом, прихватио само ону хајдучију која је доживела револуционарни преображај.[45] Кулми-

[38] *Казивања*, 284.

[39] Ранке, стр. 213; *Казивања*, 309.

[40] *Казивања*, стр. 213; Ранке, 220; Ненадовић, 93.

[41] Ненадовић, стр. 89; Баталака, 214.

[42] *Мемоари*, стр. 99.

[43] *Поменик*, стр. 144.

[44] Ненадовић, стр. 492; *Мемоари*, 114; Милан Ђ. Милићевић, *Карађорђе у говору и у твору*, Чигоја, Београд, 2002, стр. 38–39.

[45] По надахнутом сведочењу бившег хајдука Станојеве чете, а потом и команданта Смедерева, Вула Илића-Коларца, молитва коју је Прота Атанасије очитао на орашачком збору оплеменила је дивље хајдучке душе (В. Баталака, стр. 66).

нација тога сукоба симболично је оличена у ликвидацији чувеног хајдучког харамбаше Западне Србије, Ђорђа Ћурчије.[46] У Устанку, устаници гледају у дахијама хајдуке. У писму цару Францу од априла 1804. године, занимљиво је да војвода Миленко Стојковић дахије назива *четири ајдука*, а Кучук Алију *великим арамбашом*.[47] Дотле, на другој страни, распусне и свемоћне војводе, у очима народа, поистовећују се са дахијама. Миленко Стојковић је у Поречу начинио сопствени харем. Вук наводи да су се војводе и кумови Младен Миловановић и Милоје Петровић Трнавац *начинили у Београду као дахије те пале и жаре по својој вољи*.[48] Карађорђу се током 1806. године пожалила једна сељанка на његовог брата Маринка, који је ударио на образ њеној ћерци: *Зар ти, Господару Ђорђе, гониш из Србије Турке, а у Тополи си оставио Маринка који је гори од сваког Турчина*.[49] После победе на Тичару (1810), Карађорђе се састао са турским преговарачима у пратњи Младена Миловановића, Симе Марковића, Проте Матеје и Павла Поповића. Лошије одевеног од осталих војвода, Турци га нису препознали, па су питали ко је Црни Ђорђе. На то им је Карађорђе узвратио: *Ја сам Црни Ђорђе некоме црн, некоме бео*. Сумњајући да је то заиста био Карађорђе, Турци су му ипак пренели поздраве: *Поздравите бива Карађорђа од наше стране*.[50] Према томе, може се извести закључак да је Карађорђе у својој сељачкој једноставности био стран Турцима, а једнак народу, док су се богато одевене устаничке војводе одродиле од народа.

Дакле, у књижевно-историјској прози о Првом српском устанку долази и до битне социјално-етничке инверзије – дахије су хајдуци, а војводе дахије.

Branko Zlatković

FOREIGN/OURS AND OURS/FOREIGN IN LITERARY-HISTORICAL PROSE DEALING WITH THE FIRST SERBIAN UPRISING

S u m m a r y

The First Serbian Uprising did not have the characteristics of a strictly national revolution. Many participants in the Uprising on the Serbian side were of a nationality other than Serbian. The abundant literature on the subject mentions Greeks, Tsintsars, Bulgarians, Macedonians, Vlachs,

[46] Вук Караџић, *Даница 1828*, *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. VIII, прир. Милорад Павић, Просвета, Београд, 1969. стр. 347–348; *Житија устаника*, стр. 50; Р. Љушић, I, стр. 113.

[47] *Први српски устанак, акта и писма на српском језику 1804–1808*, књ I, редакција Радослав Перовић, Београд, 1977, 12, стр. 65–66.

[48] *Историјски списи II*, стр. 64.

[49] *Сербијанка*, стр. 460; *Поменик*, стр. 227–229; *Карађорђе у говору и у твору*, стр. 72–73; Ненадовић, стр. 483; Јелена Вукићевић, *Писма једног Руса о Србији за време устанка 1808. године*, *Звезда*, Београд, 1901, стр. 168.

[50] *Кнежевина Србија*, стр. 557; Непрепознавање Карађорђа од стране Турака, Прота Матеја везује за земунске преговоре 1804. године. На питање једног Турчина: *Је ли то црни Ђорђе?*, Карађорђе одговара: *Којекуда, баш сам Турцима црн, а ником другом, а још ћу им црњи бити ако жив Ђорђе буде* (*Мемоари*, стр. 120).

Albanians, Gypsies, Russians, Cossacks, Germans, even Turks who were loyal to the Sultan's policy. The motives for their participation in the Uprising did not have to do with the idea of the renewal of the Serbian state; what predominated was hope in a general liberation of the Balkans. Apart from examples showing how *alien* becomes *our own* and how *foreign* becomes *ours*, the paper suggests the existence of opposite models, depicting how *our own* becomes *alien* and how *ours* becomes *foreign*. Namely, in prose works dealing with the Uprising there occurs considerable social-ethical inversion – dahis are outlaws and military commanders are dahis.

Osman Halilović i Vedad Spahić (Tuzla)

SLIKA *DRUGOG* U *LJETOPISU* MULA MUSTAFE BAŠESKIJE

Bosanskohercegovačka je književnost iznimno privlačan i bogat resurs za imagološka istraživanja. Vrijednim truda držimo svako traganje za odgovorima na pitanja kako je, kojim književnim sredstvima, s kojih ideoloških polazišta, pod kojim povijesnim i društvenim uticajima oblikovana slika drugog na prostoru gdje je „historija od jedne historijske i geopolitičke cjeline stvorila tako neobično komponiranu realnost, i u tako bliski a stoljećima dug dodir dovela različite narode i tradicije, kulture i civilizacije, vjere i običaje“[1] Napose stoga što bosanski čovjek drugost nije percipirao preko zidova imperijalnih i civilizacijskih granica nego ju je živio u najdoslovnijem smislu kao zbiljnost i neposrednost vlastite svakodnevnice.

Književnost nastala u osmanskom periodu bosanske povijesti obuhvata – suprotno dugoj praksi stereotipnog markiranja njene navodne monolitnosti i estetsko-duhovne zakržljalosti – veoma širok i šarolik spektar oblika i vrsta pisane riječi: od putopisa, poezije pisane na persijskom i turskom jeziku, alhamijado pjesništva, bogate epigrafike te teološko-znanstvenih spisa islamske i kršćanske provinijencije do ljetopisa koji su nastajali u franjevačkim i pravoslavnim bratstvima. Pred imagološkim čitanjem tih tekstova stoji imperativ deskripcije povijesnog / društvenog / kulturološkog konteksta u kome su nastajali. Pri tom nam nije namjera afirmirati (niti negirati) uvriježenu predstavu o nekoj edenskoj toleranciji između različitih naroda, kultura i tradicija na geografskom prostoru Bosne u osmanskom periodu, nego pokušati ustanoviti kakvu to sliku drugog gradi jedan konkretan tekst – Ljetopis Mula Mustafe Bašeskije – nastao u gradu Sarajevu u drugoj polovini 18. stoljeća.

Mula Mustafa Bašeskija u svom Ljetopisu na faktoljubiv način (što ga izdvaja iz uobičajene nekritičke percepcijske paradigme ondašnjih bosanskih ljetopisa) izvještava o zbivanjima u Sarajevu ali i cijelom Bosanskom ejaletu, dajući pri tom svoje, uglavnom kratke, ali često intrigirajuće i efektne komentare. Paralelno uz bilješke o događajima on uz svako godište ispisuje nekrologij u kome iznosi osnovne podatke o umrloj osobi, njenom životu, zanimanjima, načinu odijevanja i sl. U tekstu Ljetopisa koji u prvim godinama „teče brže i šturije, kao brzi planinski potok, a u kasnijim godinama se pretače u široku i smirenu poljsku rijeku“, sistemom koncentričnih krugova u čijem je središtu promatračko/pripovjedačko Ja sa svim obilježjima vlastitog spolnog, socijalnog, religijskog i kulturnog identiteta grade se entiteti *drugosti,* koja bismo, u širem imagološkom smislu, mogli izdiferencirati na sljedeći način:

[1] Ivan Lovrenović, *Labirint i pamćenje*, Sarajevo 1989, 127

- žena kao drugo; fokusirana kao *drugo* u odnosu na patrijarhalnu svijest pripovjedača formiranu u ozračju specifične bosanskomuslimanske „gender“ tradicije.
- vlast kao drugo
- seljaci kao drugo; entitet drugosti formiran u odnosu na transparentnu *urbanu samosvijest* pripovjedača
- luđaci i božjaci, koji se kao drugo formiraju iz perspektive *pointviewa* pripovjedača koji pripada jednoj drugoj, *doraslijoj* i *uključenijoj* polovini čovječanstva, kao i djelovanjem mitološke naive iz narodnih vjerovanja vezanih za ovu vrstu ljudi

U jednom užem imagološkom smislu – na kome smo zasnovali i naše istraživanje – drugost u Bašeskijinom Ljetopisu egzistira u kategorijama:

1) inovjeraca (bosanski katolici, pravoslavci i Jevreji)
2) vojnih i političkih neprijatelja Osmanskog carstva (Austrijanci, Rusi, Crnogorci...)
3) nebosanaca (Turci, Arapi...)

Logikom „binarnih opozicija“ koja barata *pojmovima* a ne *iskustvima,* očekivati je da predodžba o kršćanima kao drugima bude jedinstvena, jasno definisana već inicijalnim razlikovnim obilježjima Islama i kršćanstva. No, u tekstu koji imamo pred sobom pripadnici kršćanskog svijeta razdvojeni su na dva zasebna skoro neuporediva entiteta.

Slika koju tekst stvara o kršćanskoj/hrišćanskoj zajednici u samom Sarajevu uslovljena je ne samo arhetipskim predstavama koje religijska tradicija, čijom te(le)ološkom optikom autor promatra svijet, gaji o kršćanima, nego i prožimajućom blizinom mnoštva svjetonazora koji u datom prostoru koegzistiraju, pri čemu bliska koegzistencija samo potvrđuje i nadopunjava bazičnu arhetipsku predstavu. Na drugoj strani, entitet drugog koji obuhvata npr. Austrijance i Ruse, kao reprezentativne predstavnike svijeta kršćanstva, imagološki je izveden iz opozicije islamski svijet – kršćanski svijet koju u ovom slučaju treba shvatiti kao *historijsku* a ne *teološko-filozofsku* opreku, pa bi i okvirna oznaka „vojni i politički neprijatelji Osmanskog carstva“, čini se, najbolje odgovarala samoj prirodi date slike. U procesu izgradnje slike o njima nezaobilaznu ulogu ima kategorija *granice*, i to na dva nivoa:

Na površinskom nivou, koji bi se uslovno mogao imenovati egzoterijskim, pojam granice se odnosi na fizički ostvarenu, mehanizmima povijesti uspostavljenu granicu između islamskog hilafeta (u ovom slučaju Osmanskog carstva) i ostatka svijeta. Način na koji ljetopisac gradi sliku o inovjercima kao i sama priroda te slike uveliko ovisi o tome jesu li po srijedi komšije, oni s kojima se dijeli životni prostor, ili pak inovjeci s one strane granice Carstva, kao svojevrsna nepoznanica i prijetnja.

Na dubljem nivou koji pojam *granice* projektuje unazad, u *doba utemeljenja,* u mitsko doba islama, granica, iako zamišljena kao ostvariva mogućnost u geoprostoru, nije lišena ezoteričnosti koja je čini bezvremenom i trajnom. Takvo određenje granice također podrazumjeva dva različita, skoro oprečna odnosa spram inovjeraca koji žive unutar ili van. Taj izvorni pojam granice u islamskoj teleologiji uključuje i sasvim određene pravno-statusne aspekte o kojima govori Muhamed Arkoun:„Osim vjernika (muslimana op. O. H. i V. S.) postojali su narodi Knjige (*ehlu-l-kitab*) koji su uživali status zimmija, tj. štićenika zaštićenih od

strane islamske vlasti. Politeisti (*mušrikun*) živjeli su izvan granica koje je nudio Božanski zakon. Pravničkim terminima rečeno, postojala je jasna demarkaciona linija između živog prostora islama (*daru-l-islam*), gdje se primjenjivao Božanski zakon (*šeriat*), i zemlje rata (*daru-l-harb*), gdje bi Božanski zakon potencijalno mogao biti primjenjen jednoga dana"[2]

Budući da u ljetopisu kao literarno-dokumentarnom žanru između kazivača i teksta ne postoji distanca koja omogućuje stvaranje autonomnih fikcionalnih situacija i likova neophodno je osim doktrinarnih načela i temeljne simbolike duhovnosti kojoj autor pripada osvijetliti i fenotipske aspekte njegove osobnosti kako bismo razlučili individualni prinos na već postojeće modele predstava o drugima.

Mula Mustafa Bašeskija, prema šturim podacima koje imamo o njemu, bio je pisar u sarajevskoj čaršiji, a obavljao je i posao imama i hatiba u jednoj sarajevskoj mahalskoj džamiji. Naziv *mula*, koji stoji ispred imena ovog ljetopisca, upotrebljavao se u osmanskom periodu za osobu koja je izučila vjerske nauke u nekoj od vjerskih škola nižega ranga. Kako saznajemo iz Ljetopisa bio je pripadnik (murid) sufijskog reda bektašija, te je često posjećivao predavanja alima (vjerskih učenjaka) i šejhova (poglavara derviških redova), koji su obrazovanje sticali na ondašnjim prestižnim stambolskim, kairskim ili bagdadskim učilištima. Nekoliko puta Bašeskija spominje knjige iz oblasti islamske apologetike, šerijatskog prava, sufizma, astrologije...koje je na turskom jeziku imao priliku čitati. Na temelju ovih podataka stječemo predstavu o ljetopiscu kao o ličnosti koja, iako formalno nije spadala u intelektualnu elitu svoga vremena, ipak veoma solidno vlada recentnim znanjima pripadnog kulturnog kruga. Upravo autorova korespondentnost sa ozračjem izvorne islamske duhovnosti, napose njenog sufijskoga interpretativnoga toka (koji u svojoj genuinoj formi vidno insistira na suštinskom/duhovnom jedinstvu religija ibrahimovsko-abrahamovskog religijskog kruga), može ponuditi objašnjenje njegovog odnosa prema pripadnicima drugih religija. Izvorne, Objavom nadahnute, geste uvažavanja koje je Izaslanik Muhammed upućivao sljedbenicima Krista i Mojsija, kao subaštinicima zajedničke abrahamovske monoteističke tradicije, postale su propisani modeli ophođenja za muslimane.

Narušavanje te etike, u Bašeskijinoj interpretaciji, nije samo „zemaljski" grijeh koji bi povlačio kažnjavanje prekršitelja nego, s razloga njene utemeljenosti u Objavi, skrnavljenje etičkih principa predstavlja povredu kosmičkih zakona te sobom nosi posljedice po cijelu zajednicu. Tako Bašeskija bilježeći nasilje ili zločin koji je izvršen nad kršćaninom ili Jevrejinom svaki puta to karakteriše kao povredu Božijeg poretka, prepoznajući nerijetko bič Božiji u toku i sadržaju potonjih događanja na pozornici povijesti. U jednoj bilješci za godinu 1770. Bašeskija nasilje nad kršćanima u Sarajevu uzročno-posljedično povezuje sa pobjedom Rusa nad Turcima na Hoćinu:

> „Rišćanin Risto Karić na silu se oženio kćerkom zimije Kalpaklije iz mahale Latinluk ... spomenuti Karić je uz pomoć nekolicine muslimanskih nevaljalaca jedne ramazanske noći bez ikakve krivnje napao na sina i unuka spomenutog Kalpaklije i jednog od njih ubio a za ubistvo potvorio ove jaramaze. Kad su sutradan htjeli da

[2] Muhamed Arkoun, Ljudska prava i Islam; *Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate,* zbornik, prir. E. Karić, Sarajevo, 1996, 163

sahrane ubijenog, počeše nemuslimani u kafani izazivati i na mejdan pozivati muslimane. Neki neznalice hudi sijedi, koji nemaju razbora i ne razlikuju dobro od zla, a i ne poznajući propise časnog šerijata ... navale uz Ramazan na jadnu raju, počnu ih ubijati i druga im nasilja činiti.

Uzvišeni Bog, a On najbolje zna sve stvari, upravo je zbog ovakvih nasilja naputio Moskova na muslimane i neprijatelje učinio pobjednicima“ (Ljetopis, str. 100.-101.)

Na drugom mjestu napade na inovjerce drži predznakom kuge, koja je za Bašeskijinog života dva puta harala Sarajevom. U odlomku koji slijedi, ljetopisac, kao i na još desetak mjesta, kugu doživljava kao najstrašniju kaznu Neba koja dolazi zbog kršenja nebeskih zakona, pa makar se u ulozi prekršitelja javljala i djeca:

„U ovoj godini pade dobar i velik snijeg. Djeca se po čaršiji grudahu i vrijeđahu Židove i kršćane, tako da dosad ovakve neodgojenosti nisam vidio. I ovaj slučaj, Bog zna, je predznak kuge, jer raja proklinje, a u tome ima i neka Božja mudrost.“ (Ljetopis, str. 190.)

U jednoj ranijoj bilješci (ne)zgodu čiji su akteri muslimani i kršćani Bašeskija komentariše ovako:

„13. redžepa (28. avgusta 1776.) na dan Gospojine kada je sunce bilo na petom stepenu zviježđa Sumbul, prirediše pekari na Jaliji blizu Pjenkovca teferič-kušanme, a bijaše ih četrdeset do pedeset. Pri polasku na teferič kršćani su išli na čelu alaja, a majstori na konjima. To se nije sviđalo nekim ludama, pa jedan između njih, po imenu Smajil Škono, potuži se ćehaji, na što kršćani bijahu smijenjeni sa čela. Na ovo nemuslimani zamjeriše i prigovoriše zašto im se to nije ranije saopćilo i da nije nikako pametno što su ih na ovaj način osramotili. Ali stvar se tako dogodila, a poznato je da neki pojedinci sebe smatraju vrlo pametnim. Međutim, ti isti nemaju baš nikakva razbora ni pameti i od pilava uvijek prave hlapu.“ (Ljetopis, str. 146.)

U još nekoliko desetina bilješki Bašeskija spominje nasilničke napade i izljeve netrpeljivosti prema kršćanima od strane sugrađana muslimana ili od samih institucija vlasti (kao što su slučajevi nezakonitog pozivanja kršćana u vojsku ili vješanja razbojnika na vratima crkve, str.166. i 266.), i skoro svaki put priziva Božiju kaznu a prekršioce karakteriše kao jaramaze (lopove, zločince) i neizostavno ih imenuje izrazom *hudi sijedi* što bi, prema prevodiocu Ljetopisa Mehmedu Mujezinoviću, značilo – „neznalice, ljudi plitke pameti“.

Činjenica da Bašeskija u velikom broju bilježi ovakve nepodopštine sasvim se podudara sa predodžbom koju historijska nauka daje o ljetopiščevom vremenu, a što je, dakako, u neposrednoj vezi i sa strukturom i konfiguracijom imagoloških motiva prisutnih u djelu. Cijelo 18. stoljeće period je opće političke, vojne i ekonomske stagnacije Osmanske imperije a time i Bosne kao njene, ka zapadnom svijetu, najisturenije provincije. Od sudbonosne 1697. godine, kada će austrijski princ Eugen Savojski sa 6 000 vojnika pregaziti ovu zemlju a njeno središte Sarajevo sagoriti u pepeo, usljediće niz velikih društvenih potresa, čija je negativna posljedica, između ostalog, i poremećaj prirode odnosa između bosanskih muslimana i njihovih katoličkih komšija, koji počinju simpatizirati sa austro-ugarskim ekspanzionizmom i preseljavati se u krajeve iz kojih je Austrija prognala muslimane. Već krajem 17. stoljeća “....priljev muslimanskih izbjeglica

nadoknađuje odljev katolika: katolički izvori procjenjuju da je više od 50 000 katolika izbjeglo u ratu između 1683. i 1699. god., a vjerovatno se i egzodus za rata sa Mlecima između 1645. i 1699. god. brojio na desetke tisuća“[3]. Ovi dugotrajni ratovi kao i druge povijesne okolnosti dovešće do neminovne vjerske i društvene polarizacije, koja će unekoliko promjeniti demografsku, kulturnu i ekonomsku mapu Bosne, pa samim tim i sliku međukonfesionalnih odnosa obojiti tamnijim tonovima. O tome, kao očevidac, svjedoči i službenik francuskog konzulata u Travniku Chaumette-des-Fosses: „da se ne bismo ogriješili o muslimane u ovoj pokrajini, valja kazati da su oni, kako i sama raja (uglavnom seljaci kršćani) priznaje, bili vrlo blagi sve do prije nekog vremena. Ali od početka ovog stoljeća, zbog političke situacije, postali su neobično nepovjerljivi“[4]

Unatoč svemu Bašeskijin perceptivno-imagološki objektiv pozicioniran je uzvodno od povijesnih datosti. U jednoj bilješci za godinu 1780. ljetopisac navodi ovakav slučaj:

> „Luda kći jednog starca silazila bi u čaršiju. Djeca bi je zadirkivala a ona bi ih tjerala topuzom koji joj je visio o lancu. Od nje su čak i odrasli bježali. Lijepo se pokrivala, tako da je niko nije mogao vidjeti; feredžu bi uredno namjestila...nakon što se svijet s njom zabavljao nekoliko dana, počeše od nje strahovati, tako da su pred njom i kolukčije bježale. Navaljivala bi na vrata krčmi, na kršćane, Židove i djecu, i pri tom bi psovala“ (Ljetopis, str. 177.)

Bilješku navodimo kao primjer u kome se, možda, krije supsrat Bašeskijine rezistentnosti na eroziju međukonfesionalnih odnosa. Opasnost od poludjele djevojke prijeti svakom ali ljetopisac na kraju markira one koji su, iz njegove vizure, najmanje zaštićeni – *Židove, kršćane i djecu.* Stavljanje sugrađana Jevreja i kršćana u isti niz sa djecom najdirektnije izražava jednu načelnu definiciju za kojom se zapravo u većini tekstualnih ulomaka o inovjercima Bašeskija povodio – u pravnim načelima Islama kršćani i Jevreji imenovani kao *zimije* bivaju tretirani i kroz šerijatsku pravnu kategoriju nazvanu *garibun* tj. oni koji potrebuju zaštitu. Slika inovjeraca u tekstu Ljetopisa funkcioniše, povijesno gledano, manje na iskustvenim a više na simboličkim premisama, unutar kojih je kategorija *nezaštićenih,* čini se, bitno odredila sam okvir te slike. K tome, slika inovjeraca funkcionira i na fonu jednog odmjereno izraženog osjećaja bliskosti među *posvećenima* (narodima Knjige), a taj izraz bi se ovdje odnosio na vjernike, u nedoktrinarnom smislu te riječi. Tako ljetopisac, nabrajajući sugrađane nastradale u jednoj pobuni 1773. godine, za izvjesnog Hasan-agu kaže da je „*imao veoma lijepo ophođenje prema kršćanima i Židovima“,* ističući tu osobinu kao vrijednosnu ocjenu karaktera, a, s druge strane, često ističe i lijepe karakterne osobine kao i pobožnost pojedinih kršćana i Jevreja, među kojima je mnogo njegovih prijatelja:

> „Pobožni kršćanin starac Popo, sofija“ (Ljetopis, str. 147.)

> „Zimija Risto, ali ne zapravo Risto, primjera mu na svijetu nije bilo...brzo je išao, mistik, pravi rišćanin, pobožan...On nije nikoga uznemiravao. Imao je kuću na varoši, koja je pripala državi, jer umrli nije imao nasljednika. Ne bi nikoga psovao ni napadao“ (Ljetopis, str. 215.)

---

[3] Srećko M. Džaja, *Konfesionalnost i nacionalnost BiH,* Sarajevo 1992, 105

[4] Chaumette-des-Fosses, *Voyage en Bosnie,* prema N. Malcolm: *Povijest Bosne*, Zagreb-Sarajevo, 1995., 49–50.

„Salamon, čohadžija, bazrđan, bogat, moj prijatelj. Siromašnom svijetu bi pozajmljivao pare uz potvrdu“ (Ljetopis, str. 227.)

„Zimija Mileta, pravi neimar, kojeg su na putu ubili Arnauti-razbojnici, kad je ovaj s nekoliko kesa novca išao u Novu Varoš radi kupovine stoke. Bio je lijepe naravi“ (Ljetopis, str. 343.)

Sa stanovišta povijesnog iskustva nesvakidašnje priznavanje svojstva *pobožnosti* pripadnicima drugih svjetonazora zacijelo možemo blagodariti Bašeskijinom doživljaju svijeta baziranom na elementima sufijske ezoteričke tradicije, koja je u svome „traženju Duha u drugome“ izbaštinila jednu osobenu vrstu kosmopolitizma. To insistiranje na bliskosti posvećenih, koje do izražaja dolazi primjerice u frekventnoj upotrebi judeo-kršćanskih simbola u tumačenju snova i neobičnih vijesti, potvrdni je vid sufizmom emaniranog „transcendentalng jedinstva religija“ abrahamovskog religijskog kruga[5] i najbolje bi se mogao oslikati poznatom metaforom o „vinu koje poprima boju čaše. Među mnogim značenjima ove izreke“, kako kaže Seyyed Hossein Nasr, „je to, da božansko otkrovenje poprima boju oblika u kojem je otkriveno specifičnoj grupi ljudi. Primalac, to će reći čaša, daje boju vinu ili onome što je otkriveno s Neba, a na dubljoj razini tu samu čašu su oblikovale ruke Neba“[6]

Na osnovu rečenog mogli bismo izvesti nekoliko općih zaključaka:

Prvo: Kada govori o ljudskim slabostima, manama ili vrlinama svojih kršćanskih i jevrejskih sugrađana, Bašeskijini opisi, karakterizacije i komentari nikada nisu vezani za konfesionalni identitet imenovanog, uvijek su te karakterizacije, afirmativne ili negativne, orijentirane *ad hominem* i vezane za konkretne ljude, a markirana svojstva, u imagološkom smislu, natkonfesionalna, opća i univerzalna – bilo da se radi o plemenitostima ili *gadostima*, kako bi to u jednoj, nešto drugačije formulisanoj, misli rekao naš jedini književni nobelovac.

Drugo, gradeći sliku o svojim sugrađanima druge vjere Bašeskija nikada ne reproducira sadržaje iz okoštalog registra stereotipnih predstava o drugima, o njihovom načinu življenja, običajima, vjerovanjima, sposobnostima, izopačenostima i svemu onome što narodi znaju ili uobražavaju da znaju jedni o drugima. On ne daje skoro nikakve informacije o pojavnim oblicima religijske i folklorne tradicija bosanskih kršćana i Jevreja, niti, s tim u vezi, izvodi bilo kakve generalizacije. Imagološki horizont Ljetopisa ne funkcionira na deskriptivnoj ravni već na jednom višem, metafizičkom nivou.

* * *

Iako Ljetopis Mula Mustafe Bašeskije obuhvata gotovo cijelo jedno burno stoljeće, obilježeno sukobima i ratovima sa Austrijom i Rusijom, na relativno malo mjesta spominju se ljudi i narodi *s druge strane granice.* Razlog deficita ta-

[5] Sufijsko učenje, čiji je ljetopisac po vlastitom svjedočenju posvećenik, se najčešće i određuje kao islamski ezoterizam a svakoj ezoteriji je svojstven „veoma visok stupanj sinkretizma, tako da su sve klasifikacije u tom korpusu uveliko proizvoljne ili bar nametnute; u tom sinkretizmu, u potrazi za krajnje unutrašnjim, geografske i vremenske razlike prirodno se rastaču“ (Dževad Karahasan, *Knjiga vrtova,* Sarajevo 2004, 106)

[6] Seyyed Hossein Nasr, *Religija i religije, izazov življenja u mutireligijskom svijetu,* Sarajevo 1996, 33

kvih sadržaja mogao bi ležati u činjenici da je administrativna granica Osmanske imperije, koja se u to doba podudarala sa sjevernom, južnom i zapadnom granicom Bosne, u isto vrijeme bila i razmeđe kulturno-civilizacijskih zona, među kojima je razmjena informacija i kulturnih dobara već stoljećima izrazito niskog intenziteta. Ljetopiščeva neinformiranost ili pak poslovična suzdržanost spram očitovanja o onim stvarima o kojima nema dostatnih i provjerenih saznanja, gradi tako neku vrstu znakovitog „minus prisustva" kada je riječ o imagološkim karakterizacijama Austrijanca i Rusa kao naroda s kojima je Osmansko Carstvo konfrontirano. Sliku o njima Bašeskija svodi na faktografski hladnu predstavu o arhetipskom neprijatelju, izvještavajući jezgrovito i kratko o broju njihovih vojnih snaga, topova i konjanika, doživljavajući njihove poraze kao božansku milost a njihove pobjede kao božansku srdžbu, ili pak dozivljući mitološke fantazme kroz podsvjesno induciranu metaforičku viziju o Austriji kao mračnoj zemlji i staništu bajkovitog zla:

> „Svijet je pričao kako se, navodno, u neprijateljskoj zemlji Austriji pojavila nekakva velika aždaha, za koju kažu da joj je tijelo ogromno...(Ljetopis, str.306.)

Jedan od rijetkih izuzetaka kad je riječ o vojnim neprijateljima jeste jedan zapis iz 1768/69.god. u kojem Bašeskija bilježi pohod bosanskog valije Mehmed Silahdar-paše na Crnu Goru. Predstavljajući taj pohod kao veliku pobjedu muslimana o Crnoj Gori i Crnogorcima piše:

> „Na ovim crnogorskim putevima je vrlo teško voditi borbu, jer je to sami kamen, pa je nemoguće to opisati onome ko nije vidio. Ja sam od nekoliko osoba slušao da bi voljeli, kako kažu, na drugu vojnu i šezdeset konaka daleko otići, jer im je to lakše nego u ovaj kameniti kraj. Osim toga, neprijatelj, ako ga napadneš, skriva se, jer ima sto hiljada zaklona. S Crnogorcima je vrlo teško voditi borbu, jer oni u borbi nemaju određenih pravila nego iznenada dočekaju, a brzi su na nogama da im je teško naći primjer. S njima se ne može boriti onaj ko ne pozna njihove varke. Zato su i u ovoj borbi mnogo doprinijeli Trebimjci, Nikšićani i stanovnici Spuža koji su im vješti" (Ljetopis, str. 80.)

Prenoseći što su mu, kako sam tvrdi, neposredni učesnici rekli, Bašeskija daje veoma upečatljivu sliku Crnogoraca izgrađenu na fonu, očigledno, još prije Bašeskije formiranih a i danas uvriježenih etničkih stereotipija o njihovoj ratničkoj vještini

Bašeskijin imagološki diskurs o Arapima i Turcima čini niz eksciplitnih iskaza u kojima se daju neke uopćene karakterizacije ovih naroda. Kao specifikum uočili smo naklapanje o jezičkim razlikovnim obilježjima tj. isticanje tobožnje superiornosti maternjeg bosanskog u odnosu na arapski i turski jezik, čime je potenciran samosvjesni bosanski identitet kazivača. Inače, tekst Ljetopisa u više aspekata izražava tu svijest o etničkoj i jezičkoj posebnosti Bošnjaka, primjerice kroz iskaze o bosanskoj a ne osmanlijskoj vojsci u Bosni, o autohtonoj epskoj bošnjačkoj tradiciji i sl..

Slika Arapa ipak bitno se razlikuje od predodžbe o Turcima/Osmanlijama, što je po prilici vezano s činjenicom da je dodir Bošnjaka sa Turcima bio stvaran i opipljiv a sa Arapima posredovan i simboličan. Nabrajajući, u svečarskom stilu, povijesne datume i događaje iz ranoislamskog perioda arapske povijesti, Bašeskija daje predstavu o Arapima kao hrabrim i beskompromisnim sudionicima zbivanja koja predstavljaju ishodište općemuslimanske povijesti. U više

hićaja (kratkih poučnih priča) koje Bašeskija donosi u drugom dijelu Ljetopisa glavni protagonisti nose arapska etnička obilježja bilo da su kao Arapi označeni ili da njihovu pripadnost tom etnosu sugeriraju imena junaka. Niz anegdota ima porijeklo iz *1001 noći* pa su i tipsko-karakterne osobine likova delokalizirane i univerzalizirane u višestoljetnom procesu usmenog prenošenja i migriranja sadržaja ovog zbornika. Turci Osmanlije oslikani su pak znatno tamnijim bojama, kao arogantni i uznositi ljudi. U nekrologiju za godinu 1776. ljetopisac za Omer efendiju, zamjenika katiba u mehkemi, kaže da je bio „poput kakvog Osmanlije jordamli" (Ljetopis, str.134). Na drugom mjestu Bašeskija nimalo ne skriva svoju averziju prema Osmanlijama:

> „Jedan turnadžija, iz Istanbula. Ovi iz Istanbula dolaze u poderanoj obući s pola papuče i tražeći kakve službe, šetaju se vilajetima. Šta ćeš, svrha je novac" (Ljetopis, str.258)

Na istom u nekim od Bašeskijinih anegdota konfrontirani su bošnjački i anadolijski intelekt, pri čemu se ovaj prvi redovito pokazuje superiornijim:

> „Sin nekog jaramaza, kojem bijaše ime Jaramaz, često je putovao po Anadolu. Tako jedne noći u Anadolu nađe se u društvu aga i drugih mještana koji su priredili sohbet-halvu uz koju igraše razne igre. Najposlije upitaju i došljaka: „Bošnjak, da li i ti znadeš kakvu igru?" Bošnjak kao stideći se reče da i on znade neke igre, pa od svih prisutnih pokupi po neku vredniju stvar: sat, srebrni nož, novac i drugo, a ovima reče da se oni povežu za ruke i tako jedan časak pričekaju dok se on vrati. Jaramaz Bošnjak sada izađe iz odaje, uzjaše na konja i odatle pobjegne..."(Ljetopis, str.380)

U povratnom spregu slika drugog javlja se i kao suplement iskaza u kojima Bašeskija iznosi autodefinicije bošnjačkog karaktera i mentaliteta. Neka u tom smislu kao ilustracija, i neodvojiv dio našeg razmatranja o kategoriji drugosti, posluže bilješke u kojima ljetopisac daje dvije sasvim oprečne karakterizacije vlastitog naroda:

> „Bosanski svijet je čudnovati svijet, naivan je i neznalica, sličan ovci. Ako, naprimjer, neko nekog pohvali, pa bilo to paša ili ma ko drugi, svi ga u tom počnu slijediti, i to ide kao lanac. Međutim, ako domalo iza toga istoga neko pokudi, i opet ga slijede" (Ljetopis, str.277)

U vrijeme odlaska na vojne, međutim:

> „Krađa nije bilo zato što nije bilo kradljivaca, a ne zato što su kuće čuvane. Bošnjaci su u tom pogledu u odnosu na druge narode kao anđeli..." (Ljetopis, str.267)

Vedad Spahić and Osman Halilović

THE IMAGE OF THE *OTHER* IN MULA MUSTAFA BAŠESKIJA'S *CHRONICLE*

Summary

Mula Mustafa Bašeskija's *Chronicle*, written in the 18th century, provides an abundance of material for imagological research. The authors of this paper have tried to answer the following questions: through what literary strategies, from what ideological premises and under what histori-

cal circumstances do old literary texts create *an image of the other* in an environment that does not perceive otherness only over the walls of imperial and civilisational boundaries but literally lives this otherness as the reality and immediacy of its own everyday life. From 1764 to 1804, Bašeskija wrote a detailed report on the events in the city of Sarajevo and the entire Bosnian eyalet, providing brief but telling comments of people and events. In his notes, the entity of *otherness* is present both in its broader (the powers-that-be, women, peasants, lunatics, etc.) and in its narrower imagological sense – those of a different faith (Catholics, Orthodox believers, Jews), non-Bosniaks (Turks, Arabs...), military and political enemies of the Ottoman Empire (Austrians, Russians, Montenegrins...) as *the other*. In the paper, we focussed on the narrower definition of *the other* and came to the following conclusions:

the 18th century, as a period of a general political, military and economic stagnation of the Ottoman Empire in Bosnia, was marked by perpetual social crises, unrest and rebellions, which would lead to a worsening of the relations between Bosnian Muslims and people of other faiths. In spite of this, the picture of Bosnian Christians and Jews in Bašeskija's *Chronicle* is eminently affirmative, this being the case on account of the following premises:

a) the basic view, on the part of Islam, of Christians and Jews as followers of the Book and co-inheritors of Abraham's monotheist tradition, which earned them special respect among the Muslims, and on the level of state organisation, it secured them clearly prescribed forms of protection through the so-called positive discrimination;

b) the Sufi cosmopolitism, based on seeking the Spirit in the other regardless of religious-dogmatic exclusivity;

c) the character of the writer himself, marked by the virtues of tolerance, gentleness and the love of peace;

d) the specific Bosnian tradition of mutual tolerance between different religions, arising from the awareness of sharing the same living space and a common historical fate;

e) traces of mythological naivety in the notions and interpretations of events or the consequences of events featuring domestic members of different faiths.

The imagological notion of ethnic Turks, and finally of those peoples that were in conflict with the Ottoman Empire is hardly comparable to that of Bosnian Christians and Jews. There are relatively few notes featuring descriptions of Austrians or Russians, most likely as a result of Bašeskija not being very well informed about them or possibly due to his being hesitant when it came to pronouncing his views on matters about which he did not possess sufficient and verified knowledge. In a sense, one could speak of a "minus presence" of the notion of the enemy, reduced to brief and pithy mentions of the enemy's armed forces, or to mythological phantasms like the news of the advent "of a giant dragon in the enemy land of Austria", which may be interpreted as a subconsciously induced metaphorical vision of an unknown land as the habitat of a fairy tale-like evil. An exception to this is the affirmative picture of Montenegrins, shaped against the background of ethnic stereotypes concerning their fighting skills, formed before Bašeskija's time.

By way of feedback, the image of *the other* also appears as a supplement to the explicit statements in which Bašeskija provides self-definitions of the Bosniak character and mentality.

Slobodanka Peković (Beograd)

NACIONALNO I EVROPSKO KAO ODRAZ ODNOSA SVOJ/TUĐ U SRPSKIM PUTOPISIMA

Pozicija putopisca pa i njegovog dela, putopisa, nalazi se u širokom rasponu razlika od objektivnog i liberalnog posmatrača pa do kralja lažova. Pri tom treba imati na umu da ma kako te razlike izgledale velike, one ne moraju da budu nepremostive jer ih pisac najčešće i nije svestan i često nastupa iz pozicije objektivnosti i benevolentnosti. Jedinio što je ta benevolentnost obično prikrevena tiranija naučenog stereotipa kada pisac nastupa kao predstavnik znanja koja je stekao, a smatra da je njegovo znanje jedino i najbolje. Tako je na primer uobičajen stereotip u opisima naroda. Značajno veliki broj pripadnika naroda na Balkanskom poluostrvu doživljava kao izvor pretnje narode ili narod sa kojim je bio u otvorenom sukobu i uz osećanje ugroženosti nisu u stanju da razumeju i razloge druge strane. Između slike o samom sebi i onoga kakvi smo u stvari, postoji veliki raskorak. U slici o „nama" nema mesta za ružnu stranu nas samih. Nadmoć sa kojom se govori o drugima pokazuje i nerazumevanje i neznanje ali i potrebu za nadmetanjem. Međutim, kada opasnost od sukoba više ne postoji, kada se smatra da je kriza prevaziđena, putopisi pokazuju neverovatni stepen tolerancije prema doskorašnjem neprijatelju. Svi putopisi po tek oslobođenim (od Turaka) krajevima Srbije govore sa razumevanjem i nostalgičnom naklonošću o Turcima. Iz putničkih pisama Jelene Dimitrijević, kritičar *Bosnaske vile* izvlači na prvo mesto edukativnost i egzotičnost, ali i ističe: „Iz njih smo videli nešto sasvim novo, što mi dosad nijesmo znali; tu smo u pravoj boji i ljepoti upoznali naše petovjekovne susjede i **sada stvarne prijatelje."**[1]**,** ili**,** znatno kasnije, ali sa istim nostalgičnim razumevanjem jedan drugi putopisac kaže: „Čovek ne može da zamisli koliko je milo tepanje turske poezije."[2] Jelena Dimitrijević je bila jedna od prvih putnica u tek oslobođene krajeve i njeno viđenje jeste bilo otvaranje prozora prema orijentalnoj kulturi, ali kada 1923. Rade Drainac putuje od „Prokuplja do Blaca", onda se evropsko i nacionalno pretvara u odnos metropole i provincije, višeg i nižeg kulturnog reda. Očima čoveka iz velikog kulturnog centra, Drainac odmerava mesta po Južnoj Srbiji. S jedne strane, njegovo urbano iskustvo ističe prirodne lepote[3], ali sa druge se suočava sa užasnim higijenskim uslovima i nepostojećim kulturnim životom: „Inače život Niša je još uvek na nivou provincijskih varoši.

---

[1] ***, „Jelena Dimitrijević: Pisma iz Niša", *Bosanska vila*, 1899, XIV, 5–6, str. 60.

[2] Rade Drainac, „Pod južnim nebom. U zemlji sunca, malarije i dukata", *Putujem, putujem*, Putopisi i reportaže, prir. Gojko Tešić, Beograd, 1999, str. 13.

[3] „A tako milo ulaze u umorne zenice zelene njive u kojima je rano zasejana pšenica." (7), „Nebo je vedro i nekako je ipak prijatan pogled na daleke, bistre pejzaže." (7), iz knjige: Rade Drainac, *Putujem, putujem*, Putopisi i reportaže, prir. Gojko Tešić, Beograd, 1999.

Mizerno povlašćeno pozorište nikakvu misiju ne vrši skandaloznom igrom. Ostale distrakcije su svedene na minum".[4]

Ovo kulturno podneblje pati i od onog problema koji bi se mogao nazvati sindromom malih naroda. Mali narod se čvrsto drži svojih navika i svojih vrednosti, teško prima novotarije i strance. Jednom reči, uplašen za svoje nacionalno biće, brani se odbacivanjem i odbijanjem. A opet, sa druge strane, taj isti mali narod sa čežnjom viri preko ograda svojih dvorišta i kod suseda vidi isključivo svetlost, sjaj, bogatstvo i uspeh. Mali narodi imaju sindrom getoizirane svesti. Okružuju se bodljikavom žicom odbrane i neprihvatanja, a sa stalnom zavišću gledaju kroz žice. „Svi mali narodi. Zato što su usamljeni, nose u sebi jednu melanholičnu stidljivost, koja rastvara aktivnost. Sad su samouvereni, pobednički, srećni, sad su skrušeni pred sobom i svojim najgorim neprijateljima. Sad heroji, sad roblje asketskog mentaliteta. U umetnosti malog naroda to se naročito ispoljava."[5] Stalna dvostrukost viđenja i vrednovanja sebe i drugih pokazuje se kao otvoreno poređenje u kome se bez ikakvog zazora staje na stranu „našeg" kao na primer u putopisu Jovana P. Jovanovića „U manastiru Pakri". Putopisac kaže kako mu je srce zazeblo dok je gledao zemlju i kuće doseljenih Čeha i upoređivao ih sa starosedelačkim srpskim: „Dok je kuća Srbina ... u sasvim primitivnom stanju, dotle je u ovog doseljenika sve napredno"[6]. Autor krivi doseljenike što Srbin i pored svoga zemljišta kupuje kruh dok se stranci bogate od iste zemlje, jer Srbin nije len ali je neumešan u radu i u „večnoj borbi krajiškoj".

I dok se u slučaju putopisca Jovana P. Jovanovića odmah vidi kakav je njegov odnos prema svome i tuđem, u mnogih drugih je taj odnos prikriven naučenim floskulama, kulturnim nasleđem, ili potrebom da se lično znanje upotrebi kao paravan. Odnos prema nacionalnom i evropskom u srpskim putopisima predstavlja važan segment kulturne i nacionalne zrelosti jer je putopisna književnost u velikoj meri uticala na prihvatanje ili odbijanje kulture drugih naroda. Srpski putopisi su zavisno od kulturne, istorijske ili političke situacije, gradili sliku o drugom i formirali nacionalno mišljenje. Putopisi su pomogli učvršćivanju nacionalne svesti u vremenu kada se konstituisala srpska država posle oslobođenja od Turaka kada je svest o svome bila preovlađujuća i isticana kategorija. Docnije, odnos prema tuđem i svome je odredio odnos prema Evropi i evropocentrizmu, ali je u isto vreme zapadnoevropska kultura dobila ulogu štita u odnosu na srednjeevropsku jer u tom trenutku je bilo važno osloboditi se, ili bar neutralizovati uticaj austrougarskog i orijentalnog nasleđa. Evropsko i nacionalno je takođe bio i odnos koji je određivao srpsku književnost prema kategorijama klasičnog i modernog.

Odnos prema Evropi, odnosno odnos prema zavičaju, u putopisima Isidore Sekulić je jedan od konstruktivnih elemenata. Kada piše o dalekim zemljama izgleda kao da najbolje vidi svoju Vojvodinu, i obratno. Evropa se naslućuje u svakoj njenoj pripoveci, u svakom njenom kritičkom tekstu. Tako je u njenim putopisima, kao i kod Jovana Dučića, tuđe bilo mera za svoje, svoje se odmeravalo prema tuđem. Ovakav odnos prema tuđem predstavljao je vidan iskorak u odnosu na ono što se početkom 20. veka smatralo funkcijom književnosti, ili funkcijom

[4] Rade Drainac, „Niš i njegova budućnost", *Samouprava,* 28. 1. 1924, XIX, str.3. (Isto u knjizi *Putujem, putujem*, str.10)

[5] Isidora Sekulić, „Problem malog naroda", *Ogledi*, Novi Sad, Beograd, 1959, str.286.

[6] *Posestrima*, 1890, I, 7–8, str.116.

putopisa. Veoma snažna potreba za nacionalnim određenjem, za stvaranjem srpskog kulturnog prostora, diktirala je i odnos prema putopisnoj književnosti. Otuda je simptomatično mišljenje jednog putopisca da je neophodno i važno upoznati pre svega svoju zemlju i da je sramota poznavati bolje tuđu od svoje zemlje: „Da se deset Srba sastanu, pa da pripovedaju jedan drugom o tome, kud je koji putovao, i šta je sve na putu čuo i video, svaki bi znao vazdan i po najtanje pričati o Švajcarskoj, Italiji, Francuskoj, Nemačkoj, pa čak i o Španiji i Jegiptu, i to s kakvim oduševljenjem i kakvim patosom bi umeo pripovedati, kao da mu je to sve od srca otpalo ... A da zapitaš jednoga samo od te desetorice Srba, da ti kaže što god o Srbiji ili o Crnoj Gori ili o drugim srpskim krajevima, evo glave, da bi to znao sa svim toliko reći, koliko je iz kakve nemačke ili mađarske đeografije naučio.“[7]

Ukoliko bi se spoznaja svoga i sebe označila kao mera patriotizma, onda su moderni putopisci s početka 20. veka negovali drugačiju spoznaju. Isidorin patriotizam je bio daleko od plačevnog, sentimentalnog i pretencioznog osećanja[8] koje je prevladavalo u prethodnom stilskom komleksu. Kod Isidore Sekulić pre bi se moglo govoriti o „kultu nacionalne snage“[9], osećanju koje je bilo zajedničko i Milošu Crnjanskom i Rastku Petroviću i Stanislavu Vinaveru. Naše, koje se moglo čitati i kao nacionalno, sada se povezivalo sa vitalizmom, naravno sa nacionalnim vitalizmom. U njenom viđenju, naše, bez obzira što mu je ona poklanjala svu ljubav, postavlja se pred sud posmatrača. U *Pismima iz Norveške* ona govori kako je na strani ljudi sa severa, a ne onih sa juga jer severnjaci moraju da se bore sa prirodom za sve što hoće da stvore. „Druge je razmazilo bogatstvo u svetlosti i lepotama.“ Stalno mešanje odnosa svoga i tuđeg dovodi do inovativnog viđenja predela u kojem se lično i objektivno, stvarno i imaginativno ravnopravno mešaju i otvaraju čitav rudnik informacija (istorijskih, ekonomskih...). Najdalje je u tom pogledu otputovao Ivo Andrić otkrivši nam tom prilikom kraj razlika, a kao i Dučić i Isidora Sekuluć, svoju prirodu: „Svaki predeo sveta ja sam posmatrao predano i zaljubljeno kao da je on sav svet i jedino što mi ja dano da vidim, ne misleći otkud dolazim ni kuda idem, zaboravljajući ko sam, trudeći se da od gledanog predela uzmem najviše što se jednim pogledom može, ali i dajući sebe njemu, bez poštede i oklevanja.“[10] I Dučićev i Isidorin opis putovanja kroz evropske zemlje su neuobičajena putovanja. Kod Dučića zato što se putuje kroz himerične predele tuđe kulture, istorije ili umetnosti da bi se ispričala priča o sebi samom. Ta priča ne upoređuje, u njoj se tuđe i svoje ne takmiče jer je autorovo polazište svest o sopsvenoj nadmoći. Iako je putopis po definiciji vezan za okruženje, a putopisac je neizbežno sa predelima, mirisima i svim onim na šta nailazi, obe knjige ovih pisaca gube odliku putopisnog žanra baš zbog tanjenja granica između subjektivnog i objektivnog, svojeg i tuđeg. Evropa o kojoj oni pišu jeste nešto drugo, ali preplitanje vizura dovodi do bliskog viđenja u kojem se norveške jabuke spuštaju na vojvođansku zemlju, a crkve po Francuskoj zvone zvonima iz srpskih manastira. Zanimljivo je da, u svome vremenu, i putopis Jovana Dučića i Isidore Sekulić lome žanrovske odlike putopisne književnosti i postaju izizetno nefikcionalno delo, ali isto tako

[7] ***, „Tri nedelje pešice po Srbiji“, *Srpkinja*, 1882, I, 7, str. 54.

[8] Kada Jelena Dimitrijević prvi put ugleda Niš, njoj grunu suze, ona se baci majci na grudi i izgovori sentimentalnu tiradu o slobodi.

[9] Radovan Vučković, *Poetika hrvatskog i srpskog ekspresionizma*, Sarajevo 1979, str. 61.

[10] Ivo Andrić, „Lice zemlje“, *NIN*, IV, 1.1.1955, br. 209, str.5.

postaju neka vrsta predskazanja jer imaju odlike putopisa kakavi se danas piše. U vreme propustljivih evropskih granica, putopisci se, kao i ova dva pisca sa početka 20. veka odriču opisa i svoju pažnju usmeravaju na opšte, „više" kategorije. Dučić na spirutualnost, a Isidora na etičke vrednosti, dok današnji putopisac ne govori o Kazahstanu, već o raspadu ruske imperije (Ryszard Kapuściński, *Imperija*), ne o Kubi već o „očaju art deco-a" (Geoff Dyer, *The Despair of Art Deco*).

Evropa, koja je srpskim putopiscima izgledala kao zbir ugledno uređenih država teško se mogla upoređivati sa Srbijom u svim onim stvarima koje su rezultat reda, rada i duge i kontinuirane istorije. Čak ni u onome što se smatra glavnim, zvaničnim, snažnim, ali i prinudnim obeležjem države kao što su granice, nije se moglo govori kao o stalnoj veličini jer je bila pomerljiva i nestalna, za granice se još ratovalo, pregovaralo ili maštalo. Zato su se konstruisali drugi, slični identiteti koje je trebalo istražiti i ispitati. Putopisci su se usredsredili na duh, umetnost, kulturno nasleđe i u tom krugu obeležavali su odnost svoga prema tuđem, Evrope prema nacionalnom. Fokusiranje na ovaj vid identiteta nije značio ni ontološki datu večnu stabilnost identiteta, niti njegovu jedinstvenost, potpuno nesavladiv karakter, niti privilegovan status kao nešto potpuno i celovito samo po sebi. To je značilo pronalaženje mogućnosti samoznačenja i mogućnosti da se svoje inkorporira, ili distancira u/od tuđeg. To je takođe značilo da se očuva nacionalna samosvest u onoj meri u kojoj je to bilo najvažnije i moguće. Čim bi putopisac izlazio iz tih okvira dolazilo je do sudara kulturnih modela, jer je, kao i svaki Evropljanin, bio vezan kulturnim nacionalizmom čiji je prvi cilj da raspozna nacionalni kanon a zatim i da mu sačuva i istakne estetsku autonomiju. Čak i kada je izgledalo da je vizura pisca izdignuta iznad nacionalnih razlika i usmerena na univerzalne vrednosti, dešavalo se da je uočljiva pojava hijerhije (između evropske i neevropske kulture) i preovlađivanje etničkog principa. Tako se u putopisima Jelene Dimitrijević uvek, latentno oseća duh nadmoći obrazovane Evropejke. I kod Jovana Dučića evropocentizam je neskriven i obeležen je znakom duhovne nadmoći i nerazumevanja, ili prenebregavanja. Dučićev evropocentrizam u svome središtu nema evropsko već srpsko kulturno i versko nasleđe. Dučić je prema sopstvenim rečima bio čovek koji je imao sreću da je mogao mnogo da putuje, ali ta putovanja su ga ostavljala ravnodušnim na raznolikosti i egzotičnost drugih predela i ljudi. U jednom pismu sestri iz Egipta (Kairo, 7.4.1928) Dučić kao da je sažeo sav svoj etnocentizam i samozadovoljnost: „Ja sam ovde u Kairu već pun mesec dana. Oko mene su Crnci, fesovi, džamije i arapski jezik. Ovaj narod je bog ubio jer ne zna za naše pravoslavlje, niti ume da govori na našem lepom srpskom jeziku, ne slavi krsno ime, i živi u pesku. Žene ne smeju da se pogledaju u ogledalo jer su crne, i ne može za njih biti pomoći ni od sapuna, ni od pudera."[11] Tako Dučić, koji je predstavnik zemlje koju je Evropa uvek gledala iz pozicije imperijalističke i kolonizatorske kulturne svesti, i sam postaje kulturni imperijalista. Za razliku od njega, „suparnička internacionalizacija" Isidore Sekulić popunjava kulturne pukotine transportujući kulturno blago između svog i tuđeg. Prenošenje nacionalne tradicije iz periferije u centar (iz Srbije, odnosno Vojvodine u Evropu), neminovno menja centar, redefiniše vrednosti, a preodređenje može da donese mnoge dobiti, jer omogućava novo uspostavljanje vrednosti i redistrubucuju kulturnog blaga.

[11] Aleksandar Petov, *Manje poznati Dučić*, Trebinje, Pitsburg, Beograd, 2000, str.37.

Slobodanka Peković

THE NATIONAL AND THE EUROPEAN AS A REFLECTION OF THE OURS/FOREIGN RELATIONSHIP IN SERBIAN TRAVEL WRITINGS

S u m m a r y

The attitude towards the national and the European in Serbian travel writings represents an important segment of Serbian travel writing, for travel writing influenced to a great extent the acceptance or rejection of the culture of other peoples. Depending on the cultural, historic or political situation, Serbian travel writings constructed the image of the other and formed the national opinion. Travelogues contributed to the formation of the national consciousness at a time when the Serbian people was in the process of establishing a state after the Turkish occupation., when the awareness of ours was the predominant and often emphasised category. Later, the attitude towards ours and the foreign determined the attitude towards Europe and Eurocentrism, but at the same time, Western European culture assumed the role of a shield in relation to Central European culture, for at the time it was important to be released from, or at least to neutralise the influence of Austro-Hungarian and Oriental heritage. The relationship between the European and the national also determined the attitude of Serbian literature towards the categories of the classical and the modern, so that travel writings from the beginning of the 20th century represented a genre that took Serbian literature into modernism.

Vladimir Gvozden (Novi Sad)

HRONOTOP SUSRETA U PUTOPISIMA MILOŠA CRNJANSKOG

Literatura o putopisu je doživela veliki uspon tokom poslednje dve decenije. Pa ipak, činjenica je da ovaj žanr ostaje veoma labavo određena oblast književnosti i pisanja uopšte. Jedno od stalnih zapažanja proučavalaca je da putopis upija u sebe različite pripovedne stilove i žanrove, da uobličava i izmenjuje veliki broj imaginativnih susreta, te da sadrži potencijal za sadejstvo sa širokim opsegom istorijskih perioda, disciplina i perspektiva (Hooper i Youngs 2004: 3). Shodno tome, plodan pristup bi taj žanr, pre svega, trebalo da posmatra kao prostor diskurzivnog konflikta u kojem aktuelni događaji bivaju asimilovani kroz specifične hronotope što ta mesta i događaje pretvaraju u lične vizije pisca. Ukratko putopisi nisu prikazi, već svojevrsni katalizatori putovanja. Kao takvi, oni su povlašćena vrsta tekstova za razumevanje „pisanja drugog" ili „pisanja o drugom". Naime, danas je široko prihvaćeno da putopis „pripada široj strukturi predstavljanja unutar koje se kulturne afilijacije i veze (...) mogu analizirati, osporavati i iznova procenjivati" (Holland i Huggan 1998: XVIII-XIX; videti i Gvozden 2005). Moglo bi se sasvim opravdano reći da je on veoma važan medij za proučavanje sveobuhvatnog kruženja informacija među kulturama.

U literaturi je takođe ocenjeno da je putopis u evropskoj književnosti doživeo svoj vrhunac između dva svetska rata (Blanton 1997: XIII). Postoji pretpostavka da je to bio slučaj i u srpskoj književnosti u tom istom razdoblju i to ne samo po broju putopisa, već i po njihovim svojstvima. Nagli razvoj putopisa u ovom razdoblju uočio je pravovremeno književni kritičar i prevodilac N. N. Pešić u članku „Naši najnoviji putopisi": „Inače, naši najnoviji putopisi nisu za potcenjivanje. Oni imaju svoju istinsku književnu vrednost, koja garantuje da se ipak krećemo. Istina, više s Evropom, a manje sami. Tek idemo. A to nije rđavo. Bolje – napred, nego da stojimo" (Pešić 1936: 515). U periodu između dva svetska rata pojavljuju se, između ostalih, putopisi Jovana Dučića, Miloša Crnjanskog, Stanislava Vinavera, Rastka Petrovića, Ive Andrića, Jelene Dimitrijević, Rada Drainca, Grigorija Božovića, Milutina Velimirovića, Stanislava Krakova, Mihajla Petrovića, Marka Ristića. Shodno tome, radna hipoteza je da su putopisi u razdoblju između 1914. godine (kada je Isidora Sekulić objavila *Pisma iz Norveške* kao nesumnjivi vid „osvajanja" novih prostora putopisanja) do 1939. (kada Marko Ristić, kao jedan od poslednjih mirnodopskih putnika-pisaca, objavljuje putopis „Iz noći u noć" u beogradskom časopisu *Pečat*) deo književnih strujanja evropskog modernizma, kao i da sadrže zajedničke odlike književne poetike i poetike kulture, odnosno da bi se moglo govoriti o kulturi srpskog modernističkog putopisa kao manje-više jedinstvenom kompleksu.

Jedno šire istraživanje svakako bi se moglo temeljiti na istraživanju tipologije hronotopa susreta u srpskom putopisu u navedenom razdoblju. Hronotop u pu-

topisu nije prosto verbalni prikaz mesta kao poprišta na kojem se razvijaju zaplet ili lirske situacije. On mora, barem u slučaju uspelih predstavnika žanra, preuzeti osobeni duh mesta, koji je izražen u atmosferi, odnosno „auri" prisutnoj u njemu. U stvari, traganje za izgubljenom aurom raznih lokacija i lokaliteta je, po nekim istraživačima, upravo glavni element modernističke putopisne kulture. Modernistički tekstovi registruju novu svest o kulturnoj heterogenosti, uslove i obeležja modernog sveta. U putopisima su modernost, susret sa drugim kulturama i svest o promenama neodvojivi. Kao takvi, ovi elementi, uzeti zajedno, sačinjavaju i niz specifičnih putopisnih hronotopa susreta. Kroz hronotope, putopisi raznolikost sveta pretvaraju u niz jedinstvenih narativa.

Prema Bahtinu, hronotop „daje suštinsku osnovu za prikazivanje-slikanje događaja. I to upravo zahvaljujući naročitom zgušnjavanju i koncentraciji obeležja vremena – vremena ljudskog života, istorijskog vremena – na određenim delovima prostora" (Bahtin 1989: 380). No, u pristupu putopisu, Bahtinov slabo određen termin hronotop, mora se odrediti u užem smislu, kao kognitivno sredstvo razumevanja sveta predstavljenog u naraciji, dok bi hronotop susreta podrazumevao upravo takvu kognitivnu dimenziju putopisnog susreta sa stranim, kao i sve njene konkretne nijanse, od emocionalnih do ideoloških. Značajna konstanta Bahtinovog dela je posmatranje književnih žanrova kao specifičnih modaliteta mišljenja uopšte. Naime, prema njegovoj koncepciji, književni žanrovi ne „transkribuju" u umetničku formu otkrića koja već postoje „spolja", već su oni sami načini otkrivanja sveta. U primarnom smislu, hronotop je sredstvo za poimanje sveta, vid razumevanja prirode događaja i iskustva. Događaji se nužno odvijaju u nekom kontekstu, a hronotopi se razlikuju prema tipovima razumevanja konteksta i odnosa događaja i delovanja. Shodno tome, mogućnosti putopisnog izraza bi trebalo posmatrati kao zavisne od vrednosti, zakona i običaja osobenih i promenljivih okolnosti.

Kao što je kod nas dobro posvedočila glasovita polemika između putopisca starije generacije Marka Cara i pisca novog senzibiliteta Miloša Crnjanskog, u prvim decenijama prošlog veka postojalo je kretanje od detaljnog, realističkog teksta koji je praćen otvorenim didaktičkim i moralnim ciljevima, ka više impresionističkom stilu usredsređenom na putnikove lične reakcije, refleksije ili samosvest. Ipak, iako su se tokom pomenutog razdoblja promenile mnoge formalne karakteristike putopisa, teme su ostale nepromenjene. Shodno tome, ne bi se moglo reći da je putopisni susret Crnjanskog bio susret sa stranim kao nepoznatim, jer prostori njegovog interesovanja – Francuska, Nemačka, Italija, Španija, Skandinavija – bili su već dobro mapirani u srpskoj putopisnoj tradiciji. Međutim, iako on piše o prostorima čiji je repertoar osobina i priča već bio dobro ustanovljen kako u srpskoj tako i u evropskoj putopisnoj tradiciji, u njegovom slučaju je očigledno da postoji nastojanje da se taj repertoar menja. U stvari, primera radi, putopisi o Toskani ili Berlinu zaista jesu dijagnoze samih repertoara, ali i pokušaj njihove izmene. Opravdano bi bilo reći da je upravo zbog pojačane svesti o naslagama žanra, Crnjanski bio pisac koji je težio da stvori vlastiti hronotop.

Miloš Crnjanski je pisao putopise i putopisne reportaže u razdoblju između dva svetska rata, putovao je sa foto-aparatom i kamerom u ruci, putovao je u raznim svojstvima i ulogama, vozom, automobilom, biciklom, volovskim kolima, avionom, brodom – a sve to je doprinelo pluralnosti njegovog putopisanja. Od *Pisama iz Pariza* do *Hiperborejaca* njegov putopisni diskurs je „osvajao" različite

geografske prostore, ali i načine pisanja o putovanju. Naime, u ove putopise je utkana *razlika* kao estetska kategorija. Takva razlika vidljiva je u stilu, u načinima tematizacije stranog, kao i u složenosti motivacije za putovanje. Međutim, moglo bi se reći da je ona najvidljivija tamo gde je najmanje očekujemo, a to je u ravni jednog od temeljnih poetičkih postulata Crnjanskog koji su u osnovi njegovog sumatraizma. U svim putopisima, postoji modernistička težnja da se, koliko zbog razlike toliko i uprkos njoj, traga za jedinstvom koje sve prožima, i koje u osnovi fragmentarni, neinteligibilni, „šareni" svet pretvara u svet razumevanja i smisla.

U razdoblju poslednjih decenija 19. veka i početkom 20. veka, a pogotovo posle Prvog svetskog rata, postoji nekoliko vrlo važnih tokova na Zapadu, koji su, pored ostalog, izmenili prirodu putopisnog žanra: razvoj i institucionalizacija novih nacionalnih identiteta, čvrste (inter)nacionalne hijerarhije, konsolidacija i dominacija priče o progresu. Međutim, u ovom razdoblju javljaju se i suprotni kritički tokovi, pre svega u antropologiji i psihoanalizi, koje su ukazale na krhkost civilizovane racionalnosti. Kod Crnjanskog su prisutna oba toka, mada je kritička strana njegovog putopisanja znatno izraženija nego, na primer, kod Marka Cara i Dučića, za koje je racionalnost civilizacije bila neupitna. U stvari, Crnjanski je svestan fragmentacije iskustva, koja je obeležila međuratni period, kao i proishodeće mešavine kultura, ljudi, roba, sveopšteg fluksa u kojem je pojedinačni identitet, kao i sagledivost smisla i veza, bio sasvim u drugom planu. Naime, najvećma i najotvorenije u „Irisu Berlina", a potom i u drugim putopisima, uključujući tu i *Ljubav u Toskani,* putopisac je zabrinut za uslove i vrednosti moderne Zapadne civilizacije. U Berlinu je fluks modernog kapitalizma ono što najviše fascinira i istovremeno zabrinjava putopisca. Javlja se zabrinutost, koja samo na trenutke može da utihne u senci velike konstante pisanja Crnjanskog: u momentima zamišljanja smisla koji se nahodi iza vidljivog sveta.

Putopisni hronotop Crnjanskog se u velikoj meri temelji na susretu, budući da prvobitni susret sa stranim u njegovim putopisima zapravo čini stabilan temelj svih daljih doživljaja. Naravno, to je zato što je taj susret nešto što proističe iz njegovog habitusa, odnosno iz intelektualnog prtljaga koji autor donosi u zemlju u koju putuje. Vrlo često u polemici sa stečenim predrasudama, još na prvom koraku putovanja i pisanja o njemu, Crnjanski samosvesno pokušava da priča svoju priču o drugom i drugačijem. Poznat je primer njegovog susreta sa Berlinom. Tom prilikom ironično govori o strancu koji, dolazeći vozom, donosi „i svoj veliki prtljag predrasuda. Berlin, misli, ta to je hladni sever, kasarna pruska, glupa i odurna" (Crnjanski 1995: 269). Sasvim je jasno da je pisac svestan da žanr krije mogućnost promene perspektive, ali i da izuzetno zavisi od poznatih stereotipova i kulturnih mitova. Putopis Crnjanskog, poput drugih uspešnih putopisa, posreduje između dva poznata pola: pojedinačnih fizičkih stvari koje opisuje, s jedne strane, i šire teme o kojoj govori (sopstvo, ideologija, svet, politika, kultura), s druge. A ta šira tema, ili širi problem, međuigra je posmatrača i posmatranog, putopiščevih predrasuda i provere sa kojom se te ideje suočavaju tokom putovanja, što čini i glavnu dinamiku („zaplet") putopisnog žanra. Zato se, na primer, susret Crnjanskog sa Berlinom odvija negde između svesti o naslagama žanra, poznavanja istorije zemlje o kojoj je reč i doživljaja aktuelnog trenutka: „Nezgrapni, besplamni nemački život (*pronalazak pisaca*) promenio se, u jednu grozničavu i svetlu zažarenost. Zemlja koja ima najmoćniju industriju boja i jedno staro, nedovoljno poznato, vanredno slikarstvo, nije siva, ni glupo bezbojna.

Zemlja najlepših kestenova, jezivo zelenih proplanaka, sad, sve više nadzidana u beton, gvožđe, u staklo, svetli se od boja i danju i noću“ (Crnjanski 1995: 255; podvukao V. G). S druge strane, postoje i oni iskazi koji prete da sasvim podriju ovakve sintetičke slike, jer Crnjanski je putovao u periodu začetaka nove epohe globalizacije, koju je sa posebnom osetljivošću okarakterisao takođe u putopisu o „amerikanizovanoj“ Nemačkoj: „Postoji jedna velika berza, na kojoj se misli amerikanskim podacima, kursevima i interesima, skoro bi se moglo reći: za veličinu i potrebe USA“ (Crnjanski 1995: 259). Stvarnost se prisvaja pomoću analogije koja je regulativni princip putovanja, tako da autor želi da ostvari mogućnost govora i o stereotipu i protiv njega, želi da izrazi i opšte i posebno, odnosno da u istom tekstu sačuva glasove diskursa i kontradiskursa, bez lažnih, olakih i naivnih pokušaja njihovog dijalektičkog pomirenja.

Putopiščevo iskustvo upisano je u mogućnost povratka, makar i u vidu jezičkog svedočanstva upućenog zajednici porekla, koja je i adresat svih Crnjanskovih putopisa. Rečnik doma određuje viđenje sveta s one strane brda, ali još jednom ne u potpunosti, jer putovanje samo unosi nove reči u zadati, dobro poznati rečnik koji je putopisac poneo od kuće kao intelektualni i/ili emotivni prtljag. Odlazak i povratak utiču na odluke o političkom, ekonomskom, klimatskom poretku, mada je za putopis veoma važna ravnoteža između ličnog i bezličnog. Naratorovo samorazumevanje je zapravo *conditio sine qua non* razumevanja drugih ličnosti, prostora, moralnih i estetskih univerzuma. Putovanje Crnjanskog-nomada je, mataforički govoreći, poseban vid osvajanja ne mesta, već prostora. Čak i u formi njegovih tekstova, očigledno je da on potencira kretanje između lokacija – napušta jedan prostorni marker i stiže do drugog – to je, recimo, naročito uočljivo u *Ljubavi u Toskani*. U stvari, moglo bi se reći da upravo u tom procesu kretanja „između“, prelaženja pragova i granica, nastaje putopisni putnik Miloš Crnjanski. Putopiščevo putovanje se sastoji od kretanje od jednog mesta do drugog, ali su ta mesta ekonomski, kulturni, istorijski prostorni markeri, a ne postaje na nekakvom nasumičnom ili spolja nametnutom kretanju.

Svakako bi, međutim, u slučaju Miloša Crnjanskog trebalo reći da on nije bio toliko putopisac, pisac putovanja, koliko pisac koji je putovao. Odnosno, kao što je to rekao Mišel Bitor za takav tip putopisaca: „Oni putuju da bi pisali, oni putuju dok pišu, jer za njih, putovanje *jeste* pisanje“ (Butor 1992: 67). Ni Crnjanski, uostalom, ne piše na putovanju samo putopise, o čemu rečito govori primer pesme *Stražilovo,* napisane tokom putovanja koje se pretočilo u *Ljubav u Toskani.* Pored naglašenog markiranja prostora kroz afirmisanja vlastite subjektivnosti i doživljaja, jedna od važnih strategija Crnjanskog putopisca je da se suprotstavi posebnoj tradiciji putopisa, koju sam na drugom mestu nazvao „putopis 1” (Gvozden 2004). U stvari, moglo bi se reći da je on, među srpskim međuratnim putopiscima, i najtemeljniji kritičar tradicije žanra. Za razliku od diplomatskih izveštaja ili novinskih članaka i reportaža, kao i literarnih putopisa ranijih putopisaca, zavisnih pre svega od drugačijeg vremenskog konteksta, a stoga i baštinika drugačijeg doživaljaja prostora, koji se mogu svrstati u „putopis 1”, u „putopisima 2”, odnosno u vremenski aktuelnim književnim putopisima, u većoj meri su prisutni autobiografska dimenzija, horizont kulturno-istorijske analize, etnogeografska zapažanja, književne reference, esejistički način pisanja, i, pogotovo, žanrovska samosvest. Upravo prisustvo takvih raznolikih diskursa omogućuje razne oblike stepenovanja između putopisa 1 i putopisa 2 koje ćemo

sresti u putopisima ili autopoetičkim iskazima niza međuratnih, modernističkih putopisaca. Na prvom mestu, ne može biti sumnje da je temeljna težnja važnijih pisaca u međuratnom periodu, ne samo Crnjanskog, da pišu putopis 2 i to vrlo često u suprotnosti sa putopisom 1, onako kako su ga oni posmatrali i razumevali. Pa ipak, ne sme se zanemariti da odgovarajuća raznolika leksika prethodi i učestvuje u ideologiji pisanja putopisa nezavisno od namera pisca. Dučić, Crnjanski ili Stanislav Vinaver, kao obrazovani posmatrači, naprosto nisu mogli da zaobiđu reči prenaseljene i opterećene značenjem, isto kao što su – prema nužnosti – prolazili kroz dobro mapirane stvarne predele. Modernisti, kao i niz putopisaca pre njih, biraju one događaje i iskustva koji najviše odgovaraju njihovom shvatanju susreta sa stvarnošću drugih naroda i kultura, kao i one koji su u skladu sa poetičkim stavovima vezanim pre svega za poeziju ili roman, odnosno naglašenim vlastitim idejama kako bi putopis 2 trebalo da izgleda.

Primera radi, putopis Crnjanskog *Ljubav u Toskani* donosi niz otvorenih kritika na račun prethodnih putopisa, kritika duboko utemeljenih u „sumatraističkoj" poetici, koja se u ovom slučaju pokazuje kao osnovni regulatorni princip prisvajanja stranog. Zapravo, čini se da se u ovom putopisu u najvećoj meri kritikuje opis. Naime, Crnjanski navodi da se u samoj Italiji, „u hotelima" čitaju „bezbrojni, čuveni putopisi, od najstarijih sve do Montegna, predsednika De Brossa i Lalanda, što su sad smešni. Njegova ekselencija Goethe zastaje u selima, ako mu samo jave da ima neki klasičan spomenik..." (Crnjanski 1983: 122) Nadalje, autor, pišući vlastiti italijanski putopis, u kritici putopisa 1 navodi Tena, Buržea, Baresa, Simondsa, niz putopisaca da bi „zaključio": „Italije, one iz putopisa, i nema" (Isto). No, on se tu ne zaustavlja, već nastavlja dajući vlastiti kritički pogled na putopis 1: „Uostalom, sve su te knjige, prilično slične. U francuskim, na svakoj drugoj strani, za svakog slikara, za svaku varoš, za svaku znamenitost, piše: très pittoresque, ili: plein de grâce et de volupté [...] Nemački eseji, izvrsno katalogisani, sa vanrednim fotografijama, mnogo su opširni [...] Na svakoj drugoj strani piše: es ist der Geist Griechenlands, der ewig heitere. Otvorite li engleske, u njima ćete na svakoj strani naći jednu novu hipotezu o Giottu, a kao svršetak svake rečenice: of mysticism" (Isto). Međutim, kod Crnjanskog ostaje dvosmislen status realnosti: da li to Italija onakva kakva je opisana u putopisima ne postoji, ili pak nema mogućnosti da se opiše ono što posmatrač na licu mesta vidi, odnosno da li Italije iz putopisa nema zato što je i ne može biti, ili zato što su sredstva putopisaca nedovoljna da je prikažu onakvom kakva jeste. To pogotovo komplikuje stav po kojem se u Italiji ipak vidi „Neočekivana pobeda Stendhalovog putopisa..." (Isto: 123). Na ovaj način Crnjanski zaoštrava ambivalentan odnos putopisa prema realnosti, ukazuje na stalno lebdenje žanra između priznanja i prihvaćenosti ekstremnog subjektiviteta i željene objektivizacije. Ovi specifični sadržaji unutrašnje dijalogičnosti njegovog doživljaja stranog mesta, žive unutrašnje interkulturalne, intertekstualne rasprave sa glasovima koje on nosi u svom „intelektualnom prtljagu", i ta intertekstualna dijahronija zapravo donosi punoću sinhronije susreta sa drugim, stranim, novim, koji je na neki način već posredovan drugim tekstovima.

Drugi važan element hronotopa susreta kod Crnjanskog je kritika savremenosti, koja je, samo naizgled paradoksalno, nezamisliva bez savremenosti koja je glavna meta te iste kritike. Stiče se utisak da putovanje postaje vid bekstva od savremenosti, ali i jedne nove estetike modernizacije, modernosti. U *Ljubavi u*

Toskani neprestano provejava duh kritike savremenosti. Iako je Crnjanski deo grupe turista koji obilaze Toskanu, on često svoje pripovedačko „ja“ afirmiše u otporu prema turizmu i, kao što smo ranije videli, putopisu: „Italija, ona prava, plaha i mirisna, leži negde na dnu nebesa, a strance dočekuju njene sluškinje“ (Crnjanski 1983: 121), a vodiči „u šarenim odorama“ prodaju „minijature nakrivljene, pizanske kule“ (Isto: 106). Kao tipično modernističko-paseistički stav u kojem se ukršta svest o pređašnjem značaju pesnika i savremenom duhu kapitalizma i njegovog neprijateljstva prema poeziji može se posmatrati sledeći iskaz: „Putovao sam u doba proslava i svetkovina, povodom završetka šestog stoleća od smrti Danteove. Sva je Italija mirisala na ulje za motore, u njegovu slavu. Sve su varoši bile izlepljene šarenom reklamom guma Pirelli“ (Isto: 121). Najkraće rečeno, *Ljubav u Toskani* bi se mogla odrediti kao opis jednog dijaloškog odnosa koji se javlja između putnika u stranoj zemlji tokom susreta sa različitim, manje ili više zavodljivim ili uznemirujućim formama drugosti.

Shodno tome, važna konstanta putopisa Miloša Crnjanskog je nostalgija. Ona oslobađa dijalektiku želje, traga za prošlošću koja je njen sopstveni izum, njena konstrukcija, za koju ipak, negde, istovremeno zna da je nemoguća. Ali iako nostalgija nudi lažnu panaceju za nezadovoljstvo „degradiranom stvarnošću“, upravo je pogrešnost te stvarnosti, paradoksalno, ono što je čini toliko privlačnom. Takva „neautentičnost“ je glavna pokretačka snaga putopišćevog pripovedanja. Zato je često u putopisima između dva rata, pa i kod Crnjanskog, prisutan elegijski ton, pošto postoji čežnja za izgubljenim vizijama „autentičnog“. Putopisanje, poput turizma, podstiče nostalgiju za drugim vremenima i mestima, bez obzira na to što priznaje da su oni sada možda „izgubili svoju auru“. Hronološko, pravolinijsko kretanje praćeno upoznavanjem novih teritorija suočava se često sa istorijom, vraćanjem u prošlost koje upravo daje identitet i legitimitet prikazanom itinereru putopisca. Za to je dobar primer njegovo razumevanje savremenog Berlina. Naime, specifični istorijski trenutak njegovog putovanja vezan je za premeštanje političke i ekonomske moći iz Bavarske u Berlin nakon Prvog svetskog rata: „Ono što se sada u Berlinu događa i što se misli, ima tamnu silu težišta jedne strašne mase i pritiska krvi, na mozak jednog nepreglednog organizma“ (Crnjanski 1995: 259). Posleratni Berlin kao problem nije, međutim, bez svoje predistorije. Naime, još je Gete 1778. upravo u Berlinu najavio nemačko „političko i nacionalno ludilo“, za koje je smatrao odgovornim nagli uspon „kraljevskog grada“ (Osten 2005: 42). Briga Crnjanskog za berlinski „tempo“, i za buduću ulogu Nemačke u svetskim zbivanjima, ekvivalentna je Geteovoj kritici berlinskih „legionara trenutka“ izrečenoj vek i po ranije.

Modernistički putopis počiva na ovoj paradoksalnoj međuigri diskursa i kontradiskursa koja izgleda jeste njegova *jedina* savremenosti: gotovo po pravilu pobuđuje nostalgiju za nekim drugim vremenima i mestima, za aurom, iako istovremeno tvrdi da su oni sada tu auru izgubili, dok istovremeno afirmiše ta ista mesta pozivanjem na njihovu istoriju i na njihov kulturni potencijal. Često se kod putopisaca javlja osećanje zakasnelosti, jer putopisci, sasvim očigledno, osmatraju svoje prethodnike, tražeći utočište od problematične sadašnjosti u nostalgičnim kulturnim mitovima (Holland, Huggan 1998, XI). Zato putopisima često ne manjkaju elementi hodočašća. Ne misli se tu toliko na tematski okvir koliko na jednu opštu težnju ka izbegavanju govora o ovozemaljskom životu, o njegovim nepouzdanostima, a istovremeno na želju da se govori o suštinama. Shodno tome,

putnik sebe posmatra kao jednog od ključnih tumača sveta i istorije, pa zato obično poseduje mudrost ili filozofski duh koji izražava „iskustva i svedočanstva sabrana u svetu koji je definitivno iskidan, fragmentovan, haotičan" (Pageaux 1994, 34; Bauman 1996). Ipak, još jednom vredi istaći da putopisi, kao i putopisci, nastoje da prikrivaju isto koliko i da otkrivaju: njihova „činjenična" otkrića i ton ispovesti samo su maska koja prikriva motivacione sumnje i strahove povezane sa ličnim učešćem u svetu diskursa. U slučaju Crnjanskog to je pogotovo jasno, budući da on u *Hiperborejcima* odlučno i nepovratno odbacuje masku putopisca, a hodočašća po Italiji nadomešta poniranjima u zamišljeni svet Severa.

Pa ipak, putopisi Crnjanskog usvajaju i novu estetiku koja se temelji na neidealizovanim urbanim i industrijskim slikama i prostorima. Poznat je Bodlerov komentar iz ogleda „Slikar modernog života" da je umetnost u svim svojim formama sastavljena od elementa večnosti (što je i Crnjanski posebno naglašavao na više mesta), ali i od prelaznih i figurativnih momenata, koje umetnik nalazi u savremenim aspektima modernosti, kao što su, na primer, vozovi. U tom kontekstu, putovanje je jedan od aspekata lepote modernosti. Modernistički putopisni tekstovi Crnjanskog registruju novu svest o kulturnoj heterogenosti koja je uslov i obeležje modernog sveta; kako u imaginativnom tako i u putopisnom pisanju, modernitet, susret drugih kultura i socijalne i ekonomske promene neodvojivi su jedni od drugih.

Ova skica o putopisima Crnjanskog dopušta nam da potvrdimo da sam susret sa stranim počiva na razlici koja proizvodi napetost. Za putopis, kao i za hronotop susreta koji je njegov nezaobilazni sastavni deo, veoma su značajni antagonizmi koji se javljaju u tekstu, kao i razni vidovi simboličke kumulacije, nabrajanja, iterativnosti, učinaka stvarnog, produkcije i reprodukcije kulturnih i književnih mitova. Te napetosti mogu da se vezuju kako međusobno, tako i za svaku pojedinačnu njegovu konstituentu: zatečenu stvarnost, tekstualnu tradiciju vezanu za tu stvarnost, nepredvidljivost putovanja i karakteristike putnikove ličnosti. Kao što ističe poznati komparatista Klaudio Giljen, „žanr nije jedna strana nekog dela, već jedno od načela njegovog jedinstva" (Giljen b. g: 342). Ostaje, međutim, otvoreno pitanje prirode tog jedinstva, koje bi se moglo shvatiti krajnje metaforički. Da li ćemo kao „jedinstvo" shvatiti sve neodređenosti i protivrečnosti literarnog, kulturnog, intelektualnog i političkog domena koji svoj izraz nalazi u putopisu, pa i u putopisu Crnjanskog? Ili ćemo žanrovsko jedinstvo posmatrati kao restriktivni model intertekstualnosti?

Jasno je da će se, u slučaju putopisa Miloša Crnjanskog, žanrovska teorija neizbežno sukobiti sa autorskom teorijom o singularnosti teksta, i da će postojati oni koji će insistirati na pojedinačnosti i istovremeno se pozivati na ono što je Adena Rozmarin spretno nazvala „moć žanra" (Rosmarin 1985). Pogotovo se bolje razumevaju putopisi Crnjanskog kada se sagledaju iz dva tonaliteta, prisutna u *Hiperborejcima* – elegičnog i pikarskog. Naime, ovde vidimo junaka, pripovedača, kako sebe posmatra kao nekog ko je putovao u cilju samonalaženja i integracije, boreći se sa drugima koji su zapravo nerazrešeni delovi njega samog: „Pre sam hitao da napišem nešto, o zemljama kroz koje sam prolazio. Sad više ne radim ni to: našto? To nema smisla. Smrt je tako blizu. Ćutim i posmatram zemlje, kroz koje prolazim, nemo" (Crnjanski 1966: I, 18). Za Crnjanskog su, sve do *Hiperborejaca,* putovanje i putopisanje nesumnjivo vid pokušaja da se umakne vavilonskom prokletstvu, i da se pokuša, iza predmetnog sveta, sagledati

univerzalni diskurs. Miloš Crnjanski je bio putnik koji je, makar i, kako sam kaže, iz *kabotenstva,* nosio *Odiseju* u džepu. U idealnom smislu, celina je povezana sa povratkom domu i zatvaranjem kruga lutanja. Svi putopisi počinju kod kuće, ali odlazak i povratak su prava, najdublja i najskrivenija drama putopisa Miloša Crnjanskog. Glavni element melanholije njegovih putovanja je kuća, a uzaludni projekat ponovnog centriranja decentriranog sveta, kroz povlačenje granica diskursa, glavna funkcija njegovih putopisa. Slućeni smisao za kojim Crnjanski putopisac traga, a koji je iza svih stvari, zapravo je nešto što izmiče polju diskursa, nešto što je on nazivao najpre *ljubav,* a docnije *smrt.*

Literatura

Bahtin, Mihail (1989) *O romanu,* Beograd: Nolit.

Bauman, Zygmunt (1996) „From pilgrim to tourist – or a short history of identity", u: *Questions of Cultural Identity.* Prir. Stuart Hall i Paul Du Gay. London: Sage Publications, London. str. 18–36.

Blanton, Casey (1997) *Travel Writing: The Self and the World.* New York: Simon & Schuster, Macmillan.

Butor, Michel (1992) „Travel and Writing", *Temperamental Journeys: Essays on the Modern Literature of Travel,* ur. Michael Kowalewski. Athens: University of Georgia Press.

Crnjanski, Miloš (1995) „Knjiga o Nemačkoj", *Putopisi I,* Beograd (Dela Miloša Crnjanskog, knj. 18). – (1966) *Kod Hiperborejaca.* Beograd: Prosveta (Sabrana dela Miloša Crnjanskog, knj. VII). – (1983) „Ljubav u Toscani", *Putopisi*, Nolit, Beograd.

Giljen, Klaudio (b. g.) *Književnost kao sistem*, Beograd.

Gvozden, Vladimir (2004) „Putopis o Italiji u srpskoj književnosti između dva rata: primer žanrovskog prožimanja". *Naučni sastanak slavista u Vukove dane,* 33/2. Beograd, str. 179–191. – (2005) „Tenzije putopisa". *Činovi prisvajanja: od teorije ka pragmatici teksta.* Novi Sad: Svetovi.

Holland, Patric i Graham Huggan (1998) *Tourists with Typewriters: Critical Reflections on Contemporary Travel Writing.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hooper, Glenn i Tim Youngs (ur.) (2004) *Perspectives on Travel Writing.* Ashgate.

Osten, Manfred (2005) Pokradeno pamćenje. Prev. Tomislav Bekić. Novi Sad: Svetovi.

Pageaux, Daniel-Henri(1994) *La littérature générale et comparée*, Armand Colin, Paris.

Pešić, N. N. (1936) „Naši najnoviji putopisi". *Život i rad*, knj. VI, sv. 31, juli 1936, str. 506–515.

Rosmarin, Adena (1985) *The Power of Genre.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Vladimir Gvozden

THE CHRONOTOPE OF ENCOUNTER IN MILOŠ CRNJANSKI'S TRAVELOGUES

S u m m a r y

In his travelogues, Miloš Crnjanski considered cities and sites that had already been well-depicted in both Serbian and European tradition of travel writing. It is obvious, however, that he attempted to bring about a change in the familiar repertoire. His acute awareness of the „power of the genre" led him to produce his own chronotopes.

As immanent features of his perception of others, both dialogue and chronotope produced intercultural and intertextual communication with different voices that the self-conscious author carried in his „intellectual suitcase". This intertextual diachrony crucially contributes to the complex character of Crnjanski's encounter with the other, the unfamiliar. Crnjanski's modernist travel writings register a new awareness of discourses and counterdiscourses, as well as of cultural heterogeneity that is both an „invisible" frame and a principal feature of the modern world. In his travelogues, just as in his fictional works, modernity, the encounters with others and the encounters with social and economic changes are all intertwined and inseparable.

Stejn Vervat (Gent)

SVOJE I *TUĐE* U BOSANSKOHERCEGOVAČKOJ KNJIŽEVNOJ PERIODICI (1878–1918)

Uvod

Austrougarska okupacija, sa svim društvenim, ekonomskim i kulturnim promenama koje je sa sobom donela, iz osnove je zatresla patrijarhalni svet Bosne i Hercegovine i dalje intenzivirala potragu za kolektivnim identitetom, kao i odbranu tog identiteta od stranih uticaja. Stoga, književnost iz ovoga perioda, a posebno periodika, predstavlja neprocenjivo bogatu riznicu za imagološka istraživanja.

U ovom radu ću pokušati da pomoću kategorija *tuđe* i *svoje* razjasnim sliku o drugom u pripovetkama, kritici i raznim beleškama, objavljenim u uticajnim bosanskohercegovačkim (književnim) listovima austrougarskog vremena. Posvetiću posebnu pažnju procesu menjanja slike o drugom, zavisno od političkih, ideoloških i istorijskih faktora, u zadatom vremenskom okviru, to jest otprilike do 1918. godine. Samo po sebi se razume da je neizbežno razmatrati ne samo kako su bosanskohercegovački pisci u svojim delima gledali ili predstavljali drugog, nego i kako su gledali, zamišljali i predstavljali sebe.[1] Treba skrenuti pažnju na to da kategorije *svoje* i *tuđe* u svom radu nisam koristio kao dva dela jedne strogo binarne opozicije.[2]

Kada se pomoću njih analizira spomenuti korpus tekstova, nameću se najmanje tri pitanja. Prvo, kakve su slike o drugome u tri glavne bosanskohercegovačke religiozno-etničke grupe postojale, dakle šta se smatra *svojim*, a šta *tuđim*. Drugo, koju su ulogu kategorije *svoje* i *tuđe*, a i slike o drugom/o sebi igrale za prihvatanje ili odbijanje austrougarskog kulturnog i nacionalnog modela od strane svake

[1] Up. imagološke pojmove *auto-image*, tj. slika o sebi / sopstvenom narodu, i *hetero-image*, odnosno slika o drugom (narodu).

[2] Up. uvod Gabrielle Schubert o značenju i dometu pojmova *svoje* i *tuđe* u zborniku *Bilder vom Eigenen und Fremden aus dem Donau-Balkan-Raum*: „Insgesammt lassen die Beiträge erkennen, dass „fremd“ und „eigen“ keine starre antithetische Dichotomie bilden. Sie stehen sich nicht immer diametral gegenüber, sind oft nicht eindeutig voneinander abzugrenzen und manchmal sogar reversibel. Sie sind Veränderungen und unterschiedlichen Gewichtungen unterworfen, je nach den geltenden politisch-kulturellen Rahmenbedingungen und je nach der Perspektive des Betrachters.“ (Schubert 2003: 10–11) [„Ukupno uzevši prilozi pokazuju da [pojmovi] „svoj“ i „tuđ“ ne oblikuju strogu dihotomiju. Ne stoje uvek dijametralno jedan nasuprot drugom, često ih nije moguće jednoznačno međusobno razgraničiti, a ponekad su čak izmenljivi. Podležu promenama i različitim vrednovanjima, zavisno od važećih političko-kulturnih okolnosti/i od perspektiva gledaoca/posmatrača.“]

od tri glavne religijsko-etničke grupe u BiH. Treće, odakle te slike o drugom vuku koren, koji je dominantan ideološki diskurs koji ih generiše ili se krije iza njih, odnosno, koji ideološki diskurs[3] određuje šta je *svoje*, a šta je *tuđe*.

Kako bih suzio obiman korpus tekstova koji pokriva odrednica „bosansko-hercegovačka periodika 1878–1918“, odlučio sam da napravim podelu koja se zasniva na dekonstrukciji određenog, a za sliku o drugom odlučujućeg ideološkog diskursa, koji se lako može otkriti u bosanskohercegovačkoj književnosti do Prvog svetskog rata. Jer, u to vreme je u celoj bosanskohercegovačkoj književnosti presudan uticaj imao „prodor ideologije u narativnu strukturu pripovijetke (...) do [čega] je došlo i globalnim pomjeranjem priče iz sfere usmene kulture u sferu pisane književnosti“, kako je ocenio Lešić (Lešić 1991a: 431). Stoga će dekonstrukcija ideološkog diskursa poslužiti kao polazna tačka za ovaj referat i za njegovu tematsku podelu. Ta podela, unekoliko, sledi i hronologiju i narativni razvoj bosanskohercegovačke književnosti. Prvo ću ukazati na uticaj jednog „konzervativnog“ versus „progresivnog“ diskursa na formiranje slike o drugom, a zatim na presudnu ulogu nacionalističkog diskursa. Videćemo da se oba diskursa preklapaju i međusobno bore u procesu koji je Predrag Palavestra nazvao „preobražavanje patrijarhalne svesti u građansku“ (Palavestra 1986: 12).

Konzervativizam versus prosvetiteljstva?

Izvestan konzervativizam koji će dugo godina, recimo najmanje do sredine 90-ih godina XIX veka, biti obeležje bosanskohercegovačke pripovetke, objavljene na stranicama književne periodike austrougarskog perioda, ogleda se u njenim narativnim modelima, na primer u dugotrajnom oslanjanju na usmenu tradiciju pripovedanja (Lešić 1991a). U ovoj početnoj fazi bosanskohercegovačke književnosti o kojoj je reč, za pripovetku, kao i za roman, karakterističan je prosvetiteljsko-moralistički tip naracije, iz čega sledi da se stav autora često potpuno može poistovetiti sa stavom naratora. Nema nedorečenosti u pripovedanju, baš naprotiv; eksplicitnost i propagandno dejstvo odmah otkrivaju ideološki stav autora prema tematici koju tretira u svojoj pripoveci ili romanu (Lešić 1991a). Ali, još očiglednije tragove jedne patrijarhalne svesti prepoznaćemo u stavu naratora prema drugom. Ne radi se toliko o prvobitnom ksenofobičnom odbijanju svega što je drugo ili tuđe, koliko o odbojnosti prema svemu što je novo i nepoznato. Negativan stav prema „modernim porocima novoga vakta“ imaće, razume se, svoj uticaj na formiranje slike o drugome, pre svega o strancu koji sa sobom donosi razne novìne (evropsku modu, običaje, svojevrstan kôd ponašanja i odnos prema ženi). Jer, većina tih „zapadnjačkih novínâ“ je za patrijarhalan i konzervativan moral bosanskohercegovačke sredine potpuno neprihvatljiva. Dosta rečitih ilustracija konzervativizma koji ne dopušta prihvatanje tuđeg, pošto se boji narušavanja stabilnosti u patrijarhalnoj zajednici, možemo naći u prvim godištima *Bosanske vile* [4] (Lešić 1991a: 265–271).

Patrijarhalna svest određenih pisaca se ogleda naravno i u specifičnom odnosu prema emancipaciji žena, na primer u pripoveci Save Manojlovića „Jetrve“

[3] Odnosno, a možda tačnije rečeno, koje predpostojeće/preegzistirajuće ideološke narative (nem. „vorexistierende ideologische Narrative“) kodiraju stereotipe o strancu.

[4] Dalje u tekstu u zagradama navodi se skraćena kao *BV*, uz godište i stranice.

(*BV* 1886, br. 13, str. 193–194): „E kaži mi, vjere ti, kako svijet nije pošao naopako? Kud će ti naopačnije, nego kad je svijet pošao za ženama. One hoće da su najstarije, da se njihova najprije samelje.“ (*BV* 1886: 193) Odmah postaje jasno, da ovakav negativan stav prema ženama utiče i na sliku o sebi i o drugome, odnosno da je samo uvertira žalopojki o propadanju starih, tradicionalnih vrednosti i prodiranju tuđega u sopstvenu kulturnu sferu, jer, kako nastavlja Manojlović:

> „O današnjoj modi ne mogu brate ni prosloviti. Kad vidim na našim ženama onolike krpe i zakrpe i nekake penjge i pripenjge – ne znam kako vi one đavole zovete – umjesto lijepoga našeg starinskoga odijela, i one na glavama konđe i čitave plastove nose na mjesto srpskih pletenica, što 'no se u pjesmama pjevaju, smuti mi se u duši, pa vam ne mogu ništa reći, nego: crn vam obraz i pred Bogom i pred poštenim ljudima! Jazuk vam bila srpska vjera i srpsko mlijeko, što opoganiste čistu krv srbinjsku!“

Tako, sve što je staro, poznato i naše/srpsko, dobija pozitivnu vrednosnu konotaciju, a sve što je novo, nepoznato i tuđe/*švapsko*, štetno je ili sramno („jazuk“). Podrazumeva se da je za kvarenje čestitih srpskih žena, pre svega, kriv tuđinac koji se krije iza stereotipnog epiteta *Švabo (Švaba)*, jer je, mada to pisac ne spominje, nov kodeks ponašanja i oblačenja, najverovatnije stigao u Bosnu sa austrougarskom vojskom. Nije ni čudo, što će patrijarhalni pripovedač u pripoveci „Sveta zakletva“ nostalgično izviknuti: „Kamo ono sretno doba, kada za ove bresposlice švapske ne znadosmo!“ (*BV* 1887: 71). Uostalom, i reč *civilizirati* je ponekad izrazito negativno vrednovana, doduše uz ironičan podsmeh, kao u već spomenutoj pripoveci Save Manojlović „Jetrve“:

> „A deder ti sad upri prstom u brata Srbina, koji će ti, kad dućan zatvori i posao ostavi pravo kući. Evo ti groš ako mi ga nađeš. Sve se to izopačilo, hoću reći, civiliziralo. Ko je malo pojačih leđa taj ide pravo u kafanu, pa u bilijar, karte i domine, a malo poslije i po drugim mjestima. Ti već znaš gdje.“ (*BV* 1886: 194)

Tome se ne treba preterano čuditi, imajući na umu da je reč *civilizacija*, uz dugi niz germanizama, hungarizama i reči pretežno iz birokratskog žargona, po onovremenim novinama, u Bosni i Hercegovini ušla u jezičku upotrebu tek prvih deset godina od okupacije (1878.). U impozantan spisak od 186 neologizama koje su sa austrougarskom okupacijom ušle u bosanskohercegovačku jezičku upotrebu, spadaju, pored reči kao što su „inteligencija, diplomacija, intervencija, monarhija“ i „anarhija, atentat, bomba, autonomija i demonstracija“. Objavio ga je prvo zagrebački *Obzor* u svom novogodišnjem broju (*Obzor* 1. I 1889, br.1: 1), a preuzeo ga je nekoliko dana kasnije i sarajevski *Bosnische Post* (9. I 1889, br. 2: 2), uz (pravo kolonijalno-civilizatorsko!) uvodno objašnjenje da su to „reči koje je bosanskohercegovačko stanovništvo tek od vremena Okupacije naučilo, a koje su sada zaista ovde u zemlji posve obične.“[5] To barem delimično objašnjava, zašto su *civilizirati* i slične reči, s početka za veliki deo bosanskog stanovništva verovatno imale negativnu konotaciju: običan narod nije mogao da uzme tu novu reč u usta, a da ne pomisli na rigidnu austrougarsku administraciju.

[5] „Worten, welche die bosnisch-hercegovinische Bevölkerung erst seit der Occupation gelernt hat, und die in der That *[sic!]* hier zu Lande bereits gang und gäbe sind.“ (*Bosnische Post* od 9.I 1889, br. 2: 2)

Treba podsetiti da se u tadašnjoj periodici *Švabo* prvobitno upotrebljava kao pežorativan naziv za Nemce i Austrijance, ali i za Srbe iz Austrougarske.[6] Jedan od urednika *Bosanske vile*, Stevo Kaluđerčić, osetio je posledice ovog negativnog stereotipa možda i na sopstvenoj koži. U njegovoj pripoveci *Švabo* (*BV* 1886), glavni lik je, baš kao i sam pisac, Srbin iz Hrvatske. Ludo se zaljubio u jednu prelepu Sarajku, ali oni se uzalud vole: njeni roditelji ne dozvoljavaju da ašikuje s njim, i udaju je za jednog bogatog („zgodnog“) trgovca. Verterovski tragičan junak priče vraća se u svoj rodni kraj, gde umire od tuge. U eksplicitnom epiloškom komentaru, tipičnom za ondašnju književnost, pisac bukvalno apeluje na razbijanje pežorativnog stereotipa. Međutim, zanimljivo je da on to radi kao građanski intelektualac, patetično se pozivajući na *nacionalna* osećanja čitalačke publike:

> „A dokle će trajati te nesretne predrasude, dokle li će se tuđiti Srbin Bosanac od Srbina Austrijanca? Dokle će mu izdijevati pogrdna imena, mjesto da ga prigrli kao rođena brata? – Zar ne teče u jednome i u drugome ista srpska krvca, zar se ne zna bratska ljubav uzdići iznad uskih granica rijeka i planina, država i careva. Ta Srbin je jedno, ma gdje bio, ma gdje živio; – Srbin treba da se uz Srbina priljubi makar iz koje pokrajine bio – samo tako će ostati bar u duhovnom jedinstvu. Pa dokle ćemo sami da se tome protivimo?....“ (*BV* 1886: 133)

Interesantno je da nam je sam pisac u svojoj pripoveci pokazao da običan pravoslavni narod u Bosni (još) ne razmišlja u nacionalnim kategorijama – kao što to rade on i drugi onovremeni srpski intelektualci, koji su smatrali da je to naprednije – nego zamišlja svoju zajednicu u mnogo užim kategorijama *naše* i *vaše*, *svoje* i *tuđe*.

Dakle, sa *Švabom* ne treba ašikovati, jer ko zna šta će od toga biti, niti treba sa njim u brak stupiti, a njegove nazovi nauke samo upropaštavaju žene. Postupkom koji je Đuričković (Đuričković: 107–108) nazvao crno-belom tehnikom, dakle podelom svojih junaka isključivo na negativne ili pozitivne, onovremeni pisci bez izuzetka potvrđuju stereotipnu podelu o *svome* i *tuđem* koja je u svesti njihovih čitalaca najverovatnije i postojala.

Međutim, kao što rekosmo, strah od tuđega proizilazi iz otpora prema svemu što je novo. Taj strah, koji nam danas možda deluje smešno, u neku ruku je ipak razumljiv. Jer, kao druga strana već spomenutog konzervativizma uočava se da jedan deo bosanskohercegovačkog stanovništva lakomisleno prihvata ono što je Lešić nazvao „sekundarnim odlikama nove civilizacije“ (Lešić 1991a: 444). Razume se da je naivna nekritičnost prema tuđem u tadašnjoj književnosti nailazila na krajnje konzervativnu kritiku. Ali, po Đuričkovićevoj veoma preciznoj oceni, „izjednačavajući generalno sve nove tendencije u društvenom životu, ovi pisci su često trpali sve u jednu kategoriju, kojoj su bez dvojbe prišivali etiketu tuđinstva i podvodili pod zajednički imenitelj stvari koje nisu uvijek imale isti sadržaj i isto značenje“ (Đuričković 1975 I: 111). Primerâ takve generalizujuće kritike možemo naći u *Bosanskoj vili*, kao što se vidi u sledećem odlomku pripovetke „Sveta zakletva“. Opet se novi način školovanja vidi isključivo u negativnom svetlu:

> „Današnja omladina je čudnovata: **svoje ljepše** zabacuje i zaboravlja, a **tuđe ružnije** prima i i uvađa. Bajagi se razmeću i hvale sa nekom naukom i šta ti ja znam. Kakva

[6] Na ovakvu upotrebu ukazao je i Zoran Konstantinović (Konstantinović 2003:170–171)

> nauka moj brate, zar mu je nauka u onom fištrijastom odijelu, rukavicama i cvikeru? **I to mu je nauka**: skitati se od kafane do kafane, i od gostionice do gostionice, pa trošiti novce uzalud. Jadni očevi su krvavom mukom stekli, a sinovi im rasipaju. Za to mi i propadamo. Eno skoro su četiri prva trgovca bankrotirali, a ako se ne opametimo zaćiće to redom kao kolera.“ (*BV* 1887: 371, naglasak moj).

Sa veoma sličnim žalopojkama se susrećemo u bošnjačkoj periodici (u listovima *Bošnjak*, *Behar*), i u delima bošnjačkih pisaca kao što je Edhem Mulabdić. (Jasno je da ove ilustracije iz *Bosanske vile* nisu isključivo vezane za austrougarsko razdoblje u Bosni i Hercegovini, niti isključivo za srpsku periodiku, nego da su karakteristične za svako tradicionalno društvo koje se suočava sa modernizacijom, s tim što su neke pojedinosti, naravno, istorijski uslovljene ili vezane za kontekst.)

Posle okupacije se među bošnjačkim intelektualcima javlja jedna grupa pisaca koja piše iz prosvetiteljsko-didaktičkih pobuda (Rizvić 1973, 1971), često sa moralističkim tendencijama. Prvo u podlistku *Bošnjaka* i u *Nadi*, a zatim i u *Beharu*, *Gajretu* i *Biseru*, mnogi će pisci u svojim beletrističkim i publicističkim tekstovima ukazati na zaostalost i konzervativizam muslimanskog življa kao štetnog za kulturni i duhovni razvoj Bošnjaka i boriti se sa religioznim fanatizmom i zatucanim konzervatizmom. Ta grupa se pre svega sastoji od mlađih građanskih pisaca, kao tandem Osman-Aziz, a i Edhem Mulabdić se ističe kao jedan od njih. Borba protiv „džehaleta“ (neprosvećenosti) i oštra kritika konzervativizma i klerikalizma tih pisaca otkriva podsticaj jednog u njihovim očima progresivnog, „prosvetiteljskog“ diskursa kao preegzsistirajućeg narativa o potrebi za modernizacijom koja će neposredno uticati na formiranje slike o tuđem – a samim tim i o sebi, jer su njih dve (*hetero-image* i *auto-image*) neodvojive. Milićević dodaje u svojim uspomenama, da Osman-Azizu čak nije bilo stalo do postizanja velikih književnoumetničkih vrednosti, nego samo do pisanja štiva, koje bi što efikasnije delovalo na običan narod. (Milićević 1933: 84)

Osman-Aziz nastoje da uvere čitalačku publiku u važnost školovanja muslimanske omladine u institucijama organizovanim po uzoru na zapadni model. U crtici „Nakon tri godine“ (*Nada* III/1897, 5: 86–7) iz zbirke *S puta i teste: slike i akvareli*, Osman-Aziz pokazuju na osnovu jednostavne priče da razlika u obrazovanju stvara nerazumevanje u porodici: posle tri godine studija, Hilmo se vraća u Sarajevo, ali ne može da nađe zajednički jezik sa svojom sestrom Selmom, koja ga u svojoj prostoti ne razume. „Kad je ovdje tako“, pomisli Hilmo, „kako će mi biti s ostalima, koji mi nijesu ni otac ni mati? (...) nu i taj najnužniji korak [obrazovanje, op. aut.] stvara među nama jaz, veliki, nepremostivi jaz koji nas dijeli u dva dijela, da bi jedan o drugome počeo misliti, da mu je tuđ, suvišan...“ (*Nada* III/1897, 5: 87). Osman-Aziz idu čak korak dalje, ukazujući na potrebu da se i muslimanske žene školuju. Hilmu obuze strah pri pomisli, da će morati „uzeti jednu od onih, koja će ga i još manje moći razumjeti, nego li Selma – i grozna li života tada, kad će jedno drugome biti tuđi i kad jedno drugome ne će moći davati duševne okrepe! (...) I našim ženama odgoja, učenja, naobrazbe, treba – zaključi on – inače ćemo se sami pokopati!“

Verovatno računajući na veći učinak, dvojica pisaca potkrepljuju svoju tezu sledećom maksimom: „Sveta je dužnost svakoga muslimana i muslimanke tražiti znanje, učiti!“ (*Nada* III/1897, 5: 87) Završetak ove priče je prilično karakterističan, jer onovremeni bošnjački pisci u *Beharu* stalno pokušavaju da ubede

svoju čitalačku publiku da savremeno obrazovanje ne mora ići na štetu moralnih i verskih principa islama, do kojih njihovi čitaoci toliko drže. Odnosno, kako to Ljubušak formuliše: „Hvala bogu svemogućemu u našemu lijepome muslomanskome dinu nema nikakve muke ni zaprijeke, mi možemo sve, što nam nije dinu zarar, naučiti. Naš ćitab veli: „La haredže fid-din“, to znači: „U Muslimanskoj vjeri nikakve poteškoće nema“. Za napredak, za blagostanje ni najmanje nam naš din ne smeta.“ (Ljubušak 1893: 14)

Međutim, iako smatraju da samo prihvatanje zapadne civilizacije može spasiti Bošnjake od zaostalosti, mnogi bošnjački pisci ipak imaju kritički stav i prema negativnim stranama austrougarske okupacije. Ima i pisaca koji, bez obzira na to što sarađuju sa okupatorom i objavljuju u njegovom časopisu, kritikuju potcenjivački odnos stranaca prema domaćem životu, posebno prema muslimanima. Pod naslovom „U naučne svrhe“ (*Nada*, II/1896, 22: 427–8), Safvet-beg Bašagić priča kako je u gostionici železničke stanice naišao na „neke spisateljice“, koje „u naučne svrhe“ putuju po Bosni. Misleći da ih on ne razume, one u njegovom neposrednom prisustvu na lošem francuskom raspravljaju o njemu, da li je turski ili slovenski tip. Kad su, međutim, počele pogrdno da govore o Bosancima („Pala jedna krupna riječ iz krasnih usta, koja se često čuje od stranaca, koji žive ili prolaze kroz naše krajeve“, str. 428), pripovedač se sve više i više uzrujava. Upita konobara na nemačkom, da li i on „tako ružno misli o Bošnjacima“, dajući strankinjama na taj način do znanja da ih je razumeo. Konobar hvali *Bošnjake* (to jest, Bosance) i Bašagić napušta gostionicu, ne osvrnuvši se više na spisateljice. Riza-beg Kapetanović u svojoj skici „Eto „Turčina“...!“ pripoveda da je u jednoj sarajevskoj kafani čuo kako strani gospodin koji sedi tu sa ženom i sinovima, plaši svoju decu uzvikom „Bježi, etoTurčina!“ *[sic!]* Malo kasnije, ne naslućujući da se zapravo obraća muslimanu, stranac pita druga pripovedačevog, koji mu vraća dečiju loptu, da li je možda „stranac iz prijeka“, ali kao odgovor dobija: „Ne, gospodine, ja sam Sarajlija – „Turčin“!“. (*Nada* III/1897, 9: 164) O ovim crticama, Ćorić je veoma tačno zaključio da „otkrivaju duševnu prazninu i površnost modernog čovjeka, koji je često kulturu primio kao vanjsko obilježje života, ne shvativši da i patrijarhalna sredina ima svoje kulturne i ljudske vrijednosti.“ (Ćorić 1978: 546)

Nacionalistički diskurs, opsednutost nacionalnom prošlošću i strah od otuđivanja/otuđenja

Kako ispod prosvetiteljskog, tako i ispod konzervativnog diskursa, sve jasnije se opaža neumorna aktivnost prvih retkih laičkih kulturnih radnika da „nacionalno osvešćuju svoj narod“. U književnosti sva tri naroda o kojima ovde govorimo, u to vreme pada u oči zakasnela romantičarska opsednutost sopstvenim narodom i njenom nacionalnom prošlošću. *Bosanska vila* je u ideološkom pogledu veran sledbenik Vuka Karadžića i samim tim je gajila, kao što je to Petar Džadžić rekao za Cvijića, „oformljeni kult naroda kao nedodirljive vrednosti“ (Džadžić 1987: 194). Taj kult bio je izrazito romantičarski obojen – štaviše, opterećen.[7] Osim usmerenosti na romantičarsko shvatanje istorije i nacije, jedna

[7] Dalje, po tačnom Džadžićevom opažanju, baš te „romantičarske ideje ljubavi za „svoje“ našle su potporu i u mitskim slojevima svesti, u opozitnom, binarnom poretku vrednosti koji je karak-

druga karakteristična crta te opsednutosti koja će stalno uticati na recepciju tuđe kulture u bosanskohercegovačkoj periodici (a i književnosti uopšte), a time i na formiranje slike o strancu, jeste strah od otuđivanja ili odnarodnjavanja. Taj strah se tu i tamo čak graniči sa ksenofobijom i neprekidno oscilira pod uticajem austrougarske nacionalne politike. Susrećemo se sa njim u svim listovima koji ne izlaze pod pokroviteljstvom Zemaljske vlade.

Odnos raznih religijsko-etničkih grupa prema Austrougarskoj mogao bi se karakterisati terminom *cleaving*, koji je Elleke Boehmer koristila u svojoj knjizi *Kolonijalna i postkolonijalna književnost*, govoreći o odnosu između kolonizovanog i kolonijalističke sile (Boehmer 1995: 104–6). Zavisno od pozicije kolonizovanog, njegova nacionalistička reakcija, označena kao *cleaving*, može biti *cleaving from* (*otcepljivanje, odvajanje od*), što je bilo slučaj sa *Bosanskom vilom*, odnosno *cleaving to* (*prilepljivanje nečemu*), što je bilo slučaj sa listom *Bošnjak*.

Za razliku od Osmana-Aziza, koji se bore protiv konzervatizma, ali koji, sledeći starčevićevsku hrvatsku nacionalnu ideologiju, nisu pristalice austrougarske vladavine u južnoslovenskim zemljama[8], pojedini bošnjački intelektualci, pogotovo publicisti oko lista *Bošnjak*, prihvataju i šire austrijsku sliku o muslimanima kao naslednicima bogumila, a i civilizatorsku misiju Austrougarske u Bosni. Kolonizovani nacionalista usvaja civilizatorski pogled kolonizatora u potpunosti i želi da još vatrenije sprovede njegovu civilizatorsku misiju. Ovo prisvajanje mora se, naravno, posmatrati kako u kontekstu pritiska hrvatskog i srpskog nacionalizma na muslimansku zajednicu, tako i u okviru opšte dezorijentisanosti te zajednice posle Berlinskog kongresa. Svakako je, zahvaljujući privilegovanoj poziciji begovata i mitu o njihovom drevnom poreklu i nacionalnom kontinuitetu, bogatiji sloj muslimana našao zajednički jezik sa okupatorom, a time i argumente protiv njihovog svojatanja od strane Srba i Hrvata.

Negirajući postojanje hrvatske i srpske nacionalne zajednice u Bosni, u pesmi „Bošnjaku“, Safvet-beg Bašagić[9] već u drugom broju otpočinje tradiciju nekonstruktivne polemike na nacionalnoj osnovi, koja ponekad liči na pravu borbu u štampi protiv Hrvata i Srba, kako u Bosni i Hercegovini tako i u Srbiji i Hrvatskoj. Poznati su sledeći stihovi, koji su nailazili na buran odjek u bosanskohercegovačkoj štampi[10] tih dana: „Znaš, „Bošnjače“, nije davno bilo, / Sveg mi sv'jeta!

---

terisao doživljaj čoveka i sveta drevnog pretka. Mitski način mišljenja aksiološki je bio usmeren „nizom“ binarnih opozicija koje su oličavale ljudski, zemaljski i kosmički poredak. Romantizam je izoštrio vid za opozicije svoj-tuđ, naš-stran, blizak-dalek, sveto-profano, svetlo-tama, belo-crno, visoko-nisko, zadržavajući prvi stav opozicije za „nas“ (naš narod), a drugi za „tuđe“, „tuđina“, (obično zagraničnog, oličenog nekom drugom nacijom)“ (Isto).

[8] Tako je Osman Nuri-Hadžić 1895. na Trgu Bana Jelačića u Zagrebu zajedno sa drugim hrvatskim studentima (tu je bio i Stjepan Radić) dočekao Franja Josipa I, na dan svečanog otvaranja Narodnog kazališta, spaljivanjem mađarske zastave, u znak protesta protiv mađarofilske politike bana Kuena Hedervarija (Khuen-Héderváry). Nuri-Hadžić je zbog toga čak pola godine odležao u zatvoru. (Milićević 1933: 84–85)

[9] Zanimljivo je da ove pesme nema u njegovim *Izabranim djelima* Sarajevo: Svjetlost / Biblioteka kulturno nasljeđe BiH, 1971 (Priredio Muhsin Rizvić).

[10] O toj burnoj reakciji čitamo u *Bošnjaku* sledeće: „...kad izagjoše *[sic!]* prva tri broja „Bošnjaka“, graknuše na nj novine iz susjednih krajeva kao na bijelu vranu. Predvidjeli smo, da [će] se mnijenje tih novinara o nama u mnogo čemu razilaziti, već prama *[sic!]* pravcu, kog se pojedine

Nema petnest ljeta, / Kad u našoj Bosni ponositoj / I junačkoj zemlji Hercegovoj, / Od Trebinja do brodskijeh vrata / Nije bilo Srba ni Hrvata.“ (*Bošnjak* I/1891, 2: 2) Bašagić time zastupa Kalajevu politiku bošnjaštva, koja stari naziv za stanovnike Bosne, *Bošnjak* (koji Ivan Frano Jukić na primer koristi) podiže na nivo nacije, a *bosanski govor* na nivo jezika:

> „Gledamo na mnoge dokumente domaćih spisatelja iz prošlih vjekova *[sic!]*, u kojima se uvjek *[sic!]* spominje naše pravo narodno ime B o š n j a k *[sic!]*, a to su oni razlozi zbog kojih se i mi, kao njihovi zahvalni i vijerni *[sic!]* potomci zovemo slavnim imenom Bošnjak. (...) A što se tiče našega jezika, to se ne plašimo pred cijelim svijetom otvoreno kazati, da nam je i ime našega jezika usko skopčato sa imenom narodnim, te da nam se i jezik zove bosanskim. (...) Mi se ponosimo time, da je upravo naš jezik, a iz naše otadžbine uzet za osnovu književnog jezika komšija Srba i Hrvata. (...) Mi sigurno imamo prava dičiti se, što se našim jezikom služe danas u književnosti naši prijatelji Jovo i Ivo, a to će nam bar svak priznati.“ (*Bošnjak* I/1891, 1: 1: „Svačije poštujemo a svojim se dičimo“)

Posle Bašagićeve pesme „Bošnjaku“, cinično zvuči zaključak članka: „O ovome još koju, dok progovorimo opet velimo Jovu i Ivu: „Svačije štujemo, a svojim se dičimo“.“ (Isto) *Bošnjak* je toliko određen svojim esencijalističkim nacionalnim bošnjačkim stavom, da će ga taj karakterisati do kraja njegovog izlaženja, čak i pošto je Zemaljska vlada već napustila Kalajev kurs političkog bosanstva, što ni u ostalim listovima u Bosni neće ostati nezapaženo.[11]

Malo kasnije će Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak, osnivač i prvi vlasnik *Bošnjaka* (Kruševac 1978: 236–239), u svojoj brošuri *Budućnost ili napredak muhamedovaca u Bosni* (Kapetanović-Ljubušak 1893) tu vladinu nacionalnu politiku prilagoditi prijemčivosti muslimanskog stanovništva. Prema tome, Ljubušak lucidno ukazuje da je i nacionalno opredeljenje bosanskohercegovačkih Srba i Hrvata *političko opredeljenje*, koje potiče od njihovog pripadanje katoličanstvu ili pravoslavlju:

> „Što se tiče Srba i Hrvata, to su ogranci od jugoslavenskog viteškog naroda, kao što smo i mi isto jedan ogranak, te se na prvom mjestu nalazimo. Kad ne biše na nas krivim okom gledali, kad biše nam priznali našu narodnost mogli bi i s njima sa svijem u ljubavi živjeti. Magjari (Ugri), to je starodrevni viteški istočni narod, koji je od vajkada muslomanima srodni i glavni prijatelj. Hvala Bogu i mi smo muslomanske vje-

---

novine drže i prama mjestu, u kom se štampaju. (...) ni malo se nismo čudili, kad smo čitali u nekim listovima najoštriju kritiku, silne prigovore i po gdjekoju krupnu i neslanu.“ (*Bošnjak*, I/1891, 4: 1)

[11] Tako ga doživljava i *Bosanska vila* u jednoj belešci, naravno sa neophodnim patetičnim epilogom o priznavanju Srpstva od strane austrougarske administracije: „U Sarajevu izlazi jedna novina, za koju i sami muhamedanci vele: da nije njihova, niti zastupa njihove interese. Tako nam pisaše sa više strana, uzrokom naše bilješke o njemu i carevoj ćupriji. Taj list naduo se, dokazujući, kako u ovijem zemljama nema Srba, niti ih je ikada bilo. A kad mi neke godine iznesosmo dva carska fermana, u kojima se spominje i sa najvišega mjesta priznaje srpsko ime, i prije 200 godina, on je mučke prešao preko toga. Takođe je mučke prešao preko prikaza *Bosansko*-**srpskog** *[sic!]* kalendara, koji je 1867. godine štampan u vilajetskoj štampariji u Sarajevu. Isto tako neće da vidi i da čita službeni organ z. v. „Sar. list“, u kome se na više mjesta spominje srpski narod, pa i u samoj besjedi carskoga komesara i poglavara ovijeh zemalja, njegove Preuzvišenosti barona Apela (vidi „Sar. List“ br. 153). Pa kad se i sa te strane potvrđuje Srpstvo u ovijem zemljama, onda se čudimo zašto se dopušta pojedincima vrijeđati najzamašniji, najobrazovaniji i najsposobniji dio stanovništva u ovijem zemljama. Mi se obraćamo pozvanima, da učine kraj tome neredu.“ (*BV* XI/1896, br. 23–24, str. 375: „Bošnjak i Srpstvo“)

re, te je prirodno, da nas srdačno vole i ljube. Nijemci, tako zvane Švabe, to je kulturni i izobraženi narod, koji radi čovjekoljublja svakoga nas žele usrećiti i na koristan put izvesti. Naši sugragjani i naše komšije rišćani i katolici, sveta nas dužnost steže, da se i s njima lijepo i trajno pazimo. Od komšije ko može preći *[sic!]* biti. Kaže naš ćitab: i na onome svijetu da ćemo za komšiju pitani biti. Od toliko vjekova zajedno živemo *[sic!]*, pa i odsela sve što ljepše i uljudnije budemo megjusobno živjeti, to će i za nas i za nje *[sic!]* od velike koristi biti. (...) Istina, imade neko kratko vrijeme, otkako su se naše komšije počele u dva tabora dijeliti i to po vjeri; vele rišćani, da su Srbi, a vele katolici, da su Hrvati; ali ništa za to, to je poteklo iz nekih političkih vrela. To će samo vrijeme izbistriti."(Kapetanović-Ljubušak 1893: 24–25)

Primere hrvatskog nacionalizma i straha od otuđenja nalazimo u časopisu *Novi prijatelj Bosne*. Pod uredništvom fra Dobroslava Josipa Božića ga izdaje nekolicina bosanskih franjevaca, navodno kao sledbenici Ivana Frana Jukića (*NPB* 1888: „Predgovor"), mada baš svojom izrazito hrvatskom orijentacijom odstupa od Jukićevog bošnjaštva. Ovaj časopis izlazi u Hrvatskoj (uz podršku Matice hrvatske se štampa 1888. u Senju, 1890. u Zagrebu, a 1894. i 1896. ponovo u Senju), jer je zbog svog militantnog hrvatstva neprihvatljiv za Zemaljsku vladu. Njihova koncepcija Bosne i Hercegovine kao čisto hrvatske zemlje se kao ključna tema provlači kroz svaki broj časopisa. Ali, jasno je izražen i strah od otuđenja, na primer, u sledećem odlomku:

„Narode, hrvatski! Pogibelj ti prjeti *[sic!]* sa svih strana: – Neznabožci, krivovjerci i odpadnici gledaju ti podkopati temelje, vjere tvoje. Predstavljaju ti, da je **sve izmišljotina i bajoslovje, što je tebi sveto, istinito i plemenito**. Gledaju te odvratiti od prave vjere tvojih praotacâ. – Dotepuhi gledaju, prisvojiti sve što je tvoje od starinah. Staru ti, hrvatsku narodnost gledaju izbrisati iz povjesti i pameti tvoje. Krste te sad „Bošnjakom", sad nazovi „Srbinom", sad neznalicom, samo, da svoj, podli, cilj postignu." (NPB, 1894: 22, naglasak moj)

Zanimljivo je da je stoga, ali pre svega zbog neobrazovanosti urednika, naišao na žestoku kritiku i među samim franjevcima, što se vidi iz prikaza u *Glasniku jugoslavenskih franjevaca* (II/1888, br. 4, str. 75–76, up. Kruševac 1978: 127–8). Ovaj list bosanskohercegovačkih franjevaca, koji je pre svega verske orijentacije, mnogo je umereniji i tolerantniji u svojim nacionalnim stavovima, a i kasnije će se bitno razlikovati od agresivno-prozelitskih tekstova i javnih nastupa biskupa Štadlera.

Iz raznih beležaka i kritičkih tekstova u *Bosanskoj vili*, vidi se da se redakcija najuticajnijeg književnog lista bosanskohercegovačkih Srba nije nimalo slagala sa nacionalnom i kulturnom politikom koju je Austrougarska sprovodila u Bosni, odnosno sa slikom koju ona kao imperijalna sila širi o njima.[12] Izgleda da se nije mogla prepoznati u slici koju je Austrougarska imala i propagirala o njima u svojoj istoriografiji, u putopisima koji su, sa otvorenom ili pritajenom finansijskom

[12] Videti Stijn Vervaet: „Bosanska vila i Dvojna monarhija. Književni program bosanskohercegovačkih Srba i kulturna politika Austrougarske" In: *Susret kultura. Zbornik radova (1954–2004)*. Univerzitet u Novom Sadu: Filozofski fakultet 2006, str. 659–669

pomoći Austrougarske, objavljivani u Nemačkoj[13], Austriji i Engleskoj[14]. Jer, baš kao britanski imperijalisti (Boehmer 1995: 23), Austrijanci su u tim putopisima, namenjenim stranoj, a i austrougarskoj čitalačkoj publici, sebe predstavljali kao civilizatore Balkana/Bosne i Hercegovine, a o domaćem životu često u najboljem slučaju pisali kao o „plemenitim divljacima". Naravno, pokušaji bosanskohercegovačkih Srba da utiču na negativnu i po njihove interese nepovoljnu sliku koju širi Austrougarska, proizilaze i iz nacionalističkih pobuda, ali njihove oštre reakcije su često neposredno izazvane civilizatorskim diskursom Austrougarske.

To se vidi i u Mostarskoj *Zori*, književnom listu koji je imao visoko estetičke kriterijume za to doba. O programu tog lista, S. Tutnjević s pravom napominje da se „u osnovi radi o jednom novom, građanskom modelu kulturnog i nacionalnog angažovanja kojim se izravni i operativni politički sloj nacionalne svijesti zaobilazi, odnosno prenosi i ugrađuje u kulturnu i književnu sferu u kojoj se jasno ne vidi, ali sasvim se jasno prodrazumijeva." (Tutnjević 2001: 64). Primer za to možemo naći u tekstu „Patriotizam u književnosti" (*Zora*, IV/1899, 3: 81–85), u kome Jovan Dučić poziva da se organizuje jedan *Književni Klub*, koji bi pomoću svog časopisa vršio ulogu kritičara i imao glavni zadatak „da bude pregled svega srpskog (...) ali i sa jasnim okom za sve što je veliko i umjesno u drugih." Ovakva otvorenost prema tokovima evropske književnosti zapaža se i u samoj *Zori*, a ujedno znači preokret u odnosu na folklorističko-književni program kakav u tim godinama još sprovodi *Bosanska vila*. I poduhvat zbližavanja hrvatske i srpske omladine nailazi u *Zori* na dobar prijem (*Zora* II/1897, 7–8: 282–3). Ovo ne znači da se u *Zori* manje pažnje poklanja srpskim nacionalnim interesima, bez obzira na to što je u pitanju prvenstveno književni časopis. Izvesna bojazan od odnarodnjavanja se, ipak, zapaža u književnoj kritici, beleškama ili u navedenom Dučićevom tekstu. *Klub* o čijem pokretanju Dučić govori ne samo da bi postupio kao „sudnica za sve pojave u Književnosti" nego bi, kao „organ jednog društva patriotskih književnika" pratio sve što se u stranoj štampi piše o Srbima.

> Jer, „[č]esto nam je u tuđini selo kapu krojilo, a mi ne dadosmo od sebe ni glasa. Dosta je Renera i Normana[15], koji nam pred Evropom **negirahu ono što nam je najsvetije**, koji nam kompromitovahu istorijska prava i predavahu podsmjehu naše zavjetne misli, a mi to jedva ako samo registrirasmo. Takav komitet, odbor, mogao bi da svako tako djelo nabavi, da u svom časopisu prikaže srpskom svijetu takve insultacije, ili, u sretnom slučaju, pravilna djela i istinske riječi o Srpstvu – a da za tim reagira na to u *stranoj štampi."* (*Zora,* IV/1899, 3: 84–85, kurziv original, naglasak moj).

[13] Up. Heinrich Renner: *Durch Bosnien und die Hercegovina kreuz und quer. Wanderungen von Heinrich Renner.* Berlin: Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), ¹1896; ²1897.

[14] Up. Asbóth, J.: *Bosnien und die Herzegowina.* K. u. K. Verlag, Wien 1888. Na engleskom je njegovo delo objavljeno kao J. de Asbóth, member of the Hungarian Parliament: *An official tour through Bosnia and Hercegovina. With an account of the history, antiquities, agrarian conditions, religion, ethnology, folklore, and social life of the people.* London: Swan, Sonnenschein & Co, 1890.

[15] Verovatno je reč o Henriju Normanu (Henry Norman), piscu teksta: „In the Balkans. The chessboard of Europe." In: *Scribners Magazine*. New York: Charles Scribner's Sons, Volume 19, Issue 6 (June 1896), str. 663–682.

Iz borbenog nacionalističkog duha većine listova sledi da pojmovi *tuđe* i *svoje* dobijaju, zavisno od konteksta, uže značenje i mogu se odnositi ne samo na tuđu civilizaciju i kulturu, nego i na druge versko-etničke zajednice unutar Bosne i Hercegovine, bez obzira na to što se sa njima, ipak, deli zajednička narodna (tzv. *niska*) kultura i svakodnevica, naspram tzv. *visoke* kulture i religije (Lovrenović 1996: 9–22). S jedne strane su se pravoslavni i muslimani, pogotovo na početku okupacije, našli na istoj poziciji, zauzimajući prema novinama austrougarske kulture sličan konzervativan, odbijajući ili barem nepoverljiv stav. Nešto kasnije je esencijalistički nacionalizam svake etničko-religiozne skupine onemogućavao da prihvate jedan drugoga kao *svoga*, a da se taj drugi ne utopi u njihovu zajednicu. Taj nacionalizam je dopuštao samo jedan, jasno definisan i ograničen identitet. Jer, kako opaža Bilefeld, doduše u drugačijem kontekstu, „diferencije se (...) ne shvataju kao konstitutivne za društvo, nego kao tendencijelno opasne po društvenu konzistentnost." (Bilefeld 1998:13).

Ovo se naročito da zapaziti u književnom programu i međusobnoj polemici spomenutih listova. Približavali su se jedni drugima uglavnom silom prilikâ, naime ujedinjeni protiv zajedničkog neprijatelja (na primer, zbog teških ekonomskih prilika koje su prouzrokovale emigraciju), ili u političkim koalicijama sa jednim od druga dva naroda (na primer, borba za kulturno-prosvetnu autonomiju Srba i Muslimana), kad im se to učinilo korisnim. Onda *drugi* postaje (ili ostaje) *svoj*, a ne smatra se (ili ne smatra se više) tuđim.

Primerno za ovu situaciju je i sarađivanje muslimanskih pisaca u časopisima hrvatske, odnosno srpske orijentacije. Nacionalna koncepcija tih časopisa mogla je biti vukovska („Srbi različite vere") ili starčevićevska („Hrvati različite vere"). Mnogo muslimanskih intelektualaca se opredelilo za starčevićevsku ideologiju. Osman Nuri Hadžić je sigurno najočigledniji primer. Studirao je u Zagrebu, tu se upoznao sa pristalicama Starčevića i pisao godinama sa Ivanom Milićevićem pod zajedničkim umetničkim imenom Osman-Aziz. Pod tim uticajem je on, kao urednik osmog i devetog godišta *Behara*, u programskom tekstu koji je zajedno sa Ivanom Milićevićem potpisao, nedvosmisleno poricao mogućnosti jedne treće nacionalnosti, pored hrvatske i srpske:

> „Narod naš naime u Bosni i Hercegovini kao i naša braća preko Save i Dunava kao i ona preko Drine govore istim onim jezikom, kojim i mi pišemo, samo ga zovu dvojakim imenom. Prema tome postoje dvije književnosti, hrvatska i srpska. Književnici i saradnici koji preuzeše da uz promijenjeni i prošireni program izdaju „Behar", broje se u hrvatske književnike i rade na polju hrvatske književnosti. S toga, a i jer trećem imenu pored hrvatskoga i srpskoga ne može biti mjesta, obnovljeni će Behar biti hrvatski list." (*Behar*, IX/1908–1909, str. 2–3: „Na početku IX godišta".)

Osman Đikić je, s druge strane, prikladan primer istaknutog muslimanskog intelektualca tog vremena koji se opredelio za srpski nacionalni identitet.

Ali, suočeni sa nametljivim svojatanjem muslimana u srpskim i hrvatskim listovima, muslimanski saradnici su se često nehotimice nalazili u čvrstom „bratskom" zagrljaju njihove nacionalne koncepcije i oni bi pobegli na drugu stranu, ili se nekako pronalazili u vladinoj koncepciji bošnjaštva. Takav je slučaj Safvetbega Bašagića, koji je, po uspomenama Edhema Mulabdića, „počeo pjevati još kao đak II. r. gimnazije god. 1886, ali štampane su [mu pjesme] počele izlaziti tek u Bošnjaku 1891. Bio je on dao jednu pjesmu prije toga u „Bos. Vilu", ali kad ga

je ovaj list odmah i prikazao kao vatrena svog istomišljenika, odmah je prestao i prekinuo s „Vilom“. Osim „Bošnjaka“ davao je svoje pjesme u zagrebački „Vienac“ za tim u zagrebačku „Prosvjetu“ kasnije u „Nadu“, „Behar“ i t. d.“ (Mulabdić 1935: 358) Razume se da Austrougarska nije propustila nijednu priliku da manipuliše raznim stran(k)ama, ali ovde treba istaći da ni drugi južnoslovenski kulturni/politički centri (Zagreb, Novi Sad, Beograd) nisu bili bezazleni zagovornici sopstvene kulture ili naroda i da u tom pogledu ni oni nisu ostali besposleni posmatrači.[16] Dakle, sve tri skupine, u odnosu na Austrougarsku, a i međusobno, našle su se, zbog svoje privrženosti kolektivnom (nacionalnom) identitetu, u nestabilnoj poziciji, koja je bila veoma podložna manipulaciji. Razni centri moći, njihova kulturna politika i ideologija, i to često posredstvom književnih časopisa, vršili su snažan uticaj ne samo na (ubrzani) razvoj kolektivne i nacionalne samosvesti, nego su u svoju korist i vešto (zlo)upotrebljavali postojeće predstave o drugom i nacionalne mitove, kojima su po potrebi i svesno manipulisali.

Međutim, zanimljivo je da, ako se tadašnja bosanskohercegovačka periodika sagledava kao celina, preovlađivanje militantnih nacionalističkih ideja u književnim glasilima sva tri naroda nije toliko išlo na štetu kulturnog i književnog života tog vremena, koliko nam se s današnje tačke gledišta možda čini, jer je oštra međusobna konkurencija značila i siguran književno-umetnički razvoj.[17]

Epilog: Moderna, ideologija jugoslovenstva i slika drugog

Paralelno sa prelazom iz usmene u pisanu kulturu (Lešić 1991a: 246) i sa razvojem književnih oblika kao estetskih sistema, može se uočiti i jedna kulturno-psihološka evolucija. Nesumnjivo je da je „preobražavanje patrijarhalne svesti u građansku“ (Palavestra 1986: 12) funkcionisalo kao pokretačka energija za spomenute preobražaje u književnosti kao sistemu, u kome su na kraju „kosmopolitizam i individualizam potisnuli narodnjaštvo i socijalnu tendencioznost stare realističke škole“ (Palavestra 1986: 14 i 19).

Prvi tragovi takvog preokreta mogli su se uočiti već u mostarskoj *Zori*. Značajan korak napred u procesu razgrađivanja realizma i oslobađanja stvaralačkog individualizma u Bosni i Hercegovini učinjen je, po Palavestrinom mišljenju, zahvaljujući piscima *Mlade Bosne* (Palavestra ¹1965, ²1994). Otvoreniji stav prema tuđem, podjednako prema strancima kao i prema drugim verskim skupinama u Bosni i Hercegovini, razvija se uporedo sa sazrevanjem ideje jugoslovenstva. U *Bosanskoj vili* se to primećuje otprilike od 1904, odnosno 1905. godine, kada Dimitrije Mitrinović počinje sa objavljivanjem književnih kritika o hrvatskim pesnicima i umetnicima. Time se, barem u nacionalnom pogledu, list polako pretvara od monološkog u polifonijski, što se pogotovo vidi od 1908/1909, kad i hrvatski pisci počinju da objavljuju u *Vili*. Interesantno je, međutim, da se bošnjački listovi u to vreme u ideološkom pogledu kreću u smeru panislamizma. Ipak, neki od njih prate, pre svega pod uticajem A. G. Matoša, poetiku hrvatske moderne,

[16] Po pokretanju lista *Nada*, koju je Zemaljska vlada zajedno sa Zemaljskim muzejem u Sarajevu smatrala delom civilizatorske misije Austrougarske u Bosni, odmah se javljaju glasovi iz Srbije koji pozivaju bosanskohercegovačke Srbe da ne sarađuju u tom vladinom listu, jer, kako reče J. J. Zmaj: „Kakva vlada, takva *Nada*!“. (Ćorović, Vladimir 1925: 122)

[17] Videti Lešić 1991a: 249.

kao što je slučaj sa Mostarskim listom *Biser* (VI. 1912- VI. 1914, 1918), koji dugo vremena uređuje Musa Ćazim Ćatić. Ali, bosanskohercegovački muslimani se velikim delom drže po strani od jugoslovenskog idealizma mladih hrvatskih i srpskih intelektualaca, kao i oduševljenja Balkanskim ratovima u širim narodnim slojevima, te će korak ka Jugoslovenstvu učiniti tek onda, kada ta ideologija u okviru Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca postane državna, tj. zvanična.

Zaključak

U bosanskohercegovačkoj periodici od 1878. do 1918. godine uočava se svojevrsna evolucija slike o drugome, koja je zavisila od toga šta se smatralo za svoje (ili ko za svoga), a šta za tuđe (ili ko za tuđeg). Prateći evoluciju od patrijarhalne do građanske svesti koja se odigrava u to doba, pisci i redakcije književnih časopisa se sve češće pozivaju na nacionalni identitet kao apsolutnu vrednost, zaboravljajući da je i on sam koncept koji se konstruiše/definiše kolektivno shvaćenim psihološkim i kulturološkim kategorijama *svoj* i *tuđ*. U bosanskohercegovačkoj periodici do Prvog svetskog rata se jasno vidi da se shvatanje pojmova *svoj* i *tuđ*, čak u veoma kratkom razdoblju, menjalo zavisno od političko-istorijskih okolnosti i razvijalo u okviru određenih, često na prvi pogled međusobno protivrečnih ideologija i diskursa.

Stoga su u Bosni i Hercegovini od 1878. do 1918, kao i u drugim regionima i zemljama gde je zajedno živelo više etničkih grupa, uporedo postojala različita shvatanja nacionalnog identiteta, koja su se međusobno preklapala i sukobljavala: srpski nacionalni identitet po Vuku, hrvatski po Starčeviću, bošnjački po Kalaju ili po Kapetanoviću, te se na kraju uočavaju i začeci jugoslovenskog identiteta. Sve ove ideologije, polazeći od postprosvetiteljske, evropocentričke logike, koja smatra religiju za privatnu, ličnu stvar, u političkom polju odvojenu od svega profanog[18], držale su da se muslimanski identitet može uklopiti u identitet koji one propovedaju, što objašnjava njihove uporne pokušaje nacionalizovanja muslimana, ali i saradnju muslimanskih intelektualaca, školovanih po zapadnom sistemu, u hrvatskim i srpskim listovima.

Ovo potvrđuje zaključke ahenske imagološke škole da je razmišljanje u nacionalnim kategorijama relativno. (Dyserinck 2003: 30–31) Štaviše, i sam nacionalni identitet (kao i pojmovi *nacija* i *narod*) u velikoj je meri fluidan pojam koji ima, istorijski gledano, relativno, a ne apsolutno značenje. Naravno, i tu se

[18] Up. Džaja (1994: 217): „Gegner der Existenz einer muslimischen Nationalität in Bosnien und der Herzegowina gehen eindeutig von einem westlichen Religionsbegriff aus, welcher sich in der bürgerlichen Epoche der europäischen Geschichte nach der Französischen Revolution entwickelt hat. Dieser Begriff unterscheidet zwischen einer säkularen, profanen und einer religiösen, sakralen Sphäre vor allem in den politischen Bereichen des Lebens. Er privatisiert die Religion und beschreibt sie als „Gefühl, Vorstellung, individuelle Angelegenheit“ u. ä. Dagegen blieb der Islam bis heute ein ganzheitliches Kultursystem, eine alte *Polis*-Religion, in der die religiöse Sphäre die weltliche rituell und ansonsten umfaßt und damit nicht nur das individuelle und das Familienleben öffentlich normiert, sondern auch die politische Identität mitbestimmt. Der kroatische und serbische Nationalismus übersahen diesen Tatbestand und erwarteten von den Muslimen eine klare Unterscheidung zwischen Religion und Nation, ohne sich Gedanken darüber zu machen, wie weit die Abgrenzung zwischen „Nation“ und „Religion“ bei ihren eigenen Völkern, vor allem bei den Serben, bis dahin (ja, bis heute!) gediehen war.“

opet slažem sa zaključkom Dejzerinka, kao svaki kolektivni identitet, i nacionalni identitet pruža čoveku osećaj egzistencijalne sigurnosti (*Geborgenheit*), tako da ga ne treba sasvim relativizovati, zanemariti ili dekonstruisati u nedogled. Međutim, jedino ako se nacionalni identitet prihvati kao nešto mozaično ili fluidno, što nema strogo određene granica i čiji je istorijski kontinuitet naknadno konstruisan, a ne kao nešto *a priori*, kao esencijalistička vrednost, može se postići međusobno poštovanje svog i tuđeg, svojih i tuđih.

Literatura

Behar: IX/1908–1909

Bilefeld, Ulrih (1998): *Stranci: prijatelji ili neprijatelji*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Boehmer, Elleke (1995): *Colonial & Postcolonial Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Bosanska vila: I/1886, II/1887, VI/1891, XI/1896

Bosnische Post: VI/1889

Bošnjak: I/1891, VIII/1898

Ćorić, Boris (1978): *Nada. Književnoistorijska monografija.* Sarajevo: Svjetlost.

Ćorović, Vladimir (1925): *Bosna i Hercegovina*. Beograd: SKZ.

Dyserinck, Hugo: „Komparatistische Imagologie und ethnische Identitätsproblematik“ In: Schubert et al. (2003): str. 15–36.

Džadžić, Petar (1987): *O Balkanskim psihičkim tipovima*. Beograd: Prosveta.

Džaja, Srećko (1994): *Bosnien-Herzegowina in der Österreichisch-ungarischen Epoche (1878–1918). Die Intelligentsia zwischen Tradition und Ideologie.* München: Oldenbourg (Südosteuropäische Arbeiten 93)

Đuričković, Dejan (1975): *Bosanska vila. Književnoistorijska studija.* Sarajevo: Svjetlost.

Kapetanović-Ljubušak, Mehmedbeg (1893): *Budućnost ili napredak muhamedovaca u Bosni i Hercegovini. Napisao i izdao Mehmed beg Kapetanovic-Ljubušak. Namijenjeno za pouku i ogled nekoj našoj braci Bošnjacima i Hercegovcima*. Sarajevo: Tiskara Spindlera i Löschnera.

Konstantinović, Zoran (2003): “„Nemac“ und „Švaba“ in der serbischen Literatur.“, str. 169–178. In: Schubert et al. (2003)

Kruševac, Todor (1978): *Bosanskohercegovački listovi u XIX veku*. Sarajevo: Veselin Masleša.

Lešić, Zdenko (1991a): *Pripovjedačka Bosna, I*. Sarajevo: Institut za književnost, Svjetlost.

Lešić, Zdenko (1991b): *Pripovjedačka Bosna, II*. Sarajevo: Institut za književnost, Svjetlost.

Lovrenović, Ivan (1996): „Kultura?, identitet?“ U: *Bosna, kraj stoljeće.* Zagreb: Durieux, str. 9–22.

Milićević, Ivan (1933): „Nekoliko uspomena iz prošlih vremena“ In: *Novi Behar* IV/1933–34, sv. 6–7, str. 83–85, Sarajevo.

Mulabdić, Edhem (1935): „Prva pojava Safvetbegova“ In: *Novi Behar*, V/1934–1935, br. 20–23: str. 357–8

Nada: II/1896, III/1897

Novi prijatelj Bosne: I/1888, III/1894

Palavestra, Predrag (1965): *Književnost Mlade Bosne*. Sarajevo: Svjetlost.
Palavestra, Predrag (1986): *Istorija moderne srpske književnosti*. Beograd: SKZ.
Rizvić (1971): *Behar. Književnoistorijska monografija*. Sarajevo: Svjetlost.
Rizvić (1973): *Književo stvaranje muslimanskih pisaca u Bosni i Hercegovini u doba austro-ugarske vladavine*. I-II. Sarajevo: ANU BiH.
Rizvić (1980): *Bosanskohercegovačke književne studije*. Sarajevo: Veselin Masleša.
Schubert, Gabrielle & Dahmen, Wolfgang, Hsg. (2003). *Bilder vom Eigenen und Fremden aus dem Donau-Balkan-Raum*. München: Südosteuropa-Gesellschaft.
Tutnjević, Staniša (2001): *Mostarski književni krug*. Beograd: Institut za književnost i umetnost.
Zora: II/1897, IV/1899

Stijn Vervaet

ABSTRACT: THE NATIVE AND THE FOREIGN IN THE LITERATURY PERIODICALS FROM BOSNIA AND HERZEGOVINA (1878–1918)

Summary

In this article the author attempts to bring clearness in the image of the Other and the Self in short stories, literary critics and small notes, published in influential Bosnian and Herzegovinian literary magazines during the Austro-Hungarian rule (1878–1918), using thereby the categories 'foreign' and 'native'. Special attention is paid to the changing of this image, a process that depended on political, ideological and historical factors in the concerned period. The author focused on the role that the categories 'native' (*das Eigene*) and 'foreign' (*das Fremde*) and the image of the Self and the Other played for the three main ethno-religious groups in Bosnia according to their accepting or rejecting of the Austro-Hungarian rule. Therefore, the author distinguished between two ideological discourses which until approximately 1904/5 intensively influenced the image of the Other and which can be easily retraced in the Bosnian literature of the discussed period.

A certain conservative attitude clearly determined the first years of the literary review *Bosanska vila* (The Bosnian Fairy) and rejected any cultural habits that were new or unknown, as they were perceived as being strange and being a threat to the traditional/patriarchal culture and society. The influence of this „conservative discourse", spread by the editors of the *Fairy*, generated a fairly negative image of the Austro-Hungarian administration in Bosnia and Herzegovina. In the *Fairy*'s view the Austrians, in a pejorative and stereotypical way named *Švaba*, were to blame for „the fading away of traditional values". In a lot of Bosniak (Bosnian Muslim) journals, a kind of „progressive discourse" can be distinguished, i. e. writers and magazine editors strongly criticized what they called the „backwardness" of the Muslim population. But they also criticized, similar to Serbian (literary) papers, the loss of moral values among Muslim youngsters (see therefore the writers Osman-Aziz, Edhem Mulabdić, the literary magazine *Behar* (Blossom), the newspaper *Bošnjak*).

An other type of discourse that the author distinguished is the nationalist rhetoric, which profoundly characterized Bosnian periodicals in the discussed period and was often interwoven with the moralistic-didactic purposes of the above mentioned discourses in Bosnian literature at that time. Typical of this kind of rhetoric was not only a mythological comprehension of history and nation, but also the fear of becoming uprooted and loosing one's identity. In the given context nationalist fear defined for a great deal the image of the Other in Bosnian literary magazines and also the relation with the Austrian occupier and its nationality politics, though at the same time the Austrian ruler also fed the nationalist sentiments.

The essentialist nationalist discourse, which was very shrewdly (ab-)used by Austria, deepened the gap between the three main ethno-religious communities in Bosnia. There emerged at the same time different, at first sight very controversial (nationalist) ideologies and discourses which proclaimed a Serb national identity along Vuk Karadžić, a Croat following the teachings of Ante Starčević, a Bosnian identity according to Benjámin Kállay, which in reality mainly conveyed with the upper class of the Muslims. These discourses alienated the different communities from each other, depending on the political scene of the moment and the ideological interests of the regional centers, be it Belgrade, Zagreb or Vienna. This alienation made it for the different communities impossible to accept the Other as a part of the Self, unless the Other could be assimilated.

Сτанислава Вујновић (Београд)

ПРЕВАЗИЛАЖЕЊЕ ОПОЗИЦИЈЕ *СВОЈ/ТУЂ* У ПЕРИОДИЦИ СРПСКЕ АВАНГАРДЕ (ЧАСОПИС *ЗЕНИТ*)

I

Уколико бинарну опозицију *свој*/*туђ* дефинишемо, пре свега, као модел света који произилази из вечито делатног митског мишљења, она постаје корисна методолошка основа за проучавање уметничких светова који су били израз револуционарне свести, тј. оне која захтева промену постојећег поретка вредности. „У својој бити, авангарда је врста спонтане тежње људске свести да себе обнавља преиначујући услове који њоме управљају.“ (Расел, 64) Авангардни период у европској књижевности (1910–1930)[1] почива управо на захтеву за једном таквом променом, па се његове идејне и уметничке тенденције из перспективе дате бинарне структуре указују, такође, као одређени, „нови“ модел света.

За тему овога рада од посебног је значаја једна од најјасније изражених авангардних тенденција, која се често именује као тежња ка превазилажењу граница и њиховом укидању. Она се манифестовала на више нивоа и на одговарајуће начине: као тежња ка укидању жанровских граница на формалном уметничком плану (фузија жанрова); ка уклањању граница између различитих уметности (интермедијалност); између уметности и вануметничких знаковних система односно самог живота на једном ширем плану (естетизација живота, деестетизација уметности); брисању националних граница на плану културе (утопијски пројекат стварања интернационалне културе); класних разлика у друштвеним односима[2], итд. Присутна не само у сфери уметности и филозофије, већ кореспондентна са актуелним друштвеним покретима и променама каква је Октобарска револуција 1917, ова тежња је непосредно утицала и на лабављења традиционалних категорија у којима митска свест доживљава, али и гради спољашњи свет. Опозиција *ми*/*други*, у односу на коју је пар *свој*/*туђ* само варијанта са језички експли-

[1] Међу историчарима и теоретичарима авангарде не постоји апсолутна сагласност око године почетка и године која означава крај авангардних тенденција и покрета у књижевности, али периодизацијски оквир од 1910. до 1930. године је онај око кога се најмање споре. М. Саболчи граничним годинама књижевне и уметничке авангарде као интернационалног феномена сматра 1905. и 1938.

[2] Иако потекла из сасвим других извора, и настала много раније, Марксова идеја бескласног друштва и пролетерске интернационале потпуно се уклопила у програм „естетског превредновања света“ авангардних уметника. Њихов заједнички именитељ или, у крајњој линији, извор је напред означена „револуционарна свест“.

цитније израженом вредносном конотацијом (позитивно/негативно, пријатељ/непријатељ), представља једну од таквих категорија.

У времену авангардних покрета обнавља се и идеја о јединству света, односно о повезаности свих појава – позната из источњачких учења и европске романтичарске поетике, због чега се авангардни уметници обраћају овим традицијама – а почетком 20. века подстакнута последњим научним сазнањима[3], новим начином живота као и глобалним интеграционим процесима. Другачије речено, авангардистички програм интернационализације, који уметници покушавају да остваре и конкретним акцијама, „охрабрен је, у нашем веку, општим „отварањем“ света, појавом сличних друштвено-политичких проблема, и у ужем смислу, брзином циркулације информације која се стално повећавала, лакоћом путовања, улогом штампе, радија и пре свега, улогом филма, који је био сјајно средство за ширење укуса, стила и сазнања.“ (Саболчи, 1997, 6)

Период авангарде обележиле су, прецизније говорећи, идеје изражене у појмовима *космизма*, *етеризма, интернационализма*, *космополитизма*, *свечовечанства*, *панхуманизма*, *екуменизма*, *Новог човека* и сл. које подразумевају модел света супротан оном заснованом на опозицији *свој*/*туђ*. У односу на њега, авангардистички модел света могао би се назвати *децентрираним*, јер се у оспораваном моделу први од парова бинарне опозиције (*свој*) увек доживљава као средиште, центар у односу на кога се успоставља супротни ентитет.[4] Непостојање јединственог центра онемогућава успостављање јасне и чврсте *границе* између недодирљивих светова, која је карактеристична за дуалистички модел.

II

На формално-уметничком плану, моделу децентрираности одговарају поступци монтаже и симултанизма, који стварају утисак истовременог али независног постојања феномена, док раније поменуту авангардну тенденцију, тежњу ка укидању граница, на прави начин илуструје ликовни поступак први пут употребљен од стране италијанских футуриста – стварање *илузије* да се слика наставља и ван рама. Изградио га је познати сликар Ђакомо Бала (Giacomo Balla) у намери да изрази покрет и брзину „ограниченим“ сликарским средствима. На слици *Лет ласта* (1913) посматрач, на пример, има доживљај да птице продужавају своје кретање и у простору ван слике, док у случају слике *Апстрактна брзина + звук* (*Velocità astratta + rumore*, 1913–14) Бала осликава и површину њеног рама. Рам слике је највидљивија граница између уметничког света и стварности/живота, а Бала је симболички укида овим илузионистичким ефектом. Описани поступак је израз дате авангардне тежње, а у исто време и сведочанство о коресподен-

[3] Овде се првенствено мисли на Ајнштајнову теорију релативитета у којој су авангардни уметници препознали исто ново виђење света (космоса) као и у песничким или ликовним световима које су сами стварали.

[4] Иако се често говори о *полицентричној* слици или моделу света, за појам *децентрираности* опредељујемо се због текстова који су превасходно тема овога рада, а у којима се често позива на ослобођење од сваког „центризма“, који се у крајњој инстанци поистовећује са егоизмом.

ција између облика свести и уметничких облика по којима се препознаје новина и дефинише јединство одређеног књижевног или уметничког правца односно културне епохе.

III

До јаснијег оцртавања два горе назначена модела света, и њиховог свесног конфронтирања – у корист новог, долази нарочито у годинама по завршетку Првог светског рата, што је посебно уочљиво у књижевној и другој периодици. Рат је, наиме, виђен као драстична последица етноцентричног погледа на свет, па се као реакција на слом традиционалних вредности учвршћује модернистички концепт универзалног хуманизма. Описана појава присутна је и у текстовима српске књижевне авангардне периодике: у часописима *Зенит* (1921–1926), *Хипнос* (1922–1923), *Сведочанства* (1924–1925) и два годишта часописа *Мисао* (1922–1923).

Зенитистички покрет Љубомира Мицића засновао је свој програм истовремено на два супротстављена модела, што гласило овог покрета, часопис *Зенит*, чини најпогоднијим за анализу у овој прилици. Једно је идеја о стварању новог човека и нове цивилизације, који треба да буду *свечовечански*; а друго је идеја о барбарогенију, односно балканској младој чистој раси, нетакнутој цивилизацијом, која има мисију да обнови културно дотрајалу Европу, и заправо буде носилац стварања новог човечанства. Часопис у прва два броја говори првенствено о уметничкој обнови, по угледу на немачке експресионистичке часописе, пре свега *Der Sturm*. Трећу деценију 20. века зенитисти, по Мицићевим речима, намењују „одлучној борби против свих традиција, против свих регионализама и граница: за уметност и човека – нема граница.“[5] Занимљиво је да у Мицићевом речнику често наилазимо на појам границе односно њеног укидања: „Ми улазимо данас у Нови Деценij и морамо преко граница Југославије. Прошлог деценија били смо ван граница војници рата и убиства за „слободу народа“, а од данас хоћемо да будемо војници свечовечје Културе, Љубави и Братства.“[6]

Својом концепцијом *Зенит* је и буквално *укинуо границе* међу културама: окупио је руске, немачке, француске, мађарске, чешке, пољске, британске, америчке, чилеанске, шпанске, аустријске, италијанске, српске, хрватске и друге уметнике, чији су прилози објављивани на језику оригинала.[7] Треба напоменути да језик одређене песме није увек био и матерњи језик песника, што је још један ступањ у брисању граница у зенитистичком универзуму. Затим, у насловима прилога поред имена аутора обавезно је стајало име града у ком он у том тренутку борави. Када би се издвојио каталог аутора и градова онако како су исписивани током шест година трајања *Зенита*, добила би се једна динамична интернационална топографија: не само што сарадници *Зенита* потичу из разних, горе набројаних држава, већ ови

[5] *Зенит*, бр.1, 1921. година, стр. 2.

[6] Ибид, стр.1.

[7] У *Зениту* су текстове и ликовне прилоге објављивали Мајаковски, Кручоних, Блок, Пастернак, Кандински, Маљевич, Еренбург, Лисицки, Шагал, Татлин, Архипенко, Пикасо, Шиле, Гропиус, Делоне, Херварт Валден, Ф. Т. Маринети, Карл Аjнштајн, Гол, Епштајн, Селин, Хаусман, Хајнике, Жакоб, као и нека данас мање позната имена.

авангардни уметници путују по европским земљама, покушавају да пренесу свој програм у друге средине, или се сами прикључују другим, иностраним авангардним правцима. На овај начин реализован је концепт интернационализма, и модел децентрираног света, макар то било само на страницама једног интернационалног часописа, односно у деловању једног интернационалног књижевног покрета. (*Зенит* је доследно реализовао и концепт интермедијалности.)

Треба подсетити да Љубомир Мицић није био први у оваквом подухвату: Лајош Кашак, уредник мађарског авангардног гласила *Tett*, објавио је 1. августа 1916. године у знак протеста против рата специјални „Интернационални број“ са прилозима на руском, енглеском, француском, италијанском, српском језику (Саболчи, 22–23). Кашак је, иако само „на папиру“, на овај начин понудио свету једну потпуно другачију стварност у односу на ратну стварност у којој је тих година живео.

Питање које би се, стога, могло поставити је да ли су овакви покушаји, као и футуристичка „слика без рама“, само *илузија* да су границе укинуте? Или су *Зенит* и „Интернационални број“ једна од стварности која постоји упоредо са другим, њој супротним стварностима? Сама природа оваквих авангардистичких часописа намеће да их тумачимо у духу модалне логике: као један од могућих светова. То у потпуности одговара и начелима авангардне поетике: часопис *Зенит* није ништа друго до тзв. Gesamtkunstwerk, целокупно уметничко дело, каквим су сматрани авангардистички артефакти попут зграде Bauhaus-a или Татлиновог Споменика Трећој интернационали (чији је нацрт објављен управо на насловној страни „руске“ свеске *Зенита*, бр.11, фебруар 1922. године), који су истовремено и слика света, али и реализација тога света. „Дело авангарде је могући свет авангарде, а не само појединачна слика, песма, драма или грађевина.“[8] *Зенит* је, као што сугерише и Мишко Шуваковић у својој студији, могући свет авангарде. И то, управо на почетку овога рада, помињани свет без граница, интернационалан, братски и универзалан. „Зенитистички свет“ је, међутим, имао монистичку структуру, карактеристичну за авангардну слику света, само у прва два броја часописа. Унутар таквог света јавиће се противречности увођењем теме барбарогенија.

Тема барбарогенија и опозиција *Балкан*/*Европа* као упоришна тачка зенитистичког покрета развија се нешто касније. Најпре, на насловној страни трећег броја *Зенита* за 1921. годину Мицић у оригиналу доноси песму „Скити“ Александра Блока (објављену у Русији 1918)[9], која је и семантички и композиционо развијена на опозицији свој/туђ, ми/они односно ми/ви.

[8] Мишко Шуваковић, „Контекстуални, интертекстуални и интерсликовни аспекти авангардних часописа“, у: *Српска авангарда у периодици,* зборник радова, уредили Видосава Голубовић, Станиша Тутњевић, Матица српска, Институт за књижевност и уметност, Београд, 1996, стр. 115.

[9] Песма је међу руским читаоцима оставила снажан утисак, јер је изражавала општи доживљај Запада у Русији. Једна руска издавачка књижара у Берлину названа је „Скити“, а у *Зениту* се, у белешци поводом Блокове смрти исте године, напомиње да је он „један од представника руског скитизма“. (*Зенит*, бр. 7)

Блок је једноставном употребом заменице *ми* поистоветио Русе са Скитима, азијатским дивљим племеном које стоји насупрот цивилизованој Европи:

„Да, ми смо Скити! Азијати, да,
Очију косих похлепноја пламa!“.[10]

Мицић ће од Блока доследно преузети опозицију *варваризам*/*цивилизација* и идеју о културној мисији варвара у препороду цивилизације, која је већ имала своју традицију у руској књижевности: у Бурљуковој футуристичкој групи „Гилеја“ (1911), а пре тога у Брјусовљевој песми „Хуни што греде“ (1905), и, коначно, у руској филозофији. И само обртање вредности варварског/акултурног и цивилизованог имало је дугу традицију у руској, не само елитној него и масовној, култури. Александар Јакимович напомиње да је „у Русији [је] присутна упорна *традиција* доказивања особитог антропног квалитета датог Ми путем обрнуте аргументације. [...] Ми смо свирепи, ми смо звери и дивљаци – каже ова традиција. Али се из ове поставке на парадоксалан начин изводи закључак о некаквој посебној предодређености руског човечанства“[11]: у елементима хаоса, насиља, рушилаштва, безумља и апсурдности налазе се посебни антропни квалитети *своја*.[12] У тежњи ка примитивизму и варварству, која се јавила у западноевропским авангардним покретима и брзо постала „класична формула авангарде“ (Флакер, 1982б, 353) за обнову уметности затворене у академизам и обнову цивилизације чије су се вредности окренуле против ње саме, представници мање утицајних култура, попут Мицића, видели су могућност афирмисања и потврде идентитета сопствене културе, у којој су још увек биле живе примитивне уметничке форме, али и форме живота које су сматране примитивнима.

Занимљиво је, међутим, објашњење о узроцима активирања идеје руског месијанизма које Станислав Винавер даје у броју часописа *Мисао* за 1. септембар 1922. године, у приказу књиге „Кремљ иза решетке“ (Издање „Скити“, 1922. Стр. 220. У свесловенској књижари. Београд). Винавер појаву тзв. скитизма у руској књижевности тумачи као последицу потребе руских интелектуалаца да метафизичким разлозима оправдају проблематичан политички догађај, Октобарску револуцију: „Огромну сензацију пробудила је ова књига. Издање „Скити“ досада је пуштало у свет мистично-социјалне књиге *левих есера*. Леви есери (соц. – револуционари) извршили су заједно са бољшевицима преврат, и прве књиге „Скита“ јесу покушај мистичног правдања револуције. Пре свега ту су Блок и Иванов-Разумњик, па плејада песника и мислилаца, блиских бољшевичкој револуцији, али по менталитету далеких од бољшевичког строгог марксизма. Леви есери од увек (као и десни) радили су у народу, у сељаштву, и помогнувши партији градског пролетеријата да изврши преврат, они су у бољшевичке видике светске револуције унели народњачки мистицизам о месијанизму, о изабраности руског

[10] Користимо превод Миодрага Сибиновића, у: Александар Блок, *Прстен живота (лирске песме и поеме)*, Бигз, Београд, 1975, стр. 229–231.

[11] А. Јакимович, „*Свој – туђи* у систему културе“, *Књижевни лист*, 2005.

[12] Варијанту свој/туђ користи и Александар Флакер у књизи *Номади лепоте*, када говори о руској краткој причи односно када објашњава једно виђење свести „руског човека“ Максима Горког из 1920. године.

народа да спасе и препороди свет.“ (стр. 1307) Ова изузетно поуларна идеја, која ће код Љ. Мицића одјекнути као програм *балканизације Европе*, имала је, као што се види, и своје конкретне подстицаје у практичним интересима једне озваничене идеологије и њених представника, а није само спонтани, аутентични израз тзв. духа времена.

Програмско инсистирање на опозицији Балкан/Европа, која пре свега значи варваризам/цивилизација, а највише се заоштрава у дихотомији Исток/Запад, често је у самим текстовима зенитиста долазило у колизију са тежњом да се прикаже пројекат коме је циљ укидање таквих опозиција. У изградњи свечовечанске културе, која је основни Мицићев идеал, он привилеговано место даје балканској, и то често само српској, односно словенској култури. Покушај да се универзалистички модел оствари на принципу партикуларног носио је у себи унутрашњу контрадикцију. Од авангардних се манифеста и програмских текстова не може ни очекивати логичка консеквентност, јер су они срачунати на естетску и друштвену провокацију, али овде је реч о слици света која се обликује на нивоу вишем од програмских текстова, на нивоу читавог часописа. Ова противречност Мицићевог „зенитеума“, зенитистичког универзума, понекад се испољава и на нивоу једне реченице, као у манифесту „Дело зенитизма“, када Мицић узвикује: „[...] ми можемо бити само пионири и деоници једне нове **свечовечанске културе** коју собом носи ИСТОЧНИК човек са Урала, Кавказа и Балкана – рођен у колевци која се зове РУСИЈА.“ (*Зенит*, број 8, октобар 1921, стр. 2)

Истовремено, допринос и изглед часописа у целини, убедљиво сведочи о остварености једног универзалистичког модела тј. сам га по себи представља. Александар Флакер уочио је дату колизију између декларативног и практичног у Мицићевом *Зениту*, објашњавајући га у вези са уже уметничким проблемима: „Прихватајући, наиме, и то на разини не само експлицитне него и имплицитне поетике, широки спектар поступака, својствених „цивилистичком“ крилу авангарде (урбани мотиви, „филмичност“, монтажа, асоцијативност, панорамичност), покретач *Зенита* исказује начело осporавања грађанске културе супротстављајући јој на плану декларативном примитивизам балканског „барбарогенија“, а да тај примитивизам на плану стила заправо не остварује – ни он, а још мање његови сурадници“. (Флакер, 1982а, 231)

Флакеровом запажању треба додати да се и сам примитивизам у смислу културног модела, и апологија балканског простора и расе, пажљивим читањем Мицићевих текстова показују као релативне, па и спорне вредности. Све би се могло објаснити чињеницом да у читавој српској авангардној периодици постоји заправо двоструки и двосмислени однос према Европи, који се може изразити, како запажа Б. Прпа, у форми парадокса: Европа се прихвата и Европа се одбацује. (Прпа, 1996) Он је присутан и у песми „Скити“, где Блок у једном стиху експлицитно каже да Русија гледа Европу са љубављу и с мржњом одједном. Тај двоструки однос према *другом* одређује и природу односа према *своме*, у овом случају према Балкану.

Иако је *своје* најчешће именовано као Балкан, и тај појам на страницама *Зенита* мења свој садржај и опсег од текста до текста: утопијски простор чисте примитивне балканске расе, простор фолклорних традиција, југословенски простор са унутрашњим тензијама (националним и политичким),

српска „примитивна“ култура, Исток, словенска заједница и, на крају, пролетерска култура.

Као утопијски конструкт, Мицићев Балкан требало би посматрати као једну од авангардистичких „оптималних пројекција“, како их назива А. Флакер. Као позитивне елементе примитивног, тачније балканског, који ће препородити Европу, Мицић истиче уопштене антрополошке категорије: витализам, здравље, широку душу, етички дух, добро срце, хероизам духа, изражене и метафорично као „вулкан непознате снаге“. На једном месту нпр. каже: „Барбарогеније носилац је несентименталне сирове виталности – чисте вере – отвореног доброг срца, које са пуно свечовечанске љубави ми и Руси уносимо у нов живот новог човечанства.“ (број 21, фебруар 1923) Из самих се текстова, међутим, никако не види на који начин би ови стереотипи расног идентитета и националног менталитета могли да учествују у остваривању једног културног препорода. То је зато што они потичу из регистра националних и расних митологија и идеологија, које се код свих народа заснивају на апстрактним категоријама, и изабраност, посебност нације/расе доказују на вредностима које су, парадоксално, опште. Међутим, набројани стереотипи у Мицићевом случају имају и друго порекло. На овом месту згодно је позвати се на Ендреа Бојтара, који у својој књизи о књижевности источноевропске авангарде примећује да су свет експресиониста у јединствену целину уређивали „надстварносни, метафизички појмови: Љубав, Братство, Доброта, а поготово Истина“. (Бојтар, 110) Сви епитети Балкана у Мицићевим програмским текстовима заправо су преузети или изведени из ових, како их Бојтар добро назива, надстварносних појмова експресионистичке поетике, па и сами нису ништа мање апстрактни.

Логика конструисања света по опозицији *свој*/*туђ*, којој је иманентно заоштравање непријатељства међу члановима опозиције, рефлектује се и на метафорику дискурса. Док за описивање позитивног члана опозиције, оно *своје*, Мицић користи апстрактне појмове, дотле се за негативно, тј. Европу употребљавају живописне метафоре и персонификације. Заправо, и Балкан се означава метафорично, али тек у оквиру фигуре контраста: тако је, на пример, Балкан „младо мушко“, а Европа „стара жена“, Балкан оличава здравље; Европа болест; „она увек бира само младост да је ужива [...], испије и зарази сифилисом из освете што је стара.“[13] Мицић се често служи зооморфним персонифицирањем удруженим са хиперболом: Европа се именује као „гладна, похлепна и хистерична жаба“[14], затим „смрдљива ајкула Европа“, или „та крештава стара хијена“.[15]

Као што логика бинарног света нужно тражи одређени тип дискурса, тако и усвојени дискурс сопственом, језичком логиком даље сам изграђује дати свет. Вербално заоштравање међу половима опозиције, доводи до „ситуације“ у којој се мора стати на једну од антагонистичких страна: „Ми смо данас на једној великој раскрсници. Наша је дужност да се определимо ИС-

[13] Види: Љ. Мицић, „Тражи се човек“, у *Зенит,* бр. 10, децембар 1921, стр. 2.

[14] Види: Љ. Мицић, „Зенитизам као балкански тотализатор новога живота и нове уметности“, у *Зенит*, бр. 21, фебруар 1923, стр.1.

[15] Види: Љ. Мицић, „Манифест варваризма духа и мисли на свим континентима“, у *Зенит*, бр. 38, фебруар 1926.

ТОК или ЗАПАД? (Исток је родио Христа и Достојевског!) Ми смо источници.“[16] Паролу Исток – Запад Мицић од 4. броја дописује и у поднаслов часописа. Иако је ова програмска парола требало да сугерише да су зенитисти са својим часописом посредници између истока и запада, она је, као што се на претходном примеру види, нехотично постала ознака подељености света и човечанства.

У тексту „Дух зенитизма“, (бр. 7, 1921) Мицић је релативизовао и помало дестабилисао и појам варварства. У реченицама које следе једне за другом, он узвикује најпре да је „наша“ предност то што немамо културне традиције, јер је наша једина традиција Краљевић Марко и Косово, а затим примећује да у тој варварској прошлости, при чему мисли на епску поезију, није било праве уметности и да „ми нећемо више да смо барбари. Не треба бити барбар!“. Мицић прави важну разлику између „хероизма мишица“ и „хероизма духа“, на чему се није инсистирало код његових руских претходника, који су уздизали физичко рушење и уништавање.

Могло би се рећи да до потпуне дестабилизације и разобличавања позитивног члана опозиције Балкан/Европа долази у тексту са иронично интонираним насловом „Хвала ти, Србијо лепа“, који уредник *Зенита* пише неколико година касније, када наступа разочарење у препородитељске могућности балканске расе (бр. 36, октобар 1925). У додиру са реалношћу растаче се и сам појам утопијског Балкана. И обрнуто, када „Балкан“ не изврши своју мисију, Мицић се обраћа дефинисанијем културном простору. У додиру са стварном Србијом, Мицићу се открива следеће: „Заблуде празног национализма и моји снови о генију моје расе разбијени су грубо и свирепо. Ти си их разбила, ти си их само уништила својом масном песницом. (Нема генијалних раса – има само генијалних људи!)“. А шта је оно што је Србија, замишљани Балкан, имала стварно да понуди као нову културу и нову цивилизацију, Мицић слика кроз реторско питање: „Најзад, зашто су жандарми и политичке партије и њихово законито чедо корупција – сржтвоје културе и цивилизације?“. У новој Мицићевој слици Србије, која се више не обликује по моделу утопије него према стварности, препознаје се Србија из Нушићевих комедија и ранијих Домановићевих сатира. Када се са пророчког, узносећег дискурса, карактеристичног за авангардне манифесте, пређе на снижавајући иронијски дискурс, и слика света се усаглашава са другим реалистичким типовима репрезентације стварности, што је можда још јасније на другом примеру: Мицић у овом чланку јадикује како су у Србији „[...] једина класа људи: сељаци! Не маре зато сељаци у цилиндрима ни сељаци у опанцима. Крканлук бре! (Дивне ли аристократије: сељачина у француском фраку и енглеском цилиндру!) Ти не видиш, Србијо, колико су те изврглируглу твоји јахачи и твоји музичари. Погледај се у наше огледало! Гледај! Ставили су ти цилиндар на главу а нису ти скинули опанке са ногу. То је [...] право лице твога европејства.“ Мицићева карикатура добија на тежини када се постави у шири контекст балканске књижевности, јер готово идентичну слику лажно поевропљеног Бугарина налазимо у чувеном лику Баја Гања (са надимком Балкански) из истоименог романа Алека Константинова. Тип

[16] „Зенитизам као балкански тотализатор новога живота и нове уметности“, *Зенит,* бр. 21, фебруар 1923, стр. 2.

бескрупулозног скоројевића из времена првобитне акумулације капитала, то је и просечан човек са Балкана у додиру са благодетима развијене Европе. Марија Тодорова у својој књизи *Имаginарни Балкан* цитира управо ону реченицу из *Баја Гања*, којом Алеко разоткрива мимикрију, према Тодоровој, не само бугарског, већ уопште балканског човека у прихватању европских цивилизацијских вредности: „Помогли су Бају Гању да скине турски капут, обукао је белгијски огртач, и сви су закључили да је Бај Гањо постао прави Европљанин".

Бугарски писац Алеко припада, како истиче Тодорова у поглављу „Балкан као самоодређење", „заједничкој европској култури без националних етикета, култури која представља заједничку баштину сваке образоване и културне личности на континенту." (Тодорова, 76) Управо тим речима могла би се описати позиција са које Љубомир Мицић у наведеном тексту посматра и критикује Србију односно Балкан. Негативан предзнак померио се ка првом члану опозиције, ка *свом*, које се сада доживљава као *туђе*.

Апстрактност и произвољност садржаја Мицићевог појма Балкан, већ је уочена у литератури о *Зениту*. На први поглед се чини да је В. Жмегач у праву када пише да у Мицићевом програму балканизације Европе, њене барбарогенизације, „појам Балкан добија изразито идеолошки акценат, рецимо преко сада потпуно небулозних фраза о „барбарогенију" балканске расе која се буди. У тој идеологизацији уз помоћ празних псеудо-духовно-историјских апстракција одиграва се у суштини исти процес као код многих апологета немачког експресионизма чија свест о мисији почива на вери у неограничену моћ духа. Нешто промишљеније, мада не много конкретније делују Мицићеви поетолошки захтеви [...]." (Жмегач, 87)

Међутим, Мицићева идеја балканске мисије добија своје пуно значење у поређењу са сличним идејама у сличним и блиским културама. Немачки експресионизам настаје у окриљу Запада, тачније у оквирима оног супериорног културног модела, у односу на кога су се готово све културе европског и азијског Истока осећале као мање вредне. А. Јакимович у навођеном раду објашњава да „масовна култура Русије 19. и 20. века веома много пажње посвећује теми руски човек и иностранство. То је била својеврсан паралела важне, безмало судбоносне теме интелектуалне свести – Русија и Европа, Русија и Запад. Мотив људске мањкавости, цивилизацијске недовољности самог руског човека и саме Русије је звучао веома јасно и у елитној мисли и у масовној култури. Али нико никада у Русији није помислио да су ови мотиви сведочанство комплекса инфериорности. Напротив, помоћу инфериорности се доказивало својеврсно достојанство руског Европејца". У српској књижевној периодици 20-тих година доносе се бројни текстови руских аутора који се баве наведеном темом. Тако, на пример, часопис *Нова Европа* током 1922. године објављује серију чланака В. В. Зјењковског, у то време професора катедре за психологију на Београдском универзитету, под заједничким називом „Критика европске културе код руских мислилаца" (од Гогоља до Данилевског и евроазијаца). М. Тодорова овакав „синдром Запада" проналази код интелектуалних елита читаве Источне Европе, који на субјективном плану производи доживљај да се сопствена нација (култура) налази *на граници* двају супротних културно-цивилизацијских простора и модела: „Све балканске нације себе доживљавају као раскрсницу цивилиза-

цијских контаката и као мост између култура. У том погледу Балкан није ни јединствен ни оригиналан; та карактеристика заједничка је већини других нација Источне Европе.“ Тодорова у своје виђење овог региона укључује, природно, историјска и идејна искуства читавог 20. века, која потврђују раније закључке о источном осећају инфериорности, али уносе у њега и нове аспекте, тако да ауторка, позивајући се на Т. Лонгиновића, може да закључи да „ако се тако посматрају, фрустрације балканске интелигенције представљају саставни део фрустрација интелигенције у земљама источне Европе, која је скоро без изузетка обележена материјалном немаштином и технолошком заосталошћу.“ (Тодорова, 106)

Када се хронолошки читају текстови *Зенита*, постаје јасно да се естетско превредновање света, у развоју Мицићевог покрета, одвијало тако што се акценат све више са плана „естетског“ померао ка „свету“, ка мењању стварности конкретног друштва. То је трајало све док се зенитизам у једном тексту није поистоветио са марксизмом, а часопис због тога био забрањен и престао да излази. Мицић је од самог почетка формирања зенитистичког покрета укључивао у његов програм и социјалистичке идеје, јер су подразумевале начела интернационализма и братске свезаједнице. Већ у првом броју *Зенита* Мицић објављује текст „Пролеткулт“ Анатолија Лунчарског, познатог руског револуционара и социјалисте, заговорника пролетерске културе. Концепција пролетерске културе (нове културе без класних граница) одговара моделу свечовечанске културе (без националних граница), а обе моделу и идеји интернационализма. Занимљиво је да се у овом тексту Лунчарски користи баш појмовима *своја* и *туђа* када критикује модел подељеног света, односно његове крајње негативне последице. По мишљењу Лунчарског, рат је на кратко време омогућио успех „проповедницима жестоке љубави к *сопственом*, на подлози мржње и презира према *туђем*. Човечанство напредује без икаквих запрека путем интернационализације културе.“ (*Зенит*, бр.1, 11). Као што се види из овог кратког цитата, аутор сматра да је први модел увелико превазиђен новим цивилизацијским токовима који су неумитни.

Као и концепција културне интернационализације, тако је и идеја класно-друштвене интернационализације у *Зениту* прилагођена програмској опозицији Балкан/Европа, што свој најексплицитнији израз добија у спорном чланку потписаном именом др М. Расинова. Ту је непријатељски капитализам поистовећен са Европом, па му се приписују сви негативни епитети, док је напредни комунизам, самим тим, изједначен са чистотом балканског барбарогенија. Нови човек из првог броја *Зенита* временом је постао пролетер. Наводни М. Расинов оглашава: „Европа, то је синоним западњачког незајажљивог капитализма и империјализма (ту спада и Америка) који изазивају трулеж и смрдљиво распадање човечанства, чији задах хоће све живо да погуши [...]. Варвари – то је цео светски пролетеријат, то су идеје пролетерске укупне снаге, која има моћ вулканске лаве у напону, то су они сирови, снажни природни елементи, још неискварени буржоаском еманципацијом – то је [...] „Исток против Запада“ [...]. То је тај Мицићев Варварогеније [...]. То је борац пролетер који ће једино омогућити долазак новог човека.“ (*Зенит*, бр.46, децембар 1926, 12–13)

Часопис је овим текстом успео да прекорачи границу између уметности и стварности, о чему сведочи чињеница да је владајућа идеологија, оличена у државним институцијама, овакав „зенитистички свет“ доживела као опасан по сопствени, па је забранила даље објављивање часописа *Зенит*, и тако укинула „простор“ на ком је тај свет могао да постоји као један од могућих светова.

Зенитистички модел света може се, из свега реченог, најопштије окарактерисати као *динамичан*, јер је условљен не само актуелним, авангардистичким схватањима и тежњама уредника *Зенита* и његових сарадника, већ и конкретним историјским и друштвеним приликама, па чак и личним (политичким, књижевним, идеолошким) склоностима самог уредника, Љубомира Мицића. Прецизније говорећи, зенитистички свет у потпуности одговара теоријској дефиницији типичне авангардистичке слике света, коју у *Појмовнику руске авангарде* даје холандски изучавалац руске књижевности J. J. ван Баак.

Наиме, ван Баак у студији „Авангардистичка слика свијета и изградња конфликта“ дефинисао је авангардистички свет у поређењу са светом симболизма којег одликује квалитативни дуализам и реалистичком сликом света која је доследно монистичка, као у целини монистичан, али разноврсне, хаотичне структуре, где нема ни доследног дуализма ни посебне монистичке визије света (позиција: аномија). По њему, општа дехијерархизација у аванагарди, у својим граничним случајевима, „производи свет лишен сваке сређености.“ (Баак, 177–178) Програмска опозиција Балкан/Европа односно Исток/Запад као радикалан дуалистички принцип представља онај елемент хаоса у структури зенитистичког света који подрива његову првобитно замишљену монистичку концепцију.

Могло би се ићи и даље и закључити да аспекти симболистичке слике света у авангардистичким текстовима/световима у руској књижевности произилазе из значајног учешћа руских симболистичких песника у обликовању нове уметности. У том случају трагови дуалистичког модела у српским авангардним текстовима могли би се тумачити као знак руског књижевног и идејног утицаја. У дијалогу који је зенитистички покрет водио са различитим културама очигледно се најплодотворнијим показао дијалог са руском авангардом, као што, на конкретним примерима, показује и Наталија Злидњева у студији „Ел Лисицки као огледало зенитизма“. Кључно начело поетике овог сарадника *Зенита*, *граничност*, Злидњева издваја и као основну карактеристику такозване балканске слике света, остварене у овом часопису као целини.

Литература

Баак, ван J. J. 1985. „Авангардистичка слика свијета и изградња конфликта“, *Појмовник руске авангарде*, 4, уредили Александар Флакер и Дубравка Угрешић, Графички завод Хрватске, Завод за знаност о књижевности Филозофског факултета у Загребу.

Бојтар, Ендре. 1999. *Књижевност источноевропске авангарде*, с мађарског превела Марија Циндори, Народна књига/Алфа, Београд.

Голубовић, Вида, „*Зенит* / руска авангарда“, *Појмовник,*163–174.

Жмегач, Виктор. 1997. „*Зенит* – заборављени часопис“, *Авангарда* 01/1997.
Зенит, часопис, 1921–1926. година.
Левицки, Сергеј. 2004. *Огледи из историје руске филозофије*, превели с руског Марија Марковић и Бранислав Марковић, Логос, Београд.
Флакер, Александар. 1982а. *Номади лепоте*, интермедијалне студије, ГЗХ/СНЛ, – 1982б, *Поетика оспоравања*, *Авангарда и књижевна левица,* Школска књига, Загреб.
Малуф, Амин. 2003. *Убилачки идентитети*, превела с француског Весна Цакељић, Паидеа, Београд.
Мисао, књижевно-социјални часопис, уредник др Ранко Младеновић, 1922–1923.
Прпа-Јовановић, Бранка. 1996. „Српска књижевна авангарда и антиевропски дискурси (1919–1929)“, *Српска авангарда у периодици*, уредили Видосава Голубовић и Станиша Тутњевић, Матица Српска, Институт за књижевност и уметност, Београд.
Расел, Чарлс. 1997. „Историјска улога авангардних покрета“, с француског превела Оливера Милићевић, *Авангарда*, свеске за теорију и историју књижевноуметничког радикализма, 01/1997.
Саболчи, Миклош. 1997а. *Аванхарда & Неоавангарда*, превела с мађарског Марија Циндори-Шинковић, Народна књига, Београд.– 1997б „Књижевна и уметничка авангарда као интернационални феномен“, превела с француског Радмила Јовановић, *Авангарда*, 01/1997.
Српска авангарда у периодици, 1996. зборник радова, уредили Видосава Голубовић и Станиша Тутњевић, Матица српака, Институт за књижевност и уметност, Београд.
Тодорова, Марија. 1999. *Имагинарни Балкан*, превеле с енглеског Драгана Старчевић и Александра Бајазетов-Вучен, Библиотека 20. век, Београд.

Stanislava Vujnović

OVERCOMING THE OWN/ALIEN OPPOSITION IN SERBIAN AVANT-GARDE PERIODICALS (THE *ZENIT* MAGAZINE)

Summary

Starting from the categories of *own* and *alien* as designations of a binary/mythical model of the world, the author tries to define the avant-garde model of the world in relation to them; the latter model may be reconstructed from literary and non-literary texts in Serbian literary periodicals of avant-garde provenance from the first half of the 1920's. Attention is mostly focused on the *Zenit* periodical (1921-1926), published by Ljubomir Micić, programmatically based on two confronted models of the world, for which reason it has an illustrative significance when it comes to describing the ideational and literary changes that marked the avant-garde period, not just in Serbian but also in European literature.

Бојан Ђорђевић (Београд)

КУЛТУРОЛОШКИ АСПЕКТИ ОПОЗИЦИЈЕ *СВОЈ : ТУЂ* У ВРЕМЕ РАТА И ОКУПАЦИЈЕ (1941–1944)

1.

Непобитно је да се национални идентитет једнога народа гради, поред свих других релација, и на опозицији свога према туђем. Остаје само питање колико је тај однос дистанце, па и отпора „туђем“, иначе архетипски, доминантан у колективној свести једнога народа, и каквим је квалитетима и разлозима поткрепљено инсистирање на тој разлици. Нема сумње, даље, да се та опозиција увек, и закономерно, заоштрава у смутним временима, каква су нарочито времена рата или окупације. Сваковрсна угроженост појединца у тим условима прераста у катализатор свести о колективној угрожености нације и управља како поступцима тзв. елите, тако и свим видовима друштвеног живота и иначе изложеног у таквим условима сваковрсним изазовима и ограничењима. Обично се у временима ратова опозиција свој: туђ изоштрава и јасно очитује у односу према тренутном непријатељу. Окупација, пак, има своје закономерности и своју логику, и наизглед пригушује спољне манифестације осећања припадности *своме* и одбацивања *шуђег* које се идентификује са окупатором.

У Србији између 1941. и 1944. године, међутим, ништа није било тако једноставно, очигледно ни подразумевајуће. Иако поражена и окупирана, Србија је задржала извесна својства државе на унутрашњем плану. Ипак, ни у једном тренутку стање није било мирно ни иоле стабилно, а на површину су избили разни интереси и разноврсни конфликти, због чега је заправо читав живот – и појединаца и колектива – био заснован на потреби разграничења на линији своје – туђе, при чему, заправо, никада у току окупације није постигнута сагласност шта би се то имало прихватити као своје, а шта би се, као туђе, имало одбацити и према њему се са резервом одредити. Додатни проблем био је тај што се о томе морало размишљати под притиском, у сталној угрожености и са осећањем неизвесности. Чини се да се све те дилеме данас, са ове временске дистанце, не могу нигде боље и јасније сагледати него на плану културне политике у Србији током окупације.

2.

Културна политика Владе националног спаса Милана Недића сводила се великим делом на то да се као *своје* наметне оно што се, природом ствари, осећало као *шуђе* – немачки дух и нацистички културни образац. То се, с

једне стране, чинило пропагандним настојањима да се популарише немачка култура. Радили су то и сами окупатори, путем свог пропагандног одељења „Југоисток“, које су чинили психолози, антрополози, књижевници, новинари, историчари и историчари уметности. У суштини, поруке су се сводиле на то да је Србима загарантовано место у тзв. новом светском поретку, а да се то место осваја и тако што се као свој прихвата немачки културни модел.[1] Како су такви позиви имали мало ефекта – нарочито у светлу сурових одмазди немачког окупатора с јесени 1941. године – то су главни део пропаганде преузимали српски културни делатници блиски Недићевом режиму. Они су осмислили неколико варијанти приближавања немачке културе српскоме грађанину. Најчешће се то чинило путем гостовања многобројних немачких уметника, посебно музичара и глумаца. Тако је у Београду Берлинском филхармонијом дириговао чувени Ханс Кнапертсбуш, чиме је, како је забележио један новинар, „Београд поново ушао у ред културних престоница Европе“.[2] Гостовали су и солиста Херман Ројтер, иначе директор франкфуртске Музичке академије, те светски славни челиста Лудвиг Хелшер и оперска певачица Маргита Гридгенс. Иако су посете глумаца биле уприличаване поглавито због немачких војника, опет је и београдска публика имала прилике да се сретне са најчувенијим немачким глумцима тога времена, попут Маргите Симо, Урсуле Дајнерт, Евелин Кинеке, Теа Мабекена или Пауле Весели. С друге стране, јавности су представљани и Немци који су већ дуже време живели у Србији и представљали мост између двеју култура, какви су били Алојз Шмаус или Јохан фон Туме.[3] Најзад, да би се показало да и Београд следи европске културне токове – а то је, тада, значило културне тенденције немачке Европе – није се пропуштало да се обележе јубилеји Моцарта[4] и Хелдерлина.[5]

Но, све то није било довољно, па су се својим пропагандним написима у величање немачке културе укључили и неки српски интелектуалци, заступајући тезу да је немачки народ био пријатељ и учитељ српском народу још од 18. века, те да нема ни говора о неком урођеном историјском антагонизму Срба и Немаца. Дакле, није се за Србе спас видео само у политичком ослањању на нацистичку Немачку, већ и у прихватању – без сумње и колебања – културног утицаја. Због тога се, у општој осуди двадесетседмомартовских догађаја, тврдило да су Срби „својом лудошћу покидали све везе, *ūа и кул-*

[1] Milan Ristović, *Nemački novi poredak i jugoistočna Evropa 1940/41–1944/45*, Beograd, 1991, 45–48.

[2] *Прави значај ūосшовања Берлинске филхармоније*, Ново време, II, 432 (27. септембар 1942), 5.

[3] Јохан фон Туме живео је и радио у Београду још од 1929. године, и био професор соло певања у Музичкој школи „Станковић“. О њему опширније: М. Ж. /Милан Жикић/, *Заслуīе ūрофесора Јохана фон Туме за срūску музику*, Ново време, I, 156 (2. новембар 1941), 5.

[4] О обележавању 150. годишњице Моцартове смрти, видети: Ново време, I, 181 (30. новембар 1941), 5; Обнова, I, 132 (5. децембар 1941); Ново време, I, 187 (7. децембар 1941), 9: „Чињеница да је Моцартов јубилеј прослављен и у Београду сведочи да је и Београд нашао место у Новој Европи.“

[5] О прослави Хелдерлиновог јубилеја видети: Ново време, III, 680 (18. јул 1943), 5; Обнова, III, 622 (19. јул 1943), 4; Српски народ, II, 28 (24. јул 1943), 13.

турне /подвукао Б. Ђ./, са великом немачком нацијом".[6] Како су, међутим, Немци гледали на српску културу, речито сведочи Аритон Михаиловић бележећи свој разговор са једним немачким фолклористом који је требало да у велику музичку збирку свих европских народа унесе и српску народну песму. Овај запис потврђује и доминантно архетипско неразумевање на линији: свој – туђ, и добро одражава однос тзв. великих према „малим" културама: „Састанак са овим фолклористом био је за мене изненађење. Кад сам почео да му доказујем како се развијао наш фолклор, тј. упоредо са државно-црквеним и културним средиштима од Немање до данас и да су се та средишта померала из Требиња на Косово, од Косова на Скопље, Охрид, Битољ, Прилеп, Нови Сад, Крагујевац, итд., и да је у тим центрима цветао фолклор и тамо остајао без обзира на политичке границе, Немац одлучно рече да у обзир долази српска песма само са подручја заповедника Србије. Обзири су били према Бугарској, Хрватској и можда и према Црној Гори. Рекао сам да ћемо ми имати врло мало или ни мало посла, ако улази у програм само фолклорна музика из овог подручја... Не признати Србима, рекох, музику из Јужне Србије и Босне, значи не признати ништа. Даље, рекао сам, ми имамо добар број композитора који су обрађивали наш фолклор и то са највећим успехом. Музичар ме је прекинуо и рекао да сви ти композитори на челу са Мокрањцем не долазе у обзир. Оно што Немци траже, рекао је, то је чист народни мотив. Кад се такав добије, њега ће хармонизирати они и тако ће се добити оно што се жели. Нисам знао шта да одговорим овом младом човеку... Млади музичар ми је објашњавао целу ствар са неког европског гледишта и научног становишта у вези са великим Рајхом. Наш српски фолклор је требало само да употпуни неки створени систем фолклорних музика свих народа Европе. У том случају би наш допринос био бедан и ми би тешко добили и последње место у том међународном ортаклуку."[7]

3.

Да би се опозиција *свој: туђ* кад су у питању Немци и Срби некако превладала, требало је потенцирати друге разлике. А то није било тешко. Српски политички, па и културни живот, био је још у годинама између два светска рата дубоко затрован сваковрсним, а највише идеолошким поделама. У време окупације те су се разлике само изоштриле, а производња противника и непријатеља досегла је крајње границе. Културолошки гледано, то се поклапало са доминацијом национализма као основнога вида сваке, па и културне политике у Недићевој држави, што је оснажено и додатно подстицано грађанским ратом. Уз то, паганска свест још је била изразито доминантна код српског народа, и представљала је својеврстан културни образац који је одговарао у суштини анимистичком страху Срба од *других*! С једне стране, сталним величањем села и сељака српске су власти, и њихови

[6] С. Новаковић, *Гостовање Берлинске филхармоније*, Српски народ, I, 17 (25. септембар 1942), 10. О немачком утицају на културну политику Недићеве Србије опширније видети: Бојан Ђорђевић, *Књижевни живот у Србији за време окупације 1941–1944 (I): Идеолошки и естетички оквири*, Књижевна историја, XXXV, 119, 2003, 115–119.

[7] Аритон Михаиловић, *Успомене из окупације* /приредио Бојан Ђорђевић/, Народна књига/Алфа, Београд, 2004, 20–21.

пропагандисти, и несвесно радили на продубљивању вечитог анимозитета села и града. Тај су анимозитет, пак, продубљивали и комунисти, позивајући сељаке на коначно разрачунавање са „градском господом“. Ту је одлазак интелектуалаца блиских Недићу у село, „међу народ“, или долазак поклонствених сељачких депутација председнику владе мало помагао.

Читав је низ непријатеља које је српски народ, по директиви, требало да „препозна“. Што је парадоксално, сви су они, иако идеолошки и на сваки други начин различити, међусобно довођени у везу, тако да је у пропагандним написима остваривана чудна симбиоза оличена у невероватним синтагмама типа: „масонско-плутократско-јеврејско-бољшевичка завера“. Гледано са културолошког аспекта, непријатељи нацизма видели су се као непријатељи духовних тековина европске цивилизације, а самим тим и као погубни по националну самобитност и културу српскога народа. Зато је требало „да се сасвим раскрсти с разним интернационалним, белосветским идеологијама“,[8] а српски народ – а на првом месту интелектуална елита – има да се одрекне „магловитог космополитског идеала“.[9] То разрачунавање са *шуђим* било је не само пропагандно, у текстовима и јавним наступима Недићевих идеолога, већ се остваривало и кроз прогоне, избацивање са посла, пензионисање, затварање, те јавну осуду оних интелектуалаца који су виђени као део „међународне завере“. Тај обрачун није био уперен само против још активних професора универзитета и писаца,[10] већ и против оних мртвих или ликвидираних.[11] Том обрачуну настојао се дати принципијелан карактер, али се огољена сила и лична и професионална завист нису могли прикрити.

Извор наводном одређавању српске културе и интерупцији *шуђеī* у „здраво национално ткиво“ тражио се и даље у прошлости, а као главни кривац означен је Јован Скерлић. С тог становишта, пропагандисти тога времена читаву су историју српске културе посматрали као битку за одбрану националне самобитности и као непрестани сукоб *нашеī* и *сшраноī*. У овом, у суштини љотићевском идеологијом вођеном размишљању, тај страни утицај сматран је подједнако опасним, било да долази са Запада, и тада означаван као „пацифистички, паневропски и масонски“,[12] или са Истока, као „комунистички отров и зараза“.[13] Врхунац продора туђег и опасног био је, у таквом виђењу, утицај Јевреја, за које се, у запенушаним текстовима, тврдило да су, руковођени жељом за богаћењем и мржњом према хришћанима, смишљено и плански сузбијали културни развој српске нације. О томе су нарочито писали љотићевски пропагандисти Крстивој Котур и Бранко

[8] Др. Светислав Стефановић, *Моīућносши нашеī књижевноī сшварања: одīовор на анкеши*, Обнова, II, 295 (23. јун 1942), 6.

[9] Д-р Ђ. Сл. /Ђоко Слијепчевић/, *За националну књиīу*, Обнова, II, 389 (10. октобар 1942), 6.

[10] У тадашњој штампи изашао је низ чланака са оштрим нападима на све оне који су означени било као масони или симпатизери комуниста, попут Петра Колендића, Јорја Тадића, Душана Матића, Марка Ристића, Миодрага Ибровца, Милана Будимира, Николе Банашевића, Владете Поповића.

[11] Нарочито оштри и неукусни били су чланци против Владимира Ћоровића и Геце Кона.

[12] Др. Светислав Стефановић, *Кулшурно-исшориске марīиналије на Ускрс 1942*, Обнова, II, 230 (Ускрс 1942), 12.

[13] Говор Ђорђа Перића, шефа државне пропаганде, на отварању антикомунистичке изложбе у Београду. Видети: Обнова, II, 355 (1. септембар 1942), 5.

Герун, али и поједини књижевници и уметници, попут Светислава Стефановића, Милана Димовића или Светомира Настасијевића.

Мултиплицирањем опозитних антинома српству и светосављу тадашња пропаганда покушавала је да код грађана учврсти одређени модел свести и понашања. С културолошког аспекта, тај модел се остваривао и као константно изграђивање слике о туђем у књижевним делима. Када су Немци били у питању, та слика је редовно била афирмативна, посебно у многобројним репортажама и путописима који су служили томе да афирмишу колико немачку прошлост и културу, толико и националсоцијализам.[14] Право *туђе*, *страно* видело се у савезничким силама, а утицај тих земаља и народа на културни живот у Срба, било да је то француски утицај или руски – а то ће рећи совјетски – видео се као погубан. На пример, чак и они књижевници и интелектуалци који су раније градили слику енглеске културе као обрасца за књижевно и свако друго уметничко стварање, попут Светислава Стефановића, сада су указивали на потребу окретања средњоевропском, што је значило немачком, културном обрасцу и утицају. Таква се слика другог – црно-бела – испољила у неким Стефановићевим песмама писаним у време окупације.[15] Ипак, треба рећи да су случајеви транспоновања идеолошких ставова у књижевним делима били готово занемарљиви, јер једноставно није било изразитог списатељског талента који би алегоризовао схватање туђег какво је било пожељно у тадашњој окупираној Србији. Тек у неколиким песмама и приповеткама (посебно у љотићевском листу „Наша борба“) пробијала је стереотипна слика о масонима и Јеврејима у духу ондашње пропаганде.

Управо стога, читав се проблем односа свог и туђег није могао у време окупације доследно артикулисати. На крају крајева, свео се он само на пропагандно величање „народног генија“ и „националне самобитности“, те на позив на одупирање „интернационализму“ и „белосветским идеологијама“. Стога, тај проблем није могао бити ни озбиљно разматран, ни уметнички уобличен.

Bojan Đorđević

THE CULTUROLOGICAL ASPECTS OF THE OWN:FOREIGN OPPOSITION DURING THE WAR AND THE OCCUPATION (1941-1944)

Summary

The paper deals with the culturological aspect of the *own:foreign* opposition during the German occupation of Serbia from 1941 to 1944. It gives an overview of the propagandistic glorification of national self-sufficiency and cultural links between the Germans and the Serbs, and the denial of Western culture and attempts at its rejection. The conclusion it reaches is that the problem of the relationship between our own and the foreign was not seriously considered or discussed at the time by anyone, nor was it reflected in any serious way in works of art.

[14] О томе видети: Бојан Ђорђевић, *Срби о Немачкој и Немцима (1941–1944): између путописа и пропаганде* [у]: *Књига о путопису: Зборник радова*, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2001, 297–303.

[15] Видети нпр. Стефановићеву песму *Хеј, Словени*, у: Ново време, IV, 826 (6, 7. и 8. јануар 1944), Божићни додатак.

III

Весна Матовић (Београд)

ТИПОВИ ИДЕНТИТЕТА И СЛИКА ДРУГОГ У КЊИЖЕВНОСТИ
(Ратна проза о Српско-турским ратовима 1876–1878)

Опредељење да слику Другог у књижевности откривамо и истражујемо узимајући у обзир тип идентитета писца, односно наратора, мотивисано је неколиким чињеницама. Лично *ја* је, скрећу пажњу савремени историчари и социолози који се баве проблематиком идентитета, сачињено од вишеструких идентитета и улога: „породичних, територијалних, класних, верских, етничких и полних“.[1] Идентитети нису априори дати нити су непроменљиви већ се стварају, везани су за одређене друштвене структуре, односно праксе и могу се мењати, чак и укидати. Сазнање да су сви облици колективног идентитета, па и онај „најнеодољивији“ и најчешћи међу њима – национални, изведени и да пресудно утичу на одређивање не само идентитета јединке и колектива већ и на конструисање њихове слике или представе о Другом као оном/онима који не припадају датој заједници, је веома значајно. Та чињеница се не може мимоићи ни када су у питању књижевна дела – зависно од тога који је облик идентитета преовлађући код писца, умногоме зависи и слика о сопственом и туђем, при чему се ова потоња оцртава као опозит са претежно негативним конотацијама.

Проза о *ратним збивањима* нашла се у жижи нашег интересовања, јер су по природи ствари у ратним конфликтима представе о сопственом и туђем веома поларизоване, те се и слика Другог изоштреније извлачи и назначава. Стреотипи као крајње поједностављене представе о себи (аутостеротипија) или другима (хетеростеротипија) снажније се испољавају у случајевима националних, верских или политичких сукоба. Фигура Туђег ту се показује у свом најчистијем облику, унутар ње васкрсава или се обнавља митска фигура Непријатеља као кохезивног елемента јединства заједнице. У том смислу Непријатељ није више „израз индивидуално несвесног већ колективног“, он постаје, упозорава Цветан Тодоров, „несвесни део идеологије једног друштва“.[2]

Ратна проза и то она *уметничко-документарног типа* изабрана је и стога што се у њој непосредније него у чисто фикционалној прози изводи и конструише слика о Свом и Другом. Аутор и приповедач су исто лице, није реч о скривеном наратору или лику, односно о другостепеном моделативном систему, о чему пише Лотман, где треба са много више опрезности

---

[1] Antoni D. Smit, „Nacionalni i drugi identiteti“, *Nacionalni identitet,* Beograd, 1998, str.15.

[2] Cvetan Todorov, *Mi i drugi,* Francuska misao o ljudskoj raznolikosti, Beograd, 1994, str. 341.

О фигури Непријатеља, као једном од четири основна митска обрасца пише и Раул Жирарде у књизи *Politički mitovi i mitologije*, Beograd, 2000.

прихватати слику о сопственом и туђем као веродостојном пишчевом ставу. Последица оваквог ауторског статуса је да су литературу уметничко-документарног типа (путописе, дневнике, сећања, белешке), посебно представу о Свом и Туђем која се обликује унутар ње, читаоци склонији да прихвате као аутентичну. Интересантно је да се ова врста текстова најпре појављује у часописима или новинама, а потом прелази у белетристику. За нашу анализу посебно је значајан процес преузимање и трансформације ауто и хетеростереотипа из документарно-уметничке у популарну књижевност и потом његова рецепције у јавном мњењу, о чему врло темељно пише Весна Голдсворти:

> „Када су нове територије једном „уцртане“ даље их присвајају писци популарне прозе, који исцртавају коначни облик замишљене мапе и обезбеђују свој део са истом оном сигурношћу са којом су европски насељеници за себе обезбеђивали премерене парцеле у Америци, Аустралији или на Новом Зеланду. Њихова потреба да посете или упознају област коју описују на овом ступњу је сразмерно далека, а „веродостојност“ коју теже да остваре јесте она која удовољава жељама и маштаријама читалаца“.[3]

Тако стижемо до оних редукованих, поједностављених „инстант“ представа које су пријемчиве, лако се преносе и обнављају у различитим околностима и ситуацијама.

Да ли ствари стоје другачије са ратном прозом о Српско-турским ратовима и сликом о Свом и Туђем код Николе Лазара, Зарије Поповића и Пере Тодоровића? Где су тачке додира, а где разлике?

Никола Лазаро као специјални ратни извештач листа *Illustrazione italiana* пише о *Србији за време рата 1876.* и његове репортаже су 1877.године биле објављене као посебна књига у Милану у Библиотеци путовања[4]. И ратна проза Зарије Поповића *Пред Косовом* (у поднаслову Белешке), појавила се најпре у часопису *Годишњица Николе Чупића* 1896. да би након „симпатичног пријема код читалаца, повољне оцене критике и повољна суда о њој у Главном Просветном савету“[5], као књига доживела више издања. *Дневник једног добровољца* Пере Тодоровића се у првобитном облику појавио на страницама *Страже* (1878) и *Рада* (1881) под насловом „*Одломци из дневника једног добровољца*. Успомене из српско-турског рата“, а као књига тек 1938. у издању Српске књижевне задруге.

Несумњиво је да сва три аутора пишу о истом догађају, да пишу као непосредни сведоци или учесници и да назнакама смештеним у поднаслов: извештаји, белешке, успомене, потенцирају документаристички аспект текстова. Чињеница да је то епоха програмског реализма у српској књижевности када је акцентован референцијални однос спрам друштвене стварности,

---

[3] Vesna Goldsvorti, „Šta ću ja u Iliriji“, *Izmišljanje Ruritanije“,* Geopoetika, 2005, Beograd, str.2–3.

О овој проблематици пишу и Марија Тодорова у књизи *Imaginarni Balkan,* Beograd,1999 и Габријела Шуберт у Предговору зборнику *Bilder von Eigenen und Fremden im Donau-Balkan Raum,* München, 2003, стр. 7–13.

[4] Видети, „Ратни извештаји Николе Лазара са Западноморавског фронта“, превела Бранка Булатовић, *Зборник радова Народног музеја,* XXII и XXIII Чачак, 1993, стр.353–369.

[5] Зарија Поповић, *Пред Косовом,* (друго издање), Београд, 1900, стр. 2.

Пера Тодоровић, *Дневник једног добровољца, Београд, 1988.*

само потврђује да су ауторске интенције (овде се изузима Лазаро који припада другој литератури) биле у сагласју са преовладјујућим духом епохе.

Ипак, наведени текстови Лазара, Поповића и Тодоровића се веома разликују – не само на поетичком и семантичком плану већ и по слици Свог и Туђег која се обликује унутар њих, што је основни предмет нашег истраживања. Слика о Другом, настојаћемо да покажемо, овде је пресудно обележена доминатним обликом идентитета аутора, који може бити израз припадности некој од различитих облика колективног идентитета.

Наиме, у процесу одрастања и социјалне интеграције јединка усваја „историјска сећања, митове, симболе и традицију“[6], облике понашања, идеје и етичка начела свог друштвеног колектива, о чему веома исцрпно пише и Антони Смит у својој књизи *Национални идентитет.* Али, и облици колективног идентитета су различити – могу бити засновани на конфесионалној, етничкој, социјалној, територијалној или родној основи. Зависно од тога која је од бројних идентитетских улога у којима се јединка појављује за њу опредељујућа, обликује се и перцепција Другог као туђина, непријатеља или потенцијалног савезника. То је случај и у рецепцији догађаја везаних за Српско-турске ратове 1876–1878 код Николе Лазара, Зарије Поповића и Пере Тодоровића.

Никола Лазаро је италијански новинар са богатим искуством извештача „са лица места“, један од бројних европских репортера и који са фронта или из његове позадине, прати ратна збивања. Српско-турски рат као и устанак у Херцеговини, привлачили су пажњу западноевропског јавног мњења, па се након романтичарских представа о Балкану с почетка 19. века, подстакнутих ослободилачким устанцима балканских народа и њиховом усменом поезијом, сада обликовала представа у којој су Балкан и Србија унутар њега, били перцепирани на нов начин. Балканске земље су почеле, уцртавајући нове политичке границе након повлачења Турака са већег дела својих територија, да се појављују као стварни и симболички Други који тежи да се интегрише у Европу са њеним већ раније чврсто назначеним границама. Те границе, нису биле само политичке и војне већ, како се показало – и културне и верске. Извештаји Николе Лазара са западноморавског фронта, парадигматичне су управо с тога што у пуној мери одсликавају ту двосмислену позицију западноевропског јавног и политичког мњења о новом Другом које се формира на територији који су они доскора звали „Европска Турска“ или Блиски исток.

Лазаро нигде посебно не апострофира своје италијанско порекло, он се осећа западњаком у мери у којој су то његове колеге француски и енглески дописник са којима дели и добро и зло на ратном фронту. Благо иронична опаска о енглеском колеги Вилерсу, који као и сваки „добар“ Енглез мора четири пута дневно да једе и који пословично код српских власти изазива сумњу, је занемарљива у односу на заједљиве опаске, односно негативну перцепцију руских генерала и добровољаца који учествују у Српско-турском рату. Никола Лазаро је, несумњиво, представник западноевропског грађанског културног обрасца чији је вредносни систем, без обзира на међусобне разлике које постоје, ипак поседовао један фундус сличних стремљења,

[6] „Elementi nacionalnog identiteta“, *Nacionalni identitet,* str. 25.

идеја и сентимента, који су представљали меру дистинктивности спрам патријархалног културног обрасца са којим се Лазаро суочава у Србији. На фону *културолошких разлика* се и исцртава слика Срба, али и Руса и Турака у Лазаровим извештајима.

Из културолошког фундуса потиче и један од кључних појмова код Лазара – појам *Оријента* и његове изведенице: *Оријенталци, оријентални*, *источњачки*, *егзотичан, вараварски*. Тај појам у широком распону значења, управо наглашава амбивалентну позицију западњака спрам држава које се формирају на југоисточним територијама европског континента – оне нису ни приближно исто што и Запад, али нису ни њихова потпуна супротност, као што су то Отоманско царство и земље Далеког истока.

> „Људи Оријента су по природи сумњичиви и неповерљиви према странцима; а можете мислити како је тек у рату! Срби, иако нису уопште оријеталци, јесу то бар упола и зато имају њихове мане, али немају све њихове врлине; изгледало им је да сваки од нас мора бити турски шпијун.“[7]

Ова Лазарова опаска, ако се помније анализира, обнавља симболичку антиномију „балканства“ спрам „европејству“, односно, указује да оријентализам делује у самој Европи „као дискурс који раздваја Европу у ’ужем смислу’ од оних делова континента који су били под отоманском (дакле оријенталном) окупацијом“, а та разлика је, као тврде Милица Бакић-Хајден и Роберт Хајден, овековечена у тренутку када је „идеолошки Други“ комунизма заменио „симболичну географију источне подређености“.[8]

Та Другост Србије крајем седамдесетих година 19. века, како је види Лазаро, „укаљана“ још увек оријенталним елементима, који се помаљају у различитим облицима – од неповерљивости људи и њихове „источњачке свађе са логиком“, лукавства, поданичког менталитета, нечистоће, незнања (не може да се пошаље писмо, јер поштански службеник у провинцијском градићу не зна латиницу).

Карактеристично је, такође, да Никола Лазаро, иако је у улози ратног дописника, пише и шаље свом листу текстове који више личе на путопис него на извештај са фронта. Он помно описује не само куда све путује већ и чиме путује, какви су путеви, где коначи и како изгледају места и варошице кроз које пролази. Обичне коњске запреге или таљиге које се користе као превозно средство, напорно пешачење или јахање на управо добијеном коњу, при чему Лазаро оскудно одевеним српским војницима поред којих пролази, изгледа као какав руски генерал или принц (или се бар њему то тако чини), неконфорна преноћишта у којима има бува или се чаршави ретко мењају, фон су на коме се конструише слика о егзотичном примитивизму Балканаца са становишта културно супериорнијег западноевропског посматрача. Италијански дописник и ту обнавља окошталу представу о балканској заосталости и сиромаштву тако честој у западноевропској путописној прози 18. и 19. века.

---

[7] Никола Лазаро„Ратни извештаји са западноморавског фронта“, стр. 355.

[8] Milica Bakić-Hayden i Robert Hayden, „Orijentalist Variations on the Theme ’Balkans’: Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural politics“, *Slavic Review: American Qoterly of Russian, euroasien and Est-European Studies,* 5/1, 1992, str. 1–15.

Та врста Другости се понекад драстично заоштрава и наглашава као у опису српског гробља код Карановца:

> „Беше то гробље. Сваки гроб обележен је мотком или коцем дугачким два метра, пободеним у земљу поред крста...Украс једне групе мотака је национална застава – црвено, плаво, бело; на марамама и заставама причвршћене су јабуке, крушке, ципеле, хлеб, све измешано и заплетено у венце од бршљана или папира. Када не бих знао да сам у Србији, и да нисам видео крстове, поверовао бих да сам на гробљу Индијанаца или дивљака из Централне Америке“.[9]

Лазарова слика, ипак, није манихејски црно-бело: уочавају се знаци еманципације и напретка у смислу приближавања западном моделу културе, њеним вредностима и облицима понашања и то, пре свега, код друштвене елите оличене у школованом официрском кадру, лекарима, свештенству. Начин њихова опхођења, исхране, знање страних језика, неки су од тих показатеља.

На имаголошкој духовној карти Другости коју исцртава Лазаро у својим путописно-ратним репортажама са западноморавског фронта има места и за обичне људе, војнике и сељаке, за њихову простодушност и срчаност, издржљивост и витализам. Управо у слици српских војника, која се потом пројектује на цео народ, може се уочити како се у перципирању стварности Николе Лазара комбинују и преплићу непосредни утисци сведока са неким општим местима, како долази до особене сегменетације личних и колективних „искустава“ и до стварања, односно обнављања, разнородних стереотипа о одређеном простору и народу, његовој култури, вери, менталним својствима. Све почиње описом војника који слушају гуслара:

> „После ручка присуствовао сам једном новом и сасвим српском призору: у једном крају логора седела су у круг шесторица свирача уз гајде и гусле. Они свирају и певају о смрти кнеза Лазара на Косову. Војници стоје око певача, побожно слушајући са израженим саосећањем причу о подвизима великога Кнеза; треба, међутим рећи, да иако је музика тужна и монотона, поезија је веома лепа, и вероватно је она војницима сугерирала поштовање“[10].

Конкретан призор, а он је у Лазаревљевој књизи илустрован и одговарајућим цртежом, ипак, је само повод ауторовој имаглошкој слици српског народа у којој се могу без много напора препознати готово сви структурни елементи романтичарске слике о Србима из устаничког времена:

> „Српски карактер је у суштини поетски и он се не показује само у легендама, у народним песмама уз пратњу гусала, него и у начину како схватају религију, у црквеним церемонијама, у празницима, у организацији породице, у браку, и у сновима о бољој будућности. Верујем да фраза поезија материјализма, која нам изгледа као чудан парадокс, налази своју примену у Србији, у којој је све обавијено у поетско“.[11]

Да је овај „поетски“ доживљај српског народа и његова карактера примарно формиран на основу високог суда о српској усменој поезији, који је

---

[9] Никола Лазаро, Извештаји са западноморавског фронта, стр. 356.
[10] Исто, стр. 362.
[11] Исто, стр. 362.

био прихваћен у западноевропским књижевним и интелектуалним круговима захваљујући Хердеру, Гетеу, Мицкијевичу и др. види се из образложења које следи:

> „Били су побеђени, постали робови и светили се својим угњетачима поезијом; њихова муза постајала је све љупкија и дражеснија, што су окови више стезали руке. Како нису имали другог одушка до говора душе души, послужили су се њиме и тако постали супериорни над својим угњетачима“.[12]

Овај лирски дисикурс, који није лишен и јаког етичког набоја, у двострукој је колизији са пишчевим доживљајима: са описом српског гробља као „дивљачког“ или српског шпијуна, који издају образлаже навиком да се буде на страни јачег. Чак и претходно хваљена српска народна поезија је у суштини страна Лазаревљевом, али и оном што он означава као сувремени европски сензибилитет:

> „Легенда о кнезу Лазару, за нас европске скептике (реч је о француском и енглеском новинару), била је монотона и досадна и пошто смо у знак пажње саслушали пар строфа, удаљили смо се према планинском врху“.[13]

Извесно, реч је о Другости која посматрача особно не додирује, али интегрисана као вредност у сопствени културни модел, заслужује уважавање. Уосталом и интересовање „западњака“ за фолклорну баштину и етнографско наслеђе балканских народа, укључујући ту и српско, било је један од битних конститутивних елемената Другости југоисточног спрам западног дела европског континета.

Без обзира на позитиван предзнак, и та Другост је представљала облик „стратегије дистанцирања“[14], који је био често коришћен када је у питању слика Балкана. Реч је о већ помињаној романтичарској слици с почетка 19. века у којој је Балкан виђен и као аутентичан, „истински неискварени део Европе“. У позадини те слике или доживљаја био је мит о „златном добу“, који, као и други значајни митови (о спаситељу, непријатељу и једнакости), поседује велику трансформативну моћ и висок степен заводљивости и пријемчивости.

Витализам тог митског обрсца и широк распон појавних облика потврђује и уметничко-докуметарна проза *Пред Косовом* Зарије Поповића. Исти простор и време, али доживљени са позиције завичајног, акцентовани националном припадношћу, оцртавају се овде на другачији начин. Између поменутих дискурса Лазара и Поповића се не успоставља дијалошки однос, они нису ни о конфронтирани већ теку упоредо прибегавајући сопственим „стратегијама дистантицирања“.

Лазаров доживљај ратних збивања чине слике и белешке сачињене на линији фронта или у његовом залеђу, оне се просторно надовезују и саткане су од мноштва импесија о Другости које се акцептирају са позиције посматрача, док документарно-уметничка проза Зарије Поповића има временску

[12] Исто, стр. 362.

[13] Исто, стр. 362.

[14] Ту дистинкцију идентификује и Сара Мајлс у књизи *Приповедање разлика,* а користи је и Весна Голдсворти у својим анализама слике Балкана у западноевропској, тачније британској рецепцији.

дубину, обухвата и догађаје који претходе ратним збивањима као и њихов трагичан епилог, писана је са становишта непосредног учесника и припадника заједнице за коју ови догађаји имају судбински значај. Личност аутора још није у значајнијој мери сепарирана од сопствене етничке заједнице, Ја и Ми су чврсто повезани, па је и слика Свог и Туђег обликована у тим оквирима. Она у већој мери има печат још монолитне колективистичке свести, док је код Лазара обликована у разуђенијем и софистицираније културолошком оквиру.

У Поповићевој перцепције Свог и Туђег, тежишни су елементи етничког и конфесионалног као суштинске одреднице српског колектива, који настоји да изван матичне државе, у границама туђе отоманске империје, сачува идентитет.

То је нормална појава у процесу националне самоидентификације, у условима политичке и социјалне потчињености, када не постоји још заједничка држава са својим економским и политичким функцијама, тако да посебну важност добијају етницитет и вера, свест о заједничком језику, традицији и обичајном праву са вредносним кодексом који важи за све чланове заједнице. Посредством тих елемената се припадницима националног колектива уцртавају „менталне мапе“ са „светим местима“ и објектима духовног и историјског ходочашћа који им служе као оријентири.[15] Они помажу не само да се ојача национална самосвест већ и да се успоставе чвршће културне и духовне везе са припадницима истог етницитета настањеним на другим територијама.

Отуда, облици митске свести овде имају не само другачији облик већ и функцију но код Лазара. Италијански новинар некдашње „златно доба“ доживљава као жал за нечим што је заувек изгубљено и што се више не може поновити, док се код Зарије Поповића „златно доба“ оличено у заједничкој прошлости, транспонује и постаје саставни елеменат слике сопствене заједнице, идеал коме се тежи у садашњости и будућности. Тај живи митски образац разоткрива се кроз идеализовану слику земље матице – ослобођене Србије, њеног краља и војника ослободилаца:

> „Чуо сам да је Србија как нека башћа. Такој арна земља... и као нека китка цвећа, тако убава. Пуно има злата...дуката...свачега“.[16]

На граници према Србији јунацима Поповићевих прозних записа се привиђа сам кнез Милан и то на белом коњу са двогледом како осматра земљу коју би требало да ослободи. Механизми колективне уобразиље, њихова „асоцијативна синтакса“ о којој веома добро пише Жирарде[17], потврђује се и кроз хиперболичну слику српских војника-ослободилаца као оличења епских јунака:

> „Станко коморџија прича како је видео мртве војнике српске, који су необично крупни, великих бркова као у Краљевића Марка, о бедру сваког виси пуна чутура ракије и по један повећи комад сланине“.[18]

---

[15] Antoni Smit, *Nacionalni identitet*, XX vek, Beograd, 1998, str. 21–38.

[16] *Пред Косовом,* стр. 49.

[17] „Zlatno doba“, *Politički mitovi i mitologije,* str. 212–257.

[18] *Пред Косовом,* стр. 52.

У којој мери су ове представе део колективног памћења, онако како је оно уобличено у епској песми и косовском предању, види се код јунака Поповићеве приче „Косовска борија“ – мајстора Милета:

„Замишља војску српску како је прекрила Косово...Многобројна војска, те се на Косову ништа друго и не види, већ војска. Ситница река! Па, ту топови, топови... и земљи су тешки. А, пушке силне, пушке се изукрштале изнад глава војничких, те облак направиле! Па, борија српска засвира... а оно се све заталаса, јурне на Турке, а Турци беже, беже!“[19]

У судару са реалношћу, пак, митска уобразиља се урушава, стварна и фикционална представа о свом долазе у раскорак.

Када се, након ослобођења Гњилана, српски војници појаве у кућама својих земљака, престају бити „онако крупни, високи, бркати ... као на сликама Краљевића Марка...Ови су готово обични људи“, а на другој страни, ни војницима унутрашњи изглед кућа косовских Срба не делује познато и блиско. Али, ни туђе: „Не бије их хладноћа туђине, већ их загрева топлина братске љубави у братском загрљају“.[20]

Другост, оно што нисмо ми, за Поповића и косовске Србе, су припадници друге две етничке и конфесиналне заједнице – Турци и Албанци. Турци, као носиоци политичке и друштвене моћи и Албанци чији је социјални и друштвени статус повољнији но српски, представљају, већ раније поменуте митске фигуре Непријатеља, који има улогу кохезивног елемента у процесу сепарације и националне самоидентификације. Стога ће Турци и Албанци остати контрасни фон наспрам кога ће се обликовати слика о сопственом етницитету.

Вера је била међу најзначајнијим дистинктивним обележјима духовности унутар српског етницитета и као у свим традиционалним друштвима имала је значајну улогу у изградњи националне самосвести. Она је била датост која се, као и обичаји и колективна сећања, преносила и усвајала у процесу социјалне и друштвене интеграције и појединцу олакшавала пут самоидентификације. Цркве и манастири су за Србе на Косову и Метохији столећима били места заједничког окупљања, сведочили су о непрекинутој културној и верској традицији и у великој мери су утицали на обликовање представе о сопственом етницитету као и њој супротстављене о Другом. Политички и социјално потчињени Срби су, нимало случајно, ислам као веру својих освајача, доживљавали као страну свом духовном бићу. Анегдотско-иронично интонирана прича о „Влакну из браде Мухамедове“[21] илуструје ту врсту поларизације. Насупрот исламу стајала је „лепа вера хришћанска, *вера српска*, све лепша, све милија, све дража.“[22]

То јединство етничког и верског отелотворено у националној самосвести имало је, као што смо видели, своју иконографију, своје историјске и митске топониме, своје симболе: Косовску битку, кнеза Лазара, Краљевића Марка; но њихова функција се тиме није окончавала – они су представљали

[19] „Турска борија“, стр. 81.
[20] Исто, стр. 112.
[21] *Пред Косовом,* стр. 178.
[22] Исто, стр.179.

и мобилишуће, покретачке факторе садашњице. Зато су се на лицима српских војника препознавале црте Краљевића Марка, а у лику краља Милана настојало да се открије нови митски вођа и ујединитељ.

Ипак, делећи вековима исту територију, између различитих етничких и конфесионалних заједница су успостављани различити облици суживота и односи засновани на уважавању разлика и способности да се Другост перципира и у одређеној мери прихвати. Поштовање задате речи и племенског моралног кодекса, а унутар њега и заштита Другог, били су једна од његових константи. Чак и у време отворених сукоба, а такав је био и Српско-турски рат 1876–1878. неке од тих регула су остале на снази. О томе сведочи и тајни договор између З. Поповића, аутора уметничко-докуметарне прозе *Пред Косовом,* и старешине турске жандармерије Албанца Суљче да се међусобно штите у рискантном тренутку општег безвлашћа када су Турци напуштали град, а српска војска још није ушла у њега.

Такође, и у моментима краткотрајног заноса изазваног победом Свог (српске војске), онај Други (Турчин или Албанац) у улози пораженог, заслужује уважавање. Благом носталгијом одзвања Поповићев опис некадашњег богатства беговске куће Џиновића:

> „Џиновићи истина одавно нису у ономе сјају и оној сили, када су били као управљачи и господари гњиланске нахије; одавно не знају за хатове и интове, за џилите и раскошне зијафете: на прсима беговица нема оних многих махмудија и рушпија којима су биле прекривене груди њихових свекрва и баба; у харемима сараја одавно су заћутале дахире и умукле песме и свирка. Они живе именом и славом својих старијих, ништа не радећи и залажући и продајући комад по комад земље од негдашњих многих својих чифлука и имања. Неће дуго још проћи ... па ће остати само бегови – сиромаси. “[23]

Са страхопоштовањем ће писац пролазити кроз напуштене одаје беговске куће у којој су још видљиви трагови некдашње раскоши, у чије двориште српски живаљ доскора није смео ни да погледа, а сада ће у њему српски војник ложити ватру и пећи месо за вечеру. Има у томе више изненађења и затечености због радикалних промена („Каква игра судбине! ...Какав преврат“), но осећања тријумфа и жеље за осветом.

Ипак, граница између различитих ентитета никада није била снажније доведена у питање или прекорачена: свако је остајао чврсто укотвљен у свом колективитету са којим је делио иста историјска сећања, облике духовности, веру, језик, митове и традицију. Са те позиције неупитаности, пише о свету око себе Зарија Поповић. Становиште Пере Тодоровића, трећег аутора који пише о истим ратним догађајима, је умногоме другачије од Поповићевог али и од Лазаровог.

Наиме, док су у Поповићевом идентитетском одређењу преовлађујућу улогу имали „верска култура и породично образовање“, код Лазара облици „истористичке културе и грађанског образовања“, Тодоровићев идентитет је имао идеолошко обележје. У Поповићевом случају кохезија се заснивала на заједници људи исте лозе, вере и родне култур, код Лазара је био делатан колонијални културни дискурс који претендује на универзално важење, а

[23] Исто, стр. 180.

код Тодоровића класни, заснован на социјалној поларизацији друштвених класа. Међутим, како запажа Смит: „Тешкоћу при посматрању друштвене класе као основе за трајан колективни идентитет причињавају њена ограничена емоционална привлачност и недостатак културне дубине“[24].

Ова констатација посебно важи за последње деценије 19. века, када посредством Марксових теорија тај облик идентитета добија своје почетне, али снажне импулсе и тек је на путу да прерасте у целовит систем мишљења и да касније (током 20. века) буде у пракси шире прихваћен. Пера Тодоровић као млади социјалиста и револуционар, управо у то време, објављује ратни дневник из Српско-турског рата 1876.

Већ сама улога „ратног добровољца“ код Тодоровића је контрадикторна. Као политички затвореник аутор се опредељује да уместо у затвор оде на ратиште где, опет, противно сопственој вољи, завршава као преводилац у главном стабу:

> „Мене данас готово силом уписаше у чиновнике ђенералнога штаба тимочко-моравске војске – просто рећи реквирираше ме, као што се реквирира сено, зоб, со и друге ствари. Скидоше ми моју добровољачку блузу, моје опанке, моју црногорску капу, одузеше ми моју верну пушку, па ме умунидирише по штапски...припасаше сабљу, уклопише у руку перо...Ја целог века мрзио на канцеларије, протоколе, регистре и сад баш мени пало у део да са тим стварима имам посла! О слепа судбино!...“[25]

Са те позиције изнуђене „добровољности“, Тодоровић обликује своје виђење ратне збиље и у оквиру њега своју перцепцију о сопственом и туђем. Демаркациона линија Свој – Туђ успоставља се по другим критеријумима и креће се другим правцима но код Зарије Поповића или Никола Лазара. Српско-турски рат у Тодоровићевм виђењу нема карактер националног ослободилачког рата као код Зарије Поповића и Николе Лазара већ друштвене револуције („Наш рат има на себи револуционарни карактер спрам Турске“[26]), па је слика о сопственом и туђем утемељена на социјалним, а не националним, верским или културолошким предпоставкама.

Отуда, код Тодоровића Други, Непријатељ нису људи туђе вере, етничког порекла или културе; кохезивне силе повезивања су социјално порекло и друштвени статус. Тако се и дешава да аутор, без сумње најбољег меморарског дела у националној литратури о Српско-турским ратовима, на крвавом шуматовачком разбојишту открива блискост између убијених турских и српских војника (она происходи из њиховог друштвеног положаја), па осећање самилости, а не освете карактерише његов доживљај:

> „Сад погледај ово бледо низамско лице што лежи ту пред твојим ногама. Је ли, ти не видиш ништа у оним развученим, од предсмртног ужаса накаженим цртама? Али, ја видим и разговетно читам у оним цртама неизмеран бол за остављеним огњиштем, за милом породицом, за оним малим гладним сиротанима што су остали тамо далеко, далеко негде у Азији саморани, без оца без ранитеља. ..А, ко је тога низама дотерао овамо?...Он није имао никакав интерес да остави своју кућу, да дође преко бела света чак у Србију, да напада твоју до-

[24] A. Smit, „Višestuki identiteti“, *Nacionalni identitet,* str. 17.
[25] Пера Тодоровић, *Дневник једноīа добровољца,* Нолит, Београд,1988, стр. 5.
[26] Исто, стр. 204.

мовину...Дакле, шта је овај низам? Роб султана и турских великаша и *жалосна жртва њиних интереса.*“[27]

И Тодоровићева немушта молитва за „напаћену Србију“ премрежена је иделошким дискурсом:

„Да верујем у Бога, сад би се тако топло молио у овој ноћној самоћи, за тебе много напаћена Србијо, за тебе српска сиротињо, што се потуцаш разбегла са погорелога огњишта; за вас рањени мученици, што издишете по болницама; за тебе уморна војско, што сад у дубоком сну под ведрим небом одмараш своје уморне кости“.[28]

Узорите јунаке и високо моралне личности Тодоровић препознаје у српским сељацима који слабо обучени и наоружани гину на тимочком фронту или појединим официрима, попут мајора Стеве Велимировића, који је и једна од најтрагичнијих личности Шуматовачке битке. Неправедно оптужен од главнокомандујућег руског генерала Черњајева да није извршио своју командну дужност и срамно ражалован, овај официр се, држећи до сопствене части, убија. С друге стране, главни кривци за велике људске губитке у бици остају некажњени или чак одликовани.

Са становишта утврђивања облика колективног идентитета посебно је занимљив лик Марка Крстова, једног од бројних анонимних бораца чија су храброст и спремност на жртву били пресудни за победу на Шуматовцу. Поред јасно назначеног социјалног статуса – Марко Крстов је “ са сред љешанске нахије“ у Шумадију „сиша“, како сам објашњава, „трбухом за крухом... немаштина смо ти љута...“, за идентитет овог лика је пресудан етички кодекс његовог црногорског етницитета. Одлука овог јунака да се, иако тешко рањен, врати у борбу, происходи из епског патријархалног обрасца унутар кога су култ херојства и отпора непријатељу сматрани највишим вредностима:

„Црногорац се љутну.

А што, господине, да се вратим *баш ја*? Мниш ваљаде невјеста сам па ће ме сапријети ова пашија греботина! – Црногорац љутито потеже руком завоју, и би га здерао да га не уздржах.

– Не, човјече не будали! Баш стога што видим да си јунак, би ми и било криво да погинеш улудо.– А, ко гине у паметну, господине? Ко гођ гине, гине помало улудо. Мудријаши сједе код куће крај пепелишта. Ама, по ђе-што, мудрија је наша лудост но сва њина памет“.[29]

Лик Марка Крстова је пример вишеструког идентитета (етничког и класног), који се међусобно не искључују, али нису ни у сагласју. У рату, који Пера Тодоровић доживљава као друштвену револуцију, епско херојство је двоструко обесмишљено: људи који су на челним положајима нису довољно одговорни, а сам исход рата неће много променити у друштвеном и социјалном положају поменутих јунака.

[27] Исто, стр. 110–111.
[28] Исто, стр. 83.
[29] Исти, стр. 150–151.

У идеолошки утемељеном Тодоровићевом виђењу, заправо, долази до конверзије, па се као Други појављују они коју су по етничком или конфесионалном одређењу Своји – Владан Ђорђевић, пуковник Караџић, штабни свештеник или руски генерали Черњајев и Комаров. Њихови поступци и понашање су предмет критике или посмеха, а њихови портрети често су карикатурално и гротескно дати. Таква је и сцена о одликовању Владана Ђорђевића:

„Преда мном је поигравао на своме парипу тазе подпуковник, г. Владан Ђорђевић, гурајући се да допре до ђенерала (Черњајева). Парип му је лепо играо, а г. доктор се закекчио на коњу – прави делија! Наједаред коњ подскочи, доктор Владан параћакну, и ах – јутрошњи потпуковник запуши се на друму, подигнувши падом читав облак прашине... Услужни руски официри потрчаше једни за коњем, други се скупише око доктора и салетеше га:– Ах, каква несрећа, господин пуковник (Руси из учтивости увек титулирају за један, два чина више) изволели су пасти, упрљати мундир, сломити ногу, разбити главу – нашто је страдалник одговарао куражећи се: – а ништа, ништа ја сам само мало, знате... – тражећи уз то по прашини ордене на једној, а капу на другој страни.“[30]

Писац *Дневника једноī доброволца* пише критички и са горчином и о пуковницима Караџићу и Комарову, стога што „уведу у бој хиљаде, изведу стотине: што је погинуло – погинуло, што је остало – остало, зато никоме не одговарају, нико их не пита и не испитује да ли за погибију каквог нашег одељења нису баш они криви!“[31]

Отуда, уместо трагичне херојске слике, Тодоровићево виђење ратне збиље симболично засвођује апокалиптична визија српске војске као захукталог, неконтролисаног воза којим „управља невешт и неук машиниста који је уз то још и пијан“. Виђење Српско-турског рата као друштвене револуције, извесно, није у сагласју са доминатним доживљајем рата као националне епопеје, а поступак превредновања не обухвата само актуална збивања већ се ретропсективно протеже у прошлост, до устанка из 1804. године:

„Та ми смо чеда револуције. Ово парче државе, ово мало своје куће и слободе, ово мало свијеног српског гнезда – све што имамо од револуције имамо; ... кад српски народ изневери принципе и идеју своје светле и дичне револуције која га је озарила у почетку века, онда је сам себи потписао смртну пресуду.“[32]

Бројни коментари, прожети полемичко-критичким тоновима, са теоријском експликацијом при крају *Дневника* у ауторовом дијалогу са руским официрем и новинарем Комаровим, израз су те дискрепанције између доминтног националног идентитета и новог, класно фундираног осећања припадности друштвеном колективу. Овај потоњи тип идентитета не поседује још „културну дубину“ и „емоционалну привлачност“ претходна два индентитета и то одуство често се надомештава пишчевим борбено-пропагандним тоном.

Међутим, поред идеолошког, значајно место код Тодоровића има и један персонализован духовни доживљај егзистенције из кога происходи тра-

[30] Исто, стр. 103–104.
[31] Исто, стр. 135.
[32] Исто, стр. 210.

гично осећање живота. Између стварности, пре свега оне ратне и пројектованих идеала јединке, несразмера је огромна, она доводи у питање и често обесмишљава сваку жртву:

> „Циљ читаве људске цивилизације, свега људског делања, то је човеково благостање; али човек – он је сам себи циљ. Рат уништава човека и по томе је логичан апсурд... Рат у мојим очима није ништа друго до огроман злочин.“[33]

Са животом као светињом по себи, Свој и Туђ престају бити оштро поларизовани. Фина осетљивост за егзистенцијалну драму другог људског бића, праћена завидним степеном апстраховања колективистичких веза, али и идентита који из њих происходе, учинили су Тодоровићев приступ проблему идентитета сложенијим и модернијим. То су били разлози што ће, тек коју деценију касније, Милош Црњански, након трагичних искуства понетих из Првог светског рата, спонтано у својим Коментарима уз *Лирику Итаке*, записати како је управо „ратни *Дневник* Пере Тодоровића са Шуматовца“ у њему „оставио дубоког трага“.[34] И одиста, у *Дневнику једног добровољца,* није био само антиципиран већ добрим делом и остварен нов тип ратне прозе и унутар њега посредована и нова слика о Другоме заснована на индивидуализованој перцептивности. Иако није била лишена колективистичке свести и идентитета – пре свега идеолошког, Тодоровићева ратна проза их је својим крајњим консеквенцама озбиљно доводила у сумњу.

Vesna Matović

TYPES OF IDENTITY AND THE IMAGE OF THE OTHER IN LITERATURE
(WAR PROSE ON SERBIAN-TURKISH WARS 1876-1878)

S u m m a r y

Using the example of documentary-artistic prose about the Serbian-Turkish wars of 1876-1878, works of one Italian and two Serbian authors, we have tried to point out to what extent the image of the Other is determined by the author's identity type. The image of Ours and Foreign is shaped depending on whether the predominant feeling of belonging to a social group is based on culturological, national or social premises. In Popović's case, cohesion was based on the community of people of the same origin, religion and native culture, in Lazard, the colonial cultural discourse aspiring to universal applicability was the operative principle, whereas in Todorović, it was the class principle, based on the social polarisation of social classes. Others, Aliens or Enemies were those who remained beyond the projected framework and its boundaries.

[33] Исто, стр. 198.

[34] Miloš Crnjanski, „Komentari“, *Poezija,* Sabrana dela, knj.4, Beograd, Zagreb, Sarajevo, 1966, str. 110.

Олена Дзјуба-Поїребњак (Кијев)

СЛИКА ДРУГОГ У КЊИЖЕВНОСТИ О ПРВОМ СВЕТСКОМ РАТУ

Током Првог светског рата, у невиђеним раније димензијама, на површину друштва избила је сва трагична дубина националних неспоразума, непријатељстава, борбено наглашених идентичности. Ова проблематика је постала једна од главних у књижевности о Првом светском рату. Можемо чак рећи да је она у извесној мери претекла и изазвала талас филозофских истраживања теме „другог“, теме „ја“ и „ти“, „ми“ и „они“ у науци друге половине 20. века.

Нарочито су карактеристични у овом смислу они недржавни словенски народи чији су делови били у саставу неколико империја или земаља и зато су се нашли са обе стране фронта – рецимо Срби, Пољаци, Украјинци. Та чињеница је проузроковала нарочити трагизам рецепције крвавих догађаја рата, продубљивање његовог трауматичног искуства, а то је наравно нашло свој одраз и у књижевностима ових народа. Овде имамо најмање две колизије. Прва – народ са обе стране границе доживљавао се као једна целина и принудно ратовање једног дела против другог показало се као драма много страшнија него и сама по себи трагична чињеница учешћа у европском крвопролићу (М. Црњански, З. Кведер, И. Секулић). Друга колизија – догађаји рата су изазвали болесни процес самосазнања, самоидентификације, афирмације националне свести (И. Секулић), као и препознавање, „откривање“ свог (националног) у туђем, у логору „непријатеља“ (В. Стефаник), или, обрнуто, издвајање, диференција другости у ономе што се сматрало као своје.

Као што је познато, са почетком рата зараћене државе су ставиле у службу ратне машине не само целокупан економски, технички, финансијски потенцијал земаља, него су и пратиле своју политику јаком идеолошком подршком у којој су масовно ангажовали и стваралачке кругове – писце, песнике, сликаре, композиторе. Пословица „када грме топови, музе ћуте“, у овом рату се није потврдила. Музе нису ћутале скоро ни у једној земљи, само се њихово расположење мењало у току ратних догађаја.

1918. г., у чланку „Наша књижевност и рат“, И. Андрић је забележио да је позитивна последица одсуства домаће ратне књижевности у избегавању опасности да писци постану певачи „слепе мржње и ефемерних недостојних страсти, док су, у много већим и културнијим народима управо ти „јунаци речи“ за дуго давали белег целој књижевности, понижујући тако уметност до службенице најнижих инстинкта, психозе, мржње и крволоч-

ности небројивих маса“[1]. А руски писац Борис Пастернак је записао: „1913. година је била последња, када је лакше било волети него мрзити“.

У већини зараћених земаља ликовна уметност и литература су доста добро служили патриотско-шовинистичкој пропаганди и распаљивању националне мржње међу народима. Слика другог се најчешће пројектује „као делимично или потпуно уобличена слика непријатеља“[2].

У студији М. Ристовића „Црни Петар и балкански разбојници“ убедљиво је приказано како незнање и одсуство жеље да се упозна и прихвати други, туђи народ, као и непознавање његове историје и културе стварају негативне стереотипе о овоме народу и доприносе ширењу шовинистичке пропаганде, хистерије и мржње према свему другом, туђем, различитом од себе. „Стварање негативне пројекције другог објашњава се и правда потребом унутрашњег јачања заједнице“[3]. За успешно вођење рата свакој земљи – учесници било је потребно да консолидује друштво око једне идеје или циља. Најлакше је уједињити различите друштвене слојеве у мржњи према непријатељу. Негативни стереотипи „непријатељског другог“ широко су предлагани својој заједници у сваком непријатељском логору. У националним књижевностима подигао се прави талас сатанизације непријатеља. Као нарочито агресивна показала се немачко-аустро-угарска антисрпска пропаганда. У поменутом истраживању о немачкој карикатури времена балканских и Првог светског рата М. Ристовић је показао да је најпопуларнија слика српског народа коју су предлагали уметници, била слика цареубица, зликоваца, дивљих и некултурних, примитивних, подмуклих људи (на карикатурама Србин често држи у рукама бомбу или крије иза леђа нож)[4]. Хистерија око српског непријатеља дошла је до свог врхунца у поређењу са инсектима (вашима) који шире заразу и зато је рат добијао „хигијенско-санитарну улогу“ као оправдано средство „дезинфекције“ културне Европе од заразе[5]. Зато су се у Немачкој чули позиви да се рат води не само до победе над непријатељм него и потпуног његовог уништавања. Примере таквог односа према Србима као цареубицама, кривцима рата налазимо и у књижевним делима.

---

[1] Andrić. „Naša književnost i rat“. *Književni Jug*. 1918, knj. II, sv.6, str. 194.

[2] М. Ристовић. „Црни Петар и балкански разбојници“. *Балкан и Србија у немачким сатиричким часоīисима 1903–1918*. Београд, 2003, стр. 8.

[3] Исто, стр. 8.

[4] Против таквих стереотипа и оптуживања Срба наступио је за време рата Х. Велс: „Све нације су имале своје злочиначке и крваве фазе; Британци и Американци, који се толико ужасавају због политичких убијстава у Србији и Бугарској, вероватно сасвим не знају историју Шкотске и Ирске, и још мрачније стране судбине Црвенокожаца“ (Х. Џ. Велс. Рат против рата. Москва, 1915, стр. 128). Рушили су негативне стереотипе о Србима и страни лекари који су боравили у Србији током Балканских и Првог светског рата. Тако је Холанђанин Аријус ван Тинховен још 1915. г. дао за објављивање своје белешке у којима је, између осталог, писао следеће: „Током претходна два рата већ сам боравио у Србији и упознао сам народ у непосредном контакту. То није народ дивљака и злочинаца, каквим је аустријска штампа увек покушавала да прикаже, већ је то народ једноставних земљерадника којима је највећа жеља да буду остављени на миру“ (Аријус Ван Тинховен. *Сīрахоīе раīа у Србији. Дневник раīноī хирурīа*. Београд, 2005. Стр. 9).

[5] Исто, стр. 55–56.

На спас од туђег – од „варварског“ поретка, културе и вере – позивала је свака зарађена страна. У супротном логору Немци и њихови савезници су сликани као груби, ослепљени жељом освајања и господарења, теутонски варвари[6]. Чак је и такав писац-хуманиста као Х. Велс, у својој публицистици из ратних времена близак германофобији: „Физичко и морално подивљаштво претворило се у свести Немаца у неки лицемеран култ...“; „Још није било праведнијег рата нега данашњи рат против Немачке“[7]. (Мало друкчија тоналност влада у познатом роману немачког писца Ернста Јунгера *У челичним олујама*. Мада је он поздравио рат, мада је писао о Французима и нарочито Енглезима као о непријатељима, сматрао их је непријатељима који заслужују поштовање.)

Спекулишући националним осећањима, манипулишући појмом патриотизма, који је прерастао у шовинизам, национално-државне идеологије су тежиле да уједине друштво у циљу борбе са непријатељем. (О ратоборном национализму-патриотизму говорила је и И. Секулић у својој поратној публицистици).

Рецимо, у пољској књижевности, апологија свог војника је често праћена негативним стереотипом непријатеља, који може да буде Украјинац, Рус, Чех, у складу са актуелном ситуацијом – политичком и ратном. Тако се на пример, лик руског војника у стиховима пољског песника Г. Збјежховског (H. Zbierzchowskiego) оваплоћује у одредбеницама као што су: *psubraty*, *nadwolżańskie sukinsyny*, *dranie*, *obskurne, brudne chamy* и *kacapy*. Бољшевици који малтретирају своје невине и безаштитне жртве постају непријатељи не само Пољака него и читавог човечанства, живота, чак и Бога, морала, а борба у рату мора да се заврши не само победом него и потпуном њиховом елиминацијом[8].

У роману „Крчма“ пољског писца Ј. Стријковског (1966. г.) театар ратних догађаја – Галиција – „постаје место сусрета и драматичне борбе цивилизације са варварством“. Варварску цивилизацију представља руска

---

[6] Београдски часопис *Ратни записи* који је излазио 1914–1915 г. садржи чланак „Најезда Варвара 1914.“ (1914, бр.13, стр.4). Упозоравајући да су савремени Немци директни потомци барбара који су уништили Римску империју, чланак (анониман) наводи низ тврдњи из различитих историјских извора о националним цртама немачког карактера: „Варвари у униформи, разбојници одевени као војници... њихово омиљено оружје јесу лаж, покварености, денунцијација... очували су ниске нагоне и ружне пожуде дивљачке...“ (стр.5). Осим тога, на страницама часописа води се рубрика „Аустријска зверства“ и објављивају се слике рушења и злочина почињених од стране непријатеља, уз саркастичне потписе о „јунаштву“ представника „културне“, „просвећене“ нације. На крају сваког броја уредништво објављује рубрику „Ратне пошалице“ у којој се често објављују приче које исмејавају „храброст“ и „јунаштво“ непријатеља у рату.

Сатанизација непријатеља трајала је и по завршетку рата. Као пример може послужити роман Ј. Паликовића *Проћнани* (Загреб, 1925), последњи део који је посвећен догађајима ратних година. Овде традиционални реализам приче уступа место екзалтираној патетици патриотског фразерства, а најчешће коришћене одредбенице за непријатеља – „црно-жути сотона“ и „звер-туђинац“.

[7] Х. Ц. Велс. *Рат против рата*. Москва, 1915, стр. 7, 16.

[8] W.Washchuk. „Na usługach wielkiej wojny. Wiersze Henryka Zbierzchowskiego z lat 1914–1921“. У зборнику: *Pierwsza wojna światowa w literaturze polskiej i obcej*. Lublin, 1999, str. 142–143.

војска, а нарочито њена авангарда – козаци – чија жестокост нема граница. Наметање пропагандних стереотипа није увек успевало и у књижевности они су често подвргнути сумњи или изазивају иронију. Рецимо у роману *Петокњижје Исаково или Житије Исака Јакова Блуменфељда* бугарског писца А. Вагенштајна говори се о томе да обичан војник не може да прихвати патриотске тираде фелдфебла: „Зашто смо ми и наши савезници – цивилизовани, дисциплинирани и прекрасно наоружани, снабдевени гасмаскама и сјајно углаченим националним доктринама... доживели пораз у рату против потпуних кретена, педера и глупих мужика?“[9] Крваво искуство рата расејало је патриотске илузије. То је утицало и на мотиве књижевности, нарочито словенских. Све чешће се померају акценти – постепено се мења схватање супротне зараћене стране као нечег само непријатељског, неприхватљивог, а другост, разлике између „свог“ и „непријатељског“ као да се нивелирају, бришу. Све учесталији су покушаји да се схвати туђе; понекад у први план избија сличност – зашто морамо да убијамо један другог, тај човек с оне стране фронта је исти као ја, има мајку, жену, децу, он жели да се врати кући и живи мирно и срећно. Ова еволуција је одражавала драматичне промене у расположењима друштава, народа.

Многонационалност Аустро-Угарске и Руске империје условила је још један осећај, карактеристичан за представнике националних мањина – своје другости у поређењу са „основном“, доминирајућом нацијом, а то значи мањевредности, туђинства (туђости) у овој држави, друштву. Аустро-Угарски Срби или Украјинци у Руској империји одувек су били под притиском, али с почетком рата тај се притисак појачао до крајности, терајући чак и оне Украјинце и Србе који се уопште нису интересовали за политику, да осете своју националну „другоразредност“ (рецимо ликови приче И. Секулић „Суседи“ склањају и уништавају све што барем некако може да подсети на њихову везу са српском историјом – ћириличне књиге, портрете српских јунака и сл.). Масовна хапшења у Аустро-Угарској империји Срба и оних који би могли да им буду наклоњени, или ко је, не дај боже, у својој души сачувао остатке неке друге, не верноподаничке монархијске свести, сматрајући се припадником, делом другог, словенског народа (хрватског, словеначког, чешког и сл.) – као и протеривања Украјинаца, затварање украјинских издања и сл. – све је то имало и други ефекат: буђење или афирмацију свести о себи (код И. Секулић госпођа Видаковићка из „Једне ноћи на словенском југу“, жена чувеног новосадског правника, која се никад није занимала за политику, почела је да схвата шта то значи – бити Српкиња – тек након почетка рата).

Став према инонационалним поданицима своје државе као према туђинима у војсци империје није се прикривао, а понекад – чак се и истицао.

---

[9] В. Мочалова. Время и вечность войны: галицийская перспектива. *Первая мировая война в литературах и культуре западных и южных славян*. Москва, 2004, стр.148, 157.

Раскринкавајући ратну идеологију, масовну помахниталост људи отрованих шовинистичком пропагандом, хрватски писац T. Strozzi је писао: „Ljudi hoće da dokažu, kako Pariz nikada ne bijaše grad ukusa, Beč grad glazbe, Moskva grad čudesa. Francuzi su propalice, Nijemci bezobrazni filistri, a Rusi pijanice“ (T. Strozzi. Razgovor sa dušom Smijseiti. Zagreb, 1918, str. 20).

Пример томе налазимо, рецимо, на страницама *Бележака заробљеника* украјинског писца О. Кобца (поглавље „Туђинци у нашем батаљону“)[10]. Фински пук руске војске у којем је он служио, био је национално шарен: Руси, много Пољака, Естонаца, Финаца, Украјинаца, неколико Јевреја и чак један Бугарин. Баш представници мањина су највише малтретирани на вежбама и награђивани најтежим пословима. На виши војнички чин људи неруске националности су чекали годинама (Аустро-Угарска империја је поступала на исти начин, сетимо се како је писала о војној каријери Срба И. Секулић у „Шумановићима“). Нарочито је упечатљиво О. Кобец насликао судбину Бугарина Петка Дели-Бошка који на своју несрећу није знао руски језик и зато није могао да вешто извршава наређења, а то је давало повод за најподмуклије малтретирање од стране начелника свих врста. А два Јеврејина су злостављана још и од стране војника, „дивље масе“, – зато што су Јевреји посебна врста туђинца, нису као остали. Описао је О. Кобец и посебно злостављање Срба – „криваца“ за рат – у заробљеничком логору.

Занимљиве аспекте другости и њене трансформације налазимо у затворeничкој прози хрватског писца Ника Бартуловића *Мој пријатељ Томислав Малвасија* – успоменама о неординарном лику криминалног злочинца Томислава Малвасије који се случајно нашао у друштву „политичких“ затвореника. Човек који је добровољно служио у редовима барсељера и био спреман „да попали читаву Загору и да више никада у животу не проговори на матерњем језику...само да може преко пијаце да маршира са пушком о рамену“[11] и виче команде на талијанском које је једва разумео, под утицајем ратних догађаја и дружења са таквим затвореницима као што су Бартуловић, Андрић и њихови другови, постао је храбар заштитник „политичких“ од напада „патриотске“ руље и малтретирања чувара. Врхунац трансформације човека који је у служби код барсељера имао да провоцира туче (да се спречи јачање народне самосвести; талијанашка господа, уз подршку аустријских власти, прибегавала је терору и провокацији туча), испољио се у његовој самоидентификацији са „политичким“ затвореницима, југословенски расположеним интелектуалцима, која се експлицирала у употреби заменице „наши“. Ово „наши“ изречено као нешто сасвим природно и разумљиво, натерало је Бартуловића да посумња да ли је заиста овај човек страшан и неисправан убица како су га пре рата називали новинари, укључујући и самог Бартуловића.

У овој књизи, мада њој рат није главна тема, изражен је карактеристичан за многа антиратна дела мотив: искривљено, изопачено схватање код Хрвата (у конкретном случају становништва Далмације) појма свог и туђег, непријатељског, које се формирало као последица деформације националне свести због колонизаторске политике туђина. Бартуловић као личну срамоту схвата манифестације руље која је од туђина тражила вешала за своје сународнике, хрватске интелектуалце. У свести ових људи пореметио се појам свог и туђег, победу туђина, „свог најуклетијег непријатеља“ руља до-

[10] О. Кобець. *Записки полоненого*. Мюнхен, 1959.

[11] Бартуловић Нико. *Мој пријатељ Томислав Малвасија*. Београд, 1940, стр. 37.

живљава као своју, а пораз свог – као пораз туђег[12]. Ово је карактеристична појава за колонијална друштва. Једном је Лесја Украјинка писала: „Народ мој, као слепо дете, никада није видео светло и сунце. За непријатеља свог иде у ватру и воду, душманину свом је издао своје вође".

Прича Н. Бартуловића „Издајство Илије Берића", која је написана под утиском тамновања за време рата, и чији сиже подсећа на причу И. Андрића „На сунчаној страни", везана је за проблем сусрета „другости". Ради се о Србијанцу који је у друштву својих истомишљеника – Хрвата југословенске оријентације – с обзиром на своје порекло осећао неку посебност, и користио је најмању прилику да истиче своју другост: понашао се као да само његове речи косе чете Шваба, трудио се да покаже да мрзи Швабе више него било ко (хтео је да буде што жешћи у овој својој мржњи), чак је и у језику настојао да се издвоји, користећи што више српских речи и израза. Сматрао је да онај ко припада непријатељском логору нема права на саосећање (близу тамнице је био војни хоспитал и сваки дан се чула погребна музика). Непристанак осталих другова да се понашају у складу са његовим схватањем о националном достојанству тумачио је тиме да су његови пријатељи у ћелији „други": „Кукавице сте, браћо, а не људи; види се да нисте Србијанци"[13]. На крају приче, када је у њему, упркос властитом убеђењу, победио осећај искреног људског саучешћа према талијанској девојци којој су Срби убили вереника, Илија Берић сам себе жигоше као издајника: „сада видим да и ја нисам Србијанац". Природни људски осећаји као да лутају у лабиринту националних стереотипа.

Занимљиву грађу о колизијама националног самоосећања војвођанских Срба за време рата дају приче И. Секулић. Масовне репресије против Срба (криви су што су Срби), трагедија учешћа у аустријској офанзиви на Србију – теме које се јављају скоро у свим делима о рату. И. Секулић дубље и шире урања у проблематику како на личном нивоу (морална и национална трансформација старог аустријског официра Србина Шумановића), тако и на ширем нивоу размишљања о Аустрији и судбини њених народа, заједничком животу који је обележен неразумевањем, неприхватањем, често мржњом.

У делима И. Секулић изразито звучи и мотив (који добија и трагичне димензије) односа, узајамног доживљавања војвођанских Срба и Србијанаца. Прича „Ка истом циљу" о судбини двојице пријатеља-попа – Станку и Који – јесте прича о људима различитих темперамената и карактера, који су, сваки на свој начин, стигли до истог циља – дали су свој живот за српски народ. Код пријатеља се на различити начин експлицира осећај према

[12] Слична сведочења о понашању гомиле на словенским теренима Аустро-Угарске нису реткост. Тако се списатељица Ј. Хрвањанин у својим „Записима" на страницама београдског омладинског књижевног часописа *Венац* (1922, књ. 8, бр. 1) сећала не само епизода сличних онима које је описао Н. Бартуловић, него и променљивости расположења ових маса, који лако мењају своја убеђења под утицајем тренутне политичке ситуације: „Sinoć su ovdje manifestovali, klicali Americi, slobodi, Vilsonu, Jugoslaviji...a kad su bili pored naše kuće, zaustaviše se i pozdraviše: Živili srpski i hrvatski „veleizdajnici"!...Tako sada, a pred neko četiri godine, jednog lijepog ljetnog dana, prolazili su isto tako; samo što su nam onda prijetili vješalima, a kraj kuće klicali: „Proklet bio, izdajice!" (str. 180)

[13] Н. Бартуловић. „Издајство Илије Берића". *Сабрана дела*. Београд, књ.1, стр. 92.

Србијанцима. Без обзира на то што се ради о представницима истог народа, Срби империје се често суочавају са унутрашњим морално-психолошким препрекама на путу своје идентификације са представницима свог народа, од којег су одвојени државном границом. Али ова, у ствари вештачка подела, показала се психолошки много компликованија и болнија. Станко се осећа туђ као Србин не само у држави у којој живи, него и осећа своју другост у односу на Србе преко: „Кад одем у Србију, ја сам врста странца. Странац, тужан и несрећан“[14].

Супротстављање Срба са обе стране Дунава нашло је одјека и у „Шумановићима“ И. Секулић. Младић Славко болесно доживљава стање Срба у монархији и ниво њихове националне свести: „Ми смо Срби, али само по искри свога бића. А животом и мишићима, ми смо под овим страшним системом постали гњило блато... самозадовољно блато без очију и без срца!“[15] Према његовом мишљењу, оно што разликује Србе монархије од Срба преко јесте различито схватање националне дужности: први су своју снагу улагали да би „особно постали у монархији неко“, а други – „да у свом народу ураде нешто“.

Исто тако своју „другост“ понекад осећају и Србијанци у односу на Србе из Војводине. Осећај националног достојанства, сигурност у својој снази и вера у своју победу, понос за своју земљу која је скинула турско ропство, а сада се брани од освајача, све је то рађало осећај властите надмоћи који примећујемо код поменутог лика Бартуловића, као и у шалама Србијанаца И. Секулић на рачун Славка Шумановића: „Ви тамо само бол болујете, а ми у Србији полако рад завршавамо“[16].

Једно од најизразитијих супротстављања свог и туђег (другог) у антиратној књижевности налазимо у роману Зофке Кведер *Ханка* (1916. у рукопису је добио награду Матице Хрватске, објављен 1917)[17]. Мада је главна јунакиња Пољакиња, сасвим је очигледно да су све дилеме и проблеми националног живота и ратне трагедије Пољака пројектовани на одговарајуће историјске колизије словеначког, хрватског и српског народа[18]. У роману се чак и директно помињу јужни Словени у разговору Ханке са једним лекарем који је раније бивао у Србији. Он је изразио мисао која се ишчитава између редова целог романа: сличност судбина пољског и јужнословенских народа (подељеност између империја, осуђеност на живот у центру интереса различитих имперских снага, на проливање своје крви за туђе интересе). Али тај лекар примећује да су Пољаци у повлашћенијем по-

[14] И. Секулић. „Ка истом циљу“. *Сабрана дела*. Нови Сад, 2001, Књ. 3, стр. 239.

[15] И. Секулић. „Шумановићи“. *Сабрана дела*. Нови Сад, 2001, Књ. 1, стр. 235.

[16] И. Секулић. „Шумановићи“. *Сабрана дела*. Нови Сад, 2001, Књ. 1, стр. 253.

[17] Посебну пажњу опозицији свој-туђ у романима З. Кведер посвећује хрватски истраживач З. Ковач („Svoje-strano u dvopripadna autora (Romani Zofke Kveder, Poljska i Hanki)“ у књизи: Z. Kovač. *Međuknjiževna tumačenja*. Zagreb, 2005, str. 133–154).

[18] У почетној верзији роман није имао поднаслов „Ratne uspomene“, него „Listove s prijeka“. Овде, као прво, имамо алузију на растављеност пошиљаоца и примаоца, као друго, асоцијацију са коришћењем речи *преко*, *пречани* код Срба. К. Михурко Пониж, словеначки истраживач стваралаштва З. Кведер, сматра да је прототип лика Казимира Сташинског, којем намењује своја писма Ханка, познати српски политички радник Д. Туцовић (K. Mihurko Poniž. *Drzno drugačna: Zofka Kveder in podobe ženskosti*. Ljubljana, 2003.)

ложају: они су барем целина као народ, њихова уметност, литература, наука свуда једна једина пољска. А југословени имају три књижевности уместо једне, а њихова деца уче из 7 или 8 различитих школских књига, браћа су, а мрзе се као душмани[19].

За време рата породица јунакиње романа Ханке остала је подељена између два непријатељска логора: мајка и два млађа брата живе на терену Аустро-Угарске, а још два брата и две сестре – код очеве родбине у Варшави. „I kao nemilosrdan nož zasjeklo se nešto duboko u naš narod i razdjelilo nas u prijatelje i neprijatelje. Tamo Varšava, ovdje Krakov. Na našem se srcu biju dva carstva za pobjedu....Kako da moje srce sudi sada između prijatelja i neprijatelja?!“ – пита себе у очајању јунакиња[20].

Проблем другог као туђег оштро звучи у односима Ханке са мужем Немцем. Мада је до раскида између њих дошло за време ратних догађаја, неразумевање и сукоби прате читав њихов 15-годишњи заједнички живот, и корен тих неспоразума јунакиња види у „разлици у раси“, коју је немогуће превазићи. Изгледа, проблеме породичног живота Ханка мало вештачки пројектује само на проблем разлике у националностима. Највероватније да су они пре свега проузроковани неслагањем двоје људи супротног духовног и светоназорног састава, што је чест случај и у браку мушкараца и жена исте националности. Разлика у неким општим карактеристичним цртама одређене националности највероватније није проузроковала сукоб, него је само продубила и заоштрила већ постојећи. Одлучујућа чињеница у односима Ханке са другим мушкарцем, којег је заиста волела – Казимиром Сташинским – постаје не његова национална припадност, већ његов однос према Ханки: у њој је видео, ценио и волео најпре личност, а не само жену, поштовао је као пуноправног, себи једнаког партнера у заједничком научном раду. Тај аспекат романа подсећа нас на приповести украјинске списатељице О. Кобиљанске „Царица“ и „Човек“, мада су код ње идеје женске еманципације у знатној мери развијене под утицајем немачке књижевности, а Ханка З. Кведер објашњава своје неспоразуме са мужем тиме да је он Немац, присталица „три К“. С друге стране, и сама Ханка од мужа и његове сестре чује замерке због своје другости, које су исто тако утемељене на националној основи. Ханка осећа таласе отуђивања и у односима са кћеркама, јер је љубоморна на њихову љубав према оцу и очајава због сличности њихове и мужевљеве „немачке“ нарави (уздржаност, педантност, рационалност). Боли њу суд кћерке Јадвиге о Пољацима: то је „historija slabića i neodlučnih ljudi, ali bez discipline. Nikada nisu znali, što zapravo hoće!“[21]. Зато се Ханка осећа туђа не само мужу, него и у породичном кругу: „Sve je troje čavrljalo nemački...Kao da ne spadam k njima, kao da sam im tuđa“.[22]

[19] Z. Kveder. *Hanka. Ratne uspomene*. Zagreb, 1917, str. 246.

[20] Исто, стр. 6.

[21] Исто, стр. 25.

[22] Исто, стр. 26. У роману имамо читав комплекс различитих „другости“. Јунакиња стално осећа своју другост у односу на чланове своје породице, а и она сама се налази у стању сталних промена, унутрашње еволуције, због чега више пута наилазимо на признања или констатацију да је она постала „друга“ – под утицајем мужа желећи да постане узорна (према

Занимљива су у роману размишљања Ханке о националним особинама народа, са којима се укрштава живот Пољака – Чеха, Немаца, Аустријанаца, Руса, Жидова. Њима се придружују и размишљања њеног брата Ладислава (добровољца пољских легија) о будућности пољског народа и његовом месту у кругу суседних народа у поратној Европи. Он признаје да не верује много у могућност независности Пољске после рата. По његовом мишљењу за Пољаке је најбоља победа средишње власти (и што је више Пољака под централним снагама, то боље), јер су оне напредније и културније. Његова образложења су следећа: „Ako Njemačka nije mogla do sada asimilirati svoje Poljake, što ih je imala prije rata, ne će ih niti kasnije moći, kad će ih imati više... Gdje smo najviše napredovali, najviše ojačali u sebi, najviše radili? U Njemačkoj! Tamo smo imali susjede i protivnike, koji su bili vredniji od nas, pa smo i od njih mogli da naučimo mnogo. Naprotiv što će da nas nauče Rusi?... Oni nas mogu samo da gnjave... A u Austriji, u našoj Galiciji? Budimo iskreni, u Galiciji bismo imali dosta slobode, da smo je htjeli imati i da smo je znali upotrebljavati!“[23]

Занимљиво је у роману Ханкино схватање рата не као сукоба две цивилизације (као што је најчешће случај у књижевности и публицистици) – „барбарске“ и „културне“, већ као рата, у којем европска цивилизација уништава саму себе, своју културу и њена достигнућа (уз то звучи и оштра критика људске цивилизације уопште, која током више стотина година није могла да промени суштину човека и његове инстинкте). Слабљење Европе ће обавезно искористити Америка, одузевши јој њена културна и научна достигнућа. Будућа борба духова, сматра Ханка, неће бити мање безобзирна неголи је био светски рат.

Као што видимо, словенске књижевности су се суочиле са нарочито компликованом сликом националних колизија и идентитета: осим колизија између империјског и националног идентитета, постојале су још колизије међу различитим националним идентитетима. Осим тога, пошто су словени били подељени међу различитим државама и ратовали сами са собом, словенске су књижевности изразиле и непознат у западноевропским књижевностима (барем у овом смислу) парадокс: откривање „свог“ у „туђем“, демистификацију другог...

У украјинској књижевности ови мотиви нарочито драматично звуче на плану рушења и обрачунавања стране руске и аустријске војске. У новели Богдана Лепког „Седам шлафрока“ о офанзиви руске војске говори се да она „пали, пљачка, злоставља, а свесне и активне у Сибир шаље“. Али овај терор изазива и побуну: постоји схватање завичаја, на чију се заштиту организују добровољци (новела „Упишите и мене“). Тако је било у Галицији. Али и у царској војсци били су исти Украјинци. „Сами један другога кољемо“ – очајно звучи порука В. Стефаника („Марија“, 1916). У овој новели Украјинци из руске војске у једном западноукрајинском окупираном селу моле Марију, чији су синови „погинули за Украјину“, да им да слику Шевченка. Мислећи да ће они оскрнавити слику, као што су то често чинили руски козаци са украјинским националним светињама, она одговара да могу њу чак и закла-

његовом схватању) жена, под утицајем односа са Сташинским, под утицајем рада у добротворном фонду и сл.

[23] Исто, стр. 129.

ти, али слику неће дати, јер „припада мојим синовима“. Тада млади војник објашњава: „Мајкице, ја сам због Шевченкове прославе дуго лежао у затвору...“ Тек онда је Марија погледала њих пажљиво и схватила: „Ви сте вероватно они, које су моји синови волели... Украјинци...“ Шевченко је помагао Украјинцима различитих империја да препознавају један другога. Нису сви Словени имали такву непорициву паролу, али код свих наилазимо на случајеве препознавања „свог“ (или посебних ознака „свог“) у туђем, превазилажења стереотипа „другости“, које се одразило и у књижевностима.

Ово можемо сматрати посебним доприносом словенских књижевности овог доба у вези са проблемом о којем расправљамо.

Olena Dzyba

THE IMAGE OF THE OTHER IN LITERATURE ABOUT THE FIRST WORLD WAR (IN THE WORKS OF SERBIAN, CROATIAN AND WEST UKRAINIAN WRITERS)

Sumary

In the course of the First World War, the tragic depth of national misunderstandings, the hostility of belligerently emphatic identities, emerged to the surface with unprecedented ferocity. These became the major issues in literature about the First World War. We can even say that, to a certain extent, they preceded and brought about the great wave of philosophic research into the themes of “the other”, “me” and “you”, “us” and “them” of the second half of the 20th century.

Slavic literatures were faced with a particularly complicated picture of national collisions and identities: apart from collisions between the imperial and the national identities, there also existed collisions between various national identities. In addition to this, as the Slavic peoples were divided among various states and fighting against one another, Slavic literatures expressed a paradox unknown in Western literatures: discovering *ours* in *the foreign*, a demystification of the other.

Marija Grujić (Beograd)

KULTURNI I RODNI IDENTITETI U ROMANU *POP ĆIRA I POP SPIRA*

Noviji postupci književne analize dovode nas do saznanja o mogućnosti kombinovanja različitih literarnih odrednica u okviru kojih se raznorodni teorijski koncepti dovode u odnose preplitanja i međuzavisnosti, doprinoseći svrstavanju književne teorije u sferu interdisciplinarnih studija. U ovom radu osvetlićemo problem tematike dela Stevana Sremca *Pop Ćira i pop Spira,* to jest iznalaženje tematskog principa oko kojeg se formira ona glavna supstanca romana koja najinteraktivnije komunicira sa čitaocem, zahvaljujući semantičkim slojevima koje proizvodi. Pri tome, namera mi je da, kao princip ovakvog čitanja, predložim sagledavanje identiteta junaka kao centralne teme ovog teksta i funkcionalnog principa na kome počiva celokupna organizacija dela.

Da bismo razjasnili pojam identiteta poslužićemo se radom Ričarda Dženkinsa, u kome se pod *identitetom* podrazumeva naše sopstveno shvatanje o tome ko smo mi i ko su drugi ljudi, kao i recipročno, shvatanje drugih ljudi o njima samima i o drugima, uključujuci i nas.[1] Prema Dženkinsovom razumevanju, identitet je karakteristika, ili vlasništvo ljudi kao društvenih bića. S druge strane, pod pojmom kulturnih modela ovde podrazumevamo određeni životni obrazac, skup praksi propraćen određenim simboličkim označiteljima, i značenjima koja se proizvode. U ovom slučaju ja bih, pre svega, volela da se pozabavim *kulturnim identitetom*, što znači, položajem pojedinca u vezi sa određenim praksama, verovanjima i znanjima, koji pripadaju izvesnoj zajednici. Kulturne identitete, naravno, ne treba shvatati kao fiksna određenja, već strukturno promenljiva i dinamična, duboko zavisna od konteksta, vremena, mesta, pojedinačne i kolektivne inicijative. U tom smislu ja bih se pozabavila ne samo kulturnim vec i *rodnim identitetima* koncipiranim u ovom delu, to jest načinom na koji se kulturni i rodni identiteti međusobno određuju i objašnjavaju. Pod rodnim identitetima u ovom slučaju podrazumevam način na koji se razlika između muškog i ženskog pola u datim slučajevima društveno i simbolički konstituiše, odnosno način na koji se muške i ženske uloge konstituišu u datom društvenom i kulturnom okviru. Namera mi je da pokažem kako autorska svest sasvim svrsishodno operiše dinamikom između te dve vrste određenja, i na njoj gradi ono što bismo nazvali tematski krug dela i pravi predmet njegove naracije.

Takođe, želimo i da podsetimo na bogatstvo tradicije književnih ostvarenja devetnaestog veka u kojima se fenomen pripovedanja osamostaljuje u odnosu na sam fabularni tok, i postaje samom sebi cilj. Podsetimo se Gogoljevih postupaka pripovedanja, i znamenitih komičkih efekata ostvarenih u pojedinim njegovim

[1] Jenkins, Richard. 1996. *Social Identity*, London: Routledge.

pripovetkama, poput pripovetke „Kako su se posvadjali Ivan Ivanovič i Ivan Nikiforovič“, ili „Ivan Fjodorovič Šponjka i njegova teta“. U njima na početku pripovedanja pripovedač najavljuje predstavljanje određenog niza događaja na tradicionalan način. Čitav niz konvencija i uvođenja čitaoca u ono što bi smo uobičajeno nazvali „radnjom“ ukazuje da je pred nama „uzvišena epopeja“ i „studija ljudskih strasti“, kako bi to već bilo u duhu poetike evropskog realizma. No, nakon nekoliko stranica postaje jasno da se ključni efekti pripovedanja zapravo grade na groteskno komičnim opisima karaktera, izgleda junaka, sporednih događaja, dijaloga, poređenja i slično. Isto tako je lako razumeti da se glavna ironička namera autora upravo i zasniva na tom paradoksu: sam niz događaja je potpuno u senci opisa komične banalne svakodnevice, i života malih ljudi u kome banalni ispadi dobijaju obrise tragikomičkih razmera, kao parodičan odblesak života i tragedija „velikih“ i „pravih“ junaka romana. Upravo da bi potpuno ogolio svoj postupak i narugao se konvencionalnom građenju pripovetke, Gogolj je više puta prekinuo, ili potpuno nemotivisano okončao svoje pripovedanje u „najdramatičnijem“ mogućem trenutku (to je slučaj ne samo u pomenutim pripovetkama, već i u drugim, kao na primer „Rim“ ili „Starovremske spahije“). Roman Stevana Sremca, *Pop Ćira i pop Spira* sadrži izvesne elemente ove gogoljevske parodijske namere. Građeno na anegdoti, koja podseća na crticu pri dnu neke novinske strane, ovo delo svoju osnovnu komunikaciju sa čitaocem zasniva na mreži zasebnih komičkih i blago satiričnih opisa relacija izmedju ljudi koji se na svoj način bore sa kontradikcijama i zamkama svakodnevnog života u datom vremenu i prostoru.

Na prvi pogled, reklo bi se da samo delo *Pop Ćira i pop Spira* ima vrlo ubedljivu narativnu potku. Reč je o tragikomičnom sukobu dva sveštenika u banatskom selu oko odabira mladoženje za njihove ćerke, koji se ipak razrešava dvema svadbama. No, samo ako dekonstruišemo ovaj upravo naveden iskaz, otkrivamo koliko, zapravo, značenjski ambivalentnih slojeva prikriva svaki motiv u okviru njega.

U središtu radnje su, dakle, dva sveštenika pravoslavne veroispovesti, u jednom imućnom selu pretežno srpskog stanovništva u drzavi Austrougarskoj, s kraja devetnaestog veka – dakle početka velikog zamaha modernizacijskog pokreta širom zemaljske kugle, kojem se i mali narodi nestabilnih državnih entiteta u tom momentu pokušavaju da priključe. Junaci su sveštenici, dakle, individue čija profesija, po tradicionalnim tumačenjima, nosi specifičnu duhovnu, kulturnu i simboličku vrednost za versku zajednicu kojoj pripadaju. Kulturni značaj lika sveštenika usložnjen je takođe i specifičnom rodnom pozicijom ove uloge. Sveštenik se pojavljuje u svojoj verskoj zajednici kao vrsta duhovnog, ali i svetovnog vođe zajednice, kao i uloga duhovnog oca. Zatim, sama pozicija banatskog sela, smeštenog u multikulturalni kontekst austrougarske monarhije, ukazuje na kompleksne tenzije izmedju različitih verskih i kulturnih pripadnosti. I najzad, činjenica da se sve dešava oko udadbeno/ženidbenih događaja i ugovora, opterećenih raznim pitanjima kulturno-obrazovne, klasne i ekonomske prirode, ukazuje na to da sam momenat tuče, i navodnog izbijanja zuba, postaje samo sporedni povod za pripovedanje, dok se samo delo temelji na složenoj dinamici suprotnosti i kontroverzi oko kulturnih i rodnih uloga i njihovih funkcija zastupljenih u delu.

No, to nije samo pojedinačna slika srpske ili bilo koje druge kulturne zajednice na tom prostoru. Delo se, umnogome, može razumeti kao vedra observacija

slike koju pojedinac gradi o sebi na periferiji velikih modernizacijskih procesa, onda kada, u zavisnosti od klasnog i geografskog određenja, mnoge zajednice i pojedinci dolaze u priliku da sami donekle konstruišu svoje identitete, iako uglavnom i dalje ostaju nevidljivo uhvaćeni u neumoljivu mrežu svoje kulturne i društvene pozicije. Tako i Sremac gradi svoj literarni svet, poigravajući se literarnim konvencijama, i javnim diskursima svog vremena, kako žurnalističkim, tako i političkim, naučnim, pseudo-obrazovnim, „emancipatorskim", „evropejskim", „patriotskim", kulturnim pozivima za „uzdizanje" i zauzimanje boljeg socijalnog, „nacionalnog" i „internacionalnog" polozaja. Likovi iz ovog sveta su formirani u rascepu izmedju dve suprotstavljene težnje: potrebe da se ograde od tog velikog sveta, i potrebe da se sami predstave kao deo tog sveta koji ne zaostaje za drugim njegovim delovima.

No glavni literarni tematsko-organizacioni princip ovog dela počiva upravo na tragikomičnim konstrukcijama identiteta junaka ovog dela, pa i identiteta čitave zajednice. Takođe, važno je naglasiti da se ti kulturni identiteti konstruišu, praktikuju i dekonstruišu u uzajamnoj određenosti sa rodnim identitetima.

Zaplet se temelji na priči o dve svešteničke porodice, koje kako pisac više puta ističe, žive u sjajnom prijateljstvu. No, većina primera koje pisac koristi da tu slogu ilustruje govore upravo suprotno. Na prvi pogled deluje da je to zapravo prikriveno rivalstvo samo između njihovih žena. U tom smislu, pisac se poigrava izjavama tipa „I sada ćete videti, dragi čitaoci da je sve zlo u svetu… došlo baš od one polovine kojoj gđa Sida i gđa Persa pripadaju" (Sremac, 123). No te izjave predstavljaju svojevrsno parodiranje konvencionalnih tipova govora u književnosti tog doba, jer se malo-pomalo u samom delu otkriva da je i takozvano prijateljstvo popova kao i njihovi dobroćudni identiteti samo zbir uticaja i okolnosti koji ih u sklopu sveta iz romana stavljaju u trenutan položaj prijateljstva. Naprotiv, ubrzo će se videti da karakteri samih popova, u stvari, funkcionišu mnogo više kao zbirovi drugačijih poriva i interesa.

Naizled je sukob popova koncipiran oko tuče (koju zapravo niko osim aktera u njoj, pa ni sam pripovedač nije video, i ne može o tome nepristrasno da „posvedoči"), i navodi se kako posle toga nista više nije bilo isto za njih. No očito, u motivacionom smislu, ta tuča ne predstavlja prelomnu tačku romana. Za pop Spiru preloman je onaj momenat kada on saznaje da ga pop Ćirina kuća naziva „paorom" i „paorendom", a za pop Ćiru je to onaj momenat kad stil života njegove kćeri Melanije postaje ugrožen i ismejan, te kad neprijateljski tabor pokušava da je omete u njenom „nemeckom ulterhantungu". Jer jasno je da tu nije reč o samoj Melaniji, već zapravo biva ugroženo samo pop Ćirino osećanje ponosa i kulturnog identiteta, to jest otmene ambicije njegovog koncepta porodice i vaspitanja ženskog deteta.

A pitanje kako se, zapravo, konstruiše dihotomija između dve popovske kuće, takođe više upućuje na složeniju analizu, nego što bi se to na prvi pogled činilo. Naizgled, taj odnos je pozicioniran na osnovu jednostavne dihotomije svoj/tuđ, po kojoj bi pop Spirina kuća predstavljala koncept „pravog" srpskog kulturnog identita, a pop Ćirina „stranog", pomodnog, nemačkog.

Ako bismo taj odnos posmatrali oslanjajući se samo na trenutni utisak, dihotomija *pop Spira/pop Ćira,* preslikana kao odnos *svoj/tuđ* uočavala bi se po principu sledecih parova:

srpstvo/nemstvo
muški princip/ženski princip
gibanica/pokenos
tamburica/klavir
kolo/bečki valcer
Jula/Melanija
knjiga s receptima/knjiga s pesmama
srpski jezik/nemački jezik

Međutim, složenija analiza pokazuje da se ove dihotomije, u stvari, ne mogu uzeti u obzir u svom doslovnom obliku, kao što ni likovi popova u ovoj pripoveci nisu nosioci fiksnih i jasno definisanih identiteta. U stvari, likovi oba popa, njihovih supruga i njihovih ćerki, i svi likovi i motivi oko njih, upravo predstavljaju različite kombinacije kulturnih i rodnih karakteristika, kombinovanih na najčudnovitije načine, i katkad gradeći sasvim protivrečne slike, ostavljajući utisak da u ljudskom životu gotovo da i nema nikakve nepromenlive determinante, koje ljudsku individuu prati svuda, a koju bi bilo moguće literarno artikulisati.

U tom smislu, u romanu, pop Spira se pojavljuje kao „paorenda“ u poređenju sa pop Ćirom, jer se druži sa prostim svetom, i uzda se u njega, i sklon je obešenjaklucima, i strogom ponašanju prema čeljadi u kući. No, u isto vreme, pop Spira je takođe mnogo skloniji diplomatiji u kontaktu sa visokim vlastiima, mnogo bolje deklamuje na staro-slovenskom, i ne odbija nikakve „nemecke“ običaje onda kad se oni tiču uvećanja njegovog imanja, i finansijskog napredovanja.

S druge strane, pop Ćirina težnja ka „nemeckom“ stilu se uglavnom ogleda u ukusu u kom je njegova kuća uredjena, u klaviru koji tamo stoji, i u nemačkim jelima koja se tamo spremaju, a najviše u liku njegove ćerke Melanije, koja je vaspitavana u nemačkom internatu. On sam, intimno, međutim, mrzi klavir, a obožava svadbene gozbe i slične, nimalo „uzvišene“ stvari. Oba popa imaju vrlo slična interesovanja, želje i porive, i ne mare gotovo nimalo za stvari koje nisu ovozemaljske. Delo obiluje blagonaklono humornim opisima koji se podsmevaju sklonosti oba popa ka jelu, piću, novcu i lagodnom životu, kao što je ovaj:

> Za jednog od ove dvojice, i to baš boga mi, biće za pop-Ćiru, pripovedaju da je u jednim svatovima pojeo punu jednu veškorpu krofni, i to za ono kratko vreme dok je pre ručka kurisao domaćici…
>
> Ali to mu ništa ne smeta (ni njemu, pop-Ćiri, a ni pop-Spiri), da posle sedne za sto i da sa ostalim gostima jede redom sve, ne htevši, valjda, kao dobar pastir ni tu da se izdvaja od svoje poverene mu pastve, nego sedi kao stanac kamen ili kula svetililja kraj mora, nepomičan na svom mestu, dok se sve oko njega ljulja kao talasi na uzburkanom moru. Sve se oko njega za stolom menja, jedino on sedi nepromenjiv.“(Sremac, 26–27.)

Njihovi kulturni identiteti su samo različito komponovani, ali daju slične konačne oblike.

Moglo bi se reći da je autor, ako bismo obratili pažnju na motiv „srpstva“ u pripoveci, ponudio samo dva različita tipa „srpskog“ identiteta, igrajući se dihotomijom srpski/nesrpski. No gotovo svaki lik koji se pojavljuje mogao bi na poseban način definisati sopstveni tip srpstva.

Zahvaljujući toj arbitrarnosti tumačenja identiteta u kontekstu u kom je shvatanje prostora i vremena stvar sopstvene domišljatosti, Sremcu nije bilo teško da, s izvesnom nežnošću, dočara pomalo apsurdno definisan mikrosvet jedne srpske kulturne sredine u carevini austrougaraskoj s kraja 19.veka. S jedne strane smisao postojanja ovih likova zasniva se na beskrajnoj mogućnosti isključivanja drugih identiteta: ograđivanje od Temišvaraca, Bačvana, Nemaca, Vlaha, Jevreja, Mađara, itd. S druge strane, tu je i beskrajna mogućnost i neophodnost konstruisanja veza i međusobne zavisnosti ljudi različitih nacija, pa čak i klasa, vera, itd. Primera radi, obe popadije, koje se međusobno preziru, imaju, potpuno jednako, po jednu vrlo poverljivu sluškinju Mađaricu, postavljenu po principu kontrasta u odnosu na ono šta bi devojka ili supruga iz „bolje" srpske kuće „smela" da radi. No, obe te sluškinje predstavljaju drugo „ja" svojih gospodarica i potpuno su nezamenjive u unutrašnjoj dinamici dočaranog sveta. Njihov život u celom romanu uspostavlja se kao veselo aktivno praktikovanje rodne i društvene pozicije, često tako nadmoćne u odnosu na poziciju njihovih gazdarica, i obično propraćene mnogo većom slobodom kretanja i upoznavanja sveta oko njih.

Slično tome, razni kulturni stereotipi se javljaju u međusobno vrlo kontradiktornim znacenjima. Na primer, odnos prema nemačkim običajima i kulturnim praksama se ponegde u govoru likova upotrebljava kao izvor najveće poruge i negodovanja, a odmah zatim, ponekad čak i na istoj stranici, i kao izvor prestiža i društvenog uspeha. S jedne strane, kafana u selu koju drzi Nemac predmet je poruge zbog nemačkih jela koja se tamo služe, ali je u isto vreme i merilo visokog gospodstva, ako je potrebno radije naglasiti pripadanje klasnoj, a ne nacionalnoj eliti. S jedne strane, likovi romana kritikuju nemačke običaje vaspitavanja dece, ali kad je u pitanju traženje odgovarajućeg mladoženje, „nemecki unterhaltung" je na visokoj ceni, te se mahom srpske bogatije devojke svesno šalju u nemačke internate ne bi li bile u korak sa savremenim „svetskim" običajima ženskog ponašanja, sto bi u konkretnom smislu značilo, pribavljanje kakvog prestižnog mladoženje.

Sve ovo svedoči o tome kako se kategorija svoj/tuđ, na pomalo komične načine, konstruiše u životima ovih junaka, potpuno u ključu društvenog uspeha i prestiža koji se zasniva najviše na lokalnim merilima klasne, rodne i kulturne izvrsnosti individue.

No, možda najeksplicitniji primer literarne konstrukcije kulturnog i rodnog identiteta, sa najprisutnijim elementima poigravanja literarnim konvencijama, predstavljaju likovi popovskih ćerki, koji u romanu takođe naizgled funkcionišu po principu kontrasta. Na prvi pogled, ove dve junakinje su radikalno suprotno postavljene, i dok jedna naginje nečemu „izvorno narodnom", druga je naučena ponašanju „ugledne" srednje klase.

> Jula je rado provodila vreme u bašti, zalivala i plevila, a Melanija je gledala samo svoje kaktuse i romane. Melanija je pročitala sijaset srpskih, a još mnogo više nemačkih romana, u fotelji, na prozoru, ili se sakrije iza klajderštoka, a Jula vrlo malo, pročitala je *Ljubomira u Jelisiumu, Adelaidu alpijsku pastirku* i *Genovevu.* Zavuče se u zelenu metlu iza kuće pa čita Genovevu. …Melanija je bila malo sanjalica i sentimentalna; a Jula onako, ne znaš ni sam kako da kažeš, onako obična. …I, naposletku, Juca je bila skromna i bogobojažljiva devojka, koja nije imala svoje volje, i koja je sve slušala u kući, i oca zvala tata a mater mama. A Melanija je roditelje zvala: papa i mama, imala je svoju volju, i nju su svi morali da slušaju, pa je uvek

bilo onako kako je ona htela… Padala je često u nesvest, i bila-kako je gđa Persa tvrdila-sklona samoubistvu". (Sremac, 105–107).

Međutim, kada se analizira skup praksi i verovanja pripisanih ovim likovima i naročito njihovo mesto u odnosu na temu udaje, vidi se da u konstrukcijama njihovih likova nema neke čvrste zamišljene piščeve pozicije vrednovanja, jer su i jedna i druga junakinja proizvod svojevrsnih predrasuda i pomodnih uverenja o tome kako devojka određenog statusa i iz određenog „naciona" treba da bude vaspitana. Dok je Melanija bila poslata da uči nemački jezik, klavir, i nemačke manire razgovora u društvu, usled aktuelnih uverenja da je to nužno za jednu devojku spremnu za udaju, Jula na takve škole nije poslata upravo iz isto tako neuzvišenih, mada različitih razloga, ovaploćenih u predrasudama njene majke prema nemačkoj „neurednosti", a isto tako propraćeno i škrtošću pop Spire, koji je voleo da stiče i zarađuje, i nerado je davao novac na bilo šta. U času kada se pojavljuje potencijalni, statusno poželjan mladoženja za njihovu ćerku, obe mame posežu za svim mogućim oruđem: i nemačkim i srpskim i mađarskim i obrazovnim i kuvarskim, te je očito da više nikakvog koncepta i uverenja nema, kada je potrebno da se dosegne cilj. Moglo bi se reći da su dve popovske ćerke ovaploćenje piščevog podsmeha dvema različitim koncepcijama poželjnog modela srpske devojke za udaju iz srednje klase, kao što se to vidi iz trijumfalnog monologa gđe Perse, Melanijine mame, nad sudbinom one druge popadije, u času kad je već jasno da je poželjni mladoženja pridobijen na njihovu stranu:

–…Ja sam joj kriva sto joj se ćerka ne ume ni okrenuti! „Vospitavajte dete, gospoja Sido, to se danas traži,: bez nemeckog vospitanja danas nikud", a ona misliš da potrči u oči… Eto joj sad! Moje proročanstvo se obistinilo; jerbo ja nikad koješta neću da kažem… Klavir, hekleraj, valcer i nemecki…(Sremac, 118).

Jula i Melanija, zapravo, čitaju istu vrstu literature, sa istim romantičnim obrascima ljubavi, smrti i rodnih identiteta, preuzetih iz nemačkog romantizma, samo što su Melanijine knjige mahom na nemačkom, a Juline na srpskom. Dok je Melanija model otmene udavače romantičarskog tipa, Jula predstavlja parodiran zamišljeni ideal skromne i poslušne srpske devojke, što je opet Sremčevo ruganje takođe romantičarskom nacionalnom idealu o srpskoj „čistoj", „poslušnoj" i „neiskvarenoj" devojci, koja je „prava supruga" za srpskog mladića. No, niti je Melanija uistinu tako spiritualna i sklona samo knjigama, niti je Jula tako iskrena i poslušna, kao što bi stereotip sugerisao. Kroz ceo roman kao da provejava blago cinično osećanje da romantična ljubav, ni bračna a ni izvanbračna kao takva ne postoji, već da, zapravo, samo postoje literarni i kulturni obrasci koji se vrte oko nekoliko mogućih razrešenja, kao što su brak, tragična smrt dvoje ljubavnika, ili pokajnički odlazak u manastir, a pisac se poigrava njima, uz nežan podsmeh junacima. Očigledno je da ti obrasci funkcionišu ne samo u literaturi, vec i u svakodnevnom životu. Tako, na primer, Julina tajna ljubavna veza sa Šacom kroz ogradu, predstavlja komičnu parafrazu mitskih obrazaca o nesrećnim ljubavnicima, prekidanom s vremena na vreme banalnim upadima ovozemaljske realnosti, i raznim smešnim obrtima u opisima ljubavničkog stradanja. Jer je Šaca, njen đuvegija, u različitim svojim pojavljivanjima među ljudima i gospodin, i seoski „đilkoš", i muzikant i berberin, i potencijalno bogati naslednik. S druge strane, Pera, Melanijin verenik, u isto vreme je i učitelj, i budući sveštenik, u isto vreme sklon i srpskom idealu dobre kuhinje, i nemačkom idealu bolešljive heroine, i

čisto ni sam ne zna, baš zasigurno, šta mu je bliže srcu. Jer brak Melanije sa učiteljem Perom je bitno određen okolnošću da će Pera biti takođe sveštenik, dok je Julin brak sa Šacom bitno potpomognut time što je on jedini naslednik raznih imanja, i tome slično. I svi učesnici u toj situaciji, roditelji, devojke i mladoženje, kao i sam pisac, svesni su tih okolnosti i strateški „deluju" i pregovaraju sa svešću o tim uslovima. To su, dakle, dva načina na koji su dva modela devojke tog društvenog, kulturnog i staleškog položaja rodno određena, mada krajnji ishodi upućuju na postojanje jedinstvenog sistema vrednosti.

Još jedan upečatljiv primer Sremčeve literarne igre kulturnim i rodnim identitetima je lik frau Gabrijele, jednog posebnog oblika ženske uloge i ženskih aktivnosti u selu, čija je neformalna uloga i sklonost da raznosi po selu razne vesti, dodaje im razne nepostojeće delove, ulazi u svaku kuću, daje savete ženama u boljim kućama, i pomaže u tzv „ženskim" stvarima. Za razliku od većine žena u romanu, koje su bogate i ugledne domaćice, ali vezane za kuću, decu, svoje muževe i imanja, pa ne mogu gotovo nigde da mrdnu od silnog „ugleda", ali i obaveza, frau Gabrijela je, igrom slučaja, žena kojoj su dostupne mnogo veće slobode. Ne samo što je ona udovica bez sopstvene dece, te nema određene obaveze majke i supruge, već je isto tako, bitno i to što je frau Gabriela, po majci Nemica, te nije sasvim ni Srpkinja ni Nemica, što joj ne daje čvrstu ni nacionalnu, ni kulturnu ni rodnu poziciju, te joj to omogućava da prelazi granice i tamo i ovamo, sa svim neprijatnostima i pogodnostima koje takva vrsta identiteta ili odsustva identiteta sa sobom donosi. Kao kontrast, popadije i njihove ćerke imaju vrlo ograničene i utvrđene putanje kretanja, i u stvari ne mogu biti viđene same dalje od svojih prozora i bašti. Da bi se stekla privilegija mobilnosti, potrebno je, prema shvatanjima zajednice, imati neku ambivalentnu, „stranu", i „nerazumljivu" crtu u svom identitetu, da bi mikrosvet te zajednice „odobrio" taj aktivizam kao prikladan. U tom smislu, scena u kojoj frau Gabrijela „gubi" svoje donje suknje i oslobađa ih se, bez mnogo zazora dok hita kroz sokake, parodira oslobađanje od instinskih prepreka ženskoj mobilnosti i aktivitetu u svetu o kome govorimo:

> Gđa Gabrijela je poletela laka i čila kroz sokake, i u četvrtom se sokaku opet srela sa Cvečkenmajerkom, u petom sa gđom Sokom grkinjom, u šestom sa gđom nataroševicom i gđom kasirkom, a u sedmom sa gđom apotekaricom. I tih pet mobilisanih dobrih žena, raznele su kao ono „žene mironosnice" – brže nego da je celo selo isprepletano telefonom – glas o jutrošnjem strašnom događaju. A baš im je i zgodno bilo, jer je toga dana bio neki *ženski praznik* „Kirijak Otšelnik", koji pada 29. septembra, pa se toga dana i ne radi u tom selu otkako je pre dvadeset i nekoliko godina udario šlog jednu ženu za koritom baš na sam dan svetoga Kirijaka Otšelnika. Sve su toga dana formalno spale s nogu, jureći iz sokaka u sokak. I sama gđa apotekarica, koja se spočetka ustezala da krene, jer je smešno govorila srpski, i ona se naposletku dala najrevnosnije na posao." (Sremac, 194–195).

U vidu zaključka, recimo da je cilj ovog rada bio da ukaže na model čitanja *Pop Ćire i pop Spire* koji ukazuje na problem kulturnih i rodnih identiteta kao glavnih nosilaca literarnog zapleta i dinamike proznog tkiva. Identiteti se javljaju kao zbir uslovljenih i promenljivih preplitanja konstrukcija i konvencija, uhvaćenih između realne istorijsko/društvene nestabilnosti i ambivalentnosti, s jedne, i kulturno nasleđenih i podražavanih obrazaca, s druge strane. Dihotomije svoj/tuđ, srpski/nesrpski, otmeni/paorski pojavljuju se kao fluidne, nefiksirane literarne situacije, koje nipošto ne odražavaju nekakav fiksni autorov vrednosni sistem.

Jedna od najbitnijih podloga ovog romana je autorski postupak literarne obrade kontradiktornog pitanja o autentičnosti ljudskih identiteta, postupaka i ciljeva, koji, iako obojen blagim podsmehom, ipak ukazuje na na neminovnost neprestanog ljudskog konstruisanja i preosmišljavanja životnih pozicija, kao osnovne strategije ljudskog intimnog i društvenog opstanka.

Literatura

Jenkins, Richard. 1996. Social Identity. London: Rutledge
Sremac, Stevan.1977. *Pop Ćira i Pop Spira.* Beograd, Prosveta.

Marija Grujić

CULTURAL AND GENDER IDENTITIES IN THE NOVEL *PRIEST ĆIRA AND PRIEST SPIRA*

S u m m a r y

The paper sheds light on new possibilities of reading classical works of Serbian literature, such as the novel *Priest Ćira and Priest Spira*, pointing out the importance of the problems of cultural and gender identities for researching into its meaning. The paper advocates the thesis that in this work communication with the reader is effected not on the level of narration, that is, providing information about the action of the novel, but on the level of a complex interweaving of the author's views of cultural and gender identities, conditioned and shaped by the real social-historical context of the world presented to us in the novel. Thus, in the course of playing with literary conventions, what emerges as the central theme of this work are the problems of the composition of characters themselves, thought of as mixtures created through the interweaving of various gender and cultural social positions, more closely determined by class, ethnic, geographical, political and other social determinants, which, on the other hand, appear in literature mediated through certain linguistic conventions. The paper offers examples that show the methods used by the author in the process of constructing the main compositional and semantic structure of the novel.

Enver Kazaz (Sarajevo)

TREĆI SVIJET I NJEGOVA MUDROST ISKLJUČENOSTI
(Slika imperijalne ideologije i prosvjetiteljske utopije u Andrićevoj *Travničkoj hronici)*

I

Mada od svih Andrićevih romana najbliža tradicionalnom romanesknom modelu, *Travnička hronika* ostvaruje se unutar modernističke romaneskne poetike i modela novohistorijskog romana. Aspekti transformacije tradicionalnog historijskog u novohistorijski roman ponajprije se ogledaju u konceptu povijesti razvijenom u ovom djelu. Kada se to ima u vidu, nameće se zaključak da je *Travnička honika* svojevrsni kulturološki roman arhiv u kojem se nalazi slika jednog od graničnih, prelomnih momenata u bosanskohercegovačkoj povijesti – tzv. konzulskih vremena u kojima se počinje destruirati tradicionalna kulturna paradigma a sporo se uspostavlja prosvjetiteljska. Na toj osnovi ovo djelo spada u tzv. kulturološke novohistorijske romane koji istražuju kulturne hijatuse nastale u sudaru dvaju kulturnih paradigmi, pri čemu se jedna, starija, počinje destruirati, a nova se još nije uspostavila kao dominatna kulturna norma. Na historijskom i političkom planu *Hronika* oslikava odjeke Napoleonove vladavine i velikih evropskih ratova u BiH kao zemlji i kulturi na periferiji i Okcidenta i Orijenta. U takvom historijskom kontekstu roman prikazuje složene odnose imperijalnih ideologija prema BiH i njenim stanovnicima koje se razvijaju u tri carstava, Austro-Ugarskom, Francuskom i Osmanskom, a materijaliziraju u stavovima konzula i vezira u Travniku. U tom aspektu romaneskne priče opisuju se strategije proizvodnje negativnih predodžbi koje imperijalnoj ideologiji trebaju pribaviti moralno opravdanje za koloniziranje BiH. U istom povijesnom kontekstu ispituje se i odnos prosvjetiteljske utopije i s njom usklađene ideje humanizma koja pokušava „emancipirati i civilizirati“ BiH i njene stanovnike procesom proizvođenja evropskosti u prostoru i kulturi koje prosvjetiteljstvo unaprijed određuje neevropskim.

No, da bi se pobliže objasnila *Travnička hronika* kao novohistorijski roman nužno je osvijetliti koncept povijesti u njoj. U skladu sa poetičkim načelima modernističkog novohistorijskog romana, Andrićev narator u rekonstruiranju povijesne slike ne koristi ničeanski shvaćen monumentalistički koncept povijesti kojemu je cilj da kroz priču o velikim ljudima i događajima kao sistemu kolektivnih uzora iz prošlosti izgradi herojsku sliku nacionalne historije. Monumentalistički koncept povijesti osnova je klasičnog historijskog romana, onog, dakle, romana koji je najbliži epu i koji iz epa preuzima ne samo epski kulturni kod već i ideologiju heroja, herojsku kulturnu paradigmu koja nastoji da u piščevoj sadašnjosti

poradi na rješavanju ključnih problema monumentalno shvaćenog kolektivnog identiteta. Klasičan historijski roman i njegova formativna obnova na južnoslavenskom kulturnom prostoru u vidu manirističkog postmodernog historijskog romana, zasnovanog na južnoslavenskoj postmodernističkoj nekrofiliji[1] kao temeljnoj ideološkoj matrici, nastoji postići učinak obrnute mimeze stvaranjem nacionalnih uzora s kojima bi se čitatelji trebali identificirati u ostvarivanju nekog od ideoloških nacionalnih ciljeva. Baš zbog toga heroj u klasičnom historijskom romanu, ali i u ukupnoj epskoj tradiciji, ne prekoračuje granice egzistencije i egzistencijalne određenosti čovjeka, nije spoj boga i čovjeka kao npr. u grčkim mitovima, nego prelazi preko međa etike i etičke društvene normiranosti ostvarujući svoju političko-ideološku misiju.

Za razliku od tog toka romana, Andrićev naratori u obje hronike, ali ne samo u njima, u fiktivnom rekonstruiranju bosanske prošlosti operiraju obrascima arhivarskog i kritičkog koncepta povijesti, ali i onog koncepta što su ga postavili francuski analisti i poslije njih novohistoricizam.[2] Takav koncept povijesti ovaj pisac ne nalazi jedino u Ničeovom djelu ili u teoriji historiografije, nego ga zatiče i u domaćoj književnoj tradiciji, ponajprije u franjevačkim kronikama koje svojim dokumentarizmom ne bilježe veliku, političku povijest, nego „*golo događanje života"* kako bi rekao Ivan Lovrenović. Franjevačke kronike su svojevrsni dokumentarni arhivi *male povijesti*, bilježenje *poslova i dana*, neka vrsta tekstualnih muzeja u kojima je pohranjeno kulturno pamćenje alternativno u odnosu na vladajuće historiografske diskurse u bh. prošlosti.

Nepovjerenje u historiografski diskurs, koji je uvijek podložan ideološkom centru moći i narativan u onoj mjeri u kojoj politička moć traži da historiografska interpretacija povijesti bude neka vrsta fiktivne naracije usklađene sa ključnim postavkama vladajuće političke ideologije, u Andrićevim romanima se izražava na nekoliko načina.

Najčešći je svakako onaj u kojem se primjećuje dekonstrukcija nacionalno određenih, međusobno isključujućih, legendi i narodnih priča. On je najprisutniji u romanu *Na Drini ćuprija,* gdje su npr. dekonstruirane narodne legende i priče o Crnom Arapinu, djeci uzidanoj u stub mosta, Radisavljevom grobu itd., ali i u nizu pripovjedaka. U tom smislu moglo bi se reći da Andrićeva priča sržno nastaje baš na postupku dekonstruiranja nacionalnih legendi, mitova i priča.[3]

Endru Baruh Vahtel u svojoj izvrsnoj knjizi *Stvaranje nacije, razaranje nacije* analizirajući ovaj Andrićev postupak u romanu *Na Drini ćuprija* zaključuje:

[1] Nekrofilojski tok postmodernizma je ona literatura na južnoslavenskom kulturnom prostoru koja je u drugoj polovini XX vijeka otvorila *nekontrolirano tržište nacionalnih mitova (*Miško Šuvaković), obnovila kolektivni fokus u izgradnji slike prošlosti, na zasadima desnih ideologija iskonstruirala pitanje povijesne krivice, što je imalo za posljedicu razvijanje imperijalne ideologije prema susjednim nacijama koje su istrpile istu ili sličnu povijesnu sudbinu, a u tekstovima je razvila niz negativnih predodžbi o drugom utemeljujući na taj način svoje ideološko nacionalističko stanovište.

[2] O tome sam opširnije pisao u knjizi *Bošnjački roman XX vijeka,* Zoro, Sarajevo-Zagreb, 2004.

[3] Takva je npr. pripovijetka *Priča o Vezirovom slonu*, u kojoj taj postupak dobija i obilježja modernističke metatekstualnosti i koja u taknje svog fiktivnog svijeta polazi upravo od dekonstruiranja narodnih priča koje prije dolasaka različitih vezira u Travnik putuju pred njima ili ostaju u narodu iza njihove vladavine.

„Razume se, ovdje nije reč o tome da li jedna ili druga priča ima činjeničnu podlogu. Važno je to da ljudima koji žive pored mosta istina, ma kakv god bila, nije dostupna, a pripovedaču jeste. Njihove priče se međusobno mogu pomiriti, i istina se može saznati i izraziti u pripovesti. Dakle, od suštinske je važnosti za poruku ovog romana to da Andrićev pripovedač nije skeptik u pogledu mogućnosti da se istina dozna, jer ako roman treba da stoji na jugoslovenskoj poziciji, različita gledišta moraju se odmeriti i pažljivo ispitati, a potrebno je da čitalac sazna gde leži istina.“[4]

Vahtel u ovom Andrićevom postupku otkriva piščevu pripadnost ideologiji jugoslavenstva i njegovo nastojanje da prevlada tzv. sintetični model jugoslavenske kulture šta ga ta ideologija zasniva u periodu između dva svjetska rata: „Za razliku od svojih međuratnih prethodnika, Andrić ne tvrdi da se razlike mogu prevazići sintezom, već iskoračivanjem izvan i iznad njih, sagledavanjem tih razlika sa pozicije jednog nenacionalnog, ali saosećajnog promatrača. Kao zaključak, možemo reći da Andrićevi romani nude jedno osobeno shvatanje nadnacionalnog gledišta koje obuhvata, a ne eleminiše gledišta različitih bosanskih nacija.“[5]

No, bez obzira na ubjedljivost Vahtelove interpretacije, valja napomenuti da do takvog gledanja na bosanskohercegovački kulturni i povijesni identitet[6] Andrić nije došao iz svoje apriorne odanosti ideologiji jugoslavenstva, već mukotrpinim istraživanjem bosanskohercegovačke prošlosti i dekonstruiranjem historiografskog diskursa ili, pak, onoga što se u narodnoj kulturi hoće nametnutiti kao kulturnopovijesna memorija. A to je značilo razaranje epskog kulturnog koda, herojskog modela kulturne memorije i ideje nacionalnog monolita, te ideje apovijesnog, holistički koncipiranog kolektivno-autoritarnog koncepta nacionalnog identiteta prisutnih u epskoj poeziji i klasičnom historijskom romanu romantizma i realizma na južnoslevnskom kulturnom prostoru.

Andrićeva arhivarska i kritička koncepcija povijesti, u čijoj je osnovi prisutan proces deheroizacije modela junaka postavljenog u kulturnoj tradiciji, počiva, kako to podvlači i Vahtel, na arheološkom postupku izgradnje romaneskne priče o prošlosti.

Andrić je npr. u *Ćupriji* dijahronijskim razmatranjem bosanskohercegovačke povijesti u periodu od nekoliko vijekova razvio niz simboličkih priča o izuzetnom pojedincu koji po svojoj sudbinskoj predodređenosti nadilazi patrijarhalnu sredinu i okove povijesne i kulturne situacije. U *Hronici,* pak, on uzima period konzulskih vremena (1806–1813) i vrši sinhrono ispitivanje povijesne i kulturne situacije i njihovog djelovanja na ljudsku egzistenciju.

Andrićevo nadnacionalno motrište, kako ga tumači Vahtel, ne može se reducirati samo na južnoslavenski i bosanski pogled. Ono je, zapravo, znatno uopćenije, jer je odano konceptu modernističkog univerzalnog humanizma i transvremenog esencijalizma, te ideologiji estetskog utopizma, a rezultira slikom Bosne

[4] Endru Baruh Vahtel: *Stvaranje nacije, razaranje nacije,* Stubovi kulture, Beograd, 2001, str. 212.

[5] Isto, str. 212.

[6] Jasno je da ovakvo Vahtelovo tumačenje Andrićevog odnosa spram povijesnog identiteta BiH stoji u potpunoj suprotnosti sa onim interpretacijskim okvirima, u našem vremenu dominatnim, što iz pozicije tzv. desnih nacionalnih ideologija u tobožnjem čitanju piščevih djela više ispisuju etnokofesoinalnu iskuljučivost svoje ideološke nomenklature nego što intrepretiraju ta djela.

kao policentričnog, hibridnog, marginalnog, rubnog kulturnog identiteta, rubnog u odnosu i na Orijent i na Okcident. Baš zbog te svoje rubnosti BiH je u Andrićevim romanima oslikana kao topos propusne granice, graničnо mjesto susreta i ijednog i drugog, i identiteta i alteriteta, ali i topos njihovih razlika. Granica, periferija i razlika tvore Andrićevu BiH kao simbolički most između dva centra, ali i topos na kojem se svaki od tih centara, i Orijent i Okcident, susreće sa svojom periferijom. Istodobno, unutrašnjost tog rubnog identiteta ispresijecana je granicama preko kojih se nerijetko grade mostovi između različih nacionalnih kulturnih identiteta. Zato Andrić i jeste došao do ideje polilоške utemeljenosti i dijalektičke hibridnosti bosanskohercegovačkog kulturnog identiteta kao mozaičke cjeline.

No, ovaj arheološki postupak u građenju romaneskne priče, kako ga definira Vahtel, veoma je važan za objašnjenje još jednog aspekta piščeve transformacije klasičnog u novohistorijski roman i promjene filozofije hiostorije koju ta transformacija podrazumijeva.

Klasičan historijski roman zasniva se na uvjerenju da je čovjek subjekt povijesti, njen kreator i tvorac, dok se u Andrićevim romanima povijest sručuje u i na čovjeka, on postaje njenim objektom, nekim ko trpi povijesne procese. Tu se, zapravo, zbiva personalizacija povijesnog iskustva, za razliku od kolektivizacije karakteristične za klasičan historijski roman.

Istovremeno sa procesom personalizacije povijesti, Andrićevi naratori pristupaju i individualizaciji kulturnog modela. U svijetu bez lukačevski shvaćenog mitskog jedinstva, svijetu stalne promjene, u stvarnosti koja je u procesu stalno promjenjivog (još ne) identiteta, oni tragaju za individuom koja se na različite načine hvata u koštac kako sa povijesnim procesima tako i sa silama kulturne, patrijarhalne tradicije i s njom usklađene kolektivne normiranosti sudbine. Stoga Andrić i jeste pisac koji, pored ostalog, tematizira granice u vremenskoj osi kulture, baš kako se njegovi romani baziraju na priči o granici i periferiji kao prostornim fenomenima. Te vremenske granice u kulturi proizvode trenutak kulturnog hijatusa koji se javlja u smjeni različitih kulturnih paradigmi. U tom hijatusu izuzetni pojedinac, ne pristajući na kolektivnu normiranost sudbine i na njenu povijesnu predestiniranost, zatiče se ili u donkihotskoj poziciji u muškocentričnoj, patrijarhalnoj kulturi kao npr. Ćorkan (lik u kojem se ispituje, uz ostalo, i modernistička ideja umjetnika i s njom usklađena ideologija estetskog utopizma) ili, pak, u hamletovskoj dilemi, kao Fata Avdagina,[7] koja i strada u jazu između očevog *da* i svoga *ne.* Njena tragična sudbina rezultat je snage kolektivne patrijarhalne moralne i kulturne norme i pojedinčeve nemoći da pređe preko njihovih granica.

Između ove dvije krajnosti, donkihotske i hamletovske geste, nalazi se niz Andrićevih junaka koji na različite načine oprobavaju održivost kulturnih granica. Zato oni i nisu heroji iz tradicije, bilo epske, bilo one koja se na južnoslavenskom prostoru gradi još od Marulićeve *Judite,* preko Gundulićevog, Prešernovog, Mažuranićevog, ili Njegovševog modela baroknog, odnosno romantičarskog epa do klasičnog historijskog romana ili modela junaka kao zastupnika kolektivnog stajališta u historijskom romanu tzv. nekrofilijskog, konzervativnog, ideološkog

[7] Oba lika su iz romana *Na Drini ćuprija.*

toka postmodernizma. Ti *granični likovi,* kako bi rekao Damir Šabotić,[8] puna su potvrda redefinicije klasičnog historijskog u novohistorijski roman koji funkcionira kao polifonijski povijesni i kulturalni arhiv.

Od graničnih likova, preko ispitivanja granice u vremenu i prostoru u romanu na *Drini ćuprija* može se pratiti čitav niz drugih tipova granice. To su prije svega prirodna, geografska granica, rijeka Drina, koja dijeli najprije ljude u zavičaju Mehmed-paše Sokolovića, pa onda i civilizacije, kulture, religijske sisteme itd. Preko te prirodne granice, Mehmed-paša gradi most, koji nije samo simbol umjetničkog djela baziranog na ideologiji estetskog utopizma. Taj se simbol, kroz priču Alihodže, čuvara pašinog vakufa, uzidiže u metafizički beskraj Božije poruke koju prenose meleci pokazujući čovjeku kako da gradi mostove nakon što je Sotona, zavideći ljudima na zemlji kao ravnoj plohi neposredno po stvaranju svijeta, izgrebao tu istu zemlju i na njoj stvorio neprelazne granice, kanjone i urvine. Uz tu, Andrić razvija tip povijesne, vremenske granice, one koja dijeli epohe, modernističku i tradicionalnu, pa političke, ideološke, kulturne, identitarne, državne, klasne, emocionalne, psihološke, etičke, religijske, čitavu, dakle, mrežu granica sa kojima se nose i pojedinac i kolektiv.

I *Travnička hronika* i *Na Drini ćuprija* tako postaju arhivi bosanskih povijesnih i kulturnih granica i razlika, ali i arhivi o susretu Okcidenta i Orijenta u zemlji na granici, ili preciznije rečeno modernistički polifonični romani o egzistenciji na granici tokom povijesnih potresa i kulturnih promjena.

II

U *Travničkoj hronici* period *konzulskih vremena* jeste, ustvari, povijesni trenutak najdirektnijeg susreta/sudara Orijenta i Okcidenta u BiH, i to susreta i u političkom, i u ideološkom, i u kulturnom, i u etičkom, i u religijskom, i u ekonomskom i čitavom nizu drugih smislova. Ovaj susret/sudar je, naravno, uzrokovan velikim povijesnim promjenama što ih donose na povijesnu scenu Napoleonova osvajanja i ratovi između velikih imperija na prostoru Evrope. Njihovi odjeci dolaze u BiH, u kojoj se povijest ne doživljava kao stalni procesualni, često kaotični niz iznenađujućih promjena, nego kao neka vrsta *statičnog* vremena bez promjena. Svijet se mijenja tamo negdje iza granica BiH, a ona ostaje uvijek ista. Taj skeptični pogled otvoriće Andriću mogućnost da razdvoji malu od velike povijesti, priču onih koji su objekt povijesnih zbivanja od priče onih koji su uvjereni da tvore povijest i mijenjaju svijet, na koncu, privatnu malu priču od visoke političke i ideološke kojom upravljaju ljudi poput Napoleona, za kojeg će i Davil, do kraja odan herojskom mitu o svom caru, ustanoviti da je lud[9] i da je ludilo ta sila koja pokreće i upravlja velikom poviješću.

Na tom pogledu sa periferije, unaprijed svjesnom svoje isključenosti, Andrić otkriva ono djelovanje sila i procedura u konzervativnom monološkom konceptu identiteta (i Okcidenta i Orijenta) koji ideološki proizvodi granicu, čime poku-

[8] Isp. Damir Šabotić: *Topos granice i simbol mosta u Andrićevom romanu Na drini ćuprija,* magistraska radnja u rukopisu

[9] Kada se ima u vidu Andrićevo povijesno mjesto govora, kontekst II svjetskog rata u kojem piše svoj raman, moguće je u ovom Davilom prozrijevanju da je Napoleon lud prepoznati piščevu asocijaciju na Hitlera.

šava štititi svoj projektivni centar i imperijalnu moć ne samo od drugog nego i od vlastite periferije. Identitet se tako tvori koliko na granici sa drugim, susretu s njim i razlici prema njemu, uključivanjem razlike u sebe, isto tako i na principu isključivanja iz sebe svakog oblika drugosti i svoje periferije, jer je različita od centra.

Ovaj monološki koncept identiteta, ili *ubilačkog identiteta,* kako bi rekao Amin Maluf,[10] zasnovan je na kolonizatorskom konceptu moći i pogledu na drugog i svaku vrstu drugosti. Pritom, valja imati u vidu da je *statično* shvatanje povijesti kod bosanskih etnija uzrokovano upravo njihovom sviješću da su marginalizirani i porobljeni, isključeni iz povijesnih procesa i na koncu pretvoreni u njihov objekt, krvavi kusur u velikom računu moćnih, da parafraziram Derviša Sušića.

Vahtel u svojoj knjizi također posvećuje zanačajnu pažnju shvatanju povijesti kod bosanskohercegovačkih stanovnika: „Uprkos mnogobrojnim dokazima koji ih okružuju, stanovnici Travnika na početku devetnaestog stoljeća (muslimani, hrišćani i Jevreji) odlučuju da svet tumače kao da je statičan. Tamošnji bogati muslimani, na primer, sebe smatraju izuzetim iz istorijskog procesa, smatraju se silom koja obezbeđuje stalnost u svetu koji neprestano traži nešto novo.“[11] Vahtel, nadalje, komentira razgovor između Salamona Atijasa i Davila pri kraju romana, kada Salamon, nakon što je slomljeno Napoleonovo carstvo, Davilu posuđuje novac za odlazak iz Travnika. Na kraju svog komentara Vahtel zaključuje: „Salamonov odgovor prožet je mukom, stečenom mudrošću naroda čija je istorijska svest duboko ukorenjena u jednu tradiciju izolovanosti.“[12] Tu se, uistinu, ne radi o *tradiciji izolovanosti,* već o reakciji porobljenog i marginaliziranog na odonos imperijalnog identitarnog centra i njegove moći prema koloniziranim kulturama i prostorima, te prema svojoj periferiji.

Naime, *statično tumačenje svijeta* kod bosanskih etnija nemoguće je analizirati jedino tezom o izolacionističkom pogledu na svijet, nekakvom inertnom mentalitetu i autističnom odbijanju da se pripada velikom svijetu Okcidenta i Orijenta. Ono je izniklo na dugovjekovnoj historijskoj svijesti porobljenog, onog kojeg je moć kolonizatora isključila iz tzv. velike povijesti. Pritom, to je tumačenje, zapravo, i pogled sa periferije i granice na projektivni, imperijalno utemeljen, centar i Orijenta i Okcidenta. Ovaj pogled koji unaprijed spoznaje svoju isključenost, možda ponajbolje u romanu izražava Salamon Atijas, baš kada Davilu posuđuje novac za odlazak iz Travnika: „I vezir je oštar i težak gospodin. Ali on jedanput ima posla sa Jevrejima, a mi smo preturili desetine i desetine vezira... Veziri se mijenjaju i odlaze... Odlaze veziri, zaboravljaju šta su radili, i kako su postupali, dolaze novi i svaki počinje iznova. A mi ostajemo, – pamtimo, bilježimo sve što smo podneli, kako smo se branili i spasavali i – i predajemo od oca na sina ta skupo plaćena iskustva. Eto zato naša čekmedžeta imaju dva dna. Do jednog dopre vezirova ruka i isprazni sve, ali ispod toga ostane uvek nešto za nas i za našu decu, da se spase duša, da se pomogne svoj i prijatelj u nevolji.“[13]

[10] Isp. Amin Maluf: *Ubilački identiteti,*
[11] E. B. Vahtel, nav. Djelo, str. 204.
[12] Isto, str. 204.
[13] Ivo Andrić: *Travnička hronika,* Dani, Sarajevo, 2004, str. 390.

III

Proizvodnja negativnih predodžbi o BiH, kojima je cilj pribavljanje moralnog opravdanja za kolonizaciju, na identičan način ostvaruje se u pogledu oba vezira na BiH i njene stanovnike kao i kod svih konzula evropskih imperijalnih sila u Travniku.[14] I Davil, i fon Miterer, i fon Paulić, i oba vezira u romanu, Husref Mehmed-paša i Ibrahim-paša, gotovo potpuno isto gledaju na „divljaštvo, necivliziranost, neemancipiranost, neracionalnost, pokvarenost, zlo" stanovnika u BiH. To je proces stvaranja negativnih predožbi o porobljenom koji je u slučaju *Travničke hronike* ponajbliži pojmu blakanizma kako ga definira Marija Todorova u *Imaginarnom balkanu.*[15] Todorova nastanak balkanizma kao diskursa veže za tzv. balkanske ratove, dokazujući u analizama mnogobrojnih putopisa, novinskiih napisa, ideoloških, političkih i drugih diskursa da se Balkan kao „unutrašnja drugost" Evrope negativno kvalificirao i prije ovih ratova.

Andrićev narator u *Travničkoj hronici* kroz stavove zastupnika političke i imperijalne moći upravo potvrđuje stavove Todorove, pri čemu se hegemonijska i kolonijalna moć javlja kao ideološki manipulativni sistem. U konstruiranju negativnih predožbi o BiH zastupnici imeprijalne moći potvrđuju definicijske okvire ideologije strukturalnih marksista (L. Althussera i njegovih nastavljača), koji smatraju da „svojstvo ideologije jest upravo da se prikriva i izmiče, da djeluje tamo gdje najmanje očekujemo."[16] Otud su moćnici u ovom romanu potopljeni u imeprijalne ideologeme, koje nastoje nametnuti stvarnosti kao istinu o njenom postojanju. To je ono nastojanje ideološkog diskursa da svoju imaginaciju nametne kao sveobuhvatanu istinu u kojoj bi ljudi trebali da „žive svoje imaginarne odnose prema stvarnim uvjetima postojanja"[17] Upravo na toj osnovi Andrićev narator razobličuje balakanološki diskurs kao imeprijalno-ideološku konstrukciju, otkrivajući ga kako u imperijalnoj moći Osmanskog isto tako i Francuskog i Austrougraskog carstva. Zato i postoje osnove da se balkanizam ne vidi samo kao rezultat evropocentričnog, već i imeprijalnog, osmanskocentričnog i orijentalnocentričnog diskursa. Ti diskursi koji proizvode negativnu sterotipiju o BiH ponajbolje se očituju u slijedećim riječima vezira Ibrahim-paše: „Sami vidite, plemeniti prijatelju, gde živimo i sa kim ja imam da se rvem i nosim. Krdom divljih bivola čovek bi lakše upravljao nego ovim begovima i ajanima. To je divlje, divlje i nerazumno, grubo i prosto a osetljivo i nadmeno, svojeglavo i prazne glave. Verujte mi kad vam kažem: ovi Bosanci nit imaju osećanja časti u srcu ni pameti u glavi. Oni se takmiče u međusobnim svađama i podvalama, i to je jednio što znaju i umeju."[18]

---

[14] Midhat Šamić je u svojoj izvrsnoj studiji *Istorijski izvori Travničke hronike* (Sarajevo, 1962) objasnio odnos povijesnih dokumenta i njihove umjetničke transpozicije u Andrićevom romanu. Ovaj rad umnogome podrazumijeva Šamićeva istraživanja, bez namjere da ponavlja njihovu detaljnost, i implictno ih uključuje u sasma drugačiju teorijsku aparaturu. Za dateljanije ispitivanja dokumenata u kojima je moguće čitati balkanizam kao diskurs imperijalnih sila eventalni čitalac može podrobnije ispitati Šamićevo djelo.

[15] Isp. Marija Todorova: *Imaginarni balkan,* Beograd 1999.

[16] Vladimir Biti: *Pojmovnik suvremene književne teorije,* Matica hrvatska, Zagreb, 1997, str. 133

[17] Isto, str. 134.

[18] Ivo Andrić, nav. Djelo, str. 174.

Osim što ovim riječima Ibrahim-paša nastoji prikriti svoju nemoć da uguši ustanak u Srbiji, on pokušava da se približi Davilu, a posredno i fon Mitereru, prozrijevajući da i oni imaju identične stavove o BiH kao „divljoj, zapuštenoj, neciviliziranoj zemlji".

Sumirajući rezultate balkanološkog diksursa, Todorova dolazi do slijedećeg zaključka: „Kao i u slučaju Orijenta, Balkan je poslužio kao skladište negativnih karakteristika naspram kojih je konstruisana pozitivna i samohvalisava slika *Evropejaca* i *Zapada*. Ponovnom pojavom Istoka i orijentalizma kao nezavisnih semantičkih vrednosti, Balkan je ostao kmet Evrope, anticivlizacija, njen alter-ego, njena tamna strana. Razmišljajući o geniju Evrope, Agneš Heler tvrdi da je priznavanje 'dostignuća drugih oduvek bilo sastavni deo evropskog identiteta, da mit Zapada i Istoka ne implicira samo poređenje civilizacije i varvarstva, nego pre poređenje dvaju različitih civilizacija', te da se 'evropski (zapadni) kulturni identitet u podjednakoj mjeri doživljava i kao etnocentričan i kao anti-etnocentričan'. Ako je Evropa stvorila ne samo rasizam nego i anti-rasizam, ne samo mizoginiju nego i feminizam, ne samo antisemitizam nego i njegovu osudu, onda za takozvani balkanizam još uvek nije pronađen komplementaran i oplemenjujući par."[19]

No, ako, čitanje *Travničke hronike* pokazuje da je začetak balkanizma kao diskursa koji producira negativnu sliku Balkana moguće pomjeriti znatno dalje u povijest od granice balkanskih ratova, te da je moguće redefinirati centre moći koji ga proizvode, postavlja se pitanje o prirodi perifernosti Blakana. Balkanizam, kako je već naglašeno, ima izvore u imaperijalnim evropskim centrima, ali i u imperijalnosti osmanskocentrične ideologije i s njom usklađene imperijalne moći Osmanskog carstva. Također, balkanizam ima dvostruke izvore u kulturnim ideologijama: evrpocentričnoj i orijentalnocentričnoj.[20] Otud se Balkan i BiH kao njegov sastavni dio u *Travničkoj hronici* pojavljuju kao ideološki konstruirana dvostruka periferija, čak dvostruka unutrašnja drugost, unutrašnja drugost i Evrope i Orijenta. Pri tom, ta je drugost izložena višestrukim oblicima koloniziranja i kulturne dominacije. Baš zbog toga *Travnička hronika* pokazuje da su granica i periferija ideološke konstrukcije, a imperijalna ideologija sva tri carstva nastoji ih predstaviti kao fenomene prirodne realnosti. Zato slika BiH kao negativne drugosti u iskazima zastupnika imeprijalne moći, i oba vezira i sva tri konzula, prvo polazi od oštre klime, [21] da bi se razvila na sve planove života. Ono alitserovsko skriveno u takvoj ideološkoj konstrukciji divlje BiH, jeste cilj, sam proces koloniziranja kojeg i veziri i konzuli nastoje predstaviti u ideološkoj igri obmana kao emancipiranje, prosvjećivanje, civliziranje „bosanskohercegovačke divljine".

[19] Marija Todorova, nav. Djelo, str. 323–324.

[20] Svaka imperijalna ideologija i dominantna kultura nastoje proizvesti divlju drugost. Međutim, one u podređenim, porobljenim i koloniziranim prostorima i kulturama proizvode i sisteme saosvješćujućih reakcija. Tako je u reakcijama bošnjačkih pisaca, koji za vrijeme vladavine Osmanskog carstva Bosnom pišu na turskom, arapskom i persijskom jeziku, na osmanskocentrični i orijentalnocentrični diskurs moguće prepoznati proces samosvješnje kulturnog identiteta, ne samo u onom atributu Bosnevi koji ovi pisci daju uz svoje ime i prezime, nego i u polemičkim pjesmama sa osmanskocentričnim i orijentalnocentričnim kulturalnim stajalištima.

[21] U Andrića je to čest motiv i drugima djelima, a tu mu se pridružuje i Selimović, pogotovo u romanu *Derviš i smrt*.

IV

No, bez obzira na turkofilsku, austrofilsku ili frankofilsku identifikaciju kod stanovnika BiH, koje se razvijaju unutar kulturnog hijatusa što su ga stvorila konzulska vremena i koje se u romanu, pogotovo iz Defoseove perspektive daju tumačiti i kao autokolonizirajuće geste pripadnika različitih bosanskih etnija, imagološka sterotipija zastupnika kolonijalne moći rezultira samoosvješćenjem identiteta kod svih bosanskih etnija. Od Ahmet-bega Cerića, koji je po „tradiciji begova sa krajine mrzeo i prezirao vezira, retko dolazio u Travnik i odbijao da prima ma od koga uputstva ili zapovedi", preko fra Julijana, Salamona Atijasa do pravoslavnih sveštenika, otkrivaju se identične reakcije, bez obzira na razlike u etničkoj i vjerskoj pripadnosti, bosanskih stanovnika na imperijalne ideološke sterotipe o Bosancima. Na toj osnovi se i formira Kolonjina projekcija *trećeg svijeta* koji trpi proces porobljavanja i marginalizacije i uspijeva osvijestiti poziciju svoje isključenosti, ali identitarne višepripadnosti i hibridnosti.

No, u *Travničkoj hronici* date su i napukline u evropcentričnom i osmanskocentričnom pogledu na BiH, tj. mjesta sukuba unutar njih samih. U osmanakocentričnom pogledu na BiH mjesta sukoba su politički određena, ponajprije u surovoj borbi za vlast, a svoj puni intenzitet imaju u Ibrahim-pašinoj priči o padu Selima III, sultana koji pokušava reformirati Osmansko carstvo. Ti politički sukobi posvjedočuju surovost političkih borbi u carstvu koje je posrnulo, zahvaćeno dekadencijom sistema vrijednosti na kojem postoji, a Ibrahim-pašino nasilje prema stanovnicima BiH, prije svega pripadnicima islamske vjere uključenim u sistem vlasti, na povijesnom i kulturnom horizontu BiH rezultiraće, u sadejstvu sa čitavim nizom drugih povijesnih faktora, neposredno iza konzulskih vremena idejom bosanske autonomije.

Mjesta sukoba u evropocentričnom imperijalnom pogledu rezultat su ratova na evropskom tlu, ali se daleko bitniji sukob zbiva između imeprijalne ideologije i prosvjetiteljske utopije sa svojom projekcijom univerzalnog humanizma i emancipacije čovječanstva. To je sukob između birokratskog uma i politički postularanog mišljenja što ga zastupa Davil i prosvjetiteljskog poleta što ga zastupa mladi Defose. Andrićev narator u ovom sukobu ne vidi samo sudar između različitih generacija Napoleonove diplomatije, nego daleko više sudar imeprijalnog, političkog, i prosvjetiteljskog, kulturološkog, uma. Dok je za Davila BiH bezuslovno divlja, za Defosea ona je samosvojna civilizacija i kultura. Imaginirana bosanska divljina Davilu služi kao ideološki maskiran razlog za koloniziranje BiH, isto kao i fon Mitereru i fon Pauliću, a Defoseu bosanska samosvjenost i civlizacije i kulture postaje razlogom za njihovo evropeiziranje.

Tako ni Defose sa svojom prosvjetiteljskom utopijom neće umaći zamci evropocentrizma (u ovom radu to će se kasnije podrobnije elaborirati), bez obzira što je u njegovim stavovima implicitno prisutna kritika imperijalne moći i Francuskog i Austrougraskog carstva.

I dok se imeprijalne projekcije i moćnici smjenjuju jedan za drugim na vlasti, stanovnici Bosne u pogledu odozdo na hijerahiju vlasti i moći vijekovima stvaraju mudrost isključenosti kao osnovu filozofije i povijesti i egzistencije. U njoj se, odjednom, ono što se na prvi pogled čini da je pasiviziranje, odsustvo svake akcije i spremnosti da se bude mijenjalačkom snagom povijesti, pokazuje kao

snaga i trpljenja i tvorenja, akcija malog, običnog čovjeka unutar svakodnevnice, tj. male povijesti.

Tu mudrost isključenosti ponajbolje izražavaju Salamon Atijas, travnički begovi, ali i bosanski fratri, pa i hrišćani u romanu. Salamon Atijas na eksplicitan način objašnjava Davilu bosanski *statični pogled* na veliku povijest, nakon što ga ovaj upozori da je vezir sebe smatrao veoma lukavim i vještim u uzimanju nameta od bosanskih stanovnika: „Ne neću da kažem da nije. O, da to su vešta i mudra gospoda. Samo, znate, kako je, gospoda su mudra; silni ljudi, kao zmajevi su naša gospoda, ali gospoda ratuju, gospoda se sudaraju, troše. Jer, znate kako kod nas kažu, gospodstvo je kao veliki vetar, kreće se kida i osipa. A mi mirujemo i radimo, stičemo. I zato u nas duže traje i uvek se nađe."[22]

Stav o gospodstvu koje se besmisleno *kida i troši, sudara i ratuje*, predstavlja pogled iz perspektive marginaliziranog i porobljenog na hijerahiju moći tvoraca povijesti, obilježenu stalnim nestajanjem, trošenjem, urušavanjem, te je ona protiv logike malog života kao stalnog tvorenja i napredovanja. Ako je velika povijest rušilačka i zatorna snaga, mala je, upravo suprotno, tvoračka i gradilačka. Tako se mudrost isključenosti nadaje kao mudrost odanosti onim vrijednostima koje su trajne onoliko koliko je trajan život po sebi.

Ovo Salamonovo saznanje proizašlo je iz općeg horizonta povijesnog preloma, a taj prelom i strah od njega najbolje se izražava u slijedećem stavu Travničanina s početka romana: „Vremena su takva da se ničem prijatnom nije moglo nadati, da dobro nije moglo doći. Zato su gordi Travničani želeli da uopšte ništa ne dođe, da se živi koliko je mogućno bez promena i iznenađenja... a bog da nas sačuva od slave, krupnih gostiju i velikih događaja". [23]

Jasno je da *slava, krupni gosti i veliki događaji* jesu instrumenti političke, tj. osvajačke moći koja upravlja povijesnim zbivanjima, a na općem povijesnom horizontu oni se pojavljuju u formi straha čovjeka tradicionalne kulturne i svake druge paradigme, obilježene lukačevski shavćenim mitskim jedinstvom svijeta, pred onim što donosi nemirna, brzo promjenjiva epoha moderne sa svojom kolonizacijom, dramom ateizacije i idejom stalnog tehnološkog napretaka i razvoja. Njen ideologijski karakter i utopijski duh proizvešće najkrvavije povijesne događaje, kolonijalna osvajanja i svjetske ratove, a emancipatorska ideja završiće se reizacijom čovjeka i njegovog duhovnog svijeta. Utopijski duh i optimizam moderne trebao je, da parafraziram Vislavu Šimborsku, dati najbolje od svih vjekova, 19. i 20., a ostvario je one najkrvavije.

Andrićev narator kroz filter bosanskog skepticizma i *statičnog tumačenja povijesti* koje se boji promjena, proizašlih iz, kako sam naglasio, svijesti o svojoj marginaliziranosti i porobljenosti, te filter filozofije patnje kroz koji slika stanje ljudske egzistencije, a o kojem govori Tvrtko Kulenović,[24] pokazuje naličje okcidentalnosti moderne, ali i hegemonijske postamentiranosti orijentalnocentrične kulturne ideologije.

To mu omogućuje baš pogled iz perspektiove *trećeg svijeta,* pogled onih isključenih i iz okcidentalnog i iz orijentalnog središta koja su ih okvalificirala kao neemancipiranu, divlju drugost. Zato *Travnička hronika* u svojoj polifonij-

[22] Isto, str. 390.
[23] Isto, str. 11.
[24] Isp. Tvrtko Kulenović: *Rezime,* Međunardoni centar za mir, Sarajevo, 1995.

skoj strukturi jest roman koji samoosvješćuje pogled na historiju i kulturnu povijest iz perspektive periferije. A to znači da ovaj roman pokušava decentrirati i orijentalnocentričnu i evropocentričnu kulturnu ideologiju, kako bi namjesto dvocentrično utemeljenog svijeta moderne otvorio perspektivu za konstruiranje njegove policentričnosti. *Treći,* četvrti ili *n-ti* svijet u takvoj policentričnoj konstrukciji nadaje se kao etički korektiv u kulturnoj i svakoj drugoj komunikaciji, ali i preduslov da se u rasredištenom (policentričnom) svijetu uspostavi neophodni *konsenzus o istini.*

V

Travnička hronika je, dakle, roman o vremenskoj granici, gdje kratki period konzulskih vremena za BiH znači razdvajanje tradicionalne od epohe moderne sa njenim utopijskim kulturalnim postavkama. Stoga je ovo roman o kulturnom hijatusu, gdje se jedan kulturni sistem, onaj patrijarhalni, muškocentrični, herojski, počinje destruirati, a drugi, kulutrni sistem prosvjetiteljske moderne sa svojom individualizacijom, idejom građanske kulture i utopijskim duhom još se nije uspostavio kao vladajuća norma. Politički i ideološki smisao te granice označava ne samo direktni susret bosanskog stanovništva sa imeprijalnim težnjama zapadnoevropskih sila nego i susret sa Prvim srpskim ustanakom, te otvaranjem nacionalnog pitanja na Balkanu i uvodom u težnje balakanskih naroda da se oslobode od Osmanskog carstva.

Taj aspekt konzulskih vremena Andrić slika na početku romana, u reakciji Travničana na glasove o dolasku francuskog konzula u Travnik: „Travnički Turci su, naravno, bili isuviše mudri i ponosni da svoje uzbuđenje pokažu, ali ga u razgovorima u četiri oka nisu krili.

Odavno njih muči i zabrinjava saznanje da je carska taraba na granicama posrnula i da Bosna postaje razgrađena zemlja po kojoj gaze ne samo Osmanlije nego i kauri iz bela sveta, u kojoj čak i raja diže glavu, drsko kao nikad dosad. A sada treba da navale i neki kaurski konzuli i uhode, koji će na svakom koraku slobodno isticati vlast i silu svojih careva. Tako će, malo po malo, doći kraj i dobrom redu i *lijepoj tišini* turske Bosne, koju je i onako već odavno sve teže braniti i čuvati. Božija je volja da vlada ovakav red: Turčin do Save a Švabo od Save. Ali protiv tog jasnog božijeg naređenja radi sve što je kršteno i cima tom ogradom na granici i potkopava je danju i noću, javno i tajno. A u poslednje vreme i ta sama božja volja biva nekako sve manje vidna i izrazita – Šta još neće doći i ko još neće naići – pitali su se stari Turci sa iskrenim ogorčenjem.“[25]

I dok je za jednu bosansku etničku skupinu period konzulskih vremena granica krize i uvoda u neizvjesnot, za druge je to granica sa koje se ukazuje perspektivizam budućnosti i nada: „I zaista, ono što je je povodom vesti o otvaranju stranih konzulata govorio kršten svet, pokazivalo je da turska zabrinutost nije neopravdana.– Razviće se barjak! – šaputali su ljudi a oči su im sevale prkosno kao da će to biti njihov barjak. Ustvari, niko nije pravo znao kakv bi to barjak trebalo da bude ni šta bi moglo da se desi kad se on pojavi, ali sama pomisao da se osim zelenog turskog barjaka mogu razviti i druge boje i slobodno lepršati pored njega

[25] Isto, str. 15.

izazivala je kod sveta neki radostan blesak u očima i podizala nade koje samo raja može da ima i poznaje."[26]

Ovdje Andrićev narator otvara pitanje poliperespektivnosti i poliloške utemeljenosti, dijalektičke napetosti i mozaične hibridnosti bosanskohercegovačkog povijesnog, kulturnog i svakog drugog oblika identiteta. Granica između tradicije i prosvjetiteljske epohe, odjednom se, na bosanskom planu ukazuje i kao uvod u *čitavu mrežu unutranjih granica.* Tu se može govoriti o pozamašnom tipološkom nizu unutranjih bosanskih granica, religijskih, etničkih, kulturalnih, klasnih itd., a konzulska vremena znače za sve bosanske identitete uvod u njihovo samoosvješćenje. Te granice znače i različite vidove dijalektičke napetosti, mjesta međusobnog, lokalnog sudara onog što u hibridni bosanskohercegovački identitet donose globalna kretanja. Sada se odjednom ona *mudost isključenosti* ukazuje na fonu osluškivanja glasova izvana, sa globalnog povijesnog plana, kao složen postupak uspostavljanja novih identitarnih procedura.

Konzulska vremena su, dakle, označila kulturni i povijesni hijatus unutar kojeg se na bosanskom planu razvijaju različite identifikacije lokalnog stanovništva sa Orijentalnim i Okcidentalnim središtima. Njih, u razgovoru sa mladim fra Julijanom, ponajbolje obrazlaže Defose kao zastupnik prosvjetiteljske kulturne utopije i utopijskog duha novovjekovnog historicizma koji povijest tumači kao emancipaciju čovječanstva i čovjeka.

„-Kako je mogućno – pitao se Defose – da se ova zemlja smiri i sredi i da primi bar onoliko civilizacije koliko njeni najbliži susedi imaju, kad je narod u njoj podvojen kao nigde u Evropi? Četiri vere žive na ovom uskom, brdovitom i oskudnom komadiću zemlje. Svaka od njih je isključiva i strogo odvojena od ostalih. Svi živite pod jednim nebom i od iste zemlje, ali svaka od te četiri grupe ima središte svoga duhovnog života daleko, u tuđem svetu, u Rimu, u Moskvi, u Carigradu, Meki, Jerusalimu ili sam bog zna gde, samo ne onde gde se rađa i umire. I svaka od njih smatra da su njeno dobro i njena korist uslovljeni štetom i nazatkom svake od tri ostale vere, a da njihov napredak može biti samo na njenu štetu. I svaka od njih je od netrpeljivosti načinila najveću moguću vrlinu i svaka očekuje spasenje odnekud spolja, i svaka iz protivnog pravca".[27]

U ovim Defoseovim kritičkim stavovima, izniklim na horizontu prosvjetiteljskog utopizma i s njim usklađene ideje emancipacije, u kritici koja traži od žitelja Bosne da njihovi stavovi ne budu puke apstrakcije nego u službi života („ – Mi čuvamo svoj stav i niko se ne može pohvaliti da nas je naterao da ga promenimo.- Ali oče Julijane, nije važan stav, nego život; stav je u službi života; a gde vam je ovde život?) nije teško otkriti ideju emancipatorskog, univerzalnog humanizma, koja se nalazila u podlozi evropske prosvjetiteljske ideologije i svih univerzalnih utopijskih projekcija kulture moderne što će ih razotkriti postmoderna decentriranost, relativizam, skepticizam i koncept meke misli.

Defoseova poliperspektivnost u promatranju bosanskog konzulskog prezenta, ali i bosanske prošlosti jeste mudri, suosjećajni, humanistički pogled na život u BiH. Ali, tom pogledu izmiče uvid u svoje ideologijske osnove i bit svog utopijskog projekta. Naime, ako se promatra iz perspektive Ricoerurovog polazišta o integrativnoj umjesto deformativne funkcije ideologije u društvu, postavlja se

[26] Usto str. 15.
[27] Isto, str. 220.

pitanje na koji način se utopijski duh prosvjetiteljstva suprotstavlja imeprijalnoj ideologiji. Ricoeur smatra da je „ideologija ugrađena u primarno čovjekovo razumijevanje svijeta i samog sebe i to u obliku metaforizacije i simboličkog posredovanja. Istom ona omogućuje kategorijalni poredak svijeta i time tvorbu identiteta.“[28] Takvo pozicioniranje ideologije kao konstruktora identiteta, otvara problem karaktera i mogućnosti suprotstavljanja ideologiji. „Bez identiteta bi čovjek bio lišen osjećanja pripadnosti svijetu. No ta legitimacijska funkcija ideologije može voditi izobličenju ako dođe do zamrzavanja uspostavljenih značenja u 'drugu prirodu'. U takvom slučaju Ricouer drži plodnijim suprotstaviti se ideologiji utopijom nego kritikom. (...) Utopija je naprotiv u funkciji Drugog odnosno još nepostojeće stvarnosti uime koje prekoračuje postojeće ideologijske obrasce“.[29]

Međutim, taj stav prema kojem se „jedna ideologijska figuracija može tako prema Ricoueru pobijati jedino drugom, i to takvom koja će u sebi udomiti odnosno uračunati onu prvu“,[30] otvara problem kontrole od strane centara moći uključivanja i isključivanja u proizvodnju ideološke/utopijske imaginicaje različitih subjekata društvene scene. Tako se utopija, kako zaključuje i Vladimir Biti, zbog hegemonijske prirode društva i instituacionalne kontrole društvenog ideološkog rastera nužno pretvara u ideologijsku moć. Otud i ideologija i utopija u svojoj konačnoj realizaciji odlaze u neku nedokučivu projekciju futura iz koje motre i kontroliraju proizvodnju svake vrste društvene imaginacije. Zato one i nisu konstruktori, nego, kako bi rekao Mihail Epštejn, okupatori budućnosti. A ako se dekonstruiraju Defoseovi stavovi iznikili na horizontu prosvjetiteljske utopije i ako se uvidi da su oni kao sveobuhvatna utopija suprotstavljeni imeprijalnoj ideologiji, čiju imaginativnu figuraciju nužno uključuju u sebe, jasnim postaje njihova disidentska funkcija u odnosu na moć kolonizatora. Ali, reproducirajući svoj utopijski karakter, Defoseovi stavovi povlače granicu između Okcidenta i neokcidnetalnosti. Zato oni i reporoduciraju Okcident u ne sebi i time se nužno izvrću u ideologiju. Tako *Travnička hronika* postaje romanom koji, bazirajući se na pogledu iz perpsktive periferije na evropocentrično kulturnoideologijsko središte moderne, otvara sumnju prem kulturnom projektu evropeizacije i njegovom sistemu granica kojem je u 19. vijeku bio izložen policentrični, dijalektički, hibridni bosanskohercegovački identitet. Naime, ni Defose u svojim stavovima, ni kasniji kulturni proces evropeizacije kojim je obilježeno 19. stoljeće na Balkanu nisu u sebe uključili razliku, pa se oni iz perspektive periferije, tj. iz ugla *trećeg svijeta* ukazuju ne samo kao emancipiranje tog svijeta, tj. Balkana, nego i njegovo okcidentaliziranje koje se otkriva kao proces kulturne dominacije nad Balkanom i njegove marginalizacije. A to znači da se i Defoseov prosvjetiteljski duh i kulturni proces evropeizacije unutar svoje utopijsko-ideološke projekcije ukazuju kao diskursi koji, bez obzira na svoju emancipatorsku nakanu, pervertiraju kulturnu poziciju i BiH i Balkana.

Saosjećajni Defoseov pogled na Bosnu blizak je, kako je tvrdila tradicionalna kritika, pogledu Andrićevog „saosjećajnog pripovjedača“ kako ga određuje E. B. Vahtel. On tvrdi da taj pripovjedač nastoji u mnoštvu različitosti istina koje produciraju bosanske etnije u svojim interpretacijama i prošlosti i sadašnjosti

[28] Vladmir Biti, nav. djelo, str. 136.
[29] Isto, str. 136.
[30] Isto, str. 136.

doći do „sveobuhvatne istine koja povezuje ljude i grupe koji misle da nemaju ničeg zajedničkog.“[31]

Ovaj saosjećajni pripovjedač, ustvari, je izvandijegetički narator, kako bi rekao Ženet, ali tokom pripovijedanja on se ponekad uključuje u pripovijednu zbilju nagalašavajući da pripada tradiciji svijeta o kojem pripovijeda. U svojoj analizi *Hronike* Vahtel pronalazi jedan indikativan primjer za ovu tvrdnju. To je ono mjesto kada narator komentira gradske nemire na slijedeći način: „Tako izgleda, tipično uzevši, postanak, razvoj i svršetak uzbuna po našim varošima.“ Vahtelov komentar ove intervencije veoma je ubjedljiv: „U *Travničkoj hronici* pripovedač nije u tolikoj meri positovećen sa žiteljima Travnika kao što je pripovedač romana *Na Drini ćuprija* poistovećen sa Višegrađanima. Ipak, on u potpunosti ne pripada ni spoljnjem svetu. (...) grupa ljudi na koje se ovo *mi* odnosi mnogo je šira od samih stanovnika Travnika. Teorijski, ona bi mogla obuhvatiti i svakog Andrićevog čitaoca koji je naišao na bilo šta slično, a tu svakako spada priličan deo Jugoslovena.“[32]

Međutim, u teorijskom pogledu, Andrićev narator kreće se na relaciji od metadijegetičkog preko izvandijegetičkog do heterodijegitičkog tipa pripovjedanja u smislu kako ove pojmove određuje Žerar Ženet.[33] Baš se navodnom pripovjedačkom intervencijom narator uključuje u zbilju o kojoj pripovijeda, ali joj pripada sa značajane vremenske distance uključujući, zaista, pri tom svoju saosjećajnu poziciju u pogled na svijet o kojem piše. Istovremeno, on ne raspodjeljuje ideološke pozicije grupa o kojima priča, a njegova se ideološka pozicija ne može, kako je već naglašeno u ovom radu, svesti samo na jugoslovenstvo. Ona je prije svega obilježena modernističkom ideologijom univerzalnog humanizma i estetskog utopizma, pri čemu naratorovo mjesto govora obilježava i naknadno povijesno iskustvo, i promjena koncepta povijesti.

Takvo pozicioniranje pripovjedača, taj njegov manevar od metadijegetičkog preko izvandijegetičkog do heterodijegetičkog pripovijedanja omogućuje i polifoničnost romana, različite vidove njegova mnogoglasja, jer mu otvara prostor i da pripovijednu zbilju predočava iz perspektive svojih likova. Zato se *Travnička hronika* i ostvarauje kao roman mnoštva pogleda i ideoloških pozicija (Davilove, fon Mitererove, fon Paulićeve, jednog i drugog vezira, Defoseove, Kolonjine, Davnine, fra Julijanove itd.).

Ali, stanovište sasojećajnosti pripovjedača kao pokušaj da se bosanske povijesne razlike prevaziđu „nadnacionalnim pogledom“ možda najbolje pokazuje Kolonja u razgovoru sa Defoseom kada komentira arheološke slojeve kod Jeni džamije u Travniku: „Vi razumete, sve je to jedno u drugom povezano, a samo naoko izgleda izgubljeno i zaboravljeno, rastureno, bez plana. Sve to ide, i ne sluteći, ka jednoj meti, kao konvergentni zraci dalekom, nepoznatom žarištu. Ne treba zaboraviti da u Kuranu stoji izrično: *Možda će Bog jednog dana izmiriti vas i vaše protivnike i između vas uspostvaiti prijateljstvo*.“[34]

Kao što Kolonja iz svoje povijesne pozicije vidi mnogostruke areheološke slojeve kao jednistven sistem razlika, tako i narator romana iz svoje pozicije,

[31] E. B. Vahtel, nav. djelo, str. 212.
[32] Isto, str. 209.
[33] Isp. Vladimir Biti, nav. Djelo.
[34] Ivo Andrić: *Travnička hronika, nav. Izdanje, str. 246.*

svoga mjesta govora odanog modernističkom humanizmu vidi bosanske razlike kao sistem hibridnog identita, povijesno i kulturno mnogoglasje u kojima razlika nije mjesto sudara, već susreta identiteta i alteriteta koji skupa tvore nov vrijednosni sistem.

Međutim, kada se Defoseovi navedeni kritički stavovi kompariraju sa ovim Kolonjinim, kada se iz logike polifonisjke strukture i iz nje proizašle kontrapunkatlnosti romana dovedu u vezu, otkrivamo da Defose gvori iz pozicije prosvjetiteljske Evrope, a Kolonja sa granice, iz neervopske Evrope, kako problem rubnih evropskih identiteta odlično definira Aleš Debeljak ili Časlav Miloš u *Drugoj Evropi*.[35]

Kolonja uviđajući kolonizaciju i marginalizaciju kao povijesne procese što ih diktira imeprijalna moć, svjestan one mudrosti isključenosti koju donosi pozicija koloniziranog, naslućuje da su granica, periferija i margina kontrapunktalni toposi, kako sam kaže, toposi *trećeg svijeta.* Zato je njegova definicija granice potpuno skeptična: „Niko ne zna šta znači roditi se i živeti na ivici između dva sveta, poznavati i razumevati i jedan i drugi, a ne moći učiniti ništa da se oni objasne među sobom i zbliže...“[36] A potom Kolonja ljude sa granice vidi kao *ljudsku prašinu* što promiče između Okcidenta i Orijenta, da bih ih opisao na slijedeći način: “... dobri znalci Istoka i Zapada i njihovih običaja i verovanja, ali podjednako prezreni i sumnjivi i jednoj i drugoj strani. Na njih se mogu primeniti reči koje je napisao veliki Dželaledin Rumi: *Ja samog sebe ne mogu da poznam. Niti sam hrišćanin, ni Jevrejin, ni Pars, ni musliman. Niti sam sa Istoka ni sa Zapada, ni sa kopna ni sa mora.* To su oni. To je jedno malo izdvojeno čovečanstvo koje grca pod dvostrukim Istočnim grehom i koje treba još jednom da bude spaseno i otkupljeno a niko ne vidi kako ni od koga. To su ljudi sa granice, duhovne i fizičke, sa crne i krvave linije koja je usljed nekog teškog i apsurdnog nesporazuma potegnuta između ljudi, božijih stvorenja, između koji ne treba i ne sme da bude granice. To je ona ivica između mora i kopna, osuđena ne večiti pokret i nemir. To je treći svet u koji se sleglo sve prokletstvo usled podeljenosti zemelje na dva sveta.“[37]

Ako se u Defoseovim kritičkim riječima o potrazi Bosanaca za duhovnim središtima izvan njihovg društvenog sistema mogu otkriti stavovi o samokolonizirajućem[38] aspektu bosanskih kultura, odnosno bosanske interkulturne zajednice, u Kolonjinom opisu levantinskih kršćana kao ljudi sa granice razotkrivaju se strategije identitarnih isključivanja evropske moderne, ali i orijentalne kulture kako bi se sačuvala ne samo snaga *esencijalnih, čistih, ubilačkih identiteta,* i Okcidenta i Orijenta nego i njihova imperijalna moć.

Andrićeva polifonijska konstrukcija romana sada dobija svoje puno opravdanje. *Travnička honika* kao polifonijski povijesni i kulturalni arhiv dobija mogućnost ukrštanja ideoloških i kulturalnih stajališta u težnji da se postigne baš

[35] Isp. Aleš Debeljak: *Oblici evropskog pripadanja,* Sarajevske Sveseke, Sarajevo, 2003.

[36] I. Andrić, nav. Djelo, stra. 243.

[37] Isto, str. 244.

[38] O samokolonizirajućim kulturama govori bugarski romansijer Georgi Gospodinov kao kulturama koje nekritički vreše identifikaciju sa drugim pokazujući kako se Bugari u socijalističkoj kulturi identificirali sa kulturnim simbolima kapitalističke tržišne kulture i proizvodima kapitalističkog tržišta.

tom polifoničnošću, tim poliperspektivnim mnogoglasjem konzeus o istini. Tako se *naratorovo sasojećanje* sa pozicijom trećeg svijeta pokazuje kao implicitna kritika središta imperijalne i kulturalne moći i Orijenta i Okcidneta. Tu se, ustvari, ona bosanska mudrost isključenosti i navodni fra Julijanov konzervativizam, kako fratrovo stajalište određuje Defose, pokazuju u sasma novom svjetlu. Nemogućnost pripadanja i izloženost kolonizatorskoj moći i nisu ništa drugo do pokušaj da se konzervira vlastiti identitet, ne samo radi njegovog očuvanja nego i zbog uspostavljanja granice i razlike kao toposa dijaloga, a ne isključivo sudara i dominacije. Veziri i konzuli kiloniziraju BiH, Defose svojom odanošću prosvjetiteljskoj utopiji hoće, nakon što je pouvkao kulturnu granicu između Okcidneta i drugosti, u neevropsku Evropu unijeti ona mjerila što mu ih diktira evropsko prosvjetiteljsko središte, a fra Julijan, Salamon Atijas, Kolonja i drugi zastupnici stajališta *trećeg svijeta* u sve identitarne centre nastoje unijeti razliku kao mjesto njihove redefenicije, ali i želju da se ti projektivni identitarni centri hibridiziraju, kako bi u sebe mogli uključiti ne samo periferiju kao svoju „unutrašnju drugost" nego i svaki odblik drugosti.

Zato *Travnička hronika* jest roman koji razara modernističku ideju dvocentričnog svijeta. Uvodeći u dvocentrični modernistički koncept pogled i etiku *trećeg svijeta,* ovaj roman pokazuje kakao taj treći svijet kao etički korektiv u binarnoj, dvocentričnoj kulturnoj komunikaciji može zasnovati koncept policentričnog modernističkog svijeta. Istodobno s procesom policentrizacije modernističkog koncepta svijeta, *Travnička hronika* iz perspektive kolonizirane i marginalizirane periferije, iz *mudrosti isključenosti trećeg svijeta,* nagriza utopijski duh moderne pokazujući njeno imeprijalno lice i projekte kulturne hegemonizacije i dominacije. Periferija je sa svojom skepsom, sa sviješću da je isključena iz povijesti, dovela u pitanje i ideologijske osnove modernističkog univerzalnog humanizma, a konceptom poliloški zasnovanog hibridnog, višepripadnog identiteta na granici osporila esencijalizam monocentričnih modernističkih identitarnih konstrukcija. Na koncu, treći (i *n-ti)* svijet kao etički korektiv komunikacije i preduvjet za uspostavljanje konsenzusa o istini mogao bi osvijetliti i prazninu postmoderne decentriranosti kojom smo danas potopljeni.

Enver Kazaz

THE THIRD WORLD AND ITS WISDOM OF EXCLUSION (THE IMAGE OF IMPERIAL IDEOLOGY AND ENLIGHTENMENT UTOPIA IN ANDRIĆ'S *THE TRAVNIK CHRONICLE*)

S u m m a r y

The Travnik Chronicle by Ivo Andrić is a new historical culturological novel dealing with the problem of the cultural hiatus occurring in the encounter between the traditional and the enlightenment cultural paradigms. In this novel *the times of the consuls* are revealed to be not only a historical but also a cultural boundary in time. Parallel with this, the novel deals with the problem of boundaries in spatial terms as well, looking at the clash/encounter between the Occident and the Orient from the perspective of the periphery. Based on a redefinition of the concept of history, the novel redefines cultural memory as well, shattering the heroic, epic cultural paradigm and the cultural memory adapted to it, and differentiates between the concept of great, imperialist history and the concept of small history. Andrić's novel, as a new-historical culturological archive, deals

with an entire network of boundaries, presenting a picture of the clash between imperial ideologies in Bosnia and Herzegovina in the times of the consuls, as well as a picture of the paradoxical drama of the enlightenment utopia. Hence the novel develops an entire network of boundaries, political, class, cultural, ideological, ethical, religious, ethnic, etc. The attitude of imperial ideologies to the periphery, as described in the novel, enables a redefinition of Balkanism as a discourse, as defined by Maria Todorova. Specifically, Balkanism is revealed to be a doubly-based discourse, shaped by both Eurocentric and Orientocentric cultural ideologies, as well as Eurocentric empires and the Ottoman-centred cultural ideology. Finally, *The Travnik Chronicle* introduces the concept of the periphery into the modernist concept of a bicentric world as the third world which shatters bicentric communication, becoming its ethical corrective and the precondition for a consensus on the truth within a polycentric concept of the world.

Тихомир Брајовић (Београд)

ГИНОМОРФНО ДРУГО И ПАТРИЈАРХАЛНО-ПАЛАНАЧКИ МОДЕЛ СВЕТА У АНДРИЋЕВОЈ *ГОСПОЂИЦИ* И *ГОСПА НОЛИ* ИСИДОРЕ СЕКУЛИЋ

Тешко је замислити читаоца Исидорине *Госпа Ноле* који се неће макар на кратко зауставити на оном месту ове необичне приповетке што описује дешавања непосредно након удаје главне јунакиње. Како својим ауторитетом јамчи сам приповедач, паланка је препричавала ону „ситницу“, према којој је муж, гос'н Тоша, „дао урамити венац младин, и хтео га обесити о зид у спаваћој соби; а госпа Нола узела венац и затворила у велики орман за зимницу“.[1] И мада је, као скоро успутна и при том на неки начин „обратна“ најава доцнијег емотивног заплета с усвојеним сином, „малим Швабом Хансом“, овде наведена и Нолина, културноисторијски мотивисана и образложена, тврдња да „у нашем крају“, тј. у њеном девојачком завичају Херцеговини, „остављају венчане венце тако само католици, Швабе, а ја ти... не волим Швабе“, савременици првог, предратног издања *Кронике паланачкоī гробља* (1940) по свој прилици су морали бити макар донекле изненађени несентименталношћу и непопустљивошћу, као и лагодношћу и одсуством обзира према обичајима средине с којим је млада, већ и пре ове сцене, одмах после венчања, „при повратку... скинула венац с главе и носила га у руци“.

Посредно објашњавајући ово одступање од навика и конвенција, наратор ће, стога, похитати да каже како, већ првих дана, „госпа Нола, као чиновник који је стигао на дужност, одмах је живот претворила у свакидашњицу“ (47). Управо у овој реченици појављује се, међутим, једва прикривено, и могуће надлично значење необичног геста главне јунакиње. Дословно је упоредивши с чиновником – а не, рецимо, с чиновницом – у моменту у којем би се од ње пре могло очекивати све друго него безмало бирократска трезвеност и рутинерска сабраност, приповедач заправо и номинално-граматички и семантички сугерише извесну *мушкобањастост* и непримереност њеног понашања у односу на оно што готово пословично приличи жени у тренутку ступања у брачну заједницу. У питању је, наравно, предубеђење, и то овде спојено са устаљеним значењем свадбеног венца као својеврсног знака брачног завета, али исто тако и женског тријумфа у вечитој игри животног надмудривања полова.

[1] Нав. Према: Сабрана дела Исидоре Секулић, књига друга, *Кроника паланачкоī гробља*, Београд 1977, стр. 47. И остали наводи из истога дела донети су према овоме издању. Сва подвлачења су наша.

Особеност онога што чини Исидорина Нола при том се можда понајбоље може разумети у поређењу с другом, много познатијом и на одређен начин парадигматичном књижевном јунакињом каква је, рецимо, Ема Бовари, и сама несклона женском опортунизму и конформизму у односу на паланачке обичаје. На самом завршетку првог дела Флоберове славне романескне студије провинцијских нарави око половине XIX века постоји, наиме, и сцена у којој главна актерка сасвим случајно у фиоци проналази заборављен свадбени венчић и, пошто се нехотице убола на њега, „Она га баци у ватру. Он букну брже од суве сламе. А онда постаде као неки црвен бокор на пепелу који се круни лагано (...) а крунице од хартије, зборане, лелујале су дуж плоче као неки црни лептирови и најзад одлетеше кроз димњак“.[2] Па иако свадбени венац и овде, као и столеће доцније, у *Госпа Ноли*, добија несумњиво симболично значење, уочљива је различита димензионираност његове симболике. Сугеришући читаоцу да, већ у тренутку његовог проналажења, „госпођа Бовари је била у другом стању“, Флоберов наратор, наиме, овим контрапунктирањем брижљиво стилизованог сагоревања симбола брачне љубави и штуре, готово бешћутне најаве рођења детета у ствари наговештава злокобан расцеп у Емином животу, веома брзо потом и приповедно осведочен њеним приклањањем неверству и еротском авантуризму. Али, ма колико био дубок, тај расцеп ипак је, у ширим оквирима разумевања, на известан начин распознатљив и предвидљив, јер он представља израз антагонизма између романтичног карактера и паланачких нарави, тачније: између женски страсне природе која се отима моралним обзирима окружења што у њој доста лако препознаје готово типску еротску преступницу, љубавно беспризорну жену у односу на сопствено, филистарско поимање женске нарави и опхођења.

Исидорина Станојла је, међутим, другачији и у неку руку сложенији случај. Њено фигуративно преступништво не да се сместити у инхерентно женским обележјима заокружен опсег, па макар то било и на самом његовом рубу, на граници према социјалном негативизму и изопштености. Мада нема исте фаталне последице, њено одступање од конвенција није, заправо, као што тематски и реторски примерно показује управо сцена са свадбеним венцем, садржано у „боваријанском“ препуштању крајње женскоме и еротски зазорно женственоме, већ, напротив, у својеврсном посувраћењу женства према повлашћено мушком делу антрополошког спектра, па отуда и у могућем „изопачењу“ тога женства у односу на оно што се обично подразумева као њему прирођено или пожељно. Сасвим исто могло би се, уосталом, рећи и за Рајку Радаковић, вечиту уседелицу без свадбенога венца и у много чему бизарну јунакињу *Госпођице* (1945), тог можда понајмање ишчитаваног међу Андрићевим романима и дела које је настало тек неку годину после Исидорине *Госпа Ноле*, која би, опет, по мишљењу ауторке, и сама могла „бити роман“. Представљена од почетка „као већ готово и завршен тип жене“, Андрићева преко сваке мере чуварна и тврдокорна, зеленашењу склона јунакиња описана је при томе као „можда једина сарајевска девојка којој нико није имао ништа да замери ни приговори. Али поред тога сви су се врло брзо навикли да је не сматрају младом девојком и не узимају у обзир

[2] Нав. према: Гистав Флобер, *Госпођа Бовари*, превео Милан С. Недић, Београд 1964, стр. 118.

код организовања балова ни у љубавним интригама, ни у оним променљивим али важним комбинацијама са веридбама и удајама. Јер, ко се сам одвоји од друштва, друштво га искључи без жаљења и без много нуткања“.[3]

Много изразитије и далекосежније него у случају госпа Ноле, Рајкино „одвајање од друштва“ у ствари је крајња последица деловања начелно исте склоности ка одступању од конвенција и предубеђења о социјално пожељном женском понашању и прихватљивом карактерном устројству жене. За Нолу се, тако, каже да је пре удаје била „снажна девојка, стуб куће, умна далеко нада своју околину“, да је деловала „више памећу и карактером него срцем и страшћу“, те да је „нико од младића није волео као жену“, па зато, сасвим симптоматично речено, „Нола поста *редак човек*, истакоше се јасно ванредне црте карактера: истинољубивост, правост, озбиљност, човекољубље“ (45). Глас приповедања овде је, по свој прилици, уједно и глас колективне уобразиље, која младу Нолу вреднује позитивно, али тек пошто је преовладавање памети и карактера над страшћу и срцем код ње успела да доживи као оно што на известан начин суспендује њену женскост и преводи је у ону нарочиту категорију, формално неутрално или универзално, а заправо суштински и подразумевано мушки именовану синтагмом „редак човек“. Својевољно изопштена из уобичајеног социјалног живота, „одевена изван свих времена и мода“ (15), описана као она која „одавно је одбила последње прилике за удају“ (86), Андрићева госпођица Рајка сама пркосно онемогућује ову позитивну суспензију колективне уобразиље, не омогућавајући јој заиста ништа друго до да је, у својој стереотипној логици, види као особу која „и не личи на девојку из газдинске куће него на пољског Чифутина“, јер „нико не памти да је икад женско створење било послован човек који ради новцем и хартијама од вредности, и то овакав титиз и каматник. Никад се то није видело ни у једној вери.“ (88). Отуда можда и не чуди превише то што „у вароши, међу светом, Госпођица је имала већ утврђен глас, нимало леп и по свему необичан глас најпре настраног и наказног чудовишта-детета, па затим глас госпођице-зеленаша, створења без душе и поноса, које је изузетак међу женским светом, нешто као модерна вештица“ (88).

Појављујући се у овим амблемским и уз то кумулативним сликама колективно ригидне уобразиље као симболични „туђинац у постојећој заједници“ или вишеструко типизовани *аутсајдер* (чудовиште, вештица, зеленаш-Чифутин), Андрићева проказана јунакиња, тачније казано: антијунакиња потврђује се – како би казао Ханс Мајер у својој познатој студији о аутсајдерима – у исти мах као *егзистенцијални* и као *интенционални аутсајдер*, као онај који је, дакле, својим објективно хендикепираним постојањем жене у мушки устројеном и хијерархизованом свету, али и својом субјективном вољом и намером да не призна поменуто устројство нужно изопштен и гурнут на маргину.[4] Посебност овог двоструког аутсајдерства огледа се управо у томе што бежање од једнога изазива друго, односно у чињеници да Госпођичин покушај да пренебрегне свој егзистенцијално већ унапред мар-

[3] Сабрана дела Иве Андрића, књига трећа, *Госпођица*, Београд 1967, стр. 32. И остали наводи из овог дела дати су према истом издању. Сва подвлачења су наша.

[4] Види: Hans Mayer, *Autsajderi*, preveo Vladimir Biti, Zagreb 1981, str. 7–23 passim.

гинализован положај отвара и простор за њену ускраћеност која неизбежно произилази из таквог смерања.

Баш на овом месту помаља се, међутим, сложено означавајућа и значајна *другōост* која се може схватити као последица пресека колективних предубеђења и Госпођичиног односа према сопственом женству. То што је Андрићева јунакиња и субјективно и објективно предодређена за аутсајдерство, а при томе су све време у средишту разумевања њен особни идентитет и њено друштвено непођудно и несместитво женство, управо то, дакле, упућује на својеврсну саблажњивост као симптоматски израз узнемирујуће несрочности и дисонантности њене јавно испољене персоне. Скоро једнако као на саме актере романескног света, и на читаоца она мора деловати као комплексан и проблематичан *знак* који на неки начин превазилази лично и индивидуално значење. С једне стране, оно што се испољава и манифестује, њено – семиотички казано – *означавајуће*, показује се као екстравагантно померено према конвенционално „мушки“ значећим гестовима и облицима опхођења, као, примера ради, у оном параболичном исказу који вели да „њој није требало много па да... сав живот око себе почне да сматра својим ловиштем и да заборави на све осим на своју жудњу за пленом“ (67). Па ипак, чак и тамо где се инсистира на њеној изразитој мушкобањастости, Госпођица још увек остаје оно што је била и на рођењу, додуше као неки „изузетак међу женским светом, нешто као модерна вештица“, али упркос свему ипак жена. Њено *означено* остаје, дакле, неизбрисиво и неизоставно женско, па макар то било само биолошки сведено и огољено женско.

У овом хибридном, мушкобањастом женству и њему одговарајућем, „мешовитом“ типу *мушкараче*, који Андрићева Госпођица својим уседелиштвом за околину оличава у потпуности, а Исидорина госпа Нола тек једним, али важним делом, израженим у њеној биолошкој бездетности, постоји, у ствари, самоуказујућа и самообнављајућа двосмисленост, дубоко повезана с његовом суштински обеспокојавајућом и раздражујућом *другōшћу*. Та амбиваленција потиче управо од спознаје неизбрисивости биолошког женства тамо где би колективна свест, макар на први поглед, најрадије препознала нешто као транссексуалност и друштвено признала присвојену или пак „преузету“ мушкост и тако је поимајуће „припитомила“ и макар симболично сместила у прихватљив и јасно разлучен поредак. Проблем увек изнова искрсава, међутим, у самој тој пометеној и самоопсењујућој свести, неспособној и заправо невољној да прихвати мимикријски опредељено аутсајдерство и одиста интегрише овако уобличено женство. „Родих се у некој дебелој кожи, и она ми је све кости поравнала, и дошла сам трупац“ (41), сведочи, тако, Исидорина Нола о својој безмало мушкој физичкој конституцији, придружујући овој констатацији и свој „мушкарачки“ однос према животу тврдњом да „због посла неког сви су се и родили. И ја сам се удала за посао, и да није њега... ко би била госпа Нола!...“ (97). Па ипак, слично разумевање у виђењу окружења, сажето у схватању да „није само изгледала као мушко, него је и била мушкарац (...) строга озбиљна, поштена као човек (...) храбра да брани и себе и друге... Мушкарац!“ (36), добија важан корективни додатак у потоњој формули „Човек, а не жена. Ал’ опет, кад боље проштудираш, жена...“ (103). *Другō* се, према томе, указује и по правилу заиста увек овде разоткрива као *амбиваленшно їиноморфно*, а

то значи као женско које је својом или туђом одлуком заклоњено, односно прекривено конвенционално мушким обележјима, будући да за паланачки свет, како примећује Радомир Константиновић, „Сложеност је увек криза сигурности“, а оно само, својом укупном сложеношћу и несводивошћу на једноставно и недвосмислено додељени или опредељени идентитет, нужно представља скандал и узрок зазора, зато што, још једном, „Свет паланке јавља се као идеално прост... идеално сигуран свет“.[5] Књижевне слике више него сугестивно сведоче о том раскораку.

За овакво разумевање посебно је, примера ради, карактеристично то што у виђењу на неки начин анксиозне заједнице Андрићева антијунакиња бива изједначена с другим типом традиционалног друштвеног аутсајдера који такође изазива нелагоду, какав је Јеврејин, и то у експанзивном поређењу које најпре указује на већ поменуту сличност с „пољским Чифутином“ (88), а затим и прераста у метафорично-жигошуће именовање „Шајлока у сукњи“, с јасном алузијом на литерарно популаризовану фигуру безобзирног „духа материјализма и ружне себичности“ (91). Досетка о „Шајлоку у сукњи“ довољно говори већ сама по себи. Спајајући два изразита маргиналца и аутсајдера, Јеврејина и жену, она у исти мах сасвим транспарентно показује како овај тип „хибридног“ аутсајдерства, који оличавају госпођица Рајка и делом госпа Нола, своју саблажњивост дугује управо беспризорно и неприлагодљиво женском, женском које је виђено као такво, заправо, и које се увек одаје својим незатомљивим и неприхватљиво увредљивим „егзибиционизмом“, и нехотично фриволним лепршањем своје сукње – сликовито казано – што се, упркос вољи за аутонегацијом, никако не да скупити и сакрити, јер би у том случају престала бити оно што иначе јесте, само за себе или за друге, то готово да постаје свеједно. Док је, другим речима, боваријанско преступништво тек „права женственост“ романтично-уображене љубави,[6] доведена до опасног пароксизма, али не и преведена преко ивице прихваћене сексуално-психолошке поделе друштва, и зато је институционално кажњива, али ментално препознатљива и отуда ипак „сварљива“ и сместива, „мушкарачко“ преступништво о којему је овде реч у исти мах је тек ванинституционално, дакле само прећутно и неформално кажњиво, али исто тако и ментално непрепознатљиво и „несварљиво“ у својој стално обнављајућој гиноморфности тамо где би декларативно и транспарентно хтело да потре своју женскост.

Уистину, овде се ради, наравно, о својеврсној пројекцији, којом колективна предубеђења према жени бивају измерена у односу на друге изразите аутсајдере и, у овом нарочитом случају прекорачења граница и савремених друштвених табуа, чак додатно оснажена. Јер кад се за Рајку Радаковић каже да ју је био „глас госпођице-зеленаша, створења без душе и поноса“, онда се најпре, у већ назначеној контаминацији стереотипних представа о женама и Јеврејима, сажима оно што је тако прегнантно изражено, рецимо, у контроверзној али у извесном смислу парадигматичној мисли Ота Вајнингера о томе да постојање „без душе, јесте платонска идеја жене“,[7] као и у нивели-

[5] Radomir Konstantinović, *Filosofija palanke*, „Treći program“, br. 2, leto 1969, str. 262.
[6] Види: Hans Mayer, *Autsajderi*, 74.
[7] Otto Weininger, *Pol i karakter*, prevela Irma Šosberger, Beograd 1986, str. 258.

шућем схватању о томе да „прави Јеврејин као и жена нема своје Ја и стога ни властиту вредност“,[8] па зато „прави Јеврејин као и права жена живе у врсти а не као индивидуалности“.[9] После овог покушаја снижавајућег свођења на категоријално-родне квалитете, долази, међутим, и обрт у односу на вајнингеровски сажимајућу искључивост, за коју апстраховано Јеврејство на лествици негативне хијерархије ипак стоји ниже од женства, док се овде, а поводом Госпођичиног преступништва, изреком казује да „Никад се то није видело ни у једној вери“, што, другим речима, значи да је њена скоро хермафродитски амбивалентна саблажњивост „мушкараче“ у неку руку апсолутна, изван свих поређења и мимо свих социјалних поредака и устројстава. На свој начин, у прилог оваквом разумевању говори и чињеница да је, као непосредно средство остварења тако „мушки“ обликованог „сна о милиону“ и грчевите жеље да се не буде „на страни која губи и страдава“, Рајкино зеленаштво у Андрићевом роману дочарано као одлучније и немилосрдније од стереотипно појмљеног и у чаршији прихваћеног деловања сарајевског Јеврејина Рафа Конфортија, приказаног у првом реду као њеног саветодавца и извршиоца.

„Механизам“ који управља оваквим схватањем разоткрива дубље разлоге неприхватљивости „мушкарачки“ прерушеног или „нечистог“ женског као социјално-стратификацијске разлоге жигосања сваког прекорачења граница и конвенција. Препознајући неукалупљиво и „неприпитомљиво“ Друго увек као *двосмислено їиноморфно*, враћајући га из његове збуњујуће и претеће „хибридности“ понашања и деловања напослетку ипак неумитно његовом голом, биолошком женству као безбедно „означеном“, онако као што се, у нешто другачијем контексту, и Јеврејство подводи под своју унапред негативно именовану родност, односно различитост, колективна свест која је на уметнички ваљан и сублимисан начин дошла до израза у *Госпођици* и *Госпа Ноли* заправо унапред спречава и затвара могућност непосредног суочавања са тим *a priori* саблажњиво и узнемирујуће појмљеним Другим. Иза те свести помаља се, дакако, још једном и овде „Свет паланке, који продужава патријархални племенски свет у његовој агонији“, и који, како запажа аутор *Философије паланке*, као „ово умируће племе продужава овако себе кроз свет паланке, изражавајући немирење са својом пропашћу управо овим преласком у агресивност према свему што је оно-страно...“.[10]

Чак и кратак, али циљано усмерен поглед уназад, који узима у обзир ово историзовано „продужење“ племенског духа у агонијски затвореној паланачкој свести, можда наговештава зашто ствари стоје баш тако. „И женама и Жидовима се познаје да већ тисућљећима нису владали“, констатују Хоркхајмер и Адорно у *Дијалектици просветитељства*, објашњавајући да „њихов је животни елемент страх и слабост, њихов већи афинитет спрам природе... То изазива јачег, који снагу плаћа напетим дистанцирањем од природе и који... се идентифицира с природом тиме што крик који сам не смије

[8] Исто, 407.
[9] Исто, 410.
[10] *Filosofija palanke*, 304.

испустити тисућоструко изазива у својим жртвама“.[11] Описана као „модерна вештица“ и „Шајлок у сукњи“, Андрићева Госпођица-мушкарача Рајка Радаковић у себи примерно уједињује ово женско-јеврејско аутсајдерство, здружено у подјармљености и одсечености од моћи и стога у одређеној мери индикативно за цивилизацијско стање уопште. Госпођица Рајка је, сетимо се, у својој мушкобањастости заправо тек сурогат мужевно трговачког ауторитета свог мртвог оца, баш онако како и госпа Нола, оставши удова, и сама постаје „живосан човек“ и нека врста газдинско-економског надомешћења или патворине преминулога мужа, што и у једном и у другом случају на један померен и „искошен“, али зато не и мање веродостојан начин изражава свепрожимајући либерално-меркантилни и материјалистичко-прагматични дух модернога доба, битно различит од етеричнога и непрагматичнога духа оних романтичних времена у којима су самосврховита афективност и страст госпође Бовари још увек били несумњиви и неподељени знаци такозване праве и пуне женствености. Дрзнувши се да, попут Исидорине Станојле, ступи у само срце мушког забрана економско-финансијске моћи, Андрићева јунакиња нужно изазива одијум ускогруде средине и добија стигме симболичког Јеврејства као инкриминишућа обележја која, међутим, у крајњој линији знатно превазилазе значење пуке локално-паланачке зловоље и нееманципованости.

Обриси стварних димензија овог феномена вероватно се, пак, могу назрети тек у нарочитом светлу какво, рецимо, баца вајнингеровски екстремно уобличено духовноисторијско разумевања с почетка XX века, сажето у уверењу да „Наше време није само најјеврејскије него и најженскије од свих времена“.[12] Осветљавајући, заправо, затамњено наличје или против-лице истог оног утицајног критичкотеоријског схватања, које почива на темељној претпоставци да се баш у положају трајних аутсајдера, попут жена или Јевреја, јасно види како се „грађанско просвјетитељство изјаловило“[13] у својој изворној идеји једнаковредности људских бића и ослобађајуће снаге знања, вајнингеровска анксиозност и одијум против експанзије јеврејско-женског духа и начела у савременом свету, иначе тако подесни за изоловани паланачки поглед на свет, прерастају на известан начин у обрнуто пројектовану слутњу која је у сам освит модернога доба, упоредо с одлучном афирмацијом свеопште еманципације од стране либералног мишљења, можда наговестила и оне супротне, глобалне облике мисаоне и физичке репресије који ће с појавом тоталитарних идеологија означити сумрак цивилизацијских обећања. Отуда је, чини се, више него карактеристично то што „јеврејски“ жигосано женско аутсајдерство Андрићеве госпођице Рајке у први план избија управо у предвечерје Првог светског рата, у Сарајеву, граду у којему је запаљена и прва искра тог планетарног догађаја што је за многе означио сумрак и коначни крах просветитељског пројекта цивилизацијске еманципације. И сама одлучујуће доприневши својој проказаности, која ће је непопустљивошћу и саможивошћу најзад учинити аутсајдером и

[11] Max Horkheimer – Theodor Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva*, prevela Nadežda Čačinović-Puhovski, Sarajevo 1989, str. 119.

[12] *Pol i karakter*, 435.

[13] Hans Mayer, *Autsajderi*, 7.

унутар властите, православно-српске националне заједнице, Госпођица се у овом, до данашњег дана, рекло би се, најмање ишчитаваном и разумеваном Андрићевом роману, заправо успоставља као нека врста первертованог фигуративног „катализатора“ општих прилика; њено политичко слепило, неразумевање историјског момента и тврдоглаво настојање да се тренутни, „епицентрични“ стицај околности искористи за увећање финансијске добити и иметка, тако „мушко“ у основи, овде у ствари из обрнуте перспективе сведочи о парадоксалној и самоуништитељској природи цивилизације у којој се, као у каквој непросвећеној касаби, у свеопштој хипокризији и лицемерству, обећања о једнакости, прогресу и благостању изврћу у потпуну и деструктивну супротност и аутонегацију.

„Паланка је вечна форма људског друштва, вечна и свугде присутна“, вели проницљиви приповедач Исидорине *Кронике ӣаланачкоӣ ӣробља*, објашњавајући да „Велики градови су састављени из многобројних паланака (...) малих кругова рођака и познаника, који су живели, разговарали, везивали се и истребљивали се на начине како се то ради по паланкама (...) свугде се ту крије по једна мања или већа паланка, збир уских живота у паланачком оквиру, па и менталитету“ (52). Изједначавајући једним универзално параболичним замахом балканску паланку с глобалном „паланком“ која се зове свет, ово упозорење које долази из књижевности у ствари само на друкчији начин скреће пажњу на оно што су Хоркхајмер и Адорно именовали као закономерно „самоуништење просветитељсва“ путем историјског неуспеха његових претпоставки о човековом ослобађајућем напредовању, белоданог већ и у једноставним увиђањима онога типа која дијагностички констатују да „механизам којим се служи тоталитарни поредак стар је као и цивилизација“.[14]

Ако и нема обичај да нуди готове одговоре и решења за цивилизацијске странпутице и апорије попут ове, која на известан начин, у просветитељско-цивилизацијским оквирима, не и у свему, наравно, приближава промашеност последње балканске забити и великог света, лепа књижевност има барем ту привилегију и слободу да имагинира и обликује различите могућности и могуће људске светове. Андрићева тврдокорна Госпођица остаје до краја доследна у трагичној заблуди да своје потиснуто аутсајдерско женство може надокнадити и заменити мушки стеченом и чуваном меркантилно-финансијском моћи, оличавајући, заправо, својим бизарним животом и смрћу, коју је припремала једнаким снагама као и њено негостољубиво окружење, окрутну неумољивост оних противречних механизама који су скривени у самом срцу просветитељски декадентне цивилизације. Исидорина госпа Нола показује, међутим, и једно другачије лице овог амбивалентног „мушкарачког“ аутсајдерства с неумитно гиноморфним значењем. Иако и сама у много чему подлеже парадоксу епохалног мита о свеопштој еманципацији, она успева да му се отргне макар једном, и то тамо где се то затамњено просветитељско против-лице, на први поглед, најснажније објављује у њој самој.

Усвојивши дечака Ханса и осетивши, упркос предубеђења и нетрпељивости, „да јој је суђено да макар једног Швабу на свету заволи“ (77), Нола

[14] *Dijalektika prosvjetiteljstva*, 192.

потом бива стављена на пробу срчаности баш у том сурогат-мајчинству као проблематичном „означитељу“ свога двосмисленог женства, онда кад, иронично, почиње да се, мада и сама „хибридни“ аутсајдер, и према Шваби поставља као према аутсајдеру, страном Другом у односу на „ближег“ усвојеника, Србу („...Нећу да буде бољи од нашег детета (...) Него ћу ваљда истерати наше дете, а Швабу метнути на његово место.“ 108–109). Љубав ће, међутим, и поред све пометености и растрзаности, превладати у моменту у којем посинак објављује да одлази, а Нола осећа да јој је због тога „срце... клонуло да умре“ (132), потврђујући тако своје симболично пригрљено мајчинство и потиснуто женство упркос свему. Па иако не суспендује и не брише све оно што је претходило, као и оно што обујмљује и прожима ову меланхоличну повест ишчезлих и ускраћених живота, овај једва приметни, унутрашњи искорак изван предрасуда и стереотипа представља можда најсугестивнији израз оне скрајнуте или чак обеснажене идеје универзалне љубави према Другоме као према себи самоме која почива у самим темељима наше противречне цивилизације.

Tihomir Brajović

THE GYNOMORPHIC OTHER AND THE PATRIARCHAL SMALL-TOWN MODEL OF THE WORLD IN ANDRIĆ'S *MISS* AND ISIDORA SEKULIĆ'S *MRS NOLA*

Summary

The paper is based on a perception of the discrepancy between the socially accepted notion of the feminine and the existentially manifested femininity of the female protagonists of Isidora Sekulić's novella *Mrs Nola* and Ivo Andrić's novel *Miss*. The above discrepancy is revealed to be a symptom of a rigidly restrictive patriarchal small-town mentality, to which the stereotyped recognisable feminine denotes a safely "integrated" and acceptable Other, whereas the incident-prone, unrecognisable, "tainted" image of the feminine represents a disturbingly disintegrative and unacceptable Other. Interpreting the collective need for placing unintegrated femininity in other stereotypes of social outsiderism, as well as the "feedback" influence of the patriarchal small-town model of the world on the protagonists' (self-)consciousness, the paper attempts to suggest the cultural-historical, that is, the spiritual-historical horizon of this phenomenon.

Valentina Sedefčeva (Veliko Trnovo)

SLOVENSTVO U ROMANU *KOD HIPERBOREJACA* MLOŠA CRNJANSKOG

I

U različitim literarnim rodovima i žanrovima, bogatom retoričkom i poetičkom građom, izobiljem stilskih formi i estetskih koncepcija, spletom različitih diskursa, Crnjanski stvara, oblikuje i razvija svoju umetničku viziju o slovenskom modelu čoveka i sveta.

Još u njegovim prvim lirskim, romanesknim i esejističkim delima – u *Lirici Itake* (1919) i njegovoj programskoj pesmi srpskog ekspresionizma *Sumatra* i eseju *Objašnjenje Sumatre* (1920), u lirskom romanu *Dnevnik o Čarnojeviću* (1921) i političkim esejima *Ubistvo Rijeke* (1923) i *U Hortijevoj Mađarskoj* (1923), kao pozadina sumatraističkog i emocionalnog doživljaja Prvog svetskog rata, javljaju se motivi seoba, izgnanstva, lutanja. U ovim tekstovima slovenstvo je, kao jedinstvena etnička celina, samo ovlaš pomenuto posebnim realističkim i poetskim likovima. U svojim sledećim delima – u romanu *Seobe* (1929), putopisu *Ljubav u Toskani* (1930), drami *Tesla*, u romanima *Druga knjiga Seoba* (1962) i *Roman o Londonu* (1971) Crnjanski pretvara marginalno prisustvo slovenstva u tematsko jezgro.

Kod Hiperborejaca (1966), kao završetak romanesknog opusa Crnjanskog (nije objavljen najkasnije, ali je poslednji romaneskni tekst), nije samo sinteza različitih žanrova: memoara, dnevnika, putopisa, novele, poezije, eseja nego i kompilacija idejno-filozofske strukture njegovog prethodnog stvaralaštva. U ovom hibridu posebne nacionalne i etničke celine su isprepletane u jednoj završenoj civilizacijskoj panslovenskoj slici. Mada se u dijalogu sa sobom slovenska zajednica raspada na elemente koji je sačinjavaju (srpski/jugoslovenski, bugarski, ruski, čehoslovački, poljski) u dijalogu sa *tuđim* – ne-slovenstvom ti se posebni fragmenti ponovo spajaju u jedinstven lik.

Cilj ovog referata je da se pomoću dijaloškog principa tumačenja navedenog dela, uz korišćenje trostruke veze između autora, društva i teksta pronađe razlog i stvaralački način na koji Crnjanski afirmiše ulogu slovenstva kao univerzalni model. S tim u vezi, detaljno se razmatraju simboličko-semantičke šeme opozicionih kategorija *svoj-tuđ* i mogući nivoi funkcionisanja dijaloga između njih. Navedeni metodološki pristupi izdvajaju dva osnovna plana dijalogiziranja u *Hiperborejcima*. Prvi je potčinjen savremenoj književnoj praksi koja potvrđuje činjenicu da je granica između fikcionalnog i dokumentarnog toliko izbledela da se „naučna i filozofska svest ili političke koncepcije i događaji lako upisuju u prozno stvaralaštvo“. Prateći Velekovu i Vorenovu teoriju o metodologiji proučavanja književnosti taj nivo može uslovno da bude nazvan *spoljašnjim*. Drugi plan

se realizuje na čisto literarnoj ravni teksta. Obuhvata žanrovske forme i njene polimorfne strukture, sa jedne strane, i sižejne osobine samog romana, sa druge. Na fabularnom nivou dijalog teče u dva pravca, između glavnog lika i njegovih srodnih slovenskih sagovornika i između slovenstva i neslovenskih oponenata. Ovde se može govoriti o *unutrašnjem* nivou dijaloga.

II
Spoljašnji dijalog

Tumačenje jednog književnog dela pomoću autobiografskog materijala razotkriva ne samo njegove vantekstualne specifike (konkretni povod ili stvaralačku inspiraciju), nego i njegovu poetsku strukturu (pretapanje autora naratora u glavni lik).

Traganje za vlastitim identitetom Crnjanskog pokazuje da je u svakom trenutku socijalnog i stvaralačkog života stalno podvrgnut izazovima *drugog*.

Crnjanski je rođen u Čongradu, u Mađarskoj. Kad je imao tri godine njegova porodica se seli u Temišvar, u Rumuniji. Prva četiri razreda uči u srpskoj osnovnoj školi. Kasnije se upisuje u Pijaristički licej kojeg su držali eruditni fratri. Igrao se zajedno sa Rumunima, Mađarima, Nemcima, Jevrejima i ponekim Srbinom. Raste u uslovima konkurencije pravoslavne i katoličke crkve. Pripada kulturno različitoj sredini. Često se sebi sa svojom porodicom iz panonskog prostora Austrougarske imperije: Čongrad, Temišvar, Itebej, Ilanča, Pančevo. Prvi i Drugi svetski rat dočekuje u inostranstvu. Radi u diplomatskim misijama SHS-a u Nemačkoj i Italiji, a nakon toga sledi dvadesetpetogodišnje prognanstvo u London[1].

Paradoksalno je da od ove biografske beleške, u kojoj postoje podaci o mestu rođenja i življenja, o socijalnoj sredini, školovanju i veri nije moguće da se izdvoji bilo kakva nacionalna, religijska ili kulturna pripadnost.

Prema bugarskom kritičaru Aretovom, u trenutku provokacije određenog identiteta on izlazi iz svog latentnog stanja i postaje vodeći u ponašanju i shvatanju pojedinca.[2] Pretnja asimilacijom s *tuđim* aktivira odbrambene identifikacione mehanizme kod Crnjanskog. Dijalog s nepoznatim izaziva „preterani nacionalni osećaj". Kao stvaralački rezultat pojavljuju se dela čija su tematika, likovi, fabula obračun sa pokolebanom pripadnošću.

U kontekstu oblikovanja dijaloga potrebno je da se objasni tipologija kategorije *svoj – tuđ*. Prema Lotmanovoj teoriji[3] o strukturiranju kulturnog prostora, model *svoga* je poznat i blizak. On je određen kosmosom. Model *tuđeg* je sve ono što nije svoje. Tuđe pripada haosu. Njegova osnovna karakteristika je nered. Ono je daleko i nepoznato, neprijateljsko. Dobro – zlo i gore – dole su glavni pojmovi koji određuju *svoje* i *tuđe*. Lotman opisuje i jedan međusvet, između božanstvenog i demonskog, nebesnog i podzemnog, to je zemaljski prostor. Prema Areto-

[1] Vidi Поповић 1993: Поповић, Р. Црњански. Документарна биографија. Београд, 1993.

[2] Aretov 2001: Аретов, Н. Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха (XIX – XX век). Към постановката на проблема – U: Балкански идентичности, том I. София, 2001, str. 15.

[3] U svom članku *O metajeziku tipoloških opisa kulture* autor naziva svoje *unutrašnjim,* a tuđe – *spoljašnjim*. Лотман 1992: Лотман, Ю. Култура и информация. София, 1992, str. 131–134.

vom, u ovoj trostrukosti se stvara mogućnost raslojavanja tuđeg. Javlja se lik koji nije kategorično negativno obeležen, a u prostornom pogledu je manje udaljen od svoga. To je plan drugoga, koji je podjednako različit, pripada snagama haosa, ali se ne prihvata obavezno kao neprijatelj. Na osnovi trostrukog modela *božanstvenog – zemaljskog – demonskog* Aretov crta sistem *kulture – prirode – varvarstva*. Ta prostorna mreža može da se nađe kako kod svoga, tako i kod tuđega. U oba slučaja se otkrivaju sakralni, neutralni i demonski elementi (hrišćanstvo – pravoslavlje, katolicizam – jeres). Tipologija tuđeg ima još jednu dimenziju. Uz prvobitni demonski drug kasnije se dodaje i figura visoko cenjenog drugog, *prestižnog drugog* koji određuje kulturni model ponašanja[4]. *Prestižni drugi* je prava provokacija za ličnost. On stvara uslove za *mirni dijalog*[5] u kojem posebni identitet može neprimetno da se izgubi.

Nakon objavljivanja zbirke pesama *Lirike Itake* (1919), u časopisu *Jypuш* A. Žarković piše da Crnjanski kao „učenik mađarskog estetskog verbalizma postupa sa životom i umetnošću jednog naroda kao *dandy* sa svojim toaletnim papirom[6]. Taj i slični napadi domaće kritike imaju snažan uticaj na formiranje rodovske svesti Crnjanskog. Osećaj nacionalnoga još više se pooštrava. Autor odgovara realističkim i umetničkim sredstvima. Njegova reakcija, ponekad agresivna, pretvara se u sudske postupke. Drugi put to su intervjui u duhu samoopravdanja[7], a treći način otpora je sama književnost. U svetu njegovog lepog i dokumentarnog stvaralaštva postepeno počinje da se gradi pojam srpstva i slovenstva kao opšteljudskog modela. Psiholog i istraživač Crnjanskovog stvaralaštva, Zoran Avramović, piše da „pod raznim uticajima, Crnjanski je izgradio mitski odnos prema jugoslovenstvu i ideji povezivanja Južnih Slovena u jednu državu. Kao Srbin rođen u Austrougarskoj monarhiji, on nije mogao imati drugačije moralne i nacionalne težnje.[8]“ Istoričar književnosti Milo Lompar govori da je „misao o nacionalizmu prožela intelektualnu i javnu biografiju Miloša Crnjanskog: ’piščevo rođenje na severnoj granici našeg naroda’ omogućilo mu je da ispolji toliko ’preteran nacionalni osećaj’ da potom nikad nije uspeo nikog da uveri kako se njegovo poimanje nacionalizma iz temelja promenilo.“[9]

Predstavljeni vantekstualni, spoljašnji dijalog Crnjanskog sa drugim nameće sledeći zaključak: pod pritiskom tuđeg/drugog i optužbi domaće kritike pisac oblikuje razumevanje sopstvene javne i umetničke egzistencije kad je potčinjuje nacionalnoj odanosti.

[4] Aretov 2001: Аретов, Н. Към постановката на проблема. – U: Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха (XIX – XX век). София, 2001, str. 23.

[5] Vidi Atanasov 1992: Атанасов, Ст. Предговор. – U: Тодоров, Ц. Завръщането на Америка. Въпросът за другия. София, 1992.

[6] Поповић 1993: Поповић, Р. Црњански. Документарна биографија. Београд, 1993, str. 40.

[7] Vidi Avramović: Miloš Crnjanski. Ispunio sam svoju sudbinu. Beograd, 1992. і Поповић 1993: Поповић, Р. Црњански. Документарна биографија. Београд, 1993.

[8] 1994. Avramović, Z. Politika i književnost u delu Miloša Crnjanskog. Beograd, 1994, str. 59.

[9] Ломпар 2004: Ломпар, М. Аполонови путописи. Есеји о Црњанском. Београд, 2004, str. 7.

III
Unutrašnji dijalog

Unutrašnji ili literarni dijalog počinje na nivou polimorfne romaneskne strukture – memoara, dnevnika, putopisa, eseja, novele, poezije. Pitanje da li *Kod Hiperborejaca* pripada romanu neće biti u žiži interesovanja ovog članka pošto je ono već detaljno obrađeno. U svom radu *Romani Miloša Crnjanskog* [10] Lidija Vukčetić na osnovi produbljene analize strukturnih, fabularnih, poetskih osobina dokazala je da je ovo delo uprkos svoje žanrovske nekoherentnosti zapravo romanesknog tipa.

III. 1. Dokumentarna ravan

Esej Crnjanskog *Novembar Gustava Flobera* iz 1920. godine može da se prihvati kao ishodište u interpretaciji njegovih beletrističkih dela. Taj tekst zvuči na isti način problematično, sa tačke gledišta strukture proznog stvaralaštva, kao i programski esej srpskog ekspresionizma *Objašnjenje Sumatre.* U tumačenju Floberovog romana je koncipiran stav Crnjanskog o žanrovskom obliku proznog dela i o čistim i hibridnim žanrovskim formama. U njemu je ključ koji objašnjava nekoherentnost romana Crnjanskog.

Bilo je smešno što su pokušali da ovu knjigu tumače raznim književnim uzrocima, njegovim vaspitanjem, romantikom i okolinom. Nju treba uzeti za ono što je skoro cela: dnevnik. I dodaje. *Memoari su uvek bili najbolji deo književnosti, osobito kad nisu doslovce verni.*[11]

Dokumentarna beletristika u međuratnom vremenu (Prvi i Drugi svetski rat) postaje jedan od najproduktivnijih žanrova zbog nekoliko razloga. Jedna od osnovnih odlika putopisa, dnevnika i memoara je da predstavljaju činjenice i slike iz realnosti, ali interpretirane i potčinjene subjektivnom izboru autora, pri čemu pretenzije na istinitost ostaju. Druga osobina je mogućnost ove vrste da se lako prilagođava ostalim književnim oblicima, da se pretapa u njih, a po potrebi da ponovo vraća svoj prvobitni dokumentarni oblik, tj. faktološko može da funkcioniše kao fikcionalno, ali i da čuva svoju samostalnost. Treća važna osobina je da se i putopisi, i memoari, i dnevnik nalaze na granici autobiografije. Dnevnik sa svojim ispovednim karakterom dodiruje i razotkriva najintimniji deo ljudske duše i prouzrokuje dubinsku psihološku analizu.

Od ovih najvažnijih načela dokumentaristike rađaju se forme lirskog romana *Dnevnik o Čarnojeviću*, metafizičkog *Seobe*, istorijskog *Druga knjiga seoba*, egzistencijalnog *Roman o Londonu*, romana sinteze *Kod Hiperborejaca*.

U svojim uvodnim rečima uz *Hiperborejce* autor nedvosmisleno potvrđuje navedenu teoretsku podlogu o transcedenciji dokumentarnog žanra, čime nagoveštava žanrovsku raznolikost romana i dijalog između realnog i fikcionalnog sveta.

Sva lica pomenuta u ovoj knjizi žive, ili su živela, u stvarnosti.

[10] Vukčetić 1994: Vukčetić, L. Romani Miloša Crnjanskog. Zagreb, 1994.

[11] Crnjanski: 1983. Crnjanski, M. Miloš Crnjanski – Eseji. Beograd, 1983, c. 238–240.

U ovoj knjizi, međutim, sva njihova imena, karakteri, dela, i reči, pretvoreni su u literarne kreacije koje nemaju veze ni sa jednim licem u stvarnosti, nego predstavljaju irealne fikcije prema piščevoj potrebi za priču u prošlosti.[12]

Težnja za istinitim i pragmatičnim zvučanjem priče je bitna zbog toga što se njen sadržaj prihvata kao neporecivi fakt. Na taj način se stvara delo umetničke vrednosti koje ispunjava ideološki cilj autora. U konkretnom slučaju ideja Crnjanskog je ne samo da objasni pitanje identiteta slovenstva nego i da nađe njegovo pravo mesto u globalnom kulturnom sistemu. U ovom smislu vrlo tipično za taj hibridni romaneskno-dokumentarni oblik je poklapanje glasova autorskog pripovedača i glavnoga lika u konstrukciji, sintaksi, sadržini i semantici. Glavni lik nosi kritičku svest pripovedača. On je istovremeno glumac u ispričanim zbivanjima, ali ima i distancirani odnos prema tim događajima i činjenicama. Tako se dokumentarna ravan spaja sa fikcionalnim svetom i čuva liniju realiteta.

Taj početak jeseni bio je početak druge pole priče o mom životu u Rimu. Prvi deo bio je veseo. Drugi, tužan. A na sredini te priče (nel meyyodel cammindi nostra vita), stoji obnova odnosa između moje zemlje i SSSR.[13]

III.2. Fikcionalan ravan

Razgovori o umetnosti, esejizirana problematika pesništva, neočekivan, kratak i upečatljiv novelistički završetak remete strogi, kanonski pripovedački model memoara i stvaraju jedno pravo umetničko delo. Esejistički oblik po svojim svojstvima gravitirajući između lepe književnosti, publicističkog i naučnog stila je spona između faktološkog i poetskog sistema romana.

Pomislio sam da je, već u Vergilijevo doba, Rim morao čuti, ponešto, o zemlji iza grčkih kolonija, na Crnom moru, pa se pričalo o tom svetu, koji se nalazi u večnom snegu, negde iza grčkih varoši, koje su se zvale: Olbia, Chersones, Pantikapeum, Tanais na Donu. Rimske trupe pojavile su se, u prvom stoleću, i na Krimu. [14]

Dijalog između različitih žanrova je osnovni princip u izgradnji strukture romana. Da bi stekao poverenje čitalaca u istinitost svog subjektivnog i emocionalnog stava autor upliće u poetsku formulu eseja i novele elemente dokumentarne književnosti (navodi istorijske fakte, koristi dnevničko-hronološko izlaganje zbivanja, poklapa se autorovo pripovedanje sa pripovedanjem glavnog lika). To daje umetničkom svetu konkretnost, tačnost, pragmatičnost, čak i kad je reč o književnoj mistifikaciji.

IV

Dijalog između „svojih" i „tuđih" likova u romanu

Na osnovu tipologije *svoj – tuđ/drugi* i tumačenja ovih kategorija od strane Crnjanskog, dijalog likova može da se podeli u dva plana. Prvi obuhvata komunikaciju između srpstva/jugoslovenstva (čiji je predstavnik glavni junak) i ostalog

[12] Crnjanski: 1983. Crnjanski, M. Kod Hiperborejaca I. Beograd, 1983, str. 5.
[13] Crnjanski: 1983. Crnjanski, M. Kod Hiperborejaca II. Beograd, 1983, str. 5.
[14] Crnjanski: 1983. Crnjanski, M. Kod Hiperborejaca I. Beograd, 1983, str.160, 161.

slovenstva. Drugi je posvećen slovenstvu (opet u ulozi glavnog junaka) i ne-slovenskom realu.

IV.1. Zoran Avramović je primetio u političkim tekstovima Crnjanskog da *Pod zamenicom „mi" on podrazumeva slovensku borbu za škole, hrvatske nemire i političke procese u Austriji i vojničke napore Srbije, a kada je reč o grobovima kao „srčici" države, onda u njima leže Srbi. Crnjanski je verovao da to što je Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca stvorena na srpskim grobovima ne implicira nikakvu konfliktnost u društvu, već je, štaviše, to bila cena za stvaranje one države o kojoj su sanjali Južni Sloveni, vekovima. Srbi su, dakle, ginuli za Srbiju i Jugoslaviju i to se znalo već u Kumanovu.*[15] Skoro ista identifikacija glavnoga lika sa južnim slovenstvom može da se otkrije i u *Hiperborejcima.* Umetnička dostignuća Dalmacije, orijentalni mir Sarajeva, makedonski folklor, junak određuje kao *naše*, ali ratnici koji su pali u ratovima su Srbi. U stvari to je autorov glas koji se poklapa sa junakovim.

... Tek je naše doba izmislilo bitke, rat, u kom su Talijani, u prošlom ratu, dali, sedamsto hiljada mrtvih. A zna se, kažem, i koliko je mala Srbija dala[16].

Junak romana kao i autor traži i nalazi svoj kulturni identitet na prostoru jugoslovenstva, ali njegovo poimanje žrtve se vezuje jedino za srpstvo. Tu iskrsava piščev nacionalizam, mada se njegov junak opredeljuje као *panslavista*[17]. U ovoj knjizi slovenska zajednica je podeljena na posebne etničke celine čije su osobine naslikane preko njihovog dijaloga sa glavnim likom, odnosno autorskim pripovedačem.

Još u jednom od prvih poglavlja novelističkog tipa *Čupavi konji na Islandu*, junak stupa u kontakt sa Bugarinom diplomatom i Bugarkom udatom za Italijana.

Ja onda sedim sa trenerom, sa Taddeom, a posle mi prilazi kolega Bugarin, koji izgleda umoran i brižan. … Zatim mi pokazuje jednu lepu ženu, koja igra, pa mi kaže, da je to njegova poznanica iz detinjstva. Nju čeka.

Ja onda posmatram mladu Bugarku, koja tuče loptu kao da je rudar iz Pirin-planine, a odskače sa zemlje kao da igra teškoto.[18]

Dijalog koji vode sagovornici, na prvi pogled, vrlo je jednostavan, egzistencijalan, ne postoje burne polemike posvećene umetnosti, istoriji, politici kao što je između nekih drugih junaka, čak je i rečenična sintaksa sasvim jednostavna. U ovoj komunikaciji jasno su prepoznatljive kategorije *svoj – drugi*. Ovde kao i u celom romanu lična imena junaka ne postoje, prepoznavanje se vrši po njihovoj nacionalnoj pripadnosti. Glavni lik je nazvan Srbinom, a njegovi sagovornici – Bugarinom i Bugarkom. Osnovni princip izgradnje dijaloga je suprotstavljanje antagonističke realije *Severa* (čime se glavni junak identificira) i *bugarskog*, odakle dolazi i podela na *svoj – drugi.* .

Ne razumem, Srbine. Kako možeš osim svoje zemlje, voleti i drugu? Te tako daleke, puste, ledene predele? – Ona, kaže, voli samo svoju Bugarsku. ...

...na severu ...nema cveća, ali je tundra, kao cvetni ćilim, sitan, modar. ...

Dođi, Srbine – kaže ona – u Bugarsku, da vidiš kako tamo ruže cvatu. ...

---

[15] Avramović 1994: Avramović, Z. Politika i književnost u delu Miloša Crnjanskog. Beograd, 1994, str. 58.

[16] Isto, knj. I, str. 152.

[17] Isto, knj. I, str. 28.

[18] Isto, knj. I, str. 49, 50.

... A sa čovekom idu i ti mali, durašni konji. Glavati su, kao neka mitološka bića. A postali su proleteri na Spitsbergenu – vuku rudarska kolica u ugljenokopu. ...

Dođi, Srbine, u Bugarsku, da vidiš kako Bugarin radi, vedro!

Moj poznanik još kaže, kako pričam, da na Islandu ljudi još uvek nose herojska imena. ...

Ona kaže, ponosito, da herojska imena i Bugari čuvaju. ...

Ja joj pričam, ...na Islandu jedu krišku dinje, sa uživanjem, kakvim osuđenik na smrt, valjda, puši poslednju cigaretu.

Domaćica se smeje na to, pa kaže da, u Bugarskoj ima dinja, koliko hoću.

Lepa je, kažem, i Norveška. A tek da vidiš Švedsku.

Sve je lepše u Bugarskoj, kaže zadihano. Gleda me netremice.[19]

Negativan stereotip Bugara kod Srba, koji se obično aktivira uoči i za vreme ratova (prisetimo se samo istraživanja *O Balkanskim psihičkim tipovima* Jovana Cvijića) očuvan je i kod Crnjanskog. U crtanju lika drugog – Bugarina postoji ironičan ton koji s vremena na vreme prelazi u pravi sarkazam.

Kaže, za sebe, da je veliki patriota. A da joj ništa na svetu nije tako drago, kao Bugarska.

Velim, svet je veliki, ali je lepo da se ona, tako, ograničila.[20] *...*

*Veliki je patriot. (*kaže Bugarin za Bugarku)

A što se onda ne udade u Bugarskoj?

Udade se u inostranstvu, da traži prijatelje za Bugarsku.[21]

Ona je sad u nekoj vrsti kombinezona, … Kao da je obukla zlatno runo. Liči na Medeju.

Taj kombinezon, kaže, za slučaj napada, može da obuče, za dva – tri sekunda ... I da svuče, kažem ja.

Ona se onda kikoće, pa kaže, da Srbin treba da pazi kako govori sa Bugarkom. Ne voli aluzije. U Bugarskoj – to da ne zaboravim – vlada veliki moral. ...

Pošto se radnja odvija uoči Drugog svetskog rata u Rimu, Bugarka u svojoj kući ima posebno opremljeno skrovište. Evo komentara *Srbina* o tome.

Dole, u podrumu, sve je kao u nekoj priči. Dok napolju bude goreo Rim – ljudi, žene, deca, kao u Varšavi (...), tu, dole, biće tišina i mir. Moći će da sluša muziku sa ploča, da čita, na tom plavom divanu od velura.

Fali joj, kažem, samo još neki Romeo, uz tango.[22]

Profanizirani lik Bugarke pomoću ironijskog i sarkastičnog tona je u kontradikciji sa globalnom idejom romana – postizanje intelektualne, moralne, emocionalne, stvaralačke afirmacije slovenstva. Ipak godinama stvaran u istoriji i književnosti negativan stereotip koji nastavlja da funkcioniše i u ovom romanu pomoću slika prirode, folklora i strukturne osobine novele, naime neočekivanog finala koji proizilaze iz ovog kanona. Osvrćući se na tradiciju i prirodu, na iskonsko, Crnjanski premošćuje ustaljeno mišljenje i ponovo se obraća jedinstvenom liku slovenstva.

[19] Isto, knj. I, str. 53- 55.
[20] Isto, knj. I, str. 50.
[21] Isto, knj. I, str. 54, 55.
[22] Isto, knj. I, str. 52.

Bugarka je pozvala Srbina opet u goste, ali samog. Taj tajanstveni poziv je zbunio glavnog junaka koji je bio siguran da je u pitanju brakolomstvo. Sutra dan je otišao kući svoje poznanice i čekajući je da se pojavi sećao se *lepote doline Marice, koju sam voleo, i ružinog mirisa, koji je težak, ali meni mio. Pitao sam se, je li moguće, da je ta žena tako prepredena? Igra ulogu verne žene, a poziva u kuću, tajno, i nasamo. Šta hoće?*

Tek kad se vrata, iza mojih leđa, počeše, tiho, da otvaraju, osvrnuh se, skoro uplašeno. Video sam domaćicu, u vratima, kako zastaje, i kako me gleda. Bila je, kao ranjena Amazonka, podigla iznad glave jednu ruku. Smešila se. A bila je obukla bugarsku, narodnu, nošnju.

Htela je da mi pokaže bugarsku narodnu nošnju.[23]

Prisustvo određenih slovenskih naroda se nastavlja sa likom bivšeg ruskog generala, sadašnjeg prodavca novina i Gogoljevom ocenom italijanskog pesništva. Crnjanski slika svoje pravo ushićenje ruskom bogatom dušom i stvara aristokratski i intelektualni „portret" slovenstva razgovorom o Sokratu između glavnog junaka i ruskog emigranta i susretom između Gogolja i Sen-Beva.

Metod koji pisac koristi ne samo u ovom romanu, nego i u ostalim svojim proznim delima (*Dnevnik o Čarnojeviću*, *Roman o Londonu*) jeste zamena nacionalnog identiteta s drugim. Ovim načinom se gradi ne samo globalni, zajednički lik slovenstva, nego i njegovo jedinstvo sa opšteljudskim modelom.

Imam ja tamo i drugih poznanika, Danaca i Dankinja, ali možda će me opet pomešati sa Čehoslovakom[24].

Stariji oficir mi kaže, da mi se, s početka, kad sam pričao o Slovenima, i Skitima, koji se kriju pod zemlju, u snegu i večnoj zimi, smejao. Ima, međutim, nečeg tačnog u tome – priznaje da mi, u tim dalekim zemljama, to jest ti Norvežani, na primer, moramo biti malo šašavi. ... Ja sam, na primer, daleko od toga, da bih mogao biti Hiperborejac. Ja sam Flamanac.[25]

Poljsko prisustvo u romanu predstavljeno je opisom Drugog svetskog rata i slikovitim upoređenjima. Sudar između agresora i žrtve autor postavlja egzistencijalno pitanje o smislu rata.

Ulice su nestajale u dimu i plamenu. Kuće su se rušile, kao kuće od karata. Padali su, kao na nas, zapaljeni krovovi. Plamen je šiktao iz prozora. Slika je bila strašna[26].

Crnjanski stvara slovenstvo slikajući posebne nacionalne grupe prema svojoj moralnoj i estetskoj viziji. Stavlja ih u konkretne uslove i situacije odakle izvlači njihovu vlastitu civilizacijsku vrednost i nakon toga ponovo ih spaja u jedinstven arhetip.

IV.2. Za dijalog između slovenstva i ne-slovenstva karakterističan je dokumentarni diskurs. Glavni junak u svojim sporovima i tvrdnjama koji dokazuju univerzalni status slovenstva uvek se poziva na svetske istorijske ili kulturne činjenice, što je važno za ubedljivost njegove teze. Bitno je i prisustvo autora naratora koji se deklariše kategoričnim zaključcima i neporecivim stavom.[27] Struktura

[23] Isto, knj. I, str. 56.
[24] Isto, knj. I, str. 24.
[25] Isto, knj. I, str. 233.
[26] Isto, knj. I, str. 295.
[27] Vidi Peleš 1999: Peleš, G. Tumačenje romana. Zagreb, 1999.

dijaloga i je ovde izgrađena na principu teze i antiteze, tj. antagonistički korelati svoj – drugi ponovo se jasno razlikuju. Sadržina razgovora je markirana intelektualnim znakom, što omogućava da se *svoje* uporedi i postavi na istu ravan sa *prestižnim drugim*.

Mlađi oficir, međutim pita: da li sam video u Bergamu grobnicu Colleoni?

Bio sam, kažem, u Bergamu. Austrijski garnizon, koji je držao Bergamo sve do 1859, sačinjavali su moji sunarodnici... Ima tamo i jedan svetac, vrlo čudno slikan, koji je delo slikara, koji se zvao Andrea Schiavone, a koji je Šibenčanin i meni drag. Malo se o njemu zna u Italiji...

Mali poručnik se, na to, ljuti. Kaže svi smo mi šoveni. ...

Mi, Sloveni, nikad nismo šoveni, kao, da ne kažem koji sve, takozvani, veliki narodi. ... Priznajem, međutim, da bi bilo krajnje vreme, skupiti jednom sve te slikare i skulpture, koji su umetnici Italije, ali koji su, rođenjem svojim, pripadali onoj drugoj obali. Ima ih toliko, toliko.[28]

Poručnik me onda pita, podrugljivo, da li se Vergilije, zna, u mojoj zemlji? Velim: kao i u Italiji, u školi – van škole, slabo, kao i u Italiji.[29]

Crnjanski počinje da piše knjigu *Kod Hiperborejaca* uoči Drugog svetskog rata, a završava je dok je u Londonu. O transformaciji njegove nacionalističke vizije Lompar kaže:

„U dugim i teškim emigrantskim godinama nešto se, međutim, dogodilo sa uverenjima Crnjanskog, kao da su njegov doživljaj i poimanje istorije pretrpeli tektonski udar, što ga je dovelo do *dubljeg* razumevanja sopstvene javne, ali i umetničke egzistencije. … On je znao da „za svakoga ko putuje, a danas putuju milioni, ne može biti onog zatvaranja u nacionalno koje je nekada bilo“, kad dolazi jedan novi svet u kome nacionalizam neće i ne može igrati tu ulogu više, jer „organizuje se Evropa, organizuje se Amerika, u države koje ne mogu da vode više nacionalnu politiku“, pošto „ekonomija dobija veliki značaj, da ne govorim o drugim stvarima“, pa „ako neko bude pisao posle toga opet neke nacionalne priče, slabo će ići. … Svest Crnjanskog o nedovoljnosti, i estetskoj, nacionalnog partikularizma ne donosi, međutim, puko odricanje od nacionalnih tema, aluzija, motiva, fantazma i likova …“.[30]

Glavni lik u romanu *Kod Hiperborejaca* isto kao i Crnjanski prihvata neumitan razvitak sveta u pravcu globalizma, ukida nacionalne granice, spaja antagonizme *svoj – tuđ,* ali ne zaboravlja i svoj rodovski fundament koji insistira na njegovom traganju za utvrđivanjem univerzalnosti slovenstva.

Mlađi oficir mi kaže da je sve to lepo i krasno, ali otkud možemo, mi Sloveni, voleti Katulovu poeziju – čovek koji o nama nije ni sanjao da postojimo.

Ja mu kažem da se vara. Katul, u toj poslednjoj pesmi o Lezbiji, pominje zemlju „divljih Saca“. I narod Chaliba, u današnjoj Rusiji. ... da arapski putopisci, docnije na tom mestu govore o Slovenima, pod imenom Sakalib. Sve je na svetu u vezi. I rimski pesnici, i Sloveni. Hiperborejci.

[28] Isto, knj. I, str. 152, 153.

[29] Isto, knj. I, str. 159.

[30] Ломпар 2004: Ломпар, М. Аполонови путописи. Есеји о Црњанском. Београд, 2004, str. 7–9.

Zašto bi inače Italiju toliko voleli, i Gogolj, i Blok, i Gorki, koji su u Italiju dolazili.[31]

5. Na osnovu najšireg okvira književno-umetničkog istraživanja, naime trostruke veze između autora, teksta i društva pronađen je psihološki motiv koji je izazvao Crnjanskog da obradi slovenski lik kao osnovno idejno-tematsko jezgro u romanu *Kod Hiperborejaca.* Problem sa vlastitim identitetom vodi do osećanja neispunjene odanosti prema svom rodu, a u rezultatu se rađa delo koje traga za nacionalnom, etničkom i kulturnom pripadnošću slovenstva i koje traži svoje mesto u civilizacijskoj zajednici. Pomoću dijaloške strukture, na različitim nivoima, Crnjanski gradi suština dela. Dijalog počinje još na sižejnoj ravni uplićući dokumentarni i fikcionalni stil. Faktografija obezbeđuje pragmatičnost i istinitost umetničkog teksta, što je potrebno da se dokaže ideja o univerzalnosti konkretne zajednice. Prisustvo autorskog pripovedača spojenog sa glasom glavnoga junaka još je jedan način na koji dokumentarno i fikcionalno egzistiraju kao jedna celina i unosi potrebnu ubedljivost iskazane tvrdnje. Upoređenje između svoga i drugoga isto utvrđuje vrednost i kvalitet svoga. *Kod Hiperborejaca* je poslednji roman Crnjanskog koji je kompilacija svih posebnih slovenskih nacionalnih likova naslikanih u njegovim prethodnim delima. Ovde se slovenstvo takođe raspada na svoje elemente, ali samo sa ciljem da se podvuče jedna ili druga njegova osobina. Tako autor gradi emocionalni, intelektualni, aristokratski, žrtvenički i najzad opšteljudski lik svog roda.

Valentina Sedefcheva

SLAVISM IN MILOŠ CRNJANSKI'S NOVEL *WITH THE HYPERBOREANS*

Summary

Ending the novelistic opus of Crnjanski, the novel *With the Hyperboreans* is not only a synthesis of various genres (memoir, diary, travel writing, novella, poetry, essay) but also a compilation of the ideational-philosophical structure of his previous work. Within the framework of this hybrid, separate national and ethnic wholes are intermingled in a final civilisational pan-Slavic image. Even though in the course of its dialogue with itself the Slavic community disintegrates into its constituent elements (Serbian/Yugoslav, Bulgarian, Russian, Czechoslovakian, Polish), in its dialogue with *the foreign* – with the non-Slavic, these separate fragments cohere into a single image again. Based on the broadest framework of literary-artistic investigation, namely, the three-fold connection between the author, the text and the society, an emotional, intellectual, aristocratic, sacrificial and, finally, universal human image of Slavism is created through the own-foreign/other typology and the narrative characteristics of the text.

[31] Isto, knj. I, str. 159.

Милена Стојановић (Београд)

СЛИКА О ДРУГОМ КАО ПАЛИМПСЕСТ СЛИКЕ О СЕБИ

Пошто овде нисам да упознам Британце, него још боље свој народ, бојим се да ћете и мојим „Писмима из туђине“ (Енглеске), више слушати о нама него о њима. Из тога како човек с Балкана види свет, видеће се можда и какви смо сами. У другима, као у огледалу, видећемо себе, своје мане; у њиховим могућностима, своја ограничења; у њиховим способностима, своје немоћи. А надајмо се, премда нада није велика, у њиховим манама, ограничењима и немоћима, извесну шансу за самопоштовање.

Борислав Пекић, *Писма из туђине*

Историјски и цивилизацијски контекст условљавали су, врло често, суживот и мешање сасвим различитих народа и култура. Различити су међусобни односи који су из тих сусретања произилазили. Као важна карактеристика историјског развоја појединих народа, ови су међусобни утицаји имали одраза и на уметност, па и на књижевност. Писци користе различите књижевне поступке да би представили слику другог. Често, у књижевним делима појмови „други“, „туђинац“, „страно“, добијају предзнак негативног. Исто тако, препознавање карактеристика другог понекад више говори о ономе ко посматра него о ономе који је посматран. Наведени цитат из *Писама из туђине* Борислава Пекића, веома прецизно поставља оквир у коме, врло често, писци смештају своју слику о другом. Занимљиво је размотрити какву функцију у оваквом сликању могу имати различити књижевни поступци. Аутори чија дела у овом раду разматрам, Иво Андрић, Милош Црњански, Исидора Секулић и Борислав Пекић, на четири сасвим различита начина користе књижевни поступак палимпсеста. Ови модели, наравно, нису ни једини, ни једини могући.

У роману *На Дрини ћуприја* Андрић, сликајући босанску касабу, говори о непријатељу, Турцима. У његовом роману слика о другом и слика о свом народу егзистирају као две одвојене приче. У том паралелном односу огледа се однос приповедача према непријатељу. У први план истичу се оне особине српског народа које нису изражене, нпр. у делима Исидоре Секулић или Милоша Црњанског. У Андрићевој прози странац је нешто туђе, са свим негативним конотацијама које туђинац као оличење непријатеља

носи са собом. У овако стереотипно грађену причу уклапа се и неповерење према непријатељу. Ове две слике, слика о српском и слика о турском народу, исписане су као две паралелне приче на истој историјској и географској позадини. Андрићеви ликови врло често говоре о непријатељу. Истичући у први план негативне непријатељеве особине, Андрићеви јунаци тиме оправдавају неке своје поступке који никако нису у хришћанском духу. Тако, на пример, читајући о Абидаги као строгом и преком човеку, читалац и несвесно почиње да осећа симпатије за сељаке који ноћу руше оно што се дању сазида, како би осујетили везирову намеру. Илустративан је говор који је одржао Абидага, главни везиров повереник за градњу моста, пошто је стигао у Вишеград:

> – По свој прилици су вам пре мене стигли гласови о мени, а већ знам да ти гласови не могу бити лепи ни пријатни. Вероватно сте чули да тражим рад и послушност од свакога, да хоћу и да избијем и да убијем сваког ко не ради како треба и не слуша без поговора, да ја не знам шта је то „не може“, „нема“, да се код мене и за мању реч глава губи, укратко да сам крвав и наопак човек. Хоћу да вам кажем да ти гласови нису ни измишљени ни претерани. Под мојом липом заиста нема хлада. Такав сам глас стекао у дугогодишњој служби, извршавајући предано наредбе великог везира. Уздам се у бога да ћу извршити и овај посао због којег сам послан, а кад, по свршеном послу, одем одавде, надам се да ће преда мном отићи још и гори и црњи гласови од ових што су до вас дошли.[1]

Савесност у раду „крвавог и наопаког“ Абидаге, непристајање на нерад и супротстављање, становници крајева у којима је већ обављао везирове задатке, ненавикли на рад и послушност, заменили су причом о његовог опакој и наопакој нарави. Истичући те његове особине као лоше, у причи која сваки пут у нову касабу стигне пре свог јунака, касабалије огољено проговарају о својим манама и навикама које тешко или никако мењају.

Пролазе векови, и у Босну долази неко ново време. Живот *се непрестано троши и осипа, а ипак траје и стоји чврсто као на Дрини ћуприја*.[2] Ћуприја стоји као и првог дана. Аустроугарски војници, дошавши у свом походу и до ове босанске касабе, доносе један сасвим нови, страни дух. Ти нови „странци“ страни су и староседеоцима, хришћанима, али и њиховим претходним освајачима, Турцима. Андрић задржава исти однос домаћих према другом, али се све помера у једну мало сложенију перспективу. Наиме, „ми“ и „они“, тј. Турци, постајемо „ми“ наспрам „њих“, Аустроугара. Описујући новине које странци уносе у касабу, Андрић више пута користи реч „странац“ са јасном конотацијом туђинца, другог који зна само да разграђује и непотребно мења оно што је затекао:

> Старе касабалије не могу да се начуде. И управо кад мисле да је тој неразумљивој ревности дошао крај, странци отпочну неки нови, неразумљивији посао. А касабалије застају и посматрају те радове, али не као што деца воле да гледају радње одраслих, него напротив, као што одрасли застану за тренутак пред дечјим забавама. Јер ту сталну потребу странаца да граде и разграђују, да копају и зидају, подижу и преиначују, ту вечиту њихову тежњу да предвиде дејство

[1] Иво Андрић, *На Дрини ћуприја*, ИП „Веселин Маслеша“, Сарајево, 1978, стр. 45–46.
[2] Исто, стр. 101.

природних сила, да им избегну или доскоче, то овде нико не разуме и не цени. Напротив, све касабалије, а нарочито старији људи, виде у томе нездраву појаву и рђав знак. И кад би било по њима, касаба би изгледала као све источњачке варошице. Што напрсне, било би закрпљено; што се нагне, подупрто; али пре тога и мимо тога нико не би без потребе и са планом и предвиђањем стварао посао, дирао у темеље грађевина и мењао богомдани изглед вароши.[3]

Када код странаца примећују управо ове особине, и окарактеришу их као негативне, старе касабалије заправо много јасније и прецизније проговарају о себи, о својим лошим навикама, о својој инертности и мирењу са стањем на које су навикли, о својој немотивисаности да нешто битно промене најпре у вароши у којој живе, а затим и у свом менталитету.

У контексту разматрања палимпсеста као поступка сликања другог занимљив је лик Алије Ђерзелеза из Андрићеве приповетке *Пут Алије Ђерзелеза*. Док је на коњу, Ђерзелез је јунак, страх и трепет за све око њега. Међутим, кад са коња сиђе на земљу, Ђерзелез постаје неспретан и до изражаја долазе сви његови, и физички и психички, недостаци. У сцени Алијиног силаска са коња пародиран је мит о Антеју.[4] Док Антеј у додиру са тлом добија натприродну снагу, дотле Алија Ђерзелез у тренутку кад додирне тло, постаје смешан. Инверзија коју Андрић чини је сасвим очекивана: Антеј снагу добија у контакту са родним тлом, Ђерзелез је губи јер је непријатељ тла на које ступа. Описана сцена можда на најбољи начин илуструје позицију непријатеља као „другог“ у прози Иве Андрића.

Милош Црњански у својој књизи *Код Хиперборејаца* на сасвим другачији начин реализује поступак палимпсеста при сликању другог. *Код Хиперборејаца* није класичан путопис. Реч је о прози која има елементе есеја, путописа, лирског романа. Ипак, путописни елементи су присутни у великој мери. А већ по дефиницији, путопис подразумева сусретање различитих народа и култура, те неминовну потребу за сликањем другог. На почетку прве књиге *Код Хиперборејаца* стоји следећи запис:

Сва лица у овој књизи живе, или су живела, у стварности.
У овој књизи, међутим, сва њихова имена, карактери, дела, и речи, претворени су у литерарне креације које немају везе ни са једним лицем у стварности, него представљају ирealне фикције према пишчевој потреби за причу о прошлости.[5]

Већ овом уводном забелешком остављен је простор за пишчево „учитавање“, за представљање мало другачије слике странаца описаних у овој књизи. И сâм Црњански избегава да жанровски дефинише овај свој текст, називајући га једноставно *књигом*.

Однос према другом у књижевном делу Милоша Црњанског занимљив је и због идеје суматраизма као његовог књижевно-поетичког избора. Суматраизам, инсистирајући на повезаности далеких предела и људи, близак

[3] Исто, стр. 163.

[4] Асоцијација, свакако, сеже и до песме *Албатрос* Шарла Бодлера и метафоре уметника који, слетевши са својих висина, изашавши из свог имагинарног света уметности, у реалном свету постаје неспретан и смешан, а „велика му крила“ маште и креативности заправо сметају да корача.

[5] Милош Црњански, *Код Хиперборејаца I*, Сабрана дела Милоша Црњанског, „Просвета“ – Београд, „Матица српска“ – Нови Сад, „Младост“ – Загреб, „Свјетлост“ – Сарајево, 1966, стр. 7.

је идеји космополитизма. Један план књиге *Код Хиперборејаца* покрива боравак Црњанског у Риму, док други чине његови есејистички записи о уметности, инспирисани сусретима са новим народима и културама, као и његовом чежњом за далеком Хиперборејом, „тамо где неко вечно сунце сја". Већ на самом почетку, текст пред читаоца поставља неколико питања: Колико се Црњански као дипломата у Риму осећао странцем? Колико је био странац у реалном свету у коме је живео? Откуд његова потреба да, макар и у својим текстовима, бежи међу Хиперборејце? Црњански користи историју и уметност, који су му, у исто време и повод за есејистичке дигресије, да успостави дистанцу између себе и странаца које описује. Анализирајући Микеланђелове сонете, Црњански пише:

> Није свеједно – по мом мишљењу – него треба приметити, да нико не осећа, баш то, да ништа не остаје, као што то осећа Микеланђело. Само у њему, странац у Италији – сваки странац – ако хоће, може лако осетити ту страшну меланхолију Талијана, која њихову веселост прати.6

Тај својеврсни књижевни параван употпуњен је личним тоном који одликује овај текст. Са друге стране, дистанца коју писац задржава сликајући друге око себе, може се делимично оправдати и његовим положајем који је имао као дипломата Краљевине Југославије непосредно пре Другог светског рата. У описима Италије и Италијана, као и странаца које у Италији сусреће, у његовом тексту, као нека врста „понорнице", у правом смислу доњег, прекривеног текста на палимпсету, пробијају записи о њему самом или, боље речено, „о себи" наспрам „другог". Цитат који следи, један је од оних у којима палимпсестна, прикривена слика о себи избија у први план:

> Дешава се тих дана, каткад, да останем сасвим сам, на плажи и да лежим у столици, уморан, сањив. Мучи ме, све више, кад видим, како сам немоћан, и ситан, на свом положају у Риму, а слутим да ће, све што ми је блиско и драго, у мојој земљи, опет нестати у пожару и пепелу, као што се то већ једном десило, у мом животу.[7]

Црњански врло детаљно описује места кроз која пролази, њихову историју, уметност која је обележила историјско време које та места репрезентују. Међутим, врло често, ти су описи тек повод да писац проговори о својим осећањима, својим стрепњама и бригама. Такав је и следећи одломак из друге књиге *Код Хиперборејаца*:

> *И ја сам се био промењио, као путник, на том путу. Пре сам уживао у земљи, у небесима, у далеким брдима, у маслини, у Италији, у којој нисам, тако рећи, ни питао, какви су људи. Ишао сам са својим мислима у глави, са својим очима заљубљеним у пролеће, а нисам много питао за прошлост, кроз коју смо пролазили. Кад би ме жена запиткивала, о прошлости у Фиренци, одговарао бих, подругљиво, да о времену мислим онако, како нас Берџсон учи. Сад мислим као Јасперс.*[8]

---

[6] Милош Црњански, *Код Хиперборејаца II*, стр. 223.
[7] Милош Црњански, *Код Хиперборејаца I*, стр. 418.
[8] Милош Црњански, *Код Хиперборејаца II*, стр. 139.

Ако је немогуће књигу Милоша Црњанског *Код Хиперборејаца* до краја прецизно жанровски дефинисати, дотле је, кад су у питању *Писма из Норвешке* Исидоре Секулић, сасвим јасно да је реч о путопису. Ако упоредимо поетичку позицију из које путописци Црњански и Исидора Секулић пишу своје текстове, јасно је да се те позиције умногоме разликују. Тако се разликује и коришћење поступка палимпсеста у функцији сликања „другог". Разлике су условљене, пре свега, чињеницом да Црњански пише о Италији и Италијанима (али и о припадницима других народа, пре свега дипломатама које среће у Италији), о земљи у суседству и народу са којим је српски народ историјски често био у непосредном контакту, дакле о добро познатим „Латинима", а Исидора о далекој Норвешкој, сасвим непознатој ондашњем читаоцу. Путопис као књижевни жанр подразумева, између осталог, компаративистички приступ теми. Исидора је много директнија када преплиће и пореди слику своје земље и свог народа и слику земље којој је сав живот, сав карактер и њена несрећа *на камену*, а сва њена лепота *у водама*. У њеним писмима имагинарном пријатељу може се, можда, на најбољи и најпотпунији начин сагледати права функција палимпсестног поступка у књижевном представљању „другог". Дакле, за разлику од Андрића, Исидора не говори о непријатељу, о странцу као негативно одређеном не-ја; за разлику од Црњанског, не говори о познатом народу, познатој култури и историји. Она пред собом има задатак да пренесе, колико је могуће, објективну слику о далеким Норвежанима. Утолико јој више простора остаје да, пишући о Норвешкој, субјективно говори о Србима и својом личним доживљајима. У једном од уводних описа норвешке природе, али не само у њему, Исидора питомост коју осећа пореди са питомошћу „наше природе":

> Но сва та питомост има чудну неку укочену мирноћу, индиферентну мирноћу, без простодушности, хумора, или несташлука. Нити се виде раскалашни и мазни гестови и облици наше природе која грца у сунцу, и до сржи у костима и у стаблима се прожима светлошћу и топлотом; нити се виде очајне и пркосне позе и намрштености правога севера који у сумраку живи и често се и гладан и хладан бије и бори. Без темперамента расте и зри воће, и без физиогномије стоје дрвета и шуме. Као да преконоћ нешто дође, и без страсти, без нарочите радости или бола чупне биљчицу и дрвце из земље, и кад сване сутрадан, све је опет у старом јучерашњем и прекјучерашњем штимунгу, само што је за дан старије и за длаку узрасније.[9]

Исидора Секулић говори о земљи која јој је страна, па је логично да посеже за литерарним средством поређења са оним што најбоље познаје а то је њена сопствена земља. Поређења се нижу асоцијативно, помало сентиментално. Често, након започете приче о нечему што јој је у Норвешкој привукло пажњу, Исидора, чак са носталгичним тоном, наставља да прича како је тамо, „код нас". У таквим ситуацијама, она друга, тематски мање важна, споредна, палимпсестна прича, потпуно избија у први план и преузима књижевно место путописном опису. Такав је следећи пример:

[9] Исидора Секулић, *Писма из Норвешке*, Сабрана дела Исидоре Секулић, Stylos, Нови Сад, 2001, стр. 34.

> И знам, о, најбоље знам како је код тебе, код нас. У два сата по подне, је ли, греје сунце у Топчидеру, лагано и дуго се кида лист по лист платана, и нигде никога нема. Један робијаш,[10] погурен, шушкара кроз сухо лишће, купи отресено кестење у дрвену путуњицу, и ланац му звечи. А кад је све покупио, исправи се да се одмори, и погледа у тебе и ти у њега. У то пирне ветар, кроз тебе прође језа, са уморног дрвета се оспе све што му је тешко, робијаш се наново сагиба, купи кестен, и ланац му звечи.
>
> А тамо даље, унутра у нашој земљи, однели су и последњу ружу из села на гробље, и кроз жуту, зрелу јесењу светлост промичу црно повезане главе, траже на чијем гробу да спомену своје мртве. А још даље, тамо доле на југу, труне крвава трава на гробовима оних који нису криви што су убијали, и који су славни што су убијени. Живот је тежак не само у Норвешкој. Код нас Срба, црне шамије су увек савремене.[11]

Тако, готово неприметно, прича о Норвешкој и Норвежанима постаје прича о нама, тежак живот у Норвешкој тек повод за тихи ламент над тешким животом сопственог народа. У тексту долази до својеврсног „обртања“ палимпсеста, па слика „о себи“ која је иницијално била „испод“, постаје текст који надјачава „слику о другом“.

У тексту Исидоре Секулић, поступак коришћења палимпсеста, најдиректнији је и најочигледнији. Нема непосредног контакта између „нас“ и „других“, па су и границе у описима изразитије и јасније него што је то случај у текстовима других писаца чија дела разматрам у овом раду.

У делу Борислава Пекића уочавају се (бар) два подмодела реализовања палимпсестног поступка у циљу сликања „другог“, један у *Писмима из тућине* а други у епосу *Атлантида*.

Пекић у *Писмима из тућине* директно истиче да ће, говорећи о Британцима, више говорити о „нама“. Пекић отклон прави увођењем лика Живорада као свог књижевног двојника. За разлику од Андрића, Исидоре и Црњанског, када описује неку од особина Британаца и њихове реакције у конкретним ситуацијама, Пекић у исте те ситуације одмах ставља и свог чартер-Живорада и пореди његове реакције. На тај начин основна прича о „њима“, Британцима и палимпсестна прича о Живораду, тј. „нама“, исписане су паралелно и постављене у исту поетичку и значењску раван.

> Али, оставимо се људождерских и прећимо на грађанске манире. Они одају животне назоре, па ћемо говорити и о англосаксонским, рачунајући да успут видимо и какви су наши. Данас ћемо испитати један од темељних манира острвског живота и упоредити га с нашим полуострвским обичајима, које ће, као просечан узорак расе, заступати наш чартер-посетилац Живорад, ако се сећате, експерт за ирско и, више-мање, сва друга питања.[12]

Поредећи са Енглезима сопствени народ, Пекић користи опробани метод хумора. Кроз ситуациону и вербалну комику, као и комику карактера, указује на особине и мане Енглеза, али је његов основни циљ да своје суна-

[10] *Слика је од пре тридесетак година* (прим. аутора) – фуснота се налази у оригиналном Исидорином тексту.

[11] Исидора Секулић, *Писма из Норвешке*, стр. 39–40.

[12] Борислав Пекић, *Писма из тућине*, „Знање“, Загреб, 1987, стр. 38.

роднике натера да се насмеју сами себи и да у том смеху покушају да своје мане исправе.

> Први нам парадокс вели да је и Енглез, у основи, једнако рђав грађанин као и сваки други. Само, он се, као ми, тиме не поноси. Не знам шта је боље. Чини ми се да је душевно лакше – поносити се. Али, да је стварно лакше, поносили би се и Енглези. Зато сам још у недоумици.[13]

Један од основних мотива научнофантастичне литературе јесте „сусрет блиске врсте“, сусрет земљана и ванземаљаца. Ванземаљци су земљанима странци, другачији, други. У исто време, они углавном другачије и изгледају: мали, зелени, буљавих очију. Или слично. Већ њихов спољашњи изгел у непосредном контакту земљане упозорава да је реч о неком другом, па се земљани према ванземаљцу/ванземаљцима очекивано и понашају. У том смислу, однос аутора према другом у научнофантастичним романима није превише сложен. Много занимљивији јесте случај у *Атлантиди* Борислава Пекића. *Атлантида* је жанровски сложен роман који, између осталог, има карактеристике научнофантастичног романа. Прича се базира на идеји да наше човечанство заправо чине „они који су рођени“ и „они који су створени“ – људи и роботи. Већина људи и робота не зна истину о свету у коме живе. Они се по спољашњем изгледу не разликују. Роботима су, чак, програмирана вештачка осећања, могу да буду срећни, тужни, да воле, мрзе или плачу. Једино немају душу. У једном свом другом роману, *1999*, Пекић кроз један од ликова истиче да је могуће створити вештачку природу и да једино ветар и људска душа не могу бити вештачки створени. У таквом свету Пекић не-људе тражи међу људима. Разлике између њих су суптилније, па тиме и теже уочљиве. Утолико су односи између људи и робота, „нас“ и „њих“ у епосу о потопљеном човечанству, сложенији и занимљивији за истраживање. Навешћу само један пример. Главни јунак, Џон Карвер/Хауленд, који је изабран да људе поведе у одлучујућу битку против робота, читавог живота, и пре него што му истина буде откривена, осећа да је другачији од људи са којима живи. С друге стране, према некима осећа необјашњиво пријатељство, иако многе од њих и не познаје (као што су скитнице на улици, Индијанци у резерватима, деца из дома за сирочад, пацијенти из луднице...):

> Професора Ласкија, др Кортазара и др Тенанта, индијанску децу по домовима за нахочад, собара на Елмс Хилу, скитницу с места „индијанског покоља“ у Дирфилду, неговатељицу Брадшо, непознате људе које је, пролазећи улицом, у гомили волео, не могавши да их различи од свих осталих које је мрзео.[14]

Мали број људи који сазнају истину о свету то могу да издрже. Већина њих заврши у лудницама. Џонов брат близанац Џејмс затворен је у лудницу управо да не објави људима да њиховим светом владају туђинци.

> Он, Џејмс, наиме, није луд. Њега овде држе заробљеног да свету не објави истину. А она је у томе да тај свет више није прави, није њихов, да је у рукама непријатеља људске врсте, туђина, вероватно с друге планете. Туђини су и

[13] Исто, стр. 138.

[14] Борислав Пекић, *Атлантида I*, „Соларис“, Нови Сад, 1995, стр. 204.

њега, Џона, отели од родитеља, Хауленда из Салема, и дали Кливландима и Карверима, да из њих нехуманим одгојем – нехуманим у смислу адаптације на једну туђинску цивилизацију – одстране све што је људско, да их претворе у робове своје воље и своје инфернално мисије – уништења људи. Он их је, међутим, прозрео. Схватио је истину. Био је, на жалост, неопрезан. Хтео је да убије једног од њих. Патрика Кливланда, свог лажног оца. Прогласили су га лудим и затворили овде, заједно са другима који су такође схватили да је свет под окупацијом.[15]

Посебан случај односа „ја-други“ описан је у оним књижевним делима која се баве доласком новог времена, када неки од ликова постају „туђи“ својим сугрђанима из простог разлога што усвајају нове обичаје, начин живота или моду. Тако полако и „ми“ сами себи постајемо нови и другачији, често страни. Најочигледнији примери за то су романи Борисава Станковића (нпр. *Нечиста крв*) или приповетка Симе Матавуља *Нови свијет у старом Розопеку*. Међутим, анализа дела Боре Станковића и Симе Матавуља излази изван граница интересовања овог рада.

Milena Stojanović

THE IMAGE OF THE OTHER AS A PALIMPSEST OF THE IMAGE OF ONESELF

Summary

The paper deals with works by Ivo Andrić, Isidora Sekulić, Miloš Crnjanski and Borislav Pekić; written in different periods of time and in different poetic systems, these works employ the same literary method to depict “the other”, but each of the above authors realises it in a different manner. Their common characteristic is that “the image of the other” actually serves as a means of telling a story about their own people, as a kind of literary mirror reflecting their own people’s characteristics and shortcomings.

[15] Исто, стр. 224–225.

Младен Шукало (Бања Лука)

ОТВОРЕНО И ЗАТВОРЕНО ГРАДА И СЕЛА
(у роману *Зимско љетовање* Владана Деснице)

Појава романа *Зимско љетовање* Владана Деснице изазвала је низ критичких примједби, које су махом биле засноване на одређеним идеолошким, а слути се и на – националним, претпоставкама соцреалистичких и догматских естетских оквира представљања непосредне друштвене стварности. Овим се не исказује намјера да се освјетљавају ти аспекти, премда би и таква херменеутичка оријентација могла да пружи занимљиве резултате у оквирима разматрања другости, страности, културалности, менталитета и других вредносних система проистеклих из поимања разликовних, структуралистички или семиотички постављених релација који уопште карактеришу дјело Владана Деснице.

У покушајима властите одбране (а идеолошко-политичка ситуација му није била наклоњена, о чему свједочи судбина књиге *Прогутане полемике*, вјероватно припремљене још почетком 50-их година, а објављене тек 2001. године)[1], Деснича је указао на један веома занимљив феномен који је битан за разумијевање романа *Зимско љетиовање*, због чијег су се несхватања великим дијелом и производила погрешна тумачења, а самим тим и погрешне идеолошке ознаке овог дјела. Ријеч је о слици града и села, односно сусрету становника Задра, који напуштају бомбардовани и разрушени град, са живљем села Смиљеваца, смјештеном петнаестак километара у његовом залеђу. Критичари нису могли (или хтјели?) да разумију Десничин приповједачки поступак, који је заснован на – бахтиновски речено – полифијски отвореној структури[2], како због стереотипа и предрасуда што управљају њиховим критичко-интерпрететивним приступом и мишљењем, тако и због круто идеологизујућег опредјељења представљеног системом слављења нетом окончаног „народноослободилачког рата и социјалистичке револуције“. Тако Марин Франичевић, поводом Десничиног *Зимског љетовања*, истиче: „Вјеровали или не, на 198 страница текста свега се једном спомињу партизани...“[3], односно, по Јожи Хорвату, заборавио је на постојање партизанс-

[1] Уп. Vladan Desnica, *Progutane polemike*, priredio Jovan Radulović, Stubovi kulture, Beograd, 2001.

[2] Бахтин каже да је Достојевски „разбијао *затворену монолошку форму* идеја-прототипова и укључивао их у велики дијалог својих романа, где су оне почињале да живе новим акционим уметничким животом“. (Уп.: M. Bahtin, *Problemi poetike Dostojevskog*, prevela Milica Nikolić, Nolit, Beograd, 1967, str. 150.)

[3] *Op. cit*., стр. 113.

ких, ослободилачких снага,[4] док ће, додуше другим поводом, Ђуро Шнајдер казати како се, у случају Владана Деснице, ради о писцу „мрачне и нехумане књиге 'Зимско љетовање'"[5].

Десничина реакција (боље рећи – реакције, а које нису могле да буду објављене као одговори на мноштво напада) преточена је посредно и у „Записе о умјетности", објављене у броју 4–5/1952 загребачког часописа *Кругови*: његова размишљања о искрености, модерном и старом, моделу, дјеловању лажи, еруптивном стварању, стилској неурастенији, изгледа, никог се нису дотицала, насупрот краткој напомени о *примијењеној умјетности*[6] која је изазвала више буре него ишта друго. Врсту реакција на овај текст најбоље осликавају ријечи Ивана Дончевића у чланку „Кукавичја јаја Владана Деснице" (поднаслов чланку је: „или како се 'одгаја' младеж"), гдје се истиче да приступи дјелу неког писца не могу да се окончају казивањем о његовој занатској вјештини, „о оним морфолошко-естетским категоријама, које садржавају само дио истине о неком писцу", већ да треба говорити и о пуној умјетничкој истини, односно „о морално-етичким категоријама"[7], чиме би се дошло до сазнања: „*да Владан Десница с нашим временом, с нашом стварношћу, с нашим људима, с оном истином која је увијек била па и данас треба да буде главни смисао умјетности, нема никакве или готово никакве везе"*.[8]

Овим ријечима нису нужна посебна образложења.

Поводом истицања слике града и села, као суштинске окоснице Десничиног *Зимског љетовања*, Јожа Хорват каже како је „жалосно" што градско становништво схвата да не може живјети, да „не може издржати у овој земљи барбарства и мрака – гдје чак и крмаче дјецу прождиру", па додаје: „...ту је цијело село разноврсних људи, а све је ипак једно, прљаво, ситно, жалосно и мрачно. Незанимљиво и неразумљиво. Живот и књига о том животу."[9] Већ помињани М. Франичевић истиче како је Владан Десница у претходним дјелима показао склоност ка истинитим детаљима и да му се не може занијекати познавање села. Ипак, у роману *Зимско љетовање* дата је, по њему, крива слика села (*sic!*) због познавања и изношења само једне стране медаље, јер „сви детаљи могу бити истинити, а да цјелина у темељу буде лажна"[10]. Десничини сељаци или су неопредијељени или ћуте пред странцима због своје пословичне лукавости, уз то што су потпуно де-

[4] *Op. cit*., стр. 110.

[5] *Op. cit*., стр. 99.

[6] „*Примијењена умјетност*. Аналогија с ликовним умјетностима поража ми спасоносну идеју: као што су се тамо одијелили и добили своје посебно мјесто и положај огранци који имају практичне примјене, зашто да се то исто не проведе и на подручју књижевности? Говорим без шале. Какви би се теоретски разлози томе противили? Престала би трвења и натезања, све би практичке, програматистичке, утилитарне и сличне тенденције нашле своје задовољење; примијењеној књижевности могла би да се призна пуна важност, па чак и предност над оном другом, а она друга добила би своје скромно али неоспоравано мјестанце под сунцем. Зашто не? Ја сам за примијењену књижевност." (*Op. cit*., стр. 20.)

[7] *Op. cit*., стр. 48.

[8] *Op. cit*., стр. 49. (истицање је Дончевићево!)

[9] *Op. cit*., стр. 111.

[10] *Op. cit*., стр. 113.

зоријентисани и незаинтересовани за стварносна дешавања око њих. Приговарајући аутору да његов роман дјелује као да је написан по рецепту оних који овај простор означавају као варварски и људождерски, Франичевић посебно наглашава једностраност обликовања ликова: „...никад се ни један од ових вајних јунака не успиње до људског. Сељаци живе као животиње. Они су дехуманизирани докраја. [...] Човјеку се приближава једино Ићан, и то кад је пијан. Међутим ни малограђани нису ништа бољи. А много је у овој књизи тешких ствари речено о човјеку, и посебно о нашем селу.“[11]

Одговор на ове, и њима сличне, коментаре, Владан Десница износи у тексту под насловом „О једном граду и о једној књизи“, а којег није могао да објави скоро четири године. У њему он даје друштвену и историјску слику Задра са констатацијом „да је тај по превасходству наш град и једно од главних политичких и културних жаришта нашег националног живота, у низу страних владавина учињен базом за туђинску пенетрацију и центром организиране акције за однародњавање и национално потчињавање“[12]:

> „Такав, Задар је развио један свој специфични живот и попримио једно нарочито лице. Изградио је своју скроз наскроз градску и грађанску физиономију, далеко више него ма који од осталих далматинских градова. Развио је један свој *затворени, херметички градски живот* [подв. М. Ш.] који од себе није давао напоље ништа, а к себи је од околице примао, кроз нарочите филтре и с нарочитим предострожностима, све што му је могло да послужи и да га даље у животу подржи. Живио је по својим строго утврђеним и дугом традицијом избрушеним друштвеним правилима и конвенцијама, са својим стопостотно *грађанским менталитетом* [подв. М. Ш.] и својим уским погледом на свијет. Сав живот његових грађана текао је по унапријед утврђеном реду, недоступно, као по натегнутој жици, и свако колебање на тој жици значило је за тај менталитет опасност пада у празно, у провалију. Позорница њиховог живота је поплочани простор, градски трг, *агора*; кулисе – стара архитектура; визуале – уске уличице сличне каменим жљебовима кроз које тече живот канализирано, кротко као уље из старинских тијескова, између три странице од тесаног и углачаног камена. И у тим уличицама и тој архитектури тако је уско сљубљена плоча уз плочу и камен уз камен, да између њих не може да се пробије на божји дан ни најтананија травчица, као блиједа и бескрвна афирмација *слободне природе и слободног живота.* [подв. М. Ш.] На том „стерилизираном простору“, дакле, одигравао се живот задарског грађанина од рођења до смрти. По тој урбаности, Задар не само да је представљао несумњиво најградскији и најграђанскији амбијент код нас, него је припадао ваљда међу најграђанскије амбијенте европског Запада.“[13]

Спомињући мноштво писаца попут Ива Ћипика, Владимира Назора, Ива Војновића, Динка Шимуновића, Мирка Беговића, Марка Цара, Чедомила Јакше, Петра Касандрића, Мирка Королије, који су боравили или извјесно вријеме живјели на овом простору, Десница се чуди како се нико од њих није позабавио овом и оваквом стварношћу, а најзачуђенији је да то није

[11] *Op. cit*., стр. 115.

[12] В. Десница, „О једном граду и о једној књизи“, *Есеји, чланци, погледи* [Изабрана дела Владана Деснице у четири књиге; приредили Др Станко Кораћ и Јован Радуловић], БИГЗ – Панорама, Београд – Приштина, 1983, стр. 114.

[13] *Op. cit*., стр. 115–116.

оставило трага ни код Симе Матавуља који је радио као учитељ у задарском залеђу: „Па и он – који је имао оштро око и оштар, готово натуралистички прилаз стварном животу – уколико се у свом раду дотакао тог задарског краја, задржао се углавном на фолклорном декору и на касним одјецима народне епике.“[14] Можда је управо то и разлог, посебно доминантност фолклоризма, што се феномен града, као конститутивни елемент књижевног исказа није подигао на вишу раван, на начин на који је то осјетио и покушао да искаже Владан Десница у роману *Зимско љетовање*, али и за разумијевање књижевности уопште и књижевног дискурса њему посвећеном.

Иако се осврће само на књижевност која се дотиче простора његовог романа, Десница је поетички наговијестио усмјерења која ће, скоро три деценије касније, слиједећи структуралистичко-семиотичка, филозофска, социолошка, антрополошка, историографска, културолошка и друга истраживања, поставити као основне принципе у проучавању града као кључног носиоца културолошких и других начина обликовања човјекове духовности унутар књижевног дискурса од Ролана Барта и Умберта Ека до Рејмонда Вилијамса,[15] јер књижевност и колективно несвјесно „одавно поистовећују с градом“[16].

Овлашним погледом кроз историју књижевности, од *Гилгамеша* и *Илијаде* до, рецимо, *Петрограда* Андреја Белог, *Трбуха Париза* Емила Золе или *Њујоршке трилогије* Пола Остера и *Александријског квартета* и *Авињонског квинтета* Лоренса Дарела, те *Дорћола* Светлане Велмар Јанковић (ово случајно, хаотично и несистематично навођење погледа према граду кроз приповједачко насловљавање може доста да каже само за себе), дјелује да је историја књижевности на извјестан начин подударана са историјом града као облика организовања људског живота и људске заједнице, односно да њихова повезаност нужно намеће потребу другачијег преиспитивања и књижевности и урбанизма, односно и културе и умјетности у цјелости. Идеју Освалда Шпенглера да „историја света је историја града“[17] развиће Фернан Бродел до представе да је град цезура, прелом, судбина свијета, који је „доносилац писма“ којим се отварају врата историје[18], што на извјестан

[14] *Op. cit*., стр. 117. О не баш великој склоности наше народне књижевности ка формулисању слике града свједочи и студија Мирјане Детелић *Митски простор и епика* (Српска академија науке и уметности – Ауторска издавачка задруга „Досије“, Београд, 1992.)

[15] Мноштво је дјела која су настала у задње двије деценије посвећене представљању града у књижевности. Овдје ћемо навести само неке од њих: M. Gottdiened & A. Ph. Lagopoulos (eds), *The City and the Sign: An Introduction to Urban Semiotics*, New YORK, 1986 [U OVOM ZBORNIKU JE UKQUČEN I TEKST r. Barthesa „Semiology and the Urban“], Umberto Eko, „Funkcija i znak (semiologija arhitekture), in: *Kultura, informacija, komunikacija*, prevela Mirjana Drndarski, Nolit, Beograd, 1973, str. 205–270; Raymond Williams, *The Country and the City*, London, 1993. i dr.

[16] Leonardo Benevolo, *Grad u istoriji Evrope*, prevela s italijanskog Snežana Milinković, CLIO, Beograd, 2004, стр. 7.

[17] О. Шпенглер, *Пропаст Запада. Нацрти за морфологију историје света*, књига друга, Превео Владимир Вујић, Космос, Београд, 1937, стр. 111.

[18] F. Braudel, *Strukture svakidašnjice. Materijalna civilizacija, ekonomija i kapitalizam od XV. do XVIII. stoljeća*, „August Cesarec“, Zagreb, 1992, стр. 523. Изузетно занимљиво размишља о овим проблемима и француски социолог и театролог Жан Дивињо: „Град представља извес-

начин потврђује давнашњу Аристотелову тезу да је град – природна чињеница![19] Односно, град је структура, како то назначава Луис Мамфорд у већ класичној студији *Град у исῑорији*, која „носи у себи трајни космички печат“[20]. Овај аутор каже да два од три узрока трајног насељавања човјека почивају у његовом односу према посвећеним стварима а не у бризи за физички опстанак. Те посвећене ствари су „у вези са тражењем смисла живота, са свешћу о прошлости и будућности и поимањем тајни сексуалности и рађања, затим и мистерије смрти и онога што можда постоји иза ње“: „Још пре него што ће постати место на коме ће се човек трајно населити, град је био састајалиште на које људи повремено свраћају: та магнетска снага делује још пре постанка града у дословном смислу речи, у коме живе људи. Способност да привлачи људе који ту још не станују, омогућујући им да се састају и унапређују свој дух, а исто тако и да тргују, остаје један од важних критеријума града, сведочанство његове инхерентне динамике, за разлику од укрућенијег и затвореније села, које непријатељски гледа на све што долази из спољњег света.“[21]

Формулисање идеје града, сачињавање представа града, како у књижевности тако и ван ње, означавање и исписивање њене митологије и феноменологије, може се укратко свести, или заокружити кроз слику структуре простора заснованог на различитим равнима опозиција, односних бинарних односа на којим се темеље обрасци људског мишљења. „Градови су људи“, каже Жак Ле Гоф, и додаје: „А грађани су прави људи у поређењу са другим људским створовима, који и нису право говорећи људи већ животиње.“[22] Овај став је проистекао из проучавања *ῑроизвода имаῑинарноῑ*, у оквирима географског и имагинарног живота исказаног у текстовима француске ране средњевјековне епике, а које ће се културолошки, као посљедица утемељених градских стереотипа, ширити као један облик цивилизацијског креда. Ле Гоф наводи да је тема града основна библијска тема, од Каиновог града, преко Вавилона, Содоме и Гоморе, те Јерихона, чијим освајањем настаје урбанизација Јевреја и стварање другачијег става што ће се оваплотити у Јерусалиму, односно Небеском Јерусалиму: ова промјена перспективе и доживљаја града постаће трајна слика супротности лошег и доброг града, гра-

---

тан раскол – раскол у простору, раскол у времену: његове зидине и врста рада која се у њему обавља одвајају га од села или трговачких насеља под заштитом неког замка; управљање заједничким делатностима, стално сусретање људи, окупљање на трговима или на улицама, стварају нове обавезе које више нису као оне у сеоском свету. Једна апстрактна средина смењује разноликост или крајњу разноврсност односа међу људима у феудалном животу. *Овде човек, ῑре свеῑа, ῑрῑада више ῑрадском насељу чије име носи неῑо ῑородици или нечем друῑом*. [подв. М. Ш.] Насиље је замењено речју, законом, међусобном солидарношћу, надмоћ јачега расправама на тргу, реториком, филозофијом, политиком.“ („O pozorištu“, *Kultura*, Beograd, br. 48–49/1980, str. 39–40.)

[19] Уп. *Поли ῑика*, 1252–1253.

[20] L. Mamford, *Grad u istoriji. Njegov postanak – njegovo menjanje – njegovi izgledi*, [prevod Vladimir Ivir], Book & Marso, Beograd, 2006, стр. 11.

[21] *Ibid.*

[22] Žak Le Gof, „Jedna gradska metafora Gijoma iz Overnjea“, *Srednjovekovno imaginarno. Ogledi*, prevela s francuskog Ivanka Pavlović, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 1999, стр. 234.

да пропасти и града спаса, града пакла и града раја, којој ће се придодавати визије градова-утопија или чудесних градова. Ипак, „средњовековни град је нова појава, с новим функцијама различитим од античког града, с новом привредом, другачијим друштвом, другом симболиком. На идеолошком плану традиционална античка супротност град – село (*urbs – rus*, са семантичким наставцима урбаност – рустичност) слабо је примерена средњовековном свету Запада, где се основни дуализам култура – природа изражава више кроз супротност онога што је изграђено, култивисано и настањено (град – замак – село заједно) и онога што је дивље (море, шума, западни еквивалент источне пустиње), свет људи у скупини и свет самоће.“[23] У конституисању градског стереотипа сучељавају се стварни и измишљени елементи који „стварности дају право постојања“[24], а саздана је од бедема, капија и кула, дворова и цркава, материјала – камена, дрвета и метала, мреже улица и тргова као мреже хода и одморишта, гдје је средишње мјесто града, стварно и симболичко, пијаца, мјесто гдје долази до суштинског додира и оног градског и неградског, својег и туђег, култивисаног и некултивисаног. „Нема града без тржнице и путева – градови се хране кретањем“, каже Бродел.[25] У зидинама те „кошнице“ очитује се уједно његова моћ заштите и присиле, која подстиче осјећање слободе, како стварне тако и оне привидне, јер градски бедеми су „готово облик надзора над свим грађанима“[26], као што ће њиме равноправно да се сучељавају владавина права и владавина руље, како каже Дејвид Норис[27]. Ипак, једна од најдоминантнијих особености коју град пружа човјеку је „народна солидарност“[28].

Град би престао да живи, каже Бродел, када себи више не би осигуравао нове људе. Улазак тих људи у нови простор, који је – по Ле Гофу – истовремено и физички и правни и етички, утиче на њих да постају другачији, односно морају се ослободити сваког знака неједнакости јер је „град друштво једнакости и међусобног помагања“[29]: „Они који напуштају село и сељачки живот да би прешли у град и постали грађани/варошани (*cives*), морају напустити своје сељачке обичаје и своје станиште на селу да би становали у граду и прихватили градске обичаје, грађанску урбаност и потпуну друштвеност.“[30] Иако су посљедица најстарије и најреволуционарније подјеле рада на релацији село – град,[31] Бродел наводи да се они никад не

[23] Žak Le Gof, „Ratnici i građani osvajači. Slika grada u francuskoj književnosti XII veka“, *Srednjovekovno imaginarno*, *op. cit.*, стр. 224.

[24] *Op. cit*., стр. 207. О феноменима стереотипа и предрасуда, као услова исказивања страности, в. М. Шукало, *Одмрзавање језика. Поетика страности у дјелу М. Булатовића*, Графид – Просвета, Бања Лука – Београд, 2002.

[25] F. Brodel, *Mediteran i mediteranski svet u doba Filipa II, tom I*, Geopoetika – CID, Beograd – Podgorica, 2001, стр. 302.

[26] F. Braudel, *Strukture svakidašnjice...*, *op. cit*., стр. 538.

[27] Up.: Dejvid E. Noris, *Balkanski mit. Pitanje identiteta i modernosti,* prevela Tanja Slavnić, Geopoetika, Beograd, 2002, *op. cit*., стр.

[28] Le Gof, „Ratnici i građani...“ *op. cit*., стр. 222.

[29] Le Gof, „Jedna gradska metafora...“, *op. cit*., стр. 235.

[30] *Op. cit*., стр. 236.

[31] Овај Броделов став заснован је на ставу Карла Маркса изнесеном у *Њемачкој идеологији*: „Највећу деобу материјалног и духовног рада представља раздвајање града од села.

одвајају, као ни вода и уље, јер свједоче о истовременом постојању одвајања и приближавања, дијељења и спајања: „Села и градови покоравају се „реципрочности перспектива“: ја стварам тебе, ти стваращ мене; ја господарим теби, ти господариш мени; ја искориштавам тебе, ти искориштаваш мене, итд., према вјечним правилима коегзистенције“ и закључује: „градови урбанизирају села, али она посељачују градове“[32].

Уроњеност јединки у заједницу, било да се посматра из сфере града, било из сфере села, свједочи о настајању колективног искуства као посљедице урбаног искуства о којем говори Дејвид Норис пручавајући феномене идентитета и модерности у савременој српској књижевности. Полазећи од тврдње Р. Вилијамса, изнесене у студији *Село и ῑрад*, да је приказ града у руској књижевности суштински другачији од оног у западноевропској књижевности, Норис закључује да се традиционално балканско урбано искуство по много чему разликује од западних модела: „То није јавни него приватни простор у коме се град крије и шапуће. [...] То је простор који контролише околни регион и повезује га са центром политичке моћи. [...] Град представља културни модел наметнут споља, али који је с временом асимилирао локално становништво.“[33]

Сва наведена промишљања о феномену града, а уз њега о односу града и села, постављена су из урбане перспективе оријентисане према вани. Иако на сличан начин и Владан Десница у наведеном чланку „О једном граду и о једној књизи“ поставља своју дискурзивно-херменеутичко-антрополошку позицију, иако је на први поглед основна приповједачка тачка гледишта у роману *Зимско љеῑовање* постављена из перспективе тих неколико породица „средње руке“[34], дјело по себи конституише нешто другачију представу или слику свега оног што вјерујемо да јесте град, односно село. Та тачка гледишта је распоређена, подијељена између Ернеста Донера, градског берберина и шјор Карла, „умировљеног опћинског вишег рачунара“ (5), јер сваки од њих понаособ посједује дијелове оних суштинских елемената урбанитета који тек као цјелина може да функционише.

Тих неколико породица, које су се, након првог бомбардовања Задра, склониле и скрасиле у селу Смиљевцу, свакодневно излазе у заједничке шетње, као један од ријетких урбаних ритуала који им је преостао у сеоском амбијенту. Са једне заравни, гдје редовно долазе, посматрају свој град у даљини, то „мало, мирно гнијездо“ које им је – све до бомбардовања – пружао „осјећај сигурности“ јер се „тјешио својом незнатношћу и скривао се иза ње као иза штита“ (15). Ова ратна несрећа је отворила видике према

Супротност између града и села почиње упоредо са преласком из варварства у цивилизацију, из племенске организације у државу, из локалне ограничености у нацију, и провлачи се кроз целу историју цивилизације све до дана данашњег (Anti-corn-law league).“ Наведено према: *Sociologija grada. Sociološka hrestomatija*, izbor tekstova, uvodna studija, bio-bibliografske beleške i redakcija prevoda dr Sreten Vujović, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1988, стр. 244.

[32] F. Braudel, *Strukture svakidašnjice...*, *op. cit*., стр. 530.

[33] Норис, *op. cit*., стр. 123.

[34] В. Десница, *Зимско љеῑовање*, [В. Десница, Изабрана дела у четири књиге; приредили др Станко Кораћ, Јован Радуловић], БИГЗ – СКЗ – Панорама, Београд – Приштина, 1993, стр. 5. Сви остали наводи из овог романа ће упућивати само на страницу овог издања.

раније невиђеном и непримјетљивом, „на лишајиви цријеп поцрњелих кровова, на стерилни градски плочник“ (17), а тамо, гдје су до прије неколико тренутака стајале велике палате, „преко њихових упражњених мјеста отварали су се нови видици и пружале се погледу непознате слике: стражње голе стране грађевине, леђа скромних кућерака, мемљива дворишта, сад први пут отворени видику и сунцу“ (18), али и лакше прихватање сасвим другачијег амбијента у којем ће се настанити. Ова се мала групица избјеглица у Смиљевцима, гдје „од грађанске или полуграђанске руке, у селу је живјела породица финанцијског пригледника Рудана и стара попадија Даринка“ (43–44), постепено прилагођавала новом и другачијем простору, што – након отклањања дијела предрасуда и стереотипа с којим су ушли у село и међу сељаке – и није било у потпуности тешко, мада му никада неће припадати:

„Грађани умију да распореде вријеме: раскроје свој дан, раздијеле га на одсјечке, између одсјечака поударају преградице чврсте и непоколебиве као закон; одсјечке испуне дужностима, друштвеним обавезама и обзирима, бригом за своје тијело, за своју браду, за своје нокте, и којечим сличним – ако ничим другим, а оно јадањем на дугочасност и мишљу о својој злој коби. Тако расцијепано, вријеме се лакше савладава и консумира.“ (61)

Живот грађана у селу се одвијао устаљеном колотечином. Прије подне се свака породица бавила собом, и није се излазило осим послом: мушкарци су повремено одлазили до града, а жене ријетко и то. С друге стране, ако није постојао неки важан разлог, није се изостајало са поподневних шетњи:

> „Док се с једне стране ограничило и уредило поваздање базање без циља и мјере, дотле је, с друге стране, редовни поподневни састанак ради шетње постао права потреба, жељени и ишчекивани дневни одушак. За трајања лијепих времена и док се није почело јако рано смркавати, шетња до Батурове ковачије задовољавала је, бар донекле, ту потребу друштвености.
>
> Да, несумњиво, то је била шетња, лијепа шетња. То је било пријатно, па и здраво. Но то се зове „находати се“, „протегнути ноге“: – то није променада. Али грађанима је недостајала она тачка која представља састајалиште, зборно мјесто. Исходиште свих путова, онај издвојени и оштро омеђени комадић земаљске површине отргнуте од неограниченог пространства које грађанину даје неугодну вртоглавицу празнине. Тек кад постоји такав оквир збивања, таква позорница нашег живота (нарочито ако још ту, с каквог звоника, царствује она ората справа која регулира наша дјелања и одбројава откуцаје нашем срцу), грађанин се осјећа на своме; тек таква строга омеђеност стерилизираним поплочаним простором и откуцаваним временом за њега представља почетак организираног људског друштва; тек то је, бар у заметку – град. Без такве тачке која значи средиште његова живота (па, по томе, и средиште васионе), грађанин ошамућено лута, као да је изишао из сустава координата.“ (64–65)

Ј. М. Лотман тврди како човјек, урођен у културни простор, неизбежно око себе ствара организовану просторну сферу која једнако у себе укључује идејне представе, односно семиотичке моделе, и своју стваралачку дјелатност, зато што је свијет којег ствара корелативан с његовим семиотичким моделима: „Овде је веза узајамна: с једне стране архитектонски објекти ко-

пирају просторни изглед универзума, а с друге, тај изглед универзума гради се по аналогији са светом културних објеката који је створио човек.“[35]

Најкарактеристичнија представа очитовања релације град – село датав је у слици организовања сахране попадије Даринке. Грађани су осјетили дужност, каже Десница, „да се, из неке солидарности, заузму око погреба особе грађанске руке без икога од ближњих“ (99). Од тренутка када је откривено мртво тијело покојнице, скоро попут музичке фразе засноване на постепеном наглашавању крешченда, нараста сучељеност грађанске и сеоске логике, која из перспективе људи из града дјелује попут једне врсте сеоске опструкције: оно што је у сличним ситуацијама у граду нужно – обавјештавање, телеграфисање, овдје, у селу, у ратним околностима не само да је излишно, већ Ићану и другим Смиљевчанима дјелује парадоксално. Приповједачки је Десница *сервирао* читаоцима основне чињенице о животној путањи попадије Даринке и њене дјеце (кћерке су се удале и живе у Београду, син је у лудници), али поступком честог премјештања приповједачких тачака гледишта, изграђујући једну врсту лавиринтски рукаваца налик мрежи градских улица, не наводи изричито да су те романескне чињенице истовремено и власништво свих јунака, поготово избјеглица-дошљака (ако им и јесу понуђене по доласку, то не значи да су и запамћене као нужне и битне за њихово живљење на селу). Потреба да се позове поп, како би погреб као чин био потпуно заокружен, показује сву апсурдност позиције у којој су се затекли и са чиме се све „организатори“ морају суочавати. Слиједе договор око „уређивања“ покојнице и припремање погребног ковчега на што ће се потрошити највећи дио расположивог времена. Грађани, односно шјор Карло, који постепено преузима улогу вође, првог међу једнаким грађанске колоније, мислећи да је све спремно за организовање погреба, не мало ће се шокирати када се суочи са чињеницом да у јесењој краткоћи дана, без коња и кола, без ископане раке, све морају да оставе за наредни дан:

„Грађани се, премда тешка срца, морадоше с тим помирити. Да некако затрпају ту непредвиђено насталу рупу у времену, Анита и Лизета организирају мушкарце и дјецу колоније да старој попадији одају почаст опходом око одра; тако неће требати да је сви испраћају до гробља.“ (102–103)

Врхунац Десничине ироније и гротескног представљања сусрета градског са сеоским исказује се у тој сцени, поготово када описује кад и у којим приликама, те на који начин се користи марамица приликом куртоазног усекњивања, јер друга врста куртоазног жаловања не „доликује“ у оваквим околностима. Сусрет са ноћним бдјењем сеоских нарикача („то није плакање, то није жаљење – то не сличи ни на што!“ – 107) наводи помисао и паралелу о култивисаним а неписаним правилима „која је диктирао укус“ (108). Међутим, Задранке су организовале реплику такве опходње виђене при испраћају убијеног задарског префекта.

Трећи дан је пристизао а да попадија није сахрањена, што је, и поред Ићановог згражања над грађанском упитаношћу зато што крштено чељаде код њих никад није остало непокопано, код шјор Карла разбило сан у ок-

[35] Ј. М. Лотман, *Семиосфера (У свету мишљења. Човек – текст – семиосфера – историја)*, превод с руског Веселка Сантини, превод фрагмената са староруског Богдан Терзић, Светови, Нови Сад, 2004, стр. 316.

ривљавању самог себе што се упетљао у то, јер ни он, ни остали, као „странци“, нису имали ништа заједничко са покојницом:

„Сад му се чинило јасно да су их сељани, на свој подмукли, лукави начин, насамарили, увалили их у један посао за који су унапријед добро знали да је неизведив, уклет, и од кога су се зато сами добро чували. А ко се у њ упетљао, тај је на неки начин узео читаву ствар на себе, обавезао се да ће извршити то што је немогуће. И нико од тих проклетих сељака ни да би прстом макнуо! Само сједе на зидићу, полако, лијено разговарају, пљуцкетају, гледају како се други муче и трчкарају, како граде лијес, како постављају стару на одар.“ (106)

Неразумијевање села и сеоског менталитета логична је посљедица раније створених представа, ма колико да су оне биле стереотипне, фобичне или егзотично-пасторалне, или су посљедица различитих предрасуда, а, у ствари, као уводно представљање грађанске позиције, даје основни тон на којем се заснива представљање релације град – село:

„За Лизету село је било мјесто гдје има изобила пилића, пурана, пршута, вина, и гдје се пред Ускрс овце даду на посао да накоте довољно јањаца а кокоши да снесу довољно јаја. На селу, дакле, има обилно свега тога, али надасве млијека, млијека! У тој њеној представи, млијеко је навирало непресушно, бујало и притискало као у грудима новороткиње, текло потоком и ријеком, немјерно и незаустављиво, одлијевало се у каблице, здјеле, чанке и чанчиће, а никако да му се постави брана и уреди отјецање. Његов пријесни мирис завијао је читаву ту њену предоџбу села. На селу има и доста воћа, али је штуро, незрело, ни издалека онако добро и изгледно као оно у граду, и од њега се добива срдобоља. На селу такођер има поља и ливада (нарочито ливада које су љепше јер су увијек зелене); поља су пуна макова, а ливаде пуне оног жутог, и оног бијелог, и оног љубичастог пољског цвијећа кратке петељке које у разним мјесецима преплави градску тржницу, и које онако добро познаје још од дјетињства, али које се у граду не зна име. Кроз те ливаде неминовно протјече поточић; ако случајно нема поточића, то може да буде само пропуст из заборавности; тако, уосталом, стоји и на двјема сличицама у оквирићима од храстове коре које висе (или које су бар до бомбардмана висиле!) у ходнику њеног стана у граду; на једној од њих, штавише, има у позадини и стара вјетрењача, али то, у нашим биједним крајевима, баш не мора да буде. Људи су на селу подмукли и лукави, и имају увијек прљаве руке; зато им не ваља дозволити да било шта дирају рукама. Они су, осим тога, прилично смијешни; усекњују се прстима, и треба им добро викати, јер су малко наглухи, од прљавиштине која им се накупила у ушима. Живе кукавно, али томе су криви сами јер су крајње неумјешни и несналажљиви те не умију да искористе и уживају толико благо божје (оне кокоши, и оне пршуте, и оно млијеко!) Говоре – то им је особина – некако смијешно и неразумљиво („un modo assai buffo de parlar“), и у свакој прилици гледају да подвале грађанима; нарочито воле да потуре муђке кунући се да су свјежа, тог јутра снесена јаја, а кадри су чак и да продаду месо од цркотине. Дјеца су им мусава, зато што их не умивају и не реде, и кржљава и ситна, зато што се измалена запајају вином и ракијом.“ (8–9)

Између слика Лизетине представе о змијама и комарцима с почетка романа и Лининог доживљаја периода клања свиња, односно периода када

се „туку крмци“[36] с краја романа, постављена је представа села Лизетиног мужа Ернеста Донера која се донекле разликује од представа већине избјеглица. Он је посједовао нешто тачнију, стварнију и потпунију слику села, јер је многа села, као заљубљеник вожње бициклом, раније обишао, али и зато што се раније спријатељио са Ићаном Брносом из Смиљеваца, том „једином часном изнимком у опћој дивљини и заосталости села“ (49), а код којег ће се његова породица и настанити. Ипак, сајмови пурана и јагњади, који су привлачили силазак сељака у град, или веза грађана-ловаца са сељацима, као и благонаклоност шјора Карла и Ернеста према Ићану постављајући га током једне шетње између себе као да „не праве разлику“ (124), ипак нису могли да битније мијењају раније стечене и створене представе. Дубоки јаз између сељака, који град доживљавају као „проклети град“ (23) а пристигле грађане-избјеглице „као људе који долазе са другог свијета“ (32), и грађана остаће скоро идентичан и поред ратне катаклизме, која, ипак, на различите начине погађа и село и град. Јер остаје јасно, тврди Десница, „да ту постоји једна стварност, са својим законима, и својим нужностима – и да они ту стварност не разумију“ (162). Ти „људи сељачке руке“ (47) нешто су друго, њима су, људима грађанске руке, странци и међу њима је тешко осигурати потпунију комуникацију, чак и кад су у питању виђенији сељаци попут Миленка Катића:

> „Смију се другима, а сами говоре тако да их никако не можеш разумјети; сада кад су међу собом, у своме кругу, изражавају се још неразумљивије него кад дођу у град. И залуд им постављаш питања на начин да им буде што лакше одговорити, залуду сваки упит формулираш тако да немају него да одговоре „да“ или „не“ – опет они нађу начина да некако исклизну, опет ударе некуд у страну, изнађу могућност да одговоре нешто треће. Питаш најједноставније: „Има ли млика?“ – а они одговоре: „Посало теле“.“ (36)

Та сеоска обазривост у говору, из перспективе грађанина се представља као несувисло говорење, а заправо је само једна врста дубоко укоријењене и искуством стечене мудрости која нужно налаже опрез у комуникацији са другима, како онима из непосредне околине, тако још више са оним непознатим, са страним људима, какви људи из града за њих јесу увијек били, а што ће занавијек и остати. То је оно што представља садржај човјекове *страности*, једног од најбитнијих феномена којим се означава истовременост представљања особина, доживљавања и исказивања свега што је страно[37]:

> „...ево ја не могу знати, с опроштењем, што је сад вами у џепу, или, рећи ћемо, ви мени, а камоли ћеш знати што је коме у души и у глави! Замијешај свој динар с туђима, па га више нећеш моћи разазнати и рећи: ево ово је онај мој. [...] Ко ће знати ко што коме мисли и чијој кући воде који конци! Човјек се не жели никоме замјерити, гледа да буде са сваким у миру – па опет, може ти сутра, може одма ноћас доћи и дигнути те с кревета. А свак се боји својој глави

[36] „Замишљала је те мрке људе како су засукали рукаве, оборужали се жељезним моткама или коцима, па удри по биједној животињи; просто онако што уживају у туђим мукама.“ (162–163)

[37] Уп. М. Шукало, *Одмрзавање језика, op. cit*. Напоменимо овдје да се разлика између *алтеритета (другости)* и *страности* заснива на чињеници да први појам већим дијелом покрива статичне релације док други подразумијева динамичку процесуалност.

и своме добру. Ево што је: нема мира у народу – у том ти је ствар. [...] ...Него најбоље: пази свој посао, и у друго не пачај! Ћути, не обзири се за другим – и ником дужан. Јере ко много дивани, од тога неће никаква добра вићети. Евала оном ко зна мучати!“ (171)

Чак дубље упознавање с тим страним свијетом, ма колико да је био близу и да се проживио „читав овај вијек а да нисмо ни слутили, нити се, заправо, баш нешто бринули да дознамо што се овдје догађа и како се овдје живи“ (162), односно сусрет с њим и живот у њему не може у потпуности да промијени став према њему, боље рећи – доживљај и простора и људи у том простору, премда се непријатељство грађанина према сељаку постепено отупљивала а одвратност размекшавала:

„...ново одношење према сељаку, испољавало се у истој ријечи којом се раније изражавало непријатељско расположење: „Bestie!“ – Животиње! Само што та ријеч сад више није бивала изговарана са жестином, затегнутих чељусних мишића, него развучених усана од лијене и уморне резигнације.“ (50)

Премоштавање границе у било којем смјеру не омогућава ни Ићан, тај човјек-граница, онај који људе са села повезује, у оквиру задатих животних релација, са онима из града, јер и он, као и сви други, задржава своју менталитетску тачку гледишта, јер и он остаје вјечити странац према оним из града. Створена слика и простора и људи у њему остаје непромијењена: чак климатске мијене могу само да појачају стабилност оне слике из које израња потврда колико је човјек с њиме сједињен, колико се поистовјетио с њим, јер и својим бићем утиче на његово креирање:

„Најзад кише смијени бура. Подигоше се кишне завјесе које су скривале видик и поглед се опет пружи у даљ; но слика није више била она прећашња. Сунце се ни сад не показа и небо остаде мутно. Даљине су биле суре и глухе, пуне суздржане грубости. Стегну зима, сељани се забише у куће, код ватре. Између Смиљеваца и града, између Смиљеваца и свега залегла грдна растојања, увалила се нека голема количина проријетког, немјерљивог простора. Као да су се Смиљевци преконоћ преселили негдје иза седам брда, запали у неку планинску долину до које тешко допиру гласови. Задар је и сад ту, надоглед, готово надохват, али опет као да је та близина нестварна, само причина, а удаљеност што их од њега дијели незнатна али непрелазна. Нека опћа неизвјесност лебдјела је у зраку као јесења паучина. Свака жеља постаде недостижива, свака намисао неостварива, скопчана с непремостивим тешкоћама и отежана невидљивим препрекама. Свакој одлуци испопријечила се преко пута немогућност. А сељани као да су с тиме помирени, на то унапријед спремни, па према томе и подесили свој живот: никуд се не мичу и ништа не раде.“ (149)

Просторни лик свијета којег ствара култура, каже Лотман, налази се између човјека и спољашње реалности природе и он се њему обраћа у име спољашњег свијета, представљајући се као његов изглед: „Односи између човека и просторног изгледа света нису ништа мање компликовани. С једне стране, тај изглед ствара човек, с друге – он активно формира човека који је у њега уроњен. Може се рећи да активност која иде од човека према просторном моделу полази од колектива, а обрнути правац формирања утиче

на личност..."[38] Из ове аналогије овај руски семиотичар извлачи паралелу с поетским језиком којег ствара појединац, да би у обрнутом кретању он, поетски језик, утицао на колектив.

Једна од кључних одредница семиотичког простора за Лотмана представља град, који, као *затворен* простор, „заузима посебно место у систему симболâ које је створила историја културе"[39]. Он је у двојаком односу према земљи која га окружује: он је истовремено изоморфан са државом која га окружује, као што је и њена персонификација, односно антитеза, из чега проистичу његова „концентричност" и „ексцентричност": "„концентричне" структуре теже ка *затворености*, издвајају се из околине која се оцјењује као непријатељска, а ексцентричне ка *отварању, отворености и културним контактима"*[40]. Полазећи, између осталог, и од математичких тополошких истраживања, с претензијом да се поставе оквири апстрактног тополошког простора, Лотман утврђује да просторно моделирање свијета постаје језик којим се могу изражавати и непросторне представе[41], па се зато без тешкоћа успоставља корелација са митолошком инваријантом „живот – смрт – васкрснуће", која се на апстрактнијем нивоу означава као „*улазак у затворени простор – излазак из њега"*[42]. У овом контексту једну од кључних категорија представља појам границе. Ако се задржимо на примјеру романа Владана Деснице *Зимско љетовање*, односно раздвојености Задра и Смиљеваца, односно града и села, ову разграниченост можемо слиједити на неколико нивоа, од тога да се Задар простире непосредно уз морску обалу, док су Смиљевци село чије су „куће сграђене на литици" (32), до чињенице да је између њих била постављена и државна граница Италије и Југославије: „Појам границе је двосмислен" – каже Лотман. „Она с једне стране раздваја, а с друге – спаја. Она је увек граница с нечим, дакле, у исто време припада обема пограничним културама, обема семиосферама које се граниче. Граница је билингвистична и полилингвистична. Граница је механизам превођења туђе семиотике на језик „наше", место трансформације „спољашњег" у „унутрашње", то је филтрирајућа мембрана која туђе текстове трансформише толико да би се они уписали у унутрашњу семиотику семиосфере, а да при томе остану инородни."[43] Њезина двостраност омогућава да је једна њена страна увијек окренута према „спољашњем" простору, зависно од тачке гледишта из које се просуђује њена улога, том мјесту – бахтиновски речено – непрекидног дијалога. Зато се може лако сложити са Лотмановим ставом да је цивилизација створила варварина, и да је „она њему потребна исто толико колико и он њој"[44].

Десничин улазак у ову феноменологију заокружује се формулисањем метафора отвореног и затвореног, односно у слици „малог одушка", којег Иван не жели да затвори јер се кроз њега види небо, звијезде: „кроз тај отвор,

[38] Лотман.
[39] 296.
[40] 297. Подв. М. Ш.
[41] 226.
[42] 242.
[43] 203.
[44] 212

кроз ту малу рупицу, испредало се, за погледом, и осјећање, избављујући се из те узане и затворене просторије ван, на отворено, и спајајући се слободним простором напољу“ (56) Ма како да се формулише и фиксира феноменологија отвореног/затвореног, ма колико да се чврста затвореност града бива преточеност у отворени простор изласком из њега, па макар се то поистовијетило са селом, оно се реципрочно мијења, па отвореност и простодушност грађанина не може да се носи са затвореношћу и луковашћу сељака. Тиме тумачење ових феномена у оквиру представа града и села суочава се са непремостивом препреком што они својом појмовном измјенљивошћу, зависном од садржаја којег у себи носе, упозоравају да свако отворени садржи у себи затворено, односно да затворено садржи отворено, али не изван себе саме, него, напротив, у себи самој. Или, да се послужимо ријечима Мориса Мерло-Понтија, које значајно мјесто заузимају и идеји Умберта Ека о *отвореном дјелу*: „Ствари и тренуци могу се артикулирати једни према другима како би обликовали свијет само кроз тај двосмислени битак који зовемо субјективност... [...] Садашњост без будућности или вјечна садашњост точно је дефиниција смрти, жива је садашњост раздрта између прошлости што је она преузима, и будућности коју пројектира. За ствар и за свијет је, дакле, битно да се појављују као „отворени“, да нас врађају онкрај својих одређених очитовања, да нам увијек обећавају „нешто друго вриједно да се види“.“[45]

Подсјећајући се да је Хајнрих Велфлин употребио однос отвореног/затвореног као једну од битних категорија при установљењу разлике ренесансне и барокне умјетности, због „лабављења правила, попуштања тектонске строгости“ као основних форми представљања[46], намеће се примисао да наоко једноставна релација, извучена из романа Владан Деснице *Зимско љетовање*, има далеко шири опсег него што се још увијек може да наслути. Јер, како каже Гастон Башлар, „на површини бића, у тој области где биће *жели* да се манифестује и *жели* да се сакрије, *покрети затварања и отварања су тако многобројни* [подв. М. Ш.], тако често посувраћени, а и тако пуни неодлучности, да бисмо могли да закључимо с овом формулом: човек је одкшкринуто биће“[47], премда, на примјер, њемачки философ Макс Шелер тврди да „духовно“ биће није везано за нагон и околину, „већ је „слободно од околине“ и, како ћемо га ми назвати, „*према свијету отворено*““[48]. Чини се да, слиједећи ову дихотомију града према селу, односно затвореног према отвореном, нарочито по оним суштинским вриједностима којим дјелује како на унутрашњу тако и на спољашњу структуру књижевног текста, ваља имати на уму давнашње упозорење Жака Дериде: „Унутар затворености, сумњивим и свагда опасним кретањем, у сталној опасности упадања у оно

[45] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologija percepcije*, preveo s francuskog dr Anđelko Habazin, redakcija prevoda i pogovor dr Danilo Pejović, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, ²1990, str. 386.

[46] Hajnrih Velflin, *Osnovni pojmovi iz istorije ujetnosti. Problemi razvitka stila u novijoj umetnosti*, prevela sa njemačkog Marija Đorđević, Veselin Masleša, Sarajevo, 1958, str. 22.

[47] Gaston Bašlar, *Poetika prostora,* prevla Frida Filipović, Kultura, Beograd, 1969, стр. 276.

[48] Max Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu – Čovjek i povijest,* preveo Vladimir Filipović, dopune prevoda i redakcija Sulejman Bosto, Veselin Masleša, Sarajevo, ²1987, стр. 46.

с чиме оно раскида, ваља прикупити критичке појмове обазрива и помна разговора, обиљежити околности и границе њихове дјелотворности, потпуно одредити њихову припадност апарату који ови могу рашчинити; и у исто вријеме пукотину кроз коју се даде видјети још неисказано свјетлуцање с ону страну ограде. Појам знака овдје је егземпларан.“[49]

Ићаново и Деридино посматрање кроз пукотину, кроз тај мали „одушак“, тражи да свако „читање“ према унутра добије своју конзистентну затвореност, али да истовремено отвара дјела ка другим и другачијим читањима. То сама умјетнина по себи показује и, истовремено, налаже. И упозорава на важност феномена отвореног и затвореног, чија се манифестација, на примјеру Десничиног романа, метафорички очитује сучељавањем слике града слици села.

Mladen Šukalo

THE OPEN AND THE CLOSED OF THE CITY AND THE VILLAGE (IN VLADAN DESNICA'S NOVEL *THE WINTER SUMMER HOLIDAY*)

S u m m a r y

In the novel *The Winter Summer Holiday*, Vladan Desnica confronts the city and the village, city dwellers and villagers, as the fundamental relationship upon which the presentation of *the others* is based, the relationship from which all stereotypes all prejudices arise, all the foreignness that forms a basis with the help of which it is possible to decipher culturological differences, even the aspect of mentality itself. The above-mentioned phenomena point to the specific character of "the open" and "the closed", that is, of the barrier between them, as a consequence of the individual being accustomed to his/her environment, and thus the subject of memory of different cultural patterns, and to their function in a literary text.

[49] Jacques Derrida, *O gramatologiji,* prevela s francuskog Ljerka Šifler-Premes, redakcija prevoda Eleonora Prohić, Veselin Masleša, Sarajevo, 1976, стр. 23.

Nenad Veličković (Sarajevo)

SLIKA DRUGOG U ROMANU *VAZNESENJE* VOJISLAVA LUBARDE

0.

Roman Vojislava Lubarde, *Vaznesenje*, nagrađen 1990. NIN-ovom nagradom za 1989. godinu, bio je u konkurenciji sa romanima *Knjiga o Bambusu,* Vladislava Bajca, *Istočni divan*, Dževada Karahasana, *Uvod u tvrđavu*, Raula Mitrovića, *Stid* Miroslava Toholja i *Berenikina kosa* Nedjeljka Fabrija.) U nagrađenom djelu, koje sa romanima *Preobraženje* (1979) i *Pokajanje* (1987) čini trilogiju, pripovjedač iz priča članova svoje porodice i različitih dokumenata do kojih dolazi rekonstruiše zbivanja u malom bosanskom gradiću (izmišljenog imena *Čaršija*) vezana za prvi svjetski rat.

0.1. U prvom dijelu, vremenski vezanom za početak rata, opisuje se ubistvo dva istaknuta Srbina, popa Jauковića i trgovca Jove Lukarde (pripovjedačevog djeda), koje počine lokalni Muslimani, ohrabreni austrougarskom kampanjom protiv Srba nakon atentata u Sarajevu. U drugom dijelu, smještenom u 1918. godinu, prati se put srpske Druge armije, od solunskog fronta do Čaršije, u kojoj Srbi-pobjednici na kraju opraštaju zločine svojim sugrađanima zbog ideje o jugoslavenskom ujedinjenju.

0.2. Na prostoj fabuli izgrađena je složena kompozicija. Hronologija se ne poštuje, perspektiva se neprestano mijenja, dijalozi se često pretapaju u monologe i obratno, u pripovjedanje se upliću citati iz istorijske građe. Pripovjedač je muškarac koji pojačava uvjerljivost svoje priče isticanjem porodičnih veza sa akterima, uvodeći među likove i sebe – desetogodišnjeg dječaka – kao slušaoca nekih svjedočanstava iz prve ruke, i kao svjedoka nekih zbivanja uoči drugog svjetskog rata.

0.3. Žiri i kritika rekli su o djelu:

> „Svojim romanom „Vaznesenje“ Vojislav Lubarda nastavlja da istražuje ljudske, nacionalne i verske strasti i nasilja u „mračnom bosanskom karakazanu“ u „gorovitoj i vučarnoj zemlji Bosni“ kako su je nazivali Lubardini prethodnici. Snažnim epskim zamahom, širokim pripovedačkim obuhvatom, proučenom istorijskom građom, Vojislav Lubarda je stvorio mnogoljudno delo ljudskih sudbina i značajno literarno svedočanstvo, verno našem narodnom principu: ’Pomenulo se, ne povratilo se!‘“ (Iz saopštenja žirija, Nin, 21. januar 1990. Članovi žirija: Novak Kilibarda, Svetozar Koljević, Božo Koprivica, Borislav Mihajlović Mihiz, Igor Mandić, predsjednik, Branko Popović i Gojko Tešić.)

> „U Vaznesenju, trećem dijelu Lubardine prostrane pripovijesti o bosanskom sukobu lune i krsta, našli su mjesta i potezi takozvane moderne proze, ali tim roman nije izveden iz klasičnog, andrićevskog, toka pripovijedanja.“ I dalje: „Polifonijska struktura

Vaznesenja omogućila je piscu da ukaže na relativnost svake istine, a primjerenost jezika likovima i vremenima uslovila je raznovrstan rječnik i više pravaca pripovijedanja. Otvoreni su prirodni prostori za epsku naraciju kao i za gnomski iskaz, a opis i portret za istorijsku panoramu koliko i za psihološko produbljivanje lika. (...) Tako je davno isprobani književni metod, epski i homerski, prikladno poslužio eruptivnom daru Vojislava Lubarde, i njegovom uvjerenju da je pisac probuđena riječ istine. (...) Eruditno štivo s obiljem književno uobličenog istorijskog, geografskog, etnografskog i psihološkog materijala. Saznajnim talasima proze Vojislav Lubarda slijedi svoje prethodnike, velike pisce i učene ljude – Andrića i Selimovića.“ (Novak Kilibarda, Praštanje kao vaznesenje, Nin, 4. Februar 1990.)

„Lubarda je ovim delom nastavio rudarenje po „geološkim naslagama mržnje“ u bosanskom čovjeku... Odmah valja reći – i pravično je tako – da je ovim delom srpska književnost obogaćena nizom majstorskih vrednosti.“ (Miroslav Egerić, iz recenzije)

„U celini uzevši, Vaznesenje je jedan složeno građen roman, sa množinom likova i sa više uglova iz kojih se vide, doživljavaju i opisuju dramatični događaji u jednoj istočnobosanskoj varoši.“ (Novica Petković, iz recenzije.)

„Vaznesenje je, skrenemo li za trenutak pozornost sa motiva, fabule i likova – djelo nesvakidašnje kompozicije, narativne razuđenosti i stilsko-leksičke raskoši. Nije bilo lasno stalno „držati pod perom“ i usmjeravati ka modernoj fakturi epsko-patetične izlete...“ I dalje: „Piščev prosede poseduje brojne samosvojnosti imaginativne i jezičko-stilske naravi. On se opredjeljuje za specifičnu andrićevsko-selimovićevsku sintezu koja – pomozimo se egzaktnim opitom kao metaforom – od atoma kiseonika i vodonika stvara molekul tekućine u kojem se gube svojstva gasova. Arhitektonska cjelina sklopljena prožimanjem dviju supstancija: čvrsta istorijska fabula u skeletu i psihoemotivni fluid u međuprostoru.“ (Boško Lomović, Letopis matice srpske, mart 1990.)

Naš cilj je:
1. da pokažemo koliko su navedene ocjene tačne
2. da objasnimo zašto su takve izrečene

1.1. Bosna kao mračni karakazan, gorovita vučurna zemlja, andrićevsko-selimovićevska sinteza.

Prve dvije sintagme su primjeri jednog od najčešćih stereotipa o Bosni. Dok se ne pojavi ozbiljan dokaz da je Bosna kao geografski (ili politički) prostor zaista mračni crni kazan i vučurna zemlja, za razliku od valjda *ovčurnih,* koje je okružuju, važnije je provjeriti u kom smislu je Lubardino djelo andrićevsko-selimovićevska sinteza.

Ta su dva pisca izabrana, pretpostavljam, zbog njihove povezanosti s Bosnom. (Inače, zašto *Vaznesenje* ne bi bilo recimo ćosićevsko-popovićevska sinteza?) Andrić i Selimović su Lubardini zemljaci. Tema im je zajednička. Ali, šta bi to bila njihova sinteza, i zašto bi baš Lubarda to bio, ne znamo. Osim ako se ova teza o sintezi ne izvodi iz Lubardinog kombinovanja hronike (Andrić) i *psihoemotivnog fluida* (Selimović), što bi bilo površno i naravno netačno. Hronika podrazumijeva hronologiju, a toga u *Vaznesenju* i triologiji nema. Selimovićevi pripovjedači su dosljedni i njihove dileme stvarne. Lubardin pripovjedač, raspli-

nut u građi i likovima, izvan je dešavanja, a dileme su lažne. Beg Kulaš, naprimjer, ima ovu dilemu:

„*Između grehote da ostavi dijete bez oca“* (ubije, dakle, zeta) „*i već sazrele odluke da jednom zasvagda ukloni napasnika“* (istog zeta) „*rado prihvata grehotu“*.

U čemu je tu dilema? Šta nam pripovjedač saopštava? Da beg Kulaš, u dilemi hoće li ubiti zeta ili će ubiti zeta, bira da ubije zeta.

Andrićev pripovjedač je objektivan, Selimovićev subjektivan. Lubardin nepouzdan.

On je odrastao muškarac, koji se sjeća događaja iz svog djetinjstva (npr. rušenja spomen-česme) i opisuje ih iz perspektive dječaka koji tek ulazi u svijet zapletenih međuljudskih i nacionalnih odnosa u bosanskoj *Čaršiji*. Dječakova tačka gledišta ne pruža sveznajući uvid sveprisutnog trećeg lica. Ni glas odraslog muškarca, čija se autobiografija dobrim dijelom poklapa sa Lubardinom ne nastoji zauzeti ulogu sveznajućeg trećeg lica. Autor nepouzdanoj perspektivi dječaka ne suprotstavlja perspektivu odraslog pripovjedača (koja mu je intelektualno bliža, i omogućava objektivniji, sveobuhvatniji pogled. Ono što dječak ne razumije, odrastao čovjek zamagljuje).

Svijet je podijeljen na *nas* i *njih*. Svaka pozicija izvan te podjele protivrječila bi takvom konceptu svijeta i istorije. Andrića i Selimovića zanima pojedinac, Lubardu kolektiv. Lubarda ne priča privatnu istoriju (iako se sve vrijeme svim sredstvima trudi da izgleda kao da baš to radi), on priča opštu, kolektivnu, nacionalnu. On je na sebe uzeo teško breme „da otkrije tajne bosanskog karakazana, da ga iznutra osvijetli i svojim čaranjem učini manje strašnim“. U intervjuu NIN-u, 21, januar 1990. Lubarda kaže i ovo:

„Ako nije previše neskromno reći, ja sam bio dovoljno 'neoprezan' da se uputim dublje i dalje od mojih prethodnika (misli na Andrića i Selimovića, N. V.) *možda i zato što sam se od najranijih djetinjih dana nalazio u samom grotlu ljudske omraze, što sam u svojim damarima nosio eho proteklih vijekova, sudbine roda i sudbine porodice.“*

Za Lubardu je Bosna *grotlo ljudske omraze*, a u njegov sud ne trebamo sumnjati jer on, za razliku od svojih prethodnika, u svojim damarima nosi eho proteklih vijekova, sudbine roda i porodice. Andrić i Selimović nemaju iza sebe takve autoritete. Oni su o Bosni pisali plitko. I bez *stilsko-leksičke raskoši* koju pronalazimo kod Lubarde.

1.2. Stilsko-leksička raskoš

O stilu Andrića i Selimovića, čija je sinteza Lubarda, ovdje nemamo namjeru govoriti. Ali ćemo se osvrnuti na stil *Vaznesenja*.

1.2.1. Izuzetno ekspresivan glagol „šiknuti“ Lubarda ponavlja u različitim sintagmama:

„bijelo u nebo šiknulo minare“, „šiklja i raste jeka gusala“, „ispod svile (košulje) šiklja opori miris muške snage“, „šiknu boje u sobi“, „zov za molitvu šiklja kroz rastvoren prozor“, „šikne krv“ (ženi koju grizu), „šikne radosni cilik struna“, „šiknuo

mujezinov zov“, „obliven krvlju koja mu šiklja niz vrat i lice“ „ogromni, u nebo šiknuli turski nišan“…[1]

Da je ovaj glagol distribuiran na samo jednu ličnost (jedan glas) mogli bismo ga prihvatiti kao nekakvo stilsko distinktivno obilježje lika. Međutim, kako se javlja kod više likova, on svjedoči o autorovom snažnom i konstantnom prisustvu i u drugim perspektivama. To je prvi znak da pred sobom nemamo primjer *stilske raskoši*, nego inflaciju riječi.

1.2.2. Dalje, *stilska raskoš*, zbog koje Lubardu kritičari, a i on samoga sebe, porede sa Selimovićem i Andrićem puna je nepreciznosti:

1.2.2.1 U jednoj tipično Ćosićevskoj sudbinskoj zapitanosti nad nesrećom srpskog naroda, projektovanog u lik pripovjedačevog djeda, čitamo pitanje: „*Ko me još neće natrtiti? Talijani s juga. Nijemci i Mađari sa sjevera, Bugari, kao i uvijek, s leđa. Turci i Šokci iznutra.“* Kako se nekoga može iznutra natrtiti? Ovu metaforu o natrćivanju prepoznaćemo i u razmišljanju drugog lika, vojvode Stepe, o kralju Aleksandru:

„*Ne zna čak ni to da se zmija mora sasvim stući, ako ne želiš da ti ponovo, kad-tad, sjuri otrov u dupe.“* To, da zmija ugriza za dupe, nije baš često, a lako možemo domisliti i kada se dešava. Ali sigurni smo da ni vojvoda ni Lubarda nisu razmišljali u tom smijeru. Glavni junak, Jovo, razmišlja: „*Kako da odgovori na nešto što je nije ništa, što je isto kao i pičkin dim, puši se a dima nema.“* Na stranu vulgarnost ove „stilske raskoši“, pogledajmo finale rečenice u usporenom snimku. Ko se puši? Dim. Ali kako, kad ga nema? Kako se nešto može pušiti bez dima? Lubarda uzima na sebe teško breme da otkrije tajne bosanskog karakazana tako što će prvo objasniti tajnu pičkinog dima, to je ono što se puši, ali se ne vidi da se puši pa ga zato i nema, iako ga ustvari ima, i potrebno ga je opisati i objasniti.

1.2.2.2 Šta znači rečenica: „*Žmuri da ne vidi ono što vidi i kad ne gleda – sto metara visoku stijenu ispred kasarne.“*? Ako vidi ono što ne gleda, kako mu žmurenje može pomoći da to ne vidi? Slično: „*Čuje šta je rekao, ili misli da je rekao, ali se pravi da nije čuo.“*

1.2.2.3 „*Tako je Čaršiji vraćena nekadašnja klackalica – dvije najuglednije begovske kuće u gradu teglile su na dvije strane.“* Kakve veze ima klackalica sa tegljenjem?

1.2.2.4 Šraf, dio mašine, u ovoj *stilskoj raskoši* je dio zamješateljstva („*Šraf u zamješeteljstvu koje vlada Bosnom.“*) a lice se ne gura u šake, nego „*u vlažni i hladni omot šaka.“* Ljudi su „*omotani ledenicama“*. „*Čaršija je uporno pokušavala da zakloni ljušturu straha.“* Valjda da izađe iz ljušture!? „*Brani se od sjaktavih brazda sunca koje mu sukljaju u oči.“* Šta su to brazde sunca, i kako to brazde sukljaju?

1.2.2.5 Trojica bandita (kao u čuvenoj sceni iz filma *Dobar, loš, zao*) „*Stoje u krugu – tako se drže u očima. Ćute i vrebaju. Vrebaju više sebe nego one oko sebe.“* Bilo bi bolje „ispred sebe“ nego „oko sebe“, ako je već rečeno da stoje u krugu. „*Nije se usudio da gleda ni u daidžu, koji je tiho frknuo, ni u begove, koji*

[1] U druga dva romana Trilogije ima još primjera: „bol šikne u čelo“, „šiknuti ljepotom“, „šiknula memla“, „šiknulo zlo sjeme“, „da zaustave vrelo šikljanje između karlica“, „u šikljanju su se miješali strava i radost“, „niz lice šikne rumen“, „hodžin glas šiklja u nebo“, „šiknuo ustanak“, „šiknula krv predaka“, „dah komšijske omraze šikljao je“…

su fatali nakićene noževe." (Kako zna, ako ne gleda, šta rade begovi?) Slično: „*Zanesen, saginje glavu, brižljivo prislanja obraz uz dvoglavog ptića Nemanjića – kako od milja naziva izrezbarenog orla sa krunom na glavi…*" (Na kojoj od dvije glave?)

1.2.2.6 Lubarda s bezrezervnim povjerenjem dopušta frazama iz usmene književnosti da upadaju u njegove rečenice. Tako se u rečenici „*Ako je srpska crkva bila teška – teška i neprebolna – kost u grlu koja se jednog dana i mogla iščupati…"* epitet *neprebolna,* koji uobičajeno dolazi uz imenicu bol, ili rana, našao uz kost. Šta je to i kakva je to *kost neprebolna*, i zašto bi to bila stilska raskoš, nije jasno. A nije jasno ni zašto je neprebolna, ako se može *jednog dana iščupati* iz grla. Ovo miješanje frazeologije, usmene i političke, možda nije karakteristično samo za Lubardu. Bilo bi zanimljivo, korisno a vjerovatno i zabavno ispitati gdje ga je sve i kako bilo u talasu populističke književnosti osamdesetih i devedesetih. Ponekad se parafraziranje narodne mudrosti izrodi u glupost: „*Turci mijenjaju dlaku ali ne ćud."*

1.2.2.7 „*Tekla je moja šesta godina kad me je otac, Simo, visok i svečan* (…)" Pripovjedač se zapleo u ponavljanju sudbinskog („*Nije to smrt već ispit"*!) odnosa otac-sin kojeg u *Vaznesenju* ponavlja kroz tri generacije, pa mora biti jasan na koje doba misli. Ovdje, međutim, to nije potrebno: da se radi o Simi proizilazi iz činjenice da se radi o pripovjedačevom ocu. Još nezgrapnije ovaj tip apozicije zvuči u Krišković evom monologu: „*Nisam birao ko će me roditi, niti sam ih gonio da me rastežu, na jednu stranu baka Jožica, na drugu majka, Greta, na jednu otac, pukovnik fon Mato, na drugu deda po ocu, Ivek, kome ono sinovljevo fon nije značilo ništa više od šarenog perja."* Iza ove nezgrapnosti krije se autorova nemoć da istovremeno učini dvoje: da govori iz lika, i da informiše čitaoca.

Ovo nas dovodi do još jednog *kvaliteta* NIN-ovog romana godine, do *polifoničnosti.*

1.3. Polifonijska struktura

Razumno je od romana koji je andrićevsko-selimovićevska sinteza očekivati da o složenim istorijskim, nacionalnim, vjerskim, političkim, kulturnim i geografskim pitanjima progovori iz više perspektiva, i sa više glasova. To ne podrazumijeva veliki broj likova, ili veći broj korištenih individualnih i funkcionalnih stilova, nego veći broj jasnih i motiviranih stavova, nove i drugačije priloge argumentaciji za ideju koju djelo nudi čitaocu. U *Vaznesenju* toga nema.

1.3.1. Autor, vidjeli smo u osvrtu na *stilsku raskoš*, nije uspio odvojiti svoj glas od glasa svojih likova. Većina tih likova misli na isti način:

1.3.1.1. Upliću desetaračke fraze u svoja razmišljanja (Pripovjedač: „*Bojo više nije bio čiča Bojo koji me drži na krilu, već strašni izgorski vojvoda koji mrko gleda a tiho zapovijeda."* Ili: „*ja sam to radio trčeći, uz vesele povike, kao da mu nosim tri tovara blaga."* Avdo Kapljić recituje desetarac: „*Hrani sina i šalji na vojsku, Srbija se umirit ne može."* Vojvoda Stepa: „*Leđa daše a bježati staše."*;

1.3.1.2. Nesigurni su šta se dešava, ili šta se desilo (ogroman je broj rečenica sa veznikom „ili" u njihovim monolozima: *„Ne zna da li je trčao jedan minut, ili pola sata…");*

1.3.1.3. Često vide utvare svojih predaka (pripovjedačevom ocu pričinjava se u krošnji lik njegovog oca; begu Kulašu pričinjava se dajdža Rizvanbegović);

1.3.1.4. U ključnim situacijama „isključuju“ se iz realnosti da bi se sjetili, doslovno, nekog bitnog citata. Tako beg Kulaš prepisuje cijeli tekst Safvetbega Bašagića, mladi pop Jauković sjeća se teksta Stepinih naredbi, Milica se i poslije 24 godine sjeća naslova iz novina. Jovo, iako pretučen i konfuzan, čita vrlo pažljivo od riječi do riječi proglas nakon atentata u Sarajevu, stariji pop Jauković, pretučen i ponižen, nekoliko trenutaka pred smrt doslovno u mislima prenese cijelo pismo svog prijatelja vojvode Putnika… Na ovakav način umetnuti dokumenti narušavaju vjerodostojnost i realističku uvjerljivost scena (na čemu pisac insistira ponekad do u najsitnije detalje) svjedočeći koliko je autorova vještina zaostaje za njegovim ambicijama.

1.3.2. Povećanje broja likova rezultat je autorove namjere da narod (rod i porodicu) učini junakom priče. U njihovim stavovima i postupcima nema bitne razlike, svi imaju jedan glas, i taj je glas autorov. Ali prije nego što odgovorimo zašto je to tako, pokazaćemo da bez obzira na broj likova nema stvarnog višeglasja. Svi likovi razmišljaju na sličan način, a o bitnim istinama se nikad ne spore. Te su istine sve do jedne afirmativne za Srbe, bilo da se radi o vjerskim, političkim, moralnim ili istorijskim problemima.

1.3.2.1. U intervjuu za NIN, čiju je nagradu upravo dobio, Lubarda kaže: „*Vijekovni osmanlijski teret koji je pao na grbaču naroda kome pripadam pao je, razumije se, i na moja pleća, zajazio mi krvi i misao…*“ [2]

Pripovjedačev djed Jovo razmišlja slično: *„Turčin, svaki Turčin, a ovi naši više nego Osmanlije, tim jače mrzi što se poniznije klanja i slađe širi usta.“ „Srbi mrze bez maske na licu, a muhamednaci ni sami ne znaju šta im je lice a šta maska.“* (Za Andrića, koji razlikuje humanizam od nacionalizma, zlo je svaka mržnja, za Lubardu je mržnja prihvatljiva i opravdana kad je srpska, jer je poštena, i jer dolazi od nekoga ko za razliku od neprijatelja, ima identitet.) Na drugom mjestu isti lik ovako odživljava svog dugogodišnjeg sagovornika i prijatelja, bega Kulaša: „*Nadut a pun mekote, razdragan a mrzi, laže a stavlja ruku na srce.“* Isto to, samo malo drugačije: „N*išta se nije izmijenilo u turskom marifetluku, u azijatskoj navici da jedno govore, drugo misle a treće rade.„* Pripovjedačeva baka poučava dijete: „*Ne vjeruj, dijete, ne vjeruj, ako Boga znaš. Ni vlastitim očima ne vjeruj, a kamoli kuljavim čaršinlijama. Turci i sebe žderu, a kamoli neće nas koji smo im u grlu, ko kost.“*

Pripovjedačev otac ima sljedeće „snoviđenje“: „*U Bosni te podjednako mrzi i prijatelj i neprijatelj, i onaj kome si dao komad hljeba, zato što si mu dao, i onaj kome nisi. Kome si se nasmijao i kome nisi. I onaj koga si pogledao, i onaj koga nisi. I kome si dužan, i kome nisi.“*

1.3.2.2. Ni mišljenje drugih *Evropljana* ne razlikuje se od prethodnih: Tako major Zilahi osjeća da je „*Ostao u azijskoj zabiti, okružen vječitim smradom i jezivim zavijanjem hodža. (…) A i za čim bi plakala. Za smradom, magluštinama i glibom. Za zakukuljenim bulama i ufitiljenim pogledima trgovačkih kalfi. Sve go*

[2] *U Preobraženju*, u fusnoti, prepoznajemo isti glas: *„Čitalac će lako dokučiti da je Ljetopis Bosne Stake Skenderove u više navrata služio autoru romana kao dragocjen putokaz i svjedok vremena kada su podivljale otomanske sluge pokušavale da kocem i konopcem iskorijene svaki pomen srpskog imena u Bosni i Hercegovini.“* i u glasu pripovjedača koji opisuja minare kao: *„kolac vremena u kome su divlji Azijati otimali naše živote i trkimice se, ko uzobljeni ždrijepci, nasađivali u naše sestre i majke“.*

azijat, vire kroz one svoje rupe, blenu i vrebaju priliku da nam skoče za vrat.“ General Krišković, prije nego što će prvi put u karijeri ući u Bosnu, sluša glasove, zbog čega „*nije stigao oči da sklopi od mješavine urlika, psovki, podvriskivanja, sitnog kevtanja, cike i roktanja.“* (Gotovo istim riječima daje se i Jovin doživljaj Čaršije: „*nikad se nije desilo da omane turski pasjaluk, virkali su kroz poluodškrinute prozore, istrčavali na avlijska vrata, halakali, kašljucali, sitno podvriskivali, roktali i pljuckali…*“)

1.3.2.4. Uz sve to, pripovjedač slika muslimanske likove kao nečiste. Tako Kulašev sluga „*jednom rukom drži tepsiju na kojoj je velika bakarna džezva za kafu i dva fildžana, dok prstima druge ruke stresa bale iz nosa“*. „*Poručnik Šuka utroši više od tri minuta da starce obodri i, još zadihane, sa balama na usnama, privede pred vojvodu.“* „*Pokuša da rukom odvuče ostarjelog bega koji, u žestini, nije primijetio da mu se između nogu stvara omanja lokva.“*

1.3.2.5. Najzad, i oni drugi, Muslimani (beg Kulaš), govore i misle o sebi slično: „*jalov, lijen je i plašljiv, smutljiv i kilav, tim kilaviji što je duže napuhivao muda, jalova begovska muda koja odavno ničemu ne služe.“* „*Što makar nijesam porušio te grdne zidove, taj suludi turski običaj da sami sebi gradimo kazamate… Ili je dedo bio u pravu kad je rekao da se mi muslimi Bosne, tako branimo sami od sebe, od bijede i jada koji nosimo u krvi.“ (…) „Jesmo uzeli ono najgore što su Azijati donijeli u Bosnu? Pokvarenost i zloću, himbu i licemjerje.“* „*Čaršija bijaše zapuštena i gluha. Jeste me zapuhnuo miris loja i somuna ko u Anadoliji. A da bi moje gađenje bilo veće ugledam i nekoliko pijanih vojnika koji se motaju ispred birtije na kojoj stajalo švapsko ime. (…) Jerbo i Austriji ko i Turskoj tragovi smrde.“ „Hladni znoj me škropi po čelu i trnu zubi od pomisli da će se i na nas muslime Bosne jednoć dići kudret kosa, da će nas sijeći i žariti ko što i mi činjasmo više iz zla srkleta i urođene poganštine no od potrebe.“*

1.3.3. U čemu se ovakva misao o *sječenju i žarenju* jednog Muslimana razlikuje od *učenja bake Milice* (čiji „nauci“ i „opričavanja“ u kompoziciji romana i formalno izdvojeni međunaslovima i poglavljima): *„Daće bog i naš sveti Jovan Krstitelj, doći će dan vraćanja: navaliće i muško i žensko, i mlado i staro, na konjima, sa vilama i motikama, sa kosama, bošće i sjeći, gaziti i žariti, sažešće cijelu Čaršiju“?*

Nema razlike. Polifonija je prividna. Roman ima jednu tačku gledišta i jedan glas. Čak i kada se stil promijeni, to nije izraz nove ili drugačije argumentacije, nego potvrda već izrečenog. *Drugi* u Lubardinom svijetu progovara samo da bi potvrdio ono što je autor već izrekao. Taj *drugi* su bosanski muslimani, *kukavice*, „*slinavci koji puze na koljenima, ljube ruke, cvile i preklinju za goli život.“*

1.3.3.1. Srbi u *Vaznesenju* to nikada ne čine. Srpske supruge su žene srećne da mogu umrijeti uz noge svojim supruzima: „*Dok sam padala, bijah posljednji put srećna u životu: umrijeću kraj Jovinih nogu.“*), srpske djevojke koje siluju muslimani ubijaju se, ili opiru dok ih ne ubiju: „*Bog joj dušu prostio: nije se, kukavica sinja, dala opoganiti. Jednom je nos odgrizla, a onda ga skrozirala njegovom bajonetom. I drugog je, nesrećnica, zakačila prije nego su je dotukli.“*

Tako se čuva čista krv, koju u *Vaznesenju* Muslimani nemaju, jer su je pomiješali sa azijatskom. Zato u romanu među srpskom djecom nema retardiranih, a kod Muslimana:

„Tako se desilo da šepava i mucava Zejnla Kulaš i još šepaviji Hasan Jamak nazvan po žvalavom čaršijskom smetljaru i ludi – žive i rastu zajedno, kao da su

ih sastavili samo zato da jedno drugo podsjećaju na rugobu – jedno se krivilo i lomilo na lijevu, a drugo na desnu stranu, a oboje mucalo i krivilo lice.“ Ili: *„Još nije ušao u muhamedansku kuću a da nije vidio bar jednu nakazu – jedan sakat, drugi bez nosa, treći iskrivljenih vilica, suhih nogu ili izobličene glave.“?* Ili: „*Zejnla rodila mrtvo muško dijete bez nosa. Slično se ponovilo i 1898 godine kad kazali da je bilo žensko ama i ono imalo nakaznu glavu. Treći put pobacila u petom mjesecu…*“

Srbin je junak za koga važi „*sve za obraz, a obraz ni za što“*. Milica se sjeća Gavrila Principa, „*po nekoj veseloj zamišljenosti – nije mnogo govorio, ama mu je svaka bila na mjestu, vrijedna ko dukat“* i po tome što je govorio Jakšićeve stihove u „*svetačkom zanosu“*. Vojvoda Stepa o srpskim vojnicima: „*Bog sami zna jesu li to, još uvek, samo ljudi, ili su postali krilati ratnici. I više nego krilati.“*[3]

1.3.3.2. I drugi vide Srbe kao superiorne: „*Vlah ostaje vlah. Možeš mu sjeći i glavu i jezik, vješati ili parati trbuh, možeš i klati, ko pijevca, ali šta vrijedi kad snuje. Snuje i prijeti. Prijeti i kad ga zatrpaš u jamu. Prijeti i kad ga, raskomadana, baciš paščadima.“* Beg Kulaš zapisuje *„da Srblji dugo trpe a mlogo i još duže pamte. Šta učini šaka raje uz crnog Đorđija, razbuca i nas Bošnjane i cijeli Otomanski dunjaluk ko što krmak razbuca karpuzu. Srblji a ne mi Muslimi otjeraše Tursku iz Bosne. Slutim da će jednoć i nas početi da bucaju, ako li bude takvijeh budalaša ko što je Bašagić i slični u listu Bošnjak.“*

Alipaša Rizvanbegović: „*Niti sam te džabe učio da je samo mrtav Vlah dobar Vlah. Ama hoću da znaš, rode, ono što i najbolji Turci teško dokonaju i još teže uferče – mrtvi su gori nego živi. Sto puta gori. Žive još i moreš prićerati kandžijom i ušiljenim kocem, jali smiriti drugim selametom, a mrtve – jok. Žderu i odozdo, iz zemlje. Žderu dušmanski: jesu mi se kosti hiljadu puta prevrnule. Pa ti sjetujem, ako si još rad sjetovanju, da tog tvog poganca, Jova, kako li ga vabiš, što dublje zatreš.: moraš mu i samo ime zatrijeti. Ni trag da ne ostane.“* Krišković je jedne noći *„dokučio da pred sobom ima protivnika koji je nedodirljiv, kome smrt ne znači kraj života, već početak nečeg što je i preče i ljepše: blaženo zaricanje caru Lazaru i Kosovu.“* Na drugom mjesti o njima zaključuje kako po svaku cijenu nastoje „*da budu drugo. Da se odupiru svemu i svakom. Da prkose i po cijenu života. Svemu se odupiru osim Kosovu, porazu koji su pretvorili u pobjedu, nesreći koja je postala molitva. I molitva i zakletva. Drugi narodi, pa i Hrvati, žive i kad mrze, žive da bi živjeli, žive od onog što imaju, a oni, Srbi, žive za ono što će biti kad ih ne bude, kad umru, a mru zato da bi živjeli, tamo gdje se ne živi, na nebu, koje su pretvorili carstvo nebesko. Pa se ti sad bori.“*

1.3.4. Perspektiva je samo prividno promijenjena, ali se kazuje isto: da su Srbi pravdoljubivi, beskompromisni, nepotkupljivi i svojoj borbi za slobodu, a da su Muslimani podli, prijetvorni, sakati, balavi, ulizice.

Tako Lubarda u *Vaznesenju* ustanovljava svijet čije su najviše vrijednosti patrijarhalni moral i junačka etika. I NIN-ov žiri je, obrazlažući svoju odluku, istakao upravo taj snažni epski zamah:

[3] Ali kad se u sljedećoj rečenici sa Stepinog ekavskog pređe na pripovjedačev ijekavski: „*Otkad je nastala, 200 godina prije Nemanjića, Srbija nije vidjela toliko zarobljenika.“* nema dileme da kroz Stepina usta govori onaj jedan jedini svima nadređeni glas autora, koji nema istoprijskih skrupula u vezi sa lociranjem geografskim i političkim lociranjem Srbije.

1.4. Snažni epski zamah

1.4.1. Događaji o kojima se u djelu govori nisu savremeni, a kako su smješteni u ruralni ambijent, epska junačka pjesma, (desetarac) i narodna poslovica pojavljuju se korektno motivisani.

Citira se Njegoš, deseterac probija i u proznim iskazima (o tome je već bilo riječi), motivi junačkih narodih pjesama hajdučkog ciklusa (npr. o Malom Radojici) prepoznatljivi su u djelu. Sam autor gusle posmatra kao simbol:

„Gusle u Jovinim rukama nisu bile samo gusle, smiješna, od čađi pocrnjela naprava koja ne liči ni na jedan muzički instrument u civilizovanom svijetu, već urlik: i sablja koja fijuče i metak koji skrozira." I još: „*Kad bi Bog bio tako dobar, ko što nije, i dao, ko što neće, gusle; kad bi ih dao makar na pola sata, da se uznese, da duša još jednom, makar još jednom, segne u bajno prostranstvo, nebu iznad oblaka, među zvijezde posestrime, vile i junake koji piju rujno vino. Jednu pije, drugu Šarcu daje."* (Zanimljivo je kako se u ovom uznošenju krene od Boga a stigne do konja.)

1.4.2. I jezik likova odslikava podjelu svijeta. Srbi, koji su etnički i moralno superiorni, govore jezikom pripovjedača, koji je direktni potomak svih glavnih junaka, na jednoj od dvije suprotstavljene strane. Taj jezik je čist, narodni, Vukov i Njegošev, različit od jezika muslimanskih likova u djelu, kojeg autor *umekšava* do karikature.

„*Alah je odredio da se ćas konaćnog obraćuna sa đaurima desi baš u sveti petak…"*

Muslimani u *Vaznesenju* su ne samo fizički degenerici, nego i govore nečisto i pogrešno, i ova pravopisna distinkcija provedena je na sve likove, gotovo dosljedno. Izostaje samo zahvaljujući *tipfelerima*: *„Govna su zajednička, pa hin se zajednićki moramo i kurtalisati."* Moguće objašnjenje, da autor pokušava vjerno, realistički, prenijeti govor bosanskih Muslimana (kako ga je on čuo zapamtio) ne stoji, jer istu ljubav ka realizmu Lubarda ne pokazuje kad su Srbi u pitanju. Proti Jauković su izbijeni svi zubi, i to znamo jer Jovo „sluša protino šuškanje bezubim ustima…" Međutim, riječi koje Prota izgovara dolaze do nas čiste, nepokvarene, čak i zubni suglasnici se svi čuju: „*Šta uradiše dušmani? – pita, krsteći se. – Ne znaju šta rade."*

1.4.2.1 Jedini muslimanski lik čiji govor nije iskarikiran je Salihbeg Kulaš. Čime je zaslužio tu autorovu milost? Svojom sviješću i priznanjem da je potomak poturica, dakle izdajnik čiste pravoslavne vjere. Sam priznaje da mu je u Aja Sofiji došla na um „*šejtanska misao"* „*da se treba vratiti odakle su umakli knezovi Borovnići, od kojih jesmo potekli. Pa mi i suze iskočile ko djetetu koje se poslije teška mraka nađe u krilu svoje majke."* A to se događa nekoliko trenutaka nakon što ga obasja zrak sunca odbijen sa krsta na tornju crkve, od čega „*Cijelu vječnost stajo ošamućen, a potom me stalo grijati."*

1.4.3. Oruđima iz arsenala usmene tradicije opisuju su i žene: „*Duboke, vrane* oči koje bljesnu kao zdenac u *rano* jutro, *šarena* djevojačka suknja, (i *bijela* bluza sa *srmeli* džečermom) slijevala se u *dugi, zlatom obrubljeni* srbijanski jelek (…) Samo su joj *crne* oči i *mliječno bjelilo* lica ostajali isti, bliski i nedohvatljivi. Ista su i *njedra*, isturena a jedra."

Takve su srpske žene, kako ih vide očevi i sinovi. A na drugoj, muslimanskoj strani, ovakva je majka, viđena očima sina:

„Što se majka više povija, i što prakljača brže udara, počinje da izranja i sve ostalo. Iznad stopala – listovi nogu i bedra. Potom i bjeličasti guzovi, kao da naglo, skine dimije.

I što se više opire da gleda, to i majčini guzovi bivaju bliži. Ponekad se toliko približe i izdignu da između njih, odozdo, iskoči razjapi se i otvori, cijela ženska džomba, crna kao bezdan.“[4]

Srpske žene su junaci-djevojke iz galerije romantičarskih likova: „*Naoko krhka, često i uplašena, znala je da se pretvori u tigricu koja ne mari za opasnost – koliko je puta ispod podsuknje sakrivala pištolj a u njedra stavljala tajne poruke. Umjela je i da skoči na neosedlana konja i da cijele noći, bez ičije pratnje, jaše u sretanje do tajnog gaza na Drini.“* (Zanimljivo je ovdje poređenje romanijske žene sa tigricom, potpuno u žanru petparačkih romansiranih zapleta.)

Na drugoj strani, muslimanske će žene u strahu od srpske osvete izdati tradiciju, običaje i zakone svoje vjere: „*Aga im je* (Srbima čije se osvete boji, N. V.) *priuštio ne samo gozbu i piće, tople riječi i klanjanje do zemlje, uz zvonke zakletve, već i ono što niko na cijelom Glasincu, ni u snu, nije mogao zamisliti, izveo je, da ih služi, vlastitu hanumu. Očekivao je sve drugo, ali ne i to da će aga otkriti lice svoje bule. Čak i prsa koja su drhtala ispod providne svilene košulje. Providne su bile i svilene dimije, ispod kojih je, kad zanjiše kukovima, mogao nazrijeti okrugle guzove.“*

Šta nakon ovoga zaključujemo? Srbi su zdrav narod, jedar, junački, utegnut u folklornu nošnju kao u viteški oklop; a muslimani su bolesni, iskompleksirani, frustrirani, genetski inferiorni.

Da li igdje u svom romanu Lubarda suštinski nacističku tezu da su Srbi genetski superiorni nad Muslimanima dovodi u sumnju? Ne. Od pisca moderne proze *dokazi se* ne očekuju.

1.5. Moderna proza

Šta je u ovoj epskoj razmahanosti moderno? Deseterac nije. Nisu to ni riječi molitve. Stil, pokazali smo, također. Tema je prilično stara. Ideje su već poznate iz Ćosićevih romana, iz *Knjige o Milutinu* i iz književnosti populističkog talasa osamdesetih. Ostaje samo kompozicija, u kojoj je autor narušio klasičnu naraciju, iskidao hronologiju, u fikciju ubacio dokumente i oslabio poziciju pripovjedača. Ali, modernost na kraju dvadesetprvog vijeka podrazumijeva ironiju, uz sve ovo, i igru, kao postupak, a toga kod Lubarde nema. 1.5.1. Ono što se ovdje naziva *modernim postupkom* jeste uistinu montaža.

Iako je montaža sposobna unijeti dinamiku u djelo koje je epski monotono (osim u nekoliko ključnih scena), njen je doprinos ovdje neuporedivo važniji u konstruisanju ideje i značenja djela.

Montaža jeste omiljeno sredstvo ideološke manipulacije. Izdvajanje određenih elemenata na račun nekih drugih izostavljenih omogućava autoru da izvodi

[4] Novica Petković u recenziji primjećuje: „*Rani dječiji doživljaji Kapljićevi, njegov neobičan odnos – s erotskim nabojem – prema majci preljubnici i njegova kasnija žeđ za osvetom, sve bi to s pravom moglo postati predmet jedne detaljne psihoanalitičke studije. Sa psihološke strane, Lubarda je pokazao kako se rađa zločinac.“* Međutim, ono što je Lubarda pokazao nije ovo što Petković vidi, nego ono što autor tom scenom, i njoj sličnim, nameće kao tezu: da su bosanski muslimani degenerici.

zaključke iza kojih ne stoje ni sve činjenice, ni cijela logika. Istina koju pisac u svom djelu nudi (a pisac je, ne zaboravimo riječi kritike, „probuđena reč istine"), izvedena je ovdje navodno „modernim" književnim postupkom, a zapravo postupkom koji računa da ga „modernost" oslobađa obaveza prema moralu i logici. (Jedan od puteva kojim književnost sa ove opasne raskrnice kreće jeste postmodernizam, u kojem autora moralne odgovornosti oslobađa ironiziranje i sebe i svega oko sebe.)

1.5.2. Sloboda da se izmišlja istorija oslobađa pisca obaveze da je proučava, razumije i objektivno (nepristrano) tumači. Moguće je izvoditi poželjne zaključke i istine potkrepljujući ih „dokazima" čiju istinitost i valjanost niko više nema ni načina ni razloga provjeravati. NIN-ova „moderna" književnost ne ironizira istoriju, ona je falsifikuje. Ironije nema, jer ona podrazumijeva intelektualnu superiornost koju Lubardin pripovjedač nema. A nema je jer ga pokreće emocija umjesto intelekt, i jer intelekt operiše racionalnim kategorijama, i jer cilj upravo i jeste zaobići racionalno kod čitalaca i djelovati na podsvjesno.

Ironija bi relativizirala vrijednosti tamo gdje relativizacije ne smije biti – u apsolutnoj odanosti i predanosti patrijarhalnom kodeksu i kontekstu.

Montažom (miješanjem) žanrova također se slabi čvrsta granica između izmišljenog i stvarnog. Miješanjem epskog i istoriografskog postižu se dva cilja: epskom se daje istorijska autentičnost, istinitost, a istoriju koja se ciklično ponavlja moguće je (naučno opravdano!!) i jedino ispravno čitati u epskom ključu.

2.1.

Vaznesenje nije „Andrićevsko-selimovićevska sinteza". Takva ocjena je falsifikat kojim se ovaj NIN-ov roman godine izjednačava (čak pretpostavlja!) *Travničkoj hronici* ili *Dervišu i smrti*. Nije moderan roman, nema u njemu polifonične strukture, nedostaje mu stilska raskoš. Pa ipak dobija NIN-ovu nagradu, nepune dvije godine uoči rata u Bosni. Zašto?

2.1.1. Odgovor je jednostavan: zbog ideološke podobnosti. Nijedan drugi roman nije bolji u označavanju neprijatelja i u argumentaciji za njegovo konačno uništenje.

Neprijatelj su, u Bosni, muslimani. *Turci*. Već i iza ovakvog zastarjelog i netačnog imenovanja stoji epski i ustanički poziv na završavanje nezavršenog posla. Ako negdje i prosine misao da bosanski muslimani nisu Turci, i da ih ne treba pobiti ili protjerati u Tursku, odmah iza toga čitalac se upozorava da su Bošnjaci još gori: „*Turčin, svaki Turčin, a ovi naši više nego Osmanlije, tim jače mrzi što se poniznije klanja i slađe širi usta.*" „*A tamo nema, nikad nije bilo braće, već zvijeri. Skaču za vratove, kolju i jedu, dok su gladni, a naša vajna braća, Turci, kolju, vade džigericu i oči, i onda kad im krv dođe do lakata. Kolju iz uživanja, na isti način ko što i loču – loču da bi slađe klali, a kolju da bi s više meraka lokali. Srpsko uvo ne bi ostavili, da im se dozvoli, ko četrnaeste.*" „*Vjeruj svojoj baki: sevap je ubiti, ubiti prema onom što su nama, te ljudske zvijeri, radile. Kažem ti dijete, zlikovci su među nama. Bili su zlikovci i biće ponovo, ako im se pruži prilika. Takvih majstora za mučenje i ubijanje svijet još nije vidio.*"

2.1.2 *Vaznesenje* je ispunjeno ovakvim konstatacijama. Sa bosankih muslimana ona se proširuju i na ostalu „braću", kako se uglavnom s ironijom imenuju drugi jugoslavenski narodi:

„Tolika je to muka, dijete, da više ne mogu razlučiti jesu li grđi bili komšije, Turci, koji su halakajući – sjekli, vješali i žarili sve što stignu, ili švapski oficiri, naši Šokci, koji su nam čerečili i duše i tijela. (...) Nema poganluka koji ta naša braća-nebraća u službi cara Franje nisu sručili na Srbe. Prastara je istina, sinko, da samo budale zaboravljaju. Pametan – pamti. Ne bismo imali ni vjeru ni imena da se nije pamtilo. Sada je, na našu nesreću, ušlo u modu da se zaboravlja, ko da se ništa nije desilo, ko da nikog nijesu silovali, ni vješali.“ „*Čekaju u mraku, usranci. Danju bježe ili dižu ruku („Naši smo, braćo“) a noću sačekuju.“* „*Takvih koji se grle – koji se grle kad ne mogu pucati ili umaći – sretao je desetak puta. Jednom i u kolubarskoj bici, kad je još vjerovao da su braća – braća. Zaboravio je bio majora Ivicu, svog prvog zarobljenika, zbog kojeg je dobio naredničke čvarke i orden, zaboravio je spaljena sela u Podrinju, obješene starce, probodenu djecu. To nijesu braća, govorio je sebi. Govorio i pružao ruke, da zagrli, čim čuje domaći glas, sve dok ga neka takva braća, izmiješani Bosanci i Hrvati, nisu pripustili na desetak metara. Izdigli se, mašu rukama – vaši smo, hodite – a onda zalegli i skrozirali sa dva metka, zbog čega je je iduća tri mjeseca kunjao po smrdljivim bolnicama.“* „*Ako se zna da je bilo još desetak sličnih logora po Hrvatskoj, Mađarskoj i Austriji onda je tek moguće svesti pravi račun o zločinu kojim su naša vajna braća, Turci i Šokci, okitili početak zajedničkog života u Jugoslaviji.“*

„*Naš je, Hrvat. Naš je, a gori od najgoreg Švabe. Prije dva dana, čim smo prešli Drinu, naredio je da spale cijelo selo i pobiju sve što su zatekli, više od trideset žena, staraca i djece.“* „*Mi smo braća. Neka vas ime jedne od drugih nikada ne otuđi, jer vi ste krv jedne krvi, i kost jedne kosti: neka vas vera ne razdvaja, jer samo je jedan Bog.“* „*Kakva braća, kakvi bakrači. Gospod me onemio ako ne govorim živu istinu: mrze nas! Čuješ li, mrze nas. Mržnju posisaju sa majčinim mlekom. Mrze nas najviše baš onda kad nas grle. Mrze nas i zbog toga što smo nevernici, a još više zato što znaju da će im vaš dolazak odneti sve što su imali – gospodstvo i vlast.“* „*Naša je nesreća što se sve vrijeme zavaravamo: te neće, te braća su, te ljudi su, te oprostili smo…*“ „*Pet vijekova sijeku glave i nabijaju na kolac, a onda smo, kao bajagi, postali braća. Braća smo dokle smo im trebali, dok se nijesu zavukli Švabi u prkno. Braća smo koliko kurjak ovci. Koliko mačka mišu.“* (Valjda kao kurjak *ovnu* i *mačak* mišu! N. V.) „*Sve Srbe, govori jedan, treba na vješala ili preko Drine, ako hoćemo, da naša hrvatska domaja bude čista. Drugi se, neki naš Mađar, prepire, ama kroz smijeh. Kaže, čekaj, psino, Srbijo! Bosna tvoja nikad biti neće“*

2.1.3. Neprijatelji su, po istorijskoj (epskoj!) inerciji i ostali: „*Turci su bili i ostali sluge Rimske kurije. Sluga je i general Krišković. I biskup Štadler. Sluga je i kapetan Zilahi. Sve što rade, rade po koncu koji vuče šokački papa.“* „*Ali kako da stavi tačku na bugarsku podlost, na to što su ponovo udarili sleđa bez razloga i povoda, samo zato da iskoriste srpsku nevolju.“* „*Čekali su da prvo nadrljamo od Nemaca i Austrijanaca, a onda – cap za vrat. Bez upozorenja. Bez časti. Bez stida. Kao smrdljiva hijena. Niti su imali srca da udare sami, prsa u prsa, niti sada, kada su podvili rep, imaju kuraži da to muški priznaju.“* „*Ratovanja nema još od Bregalnice, kad su Bugari kukavički podvili rep, slični seoskom šarovu koji prvo ujede a potom skiči.“*

2.1.3.1. Jovo o svom suparniku misli ovako: „*A Krišković nije samo Šokac, ispružena ruka nadbiskupa Štadlera, već i čovjek bez pupka: ni Hrvat, ni Austri-*

janac. Nije stigao tamo kuda se zaputio svojom odorom i odličjima, uz bečke grofove i barune, a ne pristaje, odavno ne pristaje, ni uz slavonske plemenitaše, šljivare. Najopasniji su psi koji nisu sigurni kome pripadaju, lako priđu a još lakše škljocnu zubima.“ Šta znači biti *bez pupka*? Roditi se, ali bez veze sa nekom majkom, metaforično – kopile. Odmah u nastavku, međutim, slijedi kontrast: Jovo, koji je Srbin, dakle čovjek s pupkom, pita se „*hoće li zagrliti djecu i Milicu: hoće li mu oči još jednom okrznuti izgorske proplanke a u pluća nadrijeti miris kućnog ognjišta; hoće li vidjeti čađave grede rodne kuće, žar razgorjele vatre…*

2.1.4. Ovakvo autističko posmatranje svijeta, u kojem su Srbi („*Kakva tajna nevidljiva nit veže taj čudni soj ljudi koji se nazivaju Srbi, rasuti u deset zemalja, – Jovo je nabrojao deset – sa isto toliko pogrdnih imena, a jednom voljom. Voljom da se razlikuju. Da budu drugo. Da se odupiru svemu i svakom. Da prkose i po cijenu života.“*) sa svih strana okruženi neprijateljima nije novost u srpskoj književnosti. Nikola Bertolino u svom eseju *Vreme inkubacije* prepoznaje ga u čitavom pravcu kojeg, posuđujući naziv od Mirka Đorđevića, zove populističkim, a za rodonačelnika proglašava Dobricu Ćosića.

2.2.

Zašto kritika ističe andrićevsko-selimovićevsku sintezu, a prešutkuje Ćosićevsko epigonstvo? Zato što se nagrada ne može dobiti za epigonstvo, a za sintezu, i k tome još andrićevsko-selimovićevsku, može. Svejedno što prvo odgovara istini, a drugo je laž. Zašto je potrebna nagrada, i k tome još NIN-ova? Zato što ovakvo ideološki upotrebljivo „svedočanstvo“ treba hitno spustiti u mase, potvrđeno autoritetom kritike, i oplođeno uticajem najvažnije jugoslavenske nagrade za roman.

2.2.1. U svom odličnom eseju *Vreme inkubacije*, (Sarajevske sveske br. 4, Sarajevo, 2003,) koji ovdje zaslužuje posebno mjesto, Nikola Bertolino, analizirajući poruke Ćosićevog *Vremena smrti* i Popovićeve *Knjige o Milutinu*, pokazuje u kakvom su odnosu populistička književnost i nacionalno pitanje, i kakve su tome posljedice: „*Ono što smo već naslutili – da je roman* Vreme smrti *dao glavni podsticaj i usmerenje takozvanoj književnosti populističkog talasa – lako ćemo ustanoviti nalazeći u* Knjizi o Milutinu *Danka Popovića neke glavne motive Ćosićevog dela i skoro istovetan način posmatranja (i iskrivljivanja) događaja u Prvom svetskom ratu. Sličnosti padaju u oči već ovlašnim uvidom u Popovićevo delo: prepoznajemo razočaranje zbog držanja „naše braće“ s one strane Save i Drine (nepodizanje ustanka); ozlojeđenost zbog njihovog učešća u zločinima osvajača; sugestiju da su „naše Švabe“ gore od onih pravih; podozrenje prema proklamovanim nacionalnim ciljevima (i posebno ubeđenost u to je da je ujedinjenje sa „slavenskom braćom“ kobno po srpski narod); uverenje da su nacionalni idealizam i romantizam preskupo plaćeni srpskom krvlju; dovođenje u pitanje pojma „oslobođenje“ kad je reč o ulozi srpske vojske u krajevima s one strane Save i Drine; itd.“*

Sve to, ali fokusirano na bosanske muslimane, i pojačano kontrastom čini u *Vaznesenju* i Lubarda. Čak je i opraštanje zločina na kraju, proizašlo ne iz vjere i milosrđa, nego iznuđeno autoritetom komandanta i političkim motivima (koji su, pokazalo se, bili pogrešni), a sve u službi epske opozicije: Srbi – Turci („braća“). Bertolino dodaje: *„Istinitost istorijskih podataka o zločinima koje je agresorska*

austrougarska armija počinila u Srbiji 1914. ne može se dovoditi u pitanje, kao što se ne može osporavati da su u tim zločinima učestvovala i „slavenska braća" iz krajeva s one strane Drine i Save. Ali reč je o nečemu što je u stvari bilo nezibežno. U ratnim uslovima, olош u svakom narodu lako dolazi do izražaja, pogotovo ako je tako nešto u interesu stranog osvajača koji, željan da ostvari svoje imperijalne ciljeve, zna kako da primeni načelo „podeli pa vladaj". A kad olош u takvim okolnostima stupi na scenu, tada, u krilu nacije kojoj on pripada, jačaju i najretrogradnije političke snage koje ga okupljaju, stimulišu i usmeravaju. U našoj istoriji mogli smo da pratimo taj zloćudni proces tokom rata 1941–1945, a pogotovo u tragičnoj deceniji s kraja minulog veka. Međutim, graditi na tome koncepciju međunacionalnih odnosa u budućnosti, pa čak dovoditi u pitanje, na osnovu takvih čudovišnih ekscesa, i samu mogućnost zajedničkog življenja, krajnje je neodgovorno i duboko nemoralno. To znači pružati upravo ološu mogućnost da igra značajnu istorijsku ulogu."

2.2.2. Da li je istinita priča o zločinstvu koje nekoliko muslimanskih mladića čini nad pravoslavnim svešteničkom i pripovjedačevim (Lubardinim) djedom u devastiranoj crkvi? Ne znamo. Ako jeste, zašto ona nije ispričana u autobiografiji, ili memoarima? Zato što književnost dozvoljava uopštavanja tamo gdje ih nauka ne priznaje. Zašto se mjesto u kom se zločin dešava ne zove, recimo, Rogatica, nego apstraktno – Čaršija. Zato što „Čaršija" može biti bilo koje mjesto u Bosni. Zašto se srpska porodica čija se istorija u romanu priča zove Lukarda, a ne Lubarda, kad iza užasnih svjedočenja stoji upravo autoritet autobiografije? Zato što se jedan slučaj pretvara u univerzalni.

Kad bi neko u matematici na osnovu jednačine da je dva plus dva četiri izveo opšte pravilo da je zbir dva parna broja četiri, bio bi ismijan. Kad to uradi u književnosti, dobije nagradu. Naravno, ako to uradi u pravom trenutku, i ako ponudi potreban rezultat. A potreban rezultat uoči ratova devedesetih bio je upravo ovaj: da se zajednički život proglasi nemogućim, a država o kojoj je to bilo moguće sruši. *(Bertolino: „Analizom dva romana, od kojih je jedan na izvoru takozvanog populističkog talasa, dok se drugi nalazi na njegovom vrhuncu, već smo mogli naslutiti kako glasi osnovni nacionalistički postulat: što su isprepletanja izrazitija, što su bliskosti i srodnosti veće, to veći mora biti jaz među bliskima i srodnima. Jer brat je bratu najgori neprijatelj."*

2.2.3. Zato se spisku nepoželjnih „nesrba" u Lubardinom *Vaznesenju* pridodaju i komunisti:

„Turci će ostati Turci i pod komunistima. Hoću da vjerujem, moram vjerovati, da su komunisti manje zlo od Turaka kojima je glavno javaš, javaš. Lagano, polako. Šta ako mogu? Neka nam se Bog smiluje, ako do toga dođe."

Pripovjedačeva baka, kojoj je dato pravo da poučena vlastitom patnjom poučava i uvjerava neosviještene da je život sa „braćom" nemoguć, sumnja i u ispravnost komunista. A glavni među njima su sumnjivog porijekla, što je u epskom sistemu vrijednosti neoprostiva mana. Šuka je sin razbojnika i izdajnika, jedinog „negativca" među Srbima (koji je valjda u priču i uveden da bi objasnio kako je uopšte bilo moguće da neki Srbi zalutaju u komunizam), i o njemu baka, koja ga je vezana kumovskom zakletvom odgojila, kaže: *„Vjeruj, nisam ga dijelila od vas doklen ne pokaza da će biti na oca, svojeglav. Oči mu lete na tuđe ko i Milisavu. Kamo sreće da se ugledo na amidžu, Mitra, kojeg ubilo prvog dana slobode.* Ni drugi skojevac nije *čist*. Baka se sjeća bezdušnosti njegovog djeda: „*Đed*

ovog tvog učiteljca, Ajanovića, skakavca, s kojim pušeš, znam da pušeš, u isti rog, iznosi razlupanu sliku kralja Petra i srpsku zastavu. Pred njim sam, reče, klicala kralju Petru. Imaš li dušu, komšija, pitam – pitam zato što smo mu, desetak puta, davali za badava brašna i zejtina, jer nije imao čime djecu hraniti. Dolazio je kod nas, jerbo mu njegovi, turski trgovci, nijesu dali na veresiju, kamoli badava. Prokletnik se izbečio. Sa neprijateljima cara Franje nema muhabeta, kaže."

2.2.3.1. Tito je, kao opšte mjesto ovakve literature, također okrznut, makar i aluzijom. Napisane krajem osamdesetih, a stavljene u glavu lika s početka vijeka, ove „proročke" rečenice mogu se razumjeti samo ako se u njima prepozna Josip Broz: *„Ako nas njemačka šapa i ne strefi, a nije vjerovati, jer se nije desilo da nas ikakva nesreća i sramota mimoiđe, prilika je da ćemo i mi steći svog Hitlera, da će se o kod nas pojaviti kakav bjelosvjetski dripac, protuha koja će umjeti da nam zamaže oči i povuče u zlo. Kao i uvijek, naći će se dovoljno strvinara koji će ga uzdizati kao Boga i više nego Boga, kaditi mu i ljubiti tabane, kako bi i sami, uz njega, omrsili gladne gubice."*

2.2.4. „Antikomunistička kampanja", ako tako možemo nazvati umetanje ovakvih komentara, ne bi bila moguća da se NIN-ov roman godine ograničio na prvi svjetski rat. Iako bi kompozicija iz dva dijela, početak rata i kraj rata, formalno bila logično najčistije rješenje, potpuno dovoljno da se tema iscrpi i zaokruži, Lubarda ga je odbacio. Ideološka teza izgurala se u prvi plan. Ako se u romanu za ovakav piščev postupak ne može naći opravdanje, objašnjenje se može tražiti izvan teksta, u atmosferi srpskog raščišćavanja sa idejama jugoslavenstva i komunizma, u kojem ideološko pokajanje autora zaslužuje više odobravanja i priznanja nego stvarni književni kvaliteti i dometi njegovog djela.

2.2.5. Istovremeno sa pomenutom kampanjom, u *Vaznesenju* se reafirmiše četnički pokret. Jedan od likova ugleda romanijske *komite*, i ostaje zbunjen njihovim izgledom: *„Šta će im šubare, pita smračen, i tada, tek tada, raspoznaje žućkastozlatni bljesak koji se motao oko prsiju vojnika, kao da su zlatokrili anđeli."*

Odakle taj žućkasti sjaj? Od metaka? Po kojoj sličnosti bi redenici prizvali u poređenje anđeoska krila? Po motivu krsta, jer su redenici obično ukršteni. Ali cijela slika je stilski podbačaj, jer anđelima krila ne rastu na prsima. I to nije jedini primjer žrtvovanja logike za račun ideologije: ključna scena zločina, u kojoj muslimanski mladići već izmrcvarenog popa Jaukovića tjeraju da prihvati islam, a kada ovaj na to odgovara molitvom, odsjecaju mu jezik i bacaju sa zvonika, završava se ovako:

„Trojica mladića ispod crkve povjerovaše da prema njima ponire ogromni crni gavran, da će im, tako ustremljen – s napuhanom mantijom iznad glave i raširenih ruku – poći za oči, pa se ustumaraše, da uzmaknu."

Ostavimo po strani kontrast u kojem ubice (Muslimani) kukavički uzmiču od svoje žrtve (Srbina). Ukažimo na simboliku crnog gavrana, koja je već ranije u romanu objašnjena – radi se o gavranu „sa Mišara, polja širokoga", ptici koja je donijela u Bosnu vijest o porazu Bošnjaka i pobjedi srpskih ustanika. Pop – gavran, umirući, navještava poraz svojim ubicama. Stvar je književnog ukusa koliko se nekome ovakva konstrukcija dopada ili ne. Stvar je, međutim, logike podsjetiti se da je nekoliko stranica ranije pisac sam mantiju opisao ovako:

„Crna mantija nije bila crna. Nije bila ni mantija, već razbucane, sukrvičaste krpe."

Tada je Lubardi bilo potrebno opisati strahotu mučenja kroz koje pop Jaković prošao. Udarci austrijskih vojnika su pocijepali svešteničku odoru, a Jakovićeva krv obojila je u crveno. U takvoj odjeći, i očima zločinaca gledano, „gavran" koji pada sa zvonika bio bi prije očerupan nego „ustremljen". Ali u takvoj objektivnosti i preciznosti izgubila bi se tražena simbolika.

2.2.5. Roman *Vaznesenje* nije ni prvi ni posljednji u nizu književnih djela s tezom o srpskoj pravednosti i moralnoj čistoti ugroženoj susjedima i neistomišljenicima. Međutim, jedan je od rijetkih među njima koji navodno „autentično", iz prve ruke, od pouzdanog svjedoka, tu tezu primjenjuje na Bosnu. Potpuno pod uticajem Ćosića, Lubarda u priču o stradanju svoje porodice ubacuje priču o Drugoj armiji, solunskom frontu i vojvodi Stepanoviću. Tim citiranjem Ćosićevog književnog postupka jasno podržava srpski nacionalni program[5], koji želi zauzeti mjesto umiruće komunističke ideologije. Činjenica je da isti cilj imaju nacionalni pokreti i u svim drugim zemljama bivšeg istočnog bloka. Za razliku od njih, međutim, srpskom (ali i većini drugih nacionalnih pokreta u Jugoslaviji, gdje „komunizam" nije bio sovjetski, i rigidan, i gdje su pitanja razgraničenja ostala neriješena), komunisti nisu bili dovoljno negativan „drugi". Više mogućnosti nudilo je rušenje ideje o mogućnosti zajedničkog života, uz optuživanje „braće" za to.

3. Zaključak

Da li su svi članovi NIN-ovog žirija bili svjesni ovoga? Nema načina da se to utvrdi. Ne postoji zapisnik o radu, nije praksa da svako od „kritičara", ostavi u arhivi svoju kritiku o romanima u najužem izboru. U polemici poslije dodjele nagrade, između članova žirija (Tešić – Mihiz – Koprivica) ne razmatra se umjetnička vrijednost romana, ali se objelodanjuje pozadina žiriranja, na koje su imali potrebu uticati neki tada uticajni a jasno nacionalno angažovani pisci. Šta ih je moglo okrenuti romanu koji Bosnu i bosanske Muslimane predstavlja zlonamjerno i neistinito? Zašto je bilo potrebno nagraditi ga i dovesti u žižu javnosti? Iako je u ovom radu na više mjesta ponuđen odgovor, ovdje ga treba još jednom ponoviti.

Zato što je proizvođenje negativne slike drugog jedna od funkcija književnosti, čija važnost raste sa jačanjem nacionalizma. Upravo je to pouzdan simptom ove društvene bolesti, i u tom smjeru bi se ideje iz ovog rada mogle razvijati: kada će se nauka okrenuti prepoznavanju zloupotrebe književnosti, preispitivanju kanona i markiranju djela koja proizvode, čuvaju, šire i umnožavaju laž?

---

[5] Bertolino: *U duhu „te narodne mudrosti" koja je na manje ili više neuvijen način obznanjena u populističkoj književnosti iz sedamdesetih i osamdesetih godina, biće uskoro pokrenuti ratovi koji će se proglašavati „odbrambenim", ali koji to neće biti. (115)*

„Tako se odmah susrećemo sa osnovnim paradoksom romana: svega nekoliko godina pre nego što će izbiti strašni rat koji je „satro decu zbog države i neki krajeva", vrhunski autoritet, narod, na stranicama Popovićeve knjige izričito se suprotstavlja, kroz reči seljaka Milutina, takvoj jednoj ludosti. Ali, s druge strane, roman, kao što ćemo još videti, iznosi na videlo, kroz ono što saopštava taj autoritet, „istine" koje u još uvek zajedničkoj državi seju teško međunacionalno nepoverenje, pa i mržnju, čime na najneposredniji način doprinosi izbijanju rata koji će biti pokrenut „upravo zbog države i neki krajeva". (110)

Nenad Veličković

THE IMAGE OF *THE OTHER* IN THE NOVEL *ASCENSION* BY VOJISLAV LUBARDA

S u m m a r y

Dealing with Vojislav Lubarda's novel *Ascension*, which has received the NIN Award, this paper tries to prove how postmodernism, through the influence of certain literary circles in Belgrade, helped nationalists come to power – with all the resultant consequences.

Сања Мацура (Бања Лука)

МОТИВ ДОШЉАКА У РОМАНИМА СЛОБОДАНА СЕЛЕНИЋА

1. Пратећи развој мисли да је Ја друго, кроз прошли вијек, залазимо у просторе онога што се у модерној теорији књижевности и компаратистици[1] назива имаголошким проучавањем књижевости[2]. Основне имаголошке категорије јесу auto-image, односно стварање слике о себи самом и hetero-image, односно стварање слике о Другом, ономе који нисам Ја[3]. Истовремено, мора се имати на уму да слика о Другом и слика о себи чине јединство унутар Ја које је и актант и пацијенс. Од иницијалних сагледавања једног народа кроз његову слику у књижевности другог народа, преко компарирања културолошких и менталитетских образаца и противстављања слика тзв. колективних менталитета, односно типова друштвено имагинарног[4], имагологија је зашла у подручја у којима се за Другим трага унутар себе. Истицањем супротности и посматрањем ликова књижевног дјела кроз схему у којој један јесте оно што други није, и то на начин да је оно што ниси саставни дио Другог са којим, силом прилика живиш и сучељаваш се, ствара се ситуација у којој се кроз инаугурацију слике о Другом и Другима истовремено дезинтегрише слика о Себи, о властитом Ја. Наравно, дезинтеграција слике о себи има коријене у томе што се Ја огледа, доживљава и пројектује преко сагледаног Другог и на тај начин се неповратно мијења. Другост нас, увијек када смо у стварном или литерарном контакту са њом, ставља на кушњу. У жељи да останемо исти и да све оно што је различито од нас подредимо и прилагодимо себи, долазимо у ситуацију да деградирамо то Друго и на тај начин нађемо алиби пред својим Ја за оно што чинимо и мислимо о Другом. Оваква ситуација основа је феномена који је изазван тиме да се неко, као дошљак, нађе у новом, непознатом окружењу.

2. Управо је мотив дошљака један од најчешћих мотива у српској прози XX вијека. Његова учесталост евидентна је још из времена смјене претходна два вијека и протеже се до данас. На њу су утицале динамичне и велике друштвене и економске промјене, које су свој одраз нашле и у измјени културолошких образаца из којих стваралаци књижевности и њени читаоци

---

[1] Зоран Константиновић, *Компаративно виђење српске књижевности*, Светови, Нови Сад, 1993.

[2] Детаљније о томе видјети у: Владимир Гвозден, *Полазишта и циљеви имаголошког проучавања књижевности*, Зборник МС за књижевност и језик, књ. 29, св. 1–2, стр. 211–224.

[3] Први ко је у нашој науци посебно обратио пажњу на имагологију јесте Зоран Константиновић, *Од имагологије до истраживања менталитета. О једном значајном кретању у савременој методолошкој мисли*, Умјетност ријечи, Загреб, XXX, 1986, 2 (травањ – липањ)

[4] Daniel-Henri Pageaux, *Images,* La litérature générale et comparée, Armand Colin, Paris, 1994.

потичу. С обзиром на два свјетска и један грађански рат који су српске просторе задесили само у протеклих стотину година, појам „дошљак“ попримио је шире значење од уобичајеног. Донедавно је овом ријечју означаван само онај ко се као туђинац, поријеклом са села, нашао пред вратима града, пун страха и недоумица пред оним што га у непознатој, урбаној средини очекује[5]. За разлику од овог типа „дошљака“, у друштву, па самим тим и у књижевности, појавили су се и другачији „дошљаци“.

При сусрету села и града, дошљаком више не сматрамо само припадника руралног миљеа који се нашао у урбаној средини, него и урбанизованог човјека, грађанина који се стицајем околности нашао у средини или пак окружењу карактеристичном за рурални тип живота и обичаја. Даље, дошљаком сматрамо и онога ко се због различитих разлога, као припадник једног националног корпуса нашао усамљен међу припадницима друге нације и сусрео са обичајима, језиком, нормама, те напослијетку, менталитетом[6] који не разумије. У ситуацији дошљака нашле су се и оне особе које су ступиле у брачне или изванбрачне везе и пријатељства са људима другачијег социјалног поријекла, те националне и религијске припадности. Код сваког од ових типова дошљака, устаљени облик свијести и мишљења пролази кроз трансформацију у жељи за асимилацијом у новооткривеној средини, или се пак бори против тога да буде асимилован, а самим тим јачају они механизми унутар личности, који су у природном окружењу латентни[7].

Увидом у доступну литературу примијетили смо да модел[8] мотива дошљака није разрађен у мјери коју заврјеђује својом поетичком, а не само тематском функцијом[9]. На српском говорном подручју, питањима и проблемима са којима се сусреће „дошљак“ у новије вријеме су се бавили Предраг Палавестра, Светозар Кољевић и др[10], а појам дошљак присутан је и у неким ранијим радовима из области науке о књижевности. Ипак, и поред присуства мотива дошљака у српским и другим романима, у литератури није сачињен његов модел[11], нити су сагледане и дефинисане његове поетске функције.

---

[5] Предраг Палавестра је у свом раду *Мотив дошљака у новијој српској књижевности* Градска култура на Балкану (XV-XIX век), Зборник радова, Балканолошки институт, посебна издања, књ. 20, Београд, 1984, стр. 181–200), дао „четири основна модела приповетке о дошљаку и туђинцу пред вратима града“, обухватајући период од времена српске реалистичке приповијетке (Милован Глишић, Лаза Лазаревић, Светолик Ранковић…) до осме деценије прошлог вијека (Ерих Кош, Михаило Лалић, Миодраг Булатовић…).

[6] Жак ле Гоф, *Менталитети – Двосмислена историја*, Крајина, Бања Лука, год. II, бр. 2, прољеће 2002, стр. 9–27. (превео с француског М. Шукало).

[7] Вернер Реке, *Историја књижевности – историја менталитета*, Крајина, Бања Лука, год. II, бр. 2, прољеће 2002, стр. 51–61.

[8] Модел у *Rečnik književnih termina, Nolit, Beograd*, 1986, стр. 443–446.

[9] Темељне радове у вези са књижевним моделима и теоријом моделовања у нашој књижевности је написао проф. др Новица Петковић.

[10] Нпр. Предраг Палавестра, *нав. дјело*; Радови Светозара Кољевића о Селенићевом роману *Очеви и оци*; Младен Шукало, *Одмрзавање језика,* БЛ-БГ, 2002, итд.

[11] Дужни смо навести основне одреднице којима се руководимо при употреби термина **модел** и **систем** (Видјети: Систем у Vladimir Biti, *Pojmovnik suvremene književne terminologije,* MH, Zagreb, 1997, стр. 367–372). Модел уопште је „аналогон неког објекта, ако и када у процесу сазнања служи као посредник уместо самог објекта“ (*Rečnik književnih termina*, нав.

Прочитана романескна грађа намеће став да феномен дошљака не треба сагледавати само као нечије једноставно присуство у новој, за њега страној средини, него да је његово значење много дубље и да се може сагледати кроз дистинкцију између *дошљака у времену и дошљака у простору*, те су функције модела дошљака, кроз карактеристике дошљака у времену и дошљака у простору предмет овог рада. Овако схваћен, мотив дошљака не проистиче само из нечијег доласка са села у град, већ задире у унутрашње просторе ликова који сами себи постају странцима у новим окружењима, у додиру са давним временима, или су пак продукти бракова у којима се мијешају двије културе, од којих их нити једна не прихвата.

3. Да бисмо дефинисали појмове „дошљак у времену" и „дошљак у простору", неопходно је прво успоставити јасну дистинкцију између њих. Суштинска разлика своди се на то да се „дошљак у простору" креће линеарно, јасно и хронолошки у времену у којем с налази и да се са новим, другачијим и другим сусреће не мијењајући временски образац којем припада, док „дошљак у времену" нема тако једноставну ситуацију пред собом, јер се са тим и таквим, новим, другачијим и другим сусреће тако што се на неки начин „помјера" у времену, унапријед или уназад, путем старих докумената, записа, дневника и сл, кроз које сагледава и на извјестан начин реконструише давно ишчезли живот, заснован на дошљаку непознатим регулама, или се, неким чудом, нађе у ситуацији да се „пробуди" у прошлости или будућности, што је већ рјеђи случај.

Да би неко уопште постао дошљак, или се бар нашао у ситуацији која га у властитим или нечијим другин очима карактерише као дошљака, мора се наћи у некој новој, необичној улози атипичној за дотадашњи живот. Дошљак у простору може ући у свој нови статус на различите начине (доласком из села у град, из града у село, промјеном државе у којој борави, преласком из једне породице у другу, преласком из једног друштвено-политичког уређења у друго, уопште, промјеном средине). У току те транзиције јавља се и трансформација одређених првобитних одредница тог лика. Наиме, неминовно иницијално поријекло, васпитање, образовање, религијска припадност, па чак и језик, трпе измјену под утицајем новог, другачијег културолошког об-

---

издање, стр. 443). За постојање било којег модела неопходни су одређени елементи, наведени у *теорији пресликавања* Михаила Петровића Аласа (Михајло Петровић, *Феноменолошко пресликавање,* 1933. и *Метафоре и алегорије,* Београд, 1967). У основи, између два посматрана скупа елемената Е и Е' могуће је успоставити релацију уколико сваки од елемената скупа Е има свој аналогон у скупу Е'. У том случају, могуће је говорити о скупу Е као оригиналу и скупу Е' као његовој слици. Имајући ово на уму, под научним моделом у књижевности (Видјети: Младенко С. Сапак, *Теорија књижевних модела (Поетичко-методолошке могућности),* Зборник МС за књижевност и језик, књ. 49, 2001, св. 1–2, стр. 77–88) подразумијевамо слике предмета проучавања и то уколико се током апстраховања утврди сличност између њихових моделатива (саставних елемената). У циљу стварања модела, потребно је проћи кроз неколико фаза: 1. одредити циљ истраживања – у овом случају то је модел мотива дошљака; 2. одређивање књижевнотеоријског приступа уз помоћ кога ће бити извршено апстраховање елемената – у овом случају то је имаголошки приступ прозним текстовима; 3. селекција и дескрипција елемената и њихово пресликавање са оригиналног на моделски скуп – у овом случају то подразумијева проналажење заједничких елемената који одређују модел и провјеру њиховог функционисања на примјеру романа Слободана Селенића.

расца са којим се сусрећу. Док поријекло и васпитање остају неизмијењени дио личности, сви остали сегменти се модфикују према средини, или личност страда у својој неприлагођености уколико одбије да се промијени. Дошљак у времену пролази кроз исте трансформације, с тим што се прије сусрета са новим нађе у необичној ситуацији из које му се „отвара" прозор у неко друго вријеме, прошло или будуће. У прошлост се улази или залази углавном путем неког старог рукописа, нечијег дневника, оставштине која је дуго сматрана изгубљеном или сусретом са неким ко је већ стар и ко сва своја искуства преноси на младог слушаоца. Такав сусрет са прошлошћу има неизбјежне посљедиће по садашњост, јер иако је у индиректном контакту са оним што је претходило, лик пролази кроз трансформације које се одражавају на његову/њену личност и особе у окружењу, а тиме и цијели живот. У будућност је могуће доспјети чудноватим сплетом околности, које, како то показује СФ сфера литературе, варирају од буђења у новом времену, преко израњања на површину у неком новом вијеку или сусретом са „путником из будућности". У сваком случају временско дошљаштво може бити директно и индиректно, односно оно у којем лик у додир са прошлошћу или будућношћу долази тако што се сам нађе у новом времену и сусреће се са свим што оно носи, или тако да се у додир са прошлошћу или будућношћу дође преко неког медија, био он особа или стари предмет.

4. Један од савремених српских писаца у чијем су романескном опусу присутни дошљаци већине од поменутих типова јесте Слободан Селенић (1933–1995). Романи овог писца засновани су на додирима различитих култура и менталитета, а можемо рећи да је мотив дошљака један од основних и најчешћих које налазимо у његовом дјелу. У поређењу са ранијим романописцима, попут Ускоковића, Станковћа, Ћопића, Ћосића и других, Селенић је разгранао лепезу ликова са обиљежјем дошљака обухвативши њоме дошљака из села у град, из грађанске у пролетерску класу, из пролетерске у грађанску, из једног национа у други, те из једног времена у сасвим другачију епоху. Циљ овог рада и јесте да се на темељу досадашњих сазнања о мотиву дошљака у књижевности, те његовој повезаности са феноменом сусрета, односно судара култура, успостави модел дошљака (кроз дошљака у времену и дошљака у простору), те да се дефинишу његове функције у романима Слободана Селенића.

Сваки од шест завршених и један незавршени роман овог писца можемо кроз модел дошљака посматрати издвојено, али ћемо за потребе овог рада на примјерима преузетим из њих показати како функционише горе понуђени модел. Романи: *Мемоари Пере боīаља* (1968), *Пријашељи са Косанчићевоī венца* (1980), *Писмо-īлава* (1982), *Очеви и оци* (1985), *Timor mortis* (1989), *Убисшво с йредумишљајем* (1993) и *Малајско лудило* (2003) нуде обиље ликова дошљака у великом броју варијација. Присутна су и оба основна типа из наведеног модела, дакле дошљаци у простору (Драга, Перо Богаљ, Истреф и Владан, Радиша и Злата, Стеван и Елизабета, Михајло, Јелена, Крсман, Јован, Богдан Билогорац) и дошљаци у времену (нпр. Драган Радосављевић, Јелена Панић, Максимилијан, Истреф).

5. Генеза дошљаштва која се еволутивно може пратити кроз опус С. Селенића, почиње већ у првом роману, *Мемоари Пере боīаља*. У њему је приказано како се богаљ осјећа дошљаком, управо уљезом у свијету „ногатих",

те на који начин друштвено-историјске прилике (2. свјетски рат) у Београду доводе до тога да се старосједиоци (Драга), окружени дошљацима са села у град (револуционари, партизани, конкретно читава породица Пере Богаља), с правом почињу осјећати дошљацима у сопственом окружењу. Сва правила по којима су до тада живјели, за њих више не важе. Морају промијенити, зарад властитот физичког опстанка, не само изглед, интересовања и понашање, него и лексику, говор, дакле језик. Овакав тип трансформације има своју кулминацију у вези између Драге и Милоја која резултира рођењем дјетета, сина Горана. Горан је већ својим зачећем, а касније и званичним именом оца, те животом који окончава самоубиством, ништа друго до сурогат. Трансформацију дошљака у сопственом окружењу можемо пратити на ономе што се мијења код Драге. Она почиње строго контролисати начин изражавања, како би се што боље уклопила у свијет који презире. Антипод Драги је Танкосава, једини лик који се не мијења без обзира на то што долази у окружење које јој је туђе. Све што чини је да се повуче у запећак из којег извирује тек толико да обави своје дневне дужности. Ипак, личност која „пуца" под теретом окружења и ситуације која јој је баласт, управо је тај, најстабилнији лик, Танкосава. Њено самоубиство изврће на поставу, за коју се испоставља да је у ствари лице, животе и личности свих осталих чланова породице. Стуб који је био спона између некад и сад својим пуцањем посувраћује свијет који је на њему почивао.

Тип дошљака из села у град, који у нову средину стиже ношен револуцијом и ратом, заједнички је за готово све Селенићеве романе – изузетак чини *Timor mortis*. Ипак, ликови који су носиоци таквог кода међусобно се разликују. Радиша (*Писмо/Глава)* у нову средину долази још као дјечак, Истреф није карактеристичан револуционарни изданак, али његова жена јесте. Читава гомила ликова који живе и дишу поратним паролама у роману *Очеви и оци* само показује слику свијета који је потонуо и прије но што је поринут. Најбољи примјер оваквог дошљаштва управо је лик Крсмана (*Убиство с предумишљајем*), који је и круна пишчевих настојања да покаже инкопатибилност два свијета која се прождиру унутар послијератног Београда. Његово име послужило је и за стварање ријечи „крсмани" којом београдска госпођица, предратна дама, карактерише све оно што је алувијални нанос у њеном животу. Крсмани су сви претходно наведени ликови, сви они који својим присуством, као дошљаци, мијењају средину у којој су се затекли, умјесто да јој се прилагоде. Тај поступак неизоставно доводи до тога да ликови попут Драге, Злате, Максимилијана, Стевана, Владана, Богдана, Јелене и Јована, који не мијењају мјесто боравка, чак ни адресу, дођу у ситуацију да се готово преко ноћи нађу у потпуно новом и другачијем, њима туђем свијету, којем не припадају, у којем су „дошљаци", диносауруси, остаци нечег прошлог, завршеног. Свјесни или не своје нове ситуације, са њом се суочавају на различите начине. Једни покушавају да извуку оно што могу како би живјели бар привид живота (Драга, Злата, Јелена), други се отворено супротстављају ономе што их сналази, а како су својом енергијом и снагом сублимираном нивоом културе и образовања недорасли новом окружењу, нестају у времену и простору (Владан, Јован, Билогорац).

Посебну групу чине дошљаци из других народа и земаља (Стеван у Енглеској, Елизабета у Београду, Рахела у Лондону, Нијемци у окупираном

Београду, Црнамајка која из Хрватске долази у Београд, Михајло). Њихове карактеристике нису тако једноставне као у претхдне двије групе дошљака. Стеван у Енглеску доноси оно чиме га је кроз васпитање задојила Нанка и тиме не може да се носи са ситуацијом у којој се налази. Само, он је попут камелеона и врло брзо схвата начин прилагођавања средини. Његова трагика је у томе што га средина у којој студира мијења, тако да при повратку у своју земљу више не припада ни једној од њих. Није ни Енглез ни типичан Србин, тим више што се оженио странкињом. Њена улога као дошљака је специфична. Елизабета се труди да се што је то боље могуће уклопи у свијет предратног Београда, здушно учи српски језик и обичаје, иако су јој страни, нелогични, а некад и одбојни (као нпр. у сцени у којој олако пристаје да буде нечија посестрима, не знајући шта та ријеч подразумијева). Она са својим сином прича на себи страном језику подносећи тиме врхунску жртву прилагођавања, која матерњи језик мијења за очев и то кроз уста мајке. Недужни Михајло, плод брака између Србина и Енглескиње, који већ својим физичким ликома, а још више урођеним карактеристикама одудара од средине у коју би да се уклопи, нестаје као да га никада није ни било. У покушају стварања властитиг идентитета, али на погрешним основама и потпуно погрешним средствима, Михајло гине не знајући како и за кога. Збир двају култура и менталитета присутних у њему није дао позитиан резултат, већ је дјеловао аутодеструктивно. Он је Други самом себи, дошљак гдје год да се појави, издвојен, другачији и нејасан сваком могућем окружењу, а то је управо оно што га одводи у смрт.

Сви ови дошљаци остају у свом времену и носе се са посљедицама друштвено-историјских промјена које их као матица ријеке вуку без могућности успјешног опирања силама унутрашње и ванјске деструкције. Животи су им такви и не могу бити другачији. Ма колико се кретали у простору или остајали на истом локалитету, жртве су нечега на шта не могу утицати ма колико то покушавали.

6. За разлику од дошљака у простору, дошљаци у времену се налазе у комплекснијој ситуацији. Не само да се сусрећу са нечим новим, већ се са тим сусрећу у времену које је изван њиховог. Прво такво појављивање налазимо у Селенићевом роману *Писмо/ïлава*, када Маки, неколико деценија након своје смрти, надлеће Београд и доживљава га као нешто потпуно другачије и туђе, нешто чему ни на један начин не припада. У том свом појављивању, он је, будући дух, свевидећи, те истовремено прати судбине, прошлост и будућност својих савременика.

Други примјер је Истреф који се са прошлошћу виђеном очима Другог (у овом случају Владановим), сусреће путем рукописа који на видјело износи и Другог, дакле Владана, али и оног другог који је унутар Истрефа самог. И ту постоје фантастички елементи, јер се адреса на којој је Истреф живио са Владаном губи у времену, нестаје у простору, и напросто ишчезава и из једног и из другог.

И писац животописа стогодишњег старца Стојана, Драган, налази се у ситуацији да „гостује“ у прошлости у којој се покушава разабрати, схватити шта је стварност, а шта старчева фикција, те све то пренијети на папир. Огроман временски захват, односи и догађаји о којима у почетку Драган не зна ништа чак ни у назнакама, препреке су које се појављују пред њим. Додатно

оптерећење је необјективност медија који га кроз прошлост води, односно старца који приповиједа „искривљену“ истину о себи и Другом.

За разлику од ових овлашних посјета другом времену, роман *Убиство с предумишљајем* даје потпуно нову визуру. Булика, која проналази писма и неке друге документе у вези са периодом од прије пола вијека, покушава да реконструише љубавни живот своје бабе Јелене. Али, да би јој то пошло за руком, нису довољни само писани трагови помоћу којих улази у прошло вријеме. Неопходан јој је и медиј, у овом случају г-дин Којовић, који је упућује у начин живљења, обичаје, норме, менталитет времена из којег треба реконструисати читав један живот. Булика је дошљак у прошлости, покушава се у њој снаћи и „проживјети“ у том времену мисли и емоције баке о којој пише.

У свом посљедњем, нажалост недовршеном роману, *Малајско лудило*, писац је своје читаоце навео на то да постану дошљаци у будућности, која је већ готово заборавила на наше садашње лудило, које нас опсједа и уништава већ деценију и више. Читалац је тај који гостује у будућности, који мора да се снађе и схвати обичаје и норме 2068. године, као и историју која је за нас данас, будућност.

7. У овом раду смо покушали представити модел дошљака кроз феномен дошљака у времену и дошљака у простору, примјењујући га на романе Слободана Селенића. Дубље испитивање функционисања модела на романим других писаца ствар је будућности, у којој смо већ сада сви други и сви дошљаци.

Sanja Macura

THE MOTIF OF NEWCOMER IN SLOBODAN SELENIĆ'S NOVELS

Summary

In this paper the author presents a model of the newcomer motif, analysed in its temporal and spacial context. The given model is applied to the novels of Slobodan Selenic, showing all types and subtypes of newcomers.

Zvonko Kovač (Zagreb)

SVOJE I *STRANO* U NOVOPOVIJESNOM ROMANU

1.

Nisam mogao pretpostaviti nakon petnaestak godina (i to u proputovanju) kako me nije bilo u gradu mojih najtežih razočaranja, da će mi i samo zamišljanje javnosti za koju ću govoriti, predstavljati problem. Premda sam se najavljenom temom već jednom bavio, za znanstveni skup u Wittenbergu, nisam znao odakle započeti. Kada sam iz programa vidio da će nas pozdraviti Zoran Konstantinović, zamišljao sam da mu se još jednom poklonim uvodom njemu posvećenom, njegovu široku razumijevanju književnosti i ljudi. Njegovu očinskom bdijenju nada mnom, nad nama koji smo se s vremenom okretali od Beograda. Zatim sam pročitavao zbornik radova (Novija 1989) s posljednjega skupa na kojemu sam sudjelovao u Srbiji (16. – 17. lipnja 1988.), *Novija srpska književnost i kritika ideologije*, kako bih si možda otuda izvukao uvodnu lamentaciju, ali sam ubrzo shvatio da smo već onda uglavnom zauzeli strane koje će nas odvesti u ratnu katastrofu. Gotovo ništa mi se nije činilo vrijednim aktualizacije, niti zauzeto zalaganje za kritičku i subverzivnu ulogu književnosti, kao ni upozorenja o pluriperspektivnosti u organizaciji književnoga teksta, odnosno o zamkama jednostrane ideološke interpretacije, a da o samim ideološkim razmimoilaženjima i ne govorimo. Zamišljao sam da i referat pripremim na srpskom jeziku, kako bih se možda, približavajući se *stranom,* konačno distancirao od *svojega*, odnosno otklonio svaki, pa i najmanji nesporazum, ali me od toga odvratila stara spoznaja da domaćini nisu preosjetljivi u pitanjima jezika, kao i za sebe usvojen konstrukt policentričnoga jezika-dvojezika, po kojemu su hrvatski i srpski istodobno *isti* i (najmanje) dva *različita* jezika, pa bi pretjerano naglašavanje *identiteta* srpskoga jezika izgledalo kao zagovaranje *razlike* mojega hrvatskoga, za koji vjerujem da se ipak nije razvio do nerazumijevanja.

2.

Povedemo li se za Milanom Kunderom, koji na osobit, autorski način problematizira pitanje romana i s njim povezan odnos književnosti prema povijesti, uvjerit ćemo se da je on više nego li svjedokom promišljanja vrste i vremena, žanra i postojanja.

Prvo što ćemo zapaziti je određeni paralelizam s filozofijom, osobito filozofijom egzistencijalizma, pri čemu roman na svoj način otvara „različite aspekte *postojanja"*, a *spoznaja* se objavljuje kao „jedina pouka romana", pa i njegov smisao. Književno-povijesno shvaćajući roman kao „djelo Europe", jer njegova „otkrića" pripadaju svima, dok „slijed tih otkrića", u nadnacionalnom kontek-

stu, tvori povijest europskog romana, Kundera nas upozorava da je i roman kao model Modernog doba, „zasnovan na relativnosti i dvosmislenosti svega što je ljudsko“ – „nespojiv s totalitarnim svijetom“. (Kundera 2002, 12–13, 20).

„Ta je nespojivost dublja od one što dijeli disidenta od aparatčika, borca za ljudska prava od krvnika, jer nije samo politička i moralna, nego i *ontološka*. To znači: svijet utemeljen na jednoj jedinoj Istini te dvosmislen i relativan svijet romana načinjeni su od posve različitih sastojaka. Totalitarna Istina isključuje relativnost, sumnju, propitivanje i ne može se, dakle, nikada pomiriti s onim što bih nazvao *duh romana"*. (Isto: 20)

Smještajući smrt romana u „komunističku Rusiju“, jedan od najpoznatijih europskih romanopisaca-disidenta zaključno će zapisati da roman zapravo ne nestaje, ali se zaustavlja njegova povijest, preostaje mu doba ponavljanja, „roman reproducira svoj duhovno ispražnjen oblik“ (Isto, 20).

Pa ipak, Milan Kundera dozvoljavajući da je roman do kraja svoga puta došao i „vlastitom unutrašnjom logikom“, jer je iskoristio „sve svoje spoznaje i sve svoje oblike“, uz izazove igre, sna i misli, govori o „zovu vremena“, koje „potiče romanopisca da ne ograničava pitanje vremena na proustovski problem osobnog sjećanja, nego da ga proširi na zagonetku kolektivnog vremena, vremena Europe, Europe koja se osvrće ne bi li promotrila vlastitu prošlost, izradila bilancu, obuhvatila svoju povijest“. (Isto, 21–22).

Ostajući osobo privržen jedino „Cervantesovu podcijenjenu naslijeđu“, u *Razgovoru o umjetnosti romana* Kundera će izvršiti i podjelu romana na „roman koji propituje *povijesnu dimenziju ljudskog postojanja* i „roman koji je *ilustracija neke povijesne situacije*, opis društva u određenom trenutku, romansirana historiografija“. (Isto, 37).

Odgovarajući na pitanje na koji način on postupa s povijesti, Milan Kundera odgovara da nastoji biti *krajnje ekonomičan* s povijesnim okolnostima, da od njih zadržava one koje za likove stvaraju *znakovitu egzistencijalnu situaciju*, iz čega proizlazi naglasak na *povijesti čovjeka*, a ne na povijesti društva, pa prema tome i *povijest romana po sebi* mora biti shvaćena *kao egzistencijalna situacija*. Na primjeru vlastitih romana, znakovita egzistencijalna situacija bit će Ludovikovo isključenje sa sveučilišta u *Šali*, Jaromilov strah da će u ružnim i otrcanim gaćama biti smiješan, pa zbog toga u romanu *Život je drugdje* propušta najljepšu erotsku priliku svoga života, zaboravljena je povijesna okolnost važna tek pojedincu, a Terezina *slabost*, vrtoglavica, „opijenost vlastitom slabošću“, u romanu *Nepodnošljiva lakoća postojanja*, u trenucima suočenja s Tomaševom nevjerom, slična je slabosti Dubčeka suočena s Brežnjevom, povijesna situacija nije samo pozadina, nego i sama predstavlja „rastuću egzistencijalnu situaciju“. (Isto, 38–39).

Slično i u *Seobama* Miloša Crnjanskog ili *Povratku Filipa Latinovicza* (Usp. Kovač 1988, Konstantinović 1990), povijesna se dimenzija romana ne očitava kao „naravoučenije“ o poukama povijesti nego više kao „otvaranje mogućnosti postojanja“, pri čemu kao da se granice povijesti uvijek iznova prekoračuju pa nam nije jasno čitamo li roman o dalekom ili bližem vremenu u koje je tema smještena, o dobu u kojem je živio pisac ili bi čitanje takvoga romana trebalo zaključiti tumačenjem našega vremena, doba u kojemu živimo. Postmodernističko shvaćanje povijesti kao stalno vraćanje istoga, odnosno poetika prepoznavanja suvremenosti u prošlosti, u univerzalizmu povijesnoga, kao da briše razliku alteriteta. Kultura povijesti i kulture sadašnjosti kao da se u suvremenom novom

povijesnom romanu podjednako produktivne, ako je zaista spoznaja jedina prava pouka i smisao romana.

Južnoslavistička teorijska literatura razlikuje historijski od historicističkoga romana. Pod historijskim romanom podrazumijeva klasični historijski roman 19. stoljeća, s izrazito didaktičnom funkcijom „odgajanja nacije", korištenjem historije u svrhu izgradnje nacionalne svijesti mlade građanske čitalačke publike (npr. romani hrvatskih pisaca Augusta Šenoe i Eugena Kumičića). „Primarna razlika između historijskoga i historicističkoga romana pokazuje se dakle na ravnini metode kazivanja i priopćavanja. Dok povijesni roman izravno kazuje zbivanja i događaje denotativnom prirodom teksta, dotle u historicističkom romanu autor/pripovjedač saopćava o događajima te pripovijeda o unutarnjim procesima subjekta, i to prvenstveno postupaka samootkrivanja i samoprepoznavanja subjekta u literarnom djelu." (Rotar 1983, 49). U novom, historicističkom romanu, pisac iz svoga vremena projicira svoja iskustva i iskustva epohe u neko prošlo vrijeme, pisac ne ide zatim da prikaže historijsku vjerojatnost, nego su mu bitne „ambijentalna cjelovitost" i odgovarajuća „zatvorenost atmosfere". U središnjim južnoslavenskim književnostima u periodu nakon Drugog svjetskog rata baš takvim romanima otvoren je put kapitalnim romanima nobelovca Ive Andrića, a kasnije će se tim tipom romanesknoga kazivanja poslužiti osobito vješto npr. Meša Selimović, Danilo Kiš i Ivan Aralica. Ivo Andrić, a kasnije i drugi bosanski, hrvatski i srpski pisci ostvaruju na različite načine „alegorijski ili parabolični značenjski sloj iznad konkretnog historijskog zbivanja", njihove historijske figure i radnje postaju signifikantni, koji označavaju opća metafizička, filozofska, antropološka saznanja. (Lauer 1987, 165).

Slovenska književnost u klasičnim povijesnim pripovijetkama i povijesnim romanima (Josip Jurčič, Ivan Tavčar, Fran Detela) često prikazuje razdoblje turskih upada u Sloveniju ili povijesti grofovskih obitelji. Zanimljivo je da suvremena slovenska književnost pored upotrebe historije kao okvira pripovijedanja (npr. u romanima Kajetana Koviča i Drage Jančara), obnavlja žanr povijesnoga romana u klasičnom smislu (manje poznati pisci Bogdan Novak, Jani Virk, Drago Kuhar). „Najuočljiviji žanrovski tipovi povijesnoga pripovjedalaštva su biografska pripovijetka, rodbinska saga i roman o tajnim društvima. Obljubljene teme su događaji lokalne povijesti." (Hladnik 1999, 117).

U srpskim i hrvatskim romanima, pisanima u duhu postmodernizma korištenje povijesti ogleda se i u povezanosti pripovijedanoga i povijesnoga događanja. Smatrajući književni govor relevantnim povijesnim govorom tek koliko uspostavlja kompetentan dijalog s drugim povijesno relevantnim diskursima, a to znači i znanstvenim, suvremeni istraživači posvećuju pažnju historiji kao generatoru duhovne akcije likova. Autori dijalogiziraju s povijesnim vremenom i izborom tema i njihovom elaboracijom: to su teme totalitarnih i represivnih sistema u evropskoj kulturnoj baštini (inkvizicija, kominternovsko-staljinistička strahovlada, nacistički teror, evropski kriminal i politički terorizam). „Dokinuće povijesti kao projektirane nade u prihvaćanju trajanja omeđenog beskrajem ništavila – iz kojeg se potekne i kojem se predaje. Ili se priča ruga samim tvorcima, jer iskazuje nestrpljenje same povijesti i stvaralačke volje u sudaru s njom?" (Marinković 2001: 96). U tom smislu, najinteresantnijima se čine romani s povijesnim temama Borislava Pekića, Slobodana Selenića i Nedjeljka Fabrija.

U novije doba hrvatska književna historiografija razlikuje *povijesni roman* i *roman o povijesti*, pri čemu se ističe da suvremeniji autori imaju i drugačije tehnike pripovijedanja i posve različit način gledanja na povijest. „Terminom novopovijesni roman – da otkrijemo i definiciju Julijane Matanović – pokriva se roman kojem historiografska građa jest uporišna točka, ali se sama *povijest predstavlja kao ponovljiva činjenica, kao pogreška koju smo naslijedili od predaka*. Najjače uporište za svoje teze autorica nalazi u Fabrijevim romanima, posebice u *Triemeronu*, koji ne samo da je roman o povijesti već mjestimice i svojevrsna poetizirana književnopovijesna rasprava koja nudi refleksiju o književnoj tradiciji i književnom kontekstu u koji ulazi. Fabrijevim riječima, roman o povijesti je *priča o slabim ljudima, to nije povijesna stvarnost, nego povijesna mogućnost.“* (Zlatar 2003, 239). Isto kao i kod Kundere, koji govori o mogućnosti postojanja. Iako su u središtu zanimanja Julijane Matanović uglavnom hrvatski povijesni ili „novopovijesni“ junaci, postupci deheriozacije likova na neki način postaju presudnima u tumačenju ključnih osobitosti novopovijesnoga romana.

Kako se dade zaključiti iz višegodišnjega istraživanja hrvatskoga romana Julijane Matanović i Krešimira Nemeca novim povijesnim romanom dominiraju „znakovi osobnosti“ koji i nesumnjivim povijesnim ličnostima, poput Krste Frankopana ili Josipa Juraja Strossmayera pridaju nešto od karakternih crta anonimnih, „malih ljudi“, koji će u Cvetnićevu *Kratkom izletu* ili Fabrijevu *Triemeronu* zauzeti mjesto mitologiziranim junacima. Fabrijevo književno iskustvo povijesti tumači se kao iskustvo žrtava političkih programa, pri čemu su likovi često bezimene lutke u nečijoj radionici, da bi se posebno naglasio naš ukleti prostor na kojemu kao da ne postoji vrijeme nego samo povijest, pa i nije važno koje ime nosimo i čiju lozu nastavljamo, na putnom nalogu s naznakom Jasenovca kao krajnje destinacije naći će se imena i prezimena tipična za razne nacije. (Matanović 2003, 167). „Umjesto nacionalnih junaka, uzoritih vitezova i mudrih muževa, uglavnom *subjekata povijesti* koji su činili junačke pothvate, povijesni roman našeg vremena otvara stranice tzv. 'slabim likovima', žrtvama i objektima povijesnih zbivanja. Ako su u ulozi protagonista još i pojave 'lučonoše monumentalne povijesti', kako bi to rekao Fridrich Nietzsche, njih se nastoji prikazati u svakidašnjem ljudskom obličju, s vrlinama i manama ljudi 'poput nas', dakle daleko od bilo kakve idealizacije.“ (Nemec 2003, 267).

Kao najzanimljivije autore novog povijesnog romana Nemec izdvaja npr. romane Ivana Supeka, Ivana Aralice, Ivice Ivanca, Svevlada Slamniga i Stjepana Tomaša, a kao razmjerno rijetke spominje autore romana s humorno-ironijskim ili parodijskim odmakom od nacionalne povijesti, poput Ivana Kušana i Pere Budaka, dok žanrovske osobine novoga povijesnog romana proširuje simbiozom povijesnoga i obiteljskog genealoškog romana ili romana biografije. (Isto, 267–268).

3.

Prateći svojedobno obrat tradicionalne hermeneutike u interkulturnu, koji se jednim dijelom kretao od „objektivne interpretacije“, pri čemu se interpretatorova hermeneutička djelatnost opisuje kao „opetovani doživljaj autorovih psihičkih uvjeta“, preko shvaćanja da bi se pisca iz ranijega razdoblja „moralo biti moguće razumjeti *bolje“* od autora samoga, jer imamo pregled nad većim povijesnim

kontekstom (pa se govori o proizvodnosti hermeneutičke situacije), do razlike među hermeneutikom i semiotikom koja se zasniva na smjenjivanju duha kodom, odnosno u drugom odvjetku obrata, na kojemu sam uznastojao, riječ je o proširenju povijesnoga konteksta interkulturalnim, budući da se tumačenje zasniva na kulturno-jezičnim i civilizacijskim razlikama. Zajedno s D. Kruscheom zapisao sam da razumijevanje književnosti, kako pokazuje i uspoređivanje čitalačkih iskustava, ne bi trebalo imati za cilj stvaranje konsenzusa, nego bi cilj zapravo bio da se omogući formuliranje *razlika*, razlika u reakciji na tekstove, da se razlike kao takve učine vidljivima. U seminarskim analizama, umjesto potrage za jedinstvenim smislom, usmjerit ćemo se prema dijalogu, zapravo polilogu, ukrštanju perspektiva, respektirajući razlike u kulturnohistorijskom i književnopovijesnom predznanju, nastale utjecajem različitih jezičnih struktura, utjecajem različitih društvenopovijesnih razvoja, različitih kulturnih tradicija (religije, umjetnosti), pa i prirodnih iskustava (klime, krajolika), ne i na kraju prema koncepciji kontinuiteta vlastite povijesti, odnosno svijesti o vlastitom kulturnom identitetu. (Nöth 2004: 420; Kovač 2001: 112).

Moje je tadašnje oslanjanje na interkulturnu hermeneutiku bilo usmjereno na domaćeg kulturno-civilizacijski različitoga recipijenta, odnosno konstruiranju interkulturne povijesti književnosti, koje bi u mogućem sretnijem ishodu naše krize povijesti, pa i povijesti književnosti, što su se preobrazile, upravo izmakle, u „povijesnu krizu" s krvavim ratnim završetkom, mogle plodotvorno susresti u konceptu interkulturne interpretacije.

Međutim, ovom prilikom želio bih upozoriti na mogućnosti interkulturne slavistike, kako bi se po uzoru na danas već vrlo razvijenu interkulturnu germanistiku, kao struku koja se bavi njemačkim jezikom i njemačkom književnosti kao drugima/stranima, zvala znanost, koja bi, s još više teorijske utemeljenosti nego li je to činila suvremena slavistika, mogla umiješati u raspletanje krize slavenskih društava u tranziciji, njihova uključivanja u europsko društvo sa zapadnim vrijednostima, odnosno pridonijeti općem interkulturnom, pa i intercivilizacijskom polilogu. Ne trebam ni spominjati koliko je tomu izazovnim južnoslavenski prostor, sa svojim ratnim traumama i interkonfesionalnom posebnosti, čemu neće biti dostatan slabo razvijeni ekumenizam, nego će se morati nadograditi suvremenim dijalogom vjera, kako u teologiji, tamo i u filologiji, pa i znanosti o književnosti.

Ali, interkulturna slavistika, kao mogući skup disciplina kojima bi se iz perspektive i za potrebe strane kulture proučavali određeni slavenski jezik i književnost, kada je riječ o hrvatskom, bosanskom ili srpskom (sa crnogorskim) jezičnom području, ima dodatne „unutarnje" razloge za interkulturni pristup. Naime, književnosti se toga područja sve više međusobno razumiju kao strane, pa se događa da se pojedini pisci jednom prikazuju kao domaći, a drugi puta kao strani. Interkulturna bosanistika ili interkulturna serbistika, kako bi se za hrvatske prilike, u modelu interkulturne hermeneutike, zvala struka koja se bavi bosanskim ili srpskim piscima, kao stranima u hrvatskom kulturnom kontekstu, susreće se s pojavom da se još uvijek u nju s lakoćom uključuju, čak sa samorazumljivom nacionalnom zainteresiranosti, domicilni sustručnjaci. Navodno čvrsta uvjerenja o razlici hrvatskoga jezika u odnosu na bosanski ili srpski, kao filološkom kriteriju za određivanje granica pojedine nacionalne književnosti i kulture, prešutno se napuštaju za volju ove ili one zgodne prilike ili povoda sudjelovanja u nacionalno

važnom poslu, kao što je rekontekstualiziranje Ive Andrića u hrvatsku, Vladana Desnice u srpsku ili Meše Selimovića u bošnjačku književnost. Ništa manje izvan nacionalne paradigme povijesti književnosti ne djeluju ni oni povjesničari književnosti koji sva tri spomenuta i još mnoge nespomenute pisce jednostavno proučavaju i predaju u kontekstu srpske književnosti. Ono što razlikuje domaće od inozemnih južnoslavista, kada je riječ o odnosnom jezičnom području, odnosi se na neopterećenost stranoga slaviste nacionalnim obavezama, pa i isključivim pristupom u korist paradigme nacionalne povijesti književnosti.

Odlučujući se ovom prilikom za strategiju *nježnosti* i *subverzivnosti*, upravo za nježnost subverzivnosti „zelene kulture", svojevrsnoga hiperteksta koji tvore biološko zajedništvo i povijesne različitosti, antropološka pitanja identiteta moramo smjestiti opetovano u novi identitet vrste, biološki identitet, *kulture ljudske vrste kao sastavnog dijela prirode*. (Castells 2002. 133–134). Opažanje i prepoznavanje novih projekata identiteta, piše isti autor u zaključku svoje knjige, otežano je zbog decentraliziranoga i nježnog karaktera mreža društvenih promjena. „Budući da je naša slika povijesti navikla na postrojene bataljune, šarene zastave i proklamacije društvenih promjena, zbunjeni smo u trenutku kada se suočavamo sa suptilnom prodornošću postupnoga mijenjanja simbola obrađenih u mrežama više oblika, daleko od sjedišta moći". (Isto: 368). Odnosno, reći ćemo da određene antropologijske konzekvence proizlaze iz najvažnijega teorema evolucijske kulturne ekologije, koji naglašava postojanje kulturalnih ekosistema. Ili, kako nas opširnije podučava Peter Finke, zalažući se za koevulutivnu povezanost kulture i prirode:

Kakva je strukturna organizacija tipičnog kulturnog ekosistema? Prije svega primjećujemo da svoje energije ne pretvara više u biomase nego u simbolički kodirane informacije, njezini krvotoci nisu prehrambeni lanci nego informacijski ciklusi. Osim toga, nije više organiziran zakonom prirode, interakcija koja se u njemu održava ne može se primjereno opisati s pojmom ponašanja, ona ne ostaje uvijek u suglasju s potrebama očuvanja njegovog prirodnog nosioca, jer na površini posjeduje danas često strukturu koja potpuno prekriva njezinu ishodišnu kulturu. Drugačije rečeno: u suštini kulture nisu materijalni sustavi, nego imaterijalni. One nisu strogo, nego bitno labavije determinirani: u njihovim su važećim konvencijama i pravilima i time organizacijskim principima značajno slabiji stupnjevi povezanosti nego u zakonima prirode.

Ili, drugim riječima, za razliku od takozvanih „prirodnih naroda" doživljavaju upravo takozvani „kulturni narodi" svoju kulturu kao potpuno samostalni, od svoje prirodne baze otkinuti sustav, koji ju u principu napušta. Tomu odlučujuće doprinosi činjenica da joj se danas u svakodnevici ne vidi podrijetlo. Mi smo je uobličili prema potrebama odnosnog menedžmenta i uprave, opremili novim površinskim strukturama, nadorganizirali je. Ta se znatna promjena više ili manje kruto institucionalizira i time se tobožnja različitost kultura ovjekovječuje. Tek nam je kulturna ekologija otvorila oči za skrivene dubinske strukture, koje iznosi na svjetlo dana evolucijsko strukturno nasljeđe, koje pak otkriva nepromjenjivu povezanost s prirodom.

Kultura se, dakle, u evolucijskoj kulturnoj ekologiji opisuje ekološki a objašnjava evolucijski, pri čemu su strukture kulturnih sustava u prvom planu interesa. Kulturni ekosustavi su međutim duhovni ekosustavi, čiji korijeni sežu dalje od pojave prvoga čovjeka, a njihova se hijerarhija može podijeliti u tri razine, indi-

vidualnu, socijalnu i etničku, koje imaju svoju analogiju u biologiji. (Finke 2003: 299–261).

Za ovu priliku, uz upozorenje na zanimljive aspekte kulturne evolucije i kulturne energije, zadržimo se na ekokulturnom prikazivanju kulturnih granica, koje su se u našim prilikama razdruživanja u posljednje doba postavljale osobito tvrdo. Striktna razgraničavanja proturječe svakom ekološkom iskustvu, prirodne granice među prirodnim ekosistemima mogu nas mnogočemu podučiti. Na prirodnom jezeru ne postoji razgraničenje između vodenog i zemnog životnog prostora. Njegove *fleksibilne granice* su više-manje prostrane amfibijske zone, a ne linije i nikako ne barijere. Otkriće zida kao razgraničenja u krajoliku nije prirodno otkriće, u prirodi postoje samo različite, raznoliko široke prijelazne zone. Rubovi svih ekosistema su kontaktne zone za organizme iz svih susjednih sustava, u kojima dapače nalazimo životni prostor veće raznolikosti životnih strategija nego u središtima sustava. Kulturni ekosustavi ne preživljavaju trajniju izolaciju, kao ni prirodni, jer za njihovu fleksibilnost i pokretljivost trebaju kreativan strategijski potencijal u njihovom unutarnjem koje je i kod njih ograničeno. Novo dolazi najvećma izvana. Jednako kao što zaštićena prirodna područja kao čisti muzealni prostori nemaju šanse izdržati na duži rok, kultura bez životne izmjene sa svojim susjednim kulturama postaje ukrućeni kulturni fosil. Niti jedna kultura ne može za stalno izdržati uređenje kulturno zaštićenoga područja. (Isto: 263–264)

4.

Smjestivši ukratko antropološke aspekte interkulturne hermeneutike u šire idejne-ekokulturne okvire, možemo se posvetiti tumačenjima. Potaknut uzornom interpretacijom Renate Lachmann, o čemu sam referirao na nedavnom skupu u Zagrebu o Ivi Andriću, u namjeri da upozorim na iznimnu razinu inozemne slavističke recepcije Andrićeva djela, za kojima u posljednje doba zaostajemo, odlučio sam da najavljenu temu obradim tumačenjem dvaju ključnih, „prijelaznih" poglavlja Andrićeva novopovijesnog romana *Na Drini ćuprija*, naime jedanaesto i dvanaesto poglavlje, u kojima se odnos *svojega* i *stranoga* snažno kontrastira, prvo na kolektivnom planu, a onda i na individualnom. Prije nego li će se zadržati na opisima nastupanja „novoga poretka", R. Lachmann identificira antagonističko *dvostrano svoje*, prema kojemu su protivnici otimali jedan drugom ne samo žene, konje i oružje, nego i pjesme („I mnogi je stih prelazio ovako od jednih drugima, kao dragocen plen." : 95), da bi ustvrdila da to „omogućuje pojavljivanje procesa dodira, međusobne privlačnosti i amalgamiranja koji kao da prekrivaju procese odbijanja i razgraničenja". (Lachmann 2003: 136) Premda će u nekim slučajevima biti nedvojbeno da se identifikacija odnosi na pravoslavnu zajednicu, pripovjedač često preuzima perspektivu onih „koji tamo žive", odnosno obraća se „cjelokupnom stanovništvu toga prostora".

Istinski se odnos prema zaista *stranome* zauzima laganim ironijskim tonom, koji prati izvješća o scenama susreta s novom moći i sudara bosanske kulture s kulturom koju je donijela tuđa vojna sila. Ukratko, kao nepoznati, tuđinci, u Andrićevu se romanu pojavljuju Austrijanci:

„Za mještane je to poredak bez povijesti, poredak samovolje koji omogućuje radnje, izvršenja i uredbe čiji smisao i plan tek naknadno postaju jasni. Kao da tuđinci u svemu što rade igraju neku igru čija su pravila skrivena od pažljivih

i šutljivih promatrača. Konceptom poretka-propisivanja, konceptom vremena usmjerenom na razvoj i brzo kretanje naprijed, kojim se uobičajeno cikličko vrijeme zamjenjuje propisanim vektorijalnim, s novim predmetima, garnizonom, oficirima i činovnicima, skupa s njihovim tuđinskim romansama i tragedijama, u anektirani se prostor transportira masivna tuđost koja se suprotstavlja bosansko-kršćansko-židovskom obilježju.“ (Isto: 137).

Nova generacija postupno zaboravlja „tursko vrijeme“, što znači da se vlastito „bosansko“ jače razvilo i sraslo u konfrontaciji s tuđinskom vlasti. Međutim, ističe se i dimenzija „orijentalno obilježenog miljea“, koji kao da u suodnosu s novom višegradskom kulturom „sinkretičke kvalitete“, muslimanskim pamćenjem zajednice, jer su asimilaciji skloniji kršćani i židovi, uspijeva integrirati tuđince. Općenito, „dodir s tuđim donosi tuđe konflikte, nove socijalne pojmove, npr. generacije ili napretka i proturječje koje duboko pogađa zajednicu, proturječje između staroga i novoga, staroga znanja i novoga znanja“. Itd. (Isto: 139)

Svoje pak se, nastavljam, najviše ogledalo u kućama, u kojima se nije ništa mijenjalo, i to ne samo turskim nego i srpskim:

Tu se živelo, radilo i zabavljalo po starom načinu. Hleb se mesio u naćvama, kafa pekla u odžaku, rublje parilo u čabrovima i pralo u „lukšiji“ koja ženama nagrize i izranjavi prste; tkalo se i vezlo na stanovima i đerđefima. Stari običaji o slavama, praznicima i svadbama održavani su u potpunosti, o novim koje su stranci donosili samo se tu i tamo šaputalo i to kao o nečem neverovatnom i dalekom. (Andrić 1999: 152)

Cjelovita narativna dionica, upravo zasebna priča o Milanu Glasinčaninu, sa Okolišta, diskretnim sugestijama narativnoga subjekta i svojim izdvojenim smislom razumijevanja odnosa domaćina/gazde i stranca, koncentrirana je oko kocke, konkretnije kartanja. Odmah će se reći da „pravi kasabalija“ nije pravi kockar, jer njegove su strasti „neumerena ljubav prema ženama, sklonost ka piću, pesmi, skitnji ili dokonom maštanju pored rodne reke“ (Isto: 162), ali i da je Milan Glasinčanin bio drugačiji, njegovu strast za kockom zanavijek će okrutno smiriti stranac, koji je u igri *otuzbir* (trideset i jedan) jedne jeseni u mjesnom hanu iz večeri u večer pokazivao svoju iznimnu vještinu u kartama. Ključna se narativna sekvenca odnosi na opis kartanja kada se Milanu Glasinčaninu i nije odlazilo na kartanje, ali kada prihvati igrati na mjesečini pošto ga došljak posjeti i nagovori. Znakovito je da će ga pripovjedač jednostavno zvati *strancem*, a spominjati ga uvijek u odlučnim trenucima:

Stranac je stajao dolje i čekao, kao da i ne pomišlja da bi moglo biti drugačije nego što on kaže. (:164)

Stranac izvadi karte.

Stranac mu je predložio da ode do kuće i uzme, a on će ga pratiti.

Stranac je stao da podvostručava igru. (:165)

Osećao je da mu stranac izvlači ne samo novac, dukat po dukat, nego i srž iz kostiju i krv iz damara, kap po kap, i da ga napuštaju snaga i volja sa svakim novim gubitkom.

Tada stranac predloži da igraju za mâl, pa za zemlju i imanje.

Stranac je delio. U pet karata Milan je imao svega dvadeset i osam. (:166)

Tada stranac poče da izvlači za sebe, otvoreno.

Stranac okrenu još jednu kartu. Bila je dvojka.

Ali tada se stranac trgnu, isturi jače grudni koš i zabaci glavu da mu se na mesečini blesnuše čelo i oči, i okrenu još jednu kartu. Opet dvojka.– Otuz bir! Njiva je moja.

Tada stranac progovori onim svojim jednoličnim, dosadnim glasom, malo kroz nos.– Znaš šta je, prijatelju? Da okrenemo još jednom, ali sve za sve. Ja dajem sve što sam večeras dobio, a ti život. Ako dobiješ, sve je opet tvoje kao što je i bilo, pare, mâl i zemlja. Ako izgubiš, ti skači s kapije u Drinu. (:167)

Uglavnom, kao što se moglo i očekivati Milan opet izgubi: *tropa*.

Gledao je, ali nije mogao očima da veruje. Izgledalo mu je nemoguće da se tako sve odjednom gubi. Od nožnih prsta do temena nešto vatreno i šumno prostruja kroz njega. Sve mu odjednom postade jasno: i šta je vrednost života, i šta je čovek i šta njegova prokleta i neobjašnjiva strast da se igra sa svojim i sa tuđim, sa samim sobom i sa svim oko sebe. Sve je jasno i belodano kao da je svanulo i kao da je sanjao da je igrao i izgubio, ali sve je u isto vreme istinito, neopozivo i nepopravljivo. Htede nešto da zausti, da jaukne, da pozove nekog u pomoć, bar uzdahom jednim, ali nije nalazio ni toliko snage u sebi.

Pored njega stranac je čekao. (:168)

Premda pripovjedač dozvoljava da povjerujemo kako je možda sve bio ružan san, u međuvremenu stranac, za kojega zapravo nije jasno odakle je došao, a kojega sad zove „njegov protivnik", nestaje kao mjehur od sapunice, ipak Glasinčanina ostavlja doslovce bez sjećanja na sebe samoga, ostavlja ga u životu kao da je druga osoba, kao priču o sudbini na koju se nadovezuje još jedna. Naime, slaba će nam pripovjedačeva utjeha biti sudbina najstarijeg sina iz židovske obitelji mladoga Buksan Gaona, koji će se prokockati i načisto propasti, nakon nezaslužena dobitka, pronađena dukata. Osim što narativni subjekt ovom zaključnom sekvencom dvanaestoga poglavlja nalazi strast za kockom i u Židova, svojevrsna dvostruka značenjska kodiranost priče upozorit će nas da kada se već toliko ponizimo u nerazumnom kockanju sa strancima, da živimo nakon što smo sve izgubili, pa i zapravo svoje živote, ne bismo trebali stajati pasivno ako *naši* mladi to isto čine na zaostalom „đavoljem dukatu", makar i učetverostručenom, zaostalom između dvije kamene ploče, na kapiji. Odakle se zovom zle kockarske sudbine zauvijek odlazi u svijet.

5.

Pokušamo li našu interkulturnu interpretaciju znakova osobnosti stranaca/Drugog u novopovijesnom romanu „vratiti" iz hermeneutičke, pa i ksenologijske, kako se ona danas razvija unutar interkulturne hermeneutike stranoga, u psihoanalitičku teorijsku poziciju, uvidjet ćemo da se likovi stanaca, u tradicionalnim povijesnim romanima često prikazivani neprijateljskima, da se postupno demontiraju od „radikalnog Drugog" u drugoga s kojim se možemo identificirati, ako samo otklonimo razloge *zazornosti* njegova neprijateljstva, odnosno stranstva. Prema Juliji Kristevi, zazorno se javlja da bi podržalo *ja* u *Drugome* i u slučaju prevelike strogosti Drugoga, kao i pri razotkrivanju slabosti Drugoga, a pisac, opčinjen zazornim, izmišlja njegovu logiku, introjicira ga, projicira se u njega te mu prilagođava jezik, stil i sadržaj. (Kristeva 1989, 22–23).

Ostavimo li klasike hrvatskoga i srpskoga modernizma – Andrića, Crnjanskog i Krležu po strani, pa se zbog ograničenog prostora koncentriramo na kon-

trastiranje neomodernističkoga i postmodernističkog iskustva suvremene književnosti, uvidjet ćemo da se u južnoslavenskim književnostima konstruiranje lika stranca prvobitno veže uz „figuru protivnika“, slično kao i u tradiciji bogate južnoslavenske epike. Ne ulazeći dublje ni u razlikovanje povijesnoga romana s novopovijesnim, zapazit ćemo da se likovi stranaca u toj funkciji najčešće javljaju u osobama naroda moćnijih susjeda.

Ne ćemo pogriješiti ako kao ishodišnu točku uzmemo kraći roman *Balada o trobenti in oblaku* (1956./57. u časopisu) slovenskog pisca Cirila Kosmača, koji se svojom modernističkom dvodijelnom kompozicijom ipak nije u svemu oslobodio realističke tradicije, pa se u njemu lik Drugoga obilježava već njegovim prozirnim stereotipnim imenovanjem. Nemška smrt skupno je ime lika koji predstavlja kaznenu ekspediciju sastavljenu od Nijemaca, Talijana, četnika i domaćih izdajica, pa iako se radi o problemu etičke krivice među svojima, on nedvosmisleno predstavlja samo utjelovljene zazornoga, koje će omogućiti „heroičnost Temnikarova čina“, ličnosti koja u *Baladi* ne stoji po strani, ona je sudionik novonastaloga, zajedno se novim povijesnim momentom koji nameće nov zadatak, ličnost koja traži sebe, „ona se obistinjuje ili negira“. (Cesar 1990, 212).

Složimo li se s mišlju da je pisanje kao traženje drugoga zapravo potraga za samim sobom, pa i prevladavanje zazornosti vlastitoga, pogled Drugoga na *naše*, sve i kada nam se čini da dijele istu sudbinu, ukazuje na razlikovanje unutar „likova“ koje bi trebala simbolizirati Nemška smrt. Njezin nesimbolički predstavnik Joseph Bitter, iz slovenskoga novopovijesnog romana *Menuet za kitaro* (1975.) Vitomila Zupana, dva desetljeća kasnije odgovorit će diferenciranom slikom zazornoga:

Die Handjar Division… na, das waren schon Soldaten… aber die Domobranen…nichts! Po pravici Vam povem, jaz jih nisem maral. Saj ne rečem, res smo jih potrebovali, naj bo; ampak naj se vsaj obnašajo. Moj znanec mi je pripovedoval, kako je branil Srbe pred Bolgari, ki so prišli z nami, ja, ja… Und die Ustaschen… dann die Tschetniks… na danke schön! Te veseli samo teror po naseljih za našim hrbtom. Balkan! So dobili od nas municijo, pa so šli na položaj, pa s ovse skupaj sprašili v zrak, pa so prišli: daj še, Švaba. Ko da je vojska kakšna igra. (Zupan 1975, 136).

Uostalom, Drugi se kao neprijatelj u srpskom poratnom romanu relativno rano distanciro, makar u samogovoru njemačkoga kapetana Klausa:

Izvinite, mislićete da ironiošem. Vi ste moj uhapšenik, a ne dragi i ne – prijatelj. Tako to izgleda. Dobro. Ja glasno razmišljam, ali razmišljajući tako naglas ja vas posmatram vrlo pažljivo. Vi ste vrlo uporan čovek. Nepokolebljiv. Sve što sam vam govorio slušali ste ali ste u sebi od početka, unapred, odbijali svaki moj argument. Strele mojih razloga ne dopiru do vas. Stavili ste na um pancir odbojnosti. Vi ste odlučili da ne govorite. Može vas Ginter koji drugo ne zna mučiti do smrti, vi nećete progovoriti. Vi ćutite sve vreme. A ja sam formalno, možda i stvarno, silom nužnosti – vaš neprijatelj i moja je dužnost da vas nateram da govorite. Ali s pozicija s kojih ja intimno pred vama posmatram kretanje života, ja vaš neprijatelj nisam. Voleo bih da niste tako tvrdoglavi. Da ste pristupačni mojim razlozima… Oh, bože, zašto nećete da shvatite nužnost? Šta mogu?... Šta mogu, za ime božje, šta mogu, ako ne budete hteli da uvidite vitalnost i užasnu silu nužnosti koja nas je rasejala od Tobruka do Lenjingrada, da koprcajući se i sami u smrtnim mukama grizemo blato i uništavamo zemlje i cvet zemlje – ljude.

Takvi divni romantični heroji, takvi ljudi kao i vi što ste, isprečili su nam se, odolevaju nam, zadržavaju nas, takvi ljudi, bolji i pametniji od nas… Biće uništeni. Vi ne znate ono što ja znam, ja, Nemac, koji sam razmišljao mnogo o svemu tome… (Davičo 1968, 258–259).

U podužem monologu, koji dominira dvadeset i trećim poglavljem romana *Pesma*, srpskoga klasika Oskara Daviča, svojom višestrukom znakovnosti izdvaja se naveden fragment u kojemu se Drugi upravo pita o razlozima svoje odbojnosti, zazornosti. Pokušavajući se iz uloge neprijatelja prometnuti u prijatelja kapetan Klaus uvjerava pjesnika Vekovića da bi i on bio komunist da nije Nijemac, budući da bi mu „nepoznavanje pravog karaktera pruske nužnosti ponudilo drugu, prividniju mogućnost slobode". (Isto, 258). Klaus je uvjeren da čovječanstvo nije kadro ostvariti slobodu putem koji ne bi bio hegelski, a on kao Hegelov zemljak bolje zna da je Vekovićev put tek „fatamorgana nužnosti", premda bi volio da je njegova pruska, barbarska nesloboda stranputica i obmana.

Probiti oklop zazornosti, značilo bi biti pristupačniji njegovim razlozima, otvoriti se za dijalog, vidjeti u sugovorniku da Drugi, stranac koji „samo" služi „nužnosti povijesti" nije nužno i neprijatelj, za volju očuvanja najboljih ljudi, koji će možda sutra surađivati na istom „poslu", u pobjedi svjetske revolucije.

Kako sugerira već spomenuti roman Vitomila Zupana razgovor partizana i Nijemca na ljetovanju u Španjojskoj, čak tri desetljeća kasnije, dijalog između zaraćenih i ideološki suprotstavljenih protagonista ne može se uspostaviti bez predrasuda i trauma. Glavni lik Jakob Bergant, s nadimkom Berk, u razgovornim sekvencama s Bitterom (str. 356–362) ili njegovom gospođom (str. 383–385), u ulozi prvoosobnoga pripovjedača, višestruko upozorava da je tek uspostavljeni dijalog pun predbacivanja, obostranoga uznemiravanja, nelagode, jer su u dubini duše još uvijek stari neprijatelji, a u njima već nastaje i novo neprijateljstvo:

Nismo još prestali pripadati nekadašnjim armijama, a već na tajanstven način pripadamo armijama budućnosti, premda smo uspjeli vidjeti izopačivanje svih ideja, premda su nam pale s očiju sve zlatne ljuske – i morali bismo logično stajati po strani i samo ogorčeno promatrati zbivanja. (Zupan 1985, 358).

Neobično je zanimljiva i slika stranaca/Drugog u novopovijesnom romanu Borislava Pekića *Kako upokojiti vampira* (1977.), posebno u petom pismu koje pripovjedač sastavlja u ime poručnika Konrada Rutkowskog, njegovim dijalogom s pretpostavljenim pukovnikom Steinbrecherom. Premda pukovnikovo prezime, kao i niz drugih, očekivanih, stereotipnih predodžbi, ne odskaču od slike predstavnika Gestapoa, dijalog među sumišljenicima otkriva, kao i monolog iz *Pesme*, da se pod pritiskom nemirne savjesti javljaju značajne razlike u konstrukciji znakova općezazorne osobnosti. I ovdje se, umjesto heroja na fronti, zazivaju „pametni ljudi koji bi na podlozi tuđeg heroizma napravili nešto značajno", zatim se ironično primjećuje da i pukovnici imaju svoja djetinjstva, a ne samo bolećivi istraživani intelektualci, da bi se sumarno „rasprava o metodi" pretvorila u zahtjev da se kod zatvorenika računa na njegov „emocionalni angažman", jer samo svaki deseti „objekt istrage" priznaje pod batinama, dok od preostalih čak četvorica to čine „iz brige za svoje bližnje". Ukratko:

Ovo nije azil za umobolnu sirotinju. Želim da se svi osećamo kao u zajedničkom grobu. U masovnoj grobnici. Vrlo usamljeni i upućeni jedni na druge. Fizičku prinudu svesti na minimum. (Pekić 1984, 59).

S drugim uvijek dijelimo svoje „slabije“, ljudsko lice, u ma kakvim okolnostima.

6.

Kakvo je hrvatsko iskustvo s Drugim u nedavnom Domovinskom ratu? Najpoznatiji hrvatski pisac novopovijesnih romana Nedjeljko Fabrio, u svom neposrednom odgovoru na „ratna zbivanja“ oko Vukovara, u romanu *Smrt Vronskog* (1994), u intertekstualno osnaženom zazornom junaku Vronskom, koji se ponovno našao na strani svoje pravoslavne braće, iznuđuje priznanje pogreške i „posve ’krivu procjenu političkih htijenja Srba’“ tako da će ga „krah na osobnom planu i promašaji slavjanofilske ideje kojoj je ’nasjeo’ odvesti u dragovolju smrt“. (Nemec 2003, 291).

Najplodniji suvremeni hrvatski romanopisac Pavao Pavličić svojim novim povijesnim romanom *Odbor za sreću* (2004), vremenski (povijesno) određenim tek dvama državnim pogrebima, Titovim i Tuđmanovim, tematizira višenacionalno društvo u podunavskom Varošu. S bogatim iskustvom svoje memoarsko-nostalgične proze o rodnom Vukovaru, angažirano pisane povodom nesretnoga rata između susjeda i sugrađana, Pavličić se dao u potragu za Društvom sv. Andrije, koje kao da je brinulo oko određene višenacionalne ravnoteže u Varošu, čije se stanovništvo sastojalo od pripadnika dvadesetak nacija, a čiju je deregliju, staru i oštećenu dunavsku lađu, naslijedio Marko Horvat, koji je s prijateljima razne nacionalnosti želi i uspijeva obnoviti. Pored glavnoga lika Horvata, dobra i strpljiva pripadnika hrvatskoga naroda, oženjena za Rusinku, s kojom posvaja djevojčicu Maricu (vjerojatno dijete izbjeglice iz Knina), za našu temu zanimljivi su likovi iz drugih naroda, nekako podjednako stranci i domaći, koji kao da svi zajedno igraju ulogu kompleksnog Drugog, čija se možebitna zazornost gubi i svodi na simbolične razlike. Kao što će se i *identitet* Horvata oslanjati na fra Tomu i povjesničara Dalmatinca, tako se i *razlika* njegovog najbližeg prijatelja Bogoljuba, liječenog alkoholičara, pušača i velikog kavopiju, sina pravoslavnog popa (koji se pod stare dane odao aktualnom nacionalizmu, pa odvraća Bogoljuba od druženja s Horvatom i suradnje na obnovi „Šajke“, simbolu suživota), veže uz stereotip za koji domaćem čitatelju i nije potrebno objašnjavati koje je narodnosti, naime srpske. Ferenc Kiraly neće biti samo vrstan stolar zaposlen oko obnove lađe nego i relativno neutralan mađarski svjedok koji zna ponešto o njenoj prošlosti, dok će se opet uz dvoje Nijemaca vezati naš „mirnodopski“ stereotip, prenaglašavati njihova vezanost uz strojeve, naime Jakob Werner je automehaničar, koji će se pobrinuti da brod dobije motor, a Georg Lindemann, „žutokosi neznanac“ potomak podunavskih Nijemaca, predstavljen je skladnom slikom čovjeka i stroja:

Odmah se vidjelo da pripadaju skupa, kao da je čovjek dio motora, a motor dio čovjeka. Stajali su na dnu lađe jedan pokraj drugoga, motor zdepast, mastan i pomalo zahrđao, a čovjek ovisok, plavokos i odjeven u radni kombinezon. Čovjek je držao jednu ruku na motoru kao da gladi psa, i motor doista kao da se privijao k njemu, poput vjerne životinje. (Pavličić 2004: 199).

Uz njegovu presudnu pomoć dereglija se otisnula Dunavom, međutim uskoro je Georg, na zapovijed Marka, morao ugasiti motor, jer su im se približila dva čamca, koja će ih uskoro pratiti s obje strane rafalima, ne gađajući ljude nego lađu, jer je „bila nešto izazovno, nešto što nisu mogli podnijeti“. (Isto, 243).

S tom sumornom slikom sedmorice „čuvara razlike“, obnovitelja broda, koji simbolizira moguće etničko ravnovjesne i u najtežim vremenima, završimo tek započeto istraživanje slike stranaca/Drugoga, odnosno odnosa svojega i tuđega, u novopovijesnom romanu, s uvjerenjem da obnoviteljski napori zagrebačkih ili beogradskih i novosadskih južnoslavista oko održavanja struke i nastavka studija južnoslavenskih jezika i književnosti kao *stranih*, za razliku od povlaštenih *domaćih*, u njihovim matičnim kulturama uskoro neće biti nalik na sličnu obnovu Nojeve lađe.

Literatura

Andrić, I. 1999. Na Drini ćuprija, Konzor, Zagreb.
Castels, M. 2002. Moć identiteta, Golden marketing, Zagreb.
Cesar, I. 1990. Od riječi do znaka, Globus, Zagreb.
Davičo, O. 1968. Pesma, Epoha, Zagreb.
Finke, P. 2003. Kulturökologie, U: Konzepte der Kulturwissenschaften, Ur. A. i V. Nünning, Metzler, Stuugart-Weimar.
Hladnik, M. 1999. Slovenski zgodovinski roman danes, U: Erika Kržišnik (ur.). 35. seminar slovenskega jezika, literature in kulture, Zbornik predavanj, Ljubljana, 117–136.
Hladnik, M. 2004. Vendarle tudi makiavelistični roman? www.ijs. si/lit/alamut4. utml-l2
Konstantinović, Z. 1990. Die Rückkehr des Filip Latinovicz, Zum Palimpsest einer pannonischen Identitätssuche, U: Künstlerische Dialektik und Identitätssuche, Harrassowitz,
Wiesbaden.
Kovač, Z. 1988. Poetika Miloša Crnjanskog, ICR, Rijeka.
Kovač, Z. 2001. Poredbena i/ili interkulturna povijest književnosti, Književna smotra, Zagreb.
Kristeva, J. 1989. Moći užasa, Naprijed, Zagreb.
Kundera, M. 2002. Umjetnost romana, Meandar, Zagreb. (Die Kunst des Romans, Fischer, Frankfurt am Main, 1989.)
Marinković, D. 2001. Iz tijesna vremena, Prosvjeta, Zagreb.
Matanović, J. 2003. Krsto i Lucijan, Rasprave i eseji o povijesnom romanu, Naklada Ljevak, Zagreb.
Nemec, K. 2003. Povijest hrvatskog romana (od 1945. do 2000. godine), Školska knjiga, Zagreb.
Nöth W. 2004. Priručnik semiotika, Ceres, Zagreb.
Novija 1989. Novija srpska književnost i kritika ideologije, Ur. Predrag Palavestra, Beograd-Niš.
Lachmann R. 2003. Das mnemonische Moment in Ivo Andrić's Na Drini ćuprija, in: Bosnien-Herzegovina. Interkultureller Synkretismus, hrsg. N. Moranjak-Bamburać, Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 52, München 2001, 43–69. Hrvatska verzija: Mnemonički trenutak u romanu *Na Drini ćuprija* Ive Andrića, Razlika/Différance, 2/5, 121–142 Tuzla 2003.
Lauer, R. 1987. Poetika i ideologija, Prosveta, Beograd.
Pavličić, P. 2004. Odbor za sreću, Profil, Zagreb.
Pekić, B. 1984. Kako upokojiti vampira, Partizanska knjiga, Beograd.

Rotar, J. 1983. Historistički roman kao žanrovska inovacija u jugoslavenskim književnostima XX stoljeća, U: Franjo Grčević i Ernest Fišer (ur.), Komparativno proučavanje jugoslavenskih književnosti, Zagreb-Varaždin. (Opširnije u: Književnost in spoznavanje, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1985., 163–205).
Zlatar, A. 2003. Kako ispričati povijest, U: Matanović, J. 2003., 235–240.
Zupan, V. 1975. Menuet za kitaro, Cankarjeva založba, Ljubljana.

Zvonko Kovač

OWN AND *FOREIGN* IN THE NEW HISTORICAL NOVEL

S u m m a r y

As opposed to the traditional historical novel, in the so-called new historical novel the image of *the other* is formed in a more complex manner, no longer as an antagonistic opposition but as a more developed, literary-artistic balanced image of *the self*, simply "built into" *the other* or relativised by a similar civilisational, that is, anthropological fate. Both narrative strategies are problematised in the light of a possible intercultural interpretation, which happily extends beyond the limitations of monoculturally oriented interpretations that we witnessed in the previous decade.

Марија Циндори (Београд)

СЛИКА БАЛКАНА У РОМАНУ *ПЕСНИК ОД СВИЊСКЕ МАСТИ* ОТА ТОЛНАИЈА

Један од актуалних тренутака мађарске књижевности обележио је роман *Песник од свињске масти* (Költő disznózsirból) истакнутог војвођанског песника и прозаисте Ота Толнаија (Tolnai Ottó). Објављен је августа 2004. године у Братислави и у правом смислу речи преко ноћи доспео је у жижу интересовања мађарске књижевне јавности. У јуну 2005. добио је престижну награду Републике Мађарске за најбољу књигу године.

Роман у поднаслову носи жанровско одређење: *роман радио-интервју*. Историјат његовог настанка почиње у марту 1998. године када је Толнаи дао интервју уреднику књижевног програма мађарског радија. Разговор је водио Лајош Нађ Парти (Parti Nagy Lajos), књижевни историчар. Од обимне, шездесеточасовне звучне грађе монтирани су разговори који су на таласима радија емитовани у наставцима. Звучни записи су враћени писцу, а он је ову „хетерогену, сирову, руралну грађу [...] и урбане есејистичке одломке, вокабуларне одреднице“ годинама уобличавао у широко разуђену романескну целину.

И као што је **романом-лексиконом**, *Хазарским речником* (1984) Милорад Павић допринео иновацији жанровских облика постмодерног романа у српској књижевности (на њега се ослања и **роман-речник** *Семољ земља* 2006, Мира Вуксановића), тако је Ото Толнаи ***романом радио-интервјуом*** унео новину у хетеротипију савремене мађарске романескне прозе. Она је постала пријемчива и за друге мађарске ствараоце: најновије дело *Досије К.* (2006) нобеловца Имреа Кертеса настало је применом сличног стваралачког поступка – уобличавањем дванаестак интервјуа у роман.

Специфичност Толнаиевог стваралачког поступка у овом роману огледа се у конституисању једног посмодернистичког вида наративног чина, у покушају да се досегне уметност *чина ῑовора* задржавањем *стила усменоῑ* у домену прозног исказа. *Говорни акт* се уздиже на књижевноуметнички ниво. „То је језик човека постметафизике, радост повратка усменог казивања у највише просторе културе... Нема више логоса, остаје само оралитет.“ – каже писац.

„Спољашњи знаци“ овог стваралачког поступка препознатљиви су у позивању на саме околности у којима се *ῑовор* одвија. Такве су нпр. примедбе на близину микрофона, шум магнетофонске траке, изговор на замор или жеђ да би се причање прекинуло, показивање предмета, књига или слика које саговорнику доказују или поткрепљују веродостојност изговореног. На пример, писац прекида свој говор да би саговорнику принео *шареницу* да види и опипа тај предмет који за њега има посебно значење. Ту су и секвен-

це о самоусмеравању токова причања, попут: „Ајде да ово испричам од почетка“, „Споменуо сам већ“, „Нисам о овоме хтео да говорим, већ о...“ и сл. Ове секвенце преузимају функцију копуле између бројних тематских целина, епизода и широких дигресија, али у исто време усмеравају динамику казивања подсећајући стално на околност непосредног говора, на „живу реч“. Без ових копула акт говора би се расточио и преобразио у један другачији прозни исказ у којем след реченица не би пратио ритам који се саображава темпу говорниковог казивања.

Овако саздана наративна структура садржи елементе аутобиографије, аутопоетике, есеја, књижевне и ликовне критике и историје, новеле, анегдоте, мемоара, хронике, књижевноисторијских и културолошких огледа, скице расправа из области филозофије уметности. Жанровски разнородне саставне делове романа, као основна потка, повезују питања водитеља интервјуа која задиру у области пишчевог живота и стваралаштва, у области културног и књижевног миљеа у којем је стасао његов песнички идентитет и на који се по теми и садржају у извесној мери ослања и део његовог обимног песничког и прозног опуса. Будући да водитељ интервјуа долази из једног другачијег, национално релативно хомогеног и по вредносном систему стабилно устројеног културног простора, у односу на мултиплициране, полицентричне, испреплетене и вредносно турболентне културне корелате, он делује као *странац* који покушава да се разазна у густом, замршеном плетиву мултинационалних, вишејезичних, мултикултурних балканских простора. У наративним токовима романа водитељ интервјуа преузима улогу медијатора који без језичких баријера комуницира са писцем (будући да обоје говоре исти матерњи језик). Међутим, његова су питања ипак заснована на концепту *разлика* и одају извесну дистанцу не само према средини и сферама културе из којих писац потиче и које добро познаје, већ и према оним отклонима који су се услед различитих друштвеноисторијских околности усложњавали током вишедеценијског паралелног, али по много чему ипак различитог тока развоја матичне и мањинске мађарске књижевности.

За разлику од водитеља, Толнаи по својој духовности, по свом образовању и стваралаштву припада просторима који у себе укључују и Балкан, а своју привржености и везаност за јужнословенство он негује и гради из једне добровољно прихваћене мањинске позиције. Корени његовог образовања сежу у културу балканских народа скоро у истој мери као и у области књижевности и уметности у матичној култури. У његовом стваралаштву та се позиција манифестује у *другојачности* која је изражена и у односу на матичну, али и у односу на јужнословенске књижевности. „За мене је важна та другост, то, да си срећан што си и нешто друго, не само оно што јеси.“ У случају његовог стваралаштва није реч о удвајању или мултиплицирању песничке свести ни о двојном идентитету: по природи свог устројства његов идентитет укључује у себе сегменте разнородног културног наслеђа које путем стваралачког чина уздиже у уметничке сфере. „Дивно је изнутра познавати једну другу књижевност такорећи на матерњем језику [...]. Ја познајем све унутрашње помаке ових књижевности, осећам сваку њихову нијансу. Овај однос ни издалека није тако једноставан и у суштини никад није ни био узајамни, али зашто би се уопше тих књижевности тицало то што их ја волим.“

Живећи на *Слепом колосеку,* како је симболично називао своје станиште у Новом Саду, стварајући у *Кули од песка*, како симболично назива своју вилу на Палићу у којој сада живи, Толнаи гради сопсвени песнички свет настојећи да се отргне од свих система. „Измешташ себе изван сваке структуре, постајеш сопствена институција.“

Ауторова „ванинституционализована“ *другојачност* и водитељева позиција *странца* на семантичком плану романа стварају богату опализацију значења. Да је роман преведен на српски или на било који други јужнословенски језик, његова рецепција била би вероватно разуђенија и показала би виши степен моћи идентификације читалаштва са темама и мотивима, а због епске традиције већу блискост и пријемчивост према књижевном поступку и *говорном акту* него што је то случај у мађарској књижевности. С друге стране, стекавши високо признање које са собом носи и вид популарности која подразумева већу читаност управо у матичном мађарском културном миљеу, он тамо доноси извесне елементе *страног*: многе околности из културног наслеђа балканских народа, духовне и просторне координате, токови развоја савремене књижевности и уметности на југословенским просторима, многи стваоци и културни догађаји о којима Толнаи прича, за читаоца у Мађарској представљају непознанице, али и за упућеније носе многа нова сазнања. Тим пре што је у тематске кругове романа писац уткао и једно ново виђење Балкана у којем се угао посматрања са друштвено-историјских реалија помера ка духовним сферама.

Која је та географска, духовна, књижевна и ликовна топографија којој се приклања *Песник од свињске масти*?

Током приче аутор свом саговорнику приноси тринаести том великог *Толниевог лексикона света* објављеног 1926. године из којег му цитира чудан почетак текста лексикографске одреднице *Балканско полуострво*: „Ово је земља предивних предања и узбудљивих светских догађања... У њој су се одиграла прелепа поглавља историје културе, игре политичких и економских сила које покрећу народе и државе и крвава поглавља светске историје...“

Своја казивања о Балкану писац везује за топониме који су у некаквој вези са његовим животом и стваралаштвом, књижевним или културолошким интересовањима. Именима места и локалитета проналази адекватне песничке еквиваленте у мађарском језику, поступком метафоризације даје посебно значење и обичним употребним предметима локалног карактера или биљном свету одређеног поднебља. У спрези са другим наративним елементима нека имена и појмови чине лајт мотив његовог романа или прерастају у песничке категорије његове вокације. На пример: „У подножју „Планине проклетих“ (Átkozottak hegye) уздижу се Дечани, један од најлепших српских манастира. Изнајмио сам собу у оближњем хотелу и одатле сам посматрао снежне врхове. Занимале су ме иконе, фреске, уопште монашки живот. Данима сам седео са калуђерима уз њихово добро црно вино и изврстан сир, разговарали смо, зурили у планинске врхове или посматрали манстир. Причали су ми о фрескама. Нису знали да ја гледам и у нешто друго... Нисам им помињао да је после рата као затвореник отац мој био у принудној сечи шуме тамо негде горе изнад облака.“

По сличном стваралачком принципу Бол на Брачу и само острво у његовој прози добија мађарски еквивалент *Острво бола*, (Fájdalom szigete), пише

читав трактат о семантичким и звучним конотацијама речи *пучина,* (која, по њему, садржи распуклину савремене поетске речи), о *азурном плаветнилу* и његовим појавним облицима у светској књижевности и сликарству, о ризонима биљака на дну исушеног Крвавог језера надомак Палића, о природном безобличном обличју, по чијем принципу је организована и његова проза. Прича о *олеандру,* његовој цвасти, цвету, цветању, мирису, о његовом „млаком даху у којем се вечност отвара". О *ловору*, ловоровој грани, ловоровом листу који у његовој причи добија трагичан ореол у облику ловоровог венца за којим се трага на сахрани Васка Попе.

У једну од песничких категорија његовог дела прераста река Тиса: „Одувек сам хтео да реку Тису некако преко Неретве, тог течног драгог камења, доведем до мора, јер заправо у делту се све улива, и наш свет, и наш живот, каткад као несварна идила, каткад као крвава гусарска прича." Река Тиса има и посебан аутопоетички значај: вихор латица њеног цветања, „дрхтај, цвокот, резонанца тих малих цветних стварења, то је та основа, то је тај ритам који ме је одредио и ако неко жели нешто да ишчита из мојих песама нека не примени школске шеме, нека проучава цветање Тисе. И поетике које се баве ритмом треба да обрате пажњу на то... У том цветању саржано је оно што бисмо могли назвати *мајушна смрт*, то је једина појава у којој се рађање и смрт догађа у једној јединој тачци" .

Од малих употребних ствари у лајтмотив његовог романа прераста *шареница*, народна рукотворина, на разбоју ткана простирка. „Приликом посете сина војника, буквално у само предвечерје рата, 1991. године, купио сам тај малени ћилим у Македонији, на пијаци у Кичеву, – божанствена, источњачка пијаца, сећам се њеног чудноватог блистања које је долазило од премног меда, меда у сећу, било је и јатагана, много бубњева, дајри, – и види, у црну основу ћилима уткана је, као фитиљ, божанска ултравиолетна нит: из овог малог ћилима, као из нотног записа, из партитуре, може да се ишчита читава наша историја, а реч је и о нашој историји, зар не?..." „... Ово ткање, за које кажу да је егзотично, ја поистовећујем са дубоким, црним ткањем Балкана." „Док гледам или додирујем овај ћилим, често помислим на речи Симоне Вејл (Simone Weil): Покушај да волиш ту лепу земљу у којој живиш; недужна је она у будућим страхотама".

Тај ултравиолетни сјај заблеснуће у роману још на неколико места, али појавиће се и као елеменат песничког казивања: „ истина, чак и лирска истина, увек је сложенија и опаснија, и најневинији лирски реквизит може бити опасан по живот, чак и он садржи ултравиолетну нит фитиља..."

Писац се осећа одомаћеним у јужнословенским књижевностима, отворен према другачијим мишљењима и разнородним облицима стварања. „Кадгод започнем разглабање неких ствари, одједном приметим да сам на терену својих опонената, да размишљам њиховом логиком, да користим речи из њиховог арсенала, али то ми не смета, чак су ми потребни њихови ставови, поносан сам и радујем се том многозвучју у књижевности, јер уистину не ремете моје кругове, ја живим у једном другом свету, ја сам креирам хидро- и географију мог сопственог књижевног света".

У романескну структу уткана је књижена и ликовна топографија Балкана захваћена у широком временском распону од краја педесетих година до наших дана. Многи сегменти културног живота, књижевни догађаји, појава

књига, покретање часописа *Видици, Симпосиона* и *Новог Симпосиона*, конституисање неоавангарде шездесетих, значајне изложбе, тајне сликарских и вајарских атељеа, казиване су са тачке гледишта самог учесника: „Ја нисам био посматрач, ја сам живео тај живот," каже писац. Управо то непосредно доживљено, то искуствено, које чином усменог казивања стиче извесну патину епске архаичне аутентичности, плени ширином и многобројношћу тема и епизода, разуђеним дигресијама које каткад прерастају у мале есеје, а каткад се односе на наизглед ситне, неважне ствари које захваљујући пишчевом углу посматрања добијају значај. Аутори и дела, ликовна остварења и сликари по правилу се доводе у европске оквире савремене књижевности и уметности, разматрају се по неким иманентним принципима специфичне сродности по мотиву, теми или стваралачком поступку, или по коришћењу сличних материјала. Примера ради, Толнаи трага за успостављањем везе међу сликарима, вајарима и писцима који су користили *бело* – боју, гипс, камен, мермер – попут Ђорђа Јовановић, Мештровића, Ступице, Веселског, Тота или Дежеа Костолањија који је песнички баратао са снегом као са каменом и који је знао да препозна одблесак мрамора из Карареа чак и у сјају беле свињске масти (из које је изливен Петефијев лик који је угледао у осветљеном излогу једне провинцијске месаре). На сличан начин успоставља се низ од имена стваралаца који су неговали *уметност мора и карста*, попут сликара Видовића, Љубе Бабића, Мушића, песника Валерија (*Медитеранске инспирације*), Ничеа, Хакслија, Камија, Сен Џон Перса и других. Секвенце о Љуби Бабићу, Бојану Бему и другим сликарима европског ранга, у сруктури романа делују снагом есеја.

Међутим, приповедачко ткање писцу не служи да би демонстрирао своје изванредно познавање књижевности и савремне ликовне уметности, његова је интенција да покаже и „живом речју" дочара колико је богатог културног наслеђа, колико је стваралачке снаге и креативног потенцијала стајало иза појединих уметника са балканског простора. Пријемчивом, епски разуђеном нарацијом, акрибијом књижевног и ликовног историчара, оштрим оком учесника, уз хумор и благу иронију, у роману *Песник од свињске масти* јужнословенски простори посматрају се из посебног угла. И упркос суровости историјског тренутка у чијој синхронији се *говор* догађа, пред својим саговорником писац отвара широки хоризонт духовних и уметничких вредности који су потекли са ових простора. Тим чином Толнаи заправо разоткрива и свој унутрашњи духовни хоризонт на којем је Балкан засигурно одиграо значајну улогу у формирању његовог песничког идентитета и у конституисању његове сопствене *другости*.

Marija Cindori

THE IMAGE OF THE BALKANS IN A NOVEL *A POET OF LARD* BY OTO TOLNAI

S u m m a r y

The paper deals with the image of the Balkans in the novel *A Poet of Lard* (*Költő disznózsirból*, Bratislava, 2004) by Oto Tolnai, a Hungarian poet and prose writer from Vojvodina. It analyses its genre innovation in creating a *novel-radio interview* and the creative method which transposes *the act of speech* to the level of literary art. The paper presents the elements of a spiritual portrait of the Balkans, their function in the novel and in constituting the *otherness* of the spiritual horizon of the author.

Tatjana Rosić (Beograd)

KONCEPT SREDNJE EVROPE U SAVREMENOM SRPSKOM ROMANU I POLITIKA NOVIH KULTURNIH IDENTITETA

Polemička opaska

Šesto poglavlje čuvene knjige *Imaginarni Balkan* Marije Todorove, naslovljeno „Između klasifikacije i politike: Balkan i mit o Srednjoj Evropi", posvećeno je detaljnoj elaboraciji načina na koji se ideja Srednje Evrope – kao istorijski, poetički, politički i ideološki koncept – ustanovila i transformisala u intelektualnoj atmosferi „sa one" tj. istočne strane hladnoratovske gvozdene zavese tokom osamdesetih i devedesetih godina prošlog veka. Po Todorovoj ideja Srednje Evrope, koja je u evropskim komunističkim zemljama na značaju dobila zahvaljujući „disidentskoj" književnosti s početka osamdesetih godina prošlog veka, nije bila nova ali je novinu predstavljao drugačiji ideološko-estetski koncept u okviru koga je ona re-aktivirana. Todorova u šestom poglavlju svoje knjige takođe poklanja izuzetnu pažnju razmatranju razlike između nemačke ideje *Mitteleurope* i istočnoevropske ideje „Srednje Evrope" ukazujući na dugu tradiciju emancipacije, samo-definisanja i samo-prepoznavanja koje su tokom druge polovine dvadesetog veka vezane kako za pojam „Srednje Evrope" tako i za sve poetičke i ideološke koncepte u kojima se ovaj pojam pokazuje bitnim.[1]

Kao glavne promotere ovog novog koncepta emancipacije (čija je važnost za kulturnu politiku istočnoevropskog regiona s kraja dvadesetog veka nesumnjiva) Todorova navodi imena Jeno Suča, Česlava Miloša i Milana Kundere. Jedino ime sa prostora bivše Jugoslavije spomenuto na ovoj listi jeste ime Predraga Matvejevića, autora eseja „Srednja Evropa sa tačke gledišta Istočne Evrope". Todorova ne okleva da izjavi kako je upravo ime Predraga Matvejevića jedino relevantno ime za konstituisanje koncepta Srednje Evrope koje ne pripada trouglu Mađarska-Poljska-Čehoslovačka.[2] Ako se posle te izjave zbunjeni čitalac koji potiče sa prostora bivše Jugoslavije odluči da proveri indeks imena u knjizi *Imaginarni Balkan* on/ona će otkriti da u tom indeksu nema ni imena Miroslava Krleže niti imena Danila Kiša. Naravno, on/ona neće moći da prestane da se čudi nad ovakvim indeksom, posebno ukoliko je upoznat/upoznata sa bibliografijom već spomenutog Predraga Matvejevića koji je u svojim brojnim radovima uvek isticao kako je, sa jedne strane, obožavalac Miroslava Krleže koji ne prestaje da polemiše sa Krležom, a sa druge, Kišov odlučni kritičar koji ne prestaje da se divi Danilu

[1] Videti: Marija Todorova, Imaginarni Balkan, prevela Drinka Gojković, XX vek, Beograd, 2000.

[2] Isto

Kišu. Jer i Miroslav Krleža i Danilo Kiš bili su, po rečima samog Matvejevića, oni veliki učitelji koji su ga inicirali upravo u problem, ili koncept, ili mit koji je ideja Srednje Evrope (posebno u svojoj uvek ambivalentnoj relaciji prema ideji Balkana) predstavljala u jugoslovenskoj književnosti osamdesetih i devedesetih godina prošlog veka.

Naravno, svaki od ova dva autora imao je svoj sopstveni poetički pristup i politički stav po pitanju Srednje Evrope. Ali to nije poenta ove polemičke opaske. Poenta, ili pitanje, jeste kako to da se moglo desiti da ova dva velika imena – od suštinske važnosti za koncipiranje ideje Srednje Evrope u jugoslovenskoj (sada ex-jugoslovenskoj) i u samoj srednjoevropskoj literaturi – prosto „ispadnu" sa liste izvora/građe za knjigu Marije Todorove koja je u akademskim krugovima koncept Balkana (i njegovu relaciju sa Srednjom Evropom) učinila pitanjem od globalnog intelektuanog značaja. Većina njihovih radova, posebno tekstovi Danila Kiša, dostupni su u prevodu na engleski jezik, uključujući i one eseje u kojima se Danili Kiš autopoetički ironično bavi fenomenom Srednje Evrope spominjući ga, sa ciničkom kritičkom ditancom, kao metereološku kategoriju. Bogata tradicija intertekstualne poetičke prakse potvrđuje da mađarski, poljski, češki i slovački pisci i danas, u međusobnom dijalogu, odaju poštovanje ulozi koju je delo Danila Kiša imalo kako za promociju tako i za kritičku opservaciju novog koncepta Srednje Evrope koji je u oslabljenim istočnoevropskim komunističkim režimima/državama tokom osamdesetih promovisao ideju o kontinuitetu evropskog kulturnog identiteta, u svoj njegovoj raznovrsnosti.

Ukratko, pojam „Srednje Evrope" u srpskoj (i jugoslovenskoj!) književnosti promovisan je kao zaštitno ime novog kulturološkog, poetičkog i političkog koncepta. Prvo u delu Danila Kiša i u tekstovima autora koji su pripadali njegovom poetičkom krugu (Filip David, Mirko Kovač, Bora Ćosić) a potom i u tekstovima srpskih postmodernističkih pisaca. Politika reprezentacije „Srednje Evrope" bila je, generalno, veoma slična onoj koja se odnosila na reprezentaciju Srednje Evrope u evropskom literarnom kontekstu (Miloš, Kundera). Uvođenje pojma „Srednje Evrope" kao novog poetičko-političkog koncepta na književnu i kulturnu scenu bivše Jugoslavije predstavljalo je trenutak otvaranja poetičkog i političkog bojnog polja na kome se, na sofisticiran i još uvek mimikrisan način, odigravao obračun sa komunstičkim režimom, kao što je to bio slučaj i u drugim istočnoevropskim literaturama. Posle svetske promocije opusa Danila Kiša pojmovi poput „Srednje Evrope" prepoznavani su kao pojmovi karakteristični za jednu književnu poetiku koja je predstavljala prvi korak ka onoj kulturnoj politici koja bi ukazala na značaj Srednje Evrope kao simultanog utopijskog prostora kulturološkog jedinstva i multietničke razlike; na Srednju Evropu kao tajni poetički kod (ili zaštitni amblem?) koji se, posle osamdesetih godina prošlog veka, u jugoslovenskoj i srpskoj književnosti koristio najčešće u onim literarnim opusima koji su želeli da posreduju simbolički značaj evropskih kulturnih integracija u regionu.

Nadamo se, tako, da smo bar donekle objasnili razlog polemičke opaske s početka ovog rada; opaske koja prethodi detaljnijoj analizi literarnih opusa koji u srpskoj književnosti jesu inspirisani novim konceptom Srednje Evrope nastalim krajem prošlog veka u još-uvek-komunističkim državama Istočne Evrope. Jer bolje upoznavanje i poštovanje izvora (koji ni u kom slučaju nisu samo od lokalnog značaja) moglo bi pomoći da interpretacija srednjoevropskog mita u balkanskom

kontekstu – o kojoj Marija Todorova piše – dobije na dodatnom političko-poetičkom značaju.

Danilo Kiš: Izmišljeno porodično nasleđe

Kako zapravo izgleda slika Srednje Evrope u srpskoj savremenoj prozi? Za ovu priliku istaći ćemo dva momenta ključna za koncipiranje slike Srednje Evrope u srpskoj književnosti. Prvi se odnosi na sam početak koncipiranja srednjoevropskog mita u srpskoj književnosti osamdesetih godina prošlog veka u esejima i romanima Danila Kiša u kojima se slika Srednje Evrope konstituiše kroz nostalgični ispovedni diskurs; kroz prustovsku melanholiju traganja za izgubljenim vremenom i zaboravljenom/prećutanom tajnom porekla. Drugi momenat koji je bitan za konstituisanje tradicije pripovedanja o Srednjoj Evropi u srpskoj književnosti vezan je za pogled novog tipa naratora u romanima Dragana Velikića (objavljenim tokom devedestih godina prošlog veka) u kojima se prestižni intelektualni mit o Srednjoj Evropi istovremeno dekonstruiše kroz parodijski romaneskni narativ ali i rekonstruiše u kontekstu filozofske rasprave o politici multikulturnih identiteta u novoj Evropi.

Intertekstualne i metatekstualne narativne strategije konstituisanja slike/slika Srednje Evrope (i Evrope uopšte) podjednako su poetički važne kako u scenama beskonačne nostalgije za jedinstvom srednjoevropskog kulturnog prostora u Kišovim romanima koliko i u parodičnim scenama romana *Danteov trg* Dragana Velikića u kome se prikazivanjem prosečnog, sredovečnog američkog profesora fasciniranog srednjoevropskim mitom o slobodnom intelektualcu dekonstruišu pomodne strategije reprezentacije mita o Srednjoj Evropi. Razlika između ova dva momenta konstituisanja slike o Srednjoj Evropi u srpskoj književnosti nije rezultat promene narativnih strategija i tehnika već njihovog umnožavanja po srodnosti: svaki novi meta/inter/itd. tekstualni nivo jeste uvek već samo još jedna mogućnost dekonstrukcije te slike, jedna mogućnost više za parodijski obrat koji će se odigrati u samom srcu žudnje za jedinstvenim (srednje)evropskim prostorom. Konačini obrat koji se odigrava u *Danteovom trgu* Dragana Velikića dešava se kroz pogled stranca čije je poreklo očigledno evropsko ali koji sam po sebi otelotvoruje američku ideju/imperativ intelektualnog tržišta na kome slika Srednje Evrope nije više, kao što je bila u romanima Danila Kiša, intimna slika iz porodičnog albuma već samo još jedan od koncepata koji se mogu kupiti/prodati tj. zastupati/kritikovati u svrhu sopstvene intelektualne promocije i akademske karijere na istom tom tržištu. Obrat ili, recimo to odlučnije, prevrat u srcu srednjoevropskog mita dešava se kao posledica obračuna Starog i Novog sveta, kroz suprotstavljanje američkih i evropskih sistema humanističkih nauka te konflikte tržišnog i individualistički shvaćenog koncepta umetničkih vrednosti. Nova poetička i politička mogućnost čitanja slike Srednje Evrope u književnoj tradiciji koja je ponuđena u romanima Dragana Velikića konačno omogućava da se ta slika vidi u kontekstu kritike utopističkog nasleđa eurocentrične humanističke misli – podjednako kao njen omaž koliko i kao njena sarkastična osuda, bez opravdanja za istorijske greške te tradicije; greške počinjene u njenom okrilju i u njeno ime.

Pitanje je, otuda, zašto je u romanima *Bašta, pepeo* i *Peščanik* slika Srednje Evrope konstituisana kao slika iz porodičnog albuma. *Bašta pepeo* i *Peščanik* predstavljaju deo trilogije poznate u Kišovom opusu pod nazivom *Porodični cir-*

kus – neke vrste porodične hronike u kojoj se odigrava pokušaj rekonstrukcije prošlog porodičnog života. Očigledno je, međutim, da je porodična prošlost puna skrivenih detalja tako da je pokušaj naratora jedva dovoljan za uspešnu rekonstrukciju porodične tajne; u toj mu rekonstrukciji u pomoć mora priteći, kao u kakvoj detektivskoj priči, i sam čitalac. U ovoj poetičkoj „slagalici" slika Srednje Evrope prevashodno je u funkciji ponovne afirmacije građanske porodične tradicije. U ovoj igri čitalac koji naratoru pomaže da otkrije sve skrivene detalje jedne ućutkane istorije i zapretane, iz zvaničnih dokumenata izbrisane prošlosti, zapravo je svedok koji bi trebalo da potvrdi, i u budućnosti garantuje, da je ta i takva prošlost zaista postojala; da je prošlost/istorija poražene građanske klase – čije disperzivno, palimpsestno iščitavanje nude Kišovi romani – jemstvo očuvanja jedinstva evropskog prostora – skoro zbrisanog sa lica zemlje koliko nacističkim pogromima toliko i potonjim komunističkim terorom i čistkama. Otuda u Kišovim romanima stvari svakodnevnog života, za svakodnevnu upotrebu poput odeće, nameštaja, prevoznih sredstava, vozova, hrane, lepo serviranih obroka imaju simboličku vrednost kao što je imaju i fenomeni socijalne modernizacije poput železnice, elektrike, telefona i telegrafa, i, čak, samih ratova. Shema stvari-simbola skreće pažnju čitaoca na širi, iako izgubljeni, kulturološki/tekstualni kontekst u kome su sve te stvari namenjene svakodnevnoj upotrebi nekada imale, u okviru jednog jasnog, građanskog životnog poretka, konkretnu iako trenutno zaboravljenu svrhu. Zaboravljena svrha građanskog načina/stila života jeste utopijska slika same, takođe izgubljene, budućnosti koja je žiteljima poznokomunističkih država izgledala kao kakva fatamorgana u stalnom izmicanju.

Ovaj paradoks kao posledica borbe za-stalno-izmičuću budućnost u komunističkim zemljama Istočne Evrope tokom poznih sedamdesetih i sa početka osamdesetih dvadesetog veka rezultira idejom o re-konstrukcije jedinstvenog kulturnog prostora Srednje Evrope kao dela šireg jedinstvenog kulturnog prostora same Evrope. Otuda se slika Srednje Evrope u romanima Danila Kiša konstituiše kao slika nomadske, lutajuće prošlosti koja ima privilegovan, fetišistički status od autopoetičkog značaja. U Kišovom delu taj autopoetički značaj ogleda se u pre svega u značaju koji se u tekstu pridaje mapama, rečnicima, enciklopedijama, i dokumentima svih vrsta kao formama čuvanja Znanja (tačnije velike ideje o Znanju kao moći) koje bi moglo pomoći u beskrajnom traganju – koje se odigrava kroz prostor i vreme – za izgubljenim jedinstvom; za izgubljenim domom evropskog duha. Jer tek pomoću rečnika, mapa i/li enciklopedija kao privilegovanih formi čuvanja znanja mogu se rekonstruisati veliki narativi o istoriji Evrope. Ili – tek njihove krhotine. Tek tako zaboravljeni predmeti svakodnevnog građanskog života Srednje Evrope – koji su u međuvremenu izgubili svoju svrhu – mogu biti istinski prepoznati kroz iznova aktivirano sećanje na tu svrhu, koja je jednom doista postojala. Potom mogu biti pozicionirani u okviru već pomenutog izgubljenog kulturnog/tekstualnog evropskog konteksta. Otuda su rečinici, mape i enciklopedije neizostavni zaštitni znaci Kišove intertekstualne i metatekstualne strategije kojima se u njegovim romanima struktuira kako slika Srednje Evrope tako i porodične građanske tradicije koja se za tu sliku vezuje, koja na tu sliku u delu Danila Kiša uvek nužno asocira uprkos ironijskoj igri istim tim svetim formama Znanja koju Kiš tako često demonstrira u svojim tekstovima.

Primer te dvostruke ige, tog ambivalentnog narativa o Srednjoj Evropi u delu Danila Kiša, jeste čuveni *Vozni red*, nezavršeno remek-delo naratorovog oca

u romanu *Bašta, pepeo*. Upravo analizom poetičkog statusa samog *Voznog reda* može se uočiti neprekidna smena intertekstualnih i metatekstualnih strategija tj. sukob napora re-konstituisanja i subverzivnih impulsa osporavanja koji se odigrava u procesu rekonstrukcije zaboravljenog sveta u čijem se srcu, kao sama srž zaboravljenog porodičnog porekla, nalazi fantazmagorični mit o Srednjoj Evropi. Način na koji se narator poziva na *Vozni red* kao na nezavršeno remek-delo svog oca indikativan je za uvek ambivalentni status dokumentarne forme u Kišovom tekstu – forme na koju se ukazuje kao na uvek već fikcionalnu bez obzira na njenu navodnu istorijsku verodostojnost. (Podsetimo se, parodijska „fiction/faction" igra bila jedna od omiljenih Kišovih strategija autopoetičke demistifikacije književnog postupka.) Tako je citat koji sledi istovremeno opis jednog mogućeg modela reprezentacije/čitanja sveta koliko i demonstracija autorove demistifikacije sopstvene književne strategije.

> „(…) U tom veličanstvenom rukopisu bili su se slegli svi gradovi, sva kopna i sva mora, sva nebesa, sva podneblja, svi meridijani. U tom rukopisu bili su povezani u jednoj mojsijevskoj, idealnoj crti najudaljeniji gradovi i ostrva. Sibir-Kamčatka-Celebes-Cejlon- Meksiko Siti i Nju Orliens bili su u njemu isto tako moćno prisutni kao Beč, Pariz ili Pešta. To je bila jedna apokrifna, sakralna biblija u kojoj se ponovilo čudo postojanja, no u kojoj su ispravljene sve božje nepravde i nemoć čovekova. (…) To je bio čudesan, rekao bih čak bolestan spoj spinozijskog panteizma, rusoovštine, bakunjinizma, trockizma i sasvim modernog unanimizma, nezdravi amalgam antropocentrizma i antropomorfizma, jednom rečju, jedna genijalna panteistička i pandemonijska teorija zasnovana na naučnim tekovinama, na principima moderne civilizacije i tehnike novog doba, kao i na prirodnim tekovinama zemljine kore i okeana, no koja je pokušala da uspostavi harmoniju između novih materijalističkih teorija i okultnih nauka srednjovekovlja. Stoga, ma koliko to izgledalo paradoksalno, ta je suma nove religije i novog pogleda na svet strogo vodila računa o ekonomskoj bazi i duhovnoj nadgradnji podjednako, a Marksov *Kapital* bio je jedan od temelja ove nove kosmogonije i društvenog ugovora. Ali moj otac je, uprkos tome, pisao svoj imaginarni red vožnje ne vodeći dovoljno računa o klasnim sukobima i društveno-istorijskim zbivanjima u svetu, ne vodeći računa o istorijskom vremenu i prostoru, pisao ga je kao što su se pisale proročke knjige: opsednut svojom vizijom i na marginama stvarnog života."[3]

Ambivalentni status *Voznog reda* kao vrhovnog dokumenta koji bi trebalo da bude kruna disciplinovanog poretka evropskog građanskog načina života izražava duboku nostalgiju za prošlim vremenima pretpostavljene porodične harmonije koliko i ironičnu distancu spram utopijskog evropskog sna o sopstvenom re-konstituisanju, o obnovljenom kulturološkom, i/li filozofskom, i/li političkom jedinstvu starog kontinenta koje se uvek razotkriva kao haos koji je nemoguće klasifikovati i integrisati.

Ne bi, međutim, trebalo zaboraviti da je famozni *Vozni red* napisan za vreme Drugog svetskog rata, kao odjek strašnog istorijskog eha koji je najavljivao doba holokausta, u najstrašnijoj zabiti kakva je iz perspektive Srednje Evrope mogla da se zamisli, na liniji koja povezuje Crnu Goru sa Vojvodinom a Cetinje sa Novim Sadom. Balkan sa (Srednjom) Evropom. Ne bi, takođe, trebalo zaboraviti da je ta čudesna knjiga napisana od strane naratorovog oca, ili Oca,

[3] Danilo Kiš, *Bašta, pepeo*, drugo izdanje, BIGZ – Prosveta – Svjetlost, Beograd – Sarajevo, 1989, str. 50–51.

sa velikim početnim slovom, koji je u Kišovim romanima skoro uvek glavni promoter predstave o Evropi i ideje evropske multikulturne tradicije. Ili, recimo to jednostavno, Evrope same. Otac je, dakle, u Kišovom *Porodičnom cirkusu* prava Evropa, idealna Evropa; Evropa samosvesti i ludosti, Evropa koji je uvek stranac u sopstvenom okruženju. A takođe i Jevrejin koji će nestati u užasima holokausta. Višestruki izgnanik. Jer, u Kišovom slučaju, „odsustvo" karakteriše figuru oca kao figuru podvojenu između uskogrudih zahteva bazične zajednice kojoj otac pripada, s jedne strane, i njegovih pro-evropskih vizija i stavova, sa druge. Otac je tako autsajder u svom okruženju čija figura predstavlja prerušenu figuru evropeizacije, figuru nostalgije za širim filozofskim, književnim i političkim kontekstom. Ovako koncipirana figura oca ima, naravno, i svoj opozit u figuri Oca koji auto-ironično izražava svoje iskustvo poraženog autoriteta, roditelja koji nije u stanju ili nije u mogućnosti da ispuni svoju roditeljsku ulogu, i čiji modifikovani očinski Zakon nije prihvaćen niti priznat, tako da prema postojećim kriterijima njegova očinska dužnost ne može nikada ni biti izvršena. Poraženi otac može dati svoju „dozvolu" za bilo šta samo indirektno, sa metafikcionalnog i metanarativnog nivoa, sa paradoksalnog mesta poricanja samog Zakona Oca, Zakona jezika tj. naracije. Jedino kao metanarativna figura tj. jedino dobrovoljno prihvatajući fantaziju poetičkog oceubistva i svoje vlastite smrti može otac, iako i onda tek delimično, ispuniti zahteve svoje očinske uloge. U skladu sa ovakvom pozicijom svaki očev pokušaj ostaje nezavršenim kao što nezavršenom ostaje i naratorova slika-slagalica Srednje Evrope.

Sa ove metanarativne pozicije figura oca kao glavnog promotera pro-evropske i evropske duhovnosti u neprijateljskom okruženju balkanskih zabiti ukazuje na proces zamišljanja i predstavljanja (Srednje) Evrope (i sveta uopšte!) kao na beskonačan proces multiplikacije. Tako slika Srednje Evrope u Kišovom delu jeste ona slika iz porodičnog albuma koja otelotvoruje breme građanskog nasleđa, s jedne, i teskobu neprekidne potrage za sopstvenim poreklom, sa druge strane. Ovakva slika istovremeno predstavlja čitav skup metatekstualnih referenci na trenutno aktuelan poetički i politički koncept Srednje Evrope određujući preciznije njegov istorijski kontekst. U tom procesu slika Srednje Evrope istovremeno je simbol rekonstrukcije zaboravljene/potisnute prošlosti i futuristički projekt izgradnje nove budućnosti, otelotvoren otporom postojećem komunističkom režimu za koji je Srednja Evropa bila amblem dekadentne, buržoaske – dakle zabranjene i odbačene – istorije sopstvenog kulturnog identiteta. Otuda se ni rekonstrukcija prošlosti, kao ni nostalgična projekcija nove budućnosti, nikada ne mogu završiti u pripovedanju Kišovog naratora. Procesi konstituisanja, i rekonstituisanja jednog sveta (tj. slike o njemu) uvek se prepliću i međusobno dirskusivno uslovljavaju u već pomenutom beskonačnom procesu multiplikacije srodnih narativnih strategija i bliskih metapripovednih praksi. Na izvestan način, dakle, procesi konstituisanja, rekonstituisanja i predstavljanja jednog sveta (tj. slike o njemu) uvek su metanarativni procesi, oni koji se služe metajezikom i odigravaju na metatekstualnom nivou. Otuda će nešto kasnije Dragan Velikić imati prilike da ponudi svoj sopstveni poetički odgovor na izazove metanarativne prakse kakvu koncept Srednje Evrope podrazumeva u srpskoj književnosti a koja duguje mnogo toga Kišovoj halucinantnoj metatekstualnoj i intertekstualnoj strategiji koncipiranja slike Srednje Evrope.

Poput očevog *Voznog reda* i slika Srednje Evrope u Kišovim romanima vezuje se za minuciozni poredak jednog sveta koji je – uprkos redu na kome je počivao – uništen u haosu i krvi. Upravo zbog idealizacije tog reda, i ideje samog kulturnog jedinstva, *Vozni red* i slika Srednje Evrope na koju on referiše se pokazuju kao nešto suviše idealizovano, nesvrhovito, od samog početka nestvarno i nemoguće. Ova se situacija neće promeniti ni u jednom od istorijskih trenutaka u kojima je re-konstituisanje Srednje Evrope bilo politički bitno, promovišući se kroz različite ideološke i estetske koncepte. Jer upravo zbog toga što je oduvek nestvarna i nemoguća ideja Srednje Evrope oduvek je jedina koja se uvek iznova ispostavlja neophodnom u kontekstu procesa evropeizacije srpskog društva i kulture. Očeva slika sveta, dakle, poput njegovog Zakona, zahteva uvek iznova reorganizaciju. Slika na koji otac referiše *Voznim redom* u trenutku mržnje, stvaranja novih granica, i rata a koja razume Srednju Evropu kao samo srce šireg svetskog konteksta predstavlja važnost ludo smele ideje jedinstvenog evropskog prostora koja je, ako ništa drugo, jedna ideja koja ultimativno zahteva razumevanje Drugog. A možda posle svih istorijskih i političkih iskustava dvadesetog veka to razumevanje, uvek rizično razumevanje drugosti i razlike, ne može ni biti drugačije traženo do ultimativno.

Sve slike Srednje Evrope u izmišljenim albumima građanskog porodičnog nasleđa u romanima Danila Kiša su, kao i sve priče o tom slikama, kao i sam tekst očevog *Voznog reda*, – apokrifne. Ali one su koncipirane sa referencama koje nedvosmisleno ukazuju na njihovo apokrifno poreklo, sa preciznm poetičkim pretpostavkama o neophodnosti njihove apokrifnosti, o neophodnosti jednog takvog apokrifnog geopoetičkog koncepta kakav je koncept Srednje Evrope koji nastaje tokom sedamdesetih i osamdesetih dvadesetog veka u istočnoevropskim komunističkim zemljama koje su, već, epicentar buduće trusne promene političke i kulturne mape Evrope. Ne postoji, dakle, niti u jednoj od postojećih enciklopedijskih formi Znanja na koje se Kiš tako rado pozivao u svojim romanima, i sa kojima se tako rado poigravao u svojim romanima, ni takva slika ni takav narativ Srednje Evrope na kakav upućuje Kišov opus. Nije postojala i ne postoji takva slika ni u jednom bedekeru, rečniku, putopisu ili enciklopediji, ni na jednoj mapi. Kao i očev *Vozni red,* i slika srednje Evrope u romanima *Bašta, pepeo* i *Peščanik* je virtualna, ukazujući na potrebu stvaranja novih prostora i svetova na tlu Starog kontinenta, na stvaranje novih istorijskih narativa evropske duhovnosti i duše, na imaginiranje nove istorije savremene Evrope.

Moglo bi se zaključiti kako Kišova apokrifna slika Srednje Evrope, sasvim u skladu sa Deridinom tvrdnjom izloženom u knjizi *The Other Heading,* ima svoju preciznu poetičku svrhu koja bi trebalo da upozori na krizu evropskog duha koji se samoiscrpljuje u uzaludnim traganjima za adekvatnim diskurzivnim modelima sopstvene auto-identifikacije. (26) Tako i i opsesivno-fragmentarni, lajtmotivski struktuiran narativ o Srednjoj Evropi u Kišovom delu ukazuje pre svega, pozivajući se kako na svoje multietničko tako i na svoje multižanrovsko poreklo, na neophodnost imaginiranja novih formi naracije u cilju što aktuelnije samoreprezentacije hibridnih kulturnih identiteta Evrope u času njene ponovne re-integracije. Jer:

> „One must therefore try to *invent* gestures, discourses, politico-institutional practices that inscribe the alliance of these two imperatives, of these two promises or

> contracts: the capital and the a-capital, the other of the capital. This is not easy. It is even impossible to conceive of a responsibility that consists in being responsible *for* two laws, or that consists in responding *to* two contradictory injunctions. No doubt. But there is no responsibility that is not the experience and experiment of the impossible"[4]

Slika Srednje Evrope u Kišovim romanima nije, otuda, rođena iz jednostavne nostalgije za prošlim porodičnim životom ili za izgubljenim građanskim poretkom vrednosti, za svetom reda i prividnog duhovnog jedinstva koji je na kratko postojao unutar jednog od mogućih kulturnih i političkih evropskih prostora. Jer slika Srednje Evrope zapravo je figura nostalgije same, nostalgije za formama, idejama, praksama ili gestovima koji ni u srednjoevropskom ni u evropskom prostoru nikada nisu postojali kao stvarni; nostalgije za prostorom koji takođe nikada nije postojao drugačije do kao kulturna i politička himera; nostalgije za svim propuštenim istorijskim prilikama da se takav prostor izgradi i sačuva kao stvaran kulturni i politički prostor savremene Evrope. Na taj način zatvara se čarobni poetički krug Kišove metanarativne, apokrifne priče o srednjoj Evropi. Jer apokrif je žanr koji po sebi predstavlja jednu od najboljih i najprivilegovanijih reprezentacija figure nostalgije. Taj žanr, za koji bi se moglo reći da predstavlja čistu žudnju za prošlim, kao i za nemogućim, jeste jedan od omiljenih Kišovih žanrova prisutan u skoro svim Kišovim knjigama kao pred-tekst pseudodokumentarne igre sa tzv. „istorijskom istinom"; žanr čija je veliki poetički potencijal imaginiranja novih svetova maestralno aktiviran u celokupnom opusu Danila Kiša.

Nije otuda čudno da – sudeći po Kišovim implicitnim poetičkim stavovima, pa čak i po Deridinom glasu koji odjekuje sa mnogo više entuzijazma, – prostor Srednje Evrope u svim našim diskusijama, knjigama i tekstovima, političkim i umetničkim praksama, ostaje nužno apokrifnim. On ostaje takvim čak i u naizgled stvarnom porodičnom albumu sačuvanom u naizgled stvarnom starom porodičnom ormanu u *Bašti, pepelu*; takvim će ostati u svim porodičnim pričama o „drugačijem" i „različitom" ali zaboravljenom prošlom životu „građanske klase" u Kišovim romanima. Jer Evropa, kao i sama Srednja Evropa, jeste prostor koji uvek i iznova mora biti izmišljen; koji mora uvek i iznova izmišljati samog sebe. To samo govori u prilog polemičkoj opasci s početka ovog teksta po kojoj je Marija Todorova, u svojoj detaljnoj analizi rađanja „srednjoevropskog mita" u „disidentskoj književnosti" istočnoevropskih komunističkih režima kao i u nabrajanju svih aspekata specifičnog statusa tog mita u balkanskim literaturama, morala imati u vidu i himerični, halucinantni aspekt reprezentacije Srednje Evrope u delu Danila Kiša. Jer upravo je fantastički diskurs u okviru Kišovog narativa o Srednjoj Evropi – koji se katkad ticao sasvim konkretnih istorijskih događaja poput holokausta, genocida, izbeglištva i apatridstva prikazanih na očuđujući način – pokrenuo u književnosti bivše Jugoslavije čitav niz pitanja koja su se ticala novih, hibridnih kulturnih i političkih identiteta regiona u previranju; regiona koji će ubrzo po Kišovoj smrti imati tu nesrećnu čast da više od jedne decenije bude glavna vest na naslovnim stranicama i udarnim najavama svih svetskih medija.

[4] Jacques Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, trans. by Pascale-Anne Brault and Michael B. Naas, Indiana University Press, 1992, pg. 44–45.

U međuvremenu

Očigledno, halucinantno-fantastički diskurs o Srednjoj Evropi ostaje neizbežni zaštitni poetički znak za celu generaciju postmodernističkih pisaca srpske književnosti koja je Danila Kiša smatrala figurom svog „poetičkog oca". Istorijska multiplikacija granica i nacija, tradicija i jezika, davala je, međutim, toj generaciji bezboj mogućnosti za artističku igru „meta" i „inter" tekstualnim strategijama, posebno u onoj struji srpskog postmodernizma koja je dobila naziv „novi anarhaizam". U delima pisaca koji predstavljaju ovu struju srpskog postmodernizma slika Srednje Evrope postaje zaštitni znak onih poetičkih pristupa čiji se autori bave književnom reprezentacijom specifičnog fenomena delimične ili potpune izolacije jedne kulture u kojoj slika Evrope i diskurs o njoj postaju predominantno fantastički, označavajući proces transformacije Evrope u „Evropu", u privatni i/li kolektivni fantazam. (Primer za ovu vrstu poetičkog pristupa jesu priče Nemanje Mitrovića te priče i romani Vladimira Pištala – oba autora često u svojim radovima polaze od ideje o Beogradu kao o raskršću Evrope i Balkana.)

Većina pisaca smatrala je da je re-konstituisanje tradicijskog kontinuiteta, parodirano sablasnom i uzaludnom potragom za sopstvenim korenima, jedna od dominanti Kišove „srednjoevropske poetike". Budući da je Kiš uspostavio sliku Srednje Evrope na ambivalentan heraldički način ta je slika – npr. u romanima Radoslava Petkovića i Dragana Velikića – u srpskoj književnosti bila uglavnom predstavljena kao simbol prekinutog, osujećenog kontinuiteta koji je nemoguće ponovo uspostaviti. Kao znak lične pobune protiv široko rasprostranjene ideološke represije komunističkog režima slika Srednje Evrope dobija u srpskoj književnosti skoro kultni status, referišući na ideju promene i kulturnog kontinuiteta u širem kontekstu južnoevropskog regiona (romani Dragana Velikića *Via Pula* i *Astragan*; romani Radoslava Petkovića *Put u Dvigrad* i *Sudbina i komentari*). Ovakvi poetički napori naglašavali su važnost individualnog angažmana u struktuiranju prostora javnog diskursa suprotstavljajući se onom delu srpske javnosti kojim je dominirala ekspanzivna populističko-nacionalistička kulturna matrica. Tako je slika Srednje Evrope u pomenutim književnim radovima pokazala da generacija postmodernističkih pisaca srpske književnosti niukoliko nije bila apolitična, bez obzira na poetičku razuđenost i uzajamne poetičke sukobe samih pisaca. Upravo koncept Srednje Evrope stvorio je na srpskoj književnoj i kulturnoj sceni uslove za mogućnost kritičkog sagledavanja ideje o integrisanoj Evropi i njenom jedinstvenom kulturno-tradicijskom prostoru. Ta rasprava će rezultirati i poetičkim re-definisanjem do tada dominantnog, halucinantno-nostalgično-fantastičkog diskursa o Srednjoj Evropi u srpskoj književnosti.

Dragan Velikić: Pogled Drugog

Tako je, na kraju, u srpskoj književnosti doveden u pitanje i kultni, ponekad zarazno pomodni, poetički značaj koncepta Srednje Evrope u proznom tekstu. Iako je koncept Srednje Evrope i danas jedan od najznačajnijih kulturno-političkih koncepata po kojima se prepoznaje kosmopolitsko poetičko opredeljenje utemeljeno u multietničkoj tradiciji evropskih integracija ovaj se koncept u najnovijim romanima srpske književne produkcije se najčešće prikazuje u autoironičnom ili parodijskom maniru – kao da su pisci koji ga zastupaju svesni da se limiti tog

koncepta moraju preispitati kako bi on i u novom, globalnom kontekstu sačuvao svoju istinsku poetički svrhu. Na taj način mit o Srednjoj Evropi postaje zapravo priča o uvek uzaludnoj potrazi za poreklom kao „solidnom osnovom" sopstvenog identiteta, a poetički koncept Srednje Evrope sve intezivnije korespondira sa novim politikama identiteta u vremenu postmetafizičke disperzije subjekta.

Roman *Danteov trg* Dragana Velikića je uspešna demonstracija ovog poetičkog zaokreta u srpskoj prozi koji omogućva ponovno promišljanje koncepta Srednje Evrope u izmenjenoj kulturnoj i političkoj situaciji postkomunističke istočne i jugoistočne Evrope posle pada Berlinskog zida. Deridinim odgovori na pitanje o mogućnosti postojanja jednog kompletno „novog danas Evrope" koje bi bilo prevazišlo sve istrošene – a ipak nezaobilazne, nezaboravljene i neprevaziđene, – programe eurocentrizma i anti-eurocentrizma jesu, kao i uvek, hotimično aporično-protiuvrečni. Oni uvek ukazuju na duplo dno svakog tumačenja, na neodlučivost kao suštinu principa odlučivosti. Na činjenicu da je novi koncept kulturnog identiteta Evrope *određen pogledom Drugog,* vođstvom drugog ili drugošću vođstva koja će izmeniti postojeću autobiografiju Evrope. A pitanje o drugom, naravno, jeste i pitanje o odgovornosti kao istorijski i etički dominantnoj temi zapadne civilizacije dvadesetog veka:

> „The injunction in effect divides us; puts us always at fault or in default since it doubles the *il faut*, the *it is necessary*: it is necessary to make ourselves the guardians of an idea of Europe, of a difference of Europe, but of a Europe that consists precisely in not closing itself off in its own identity and in advancing itself in an exemplary way toward what it is not, toward the other heading or the heading of the other, indeed – and this is perhaps something else altogether – toward the other *of* the heading, which would be the beyond of this modern tradition, another border structure, another shore."[5]

Ali postoji bar još jedno podednako bitno pitanje pored pitanja odgovornosti. A ono je uvek isto: Ko je Drugi? Ko je izabran da bude reprezent „drugosti"? Ko to dolazi sa one druge obale?

U romanu *Danteov trg* Dragana Velikića onaj jedini koji dolazi sa druge obale, prelazeći Atlantik, jeste sredovečni američki profesor koji veruje da uništeni regioni Srednje Evrope i Balkana kriju začuđujuće sudbine; onaj koji želi da „iduću niz Dunav, do Beograda, i dalje, kroz Rumniju i Bugarsku" napiše knjigu u kojoj bi se „u jednom arhetipu preklopilo nekoliko figura pisaca koji vode poreklo iz ove oblasti". Tako se u britko prikazanom prizoru apsolutno apsurdne potrage profesora Rozenberga priča o Srednjoj Evropi koja funkcioniše kao narativ-zamka narcisoidnosti, kao narativ-zamak priče subjekta o samom sebi, konačno dekonstruiše, razotkrivajući svu smešnu isključivost i jalovu pretencioznost uvek već istrošenog narativa evropocentrizma.

Ipak, nema mesta sumnji kad je ozbiljnost profesorovog pristupa temi u pitanju. Profesor Rozenberg temeljno pristupa predmetu svog izučavanja. Kontekst imaginarne profesorove knjige već je unapred određen onim istim fatalističkim kontekstom metanarativnih referenci koji postoje i u Kišovim romanima a u okviru koga bi nova slika srednje Evrope trebalo da bude re-konstituisana. Spisku tih referenci, u slučaju Velikićevog romana dodat je, što je za očekivanje, i niz

[5] Isto, pg. 29.

referenci koji se tiču imena i dela samog Danila Kiša. Evo kako taj kontekst u rekonstituisanju opisuje profesor u pismu svojoj prijateljici Irmi u petom poglavlju Velikićevog romana:

> „Život Oto Koranja je antikvarnica, samo treba naći put do aukcije. Gospođa Ilona me snabdela još jednim mogućim poglavljem moje buduće knjige. Pre nego što se vratim posetiću izvesnog gospodina Brokphelera u Bavarskoj. Nizvodno od Koranjija, Dunavom na istok, postoji svet Labuda Ivanovića. Treći autor je Rumun Kornel Buzea, pesnik, koji je prošle godine umro u Trstu. Zakasnio sam i za njega, ali možda je tako bolje. Postoje svedoci, prijatelji, a moj rukopis napinje se kao opruga. Slutim da su njihovi životi zaokružili temu bekstva. Iako se nikada nisu sreli, pisali su istu knjigu.“[6]

U pismu svojoj prijateljici Irmi profesor Rozenberg (očigledno jevrejskog tj. srednjoevropskog porekla!), takođe, naizgled nevino, piše i o „nekom“ Eduardu Samu, kao i o „nekom“ piscu Danilu Kišu, pominjući i „neki“ njegov roman *Peščanik*:

> „Danas u šetnji gospođa Ilona mi je rekla da je njen otac zajedno sa izvesnim Eduardom Samom, početkom Drugog svetskog rata, prihvatio rizičnu ponudu da samelje svoje žito bez dozvole nekog Rozenberga, vlasnika parnog mlina u jednom selu pored Novog Sada. Uputila me je na „Peščanik“, roman u kome je Danilo Kiš opisao ovaj događaj. Možda će se moje traganje za likom srednjoevropskog pisca pretvoriti u potragu za vlastitim korenima.“[7]

Svi halucinantni efekti Kišovih narativnih strategija nastali kao rezultat multiplikacije metatekstualnih nivoa i intertekstualnih igara prisutni su i u Velikićevom romanu *Danteov trg*. Velikić koristi sve književne forme relevantne za postmodernističku igru fakcije i fikcije: pisma, dokumenta iz porodičnih arhiva, zvanične policijske izveštaje, itd. Neke od ovih formi nisu bile pomenute u našoj analizi Kišovog dela ali su – poput pisama, naročito onog čuvenog kojim se završava *Peščanik* – bili poetička konstanta Kišovog opusa. Upravo to je, naravno, halucinantna zamka metanarativnosti u koju pada jadni američki profesor koji, ne shvata pravu, opsesivno psihodeličnu prirodu evropske istorije (ili, možda-duše?) nastavljajući da se ponaša na neadekvatno racionalan način u čudnom okruženju u kome bi trebalo da sprovede svoju istragu a koje se opire zdravorazumski praktičnom načinu njegovog traganja za „istinom“.[8]

Kišov roman *Peščanik*, jedan od autorovih najekstremnijih eksperimenata sa romanesknom formom, pokušaj je rekonstrukcije porodične istorije zasnovan samo na jednom jedinom podatku, poslednjem očevom pismu koje se prilaže, kao rezime tj. vrhunski dokaz ali i vrhunski kontrasvedok potrage za istinom, na samom kraju romana. To *nevidljivo pismo* inkorporirano je u pismo profesora Rozenberga njegovoj prijateljici Irmi posredstvom kozerskih podsećanja na na-

---

[6] Dragan Velikić, *Danteov trg*, Stubovi kulture, Beograd, 1997, str. 168.

[7] Isto, str. 168.

[8] Postoji sličnost između ponašanja profesora Rozenberga i ponašanja glavnih junaka u čuvenim filmovima *Treći čovek* i *Evropa:* u sva tri slučaja reč je naime o Amerikancu koji dolazi u Evropu u istorijski osetljivom trenutku, i koji ne shvatajući ni istorijsko-kulturološki ni politički kontekst u kome se obreo svojim neprimerenim ponašanjem izaziva čitav niz nesporazuma i nesreća. Ali o ovoj bi se temi mogao napisati poseban rad.

slov *Peščanika*, ukazujući na duboki nesporazum između američkog profesora i njegovog porekla, između američkog nerazumnog i nerzboritog samopouzdanja i evropske fantazmagorične istorije koja iznova i iznova vodi dijalog sa demonima svoje prošlosti. Jer ti demoni nisu upokojeni, već uvek spremni na uskrsnuće, upozoravajući na obavezu da sa njima stupimo u otvoreni dijalog. Upravo zato Velikić neprekidnim intertekstualnim i metatekstualnim igrama skreće pažnju svog čitaoca (posebno onog upućenog, željnog demistifikatorskog poigravanja) na sam početak konstituisanja mita o Srednjoj Evropi na balkanskim (dakle vampirskim!) prostorima tj. na ime Danila Kiša kao na ime jednog od najznačajnijih inicijatora i promotera srednjoevropskog mita u srpskoj ali i – evropskoj književnosti.

Ali u slučaju *Danteovog trga* postaje očiglednim da je srednjoevopski mit – kroz utopijsku temu bega/begstva – uvek podrazumevao ideološki jasno određenu a politički veoma bitnu priču o disidenciji, emigraciji i apatridstvu koja je, zapravo, oduvek predstavljala samo skriveno jezgro onog mita o Srednjoj Evropi rođenog tokom poslednjih decenija vladavine komunističkog režima iza „gvozdene zavese". Jer priča o unutrašnjem i spoljašljem egzilu, o apatridstvu kao osvešćenom stavu koji je izraz naknadno a dobrovoljno izabrane „bezdomnosti" jeste i samo jezgro Kišove predstave o Srednjoj Evropi, predstave o nekakvoj imaginarnoj prošlosti/tradiciji koja je uništena i posle koje Kišovim junacima nije preostalo ništa drugo do da se samoprepoznaju kao apatridi i da se svetu objave kao nova vrsta bezdomnih nomada ili sablasti globalističke tranzicije koji lutaju svetom neprekidne promene u kome je pomeranje granica i re-mapiranje teritorija – svakodnevno i svakodnevno drugačije.

U ovakvom poetičkom kontekstu autorska figura Danila Kiša je – za naratora *Danteovog trga* ali i za naratore nekih drugih Velikićevih romana poput *Severnog zida* ili *Astragana* – iznova paradigmatična figura; a apstrakt ili rezime jednog pretpostavljenog tj. hipotetičkog eseja o Srednjoj Evropi predstavlja pred-tekst većine Velikićevih proznih radova čija se radnja zbiva ili na teritoriji nekadašnje Austro-Ugarske monarhije ili na njenim rubovima. I kao što je na prvi pogled nevidljivo pismo (koje govori toliko toga o Danilu Kišu) inkorporirano u pismo koje profesor Rozenberg piše svojoj prijateljici tako je i biografija Danila Kiša inkorporirna u komično neuspešnu potragu profesora Rozenberga za sopstvenim korenima – ali i za smislom svoje prošle i buduće akademske karijere tj. duhovne istorije – a u kojoj profesor pokušava da rekonstruiše lik „idealnog srednjoevropskog pisca" koji bi objedinio tragično slične sudbine nekolicine čuvenih pisaca Srednje i Jugoistočne Evrope poput Zveva, Kafke, Kiša, Česlava Miloša, Kundere, Joneska, Esterhazija. Kao i tolikih drugih srednjoevropskih pisaca koji su tokom dvadesetog veka pisali na potezu Italija-Austrija-Mađarska-Rumunija-bivša Jugoslavija u skoro sablasnoj anonimnosti, stvorivši književnost neobičnih, psihotično-klaustrofobičnih raspoloženja i vrhunskih estetskih dometa. Ne bi, naravno, trebalo zaboraviti da u ovoj intertekstualnoj igri, koja podrazumeva visoko sofisticiranu poetiku citatnosti, Dragan Velikić pribegava i strategijama autocitatnosti, vešto rezimirajući u romanu *Danteov trg* svoje prethodno iskustvo pisanja Srednje Evrope, demonstriramo u romanima *Astragan* i *Via Pula*.

Profesor Rozenberg pobrkao je dakako naučnu metodologiju sa postupkom rezimiranja sopstvenog života. Biografija idealnog lika srednjoevropskog pisca za kojim profesor traga očigledno može biti konstituisana samo kao parodija apo-

krifnog mita o Srednjoj Evropi; mita koji je sama Srednja Evropa proizvela o sebi, pokušavajući da stvori/otvori novi prostor za svoju duhovnu realizaciju i za aktviranje svoje zapretene (građanske) tradicije. Ova apokrifnost je, međutim, nešto što potpuno izmiče razumevanju profesora Rozenberga, kao i bilo kog američkog profesora koji drži do toga da je Srednja Evropa pouzdan istorijski ili bar geografsko-kulturološki fakt koji bi trebalo precizno istražiti i objasniti akademskim krugovima širom sveta. Profesoru Rozenbergu izmiče čak i uvid u pravu prirodu idealnog lika srednjevropskog intelektualca: ta priroda opsednuta snovima o slobodi unapred je osuđena na zatočenje i osećanje teskobe, na klaustrofobiju kao osnovni simptom neurotično-paranoidnog stanja srednjoevropskog kulturno-imaginativnog regiona od Kafke do danas. Idealni arhetip srednjoevropskog pisca koji profesor Rozenberg pokušava da rekonstruiše samo je još jedna replika istog tog klaustrofobičnog prostora od koga američki profesor želi da oslobodi svog junaka. Poduhvat profesora Rozenberga je, dakle, samo još jedan od bezbroj drugih uzaludnih projekata koji su propali u neobjašnjivoj gluhoti Srednje Evrope.

To je, konačno, dugoočekivani obrat u evrocentričnoj priči o srednjoevropskom mitu. Istina je da je profesor Rozenberg sasvim prosečan američki univerzitetski profesor koji je istovremeno upao u kreativnu krizu i krizu srednjih godina a koji pokušava da spase svoju karijeru na jedan prilično smešan i smušen način. Ipak, upravo njegov pogled, pogled prosečnosti, pogled jedne za Evropu potpuno nemoguće i nezamislive drugosti koja ponižava, pogled koji otelotvoruje vođstvo drugog kao vođstvo neprihvatljivo tuđe kulture osrednjosti, uspeva da raskrinka srednjoevropski mit u svoj snazi njegovog eurocentričnog narcizma. U Rozenbergovom pogledu, i jedino kroz njega, Srednja Evropa se konačno svodi na svoju pravu, novu meru: ona prestaje da bude mit i postaje samo još jedna ideja više na globalnom intelektualnom tržištu ideja, filozofskih koncepata i poetičko-teorijskih paradigmi; atraktivna, i relativno nova i nedovoljno istražena na globalnom intelektualnom tržištu podređenom potrebama američkih univerziteta.

Na tom tržištu slike iz porodičnog albuma ne postoje drugačije do kao suveniri za turiste. Ili kao amblemi novih intelektualnih trendova. Proces ponovnog stvaranja tj. izmišljanja građanske porodične tradicije u Kišovim romanima ispostavlja se kao jedan staromodni, prevaziđeni i patetični pokušaj traganja za metafizičkim smislom kulturnog proizvoda čija vrednost zavisi, pre svega, od njegove poželjnosti na pomenutom globalnom tržištu intelektualnih ideja, trendova, koncepata i projekata. Tržištu oblikovanom pogledom sa američkog kopna; određenom činjenicom novog američkog političkog vođstva. I iako profesor Rozenberg biva u Velikićevom romanu parodiran uprvo kao proizvod jednog takvog, merkatilnog duhovnog tržišta Rozenbergov pogled, uprkos tome što mu izmiče značaj apokrifne prirode srednjoevrepskog mita, ili upravo zbog toga!, jeste onaj koji uspeva, nehotično, uprkos svom divljenju koje pokazuje prema Srednjoj Evropi, da demistifikuje priču o uništenoj privatnoj istoriji i izgubljenoj porodičnoj tradiciji njene srednje klase. Ovaj kratkovidi i zbunjeni pogled srednjovečnog američkog profesora uplašenog za svoju budućnost (koja će se odigrati – ne u Evropi – već u Americi), pogled koji gleda a ne vidi, pogled koji ne-shvata tj. pogled neshvatanja samog, konačni je odgovor savremenosti na dugi period mistifikacije slike i istorije Srednje Evrope u srpskoj, ali i evropskoj kulturi, tokom koga se zaboravilo zbog čega se, zapravo, sa tom mistifikacijom ikada i počelo. Politički razlozi

za otpor komunističkom režimu, sa padom Berlinskog zida, u međuvremenu su nestali; zamenili su ih sasvim novi i potpuno drugačiji politički problemi i nedoumice. Globalizujući se, svet je, iznenada, počeo da se rasparčava; ujedinjenje kao da je predstavljalo nekakvo raspadanje ili refigurisanje koje je potpuno promenilo poznatu mapu kulturno-političkih odnosa, snaga i granica. Nešto slično desilo se i u sferi vrednovanja kulturnih i umetničkih tekovina u kojoj je dominacija tržišnog pogleda unela potpunu pometnju; u kojoj su tek oni najpribraniji i najhladnokrvniji uspeli da otkriju šansu za svoj novi intelektualni angažman.

Tako Marija Todorova, autorka bugarskog porekla čija knjiga o Balkanu dolazi u Evropu upravo sa globalnog intelektualnog tržišta oblikovanog diktatom američkog akademskog obrazovanja, može, ipak, biti zadovoljna. Mit, njenoj knjizi u prilog, kao i drugim brojnim i korisnim knjigama koje će se baviti dekodiranjem tajne Balkana ili Srednje Evrope, nije sasvim mrtav. Jer parodija u *Danteovom trgu* jeste zasigurno izraz nostalgije za izgubljenim srednjoevropskim mitom kao utočištem umetničkog identiteta: jedan od likova pita se o specifičnom srednjoevropskom osećanju teskobe i skučenosti dok profesor Rozenberg naslovljava prvu verziju svog romana upravo u skladu sa tim osećanjem *Melanholija, melanholija pustinje, melanholija grada*. Možda profesor Rozenberg neće ostati potpuna neznalica pošto se vrati – gde?- pa kući, u Ameriku. Jer toliko će sigurno naučiti o (Srednjoj) Evropi: ona nije izgubljeni dom koji ne može biti iznova sagrađen/nađen već dom koji nikada nije ni postojao drugde i drugačije do u utopijskoj žudnji za domom. I tako će biti sve dok Evropa ne prihvati pogled drugosti koji je jedini može vratiti nazad na mapu političkih i kulturnih događaja epohe ma koliko joj ta mapa ne odgovara budući da je to danas mapa koja predstavlja konture jednog drugog i drugačijeg vođstva; jednog drugog i drugačijeg političkog predvođenja od onog koje je obeležilo eru eurocentrizma.

Eto olakšanja pred egoističnim zahtevima sveoubuhvatne, proždiruće evropske istorije i prošlosti. Eto pokušaja da se dom potraži na novi način, na drugom mestu, kroz život sa drugima i uz svest o apokrifnoj prirodi sopstvene priče o davno izgubljenom a nikad postojećem porodičnom poreklu. Na taj se način Deridino pitanje o Evropi koja ide u susret drugom vođstvu ili vođstvu drugosti ponovo postavlja, ocrtavajući nove mape na kojima su obale, prestonice i kulture našeg sveta prikazane na drugačiji način. Da li je (Srednja) Evropa u stanju da opservira samu sebe u prisustvu i kroz pogled Drugoga, kroz svest o mogućem vođstvu drugoga, ili kroz svest o drugosti novog vođstva sveta, ili, konačno, iako ne i najmanje važno, kroz moguću oslobođenost od vođstva? Da li je spremna da okrene leđa ogledalu auto-kontemplacije i samo-identifikacije kako bi se, sa njene obale, mogle videti i druge obale, prestonice i kulture? Ili je, kao što pokazuju književni tekstovi koje smo analizirali u ovom radu, parodija eurocentrično-egocentrične faze narcizma možda poslednje upozorenje na ozbiljnost krize koja preti evropskoj kulturi nespremnoj i nesposobnoj da tu krizu prevaziđe. Nije li to, dakle, poslednji mogući diskurs (srednje)evropskog kulturnog i političkog narcizma pre njegovog konačnog samo-iscrpljivanja? Posle kog Evropa više neće biti ni čitana ni pisana bilo kojim od do sada poznatih i prihvaćenih, njoj prepoznatljivih, rukopisa.

Literatura

Derrida, Jacques. *The Other Heading: reflections on today's Europe*, trans. by Pascale-Anne Brault and Michael B. Naas, Indiana University Press, 1992

Kiš, Danilo. *Bašta, pepeo,* drugo izdanje, BIGZ-Prosveta-Svjetlost, Beograd – Sarajevo, 1989

Kiš, Danilo. *Peščanik, Djela Danila Kiša,* Globus, Zagreb, Prosveta, Beograd, 1983

Todorova, Marija. *Imaginarni Balkan*, prevela Drinka Gojković, XX vek, Beograd, 2000

Velikić, Dragan. *Danteov trg,* Stubovi kulture, Beograd, 1997

Tatjana Rosić

THE CONCEPT OF CENTRAL EUROPE IN THE CONTEMPORARY SERBIAN NOVEL AND THE POLITICS OF NEW CULTURAL IDENTITIES

S u m m a r y

This work offers an analysis of the representation politics of Central Europe in contemporary Serbian prose and reconstructs the history of creation of a literary-political myth about Central Europe in the Serbian culture during the seventies and eighties of the last century. Since the constitution of the Central European myth in the works of Danilo Kiš (novels *Bašta, pepeo* and *Peščanik*) which established the theme of Central Europe as an epicentre of a new poetic literary paradigm, the Central European myth has had numerous poetic champions (for instance, Radoslav Petković, Nemanja Mitrović and Vladimir Pištalo) and gained its true reinterpretation in the work of Dragan Velikić, primarily in his novel *Danteov trg* where Velikić summarises his past obsessive experiences of Central Europe, described in novels *Via Pula* and *Astragan.* Intertextuality and metatextual narrative strategies are equally poetically important in the scenes of endless nostalgia for the unity of the Central European cultural space in Kiš's novels and in the parodic scenes in *Danteov trg* where fashionable strategies of the representation of the Central European myth, in Serbian culture but also on the global intellectual market, are deconstructed. The poetic reversal in the heart of the Central European myth happened as an effect of the confrontation between the Old and the New World, through confronting the American and European systems of humanities and the individualistically understood market concept of artistic values, which exposes the myth of Central Europe to the look of the Other, but also represents it as an exotical Otherness. The development of poetic and political possibilities to read the image of Central Europe in contemporary Serbian literature enables this image to be viewed in a context of the utopian heritage of the Eurocentric humanistic thought, burdened by the legacy of the quest for "origin" and "identity" – as an homage to it as well as a sarcastic criticism which has no more justifications for the historical mistakes of that tradition; mistakes committed in the name of the fictional and now already spectral "European identity".

Издавач
ИНСТИТУТ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И УМЕТНОСТ
Београд, Краља Милана 2

За издавача
ДР ВЕСНА МАТОВИЋ

Тираж
500 примерака

Припрема и штампа
Чигоја
ШТАМПА
chigoja@eunet.yu
www.chigoja.co.yu

ISBN 86-7095-115-0

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

821(497).09(082)
316.7(497)(082)

СЛИКА другог у балканским и средњоевропским књижевностима : зборник радова / уредио Мидраг Матицки. - Београд : Институт за књижевност и уметност, 2006 (Београд : Чигоја штампа). - 390 стр. ; 24 cm. - (Посебна издања / [Институт за књижевност и уметност, Београд] ; књ. 30)

”У овом зборнику објављена су саопштења са Научног скупа ..., који је одржан 8. и 9. децембра 2005. године.” --› полеђина насл. листа. - Радови на више језика. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиографија уз већину радова. - Резимеи на страним језицима уз сваки рад.

ISBN 86-7095-115-0
1. Матицки, Миодраг
А) Балканска књижевност - Мотиви - Слика другог - Зборници б) Национални идентитет - Културни аспект - Балканске државе - Зборници
COBISS.SR-ID 135738892