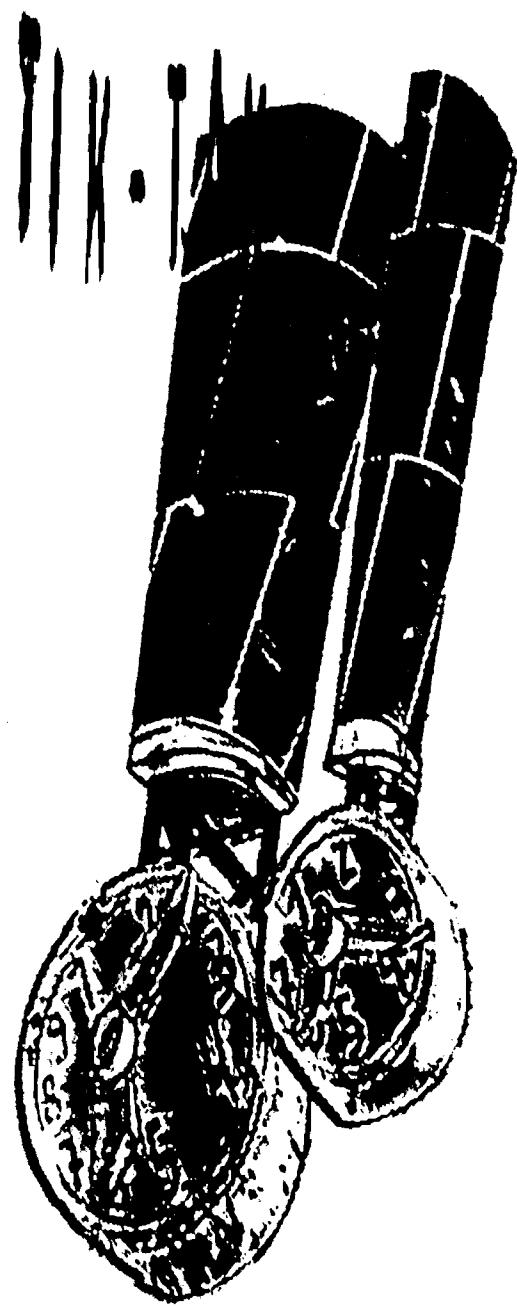


Kultura





KUT



**ČASOPIS ZA TEORIJU I
SOCILOGIJU KULTURE
I KULTURNU POLITIKU**



Savet: Simeon Babić, dr Ratko Božović, dr Ranko Bugarski (predsednik), dr Radoslav Đokić, dr Vasilin Ilić, dr Ivan Ivić, dr Jovan Janićijević

Redakcija: dr Nevena Daković, dr Milena Dragičević-Šešić (glavni urednik), dr Jelena Đorđević, dr Bojan Jovanović, Dušan Č. Jovanović (odgovorni urednik), mr Ivan Kucina, dr Ratka Marić, dr Branimir Stojković, dr Divna Vuksanović

Oprema: Bole Miloradović

Likovni prilozi: Mrđan Bajić

Korektor: Mira Biljetina

Priprema za štampu: Svetozar Stankić

Izdavač: Zavod za proučavanje kulturnog razvitiča

Za izdavača: Dušan Č. Jovanović

Redakcija časopisa *Kultura*, Beograd, Rige od Fere 4, tel. 637-565. Časopis izlazi četiri puta godišnje. Pretplate slati na adresu: Zavod za proučavanje kulturnog razvitiča, Beograd, Rige od Fere 4, žiro-račun 60806-603-8836 s naznakom "Za časopis *Kultura*",

E-mail: zaprokul@infosky.net

KULTURA – Review for the Theory and Sociology of Culture and Media, Beograd, Rige od Fere 4, tel. 637-565. Published quarterly by Zavod za proučavanje kulturnog razvitiča (Centre for Study in Cultural Development), Beograd, Rige od Fere 4

Radove slati u dva štampana primerka i na disketi (u programu Word), uz rezime na engleskom jeziku.

Štampa: SRBOŠTAMPA, Beograd, Dobračina 6-8

Tiraž: 300 primeraka

Štampanje završeno oktobra 2000.

YU ISSN 0023-5164

UDK 301.188.3:79

Izdavanje ovog broja *Kulture* pomoglo je Ministarstvo kulture Republike Srbije

SADRŽAJ

Trivo Indić
ČASOPIS *KULTURA* – POČECI
9

KULTURNA ANTROPOLOGIJA

- Cvetan Todorov*
FIKCIJE I ISTINE
33
- Milan Vukomanović*
SVETO I SVETOVNO
NA KRAJU MILENIJUMA
59
- Radoslav Đokić*
ELIJADEOVA PARADIGMA
65
- Jadranka Božić*
ČITANJE KAO ANTROPOLOŠKI FENOMEN
88

TRIBINA

- DELA HUMANISTIČKIH NAUKA I
PROBLEM NJIHOVOG VREDNOVANJA
97

KULTURNA ISTORIJA

- Srđa Popović*
ISTOK KAO SUDBINA
147

Branko Prnjat
ZAPISI O VIDICIMA – POČETAK ZAOKRETA
166

Dušan Pajin
NACIONALNO I MODERNO
172

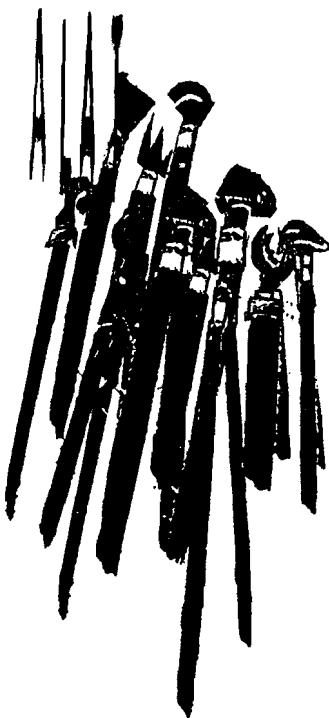
MEDIJI

Zorica Tomić
KOMUNIKACIJA I NOVI MEDIJI
185

ČITANJA

Jelena Đorđević
SINTEZA ZNAČENJA I MOGUĆNOSTI
201

Dušan Č. Jovanović
NOVO ČITANJE ARISTOTELA
209







ČASOPIS KULTURA - POČECI

LIČNI ZAPIS

Kada jedan časopis doživi da se pojavi njegov stoti broj, i uđe u četvrtu deceniju izlaženja onda je to, u našoj sredini, istinski podvig. Naša kultura je kultura izrazitih prekida, raskola i diskontinuiteta i u njoj je premalo kulturnih pokreta, umetničkih smerova, ambicija i ustanova koji su doživeli da u celini ostvare svoje programe, dosegnu prirodnu zrelost, ukorene se u tradiciji i iznedre legitimne sledbenike ili negatore. Nijedno iskustvo, pa ni rad kulture, ne nastaje u vakuumu. Ono podrazumeva odgovarajuću sredinu, stечene spoznaje, sudar sa socijalnim inercijama i okoštlim konvencijama, inat savremenika i njihov trud oko promena, viziju drugačijeg, boljeg, kreativnijeg življenja. Zbog toga mi se čini opravdanim tumačiti pojavu časopisa *Kultura* i prilikama i akterima koji su poslovali oko njega, u godinama s kraja šeste decenije. Kako sam bio neposredno umešan u zbivanja oko nastanka i prvih godina rada ovog časopisa pokušaću da, povodom ovog jubileja, oživim uspomene na ljude i okolnosti zahvaljujući kojima je i sam časopis počeo svoj život.

Časopis sam koncipirao tokom prve polovine 1966. godine, u vreme kada sam radio u Centralnom komitetu Saveza komunista Srbije. Posao u CK sam prihvatio na poziv i nagovor Milojka Drulovića (poznatog po nadimku Čiča) koji je, u tadašnjoj partijskoj garni-

turi važio kao predstavnik mlađe, liberalnije struje, a u CK je došao iz Gradskog komiteta SK Beograda. Čiča je, kao omladinac, učestvovao u narodnooslobodilačkom ratu 1941-1945. i bio je od onih partijskih kadrova koji su, sluhom za potrebe vremena i demokratizaciju društva, odskakali od krutih, dogmatskih, autoritarnih aparatčika. Još kao brukoš bio sam član redakcije studentskog časopisa *Vidici* 1957-1958. (zaјedno sa Milošem Stambolićem, Danilom Kišom, Rašom Popovim, Radetom Predićem i Milosavom – Bunicom Mirkovićem), a Čiča je imao običaj da priziva na neformalne razgovore, pa i da se, u svojstvu sekretara Gradskog komiteta i kao čovek verziran u pitanjima ideologije i kulture, konsultuje sa mlađim intelektualcima, obično u poznim večernjim časovima u svom kabinetu na Studentskom trgu. Bilo je u tim razgovorima i svada, prekora na račun "modernizma" koji su mlađi tvrdoglavci zastupali, ali i žestokih primedaba na zvaničnu kulturnu politiku. Mlađi ljudi, a posebno oni sa Univerziteta i "iz kulture", tada su odlučno navaljivali na utvrđene partijske dogme i oficijelne istine, nastojeći da se izbore za veći prostor za slobodni dijalog, kritičku reč o svim pitanjima društva, politike i kulture. Čiča, koji je nakon rata bio i omladinski rukovodilac i predsednik Saveza studenata Jugoslavije, nastojao je da pomogne koliko je i sam mogao, u okviru datog manevarskog prostora koji su odredivali stariji, viši i pravoverniji kadrovi iz nomenklature. Mislim da mu je u tim godinama iz ovog podmlatka najviše muka zadavao Dušan Makavejev, sa svojim prvim dokumentarnim filmovima. Mak je, čini mi se, čak tri puta izbacivan iz partije i ponovo priman u nju. Mak je bio paradigma tog nemirnog, pobunjeničkog duha kod mlađih intelektualaca, izuzetno radoznao, obavešten, dinamičan. Sa njime sam puno vremena proveo u razgovorima o nadrealizmu, ruskoj avangardi, proletkultu, situacionistima, trockizmu i sličnim temama koje su nas tada zanimale. Preko njega i Ljube Stojića sam upoznao Rudija Supeka i Eriha Froma (Mak, inače student psihologije, doveo je Froma u Beograd, u vreme kada нико од нас nije znao za Froma).

Takov Čiča, kad je stigao u CK SK Srbije, za jednog od tri sekretara, nastojao je da u partijski aparat (u kome su do tada dominirali kadrovi još iz vremena NOB) dovede nove, mlade, obrazovane ljude. Ja sam prvo bio sekretar Komisije za štampu, radio – televiziju i izdavačku delatnost, a potom sekretar Komisije za nauku, kulturu i obrazovanje. To su bili prilično oset-

TRIVO INDIĆ

Ijivi sektori partijskog rada, koji su bili u nadležnosti Milojka Drulovića, ispunjeni brojnim dnevnim trzavicama, ali i nerešenim, tj. nerešivim sistemskim problemima, koje je izazivala uvek prisutna tenzija između želje za demokratizacijom i reformama (u okviru tzv. samoupravljanja) i nepromenljive ambicije jednopartijskog sistema (i njegove "avangarde") da odbrani svoj monopol. Nažalost, događaji sredinom 1966. godine, vezani za partijsko-državni obračun sa Aleksandrom Rankovićem, koji će još dugi niz godina potresati političku scenu Srbije, učiniće da se marginalizuje svako nastojanje da se partija iznutra reformiše i da nauka, kultura, obrazovanje, mediji steknu kakvu-takvu autonomiju. Najviše vremena sam provodio u pisanju elaborata za sednice komisija i pripremu plenuma CK posvećenog problemima univerziteta u Srbiji. Radeći tako jedan elaborat o potrebi integracije izdavačkih kuća u Srbiji imao sam i više razgovora sa Milanom Vukosom, tadašnjim republičkim sekretarom za kulturu i članom Komisije CK za nauku, kulturu i obrazovanje. Stekao sam utisak da je i on bio čovek otvoren za promene, sklon da podrži nove inicijative, pomogne svaki novi projekt, mlade umetnike, književnike, sveže programe kulturnih institucija, otvaranje u međunarodnoj saradnji, stipendiranje boravka i stručnog usavršavanja umetnika i kulturnih radnika u inostranstvu. Počeo sam da skiciram projekt za novi časopis koji bi se zvao *Kultura* i koji sam želeo da ponudim Vukosu, kako bi ga on podržao kod odgovarajućeg republičkog fonda za finansiranje kulturnih delatnosti.

Tih godina sam dosta vremena provodio saradujući sa različitim ustanovama kulture i na poslovima vezanim za kulturu (osnivanje i uređivanje časopisa *Gledišta*, organizovanje Stražilovskih susreta u Novom Sadu, uređivanje časopisa *Youth Life*, članstvo u Savetu Jugoslovenskog dramskog pozorišta – predsednik Saveta je tada bio Ivo Andrić, saradnja sa časopisom *Naše teme* iz Zagreba, saradnja sa Radničkim univerzitetom "Đuro Salaj", itd.). Učinilo mi se da je neophodno raditi na koncipiranju jedne nove, demokratske, pluralne i promišljene kulturne politike i njenom utemeljivanju kao naučne, akademske discipline. U poslovima kulture bilo je uvek više improvizacije, diskontinuiteta, nadahnuća, nego smišljenog, kontinuiranog, metodičnog rada i programa. Naraslim potrebama i nastojanjima da se dosegne viši kvalitet života odgovarala je jedna stihijna ekspanzija kulturnih ustanova, bez odgovarajuće infrastrukture i racionalnosti.

Širila se mreža radničkih i narodnih univerziteta, domova kulture, bioskopa, biblioteka, muzeja, arhiva, pozorišta, muzičkih škola, umetničkih galerija, pokreta amaterskih kulturno-umetničkih društava, izdavačkih kuća, časopisa, likovnih kolonija, lokalnog radija, itd. Niti je bilo dovoljno sposobnih kadrova da vode takve ustanove ili realizuju kulturne programe, niti je državna uprava ili paradržavno samoupravno načelo organizacije bilo doraslo da se uhvati u koštac sa rastom kulturne produkcije i zahtevima novih publika kulture, a pogotovo da izade u susret nalozima istinske demokratizacije jugoslovenskog društva. Ideje i metodi "partijske države" bili su prevaziđeni u svim domenima, a naročito je njihova inercija teško pogadala osetljivo polje intelektualnog i umetničkog stvaralaštva. Jedino sam kod Dobrice Čosića i u tadašnjim razgovorima sa njime osetio postojanje vrlo precizne vizije kulturnog preporoda i civilizacijskog programa koji je trebalo ostvarivati na našem tlu. Čosić je već iza sebe imao niz takvih ostvarenih inicijativa koje će daleko-sežno obeležiti kulturu Srbije (na primer, osnivanje nedeljnika *NIN*, Beogradskog dramskog pozorišta, Ateljea 212, časopisa *Delo*, Muzeja savremene umetnosti, manifestacije "Slobodište" u Kruševcu, podsticanje bibliotekarstva u Srbiji, slanje mladih umetnika na stručne boravke u Pariz i druge krajeve sveta, itd). Danas su mnogi skloni da ove prosvetiteljske i ktitorske Čosićeve zasluge pripisu sebi, ali nadajmo se da će i te nepravde biti ispravljene. Značajnu ulogu u širenju alternativnih oblika obrazovanja, prosvеćivanja i kulturnog rada imali su u tim godinama tzv. radnički i narodni univerziteti. Na poziv Nebojše Popova sačinio sam 1965. program obrazovanja za kulturnu politiku za polaznike Omladinske političke škole pri Radničkom univerzitetu "Đuro Salaj" u Beogradu i napisao 1966. odgovarajuću brošuru *Kultura i kulturna politika*. Godine 1966, zajedno sa Stevanom Majstorovićem, priredio sam izbor tekstova domaćih i stranih autora, pod naslovom *Kultura i kulturna politika* (oko 160 strana, Šapirografisanih), za tzv. Dopisnu političku školu istog Radničkog univerziteta. U ovim poslovima sa Radničkim univerzitetom saradivao sam sa Stevanom Majstorovićem sa osećanjem da se u punoj meri slažemo oko ideja na kojima bi se utemeljila jedna nova kulturna politika kao akademска disciplina i kao praktičan program modernizacije jugoslovenskog društva. U pomenuti izbor tekstova ušao je i jedan prilog Stanke Veselinov, poslednjeg jugoslovenskog saveznog ministra za kulturu. Kako je ona te godine, deleciti političku sudbinu svoga supruga Jovana Ve-

selinova, takođe došla pod udar političkih sankcija i otišla sa javne scene, neki su se pitali da li je trebalo štampati njen prilog. Stevan je bez ikakvih nedoumica prihvatio i taj rizik. Jedan takav projekt utemeljenja nove kulturne politike tražio je stalnu, živu komunikaciju svih zainteresovanih, njihovo okupljanje oko jednog specifičnog glasila – časopisa koji, u tim godinama, nije kod nas postojao.

Ovde prenosim prvu, najraniju verziju koncepcije časopisa, koju sam ponudio jednom krugu kulturnih radnika i drugih intelektualaca za koje sam držao da bi mogli da je prihvate i da je zajedničkim snagama ostvarimo. Taj tekst glasi:

"Čemu *Kultura*

Časopis *Kultura* je revija za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku. Njegova je namera da omogući i podstiče integralno tumačenje savremenog kulturnog fenomena, shvatajući ga pre svega kao vrednosnu kategoriju, u kojoj se pored do sada usvojenih značenja i pravaca kulturnog, posebno umetničkog stvaralaštva, sustiću ne samo moralna svest i humanistički problemi nego i ideološke i političke prepostavke našeg vremena.

Njegova je moguća vrlina što želi da kulturu shvati u svim njenim mnogočnim relacijama, oslanjajući se pri tome na mogućnosti koje pruža interdisciplinarno tumačenje kulturnog fenomena. Ne samo sociologija, filosofija, umetnička kritika i razmišljanja, nego i antropologija, etika i politikologija predstavljaju mogućnost da se kultura tumači višesmisleno, u svome jedinstvu i primerenije svojoj stvarnoj funkciji i mestu u društvu.

Časopis namerava da razmatra pitanja savremene, posebno jugoslovenske kulture, osećajući pri tome potrebu da se u svom programu ne ograničava ni na jedan završen krug tema.

Pitanje sudbonosno za svaku kulturu danas, posebno onu koja pretenduje da bude kultura socijalističkog društva, jeste pitanje njene stvarne funkcije. U biti je kulture da uvek iznova preispituje svoja ishodišta, da se samopotvrđuje na razini savremenosti, sve potpunijom i bogatijom vizijom čoveka i društva, aktualnog humanizma. Zato je primarni zadatak časopisa da sa ovih stajališta stalno obnavlja pokušaje jedne nove kritike fundamentalnih pitanja kulture i teorije kulture.

Svedočeći snaženje novih surogata ljudske zajednice, kojih nije oslobođena ni socijalistička civilizacija u nastajanju, u prvom redu ističemo neophodnost da se u okviru ovakve orijentacije suprotstavimo tendencijama osiromašavanja kulturnih potreba sadržanih u savremenoj potrošačkoj i akvizitivnoj civilizaciji. Kontinuitet autentičnih kulturnih potreba i ciljeva, posebno značajan za stvaranje socijalističkog društva, može biti jedan od kriterija pomoću koga bi se vrednovale mere praktične kulturne politike, njen otpor dehumanizaciji koja nastaje prevlašću instrumentalnih vrednosti, osiromašenjem ljudskih kreativnih mogućnosti, potčinjanjem kulture političkom i drugom pragmatizmu koji prati i ovaku civilizaciju.

Svedočeći složenu dinamiku ciljeva socijalne revolucije, pogotovu kada je reč o proleterskom pokretu, ističemo da danas ne može biti prave kulturne revolucije, ako je njena ambicija da manipuliše čovekom, njegovim uverenjima i vrednostima. Ciljevi ovog pokreta ostali bi nerealizovani, naročito samoupravljanje, ukoliko bi čoveka prepustili takvim uslovima koji će od njega da formiraju nekreativno, nerazvijeno i duhovno osiromšeno biće.

U svetu manipulativnih vrednosti, jačanja tehnokratskih tendencija i tehnokratske kulture, oseća se potreba obnavljanja one kulture koja nosi u sebi i autentične humanističke vrednosti i ostvaruje se kulturnom politikom u čijem horizontu se nalazi svestrano ljudsko generičko biće.

Pojave birokratizacije kulturnog života i meritokratije doživljavaju svoj rast i kod nas. Suprotstavljajući se potčinjavanju duha i uverenja, insistirajući na svestrano obrazovanom, stvaralačkom individuumu, naša kulturna politika, kojoj svoj doprinos želi da pruži i časopis *Kultura* mora, u prvom redu, da se suprotstavlja svakom obnavljanju upravo ovakvih tendencija i mentaliteta. Dirigovani unitarizam i pluralistički partikularizam su samo znaci odsustva prave demokratske kulturne politike. Kulturne institucije, takođe, ne mogu biti transmisija političkih centara moći a tehnokratizam i manipulacija koje neretko pothranjuju, vezani su za ekonomističko odsustvo smisla za kulturu kao bitan elemenat razvijanja socijalističke civilizacije. Tržišni zakoni dovode do stvaranja jaza između elitne i narodne kulture, aristokratizovanja vrhunske kulture i obezličavanja prave masovne, narodne kulture. S druge strane, elementarna kultura može biti shvaćena samo kao široki program približavanja osnovnih vred-

nosti vrhunske kulture širokim slojevima društva, a ne samo kao pitanje pismenosti.

Samoupravljanje, kao jedan od određujućih društvenih odnosa u našoj kulturi, još nije razvijen i realizovan model, jer je i sama kultura u našim uslovima često prinudena da egzistira na marginama društvenih procesa. U kulturne probleme našeg društva ubrajamo i otpor raznim direktnim presijama i cenzurama, kao i drugim prikrivenim vidovima represije duha, saznanja i slobode stvaralaštva. Zbog toga je, posebno, kritika revolucionarne fraze kao fiktivnog kriticizma, koji ne pomera društvene odnose napred, kao realpolitike u oblasti duha, znak neophodnosti da se vratimo izvornim vizijama i idejama, negujemo najbolje tradicije u interpretaciji kulture koja je nastala u istoriji marksizma, a došla do izražaja u kritici kulture našega vremena (začeta u Frankfurtskom krugu marksista između dva svetska rata, na primer). Prevladavanje pozicije građanskog mišljenja, depersonalizovane i tehnikratizovane kulture može, takođe, da se obavi i aktueliziranjem i prevladavanjem kontroverzi kulturne istorije, prošlosti i onoga što je u jednom narodu opštečovčansko. Ovde ističemo uverenje da su onovni principi socijalističkog humanizma jedini kriterijumi vrednovanja kulturne tradicije sa kojima otkrivamo i provjeravamo ono što je univerzalno ljudsko u jednom narodu ili kulturnom regionu. Socijalizam, kao prepostavka stvarne ljudske zajednice, ne može da bude šansa za narastanje i iživljavanje onoga što je partikularno u jednoj kulturi, nego izraz samo onog univerzalnog ljudskog. Prema humanumu kao prema poslednjem najvažnijem kriterijumu napretka koji tek treba da se razvije, sve kulture na zemlji – kako ističe Bloh – zajedno sa svojim nasledenim supstratom ‘predstavljaju eksperimente i promenljivo značajna svedočanstva i stoga one ne konvergiraju ni u jednoj bilo gde već prisutnoj kulturi, svejedno da li je *vladajuća* ili pretežno *klasična*, koja bi u svojoj – ipak samo eksperimentalnoj – biti bila već *kanonska*. Prošle, živeće kao i buduće, kulture konvergiraju samo u jednom nigde dovoljno manifestnom, ali zato dovoljno predvidljivom humanumu. Taj humanum leži u najboljoj imanenciji realne mogućnosti čoveka i prirode, koja ipak nije zatvorena naučnom predviđanju.’ Tako je i jedan od poslova ovog časopisa kritička komunikacija sa svim duhovnim strujanjima i vrednostima savremene kulture.

Zbog toga se i javlja potreba za pokretanjem časopisa koji bi teorijsko-filosofske rasprave o osnovnim pro-

TRIVO INDIĆ

blemima kulture našeg vremena povezivao sa društvenim problemima, ističući kao svoje uverenje da je u biti autentične kulture da bude u funkciji ostvarenja slobodne ljudske zajednice.

Časopis poziva na saradnju sve one koji žele i mogu da doprinesu ostvarenju njegovog programa, borbi da prave kulturne vrednosti i stvaraoci tih vrednosti dobiju odgovarajuće mesto u našem društvu, kao i da se unapredi teorijsko razmišljanje o kulturi i njeni sociologiji."

Ovom opštem manifestu sledio je dokument koji je trebalo da pokaže kako sve to praktično treba da izgleda:

"Časopis *Kultura*

Časopis *Kultura* treba da bude revija za probleme opštekulturnog života, za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku. U prvo vreme izlazio bi četiri puta godišnje. Osnovni problemi koje bi časopis pratilo bili bi vezani za funkciju, mesto i ulogu kulture kod nas. Ovi problemi bi se razmatrali sa više aspekata, polazeći od mogućnosti koje pruža interdisciplinarno naučno tretiranje kompleksa kulture (sociološko, politikološko, istorijsko, antropološko, etičko, itd.). Naravno, prednost bi imalo područje sociologije kulture, sociologije saznanja, kao i problematika kulturne politike. Posebno bi se negovala i kulturna antropologija, koja bi časopisu davala jednu širu, teorijsku dimenziju.

S obzirom da su studije kulturne politike, kulturne antropologije i kulturne sociologije kod nas sasvim nerazvijene, u zametku, časopis bi, pored svoje praktične namene da prati i ozbiljno razmatra problematiku tekućeg kulturnog života, posebno u Srbiji, odigrao krupnu ulogu i kao žarište gde bi se pomenute fundamentalne kulturološke discipline uobličavale, okupljali i formirali kadrovi koji su zainteresovani za njihovo unapređivanje.

Nama nedostaje upravo jedan ovakav časopis. Mi imamo u Jugoslaviji časopisa koji na izvestan način diruju pomenutu problematiku, ali je to nedovoljno, povremeno, ili sasvim siromašno. Na primer, časopis *Kulturni život* uglavnom je okrenut ka registrovanju tekućih kulturnih događaja, praktičnim akcijama kulturno-prosvetnih veća, tj. ima isključivo dokumentaciono-informativni karakter. U filosofskim časopisima kulturna problematika se tretira sasvim izuzetno i to

više sa uopštenih humanističkih, ili pak gnoseoloških aspekata. Isti je slučaj sa shvatanjem problema kulture u dnevnoj i nedeljnoj štampi.

Ako hoćemo da podržimo odgovarajući kulturni rast, moramo nužno i da ga analitički sagledamo, da ga procenjujemo sa opštih stanovišta, posebno sa stanovišta kulturnog razvoja i usmeravanja kulture u okvirima globalnog društva.

Evo nekih problema kojima bi se časopis *Kultura* bavio:

- odnos socijalizma i kulture, šta je to socijalistička kultura, koje su njene premise;
- problemi kulturne revolucije u svetu i kod nas, razvoj nauke i razvoj kulture, odnos industrijalizacije i kulture, odnos podela rada i kulture;
- kulturni preobražaj u Jugoslaviji, posebno u Srbiji, stvarna funkcija kulture na sadašnjem stepenu našeg privrednog, društvenog, političkog razvoja;
- problemi kulture u pojedinim društvenim sredinama: urbana kultura, kulturni život na selu, socijalna mobilnost i kultura, kultura u industrijskim basenima i novostvorenim gradovima;
- kulturna politika, njen predmet, njene mogućnosti, njen odnos prema globalnoj društvenoj politici, njeni zadaci i aktuelne teme (organizacija kulturnog života, finansiranje kulture, programiranje kulturnog razvoja, kadrovi u kulturi);
- sociološka istraživanja kulture, difuzije kulture, kulturnih vrednosti;
- negovanje pojedinih vrsta sociologije kulture: sociologije umetnosti, sociologije filma, pozorišta, likovnih umetnosti, sociologije muzike, sociologije literature, sociologije sredstava masovnog komuniciranja, sociologije knjige, itd.;
- problemi odnosa ličnosti i kultura, društvena adaptacija i kulturne vrednosti, formiranje moračnih vrednosti i kulturne vrednosti, struktura pogleda na svet i funkcija kulture, filosofska istraživanja kulture;
- kultura i tradicija: revalorizacija kulturnog nasleđa, podsticanje rada na kulturnoj istoriji;
- međunacionalni odnosi i kultura; problem odnosa nacije i kulture, problem nacionalnih kultura, njihovog

formiranja i rasta, problem međunarodne kulturne saradnje i integracije kulturnih vrednosti;

– problemi međunarodne kulturne saradnje i integracije međunarodne kulturne zajednice, kao i problemi vezani za mesto Jugoslavije, odnosno Srbije u međunarodnoj kulturnoj zajednici;

– problemi kulturne politike: njenog formiranja, odnosa prema političkim faktorima, slobode kulturnog stvaralaštva i ideologije, posebno odnos proleterskih partija, tj. radničkog pokreta i kulturne politike.

Naravno, to su samo neka pitanja koja bi trebalo da nađu svoje mesto na stranicama novog časopisa.

Ono što je vrlina budućeg časopisa jeste težnja da u njemu bude ne samo parcijalnog mišljenja i istraživanja o kulturi i kulturi, nego da se omogući interdisciplinarno razmišljanje i istraživanje kulturnog fenomena.

Časopis bi mogao da neguje i kritiku značajnije kulturne produkcije (knjiga, pozorišnih predstava, produkciju radia i televizije, urbanistička rešenja, likovne manifestacije, itd.), u čemu još uvek oskudevamo u svim vid ovima naše štampe i periodike.

Časopis bi uređivala redakcija sastavljena od ljudi kojima je problematika časopisa bliska: kulturni radnici, sociolozi, politikolozi, filozofi, kulturni istoričari.

Časopis bi mogao da bude i vezan za delatnost Kulturno-prosvetne zajednice Srbije, tj. njene stručne grupe koja se bavi istraživanjem kulture (budućeg instituta za kulturu), ili da bude samostalna tribina. Časopis bi mogao da ima i redakcijski savet sastavljen od predstavnika zainteresovanih društvenih organa i organizacija (Kulturno-prosvetna zajednica, Sekretariat za kulturu, Kulturno-prosvetno veće Skupštine, Glavni odbor SSRN Srbije, razna stručna i umetnička udruženja).

Što se tiče troškova i tiraže oni bi izgledali, za tiraž od 1000 do 2000 primeraka, oko 10 miliona starih dinara godišnje."

U razgovorima sa ljudima iz partijskoj aparata, pre svega sa Milojkom Drulovićem, naišao sam na simpatije za ovaku konцепцију časopisa. Ali je, ipak, u svemu presudno bilo razumevanje Milana Vukosa, tadašnjeg republičkog sekretara (danas bi rekli: ministra) Sekretarijata za kulturu Srbije i čoveka čija je podrška bila odlučujuća prilikom dodelje novčanih

sredstava iz republičkog fonda za kulturu. Sve što je tih godina bilo novo u zvaničnoj kulturnoj politici, sveža inicijativa iz bilo kog domena kulture, vezano je, s pravom, za Vukosovo ime: od pomoći domaćoj kinematografiji, pozorištima, izdavačima, do pomoći alternativnim umetničkim grupama, časopisima, slikarima da dodu do ateljea, umetnicima do stipendija za usavršavanje van zemlje. Kada sam dobio Vukosovu saglasnost o konцепцији časopisa i obećanje da će obezbediti potrebnu sumu za prva četiri broja (prvo godište), onda sam sa Stevanom Majstorovićem mogao da počnem razgovore o praktičnim koracima vezanim za izdavanje časopisa.

Već sam ranije pomenuo saradnju sa Stevanom u izradi programa za tečaj kulturne politike u okviru Radničkog univerziteta "Đuro Salaj". Stevan je bio ličnost izuzetnih ljudskih i intelektualnih kvaliteta, s kojim sam uvek mogao iskreno da razgovaram, od koga sam kao starijeg i mudrijeg uvek mogao dobiti pravi savet i podršku, i u čijem sam se društvu uvek dobro osećao. Naravno, među nama je bio znatan generacijski jaz (on je rođen 1921, a ja 1938), niz razlika u pogledima na praktične mogućnosti promena u tadašnjoj politici. Ali ono temeljno – a to je potreba demokratizacije društva, otvaranje za nove i veće slobode, za otvorenu i dijalosku civilizaciju kao pandan tvrdoj, jednopartijskoj liniji oficijelnih komunista – to je bilo ono što je okupljalo mlade ljudе oko Stevana Majstorovića. Stevana sam upoznao još kao gimnazist, kada me je Dragoslav – Zira Adamović, krajem 1955. godine doveo u redakciju nedeljnika NIN, koja se tada nalazila u Vlajkovićevoj ulici, da pišem prikaze knjiga za rubriku *Život knjige*. Obično su to bili kratki, informativni osvrti i ja sam svake nedelje imao dužnost da prikažem dve knjige, koje sam zajedno sa Zirim birao iz posiljki koje su od izdavača stizale kulturnoj redakciji. Među novinarima lista tada je bio neobično popularan šah i Stevan Majstorović je, kao veliki zaljubljenik ove igre, umeo satima da sedi za šahovskom tablom u središnjoj prostoriji redakcije, čiji su zidovi bili izlepljeni obaveštenjima o rezultatima turnira u toku. Tako smo Zira i ja sačekali da Stevan okonča jednu partiju i tek tada je došlo do predstavljanja i prvog razgovora. Stevan je tada bio glavni i odgovorni urednik i blagonaklono je prihvatio moju saradnju u NIN-u, na koju ni on ni Zira nisu imali primedaba. Ponekad bi Zira, umesto mojim inicijalima, potpisao moj tekst imenom Voje Rehara, takođe saradnika rubrike. Ali je to, objašnjavao mi je, činio kako bi

finansijski pomogao obolelom Reharu, kome je ta vrsta pisanja bila jedini izvor prihoda. Dobri čovek Zira pri tome nije ni meni ostajao dužan. Uopšte, NIN u vreme Stevana Majstorovića beše jedan izuzetno liberalan, slobodouman nedeljnik, za dugo godina ključno jezgro intelektualnog života u Beogradu i središte oko koga se okupljala elita reformistički orijentisanih javnih radnika, pisaca, naučnika, umetnika. Ovu otvorenost za novine, za promišljenu i odgovornu kritiku i moderan, proevropski senzibilitet u politici i kulturi, Stevan Majstorović će preneti kasnije, početkom 60-ih, u list *Danas*. Zbog ovakvih pozicija i stalnog konfrontiranja sa merama i duhom provincialne, pragmatske, dnevne politike, Stevan će biti primoran da napusti *Danas*, koji je vlast, praktično, ugušila. Stevan potom dosta putuje po Evropi, bavi se prevodenjem i pisanjem, a jedno vreme je i na studijskom boravku u SAD, gde dolazi u dodir sa modernim kulturološkim studijama i rezultatima savremene sociologije kulture. Svo to bogato intelektualno iskustvo, sa početka 60-ih, on će pretočiti u svoje buduće knjige. Po povratku iz SAD zapošjava se u Kulturno-prosvetnoj zajednici Srbije, u kojoj formira i vodi istraživačku grupu, jezgro budućeg Zavoda za proučavanje kulturnog razvijatka. Za formiranje Zavoda trebalo je obezbediti, kako se to onda govorilo, "političku podršku", a potom i finansijska sredstva. Dok sam radio u CK SK Srbije aktivno sam se zalagao za takvu podršku i to me je još više zbližilo sa Stevanom. Naravno, imao je Stevan i ozbiljnije i uticajnije prijatelje koji su mu pomagali da u političkim krugovima bude prihvacen onakav kakav jeste. Među njima bih posebno spomenuo Najdana Pašića i Radoslava Eru Ratkovića, čiji je uticaj u CK SK Srbije, nakon 1966. godine bio u porastu. Ratković će 1967. postati i predsednik Komisije CK za nauku, prosvetu i kulturu. Sa Stevanom sam se obično vidoao u privremenim prostorijama budućeg Zavoda, u prizemlju dvorišne zgrade u Kolarčevoj ulici br. 3. Tu smo održali, u maju 1967., i prvi sastanak redakcije časopisa *Kultura*. U toj prvoj redakciji okupio sam sledeće ličnosti: Nikolu Miloševića, Zorana Gavrilovića, Zagorku Golubović, Miladinu Životića, Dragutinu Gostuškog, Svetu Lukiću i, naravno, Stevana Majstorovića. Svi su se složili sa ponudrenom koncepcijom časopisa, a ja sam jednoglasno (na predlog Životića i Zage Golubović) izabran za glavnog urednika. Stevan Majstorović je prihvatio da nominalni izdavač časopisa bude Zavod za proučavanje kulturnog razvijatka. Komisija za izdavačku delatnost Republičkog fonda za unapređivanje

kulturnih dešatnosti potom je prihvatiла, "u okviru novih inicijativa za pokretanje časopisa" da za *Kulturu* obezbedi sredstva u iznosu od 8 miliona starih dinara, "pod uslovom da pomenuti časopis izdaje Zavod za proučavanje kulturnog razvitka". Kako se Zavod (to jest Stevan Majstorović, kao njegov v. d. direktora) saglasio da bude izdavač časopisa, Fondu je dostavio stručnu koncepciju časopisa i finansijsku pretkalkulaciju troškova i zamolio Fond da doneše konačnu odluku (koja je bila odložena do konstituisanja novog Upravnog odbora Fonda). Stručna koncepcija je "bio nešto skraćen moj tekst "Čemu *Kultura*", koji je Stevan redigovao, sa njemu svojstvenom opreznošću i političkim realizmom. Znao je iz vlastitog iskustva koju meru novina i kakvu retoriku može da prihvati tadašnja politička i kulturtregerska birokratija. Koliko je taj njegov oprez bio opravдан i koliko je realistično procenjivao datu srpsku politiku potvrdiće, ubrzo, i dogadaji koji su usledili. Uz ovu koncepciju priložen je dokument pod naslovom *Struktura časopisa*, kao i predlog sadržaja prvog broja. Ovde prenosimo, u celi- ni, tekst *Struktura časopisa*:

"U svakom broju časopis bi pokušao da ostvari sledeću strukturu:

U uvodnom delu uvek bi bila tzv. noseća tema, posvećena razmatranju (bilo u formi dijaloga, bilo u formi posebnih priloga) jedne šire teme, kao što je u prvom broju *Autentične kulturne potrebe, njihovo empirijsko stanje i mogućnosti kod nas*. Prilozi u ovom delu morali bi imati izrazitu teorijsku težinu i domet, ali istovremeno i prizvuk aktuelnosti.

Nakon uvodne teme, objavljivali bismo *Rasprave i eseje* iz domena problematike časopisa. U principu bi broj stranica ovakvih priloga mogao da se kreće od 15 do 20.

Rubrika *Dijalog* predstavljala bi mogućnost da se konfrontiraju različita gledišta o jednoj temi, bilo domaćih bilo stranih autora. Ovde bi ujedno mogli da objavljujemo i razgovore sa jednim brojem naših istaknutih kulturnih i javnih radnika.

Prevodi bi obuhvatili interesantnija i aktuelna razmatranja iz strane periodike i literature. Moguće je da se opredelimo i za prevod celih knjiga, koje obraduju provokativna pitanja, imaju istaknuto teorijsku vrednost kao i moguću rezonancu u našim situacijama.

Svedočanstva. Ovde bi objavljivali važnije dokumente i mišljenja iz istorije kulture i ideja, s akcentom na

TRIVO INDIĆ

materijalu koji bi pomogao osvetljavanje savremenih kontroverzi, posebno kod nas.

Ideje-zapisi je prostor namenjen kraćim tekstovima i varijacijama (dve-tri stranice). Ova rubrika bi mogla da se zove i *situacije*, jer je namenjena reakcijama na aktuelne događaje.

Rubrika *Istraživanja* bi negovala sociološko istraživanje, objavljivala rezultate takvih istraživanja, sprovedenih prvenstveno kod nas.

U završnom delu časopis bi imao rubriku *Osvrti-pričazi-informacije*, gde bi objavljivali komentare i prikaze knjiga, skupova, događaja, itd., tematski vezanih za područje koje prati časopis."

Predlog sadržaja prvog broja je izgledao ovako:

Uvodna reč.

Autentične kulturne potrebe, njihovo empirijsko stanje i mogućnosti kod nas, anketa, u kojoj bi učestvovali: M. Životić, M. Marković, Z. Pešić-Golubović, N. Milošević, S. Stojanović, Dobrica Čosić, S. Lukić, Miodrag Protić, Stojan Ćelić, Duško Radović, Dušan Makavejev, Dušan Stojanović, Slobodan Novaković, Ljuba Stojić, Veljko Korać, Milosav Mirković, Jagoš Đuretić, Vladeta Jerotić, Slobodan Turlakov, Miloš Ilić.

Pisani prilozi, čiji bi autori bili sledeće ličnosti: Rudi Supek, Branko Bošnjak, Danko Grlić, Zlatko Posavac, Vjekoslav Mikecin, Vanja Sutlić, Grga Gamulin, Abdulah Šarčević, Ivan Foht, Kasim Prohić, Fuad Muhić, Aleksa Buha, Esad Ćimić, Janko Kos, Taras Kermanner, Marijan Kramberger, Dušan Pirjevec, Živko Činigo, Vlada Urošević.

Rasprave – eseji: Kulturni metropolizam (Stevan Majstorović).

Dijalog: Primedbe za sociologiju kulture (T. Adorno)

Primedbe za sociologiju muzike (Alphons Silberman)

Svedočanstva – prevodi: Engleska industrijska revolucija i diskusija o kulturi (Leo Lovental)

Partija i intelektualci (Roza Luksemburg)

Čaršija i kultura (Sreten Dinić)

Ideje – situacije: Knjiga – šta je to?: prilozi Vujadina Jokića, Radeta Vojvodića, Bože Timotijevića.

Istraživanja:

Medurepublička zajednica kulture (T. Indić)

O kadrovima u opštinskim forumima za kulturu

Kulturni standardi i navike (B. Ivanišević)

Osvrti, prikazi, informacije:

Korčulanska letnja škola 1967.

J. Divinjo: Sociologie du theatre (T. Vučković)

Z. Bauman: Kultura i društvo (na poljskom)
– R. Đokić

H. Plesner: S ovu stranu utopije (na nemačkom)
– T. Vučković.

L. Goldman: Sociologija romana (S. Canić)

M. Unamuno: Tragično osećanje života (P. Perović)

(predviđeni su i osvrti na sledeće knjige: R. Mils: *Znanje i moć*; H. Markuze: *Um i revolucija*; P. Vranićki: *Čovek i historija*; M. Životić: *Savremeni pragmatizam*; Lj. Tadić: *Poredak i sloboda*; V. Sutlić: *Bit i suvremenost*; M. Ranković: *Sociologija umetnosti*; M. Ilić: *Sociologija kulture i umetnosti*, itd.)."

Iz ovog predloga sadržaja prvog broja može se videti koji je to krug saradnika, autora na koji je časopis računao, na koji je tip intelektualca računao i kojoj orientaciji među njima je želio da da podršku. Tu, uglavnom nije bilo mesta tvrdoj, ortodoksnoj struji, tj. oficijelnoj inteligenciji iz redova "aparatčika", državnih "kulturnih industrija" ili kulturno-propagandnih pogona. Takođe je primetna široka orientacija na saradnju sa ljudima van Beograda (posebno iz Ljubljane, Zagreba, Sarajeva i Skoplja) ili, kako se to tada zvalo, "jugoslovenska orientacija". *Kultura* će uvek biti otvorena upravo za takvu saradnju, za jugoslovenski i globalni interkulturalizam. Između septembra i decembra 1967. "kuvao" se sadržaj prvog broja *Kulture*, činjeni prvi koraci da se organizuje redakcija, obavesti javnost o pokretanju i pridobiju prvi saradnici. Mladi slikar i grafički dizajner Bole Miloradović dobio je ponudu da grafički oblikuje časopis i izradi njegovu maketu. Njegovo smelo, prepoznatljivo rešenje je prihvaćeno i ono se nije menjalo tokom ovih prvih sto brojeva. U šali smo ga nazivali "Boletov jelovnik". Događaji koji su te jeseni usledili nisu, međutim, dopustili da se poslovi oko časopisa odvijaju kako je to zamišljeno.

Krajem oktobra 1967. sastale su se u Leskovcu redakcije lokalnih časopisa tzv. uže Srbije, u organizaciji časopisa *Naše stvaranje* iz samog Leksovca. Ovom radnom skupu prisustvovali su urednici časopisa *Tok* iz Prokuplja, *Bagdale* iz Kruševca, *Gradine* iz Niša, *Privrednog glasnika* iz Niša, *Koraka* iz Kragujevca,

Oktobra iz Kraljeva, a pozvani su i urednici *Braničeva* iz Požarevca i *Razvitka iz Zaječara*, koji su u poslednjem trenutku otkazali svoje učešće. U ime redakcije novoosnovanog časopisa *Kultura* iz Beograda, pozvani smo Stevan Majstorović i ja. Skupu su se, pored niza drugih učesnika – kulturnih, prosvetnih i javnih radnika, odazvali iz Beograda još i književnik Dobrica Čosić, profesori Filozofskog fakulteta Mihailo Marković, Miladin Životić i Svetozar Stojanović (kao urednici časopisa *Filosofija*) i Nikola Milošević kao književnik i predsednik Srpskog filozofskog društva. Prvog radnog dana (30. oktobra), raspravljalo se o temi "Kulturalna politika i putevi i zadaci razvoja kulture u provinciji", a uveče je održano književno veče u sali Narodnog pozorišta. Drugog dana su gosti iz Beograda imali javni dijalog sa ostalim učesnicima u okviru teme "Aktuelni problemi naše kulture danas". Rasprave su stenografsane (i javno i tajno), a nešto skraćenu verziju objavio je časopis *Naše stvaranje*, u broju 5-6 (septembar – decembar) za 1967. godinu. Rasprave u Leskovcu kretale su se u smeru kritike postojeće kulturne, duhovne i političke situacije i oficijelne kulturne politike. One su obeležene osećanjem jednog dela srpske inteligencije da je potrebno iskoristiti klimu obećanja najavljenih promena u prilog demokratizacije jugoslovenskog društva, stvorene nakon tzv. Četvrtog (brionskog) plenuma CK SKJ iz 1966. (poznatog kao "obračun sa rankovićevštinom") da bi se otvorila kritička debata o pravim uzrocima stagnacije i blokade razvoja. Onaj malobrojni sloj domaće kritičke inteligencije, među kojima su bili i neki članovi samog Saveza komunista ("intelektualci-reformisti" – kako se taj deo partitske inteligencije tada nazivao u zemljama Istočne Evrope), koji je ozbiljno shvatio svoj poziv i ideju javnog angažmana i prihvatio odgovornost za smisao moralne akcije i mesto znanja u njoj, odgovornost za vezu razuma i slobode, istine i slobode, jednom rečju, za autentični politički smisao kulture – taj deo je u Leskovcu progovorio, manje ili više, odlučno. Neretko, služeći se i manje transparentnim žargonom i metaforama domaćeg radikalnog intelektualnog geta, ezopovskim jezikom ili "retorikom samopravljanja" kojim se štitio od sankcija jednopartijske države.

U takvoj atmosferi i sam sam progovorio, založivši se za više slobode za kritičku inteligenciju, za rehabilitaciju onih koji "drugačije misle", za afirmaciju humanističke i druge inteligencije od *manus politicus*, od političke šape partitske birokratije. Istinskoj intelek-

tualnoj zajednici protivstavio sam tzv. partijsku, oficijelnu, "najamnu inteligenciju" i naglasio pravo inteligencije da se politizuje. Govorio sam o tome kako je izvorni poziv kulturnog aktivizma i inteligencije kritika fakticiteta, *status quo* i stvarnosti sa stanovišta budućnosti, viših sloboda. Založio sam se za samo-organizovanje inteligencije, za njeno pravo da odreduje viziju i program socijalističke civilizacije prema svojoj meri i mogućnostima, a ne da to bude monopol partijske birokratije. Smer kritike i jedva prisutnih ovlašnih aluzija bili su više nego prepoznatljivi. Uveče, na kraju prvog radnog dana skupa, u hotelskoj sobi, Dobrica Čosić mi je zabrinuto rekao: "Preterao si. Tebe će sigurno izbaciti sa posla. Ali ne boj se, ti si pod mojoj zastavom..." Naravno, nikakve zastave nisu mogle da pomognu kad argument sile stupi na scenu. Ja sam zaista, odmah po povratku u Beograd, izbačen s posla u CK SK Srbije, i uspeo sam da se ponovo zaposlim tek početkom 1968. godine. Zaposlio sam se kao sociolog-istraživač kod Stevana Majstorovića, u

Zavodu za proučavanje kulturnog razvijanja.

Već sutradan nakon moje reči na skupu, neki članovi redakcije *Našeg stvaranja* otišli su u opštinski komitet SK Leskovca i distancirali se od organizacije skupa. Skup je završen normalno, ali je u javnosti ubrzo počela velika i oštra kampanja protiv njega, njegovih organizatora i učesnika. Stvoren je tzv. leskovački slučaj, u nizu budućih slučajeva obračunavanja vladajuće partije sa tzv. antisamoupravnim, antipartijskim ili jednostavno, "neprijateljskim", "opozicionim", "anarholiberalnim", "disidentskim" istupanjem i organizovanjem. Moje ime se mesecima vrtelo po dnevnoj i partijskoj štampi kao "opoziciono nastrojenog", "neprijateljskog" pojedinca i "državnog neprijatelja". Svi učesnici su bili, praktično, optuženi da žele da stvore opozicionu, antidržavnu ili frakcionašku grupu i da inteligenciju stave iznad ili van domačaja Saveza komunista, itd. Od onih učesnika koji su bili članovi SK, zahtevano je da se odreknu skupa i osude sve što je tamo rečeno. I meni je predsednik radne grupe koja je ispitivala moj "slučaj" u CK SK Srbije (Vukašin Stambolić) nudio da se javno odrekнем svega što sam rekao i da za list *Komunist* napišem samokritički tekst o skupu u Leskovcu. Kad sam to odbio i izjavio da smatram da sam bio u pravu i da sam zastupao istinsku demokratsku i samoupravnu poziciju, shvatio sam da će me isključiti i iz Saveza komunista, a ne samo oterati s posla. Kao beznadžan slučaj predat sam u nadležnost Gradskog komiteta SK Beograda, gde mi

je moj stari drug iz vremena Narodne omladine (bili smo zajedno u Gradskom komitetu NO krajem 50-ih) Pera Đoković, zadužen da sproveđe odluku višeg foruma, povišenim glasom i patetično rekao: "Ti si sada sa druge strane rova!" Tako je "leskovački slučaj" bio među prvim znacima da se u Srbiji, nakon pada Aleksandra Rankovića, neće dogadati nikakve promene i da se svi razgovori o demokratizaciji društva i partije, o jačanju samoupravljanja i otvaranju ka liberalnijem kursu mogu uzeti samo kao gola propagandna floskula. Za časopis *Kulturu* to je u datom trenutku značilo da se raspушta već okupljena redakcija, da ja ne mogu biti glavni urednik, da je potrebno za jedno vreme odložiti poslove oko izlaska prvog broja i, uopšte, zauzeti tzv. *low profile* poziciju, kloniti se javnosti. U svemu ovome Stevan Majstorović se držao časno i mudro. Dogovorili smo se da je najbitnije da sačuvamo časopis i da on preuzme poslove glavnog i odgovornog urednika. I njega su zvali u partijske komitete i nudili mu da u listu *Komunist* osudi skup u Leskovcu, ali je on to odbio.

Trebalо je da prode nekoliko meseci pa da se stiša buka oko "leskovačkog slučaja" i on je, tek s nastupanjem junskega događaja 1968. godine, bio potisnut u pozadinu. Zbog tog slučaja posebno su trpele naše kolege iz Leskovca – neposredni organizatori skupa iz redakcije *Našeg stvaranja*. Oni su, ipak, uspeli da objave materijale sa toga skupa, a mi učesnici smo prihvatali da u toj objavljenoj verziji ublažimo i stilizujemo neke od svojih stavova, jer nismo želeli da im otežavamo položaj. Kad se ovaj slučaj malo primirio, Stevan me je (uz prečutnu saglasnost ministra za kulturu Živana Berisljevića, sa kojim sam jedno vreme i radio u CK SK Srbije u Čičinoj ekipi koja je, u međuvremenu, rasturenja dolaskom Bobija Radosavljevića i Pere Stambolića na čelo srpske partije) primio na posao u Zavod. Jednostavno je raspisao konkurs za jednog istraživača i ja sam se prijavio na to radno mesto.

Dolazeći na rad u Zavod, pored istraživačkih poslova, Stevan kao direktor, zadužio me je da vodim i poslove redakcije časopisa, ne eksponirajući se u javnosti. Dogovorili smo se da sačinimo novu redakciju od sasvim novih, dотле nepoznatih, mladih ljudi koji su bliski orijentaciji časopisa i profesionalno usmereni ka sociologiji kulture i kulturologiji. Tako su se u redakciji našli Slobodan Canić (sociolog, koji je radio u Službi za istraživanje programa RTV Beograd), Dragutin Gostuški (muzikolog, iz Muzikološkog instituta SA-

NU, iz prethodnog sastava redakcije, a koji nije učestvovao na skupu u Leskovcu), Vujadin Jokić (filozof, koji je u Zavod došao iz Vukosovog Sekretarijata za kulturu Srbije), Danica Mojsin (sociolog, sekretar Gradskog odbora Saveza socijalističke omladine Beograda i urednik lista *Susret*), Mirjana Nikolić (profesor književnosti, istraživač u Zavodu), Nebojša Popov (pravnik, rukovodilac obrazovnog centra Radničkog univerziteta "Đuro Salaj" u Beogradu), Bogdan Tirnanić (filmski kritičar), Milan Vojnović (pravnik-političkolog, zaposlen u CK Saveza socijalističke omladine Srbije) i Tihomir Vučković (anglist, asistent Instituta za književnost i umetnost, u Beogradu). Stevan će potpisivati časopis kao odgovorni urednik, a ja ću biti član redakcije koji će, praktično, voditi sve uređivačke poslove. Sekretar redakcije i prvi lektor je bila neu-morna i izuzetno profesionalna Mirjana Mima Nikolić. Mogu reći da su svi novi članovi redakcije bili veoma obrazovani, obavešteni i vispreni mladi ljudi, većinom na postdiplomskim studijama ili pred doktoratom, a mnogi od njih i poligloti koji su sistematski pratili inostranu produkciju i održavali brojne veze sa kulturnim centrima van zemlje. Zbog pomenute političke atmosfere dogovorili smo se da prvi broj časopisa objavimo bez ikakvog redakcijskog manifesta, a da se držimo dogovorene koncepcije. Odustali smo i od nавijljivanog sadržaja i od priloga jednog broja domaćih autora, ne želeći da odmah damo povoda "dežurnim" i "budnim" da nas "stave na tapet". Kada se pojavio prvi broj, nije bilo političkih inverktiva, ali se Eli Finci, uvek budan i kooperativan, potudio da u prikazu za dnevni list "Politika" oceni časopis kao nepotreban, akademski, bez koncepcije, posebno se čudeći šta će tu (inače uvodni) tekst Đerda Lukača o sociologiji savremene drame. Tokom pripreme prvog broja Stevan i ja smo obišli Ljubljani i Zagreb gde smo razgovarali s brojnim intelektualcima, kulturnim radnicima i istraživačima o saradnji u časopisu. U Ljubljani su to bili vrlo ugledni saradnici oko časopisa *Perspektive, Problemi, Naša sodobnost*, Instituta za sociologiju, itd., a u Zagrebu ekipa iz *Naših tema, Praxisa* (Supek, Kangrga, Gajo Petrović, Danko Grlić, itd.), *Kultumog radnika* i Instituta za društvena istraživanja. Takođe smo bili u kontaktu s ljudima iz Skoplja i grupom mladih ljudi koji su se u Novom Sadu okupljali oko *Polja, Indeksa* i *Uj simposiona*. Želeli smo da preko časopisa ostvarimo i komunikaciju sa inostranim autorima i istraživačkim centrima, da negujemo razmenu publikacija sa svetom i zbog toga smo u svakom broju imali rezimea i sadržaj na engleskom jeziku. Već prve

TRIVO INĐIĆ

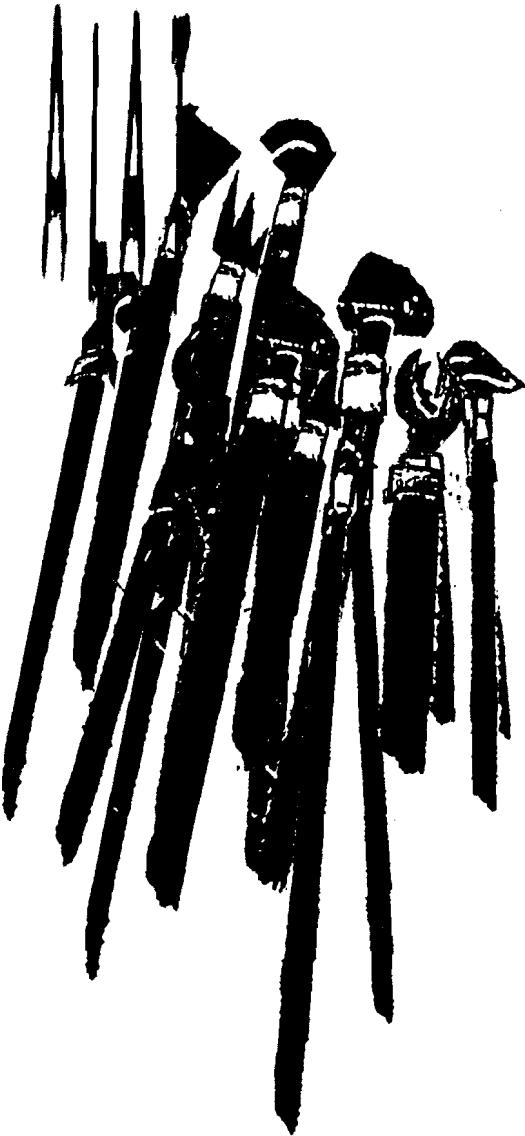
dve godine imali smo preko 200 pretplatnika iz inostranstva, brojnu razmenu i autorsku saradnju. U prvom broju naši inostrani saradnici su bili Đerd Lučić, Franko Lumaki, Rober Eskarpi, Leo Lovental i I. Lauson.

Te prve godine izlaženja časopisa – 1968, objavili smo tri broja: jedan redovan (1) i jedan dvobroj (2-3). Iz njihovog sadržaja mogla je da se iščita, prepozna implicitna konцепција, najavljuvana u osnivačkim dokumentima, a širok krug okupljenih saradnika i autora (iz zemlje i iz inostranstva) bio je znak saglasnosti sa takvom orijentacijom. Radeći u Zavodu i u časopisu mogao sam uvek da računam na Stevanovu podršku i razumevanje. Još na početku naše saradnje u Zavodu, dogovorili smo se da moja lična politička uverenja i pripadnost disidentskoj grupi Praxis držim van poslova Zavoda i časopisa i da ove dve institucije nikako ne instrumentalizujemo u tekućim političkim konfrontacijama. Pa i onda kada sam izabran za asistenta Filozofskog fakulteta u Beogradu (u septembru 1969) ostao sam još u redakciji *Kulture* i radio na projektima Zavoda, sve dok poznati sukob političkih foruma sa grupom Praxis i Filozofskim fakultetom nije dobio ekstremne forme. Redakciju *Kulture* ću napustiti 1972. godine, s brojem 19, kada je odgovorni urednik postao Miloš Nemanjić. U novoj redakciji našli su se novi ljudi, ništa manje kvalifikovani za taj posao od prethodne ekipe. U njoj više nije bilo ni Stevana Majstorovića. Časopis je, po mom uverenju, i dalje ostao dosledan svojoj koncepciji, nastavljajući da u našoj sredini igra nezamenljivu ulogu žarišta istraživačkog i teorijskog rada u području teorije i sociologije kulture i kulturne politike i srodnih disciplina.

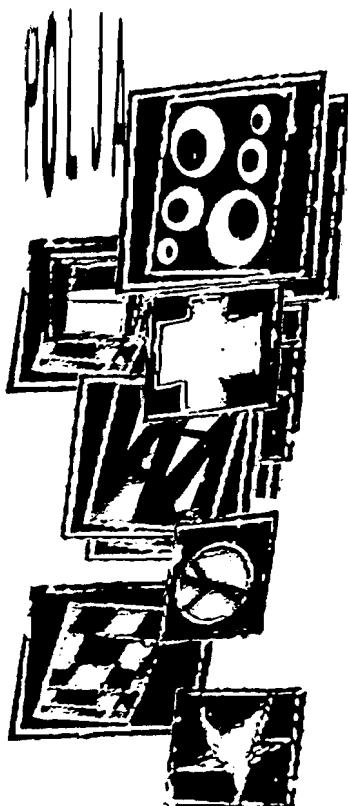
Iako je spolja, možda i odviše, bio akademski intoniran, časopis je bio središte žive intelektualne akcije, okupljanja svih misaonih kapaciteta kojima smo tada raspolagali, istančanog nemirnog senzibiliteta koji se odazivao potrebama i iskušenjima svoga vremena. Podsetiće samo na činjenicu da je i on bio zabranjivan u razdoblju ranih sedamdesetih, iako je negovao tolerantan dijalog vlasti i opozicije (videti, na primer, priloge pod naslovom *Definišite tri najznačajnija kulturna zadatka*, u kome možete naći širok spektar sagovornika, od Latinke Perović do Dobrice Ćosića). To je bio slučaj sa dvobrojem 13-14, koji je bio posvećen religiji kao kulturnom i društvenom fenomenu. Pored tekstova domaćih laičkih i verskih pisaca svake konfesije (uključujući tada malo znanog, a danas naširoko poznatog Aliju Izetbegovića), objavili smo i prevod s

ruskog teksta Nikolaja Berdajeva (*Carstvo duha i česara*). Okružno javno tužilaštvo u Beogradu donelo je, pozivajući se na Zakon o štampi i drugim vidovima informisanja, rešenje o privremenoj zabrani rasturanja časopisa (19. avgusta 1971) zbog članka N. Berdajeva, kojim se, kako se navodi u rešenju, "iznose lažna i izopačena tvrđenja i izaziva uznemirenje gradana kao i neposredno remeti održavanje prijateljskih odnosa između Jugoslavije i Sovjetskog Saveza". Na glavnom javnom pretresu održanom 23. avgusta, Okružni sud nije prihvatio odbranu zastupnika izdavača, odnosno redakcije i potvrdio je zabranu časopisa. Mi smo se žatili Vrhovnom суду Srbije protiv ovog rešenja i uspeли smo da poništimo zabranu rasturanja pomenutog broja *Kulture* (videti prilog *Povodom prošlog broja "Kulture"*, objavljen u br. 15 časopisa). Da se spor reši povoljno po nas sigurno su doprinele i Stevanove političke veze i njegovo nastojanje da ne dramatizujemo ovaj slučaj.

Kasniji urednici i redakcije vodiće časopis naredne tri dekade već u saglasnosti sa svojim znanjima, temperamentom i afinitetima. Mislim da je u nizu najraznovrsnijih iskušenja kojima je bio izložen naš javni i kulturni život časopis *Kultura* uspeo da se dokaže kao nezaobilazan instrument kulturne akcije i promišljanja svoga vremena i zamašan, dragocen fond znanja i informacija za sociologiju kulture, kulturologiju i kulturnu politiku. Naša je kultura bitno kultura diskontinuiteta, oštih, reskih prekida i nezrelih negacija, ideoloških raskola i netolerancije, političke zloupotrebe stvaralaštva i ljudi. Časopis *Kultura* je želio da ide protiv takve tradicije, konformizma i rutine svoga vremena i da služi vrednostima razuma i slobode kao izvornim potrebama kulture. Verujem da je u tome i uspeo, iako meni, kao zainteresovanoj strani u sporu, ne pripada pravo da odlučujem o tome.



KULTURNA ANTROPOLOGIJA





FIKCIJE I ISTINE

I

Valeri je primetio da nas, ako s divljenjem posmatramo portret neke davno isčezle osobe, nešto navodi da ga proglašimo *vernim*, čak i ako ne raspolažemo nikakvim sredstvom da *proverimo* takvo tvrđenje. Ovo zapažanje proširio je i na knjige: kad je reč o daljoj prošlosti, i ako se držimo reakcije čitaoca, "nema razloga da razlikujemo", pisao je on, autore istorije od autora fikcije, ili knjige "istinskih svedoka od knjiga imaginarnih svedoka. Svi se oni, bez ograničenja, mogu smatrati ili *izumiteljima*, ili, pak, *izveštacima*" (Valéry 1962: 11-12). I to ne zbog toga što su svi oni za nas na prvi pogled podjednako istiniti, već zato što razlozi koji nas navode da jedne proglašimo istinitijim od drugih nemaju nikakve veze sa realnom istinitošću tih priča, o kojima ne možemo da sudimo. Ono što zapazamo, mogli bismo reći (čak i ako Valeri ne koristi te reči), to je verovatnost, a ne istina; utisak istine, efekat realnog, a ne realno i istina sami po sebi.

Valeri ovde, na svoj način, formuliše jedan vrlo raširen osećaj među modernim autorima (od, recimo, polovine devetnaestog veka); pa ipak on ne ide u krajnost, pošto ne propušta da naglasi da se nemogućnost razlikovanja tekstova koji su istiniti od onih koji su plod fikcije ogleda jedino "u njihovim trenutnim dejstvima na čitaoca", zadržavajući na taj način mogućnost potonje provere, pa prema tome i razlike koje bi ustanovili erudite. Mnogi naši savremenici ne zamaraju se takvim merama predostrožnosti: verujući da ne postoje činjenice, već samo tumačenja (izraz je Nićeov, ali je, u ovom ili onom obliku, preuziman od bezbroj drugih autora), oni proširuju efekte te prve nemogućnosti – da nam nijedan *tekstualni* znak ne garantuje istinitost teksta – na samu prirodu saznanja, kao i na prirodu sveta. Ceo izraz bi,

uostalom, glasio: ne postoje činjenice, već samo diskursi o činjenicama. Prema tome, ne postoji istina o svetu, već samo tumačenja sveta.

Uostalom, ovde nije reč o otkriću Modernih; novo je možda samo euforično osećanje koje prati ovo tvrđenje. Sam Platon s mnogo gorčine zaključuje da u sudnici sudije imaju posla s diskursima, a nikad, ili gotovo nikad, s činjenicama (nisu prisustvovali zločinu koji istražuju); prema tome, oni koji se brane, težeći da ubede sudije, radije pribegavaju verovatnoći, onome što donosi odobravanje, nego istini čiji su efekti neizvesni. U sudnici, elokvencija, ili sposobnost da se izazove efekat istine, više se ceni nego sama istina; odатle i uspeh sofista, majstora elokvencije. Iz takvog činjeničnog stanja, suprotno od većine savremenih autora, Platon izvlači drugačije zaključke: umesto da piše hvalospeve "imaginarnim svedocima", pesnicima, on preporučuje njihovo isterivanje iz grada-države.

Izuvez tog prvog tumačenja odnosa fikcije i istine, naše moderno doba upoznalo je jedno još radikalnije, po kojem one nisu neprepoznatljive, već je fikcija istinitija od istorije; razlika je sačuvana, ali je poredak izvrnut. U jednoj nedavno objavljenoj knjizi koja je mešavina raznih žanrova – roman, sociologija, autobiografija, esej – i koja se zove *Prolazak Luksemburškim parkom*, Mark Ože beleži jednu reklamnu formulu: neko delo francuske etnologije hvali se kao delo u kojem "istina bode oči kao u nekom Balzakovom romanu" (Augé 1985: 18-19). Komentarišući ovu zaprijedljivo pretenziju (romanopisac podržava istinu istoričara), Ože dolazi do zaključka da je ona legitimna: smatra se da etnolog i istoričar, usled istražnih pravila svoje profesije, prenose samo ono što se desilo, ono što mogu da ustanove kao činjenice, dok romanopisac, koji "ne poseduje to predubedenje istinite reči" (str. 26), može da dopre do jedne više istine koja stoji iznad istine detalja. Prema tome, bilo bi dobro da se istoričari i etnolozi priklone školi romanopisaca.

Ni ova ideja nije originalna. Da ne bismo citirali neki drugi primer iz bliže ili dalje prošlosti, pomenimo Stendala koji u svom dnevniku 24. maja 1834. godine beleži: "gospoda Trejsi mi je govorila: 'Istina se može dosegnuti još samo u romanu.' Iz dana u dan sve više uvidam da je na svakom drugom mestu to puka pretenzija" (Stendhal 1982: 198). Kontekst ove opaske pokazuje da Stendal roman smatra, s jedne strane, superiornijim od istorijskih knjiga (biografije itd.; na primer, njegova knjiga *Rosinijev život*, zato što on

omogućava da se prevaziđe faktografsko; i, s druge strane, superiorijim od filozofskih knjiga, od apstraktnih rasprava (može se pomisliti na njegovo delo *O ljubavi*), zato što ne napušta osobeno, zato što ume da se zadrži na detalju. Roman je, za Stendala, srednji i najispravniji put: filozofski od istorije, konkretniji od filozofije; najverovatnije je iz istog razloga nešto ranije Russo opisao svoju najambiciozniju i najnepriznatiju knjigu, *Emila*, kao "roman o ljudskoj prirodi" (Rousseau 1980: 777). Ipak, termin koji je Stendal izabrao da bi opisao ovo svojstvo romana nije efikasnost ili elokventnost, već upravo istina. To nas podseća na Aristotela, krivovernog Platonovog učenika, koji je više od dvadeset vekova ranije već izjavio da je poezija plemenitija i filozofska od istorije, iz razloga koji su slični Stendalovim i Ožeovim (zato što je poezija uopštenija, što beži od slučajnog); pesnici, spaseni od progonstva koje im je namenjivao Platon, nalaze unutar grada-države znatno dostačniju ulogu. Imajmo na umu da Aristotel nije govorio da su oni istinitiji od istoričara; samo (samo?) da su plemenitiji i filozofska.

Eto to su, dakle, dva podjednako stara, podjednako ubedljiva mišljenja, kojima je zajedničko to što ne priznaju da istorija ima preim秉tvo nad fikcijom. Ipak, ako se s velikih mislilaca okrenemo skromnoj stvarnosti svakidašnjeg života, biće nam pomalo teško da prihvativimo takav zaključak. Zamislite sebe na optužničkoj klupi, optuženog za zločin koji niste počinili; da li biste kao prethodno načelo prihvatali da fikcija i istina vrede isto, ili da je fikcija istinitija od istorije? Zamislite da neko negira realnost genocida koji su počinili nacisti; da li biste uzvratili da, bez obzira šta o tome, s ove ili one tačke gledišta, rekli branioci, rasprava nema svrhe jer se na svaki način uvek suočavamo samo s tumačenjima? Zamislite da čitate ovu rečenicu krupnim slovima ispisano na zidu jednog zdanja, kao što se to meni desilo pre nekoliko dana dok sam išao u Nacionalnu biblioteku: "Useljenici su nacistički okupatori bez uniforme"; da li biste se zadovoljili da analizujete strukturu metafore ili čak da iznesete moralni sud o vrednostima koje sugeriše takav slogan? Zar se ne biste zapitali da li je tvrdjenje istinito ili lažno? I, ako se opredelite za očuvanje razlike u praksi, zašto joj uskraćujete mesto u teoriji?

U redu, reći ćete mi. Ali, u tom slučaju, kakav status odrediti "istini" fikcija? Da li su se svi ti stari pisci koji su verovali da poezija može da govori istinu prevarili? Zavaravamo li se kad, dok slušamo Bodlerove stihove, čitamo Balzakove romane, osećamo kako nas prožima

nekakva ljudska istina? I zar bi trebalo da, pod izgovernom da ne govore istinu, prognamo pesnike?

Možda bi se na ova nova pitanja moglo odgovoriti tako što bismo najpre preduzeli malo opsežniju analizu pojma "istina", koji, čini se, ovde stvara problem. Trebalо bi da razlikujemo bar dva značenja ove reči: istinu-adekvatnost, koja kao meru poznaje samo sve i ništa, i istinu-obelodanjivanje, čija je mera više ili manje. Na primer, prvo značenje istine bi se odnosilo na pitanje da li je istina ili laž da je X počinio zločin, bez obzira na olakšavajuće okolnosti; ili, isto tako, da li su ili ne Jevreji skončavali u dimnjacima krematorijuma u Aušvicu. Ako se pitanje, međutim, odnosi na uzroke pojave nacizma ili na identitet prosečnog Francuza iz 1987. godine, nije suvisao nikakav odgovor ovog tipa: odgovori mogu da sadrže samo više ili manje istine, pošto teže da obelodane prirodu pojave a ne da ustanove činjenice. Romanopisac teži jedino ovom drugom tipu istine; a što se tiče prvog, on nema u čemu da podučava istoričara.

Ali, mada ovo razlikovanje predstavlja neophodnu laznu tačku, ono ipak nije dovoljno. Najpre, ako je tačno da romanopisac teži samo istini obelodanjivanja, istoričar (ili etnolog, ili sociolog) se ne može zadovoljiti samim ustanovljavanjem neporecivih činjenica. Istoričar se, jednom rečju, nalazi pred dilemom: ili da se drži činjenica, neoborivih ali u isto vreme nemih, ili da nastoji da ih protumači i da na taj način izloži sebe kritikama; mali je broj onih koji su izabrali prvi put (niko se neće zadovoljiti saznanjem kakve je boje bio konj Anrija IV). Ali kako se prelazi s prve na drugu koncepciju istine? I, ako je reč o dve zaista različite stvari, da li ima svrhe da čuvamo taj jedinstveni termin "istina" koji samo izaziva konfuziju? Ako kažemo da je Balzak *istinitiji* od istoričara i etnologa, ili da je plemenitiji ili filozofskiji, zar u igru ne uvodimo kriterijume koji su drugačiji od kriterijuma istine-adekvatnosti – drugačiji i nužno superiorniji? Kriterijume koji, na kraju, mogu da potiču samo iz moralnog stava (pošto nije znanje to koje me uči da je jedna konцепција čoveka plemenitija od neke druge). Ali, ako je istina potčinjena moralu, ako postoje samo pragmatične istine, ko će odlučivati o tome šta je istinitije i filozofskije od istine? Filozof-kralj? Većina stanovništva? Ova rešenja nailaze na neke veoma dobro poznate smetnje koje smo ponekad skloni da zaboravimo. No, ako izbegavamo potčinjavanje jednog tipa istine drugom, ili pak čitav kontinuitet, kako ćemo oba ta tipa smestiti u jedinstven okvir?

Na ovoj tački mojih pitanja našao sam se u iskušenju da promenim metod. Posle ovog nužnog, ali opštег uvoda, osećam potrebu da uđem u pojedinosti nekih posebnih slučajeva, ujedno da bih potkrepio moje zaključke a i da bih ih razjasnio. Ispričaću, dakle, dve priče, koje će nas odvesti jedna na istok druga na zapad, ali koje dočaravaju preplitanja istine i fikcije. Biće da sam tako sledio Stendalove zapovesti, kad je govorio da najviše od svega voli "malo detaljniju istinu".

II

U aprilu 1704. godine u Londonu se pojavilo delo koje će već u avgustu iste godine biti prevedeno na francuski i objavljeno u Amsterdamu pod naslovom *Opis ostrva Formoza u Aziji*. Ova prilično debela knjiga, ilustrovana mnogobrojnim gravirama, razvija dve teme. Prvu temu nagoveštava sam naslov. Formoza (ili Tajvan) je u to vreme bila malo poznata i autor to koristi da bi nas upoznao s njenom geografijom, istorijom i stanovnicima. Saznajemo da je ovo ostrvo politički potčinjeno Japanu od kojeg ga razdvaja samo jedan moreuz; Japanci su ga osvojili posle rata u kojem je odlučujuća bitka dobijena zahvaljujući drvenoj pokretnoj kući koju su prenosila dva slona i koju su Formožani bez ikakvog zazora prihvatali, iako su u njoj u stvari bili skriveni opasni japanski ratnici. Knjiga nas takođe upoznaje s jezikom i (fonetskim) pismom Formožana i prikazuje slike njihovih palata i kuća, slike odeće plemića i običnog sveta, a naposletku i njihov novac.

Ali, najneobičniji detalji u ovom opisu običaja Formožana tiču se njihovog verskog života. Zaista, u knjizi je rečeno da oni praktikuju prinošenje krvavih ljudskih žrtava. Dva proroka, ili dva takozvana proroka, preobratili su zemlju u tu varvarsku religiju koja zahteva da se svake godine žrtvuje osamnaest hiljada dece mlađe od devet godina. U odvijanju ovih obreda ne nedostaju jezivi elementi: sveštenici koji prinose žrtve čupaju dečja srca da bi ih ponudili Sunču; potom se pristupa kanibalskom obedu. "Sveštenici se mole za posvećivanje žrtvi. Zatim se one kolju, a njihova krv skuplja u jedan kazan blizu oltara; meso se kida na sitne komade i kuva u krvi. Čim je meso kuvano, oltaru, jedno po jedno, pristupaju muškarci, žene i deca starija od devet godina i, pošto su svi iz sveštenikovih ruku primili jedan komad tog mesa kuvanog u krvi, kleknu na zemlju i jedu." Autor u napomeni precizira: "Postoje dva ili tri sveštenika koji drže nekakav mali, vrlo zašiljen

ražanj od zlata ili srebra, dugačak otprilike dve stope, na kojem je naredano to kuvano meso koje se neprestano uzima iz kazana da bi bilo razdeljeno čitavom narodu" (Psalmanazar 1705: 66-67).

Druga tema, koja samo na prvi pogled ima veze s prethodnom, pripoveda istoriju autora knjige Žorža Psalmanazara (neka slova *a* iz njegovog imena su u mnogim izdanjima udvostručena), rodom s tog ostrva, koji je tamo živeo sve do svoje devetnaeste godine i koga je podučavao evropski učitelj. Jednog dana, ovaj odlučuje da se vratи u Evropu odvodeći sa sobom i svog učenika; posle dužeg putovanja iskrcavaju se na jugu Francuske i odatle se penju u Avinjon. Dospevaju u manastir, gde sveštenika svi pozdravljaju s poštovanjem: mladi Psalmanazar otkriva da se nalazi među jezuitima i da je njegov učitelj takođe jezuita. Od njega se traži da prede u katoličku veru; on ne prezire hrišćanstvo, ali okleva da se potčini osobama čije mu poštenje izgleda sumnjivo. Međutim, prete mu inkvizicijom; tada, jedne noći, uspeva da umakne i kreće ka severu; stiže u Holandiju gde susreće englesku vojsku i, na njegovo ogromno zadovoljstvo, neki škotski kapelan ga prihvata pod okrilje anglikanske crkve. Zatim Psalmanazar ide u London gde ga prima i pruža mu zaštitu sam biskup; tamo će i napisati svoju knjigu.

Psalmanazarovo delo doživljava snažan odjek. Prevedeno, dakle, još iste godine na francuski jezik (ponovljena izdaja 1708, 1712, 1739), ono će biti objavljeno 1705. na holandskom, a 1716. godine i na nemačkom jeziku. U samom Londonu pojavljuje se 1705. godine drugo izdanje i u toku jedne sezone (a što se više može tražiti od mode?) njegovo ime je na svim usnama; ceo London ga poziva, svi žele da iz njegovih usta čuju njegovu neverovatnu priču; njegova mladost i blagoglagoljivost privlače sve simpatije.

Istinu govoreći, ne baš sve. Čak pre objavljivanja knjige, Psalmanazarova priča se pročula u Londonu izazivajući radoznalost u mnogim krugovima. Sâmo Kraljevsko društvo poziva ga 2. februara 1704. godine na sastanak koji će se održati u prisustvu drugih stručnjaka. To je sasvim običan sastanak: gospodin Kolins (Collins) izlaže slučaj osobe koja je uspela da živi bez hrane; neki drugi član prikazuje penis oposuma i ciste izvadene iz jajnika; treći, pak, predstavlja nove vazdušne pumpe. Dolazi red na Psalmanazara čija je priča već bila saslušana na prethodnom sastanku, ali kome sada hoće da postave preciznija pitanja, pošto se kod nekih učenjaka javila sumnja. Doktor Halej (Halley),

poznat po svojoj kometi, optužuje ga za prevaru, pošto se Psalmanazarov odgovor na pitanje koliko traje predvečerje na Formozi nije podudarao s raspoloživim astronomskim podacima. Zatim dolazi red na francuskog jezuitu Žana de Fonteneja (Jean de Fontenay) koji je po nalogu Luja XIV boravio u Kini; on smatra da Formoza pripada Kini, a ne Japanu; on ne razume nijednu reč formožanskog jezika koji je Psalmanazar predstavio i nikad nije čuo da se pominju ikakve ljudske žrtve.

Obavešten o ovim sumnjama, Psalmanazar rešava da ih pobije u predgovoru svoga dela (ali im tako istovremeno pridaje veću važnost). Njegovi kontraargumenti su raznovrsni. Suprotstavljaju mu autoritet drugih putnika; ali pri čitanju njihovih dela pokazuje se da oni iznose činjenice koje su još neverovatnije. Kandidijus (Candidius), veliki autoritet po tom pitanju, tvrdi, na primer, da kad žena zatrudni pre trideset sedme godine, sveštenice je polažu na zemlju i skaču joj po stomaku dok ne pobaci: možemo li poverovati u takvu budalaštinu i možemo li pokloniti poverenje autoru koji tako nešto iznosi? Uostalom, neverovatne činjenice takode postoje. Psalmanazaru se isto tako prigovara da bi se sa osamnaest hiljada žrtava godišnje, stanovništvo na ostrvu teško moglo obnavljati; on objašnjava da je u nadoknadu za ove nedostatke tamo postojala poligamija. Bilo kako bilo, mogli bismo dodati, razmatranja verovatnosti nemaju veze s istinom; Psalmanazar je mogao da izostavi ili da izmeni najneverovatnije pojedinosti u svojoj priči, pa ni tada ne bi bilo moguće pouzdano tvrditi da je on rodom s ostrva i da je ostatak njegove priповesti istinit.

Drugi kontraargument još je efektniji; on se sastoji u tome da se protivniku uputi pitanje koje je u Francuskoj ne tako davno postalo veoma popularno: "Odalete gvorite?" Suočeni s nekom tvrdnjom, izbegavamo da se zapitamo o njenoj verodostojnosti ili o njenom značenju i pitamo: kakav je *interes* onoga ko je formulise? Napravimo jedno poređenje sa savremenim dobrom. Poznato je da su neki savremeni autori negirali realnost genocida nad Jevrejima; kad su njihove teze bivale osporavane, oni su odgovarali: ali svi oni koji nam protivreče su Jevreji (ili sluge imperijalizma). Argument bi mogao da bude na mestu da o Aušvicu znamo isto tako malo kao što su o Formozi znali tadašnji Englezi. U Psalmanazarovom slučaju, ova parada ga štiti od dva protivnika. S jedne strane, dobro se znalo da su slobodni mislioci poput Haleja napadali hrišćansku instituciju; to što su se okomili na Psalma-

nazara bio je, u očima većine vernika, dokaz da je njegova priča *istinita*: ako moji neprijatelji umanjuju vrednost nekoj stvari, to znači da je ona dobra. Stvar s jezuitima je još jasnija, pošto ih Psalmanazarova pripovest prikazuje u nepovoljnem svetlu: njihova "tolerancija" prema tadašnjim religijama (u ovom slučaju prema formožanskoj, sa svim njenim strahotama) graniči se s ravnodušnošću spram hrišćanstva; njihova brutalnost prema jednom Psalmanazaru još više doprinosi tom uverenju. Jedino što možemo, jeste da sumnjamo u reč tako zainteresovanih svedoka. Kako ne bi poželeti da unište autorov kredibilitet? Pokazujući da je "formožanski" deo lažan, jezuiti pokušavaju da diskredituju antijezuitski deo knjige; što se tiče Psalmanazara, on se poziva na antijezuitska osećanja svojih čitalaca da bi potvrdio tačnost svojih egzotičnih opisa.

Slučaj su prigrabile i tadašnje novine. Mišljenja su podeljena. S jedne strane, otkrivaju se neverovatne stvari i citiraju Halejeva i Fontenejeva osporavanja; s druge, podseća se na poverenje koje su londonski biskup (da li je to čovek koji bi se olako opredelio?) i druge uvažene ličnosti ukazali Psalmanazaru. Delo pripada jednostavnim književnim žanrovima; u njemu naporedo stoje pripovest i opis putovanja u daleku zemlju, pa se stoga takva literatura rado konzumira. *Istorijski naučnički delovi* za novembar 1704. godine saopštava da je Psalmanazar bio izložen posebnim probama: "U Londonu se neko setio da proveri Psalmanazara i da ga prisili da dokaže ono što je govorio o Formožanima tako što će pojesti meso nekog obešenika. Psalmanazar izveštava da je to uobičajena praksa na Formozi i da je naročito traženo meso mlađih žena koje su dugo patile pre pogubljenja. On je to i učinio bez gadenja, ali, daleko od toga da je ubedio sumnjivce, užas koji je tim postupkom kod njih izazvao samo mu je doneo udarce i s njihove strane" (str. 518). I ovde, još jednom, kao i u slučaju s Halejem, rezultat je obrnut od očekivanog (izopačeni efekat dokaza). U celini, brojniji su nepoverljivci nego lakovarni, ali, usled načela koje postoji u svim ogovaranjima i glasinama, ne odbacuje se čitavo svedočenje: kaže se da, gde ima dima, ima i vatru.

Godine su prolazile i počelo se zaboravljati na Psalmanazara i njegove avanture. No, on nije mrtav i, naravno, nije ništa zaboravio. Problem je što s godinama Psalmanazar, koji skromno živi i izdržava se pomoću kompilacijskih radova, postaje sve veći vernik i epizoda iz njegove mladosti počinje da ga tišti. Godine 1747 (Psalmanazar ima šezdeset osam godina), on

odlučuje da otkrije naličje slučaja u jednom (anonimnom) članku o Formozu koji rediguje za geografsku enciklopediju. On tu potvrđuje da ga je Psalmanazar, njegov poznanik, ovlastio da obznanii da je njegova priča, u najvećem delu, fiktivna (*fabulous*). Primetit ćemo da priznanje ove fikcije zahteva da priznamo jednu novu, a to je fikcija o razlici između Psalmanazara i autora članka. Ostatak priče biće sačuvan za njegove *Memoare*, koje će Psalmanazar završiti 1758. godine, a koji će biti objavljeni 1764, godinu dana pre njegove smrti; potonji istoričari takođe će dodati neke pojedinosti.

U svojim *Memoarima*, Psalmanazar prioveda o mnogim stvarima, ali mnoge i dalje prikriva; tako nam ne kaže ni kako se on zaista zove, niti gde je rođen. Neki smatrali da je Gaskonjac (zato što je lažov?), drugi da je Jevrejin (zato što je latalica?) – po svemu sudeći, on nema ničeg japanskog u sebi. Svaki jezik (izuzev "formožanskog") govori s akcentom; svoj *Opis* prvo bitno rediguje na latinskom jeziku. Izgleda da je u mlađosti živeo s majkom na jugu Francuske i da je pohadao neku jezuitsku školu. Kasnije, majka ga šalje kod oca koji se izgubio negde u Nemačkoj; ali otac ga ne želi i on ponovo kreće za Holandiju. Na putu treba nešto i pojesti, a budući da Psalmanazar nema ni prebijene pare, prosi na latinskom jeziku od sveštenika koje sreće na putu, a zatim, jednog dana, da bi još više privukao pažnju, odlučuje da se predstavi kao Japanac preobraćen u hrišćanstvo. I, pošto ga cela ta stvar zabavlja, izmišlja gramatiku, kalendar i religiju; takođe usvaja ime Psalmanazar, koji nalazi u Bibliji (bez P).

U trenutku kad stiže u Holandiju, upada u još jednu avanturu: predstavlja se kao paganin koji obožava Sunce i Mesec i kao osoba koja bi mogla da se preobradi u hrišćanina ako joj se pruži izvesna zaštita. Upravo tada i susreće škotskog kapelana, koji pogoda da je reč o podvali, ali, daleko od toga da je razotkrije, on rešava da čitavu stvar preokrene u svoju korist. On opisuje slučaj londonskom biskupu i "krsti" Psalmanazara. Samim tim, kapelan biva unapreden a biskup poziva Psalmanazara u London. Ostaje mu samo da napiše knjigu kojom će potvrditi svoja kazivanja. U tom času priseća se istorije jezuite Aleksandra de Rodesa (Alexandre de Rhodes) koji je prilikom svog povratka iz Makaoa 1645. godine sa sobom poveo kineskog dečaka koji će kasnije i sam postati jezuita. Psalmanazar će dati isto ime svom izmišljenom "učitelju" i odlučiće da svojim delom uzme učešća u borbi koju anglikanska crkva u to vreme vodi protiv katoli-

cizma uopšte a naročito protiv jezuita. Uostalom, zar pričeće koje praktikuju katolici nije oblik kanibalizma? Ostali detalji proizilaze iz knjiških uspomena (Odisejev trojanski konj, ljudske žrtve kod Acteka, pojedinosti pozajmljene od Kandidijusa).

Prema tome, danas pouzdano znamo da je *Opis ostrva Formoza u Aziji* podvala, da Psalmanazar nije nikad bio u Kini i da se povrh toga ne zove Psalmanazar. Retko koji slučaj je tako jasan. Ne želeći da ma šta insinuiram, pitam se da li svi opisi fonoloških sistema koje su sa svojih istraživačkih terena doneli lingvisti, da li svi obredi koje su posmatrali i zapisivali etnolozi mogu, sasvim pouzdano, da se smeste s ove ili one strane linije koja razdvaja "prave svedoke" od "imaginarnih svedoka". Ili, da uzmemo drugi, još bliži primer: sumnjam da je mnogo mojih čitalaca ikad čulo za Psalmanazara ili da ih ovo štivo pobuduje da odu u Nacionalnu biblioteku i provere da li je Psalmanazar zaista postojao ili je reč o izmišljenoj (*fabulous*) osobi, nalik na autore na koje ponekad voli da se poziva Borhes.

Čemu nas uči Psalmanazarova priča, onakva kakvu sam je izneo, na granici koja razdvaja fikciju od istine? Opis Formoze ne poseduje ni adekvatnu ni obelodanjujuću istinu. A pošto se ne *predstavlja* kao fikcija, već kao istina, on *nije* fikcija nego laž i prevara. Ono što čine i Edmund Halej i Žan de Fontenej, uz pomoć astronomije i istorije, nije "interpretacija", "diskurs" koji bi bio postavljen po strani od Psalmanazarove "interpretacije" ili "diskursa": oni govore istinu tamo gde on govori laž. Suštinska je stvar, ako želimo da upoznamo Formozu i njene stanovnike, da to dvoje razlikujemo. Opis jezuita takođe ne poseduje adekvatnu istinu, iako sadrži relativno više obelodanjujuće istine: potezi pomoću kojih su naslikani jezuiti u ovoj priči nisu potpuno izmišljeni. Ali, ova istina ništa ne duguje Psalmanazaru: njegov spis je čist falsifikat. On podseća na pukovnika Anrija u Drajfusovoj aferi: da bi dokazao Drajfusovu krivicu, da bi služio onome za šta je mislio da je pravedna stvar, pukovnik odlučuje da se posluži krivotvorstvom. Psalmanazarova ogovaranja su znatno nevinija jer on ne tereti nijednu posebnu osobu (pravi otac Rodos umro je mnogo pre nego što je on napisao svoju knjigu), već poredak i ideologiju. Nemojmo se žuriti da je proglašimo dobrom zato što je žrtva loših postupaka...

Kao istorijski spis, Psalmanazarov *Opis* ne zасlužuje poštovanje zato što je falsifikat. Kao fikcija, on nas ne zadivljuje zato što se ne predstavlja kao fikcija i zato

što njen autor nije neki vrstan pripovedač. Ali, da je to bio?¹

III

Danas svako dete zna da je "Kolumbo otkrio Ameriku". Pa ipak, to je tvrdnja bogata "fikcijama". Izdvojmo najpre najočigledniju fikciju sadržanu u reči "otkrio": ona je legitimna samo ako prethodno odlučimo da istoriju čovečanstva identifikujemo sa istorijom Evrope, što bi, prema tome, značilo da istorija drugih kontinenata počinje od trenutka dolaska Evropljana na njihovo tlo. Nikome ni na pamet ne bi palo da slavi "otkriće" Engleske od strane Francuza niti otkriće Francuske od strane Engleza, iz prostog razloga što se nijedan od tih naroda ne smatra centralnijim od onog drugog. Ako napustimo evropocentričnu perspektivu, ne bismo više mogli govoriti o "otkriću", već pre o "invaziji Amerike" (kao što čini Frensis Dženings /Francis Jennings/ u svojoj tako naslovljenoj knjizi).

Zatim, smatra se da Kolumbo nije prvi moreplovac koji je preplovio Atlantik: na severu, a možda čak i na jugu, bilo je drugih koji su to učinili pre njega; ali njihova putovanja očigledno nisu imala iste posledice: u tome je Kolumbova uloga izuzetna. "Kolumbo", dakle, nije opravdaniji od "otkrića". Najzad, i to je paradox na kojem hoću da se duže zadržim, ipak je neobično da, pošto smo Kolumba izabrali kao "otkrivača", zemlji koju je on "otkrio" dajemo ime *Amerika*, to jest ime jednog drugog potonjeg morepolovca, Ameriga Vespučija. Zašto Amerika a ne Kolumbija?

Na ovo pitanje nudi se jednostavan istorijski odgovor: autori uticajne geografske rasprave, *Cosmographiae introductio*, objavljene 1507. godine u Sen Djeu, u Vogeziма, procenili su da su Amerigove zasluge tolike da "novootkrivenim" zemljama valja dati njegovo ime. Njihov predlog je malo po malo usvojen, najpre za ono što nazivamo Južnom Amerikom, a zatim (dvadesetak godina kasnije) i za "Severnu Ameriku"; i pored toga, Španija i Portugalija, zemlje koje su se tada najviše pitale, prihvatile su ovo ime tek u XVIII veku, nazivajući do tada ova područja "Zapadnom

¹ Veliki deo informacija koje se tiču Psalmanazara pronašao sam u delu Frederika J. Folija (Frederick J. Foley) *The Great Formosan Impostor*; zahvaljujem se Han-Ciang Čengu (Han-Ciang Chang) sa tajvanskog nacionalnog univerziteta što me je uputio i poslao mi ovo delo.

Indijom". Ali, ovaj odgovor samo premešta problem na drugo polje: zašto je grupa učenjaka iz Sen Djea, pisaca *Cosmographiae introducio*, procenila da je Amerigov doprinos važniji od doprinosa bilo kog drugog moreplovca, a posebno od Kolumbovog?

Prvi odgovor na ovo novo pitanje mogao bi da bude da je Amerigo bio prvi koji se iskrcao na kopno kontinenta. Uistinu, znamo da je u toku svoja prva dva putovanja, 1492-1493. i 1493-1496. godine, Kolumbo stigao samo do ostrva koja zatvaraju Meksički zaliv. Na kontinent stupa tek tokom svog trećeg putovanja, krajem 1497. godine; no, Amerigo je dospeo do istog područja za vreme svog prvog putovanja, iste godine ali više meseci ranije. Pa ipak, ovaj argument ne zadovoljava, i to iz više razloga: 1) nije nimalo izvesno da je Amerigo bio na tom putovanju: otkriva se da je njegova priča, sadržana u samo jednom pismu, jedini izvor koji je potvrđuje; 2) čak i ako je priča istinita, Amerigo na tom putovanju nije bio zapovednik, a zasluga tradicionalno pripada vodi ekspedicije; 3) pod pretpostavkom da je Amerigo putovao 1497. godine, on nije bio prvi koji je u to doba stigao do kontinenta: te godine, pre Kolumba, pre Vespučija, do kontinenta (do Nove Zemlje) doplovio je venecijanski moreplovac u službi Engleske, Džon Kabot (ital. Giovanni Caboto); 4) trebalo bi da vodimo računa o onome što su ti moreplovci mislili da su uradili, a ne samo o onome što danas znamo da su uradili; prema tome, ništa ne dokazuje da su 1497. godine Kabot ili Vespuči verovali da se nalaze na kontinentu; što se tiče Kolumba, on je verovao da je na kontinentu još od 1494. godine, pošto nije htio da prihvati da Kuba može da bude ostrvo (ali u njegovoj glavi to je bila Azija!). Najzad (5), i to je očigledno najvažniji razlog, odluku grupe iz Sen Djea nije motivisala vremenska prednost u putovanjima moreplovaca. Ništa umesnija nisu ni razmatranja koja se oslanjaju na analizu mapa. Mapa iz 1500. godine, koju je izradio Huan de la Koza (Juan de la Cosa), prikazuje Kubu izdvojenu od Amerike; pretpostavlja se da je ona bila nacrtana na osnovu informacija koje je prikupio Amerigo u toku pomenutog putovanja iz 1497. godine. Ali autori iz Sen Djea pozivaju se na Amerigove zapise, a ne na mape.

Prema tome, nameće se i jedan drugi odgovor, a to je odgovor svih novijih istoričara koji su se bavili ovim pitanjem (vremenski poslednji jeste Edmundo O'Gorman /Edmundo O'Gorman/): Amerigova zasluga nije u tome što je prvi kročio na američko tlo, već što je

bio prvi koji je bio svestan toga; reč je o intelektualnom, a ne o fizičkom otkriću. Amerigovo otkriće ne bi trebalo datirati u 1497. godinu, jer nije sigurno da je putovanja te godine bilo, već u 1503. godinu, kada se pojavilo njegovo pismo naslovljeno tako rečitim imenom, *Mundus Novus*; takođe i u 1506. i 1507. godinu kad su objavljene italijanska i latinska verzija (ova poslednja u *Cosmographiae introductio*) njegovog drugog slavnog pisma nazvanog *Quatuor Navigations*. Zaista, jedno pismo pokazuje a drugo potvrđuje Amerigovu *svest* da je dospeo na nepoznati kontinent, dok je Kolumbo tokom svojih prvih putovanja verovao da se iskrcao u Aziju, "zapadnim putem"... U suštini, kad tako posmatramo stvari, malo je bitno da li je Amerigo putovao ili nije; glavno je da je *shvatio*; to je mogao da uradi i ostavši u svojoj radnoj sobi (pod pretpostavkom da ju je imao). Upravo intelektualno otkriće slave učenjaci iz Sen Djea.

Ovaj odgovor je svakako mnogo bliži istini nego onaj prvi. Pa ipak, i njemu se mogu uputiti primedbe; tačnije, na planu intelektualnog otkrića, Amerigo takođe mora da se suoči s njemu dostoјnjim takmacima. Prvi je upravo čovek koji nikad nije putovao već se zadovoljavao da piše: reč je o Pjeru Martiru Dangijeri (Pierre Martyr d'Anghiera), namešteniku na španskom dvoru koji upućuje "otvorena" pisma visokim stranim ličnostima u kojima rezimira novosti s putovanja, onakve kakve ih vetrar nanese u Madrid. Već od svog prvog pisma, datiranog 10. novembra 1493. godine i upućenog kardinalu Sforci (Sforza), on predstavlja Kolumbovo putovanje osetno drugačije nego sam Kolumbo: on kaže da je Kolumbo "otkrio tu nepoznatu zemlju" i da je "pronašao sve znake jednog dosad nepoznatog kontinenta" (Martyr d'Anghiera 1907:16). Godinu dana kasnije, u svom pismu Boromeu (Borroméo) od 20. oktobra 1494. on čak upotrebljava izraz *orbe novo*, novi svet, koji će poslužiti kao naslov njegove zbirke pisama (objavljene 1530. godine) i koji ponovo pronalazimo kod Ameriga. No, pisma Pjera Martira nisu privatna pisma; ona čak predstavljaju glavni izvor iz kojeg kulturna Evropa tog vremena crpi podatke o neobičnim putovanjima koja preuzimaju Španci i Portugalci.

Drugi Amerigov takmac, još uvek na intelektualnom planu, nije niko drugi do sam Kolumbo. Putovanje iz 1497. godine, tokom kojeg je doplovio do američke obale, bilo je povod za *jedan Relation* koji je Kolumbo uputio španskom kraljevskom paru, a malo potom ga i objavio, gde on jasno iskazuje ubedenje da je dospeo

na kontinent, koji, ovoga puta, nije Azija (Kolumbo zna da se Azija nalazi na severnoj hemisferi, dok on, pak, putuje na jug): reč je, piše on, "o beskrajnoj zemlji koja se pruža u južnom smeru i o kojoj se ranije nije posedovalo nikakvo znanje" (Colomb 1961: 237). Amerigo neće reći ništa drugo.

Ali, ako su Pjer Martir i Kolumbo napisali ove rečenice koje su učenjaci iz Sen Djea svakako znali, zašto su ipak izabrali da ovekoveče Ameriga a ne nekog od njegovih takmaca? Usled nemogućnosti da proniknemo u misli ovih iščezlih osoba, i oslanjajući se jedino na postojeće tekstove, možemo pronaći samo jedan odgovor na ovu dilemu: to se desilo zato što su izveštaji u kojima je Amerigo glavna ličnost *bolje napisani* nego Kolumbova pisma (i, na drugi način, nego pisma Pjera Martira). Imenovanjem novog kontinenta ne slavi se intelektualno otkriće, već – znali to oni koji su tome kumovali ili ne – književna vrednost. Njegova slava potiče od četrdesetak stranica koje sadrže dva pisma objavljena za njegova života.

Da bismo ustanovili tu književnu vrednost, valja da uporedimo dva pisma čija je dužina očito jednakata: pismo koje je Kolumbo uputio Santangelu (Santangel) 1493. godine i pismo koje je Amerigo 1503. postao Lorenco de Medičiju (Lorenzo de Medici) (nije reč o Loranu Veličanstvenom), poznato pod imenom *Mundus Novus*; to su, odista, u to doba dva najpopularnija i najčešće preštampavana teksta (Amerigovo pismo više nego Kolumbovo); upravo je, eksplicitno ili implicitno, poređenje ova dva pisma motivisalo odluku učenjaka iz Sen Djea.²

Obratimo najpre pažnju na opštu kompoziciju. Kolumbovo pismo ne otkriva nikakav prethodno smišljen plan. On opisuje prirodu na ostrvima (Haiti i Kuba), a zatim slika portrete stanovnika. Potom se vraća na geografiju, dodajući nove napomene o "Indijancima". Onda prelazi na poglavje o čudovištima i završava uveravajući kraljevski par kako su ove zemlje sigurno veoma bogate i zahvaljujući Bogu što mu je omogućio da ova otkrića ostvari.

Nasuprot Kolumbovom, Amerigovo pismo pokazuje osobu koja je stekla nekakvo retoričko obrazovanje. Ono počinje i završava se sa više odlomaka koji rez-

² Amerigove tekstove citiram prema izdanju koje je uredio Levillier (1951).

miraju najvažnije stvari; u njima je sadržana, a na to ćeemo se ponovo vratiti, uzbudljiva afirmacija novine ovog sveta. Unutar tog okvira, tekst je jasno podeljen na dva dela: prvi deo opisuje putovanje (s digresijom o Amerigovoju izuzetnoj krmamoškoj veštini); drugi deo opisuje nove zemlje, sa tri odeljka koji su najavljeni na kraju prvog dela, a koji se odnose na ljude, zemlju i nebo. Amerigovo pismo ima, takoreći, geometrijski *oblik* koji kod Kolumba ne postoji i koji čitaoca može samo da očara.

Amerigo, u stvari, čitaoca postavlja na pijedestal, dok se u Kolumbovom pismu takva briga i ne naslućuje. Treba reći da su pozicije dva moreplovca-naratora potpuno različite. Bilo da piše Santangelu, visokom službeniku i brodovlasniku, ili drugim ličnostima, Kolumbo se, zapravo, uvek, na prvom mestu, obraća vladarima Španije, Ferdinandu i Izabeli, koje želi da uveri u bogatstvo otkrivenih zemalja i u potrebu da se upute nove ekspedicije (najpre ka Americi, zatim prema Jerusalimu...); to su, dakle, pisma-instrumenti, utilitarna pisma. Tako nešto kod Ameriga ne postoji jer on putuje da bi zadobio slavu, a ne novac, i piše "da bi obnavljao slavu moga imena" i radi "počasti u mojoj starosti"; njegova pisma, pre svega, imaju za cilj da oduševe njegove prijatelje iz Firence, da ih zabave i očaraju: dao je da se *Mundus Novus* prevede na latinski jezik kako bi obrazovana publika čitave Evrope "mogla da sazna koliko se čarobnih stvari svakodnevno otkriva". U *Quatuor Navigationes*, napisanom u obliku pisma Soderiniju, drugoj značajnoj ličnosti iz Firence, Amerigo opet insistira na tome: siguran je da će onaj kome je ovo štivo namenjeno uživati u njegovom čitanju i zaključuje svoj uvod formulom koja, iako konvencionalna, nije zbog toga manje značajna: "Isto kao što se kopar obično služi posle divnih jela da bi se ona lakše svarila, tako i Vi možete, da biste se odmorili od Vaših zamornih poslova, da naložite da vam pročitaju moje pismo. "Kolumbo piše dokumenta, Amerigo literaturu."

Amerigo više nastoji da razonodi nego da preduzme nove ekspedicije, i želi da pridobije čitaoce. Otuda briga za jasnoćom u izlaganju, praćena rezimeima na početku i na kraju. Tako, kad pristupa temi kosmografije, materiji u kojoj njegov čitalac najverovatnije nije verziran, on dva puta objašnjava: "Da biste mogli bolje da razumete", i čak dodaje jedan mali dijagram. U *Quatuor Navigationes*, Amerigo, kao iskusni priovedač, mami čitaoca obećanjima onoga što će uslediti. "Na tom putovanju videh stvari koje predstav-

Ijaju istinska čudesa, kao što će Vaše Veličanstvo to i samo primetiti"; "ljude koji su bili gori od životinja, kao što će to razumeti Vaše Veličanstvo". Ali isti taj stil imao je već u *Mundus Novusu*: "Kao što će kasnije ispričati..." Ništa od toga kod Kolumba.

Amerigo povlađuje svom čitaocu zadržavajući izvesnu distancu između osobe pripovedača koju predstavlja i osobe koju je predstavlja; on ga poziva da se uvuče u tako napravljen prostor, ostavljajući mu čak mogućnost da se oseti superiornim u odnosu na putnike. Radije nego da opisuje patnje pretrpljene u toku plovidbe, on ih pominje kroz pretericiju. Isto tako, kad treba da opravlja sopstvene odluke, poziva se na zajedničko iskustvo koje čitalac može s njim da podeli. Nasuprot tome, Kolumbo u svom pismu stvara samo jednu sliku: sliku samoga sebe.

U izboru tema, Amerigo, takođe, pokazuje veliku brižu za čitaoca. Zapažene (ili imaginarne) činjenice i kod Kolumba i kod Ameriga su, ipak, veoma slične. Prvi opisuje Indijance kao gole, plašljive, velikodušne, bez vere i ponekad kao kanibale. Drugi, polazeći od istih elemenata, kasnije ih razdvaja u tri pravca: 1) udružujući golotinju, odsustvo vere, neagresivnost i ravnodušnost prema svojini sa predstavama o nekadašnjem zlatnom dobu, izgradiće savremenu sliku o dobrom divljaku; 2) što se tiče kanibalizma, Kolumbo je o toj stvari izveštavao na osnovu onoga što je načuo (jer nije poznavao indijanski jezik). Amerigo se, pak, upušta u nadugačko komentarisanje: Indijanci hvataju ratne zarobljenike da bi ih kasnije pojeli; muškarac rado jede svoju suprugu i decu. Neki čovek mu je poverio da je proždrojao više od tri stotine svojih bližnjih; dok se šetao među Indijancima video je usoljeno ljudsko meso kako visi na gredama, kao što kod nas visi svinjsko meso. Prema tome, Amerigo iznosi ove, ako bismo tako mogli reći, golicave detalje, pre nego što nam izloži mišljenje o Indijancima koji ne razumeju gnušanje Evropljana nad tako slasnim obrokom. Izbor teme je nesumnjivo razborit: dovoljno je videti koliko je ona često prisutna na tadašnjim ilustracijama ili u kasnijim pričama (sve do Psalmazara, i dalje).

Najzad (3), Amerigo zalazi na teren seksualnosti. Dok se Kolumbo ograničava na to da kaže: "Izgleda da se na svim tim ostrvima muškarci zadovoljavaju samo s jednom ženom" (str. 185), Amerigo pušta mašti na volju. Indijanske žene su veoma pohotne, ponavlja on, i upućuje svoje čitaoce (evropske muškarce) u ove detalje: one stavljuju neku otrovnu životinju na penise

svojih partnera; posle ujeda, penis raste sve dok ne dostigne neverovatne razmere, tako da na kraju pukne i muškarci postaju evnusi (zamišljamo reakciju čitaoča). U poslednjem francuskom prevodu *Mundus Novus* iz 1855. godine, ovaj pasus je izostavljen i umesto njega čitamo sledeću primedbu: "Ovde se nalazi deset ili dvanaest redova o ponašanju žena. Ovaj odlomak, koji nije bilo moguće ne izostaviti, možda nije jedan od onih koji su najmanje doprineli da Amerigovo ime stekne slavu" (Charton 1863:201). Još jedan bonus čitaocu: Amerigo ga upoznaje s uspehom koji su kod indijanskih žena imali evropski putnici – koji, možete misliti, nisu podvrgnuti istom riskantnom tretmanu. "Kad imaju mogućnost da spavaju sa hrišćanima, one se, gonjene neverovatnom pohotom, predaju razvratu i prostituciji." Amerigo još tvrdi da nam nije rekao sve, "jer ga je sram". Vrlo dobar postupak pomoću kojeg mašta čitaoca biva još više zagolicana...

Ovi delovi *Mundus Novus* prozivaju celokupnu čitalačku publiku (sve ljude, sve Evropljane, još jedanput). Drugi delovi izazivaju osećanje ponosa među najboljima, među učenjacima, i istovremeno svima pribavljaju osećaj pripadnosti kulturnoj eliti. U *Quatuor Navigationes*, Amerigo citira stare i nove autore – Plinija, Dantea, Petrarku; u *Mundus Novusu*, pošto je opisao dobre divljake, nehatno zaključuje: "Mogli bismo reći da su više epikurejci nego stoici"; na drugim mestima ne propušta da pomene neki filozofski spis. Značajan je još jedan odlomak: Amerigo se žali kako je brodski krmnanoš neznanica i da bez njega, Ameriga, niko ne bi znao koliki su put prevalili; on jedini na brodu ume da čita zvezde i da se služi kvadrantom i astrolabom; što se tiče mornara, oni "poznaju samo vodu kojom su već plovili". Kako da ta ohola izjava o nadmoćnosti intelektualaca-teoretičara nad mornarima-praktičarima ne pogodi pravo u srce kartografa Martina Valdzemilera (Martin Waldseemüller) ili pesnika Matijasa Ringmana (Mathias Ringmann) koji se nikad nisu mnogo udaljavali od njihovog Sen Djea? I da li je iz toga moglo išta drugo da se izrodi osim zahvalnosti i potrebe da se ona iskaže? Kao nagradu, ponudili su mu kontinent... Nije slučajno što je na tadašnjim gravirama Amerigo predstavljen i kao naučnik.

Najzad, nezavisno od svih Amerigovih brižnih postupaka da udovolji čitaocu, ovaj je u njegovim spisima pronalazio svet koji mu je bio blizak. Videli smo da se Amerigo poziva na italijanske pesnike i antičke filozofe, a veoma malo na hrišćanske izvore. Kolumbo, pak, ima na umu samo hrišćanske tekstove i čudesne

priče Marka Pola ili kardinala Pjera Dajia (Pierre d'Ailly). Kolumbo je čovek srednjeg veka, Amerigo čovek renesanse. To nam govori i jedan drugi znak u izvesnim elementima kulturnog relativizma, prisutnog kod Ameriga: on transkribuje ono što zna o percepцији koju Indijanci imaju o Evropljanima (a ne samo o vlastitoj percepцијi drugih). Ele, čitaoci željni novosti, bili su i sami učesnici modernih vremena. Videli smo da se Amerigov svet prozaično delio na ljude, zemlju i nebo (zvezde). Nasuprot tome, Kolumbov svet, ako i sadrži rubrike "ljudi" i "priroda", isto tako sadrži i rubriku "čudovišta". Jasno je da Kolumbo ima listu monstruma u glavi i da mentalno obeležava njihovo prisustvo ili odsustvo: amazonke, da; ljudi s dve glave, ne; s repom, da; s psećom glavom, ne; i tako redom. Uporeden s ovim, Amerigov svet je čisto ljudski. I on takode voli čudovišta, ali samo kao kuriozitet: ovu reč, na primer, pronalazimo kad opisuje nakit kod Indijanaca koji buše obraze ili usne i stavljaju kamenje u rupe. Jedine neverovatne pojedinosti kod Ameriga su preterivanja; ona ukazuju na zlonamernost lažova više nego na naivnost vernika: Indijanci žive do sto pedeset godina, kaže on ovde, dok u *Quatuor Navigationes* opisuje populaciju u kojoj su žene visoke isto kao evropski muškarci, a njihovi muškarci još viši od njih. Dovoljno je da pogledamo napomenu koju Kolumbo i Amerigo navode o zemaljskom raju da bismo odmerili razliku između njih dvojice: dok Kolumbo doslovno veruje u njegovo postojanje i misli da ga je pronašao (u Južnoj Americi), Amerigu on služi kao prosta hiperbola (možda ponovo oživljena kroz ekstatične Kolumbove evokacije), koju koristi kao krunu savršeno konvencionalnog opisa tamošnje prirode: "Naravno, ako postoji neki raj na zemlji, ne sumnjam da se on nalazi nedaleko od ovih krajeva."

Quatuor Navigationes potvrđuje Amerigove književne vrednosti. I ovde je još jedanput opšti plan diktiran brigom za čitaoca. Svakom od svoja četiri putovanja, Amerigo posvećuje sve manje stranica: ne zbog toga što je naredno putovanje kraće od prethodnog (to nije slučaj), već zato što čitalac ima sve manje i manje stvari da sazna. Opis Indijanaca, prilično sličan opisu koji nalazimo u *Mundus Novus* (koji se odnosi na treće putovanje), sada se pojavljuje u prvom: ovo mesto je diktirano ne hronologijom putovanja, već hronologijom čitanja. Avanturističke priče se pravilno smenjuju s mirnim opisima. Štaviše, Amerigo ovde razvija veština narativne vinjete koje nema u *Mundus Novusu*: reč je o maloj epizodi koja sadrži bizarna

otkrića ili mnoštvo neočekivanih obrta. Tako, s jedne strane, nailazimo na sugestivne opise iguane (zmaja bez krila), hamaka (mreža koje se razapinju napolju), uzgoja bisera, Indijanaca koji preživljavaju bez vode, a s druge, na komentare izgrađene na identičnoj shemi: Evropljani se smatraju najjačim, naročito pokraj žena; međutim, trpe svoje najveće poniženje i poraz. Isto tako je u epizodi s džinovima za vreme drugog putovanja: Amerigo i njegovi drugovi se upravo spremaju da otmu tri stasite devojke, kad u kolibu upada trideset šest strašnih grdosija; Evropljani se oprezno povlače. Ili, u toku trećeg putovanja: pošto su na obali videli samo žene, Evropljani šalju jednog lepog dečaka da ih zavede i potčini. Ali, dok ga većina žena umilno gleda, jedna od njih mu prilazi s leđa i ubija ga огромnim maljem. Zatim grabe telo i natiču ga na veliki ražanj kako bi ga ispekle. Zgroženi hrišćani izdaleka posmatraju ovaj prizor.

Sada bolje razumemo u čemu leži čudesni Amerigov uspeh, uspeh o kojem svedoče ne samo mnoga ponovljena izdanja i izbor učenjaka iz Sen Djea, već i činjenica da su to i najbogatije ilustrovani tekstovi epohe. Kolumbovo pismo je praćeno sasvim konvencionalnim gravirama koje prikazuju zamkove i ljude slične ljudima iz Europe. Prve slike koje nastoje da uhvate američku specifičnost jesu slike koje ilustruju Amerigove priče: zato što su njegove pripovesti veoma pogodne za to. Tako na njima vidimo pečenog hrišćanina, istog, malo pre nego što će biti smaknut; Indijance koji uriniraju jedan pred drugim (drugi nepoznat – ili izmišljen? – detalj koji pruža Amerigo). Jedna od najstarijih i najzanimljivijih gravira, koja datira iz 1505. godine, kondenzuje, u slici i tekstu koji je prati, ceo *Mundus Novus*: Indijanci su goli, odeveni u perje; praktikuju polne slobode i incest; uzajamno se proždiru; ne poznaju privatnu svojinu; žive do sto pedeset godina i ne poseduju zakone. Dobro uočavamo šta je najviše golicalo maštu.

To su elementi koji objašnjavaju Amerigov uspeh i simpatije koje je izazvao među učenjacima iz Sen Djea. Ne znamo tačno ko je predložio da se nove zemlje nazovu "Amerika": Valdzemiler jeste kartograf, ali tekst bi mogao biti Ringmanov. A upravo Ringman, koji tada ima dvadeset pet godina, predstavlja "humanistu" i pesnika; kako da u Amerigu ne oseti srodnu dušu koju bi, da može, rado proslavio! Utoliko pre što Amerigo ne pati od preterane skromnosti: "kao što je to moje poslednje putovanje pokazalo", "pronašao sam kontinent", to su formule kojima se služi.

CVETAN TODOROV

Pogotovu što Amerigo zna da istakne nešto što ni Pjer Martir ni Kolumbo nisu umeli: cela prva stranica njegovog pisma proklamuje novinu njegovog otkrića (istina, ne u odnosu na Kolumba nego na stare autore); reč je o kontinentu koji se može porebiti s Evropom, Azijom i Afrikom; naslov pisma *Mundus Novus* je sam po sebi genijalna zamisao. Kakva suprotnost u odnosu na Kolumba, čija se napred navedena rečenica o novom kontinentu otkriva samo pažljivom pogledu, zagubljena u dogmatskom ekspozetu o zemaljskom raju, a to je hipoteza koja mu je više u srcu nego ona o "Americi". Druga, iskreno rečeno, jeste formulisana samo u slučaju da prva doživi neuspeh. "Ako ova reka ne izvire iz zemaljskog raja...", piše Kolumbo i požuruje da nastavi: "Medutim, u dubini duše čvrsto verujem da ovo mesto o kojem govorim jeste zemaljski raj" (Colomb 1961:237).

Ako smatramo kao utvrđenu stvar da je odluka Valdzemilera i Ringmana motivisana, možda nesvesno, književnim vrednostima Amerigovih spisa, iskršava novo pitanje: da li je ili ne ta estetska pravda poduprta istorijskom pravdom? Drugim rečima: da li Amerigova uloga, onakva kakva proizilazi iz njegovih spisa, odgovara ulozi koju je ova ličnost zaista odigrala? Da li ime kontinenta glorifikuje fikciju ili istinu? Svi argumenti u Amerigovu korist koje sam upravo pobrojao uistinu bi mogli da se isto tako dobro primene i na neki potpuno lažan tekst, kao što je onaj Psalmanazarov – da je ovaj poslednji živeo u neko drugo vreme i da je posedovao Amerigov književni dar.

Ovo nas dovodi do spornog pitanja o autentičnosti pisama. Ovaj izraz moguće je shvatiti u dva samostalna, mada međuzavisna smisla – ko je istinski autor pisama i da li ta pisma kazuju istinu? Ona mogu da budu iz Amerigovog pera, a i pored toga čiste fikcije; i obrnuto, mogu da budu nezakonito pripisana Amerigu, a da ipak kazuju istinu; ili pak ni jedno ni drugo, ili oboje istovremeno. Stručnjaci za Vespučija uglavnom su se zanimali za prvo pitanje. *Mundus Novus* i *Quatuor Navigationes* su jedina pisma objavljena za autorova života, ali nakon njegove smrti pronađena su i druga, od kojih su dva posebno zanimljiva jer se odnose na Amerigova putovanja u Ameriku: jedno, od 18. jula 1500. godine, takođe upućeno Lorencu Medičiju, povezano je s drugim putovanjem, a drugo, iz 1502., pisano istoj osobi, s trećim putovanjem (ova pisma su objavljena 1745, odnosno 1789. godine). No, relativno doskora se sumnjavao u njihovu verodostojnost, a autentičnim su smatrana jedino pisma ob-

javljena za Amerigova života. Jedan od razloga koji se iznosio u cilju opravdanja takve odluke jeste razlika u stilu između objavljenih pisama i pisama u rukopisu. Takođe je ukazivano na unutrašnje protivrečnosti neobjavljenih pisama, kao i na neke neverovatne pojedinosti sadržane u njima.

Godine 1926. italijanski stručnjak Alberto Manjagi (Alberto Magnaghi) izvršio je spektakularno izvrtanje. Iz argumenta o inkompatibilnosti pisama u rukopisu i objavljenih pisama on izvlači suprotan zaključak: autentična su jedino pisma u rukopisu, dok su *Mundus Novus* i *Quatuor Navigationes* izmišljotine koje, uostalom, sadrže isto toliko unutrašnjih protivrečnosti i neverovatnih stvari kao i pisma u rukopisu. Štaviše, neautentičnost objavljenih pisama lako je objasniti: ona bi bila plod firentinskih učenih krugova koji koriste stvarna Amerigova pisma, sačuvana ili izgubljena, da stvore zabavnu i poučnu literaturu (mnogo je verovatnije da neko falsifikuje nešto što je objavljeno, nego pismo u rukopisu, čija je sudbina da čami u arhivima čekajući da ga neko pronade tek dvesta pedeset godina kasnije!). Pravi autori pisama bili bi, po toj hipotezi, profesionalni pisci koji možda nikad nisu prekoračili prag svog grada. Ta pisma bi, dakle, bila ne samo napisana za čitaocе, već, takođe, i od strane čitalaca!

Manjagijeve zaključke žestoko je pobijao jedan novi Vespučijev pristalica, Roberto Levilijer (Roberto Levi-lier), koji, samim tim, izjavljuje da su sva pisma koja se pripisuju istraživaču autentična... Istini za volju, ne moramo da ulazimo u pojedinosti ovih rasprava jer se one, pre svega, odnose na pitanje istinskog autora, dok se stvar koja nas zabrinjava tiče istinitosti pisama; i podred toga, neki argumenti su osnovani iz dveju perspektiva. Ali, vratimo se našoj temi i zapitajmo se: čemu nas uči čitanje pisama u pogledu njihove istinitosti?

Već smo videli da *Mundus Novus* i *Quatuor Navigationes* sadrže neke neverovatne detalje (dugovečnost, gigantizam); iz toga nećemo izvlačiti zaključke o njihovoj autentičnosti ako se prisetimo da ih Kolumbova pisma, neosporno autentična, sadrže isto toliko, pa i više. Putnici, naravno, posmatraju nepoznati svet, ali oni takođe projektuju svoje sopstvene predrasude i fantazme. Podjednako je tačno da *Mundus Novus* sa drži unutrašnje protivrečnosti; ali njih možemo pripisati prevodiocu na latinski jezik, ili čak prepisivačima (pošto je originalni tekst bio na italijanskom jeziku, a on je izgubljen i ne postoji nijedan njegov rukopis).

No, poređenje pisama navodi na neke još nejasnije zaključke. *Quatuor Navigationes* sadrži priču o četiri putovanja a u *Mundus Novusu* se govori samo o trećem; prema tome, mogli bismo da uporedimo dve verzije istog putovanja. Uočavamo značajne razlike. Upravo u toku trećeg putovanja, ako je verovati spisu *Quatuor Navigationes*, pred užasnutim pogledima drugih hrišćana biće smaknut i pojeden Amerigov pratilac. Ali *Mundus Novus*, ranije napisan, znači mnogo manje vremena nakon povratka, nadugačko raspreda o kanibalizmu ne pominjući nikakav sličan događaj, što nije lako objasniti. Uopštenije gledano, ovo treće putovanje je, ako je verovati *Quatuor Navigationes*, posebno siromašno susretima (osim onih koji su se ticali hrane); no, u *Mundus Novusu* odnosi sa urođenicima su opisani kao "bratski" i Amerigo potvrđuje da je ostao 27 dana među "kanibalima"; ne vidimo baš dobro, ako pratimo *Quatuor Navigationes*, u kom trenutku se mogao dogoditi taj njegov boravak. Bogati portret Indijanaca u *Mundus Novusu* izgleda nemoguće ustanoviti na osnovu trećeg putovanja, onakvog kakvo je opisano u *Quatuor Navigationes*, u kome se, pak, govori o jednom dužem "etnografskom" boravku u toku prvog putovanja i daje opis Indijanaca podudaran s onim u *Mundus Novusu*.

Često imamo utisak da neki detalji lako "prelaze" iz jednog putovanja u drugo. Na primer, po *Quatuor Navigationes*, za vreme prvog putovanja Indijanci su izražavali svoje čudenje Amerigu: "Začudiše se kad su čuli da ne jedemo svoje neprijatelje"; ali po *Mundus Novusu*, Indijanci tako govore baš u toku trećeg putovanja: "Oni se čude što ne jedemo svoje neprijatelje." Svest da je otkrivena zemlja novi kontinent datira po *Mundus Novusu* od trećeg putovanja, a po *Quatuor Navigationes* od prvog, istovremeno i jedinog koje se završava hvatanjem robova (njih dve stotine pedeset, od kojih su dvesta dvadeset dva stigli živi u Španiju); međutim, pismo iz 1500. godine, koje opisuje drugo putovanje, iznosi da se ono završava hvatanjem robova kojih je na polasku bilo dvesta trideset dva a na dolasku dvesta: brojevi se neobično slažu.

Poređenje *Mundus Novusa* s pismom iz 1502. godine – i jedno i drugo su opisi trećeg putovanja – isto tako je nejasno. Najpre, oba pisma su upućena Lorenco Medičiju; budući da je njihov sadržaj sličan, kao i datumi redigovanja, ne uvidamo nužnost drugog pisma (utoliko manje što je u međuvremenu Lorenco Mediči preminuo – ali možda to Amerigo nije znao). U mnogim pogledima, *Mundus Novus* liči ne na novo pismo

upućeno istoj osobi, već na novu, ispravljenu i uređenu verziju istog *dela*. Godine 1502. Amerigo izveštava da je jedan Indijanac koga je upoznao pojeo "više od dvesta" ljudskih bića; 1503, ovaj broj se popeo na "više od trista". Indijanski starac 1502. godine ima 132 godine; 1503, prosečan životni vek jednog Indijanca iznosio je 150 godina. U 1502, ljudsko meso se kači na grede i dimi; 1503. ono se usoljava...

Književna analiza *Mundus Novus* takođe ne govori u prilog njegove istinitosti. Opis prirode je čisto konvencionalan: "Tamo ima dosta divljih životinja, posebno lavova i medveda, i nebrojeno mnogo zmija i ostalih strašnih i ružnih životinja. Zemlja je veoma plodna i prijatna, s mnogo brda i planina, nepreglednih dolina i silovitih reka, natopljena osvežavajućim izvorima i pre-puna ogromnih i gustih, gotovo neprohodnih šuma u kojima obitavaju svakakve krvожedne životinje." Jedan takav opis mirno se može napisati i ne pomerajući se iz radne sobe u Firenci (što se ne može reći kad su u pitanju Kolumbovi opisi). Kosmografski deo je siro-mašan i njegova funkcija liči na funkciju nekog znaka: vidite kako sam ja učen (i istovremeno: pretpostavljam, čitaocе, da ste to i vi). Opis ljudi ne dodaje ništa su-štinsko elementima koje sadrži Kolumbovo pismo na-pisano deset godina ranije, iako su stvari bolje rečene. Priča o samom putovanju nema nikakvu upečatljivu epizodu (osim ako to nije poraz krmanoša – sirovih praktičara). Tu ne nalazimo nijedno vlastito ime. Ništa u *Mundus Novusu* ne ukazuje da je reč o istini; sve, računajući i harmonični oblik celine, govori u prilog fikcije (bilo da je autor Amerigo ili neko drugi).

To se, međutim, ne može reći za *Quatuor Navigationes*, u kojima obilje neobičnih anegdota može da se interpretira kao znak stvarnog iskustva; ali to je priповest za koju osećamo da je prilično preradena. Koliko je bilo stvarnih putovanja, dva ili četiri? Mogli bismo da pretpostavimo da je Vespuči (ili njegovi "redaktori") udvojio svoja putovanja kako bi dobio četiri, koliko ih je imao i Kolumbo. U kom trenutku je shvatio novinu svog otkrića? Zar i same epizode nisu raspoređene u takvom redosledu pre da izazovu najbolji efekat kod čitaoca, nego zato što su se dogodaji zaista tako odvijali? Pouzdano je samo jedno: ova priča se ne može razmatrati kao čista istina, ne može se tretirati kao dokument apsolutno dostojan poverenja; to je delo koje je sačinjeno od istine koliko i od laži.

Šta izvući iz ovakvog zaključka? Da je Amerigova slava nezaslužena? Treba li zaključiti da istinito ne može da

se razluči od lažnog, već da neosetno prelazimo iz jednog u drugo? Treba li da se radujemo toj pobedi fikcije, ili da zbog toga žalimo? Znamo da se potomstvo mnogo menjalo u svom sudu. Superlativno mišljenje učenjaka iz Sen Djea bilo je široko prihvaćeno tokom XVI veka. Ali, već sredinom istog veka, Las Kazas (Las Casas) u svojoj *Istoriji Indije* (koja je ostala neobjavljena sve do 1875) započinje antivespučjevsku kampanju, istovremeno hvaleći Kolumbove zasluge; za njim će već početkom XVII veka poći uticajni Herera (Herrera); zatim, u XIX veku, erudite kao što su Navaret (Navarrete) i Markam (Markham), ili Washington Irving (Washington Irving). Najteža formulačija bez sumnje pripada Emersonu (Emerson): "Nije li čudno da ogromna Amerika mora da nosi ime jednog lopova? Amerigo Vespuči, seviljski trgovac krasavčićima, čiji je najviši pomorski čin bio drugi stariji vodnik u ekspediciji koja se nikad nije otisnula na more, uspeva da istisne Kolumba u ovom lažljivom svetu i da polovini zemaljske kugle ostavi svoje nečasno ime" (Emerson 1856:148). Ipak, polovinom XIX veka počinje da se nazire suprotno mišljenje: ono ide od Aleksandra fon Humbolta (Alexandre von Humboldt) i Varnege (Varnhagen), preko Harisa (Harris) i Vinjoa (Vignaud), do Levilijera (Levillier) i O'Gormana (O'Gorman); svi oni priznaju Vespučijevu vodeću ulogu u otkrivanju i identifikaciji Amerike.

Moje lično mišljenje, povodom toga, moglo bi da račočara obe strane (ako je dozvoljeno da ih zamislimo kako žive u isto vreme i slušaju moje argumente). Amerigova putovanja mi izgledaju neizvesna a njihov opis malo dostojan poverenja. On svakako sadrži istinite elemente, ali nikad nećemo saznati koje. Amerigo je, po mom mišljenju, na strani fikcije, a ne istine; a istoričar treba više da voli istinske svedoke od imaginarnih svedoka. No, s druge strane, nalazim da su Amerigovi spisi neporecivo superiorniji od spisa njegovih savremenika; nedovoljna adekvatna istina je nadoknadena velikom obelodanjujućom istinom: ne o američkoj realnosti, treba to reći, već o evropskoj imaginaciji. Njegova zasluga je velika, ali ne leži tamo gde je tražena. Daleko od toga da očajavam, poput Emersona, što je Vespuči bio samo jedan maštar, radujem se što vidim – jedna lasta ne čini proleće – da polovina zemaljske kugle nosi ime piska, a ne osvajača, ili avanturiste, ili trgovca robljem. Svakako, istina pesnika nije istovetna s istinom istoričara; ali iz toga ne proizilazi da su pesnici lažovi i da ih treba isterati iz grada-države; baš naprotiv.

Nismo sigurni da je Amerigo autor svojih pisama, niti da su ona bila takva kakva ih danas čitamo; ali nema nikakve sumnje da je u njima on ličnost-pripovedač i kao takvog ga treba slaviti. On me ne podseća toliko na Kolumba ili Kabota koliko na Sindbada i Odiseja koji su, poput njega, protagonisti čudesnih avantura (možda i boljih od njegovih); i ne mora biti slučajnost što se za ime kontinenta radije zadržalo ime (Amerigo), nego prezime (Vespuči), kao Sindbad, a ne Kolumbo: ime je dovoljno jednoj ličnosti. U ovome se on suprotstavlja Pjeru Martiru, prostom autoru. Kao Sindbad, on obećava u toku svakog putovanja da neće više otpočinjati svoje patnje; ali čim se vrati, kreće u nova otkrića: "Odmarao sam se od velikih napora koje sam proživeo u moja dva putovanja i odlučio, i pored toga, da se vratim u zemlju bisera..." Kao Odisej, koji je svoja otkrića propraćao formulom: "odgovoriku ti bez pretvaranja", Amerigo na početku svoje priče izjavljuje (Soderiniju): ono što me tera da uzmem pero, to je "poverenje u istinu onoga što zapisujem..." Daleko od toga da želim da promenim ime Americi, ja bih radije predložio da južnu Aziju nazovu Sindbadija, a Mediteran Odiseja... Ako za nečim žalim, žalim što Amerigo nije ostao zadovoljan ulogom napola izmišljene nog lika i što je poželeo da, povrh toga, bude potpuno istinski autor: izašavši iz knjige, izmišljanje postaje laž.

Prevela: *Suzana Bojović*
Naslov originala: Tzvetan Todorov,
"Fictions et vérités", *L'Homme*,
vol. XXIX, no. 3-4, 1989, pp. 7-33.

Bibliografija

- Augé, M. 1985. *La Traversée du Luxembourg*. Paris: Hachette.
- Charton, E. (ed). 1863. *Voyageurs anciens et modernes*, III. Paris.
- Colomb, C. 1961. *Oeuvres*. Paris: Gallimard.
- Emerson, R. W. 1856. *English Traits*. Boston.
- Foley, F. J. 1968. *The Great Formosan Impostor*. St Louis: Jesuit Historical Institute.
- Histoire des Ouvrages des Savants*. Novembre 1704.
- Jennings, F. 1976. *The Invasion of America*. New York: Norton.
- Levillier, R. 1948. *América la Bien Llamada*. Buenos Aires: Kraft.

- Magnaghi, A. 1926. *Amerigo Vespucci. Studio critico.* Roma: Treves.
- Martyr D'Anghiera, P. 1907. *De Orbe novo. Les huit décades.* Paris.
- O'Gorman, E. 1951. *La Idea del descubrimiento de América.* México: Centro de Estudios filosoficos.
- Psalmanazar, G. 1704. *An Historical and Geographical Description of Formosa.* London. –
1705. *Description de l'île Formosa en Asie.* Amsterdam. – 1764. *Memoirs.* London.
- Rousseau, J. J. 1980. *Oeuvres complètes, IV.* Paris: Gallimard.
- Stendhal. 1982. *Oeuvres intimes, II.* Paris: Gallimard.
- Valéry, P. 1962. *Regards sur le monde actuel.* Paris: Gallimard.
- Vespucio, A. 1951. *El Nuevo Mundo.* Buenos Aires: Nova.
- Vignaud, H. 1917. *Améric Vespuce.* Paris: Leroux.



SVETO I SVETOVNO NA KRAJU MILENIJUMA

I

Davno je još Mirča Eliade u svojoj poznatoj studiji o svetom i profanom isticao kako moderni nereligijski čovek, za razliku od arhajskog *homo religiosus*, u potpunosti stvara i potvrđuje sebe tek ukoliko desakralizuje, "obesvećuje" svoju ljudsku egzistenciju i svet u kome živi. Svetlo je, u tom smislu, prepreka na putu ka njegovoj ličnoj i generičkoj slobodi. Od poznatih religiologa ovoga veka, najpre je nemački misličar Rudolf Oto, veliki poznavalac teologije i istorije religija, načinio jedinstven i originalan pokušaj da na jedan fenomenološki način pride što bliže suštini, osobenosti religijskog fenomena – i to putem analize, tumačenja kategorije *svetog* kao natprirodnog, numinoznog. On je, naime, pokušao da osvetli iracionalnu prirodu religijskog iskustva kao nečeg "sasvim drukčijeg", kao nečeg što odstupa od uobičajenih naučnih objašnjenja religijskih fenomena koji su, bar u stoljeću koje mu je prethodilo, patili od redukcionizma. (Na primer, da je religija ukorenjena u iskonском strahu od prirodnih sila, strahu od konačnosti ili, kao kod Frojda – da je ona univerzalna opsivsivna neuroza čovečanstva koja ima poreklo u Edipovom kompleksu). Oto, međutim, izvodi religiju iz uzvišenog, ali i stravičnog osećanja svete i strašne misterije, tajne (*mysterium tremendum*),

koja, s jedne strane, privlači i očarava, fascinira (*mysterium fascinans*), dok, s druge, ona predstavlja nešto uzvišeno, veličanstveno i sveto (*augustum*).

Otovom određenju svetog blizak je, donekle, bio i jedan drugi protestantski mislilac, Olov savremenik – Paul Tilich. On svest o svetu određuje kao stanje "vrhunske brige". Savremeni američki psiholog religije, Robert Bela (Bellah) ističe, opet, da je religijski doživljaj, po pravilu, vezan za takozvane *granične situacije*: smrt, bolest, opasnost, prelazak iz jedne u drugu životnu fazu i slično. U svim tim slučajevima reč je, međutim, o nečemu što "izmeštia" čoveka iz uobičajenih, rutinskih životnih situacija, što ga pomera u pravcu jednog autentičnijeg, intenzivnijeg iskustva, doživljaja realnosti.

Jung i Eliade bili su, takođe, pod uticajem Olovog fenomenološkog pristupa fenomenu svetog, religijskog: Jung, recimo, i sam određuje religijsko iskustvo kao poseban stav svesti koja je izmenjena putem doživljaja svetog, numinoznog, dok Eliade, opet, promatra sveto kao opštiji elemenat strukture ljudske svesti, a religiju kao jedan autonomni sistem. Religioznost, štaviše, sačinjava "krajnju strukturu svesti". U knjizi *Sveto i profano*, Eliade se odmah na početku poziva na Otoa i ogradije od njega: on želi, naime, da fenomen svetog predstavi u njegovom totalitetu i složenosti, a ne samo kao nešto iracionalno. Nadalje, on "sveto" analizira u antitezi prema jednoj drugoj, gotovo jednakoj važnoj kategoriji, a to je "profano". Još mnogo pre Elijadea, distinkciju ili antitezu između svetog i profanog uspostavlja je i analizirao Emil Dirkem za koga je upravo podešla sveta u te dve kategorije predstavljala glavno obeležje religijske misli: "U istoriji ljudske misli nema prima dveju kategorija stvari koje se među sobom tako duboko razlikuju i tako oštro suprotstavljaju. Tradicionalna suprotnost između dobra i zla je prema ovoj ništavna" (*Elementarni oblici religijskog života*, Prosveta, Beograd 1982, str. 37). U svojoj analizi ta dva pojma Eliade ide dalje od Dirkema i pokušava da pokaze u kojoj meri je, istorijski gledano, došlo do izvesne regresije u religijskom iskustvu čoveka. Sveti i profano su, po njegovom mišljenju, dva načina bivstvovanja u svetu, dve egzistencijalne situacije koje je čovek preuzeo tokom istorije. Ali, dok je čovek tradicionalnih, arhajskih društava u pravom smislu reči bio *homo religiosus*, čovek modernih društava živi u bitno desakralizovanom Kosmosu, u doba "smrti Boga" i "terora istorije". Već hrišćanstvo, prema Elijadeovom shvatanju, nije "reli-

gija" u tom tradicionalnom smislu: ono više ne živi u Kosmosu, već u Istoriji. Eliade veli da "homo religiosus" uvek veruje da postoji jedna apsolutna stvarnost, sve to... da život ima sveto poreklo i da ljudska egzistencija ostvaruje svoje mogućnosti samo ukoliko je religiozna" (*Sveto i profano*, Novi Sad 1986, str. 163). S druge strane, nereligiозni čovek odbacuje sveto, transcenđenciju, te prihvata relativnost stvarnosti; sveto je prepreka ka njegovoj slobodi (164).

Ipak, bez obzira na tu razliku između arhajskog i modernog čoveka, ne treba zaboraviti da nereligiозni čovek potiče od *homo religiosusa*, da čuva tragove njegovog ponašanja i nije sasvim oslobođen religijskog ponašanja. "Čovek strogo racionalan jeste apstrakcija i ne sreće se nikada u stvarnosti" – tvrdi Eliade (168). Čak i kod savremenih ljudi, u sekularnom univerzumu u kome oni žive, religija i mit su se "skrile u tmni nesvesnog" (170). I tu se zbiva ono što bi se moglo nazvati "zaboravom religioznosti".

II

Danas, na kraju ovog veka i milenijuma, svedoci smo, možda, više nego ikad ranije, gotovo potpune profanizacije čoveka i sekularizacije savremenog društva. Pa ipak, sveta hodočasnička mesta, središta masovnog okupljanja religioznog naroda, još posećuju milioni vernika u potrazi za nekim, davno izgubljenim sakralnim identitetom. Možemo se stoga, s pravom, zapatiti koliko je u toj opštoj sekularizaciji savremenog sveta uopšte ugrožena popularna, narodna, "svetovna" religioznost? Da li se, naime, danas, kao i u antičko doba, sveto preselilo iz crkava i hramova na ulice, trgrove, u kuće, među običan, neuk i lakoveran narod, što službene, crkvene liturgije zamenjuje nekim svojim, osobenim svetkovinama; među onaj puk što se svakoga leta upućuje na daleka hodočašća u Lurd, Medugorje, Fatimu, Meku, Varanasi i druga brojna svetilišta širom zemaljske kugle? Ali pokušajmo, najpre, da odgovorimo na to što je uopšte "svetovna", "pučka" religija, *la religion populaire*. Je li to, doista, kako neki učenjaci veruju, novi mit našeg vremena?

U knjizi *Povratak svetoga* (Split 1988) Jakov Jukić, na primer, određuje tu narodsku religiju kao "vjero naroda u njezinoj jednostavnosti, naivnosti, neukosti i iskrenosti; bez obradbe i preradbe... To je vjera običnog puka, religioznost u neposrednom obliku, samonikla i naravna. U širem smislu, ona je također neko

kolektivno svjedočenje, življena povijest, skupna biografija, zajednički doživljaj svetoga". Ona je, staviše, i "poseban put traženja onostranoga, doživljaja božanskoga, žđ za spasenjem, zanos za smislom, predokus vječnosti". Nju najpre čine nadživeli ostaci arhajskog, paganskog i prehrišćanskog poimanja svetog. Te tradicionalne ideje su, međutim, danas stopljene u svojevrsno sinkretističko jedinstvo paganskog i hrišćanskog, religijskog i nereligioznog, svetog i svetovnog. To je, možda, i glavni razlog zbog kojeg naučni, sistematski pristupi proučavanju ovog zaista neobičnog – koliko drevnog, toliko i savremenog fenomena najčešće ne uspevaju da izbegnu tipična metodska ograničenja i jednostranosti u poimanju baš takve religioznosti. Тако se, na primer, u sociološkom kontekstu, svetovna religija obično smešta u okvire klasne borbe, te promatra kao istorijski sukob siromašnih vernika i bogate Crkve. Antropološka analiza naslanja se, opet, više na ispitivanje novih pojava, pokreta i kultova što su se javili u pojedinim kulturama koje su više ili manje bile izložene kolonijalnim pritiscima. Tu se, naime, posebna pažnja poklanja procesu akulturacije i antikulturalnim tendencijama u zemljama trećeg sveta. Političko-viđenje svetovne religije zaokupljeno je, pak, više oslobođilačkim potencijalom narodne religioznosti (kao što je, recimo, teologija oslobođenja u nekim zemljama Latinske Amerike), kao jednog od najmasovnijih oblika socijalnih i političkih pokreta u svetu u drugoj polovini XX veka.

Svi ti spomenuti naučni pristupi fenomenu sakralnog folklora podrazumevaju, dakako, i izvestan teorijski ili čak ideoški redukcionalizam u tumačenju različitih vidova ispoljavanja narodne, svetovne religioznosti. Za antropologe je to, dakle, tek tipičan izraz fenomena akulturacije, za sociologe, opet, najčešće samo posledica širih društvenih, klasnih sukoba, dok političari u tome obično vide tipičnu ideologiju socijalno-političkih pokreta. Ni u jednom od tih teorijskih prilaza ne posmatra se, međutim, popularna religija u njenoj vlastitoj, immanentno-religijskoj perspektivi.

Pa kako se to onda sveto razotkriva u popularnoj religiji? Čini se da se sakralno u populističkoj religioznosti skriva upravo u njenom "živom tkivu", u potrebi za onostranim koju ne može nadomestiti nikakav prolazni socijalni ili politički pojavnji oblik. U tom smislu se svetovna religija nadovezuje na izvorne, tradicionalne oblike verovanja – arhajske i orientalne religije, ali i judaizam i hrišćanstvo. U oba slučaja, naime, religiozan čovek ima slično iskustvo: on doživljava svo-

ju veru kao sećanje na sveto i kao traženje svetog; on doživljava sveto u čulnim predstavama; on traga za svetim ne kao pojedinac već kao pobožni član veće zajednice vernika. U takvoj religiji nema, razume se, mesta nikakvom elitizmu i misticizmu, kao ni crkvenoj zvaničnosti i isključivosti. Folklorna verovanja su čak pre podložna uticaju magije i sujeverja, različitih sinkretičnih obreda, kultova i masovnih pokreta.

Posebne vidove traganja za svetim u pučkoj religiji predstavljaju, svakako, hodočašća i verski praznici. Iako hodočašće treba, pre svega, shvatiti kao specifičan oblik religijske prakse, rituala, ono se donekle može shvatiti i kao paradigma jedne opštije ljudske situacije. Neki religiozni i sam život posmatraju kao jedno veliko hodočasničko putovanje. Arhetipska mesta poput Jerusalima ili Svetе gore hodočaćena su, kroz istoriju, i u osvajačkim, krstaškim ratovima, ali i sasvim imaginarno – moralno i duhovno. Savremeni *homo viator*, za razliku od svoga pretka, postaje, međutim, sve više hodočasnički turista. Sakralni turizam – to je, doista, nov i, verovatno, poslednji pokušaj bekstva od profanizacije Kosmosa i Istorije. Pa ipak, reklo bi se da baš u tom najtipičnijem i, svakako, najmasovnijem obliku ispoljavanja svetovne religioznosti, nekakav novoromantičarski žal za svetim navodi hodočasnika-turistu, tog tipičnog predstavnika popularne religije, u bezizlaznu stupicu sveopšte profanizacije i pseudomorfoze tradicionalnih vrednosti. Dok, na primer, za vreme obrednog kupanja u najsvetijoj reci na svetu – Gangu, sluša radio-prenos utakmice u Kalkuti, ili, pak, dok se u zabačenom Medugorju opskrbljuje nekim plastičnim kič suvenirima, uspomenama sa svog paradigmatskog "bega u sveto", moderni hodočasnik i nesvesno, svojim ličnim primerom, potvrđuje onu iminentnu antinomičnost svake savremene nostalгије za davno izgubljenim rajem sakralnog doba. Pitanje je, najzad, i koliko popularna religioznost, u tim konkretnim ispoljavanjima, doista nudi nekakvo istinsko druženje i zajedništvo u zamenu za ukočenost i formalizam klasičnih liturgijskih obrazaca. Evo šta o tome veli Agehananda Bharati, jedan od najvećih svetskih autoriteta za hinduizam i budizam:

"Ne postoji nikakav komunitas, nikakvo besklasno društvo, nikakve spontane odluke, ne postoe nikakve nestrukturisane pojave izvan okrilja religijske ortodoksije, bar ne u hinduističkom hodočašću, i sumnjam da ih ima u nekim ili svim oblicima muslimanskog i budističkog hodočašća... Hinduistički hodočasnik se upućuje ka jasno određenom cilju, on svoju ličnost ne stapa

privremeno s drugim hodočasnicima čak ni kada s njima deli sobu u dolasku i povratku, i hodočašće je čvrsto ustanovljeno u okviru hinduističkih ortodoksnih sistema" (*Gramatika hodočašća*, Aletheia 1988, str. 42).

Sveto u ovoj našoj, planetarnoj epohi, hteli mi to ili ne, sve više pada u zaborav, zajedno s uspomenama narodâ o "zlatnom dobu" u kome je, možda, nekad davno živeo arhajski *homo religiosus*. Na nekakav povratak svetog u savremenim uslovima veoma malo, čini se, može uticati čak i najmasovniji vid religioznosti u svetu – tzv. popularna, svetovna religija. Ona, naime, u nekim svojim aspektima, zaista jeste izraz potrebe za sakralnim u doba sveopšte profanizacije, desakralizacije kako božanskog, tako i istorijskog, ljudskog. Ali ona je, isto tako, i nosilac modernih pseudomitolologija i religija prerašenih u isprazne spektakle, varljive političke ideologije, bezumne džihade i nacionalno-veriske netrpeljivosti. Otuda bi, mislim, prilično patetično zvučala, u ovo naše "prelazno" doba, bilo kakva poхvala pučkoj religioznosti ili novim religijskim pokreтima kao nekakvim novim spasiteljima davno izgubljene sakralnosti.

Iako je čak, u doba svoga detinjstva, ljudski rod bio otvoren ka onom *Weltanschauungu* u kome mit, simbol, ritual doista predstavljaju izvorne manifestacije svetog, onda bismo danas, u ovom milenijumskom zalasku svetog ("smrti Boga"?), s pravom mogli reći i to da moderni hodočasnik ispoljava veću otvorenost prema nekim puno svetovnjijim, eksplicitnijim mitologemama i simulakrumima. U tom smislu se danas, rekli bismo, i svetovna religija sve više transformiše u nekakav "kampanjski", "turistički" fenomen. Prisetimo se, pak, da se u jednom od najsvetijih religijskih spisa ikad napisanih, nalazi i sledeća poruka: "Nema stâza što vode ka nebû, iskušenik mora naći unutrašnji put" (*Dhammapada*, 254).

ELIJADEOVA PARADIGMA

SIMBOLIČKI ISKAZ U IGRI

Simbolika koju istražuje Eliade prvenstveno je magijskog, mitskog i religijskog porekla. Pristupajući ovim pojavama kao univerzalnim, Eliade je istraživao njihovu prirodu, strukturu, opšti duhovni smisao i kulturni uticaj kako svake od ovih pojava u celini tako i njihovih elemenata. Nijedna od ovih pojava nije samostalna u strogom smislu. Sve su međusobno povezane kako pojedinim ritualnim postupcima tako i pojedinim elementima i motivima. To se, između ostalog, vidi i na primeru šamanizma koji je Eliade istraživao sa stanovišta istorije religije, ali mu je pristupao kao jednom od "arhajskih tehniki ekstaze", smatrajući ga istovremeno i mitom, i magijom i "religijom" u širem smislu značenja tog pojma. Nijedna od ovih pojava ni njihovi elementi nisu mogli biti istraženi a da se ne uzme u obzir i njihova simbolika. Stvaranje simbola i simboličko istraživanje i komuniciranje uslov je nastanka svih navedenih pojava i njihovih izvedenih struktura.

Proučavajući šamanizam i arhajske tehnike ekstaze, Eliade je došao do zaključka da su se različite šamanske ideologije obilato služile magijsko-religijskim simbolima. Da bi postigli odgovarajuću moć šamani se u svojim obredima i ritualima služe raznovrsnom simbolikom. Veoma je bitno postići adekvatan spoljašnji izgled, što se najefikasnije može učiniti simboličkom odećom. Oblačenjem u odeću u vidu ptice (ornitomorfni simbolizam) postizana je njena moć, dakle, simbolička moć letenja. Slično je i s odećom u vidu konja i medveda, samo što se to činilo nešto rede. To dolazi otuda jer su, "prema mnogim predanjima, u mitsko doba svi ljudi mogli da lete; svi su

mogli stići na nebo bilo na krilima neke čudesne ptice, bilo na oblacima". Da bi se to postiglo, trebalo je preduzeti niz postupaka pomoću kojih bi se stvorio osećaj da se nešto tako dešava. To se očigledno nije moglo postići na način kako se ostvaruju svakodnevni životni poslovi. Bilo je potrebno naći se u neobičnom stanju, kako bi se u čovekovoj psihi stvorila predstava da se određene radnje izvršavaju na način koji nije dostupan i razumljiv svima. Bilo je potrebno da se odigra određena predstava uz primenu odgovarajućih postupaka i tehnika, kako bi došlo do adekvatne komunikacije između izvodača te predstave i ljudi koji je prate, i na taj način aktivno učestvuju u njoj. Ta komunikacija, međutim, nije se mogla ostvariti bez preobraćanja, bez promene prethodnog stanja u skladu sa zahtevima magijskog, mitskog ili religijskog rituala. To je preobraćanje, prelaženje iz profanog u sveto stanje. Da bi se ovaj postupak odigrao, potrebno je izvesti obred koji se nužno zasniva na procesu simbolizovanja, kao što je i svaka pozorišna igra izlaženje iz jednog stanja i prelaženje u drugo, sasvim izmenjeno intervencijom mnogobrojnih simboličkih postupaka – od odeće, maske, gestova, mimike do složenih i suptilnih psihičkih procesa. Što su ti simbolički postupci brojniji i složeniji i preobražaji su intenzivniji i uverljiviji.

Ovu vrstu transgresije Eliade istražuje u tri područja – šamanizmu, istoriji religije i jogi. Kad je reč o šamanizmu, valja voditi računa o njegovoj posebnosti u odnosu na magiju kao celinu, ili u odnosu na religiju. Šamanizam nije zamena ni za jedno ni za drugo, nego autentična pojava koja se odigrava zahvaljujući prijeni posebnih metoda i tehnika za postizanje ekstaze i stanja koja su u svojoj suštini religijska, ali ostvarena na specifičan i samo šamanizmu svojstven način. Za arhajskog čoveka, pa i za onog koji i danas živi takvim životom, put do svetog vodio je kroz složene postupke preobražaja. "Šamanizam se", veli u predgovoru Eliadevoj knjizi Zoran Stojanović, "temelji na psihofizičkom dualizmu, na shvatanju da duša može za izvesno, duže ili kraće vreme, da napusti telo i da se to ne odrazi fatalno na dotičnu ljudsku jedinku. S druge strane, šamanizam podrazumeva rascep u krilu *svetoga*, što znači, uz dobro, pojavu i zlih duhova a time i potrebu da se zajednica zaštići od njih."¹ Svaki dualizam, pa i magijski, opterećen je mnogim pro-

¹ Eliade, Mirča, *Šamanizam*, IK Zoran Stojanović, Sremski Karlovci 1991, str. 13.

tivrečnostima. Na njihovom pomirenju radi se dugo i strpljivo, po pravilu, uz učešće čitave zajednice. Ta energija dospeva i iz socijalnog, i iz psihičkog, i iz racionalnog i iz iracionalnog segmenta čovekovog bića. Nisu, međutim, svi ovi činoci istovremeno podjednako aktivni i produktivni. S razvojem zajednice i ljudske jedinke i ovi činoci menjaju svoje uloge i dinamiku uticaja. Savladavanje međusobno suprotstavljenih sila zahteva izuzetan napor ukupnih čovekovih moći. Što je pojedinac osvećeniji manje podnosi tu razdvojenost i sve više svoju duhovnu energiju usmerava na njen prevazilaženje. Najpodesniji postupak u tome jeste proces simbolizovanja. On daje najbolje rezultate jer se stvaranjem pomoću simbola nove, alternativne, stvarnosti utire put ka prevazilaženju i jedinstvu suprotnosti. Bez prisustva te stvarnosti do tog jedinstva bi dolazilo, a tako i biva, drugim, obično nasilnim postupcima. Simbol "omekšava" sukob između protivrečnosti i zato ga treba po svaku cenu stvarati i na najpodesniji način upotrebljavati. To na upečatljiv način pokazuje i Eliade, istražujući šamanizam i njegovu ulogu u društvenom i duhovnom životu nekih zajedница.

Čovek je stalno suočen s podelama koje vladaju svetom i njegovim unutarnjim bićem. Jedno je divozni, numinozni, božanski svet, a drugo obični, realni, svakodnevni život koji čovek živi. Ali, on živi i onaj prvi i tako stiče iskustvo svetog. Svetlo je za čoveka neu-poredivo nadmoćnije od svakodnevnog, profanog, jer se ono "uvek manifestuje kao realnost sasvim drugog reda no što su to 'prirodne' realnosti". I jezik je tu nemoćan jer on "tek prividno može da izrazi *tremendum*, ili *majestas*, ili *mysterium fascinans*, izrazima pozajmljenim iz područja prirodnog ili duhovnog čovekovog života". Jer, sveto je nešto, kako to Eliade označava, *ganz andere*, nešto što je čoveku nedokučivo ako primeni svakodnevni govor i već postojeću pojmovnu aparaturu. Jezik je ovde "sveden samo na nagoveštavanje onoga što prevazilazi čovekovo prirodno iskustvo, izrazima pozajmljenim od samog tog iskustva".² To sasvim drugo, što je izvan svakodnevnog iskustva, to što neki nazivaju i religijskim iskustvom, jeste u sferi iracionalnog, dakle, u izrazitoj neprozirnosti u kojoj se jedva naziru i prepoznaju ideje i pojave koje na bitan način utiču na ukupno složeno čovekovo iskustvo. Potrebno je baciti jače dodatno

² Eliade, Mirča, *Sveto i profano*, Zamak kulture, Vrnjačka Banja 1980, str. 7.

svetlo na tu sferu kako bi se iz nje izvukle odgovarajuće ideje i ugradile u celovito čovekovo iskustvo. *Nesto drugo*, međutim, ne znači da se gubi veza između svetog i profanog, da se oni međusobno udaljuju i da gube svaku međusobnu prepoznatljivost. Eliade upozorava da *sveto* i *profano* predstavljaju dva načina postojanja sveta što sasvim dovoljno osigurava samostalnost i jednog i drugog entiteta, ali i njihovu bliskost i povezanost.

Od brojnih iskustava Eliade, u skladu sa svojim opštim opredeljenjima, izdvaja dva – iskustvo svetog i iskustvo profanog prostora. "Podsetimo da prvo iskustvo podrazumeva da ispoljavanje svetog prostora omogućava zadobijanje 'tačke oslonca', orientisanje u haotičnoj homogenosti, 'zasnivanje Sveta', i *stvarno življenje*. Na protiv, profano iskustvo podražava homogenost i, dakle, relativnost prostora. Iščezava svaka *prava* orijentacija, jer 'tačka oslonca' nema više jedinstveni ontološki status: ona se javlja i nestaje prema potrebama svakodnevnog života. Istinu govoreći, nema više ni 'Sveta', već samo fragmenata jednog skrhanog univerzuma, amorfne mase jedne beskonačnosti 'mesta', više-manje neodređenih, gde se čovek kreće upravljen zahtevima egzistencije uklopljene u industrijsko društvo."³ I jedno i drugo iskustvo proizvode odgovarajuću sliku sveta, zapravo Univerzuma. U prvom slučaju napori se usmeravaju na organizaciju i dovođenje u red haotičnog stanja, haotične homogenosti. To, opet, ne znači da se u profanom iskustvu gubi svaka mogućnost organizovanja prostora i njegove homogenizacije. U svakom od tih iskustava dominira i odgovarajuća simbolika koja ih izgrađuje. Ta je simbolika, razumljivo, izrazitija i razvijenija u religijskom iskustvu ili je, možda, tačnije rečeno, drugačija. Pitanje odnosa svetog i profanog jeste pitanje svojevrsne povezanosti, pitanje praga. Prekoračivanje tog praga nije jednostavan postupak i on se može obaviti bez najraznovrsnijih simbola. To prekoračivanje domaćeg praga uvek je praćeno mnogim obredima; njemu se "klanja, metaniše, pobožno se dodiruje rukom, itd.". Simboličko značenje ima i čuvanje tog praga koji ima svoje "čuvare": "bobove i duhove koji brane ulaz koliko ljudskoj zlonamernosti, toliko tužnim i demonijačkim silama. Prag je mesto na kome se prinose žrtve božanstvenim čuvarima. On je, takođe, i mesto na kojem se u izvesnim

³ *Ibid.* str. 12.

poliorijentisanim kulturama (Vavilonu, Egiptu, Indiji) održavalo sudenje. Prag i vrata *pokazuju* na neposredan i konkretni način prekid kontinuiteta prostora: otuda njihova velika religiozna vrednost, zajedno oni predstavljaju simbole prelaza.⁴ Ta vrsta simbolike je karakteristična jer obuhvata najmanje dve sfere, u ovom slučaju svetog i profanog.

Pitanje prelaza je i pitanje granice. Granica je uvek izazov kako za entitete koji se dodiruju tako i za one medusobno udaljene. Na granici se nešto završava a nešto i započinje. Teško je odoleti saznanju da svaki tok, protočnost, kontinuitet teže granici, odnosno svojevrsnom prostoru na kojem se iscrpljuju odgovarajuće ideje, energije, nagoni, sistemi znanja, emocije. Granica je i završetak jednog toka ali to ne znači da se s njom sve iscrpljuje, da je tu najslabija aktivnost unutarnjih energija. Čest je slučaj da se na pograničnosti kondenzuje velika snaga s izraženom težnjom da se izlije izvan granica. Granica nije i kraj jer ona može biti i blizu središta pa i samo to središte. U religijskoj sferi to je "sveti prostor", koji uvek, kako ističe Eliade, "podrazumeva neku hijerarhiju, izliv svetoga, čime se izvesna teritorija odvaja iz kosmičke sredine koja je okružuje, čineći je kvalitativno različitom". Međutim, takav prostor ne može opstati bez povezanosti sa okolnim svetom. To može biti i uzan prolaz a i široka vrata. Njih Eliade naziva "Vratima Nebeskim" i ona zahtevaju posebnu simboliku. To mogu biti i "Vrata Bogova" kao mesta prelaza između Neba i Zemlje. Na izvestan način ta "Vrata" neutrališu granicu između ova dva prostora te i u jedan i u drugi unose više sigurnosti i spokojsstva. Kada bi granica značila i kraj u tim prostorima bi došlo do žestoke pometnje jer bi nestalo tačke oslonca, zavladala bi klaustrofobija i gubitak osećanja perspektive. Traganje za osloncem je traganje za svetim mestom do kojeg se dolazi na najraznovrsnije načine, a najčešće putem otkrovenja. Sveti mesto je sigurnost; iz njega se lako može otisnuti u nepoznato jer je osiguran povratak. Sveti mesto je udomljavanje, bivak ispunjen unutarnjom privlačnom silom i sigurnošću. Jer, "sveto" je *stvarno par excellence*, istovremeno moćno, efikasno, izvor života i "plodnosti". U svetom prostoru su tako raspoređeni ljudi i stvari da ne postoji mogućnost raspada i dezorganizacije, uticaja nepoznatih sila i ne-

⁴ *Ibid.* str. 13.

dolaska kataklizme. U njemu su odnosi uređeni i vlada hijerarhija koja sprečava haos i propast. Za ono što je izvan tog prostora ne postoje garantije autoriteta moćnih u svetom prostoru. Ističući odnos između ova dva prostora Eliade piše: "Ono što je karakteristično za tradicionalna društva, to je opozicija koju ova društva podrazumevaju između svoje nastanjene teritorije i nepoznatog i neodređenog prostora koji je okružuje: ova prva, to je 'Svet' (tačnije: 'naš Svet'), Kosmos; ostala teritorija više nije kosmos već neka vrsta 'drugog sveta', strani haotični prostor, nastanjen avetima, 'strancima' (koji su, uostalom, izjednačeni s demonima i fantomima). Na prvi pogled, ovaj prekid u prostoru izgleda da proizlazi između nastanjene i organizovane – dakle: kosmizirane – teritorije, i nepoznatog prostora koji se proteže s onu stranu granica: tako imamo, s jedne strane, 'Kosmos', a sa druge 'Haos'.⁵ Izgradnja tog svetog prostora je različita od naroda do naroda, od kulture do kulture, od religije do religije te se otuda koristi i različita simbolika. Simbolikom je praćeno i osvajanje novih, nepoznatih teritorija jer se one samo tako mogu pretvoriti u "naš svet", budući da "u perspektivi arhaičkih društava, sve ono što nije 'naš svet', još nije 'svet'. Izvesna teritorija postaće 'svojom' tek pošto se iznova 'stvori', to jest pošto se sekularizuje. Taj religiozni stav u odnosu na nepoznate predele održao se, čak i na Zapadu, sve do u zoru modernih vremena."⁶ I ovaj postupak je simbolizovan na različite načine, a najčešće u vidu stuba – *axis mundi* kojim se uspostavlja odnos sa visinama, sa božanskim svetom ili sa dubinama, sa donjim predelima, sa svetom mrtvih. Ustanovljava se "sistem Svetog gde: a) sveto mesto predstavlja prekid u homogenosti prostora; b) taj prekid simboliše jedan 'otvor' pomoću kojeg se dobija prelaz iz jednog kosmičkog predela u drugi (sa Neba na Zemlju i vice versa: sa Zemlje u donji svet); c) opštenje sa nebom izražava se bez razlike kroz izvestan broj slika koje se sve bez izuzetka odnose na *axis mundi*: stub (up. *universalis column*), leštve (up. Jakovljeve leštve), planinu, drvo, itd.; d) oko te kosmičke ose širi se 'Svet' ('naš svet'), prema tome osa se nalazi u 'sredini', u 'pupku Zemlje', ona je u Centru Sveta".⁷ Reč je o očiglednoj simbo-

⁵*Ibid.* str. 14-15.

⁶*Ibid.* str. 15-16.

⁷*Ibid.* str. 18.

lizaciji Centra Sveta čime se osigurava oslonac za očuvanje i osvajanje novih, nepoznatih prostora. Obeležavanjem centra stvara se polazna tačka za prodor u druge nivoe: gore i dole, Nebo i Zemlju, kako bi se sve što je nepoznato kosmogenizovalo, učinilo poznatim i "svojim". Biti "svoj" jeste jedino moguće za opstanak religioznog čoveka. On se ne sme naći u tom prostoru, a da nije povezan sa "svojim" svetom Arijadninom niti, jer u njemu je onda bespomoćan, gubi *orientatio*, postaje zatočenik nepoznatog, Lavirinta. "Ako se, kojom nesrećom, tu nade, on se oseća lišen svoje 'ontičke' supstance, kao da se rastvorio u Haosu, i skončava ugasiv se. Ta ontološka žed manifestuje se na sve moguće načine. Najfrapantnija, u posebnom slučaju svetog prostora, jeste želja religioznog čoveka da se postavi u srce stvarnog, u Centar sveta: tamo odakle je Kosmos otpočeo svoje bivanje i širenje ka četiri horizonta; tamo gde postoji mogućnost opštenja sa bogovima; jednom reči, tamo gde je *najbliži bogovima*. Videli smo da simbolizam Centra Sveta ne 'daje oblik' samo zemljama, gradovima, hramovima i palatama, već i najskromnijem ljudskom prebivalištu, šatoru nomadskog lovca, jutri pastira, kući zemljoradnika. Ukratko, svaki religiozni čovek postavlja se istovremeno u Centar Sveta i na sam izvor apsolutne stvarnosti, sasvim pored 'otvora' koji mu obezbeđuje vezu sa bogovima."⁸ Sve se ovo ostvaruje pomoću odgovarajućih rituala koji ne mogu funkcionisati bez odgovarajuće simbolike koju čovek stvara da bi svoje ovosvetsko stanje transcendirao u onosvetsko, a to je, upravo, kosmogonacija.

Čovekovo situiranje u prostoru tesno je povezano s vremenskom dimenzijom jer kao što postoji sveti Prostor, postoji i sveto Vreme koje nije jednoobrazno i bez prekida, na šta nas podseća Eliade. Čovek živi u profanom vremenu. Ali ono što ga održava, što mu daje snagu jeste praznično, sveto Vreme. On se za to vreme priprema, on prikuplja energiju da bi spreman dočekao novo vreme koje je uvek reaktuelizacija nekog svetog dogadjaja prošlosti. "To je", veli Eliade, "ontološko 'parmenidovsko' Vreme *par excellence*: uvek ravno sebi samom, ono se ne menja niti iscrpljuje. U svakom periodičkom prazniku nalazimo isto Sveto vreme, isto ono koje se ispoljilo u prazniku prethodne godine, ili u prazniku od pre jednog stoleća: to je

⁸ *Ibid*. str. 29.

vreme koje su stvorili i posvetili bogovi tokom svojih *gesta*, a koje praznik samo reaktuelizuje. Drugim rečima, u prazniku nalazimo *prvu pojavu svetog Vremena*, pojavu koja se zbila *ab origine, in ille tempore*.⁹ Na taj način se uspostavlja "neka vrsta večite mitske sadašnjosti" u kojoj se na ritualan način i uz upotrebu odgovarajuće simbolike ponavlja prošlost. Sveti vreme kao nepromenljivo utiče na tok i samu prirodu profanog vremena, nastoji da ga zaustavi, da ga primora na ponavljanje onog svakodnevnog, banalnog, neproizvodnog i nestvaralačkog; teži da to vreme učini rutinskim i smanji aktivnosti produktivnih činilaca, gotovih na radikalnu promenu u unošenju novih elemenata. Profano vreme na taj način postaje konzervativno iako je formalno odvojeno i udaljeno od Svetog Vremena. U njega se unosi sakralna simbolika ali ne u izvornom nego u "primjenjenom" obliku, što znači, prikladna isključivo za ponavljanje istoga. Unutar profanog vremena, u samoj njegovoj biti, nastaje drugačija, tom vremenu primerena, simbolika koja može biti i rušilačka i kradilačka ali koja suštinski menja to vreme. U njemu se postojeći odnosi stalno dovode u pitanje i preispituju se ustaljene vrednosti. U njemu ima neu-poredivo manje "osvećenih", nedodirljivih elemenata nego u Svetom Vremenu i zato je ono rizičnije i nesigurnije, a za svetovnu i duhovnu vlast opasnije. Njega ne samo da treba stalno držati pod prismotrom nego ga valja stalno obnavljati elementima sakralnog porekla; ali ne toliko da se i ono samo pretvori u Sveti Vreme jer onda bi došlo do poklapanja ta dva vremena pa, dakle, i do sveopšte entropije. Tu opasnost je osetila i religija i otuda nastojanje da se u istorijsko vreme sakralni momenti unose povremeno i kontrolisano, najčešće putem religijskog obreda. "Kao što crkva predstavlja prekid nivoa u profanom prostoru nekog modernog grada, tako i religiozna služba koja se odvija u njenoj unutrašnjosti obeležava prekid u profanom vremenskom trajanju: više nije prisutno sadašnje istorijsko Vreme, Vreme koje se živi na primer na ulici ili u susedstvu, već Vreme u kojem se odvijala istorijska egzistencija Isusa Hrista, Vreme posvećeno njegovim propovedanjem i ispaštanjem, njegovom smrću i uskrsnućem."¹⁰ Kod religioznog čoveka hram ne predstavlja samo sliku sveta nego i vremenski simbolizam. Eliade navodi primer plemena Algonkina

⁹ *Ibid.* str. 31.

¹⁰ *Ibid.* str. 32.

Sijuksa kod kojih sveta koliba predstavlja i Univerzum i simbol Godine, dakle, određenog vremenskog segmenta. Sa svakom gradnjom kolibe, kuće, hrama – stvara se i novo vreme jer se tim objektima obnavlja, podmladuje vreme. U ovome posebnu ulogu igra hram kao što za vremensku dimenziju tu ulogu igra Godina koja je po pravilu značila zatvoren krug, sa početkom i krajem ali i sa mogućnošću obnavljanja, "preporadanja" u vidu Nove godine. "Sa svakom Novom godinom nastajalo je 'novo', 'čisto' i 'sveto' – jer još netrošeno – Vreme". Nije slučajno što se ovaj proces odigrava uporedo sa Novom godinom jer je ona "reaktuelizacija kosmogonije, ona podrazumeva ponavljanje *Vremena od njegovog početka*, to jest uspostavljanje primordijalnog, 'čistog' Vremena, kakvo je bilo u trenutku Stvaranja. Otuda su se povodom Nove godine preduzimala 'čišćenja' i isterivanja grehova, zlih duhova, itd. Jer, ne radi se samo o prekidu izvesnog vremenskog razdoblja i početku novoga (kako to sebi zamišlja, na primer, moderni čovek), već o ukidanju protekle godine i proteklog Vremena. Takav je, uostalom, smisao obrednih čišćenja: *sagorevanja*, poništavanja grehova i grešaka, ličnih kao i zajednice u celini, a ne tek jednostavno 'pročišćenje'.¹¹ To je proces koji već na izvestan način nagoveštava pojavu praznika koji će tokom vremena doživeti krupne preobražaje.

Čovekovo simboličko učestvovanje u uništavanju i ponovnom stvaranju sveta, doprinisalo je i njegovom obnavljanju, ponovnom stvaranju. To obnavljanje je vršeno kroz povratak u prvobitno Vreme koje nije doživljavano kao povratak nečem starom koje je trebalo oživeti i učiniti ga prisutnim i aktivnim u sopstvenom životu. Nije se to odigravalo na način kako se čovek danas odnosi prema prošlosti i tradiciji u kojima traži ili oslonac svojoj egzistenciji i svojim namerama ili podsticaj izmeni postojećeg kulturnog obrasca i identiteta. Nekadašnji čovek je prošlo vreme doživljavao kao mitsko Vreme Stvaranja, kao "jako", "sveto" Vreme. "Sveto, jer je bilo preobraženo prisustvom bogova, *jako*, jer je bilo svojstveno isključivo najgrandioznijem stvaranju koje se ikada zabilo: stvaranju Univerzuma." Otuda kosmogonijski mit služi kao arhetipski model svakog stvaranja i povratka u izvorno Vreme, u novo simboličko radanje. To je složen pre-

¹¹ *Ibid.* str. 35.

obražaj i zato se ne može odigravati svakodnevno. On je ravnomeran i obično je vezan za određeno vreme, najčešće Novu godinu ili neki drugi ritualni postupak. Raniji čovek je uspostavljaо odnos sa kosmičkim svetom u kome je video sve što mu je potrebno za ovozemaljsko delovanje. On se tom svetu obraćao u svim prilikama i za sve svoje postupke: od onih svakodnevnih koji su se odnosili na ustaljene poslove pa do retkih i neobičnih dogadaja i postupaka. To je simboličko obnavljanje kosmogonije jer je u njoj gledan uzor svakog stvaranja. To je traganje za izvornim vremenom u kome je ponavljan stvaralački čin bogova. A to ponavljanje se ogleda u simboličkom dolaženju do svetog kalendara ili do praznika koji se uvek odigrava upravo u tom vremenu.

Sa stanovišta izvornog i svetog vremena praznik dobija posebno značenje. Čoveku izgleda da tokom praznika izvodi činove koje ne može izvoditi u obično vreme. Za vreme praznika oni ponavljaju postupke bogova i mitskih bića onako kako oni o tome imaju predstavu. Iako radnje obavljane za vreme praznika nalikuju na one obavljane u običnom vremenu, "sve obredne aktivnosti razlikuju se od istih radnji izvršenih u običnom Vremenu time što se ne odnose samo na *nekoliko predmeta* koji sačinjavaju u neku ruku arhetipove njihovih srodnih vrsta, a takođe i atmosferom bremenitom svetošću".¹² Ovim je nagovuštena jedna veoma krupna pojava kao što je praznik, pojava koja će od najranijih vremena pa sve do danas igrati izuzetno važnu ulogu u čovekovom životu. Praznik se tokom vremena menjao, preobličavao, dobijajući nova svojstva.

Praznik postoji u svim društvima i kulturama, počev od najranije prošlosti kada su njihovom pomoći zapoženi dogadaji kosmičkog ciklusa, pa sve do današnjih praznika koji su bitno izmenjeni i redukovani u odnosu na ranije. Praznik je jedan od najstarijih i najproduktivnijih elemenata kulture. On je u pojedinim epohama doživljavao padove ali nikada nije isčezavao. Bio je najčešće povezan sa slobodnim vremenom, uticao je na socijalizaciju ljudske zajednice i bio, konačno, povezan sa umetnošću doprinoseći time stvaranju estetskih osećanja i estetske svesti. U svojim počecima praznik je omogućavao čoveku da se približi bogovima, da postane njihov savremenik, što se postiže "reaktivacijom primordijalnog Vremena u kome su se

¹² *Ibid.* str. 38.

zbivala božanska dela". Sve što se čini i u praznično i u obično vreme "ima trans-ljudski model, pa njegovi činovi i van 'prazničnog' Vremena podrazuju modelle koje su fiksirali bogovi i mitski Preci. No, preti opasnost da ovo podražavanje postane sve manje i manje pravilno, da model bude izobličen ili čak zaboravljen. Periodična reaktuelizacija božanskih činova, religiozni praznici su tu da ponovo poduče ljude svesti modela." Razumljivo je da ovakva praznična struktura sadrži u sebi i posebnu simboliku. Ovde je Elijade manje zanimala morfološka praznika, a više struktura svetog Vremena aktualizovanog u praznicima. Odatle i sledeća njegova konstatacija: "Ma kako bio složen religiozni praznik, uvek je o svetom dogadaju koji se odigrao *ab origine*, i koji se obredno vraća u sadašnjost. Učesnici postaju savremenici mitskog dogadaja. Drugim rečima, oni 'izlaze' iz svog istorijskog Vremena – to jest, iz Vremena koje sačinjava skup profanih, ličnih i meduličnih dogadaja – i prebacuju se u primordijalno Vreme, koje je uvek isto, koje pripada večnosti. Religiozni čovek se povremeno obre u mitskom i svetom vremenu, nade ponovo *izvorno Vreme*, ono koje ne 'teče' jer ne učestvuje u profanom vremenskom trajanju, a sačinjeno je od *večne sadašnjosti* koja se ne može beskrajno ponavljati."¹³ Praznike ovde ostvaruje na poseban način i ima sasvim drugi učinak od kasnijeg praznika. Otuda bi bilo korisno ispitati ne samo strukturu svetog Vremena, na čemu insistira Eliade, nego i morfoliju praznika, to znači njegove pojavnne oblike i razvojnu liniju. Kad se sve to uzme u obzir može se govoriti ne samo o prazniku, prazničnosti nego i o prazničnoj kulturi o kojoj se razmišljalo još od antičkih vremena.

Praznik kao čovekovo dobro

Istražujući forme slobodnog vremena Platon je posebnu pažnju obraćao prazniku iznoseći o ovoj pojavi dosta zanimljivih sudova. On je praznik smatrao nerazdvojnim delom obrazovanja i čitavog narodnog života o čemu država treba posebno da vodi računa. Otuda i njegova sugestija da praznik treba zakonski regulisati kao i ostale važne oblasti društvenog i privrednog života. „Ako se obrazovanje sastoji u pravom disciplinovanju zadovoljstava i bolova, ljudi ga u životu često zapuštaju i kvare. Ali, bogovi su se sažalili na

¹³ *Ibid.* str. 39.

ljudski rod, koji je po prirodi isložen nevoljama, pa ljudima kao odmor od nevolja odrediše svetkovine u čast bogova, dadoše im muze, vodu muza Apolona, i Dionisa, da im budu drugovi u svetkovinama, ne bi li svoje vaspitanje uz pomoć bogova na ovim svetkovinama popravljali.¹⁴ Dalje se ističe da sva živa stvorenja ne mogu sačuvati mir ni tela ni glasa; oni osećaju potrebu da se kreću i da viču, da skaču i da poskakuju, da igraju, da puštaju razne glasove, osećajući pri tom zadovoljstvo. Ali životinje ne osećaju razliku između pravilnosti i nepravilnosti u pokretu i u zvuku, ne osećajući ritam i harmoniju. "Nama su isti oni bogovi, za koje sam rekao da su nam odredeni kao drugovi u igri, ubili osećaj ritma i harmonije, uz zadovoljstva, pa upravljaju našim pokretima u dorskoj igri tako što nas pesmom i igrom povezuju u grupe."¹⁵ Praznik je, po Platonovom mišljenju, dobro koje ga potpuno oslobađa od rada, kojim on slobodno vreme ispunjava ne toliko za obnovu psihičke i fizičke energije potrebne za taj rad, koliko za preobražaj te energije u forme dostoje slobodnog gradanina i njegovog položaja. Za razliku od odmora ili predaha u radu, kada umoran čovek opušta svoje telo, ne osećajući pri tom nikakvu potrebu ni prema kulturi ni prema umetnosti, praznik je takvo korišćenje slobodnog vremena u kojem se nužno koriste muzika i sportske igre.

Pogled na praznik kao na skup viših vrednosti čovekove egzistencije prepliće se u antičkom mišljenju s drugim stanovištem koje prazniku pridaje posebne tehničke funkcije koje održavaju sistem u stanju ravnoteže. Stari Grci su izvanredno poznavali kulturno-estetski smisao praznika ali nisu gubili iz vida ni njegovo socijalno značenje koje se najočitije ogleda u sistemu obrazovanja. S tim u vezi Platon piše: "Obrazovanje se sastoji u privlačenju i vodenju dece prema onom što je zakon proglašio valjanim i što su najprivlačniji i najstariji ljudi, na osnovu svoga ličnog iskustva, proglašili takvim. Duša deteta ne bi se navikavala na radost i žalost na način suprotan zakonima i onima koji se pokoravaju zakonima, nego bi se u izražavanju i osećanju radosti i tuge ponašala isto kao starci. Zbog toga te pesme, kako ih mi zovemo, u stvari, nisu za dušu ništa drugo do žrtvene pesme, odnosno, molitve, budući da one svom ozbiljnošću teže za tim da po-

¹⁴ Platon, *Zakoni*, BIGZ, Beograd 1990, str. 52.

¹⁵ *Ibid.*

stignu harmoniju o kojoj govorimo. Ali pošto duša mladeži ne može još da podnese ozbiljnost, mi to zovemo igrom i pesmom, i izvodimo ozbiljne ciljeve u toj formi, slično postupku koji lekari primenjuju prema bolesnicima i telesno slabim ljudima, nastoje da im pruže korisnu hranu u vidu prijatnijih jela i napitaka, a štetnu u neprijatnim, kako bi se navikli da prvu uzimaju rado, a od druge da zaziru. Tako će vrsni zakonodavac prave pesnike nagovaranjem, ili ako mu to ne bi pošlo za rukom, primoravanjem, dovesti do toga da stvaraju dela kojima će uz lepe i pohvalne reči pomoći ritma i melodije predstavljati telesne pokrete i pesme razboritih, hrabrih i u svakom pogledu izvanrednih ljudi.¹⁶ Jedno od takvih sredstava koje se predlaže jesu praznične pesme – zakletve, o čemu jasno govorи Platonova želja upućena zakonodavcima: "Da svako – odrastao čovek i dete, slobodan i rob, žensko kao i muško, i cela država celoj državi – moraju neprestano osveštanim pesmama da iznose one poruke o kojima smo već raspravljali, na način koji će se stalno i raznoliko menjati, tako da pevači osećaju neutoljivu želju i uživanje u tim horovima."¹⁷ Za pesmu i praznično raspoloženje nisu podjednako raspoloženi mлади и стари. Ovi prvi su gotovo stalno na to spremni, dok ovi drugi nisu, te su im zato potrebni podsticaji. Platon prvenstveno preporučuje Dionisov napitak. "Jer upravo nam je Dionis poklonio vino, takav lek koji nas ponovo čini mладим, da zaboravimo na bol, da nam opora narav postane blaža kao što gvožde, kad se stavi u vatru, postaje mekše i daje se lakše oblikovati. Zar, onda, neće svako u takvom raspoloženju biti prvenstveno spreman da se odobrovolji i sa manje stida da peva."¹⁸ Za vreme praznika, kojem je prethodilo i kojeg je pratilo ispijanje vina, svako se oseća raspoloženje i veselije. "Svaki učesnik se u takvoj prilici oseća nekako lakšim, raduje se, ispunjava ga želja da govorи slobodno i da ne sluša svoje drugove, osećа se dovoljno sposobnim da upravlja sam sobom i ostalima. Nismo li rekli da duše onih koji piju u takvim prilikama postanu kao gvožde usijano vatrom, nekako mekše i mладе, tako da će ih lakše voditi onaj koji je sposoban i naučen da obrazuje i oblikuje, kao kad su bile mладе. A taj oblikovalac je onaj isti kao i onda, dobar zako-

¹⁶ *Ibid.* str. 60.

¹⁷ *Ibid.* str. 67.

¹⁸ *Ibid.* str. 68.

nodavac. On mora da objavi zakone o pijankama, koji će imati za efekat da onaj koji postane nadobudan, drzak i preko mere bestidan, koji neće da se povinuje redu i prikladnom naizmeničnom čutanju i govoru, pijenju i muzici, bude voljan da čini sve što je tome suprotno. Ti zakoni moraju biti kadri da u borbi protiv prodiranja nepristojne drskosti šalju najdivniju vrstu straha, praćenog osećanjem pravde. Taj božanski strah nazvam stidom i sramotom... Bez tih zakona je opasnije ratovati protiv pijanstva, nego vojskovoda protiv neprijatelja... Kada bi stvari što se tiče pijanstva i zabave stajale tako, zar ne bi, onda, drugovi u pijankama iz toga izvukli korist i rastajali se kao veći prijatelji nego ranije, a ne kao sada da postanu neprijatelji. Ne bi li svaki takav skup bio saglasan zakonima, ako bi trezni gospodarili pijanima?"¹⁹ U sve ovo je upleten i mit jer je sam Dionisij mitskog porekla. Po predanju, njemu je "mačeha Hera oduzela pamet i da je on iz osvete uveo bahijske svetkovine i sav ludi zanos horских igara, i da je upravo iz tog razloga ljudima poklonio vino". Delovanjem svih tih činilaca nastaje praznična kultura koju je Platon celovito sagledavao.

Dalja Platonova razmatranja odnose se na igru kao važnu komponentu praznika. Međutim, i igra, njen tok i način izvođenja treba da budu uskladjeni sa idejom "odgovarajućeg vaspitanja" koju je on zastupao, a koja je saglasna državnim interesima. "Tvrdim da je u svim državama nepoznato da su igre uopšte od velikog značaja za zakonodavstvo i da upravo od njih zavisi da li će se zakoni održati ili ne. Jer, ako su igre jednom zauvek tako uređene da iste osobe uvek izvode iste igre na isti način i u tim zabavama da nalaze uživanje, onda je posledica toga da i zakonske odredbe koje se tiču ozbiljnih stvari ostaju neometane. Ako se, međutim, u igre dira, ako se uvode novotarije u njih i ako su neprestano izložene promenama, i ako omiladina više ne izjavljuje da joj je milo ono staro (isto), tako da među njima ni u pogledu držanja tela ni u pogledu njegove opreme ne postoji nepokolebljivo slaganje o tome šta dolikuje a šta ne dolikuje, nego se naročito ceni onaj mladić koji uvek donosi neke novotarije i uvodi nešto novo, što se razlikuje od uobičajenog bilo po obliku, ili po boji ili u ma čemu slično – rekli bismo sasvim opravdano da državu nije mogla snaći veća sramota od toga. Jer time se neprimetno

19 *Ibid.* str. 74-75.

menja narav mlađih ljudi, i posledica toga je da sve ono što je staro postaje u njihovim očima nedolično, a ceni se sve što je novo.²⁰ Igra kao simbolička forma u prazničnoj kulturi igra izuzetno važnu ulogu. Međutim, njen uticaj se širi i na druge oblasti duhovnog života, na druge simboličke forme. To je i razlog što se ona mora uzimati u obzir ne samo u sistemu vaspitanja nego i u čitavoj državnoj organizaciji. Otuda je i razumljivo Platonovo insistiranje na normiranju ove čovekove aktivnosti i na njenoj rigoroznoj kontroli. Ako bi se ova aktivnost normirala, ako bi se zakonom detaljno odredilo sve što je vezano za to, Platon je gotovo uveren da bi bilo stabilno i državno uređenje, pa time njegov kontinuitet i trajnost. Igra kao simbolički oblik bliska je samoj čovekovoj prirodi; ona bitno utiče na njegove nazore, na ukupno razumevanje sveda, na prodor u dubine sopstvene stvaralačke energije.

Veliku opasnost za igru predstavlja promena, unošenje, delovanje bilo čega bi čak i najmanje izmenilo utvrđenju strukturu igre. Svaki takav čin imao bi dalekosežne posledice za čitavu zajednicu. Ovo zbog toga jer "kod svega, izuzev kod zla, ništa nije opasnije od promene, to se pokazuje svuda i kod svih godišnjih doba, kod vetrova, načina ishrane, duševnih raspoloženja – ukratko: kod sveg osim kod jednog, kao što rekosmo, kod zla. Ako obratimo pažnju na tela, videćemo da se tela privikavaju na svaku hranu, na svako piće i na svaki napor."²¹ Promena u igri ima duboke socijalne i moralne posledice na mlađe stvarajući kod njih nezadovoljstvo prema postojećem i čineći ih spremnim da menjaju zakone težeći za novim uredbama. Otuda valja pronaći sredstvo da se ovo spreči. Platon izlaz vidi u tome "da se svaka igra i svaka pesma proglose svetim". To je toliko važno da država treba da vrši izbor igara i pesama. U svemu tome "treba što je moguće više isticati namere zakonodavaca i prema njima treba da se podese igre i pevanje i sve vrste horskih igara". Čovek dobar deo života provodi u igri i slobodnom vremenu i od velike je važnosti kakav će njihov sadržaj izgledati. U pitanju je pojava izuzetnog unutarnjeg i spoljnog sklopa sa inherentnim simboličkim osobinama. Simbolika, zapravo moć simbolizovanja sadržana je unutar igre, tako da ukupnu tu pojavu Platon naziva *igranje*, u čemu su sadržani

²⁰ *Ibid.* str. 218-219.

²¹ *Ibid.* str. 219.

pokreti čitavog tela. Te pokrete Platon deli na "pokrete najlepših tela, jer oni imitiraju nešto uzvišeno i na pokrete ružnijih tela, jer ti pokreti imitiraju nešto prosto". Rezultat toga su miroljubive i ratničke igre koje se, u prvom redu, razlikuju po načinu izvođenja i svrsi. "Ozbiljna vrsta pokreta pikazuje lepa tela sa hrabrom dušom u ratnim poslovima i u savladavanju teških napora ili s umerenom dušom u srećnim prilikama i umerenim uživanjima. Za ovu drugu vrstu igre, prema njenoj prirodi, najbolje bi odgovaralo ime *miroljubiva*, dok za onu prvu, ratobornu, koja se razlikuje od miroljubive igre, najbolje odgovara ime *psihe...* U miroljubivoj igri treba kod svakog pojedincea paziti na to da li se tačno i u saglasnosti s prirodnom trajno pridržava lepog igranja u horskim igramama, onako kako to dolikuje ljudima, kojima upravljaju dobri zakoni ili da to ne čine. Treba, dakle, odvojiti onu vrstu igre čija je vrednost sporna od one kojoj se vrednost priznaje. A koja je to vrsta igre i kako treba odvojiti jednu od druge? Ona igra koja pripada bahatkinjama i biccima kao što su nimfe, pani, sileni i satiri, koja lude obično imitira kao pijane, pri obavljanju misterije – u svemu ova vrsta igre ne može se označiti ni kao miroljubiva ni kao ratnička, i uopšte nije lako odrediti koje je njen pravo značenje. Ali mislim da će ipak biti najtačnije ako je ovako odredimo: treba je odvojiti od ratničke i miroljubive igre i reći da za takvu vrstu igre nema mesta u državi."²² U celini posmatrano, pitanje igre i praznika treba dovesti pod državnu ingerenciju i pod budnu prismotru ljudi zvanično za to zaduženih.

Za celinu igre bitno je šta uraditi kad su u pitanju ružna tela i ružne čudi, "kao i onih ljudi koji se bave ruganjem i usmeravanjem". Jer "bez poznavanja smešnog nemoguće je dobro shvatiti šta je ozbiljno, kao što se ne može shvatiti jedna suprotnost bez druge, ako se želi nešto dobro poznavati... Treba da upoznamo i ono što je smešno, da ne bismo, zbog nepoznavanja, radom ili govorom sebe činili smešnim. Imitiranje toga treba, dakle, prepustiti robovima i plaćenim strancima. Ozbiljno bavljenje takvim stvarima mora biti zabranjeno, i niko od slobodnih građana, ni žena ni muškaraca, ne sme ih izučavati. Svako takvo oponašanje gradanina uvek treba da izgleda kao novotarija. Za šaljive igre kojima je svrha da izazovu

²² *Ibid.* str. 241.

smeh i koje svi označavamo imenom komedija, neka ovo što smo rekli važi kao zakon." Stvar sasvim drugačije stoji kad je reč o takozvanim ozbiljnim pesnicima, odnosno o sastavljačima tragedija. Ako su ti ljudi stranci onda se njihova dela moraju podvrći državnoj kontroli jer je, kako Platon veli, "naše celokupno državno uredenje oponašanje najlepšeg i najboljeg života, a takav je život kako to barem mi kažemo, stvarno najistinskija tragedija".²³ Na taj način se simbolički krug prazničke kulture zatvara i vidljivi ostaju samo oni njegovi segmenti obogaćeni u tom procesu najraznovrsnijim simboličkim formama i simbolima. Nije slučajno što Platon ovaj krug zatvara tragedijom, jer je u njoj koncentrisana velika moć simbolizovana i kao književne a i kao dramske forme. Time se pokazuje i unutarnja antinomičnost praznika i svi oni činioci koji grade njegovu ambivalentnu strukturu. Platon nije to samo nagovestio nego i dosledno razvio stvorivši celovit i produktivan sistem koji se u pravom smislu može nazvati prazničkom kulturom.

Neuviđanjem ambivalentne prirode praznika gubi se iz vida njegova sposobnost da iz samog sebe, iz sopstvenog bića emanira simbole i gradi simboličku stvarnost koju, kad je reč o prazniku, Aristotel drugačije predstavlja. Za razliku od Platona, za kojeg praznik postoji da bi se postiglo fizičko i moralno savršenstvo, za Aristotela je nastala polazni princip praznika, stvaranje osećanja prijatnosti i on upozorava da nije lako odrediti prirodu praznika kao i korist koja iz njega proističe. Zato se on u *Politici* pita da li čovek želi praznik radi igre, zabave i razonode – slično odmoru, snu, jelu i piću, koji sami za sebe nemaju značenje za kulturu. Ili, da li čovek smatra da ga praznik i prazničnost usmeravaju ka dobroti koja obuhvata muzičku i gimnastičku umetnost, vaspitava telo i dušu i podučava kako valja pravilno uživati. Možda, pita se dalje Aristotel, praznik služi duhovnom odmoru, dokolici i saznavanju prave sreće. Aristotel se priklanja poslednjem značenju praznika pri čemu ne gubi iz vida ni njegovu ulogu i nasleđivanje pridajući mu tananije i rafiniranije značenje. Visoka dokolica nije samo koначan cilj slobodnog građanina nego polazni princip njegovog načina života, ona čak treba da bude prepostavljena radu. Gledanje na dokolicu kao na pravo bogatstvo, kojim raspolaze čovek, olakšava Aristotelu

²³ *Ibid.* str. 243.

da pronikne u samu suštinu praznika i prazničkog stanja. Odатле он изводи закључак да човекова природа не теži само раду nego i prazničnosti jer она je sloboda i kao takva čini vodeće načelo. Praznikom se završava čovекova delatnost jer otuda započinju razonoda i igra. Međutim, sreća nije u razonodi. "To bi bilo krajnje nelogično ako bi razonoda trebalo da bude krajnji cilj i ako bi sve napore i bolove ovog života trebalo podneti radi igre i razonode." Očigledno je, međutim, da su "igra i razonoda jedna vrsta odmora, a odmor je potreban jer čovek nije u stanju da ne-prekidno naporno radi. No, odmor nije zato krajnji cilj, jer se on uzima samo zato da bi se prikupila energija za dalji rad. Srećom život je, međutim, po našem mišljenju, život usmeren ka vrlini, a to je uslovljeno ozbiljnim radom, a nije u šali i zabavi."²⁴ Sama praznična struktura izgrađena je od raznovrsnih simboličkih formi koje imaju za cilj da u individuama i u njihovim zajednicama izazovu posebna stanja i raspoloženja koja se u nekim slučajevima završavaju u opštem zanosu i u transu.

Praznik je samo jedan vid ispoljavanja svetog u Elijadeovom i ne samo u njegovom smislu. Njegovu suštinu uočili su, videli smo, Platon i Aristotel, ali i mnogi mislioci koji su tragali za tajnama Bića. To što je povučena vertikala Platon – Aristotel – Eliade ne ukaže na vrednosti ovih mislilaca nego na načine pristupa jednoj pojavi koja je simbolički razvijena i izdiferencirana. Možda bi paralela, na primer, sa Huizingom ili Rože Kajoom bila takođe pouzdana i opravdana, što će se verovatno nametnuti samo po sebi kad se budu izlagala njihova stanovišta. Za mnoge istraživače, a naročito za Elijadea, u osnovi igre, u osnovi mita, religije – nalazi se simbol i to je onaj zajednički imenitelj svih tih teorija. To je bio i razlog te je u okviru prikazivanja Elijadeovog shvatanja simbola bilo posebno govora o igri.

Vratimo se, međutim, Elijadeovim pogledima na simbol – ovom prilikom utkanih u mit – jer je on okosnica njegove teorije. I Elijadeova, a i mnoga druga istraživanja, ukazuju na složenost mita i na teškoće da se on odredi. Ma kako se definisao mit, ne može se zaobići njegova simbolička suština. Eliade će reći: "Mit saopćava jednu svetu priču; donosi dogadaj koji se zbio u prvim vremenima, u fiktivnom vremenu 'po-

²⁴ Aristotel, *Nikomahova etika*, Kultura, Beograd 1970, str. 266.

četka'. Drugim riječima, mit saopćava kako je, zahvaljujući djelovanju nadnaravnih bića, jedna stvarnost dostigla postojanje, bilo to cijelokupna stvarnost, kozmos ili samo fragment: otok, biljna vrsta, ljudsko ponašanje ili ustanova. Uvijek se radi, dakle, o 'stvaranju': govori o tome kako je nešto stvoreno, kako je počelo postojati. Mit izriče samo ono što se *stvarno* dogodilo, govori o onome što se u potpunosti očitavalo. Ličnosti su mitska Nadnaravna Bića. Njih pozajmimo nadasve po onome što su učinili u čudesno vrijeme 'početka'. Mitovi, dakle, otkrivaju svoju stvaralačku aktivnost i razotkrivaju svetost (ili jednostavno 'nadnaravnost') njihovih djela. U svemu, mitovi opisuju različite, i ponekad dramatične izljeve svetoga (ili 'nadnaravnog') u Svijetu. Upravo taj nalet svetosti stvarno zasniva svijet i čini ga takvim kakav je odnos. Još više: nakon posredovanja Nadnaravnih bića čovjek je ono što je danas, smrtno, seksualno i kulturno biće.²⁵ Kako je moguć govor mita? Na koji način se u njemu saopštava postojanje određene stvarnosti? Eliade kaže, uz pomoć "nadnaravnih sila", ali te sile se ispoljavaju u odgovarajućim oblicima i porecima čija je uloga da nam dočaraju jednu stvarnost raspoloživim sredstvima od kojih je simbol, svakako, najdelotvorniji. Treba savladati ledenu pustinju konkretnog i postići sintezu koja se teško dalje razlaže, ali koja upečatljivo deluje i efikasno gradi jednu stvarnost koju mit čini opipljivom, prihvatljivom i razumljivom. Eliade dalje ističe da se u mitu iznose stvari događaji ali oni koji su se desili na samom "početku", pri čemu ovde početak ima preneseno značenje, to je početak koji se saopštava kroz mitsku priču te je otuda on i nužno simboličan. Sve što je stvoreno ima svoj početak kao što i sa svakim početkom otpočinje proces stvaranja. Mit, s jedne strane, govori o onome što se dogodilo, a o svemu tome, s druge strane, saopštavaju "nadnaravna bića". To je očigledno unutarnja protivrečnost koja bi sigurno razorila mit, njegovu strukturu da u sve to nije uključen simbol koji je jedini kadar da oslabi i potpuno otkloni tu protivrečnost. Jer, jezik kojim nam se o tome što se dogodilo saopštava jeste simbolički jezik. Reč je, u najmanju ruku, o dvostrukim značenjima pri čemu se uvek moramo opredeliti za jedno. Procesom simbolizovanja stvarnost se menja, ona zapravo dobija mitski izgled, "nadnaravni", nalazi se pod naletom svetosti. Odatle i čvrsto Elijadeovo opredeljenje mita.

²⁵ Eliade, Mircea, *Mit i zbilja*, Matica hrvatska, Zagreb 1970,
str. 9-10.

Ijenje za težnju da mit sveta priča, što pojačava njenu istinitost i vezanost za stvarnost.

Mnogi se slažu s tim da je mit govor, priča Eliade i još neki istraživači, dodaje da je to sveta priča i da njegovo "proživljavanje" ima u vidu "religiozno" iskustvo koje jedino omogućava da se ožive "daleki, zanosni dogadaji", da se "ponovo prisustvuje stvaralačkim djelima Nadnaravnih Bića". To stalno vraćanje na početak, dozivanje i oživljavanje prošlosti koja ima svoj početak, koja traje i svojim trajanjem gradi sadašnju stvarnost, ne može se dešavati uz pomoć "religioznog" iskustva. Ono, doduše, može imati određenu pomoćnu ulogu; tu je odlučujući ideo sposobnosti simbolizovanja. Eliade će tu vezu videti i na mnogim mestima, jer je za njega simbol prvorazredno, kondenzovano iskustvo koje ima sposobnost razlaganja i gradenja "nadnaravne" stvarnosti. Tu moć simbolizovanja Eliade će uzeti u obzir kad govorи о potrebi čoveka tradicionalnih društava da živi u prostoru koji je "otvoren" ka visinama, jer tu je valjalo da bude obezbeden "simbolički prekid nivoa i gde je ritualno bila omogućena veza sa drugim, 'transcendentalnim' svetom". To "transcendiranje" započinje od onoga što Eliade naziva *in illo tempore*, od početka stvaranja, od izvornog Vremena, odnosno od kosmičkog Vremena. U to se uključuju nebeski simboli i tako "uranski simbolizam, mitovi i obredi uspenja, itd., i dalje čuvaju svoje nadmoćno mesto u ekonomiji svetoga". Eliade više u vidu zaključaka, ne upuštajući se u ozbiljnu analizu, ističe da "simbolizam igra značajnu ulogu u religioznom životu čovečanstva; zahvaljujući simbolima Svet postaje 'proziran', pogodan da 'pokaže' transcendenciju".²⁶ Simbol ima ulogu oživljavanja stvarnosti i doprinosi njenim unutarnjim previranjima i preobražajima. Otuda svaka epoha ima svoj simbolički sistem pomoću kojeg se uspostavlja komunikacija unutar zajednice. Svaka ljudska aktivnost zasniva se na odgovarajućem procesu simbolizovanja. Čak i u najranijim vidovima međusobnog opštenja u jednoj zajednici, u magijskim ritualnim postupcima, simbolika izbija u prvi plan. Svaki nagoveštaj javnog predstavljanja individue praćen je odgovarajućom simbolikom. Sve što ne poseduje taj simbolički sklop jeste samo puko kretanje, fizičko pomeranje, rutinska promena mesta kao što se i svako živo biće kreće i prostorno komunicira. Biti u prostoru,

²⁶ Eliade, Mirča, *Sveto i profano*, *Ibid.* str. 57.

kommunicirati u njemu, ne znači ni korak u vremenском kretanju unapred ni iskorak ka ritualnim postupcima koji mogu imati karakter igre, magije ili nekog drugog učešća u kulturnoj stvarnosti. Eliade ovo ilustruje brojnim primerima dovodeći svaki od njih u vezu s odgovarajućom etapom ili oblikom društvenog i kulturnog života. Tako je, na primer, "željezno doba" utro put duhovnom čovekovom stvaralaštvu, pre nego što je postalo sastavni deo vojne, ekonomске i političke istorije čovečanstva. "Kao što često biva, simbol, slika i obred nagovješćuju – a često, može se reći, i omogućuju – korisne primjene nekog otkrića. Tako su, npr. kola, prije nego što su obavljala funkciju prevoznog sredstva, korištena kao vozilo u obrednim povorkama: na njima su se prenosili simbol Sunca ili lik boga Sunca. Uostalom, kola su i mogla biti 'otkrivena' tek nakon što je čovjek shvatio simboliku Sunčeva diska. Prije no što je 'željezno doba' uvelike izmijenilo svijet, bavljenje željezom rodilo je velikim brojem obreda, mitova i simbola koji su nužno imali odjeka u duhovnoj povijesti čovječanstva."²⁷ Ljudski svet je, dakle, mnogo složeniji nego što nam se na prvi pogled čini. Rad i proizvodnja nisu, očigledno, primarne ljudske aktivnosti niti uvek prethode svim takozvanim duhovnim čovekovim delatnostima. Igra nije nastala da bi čoveku olakšala rad; ona tom radu prethodi ne kao njegov uzrok nego kao prethodnička, svojevrsna simbolička stvarnost u kojoj čovek na fundamentalan, integralan način doživljava svet oko sebe nagovještavajući samo u kluci neke elemente koji će se u procesu instrumentalizacije "probiti" u praktičnu ljudsku sferu, postati delatni. To uključivanje simbola u ljudski život po pravilu se obavljalo javno, putem odgovarajućih rituala i obreda. Određeno biće ili određeni predmet moraju proći kroz fazu inicijacije kako bi potisli ili se oslobođili svog primarnog stanja i značenja. Tek s novom ulogom i izmenjenim položajem oni stižu simbolička, "prenesena" svojstva.

Dosta ilustracija o ovoj problematici nalazimo u Eliadeovom razmatranju prastarih tehnika vezanih za proces menjanja stanja materije i simboličke koja prati ovaj proces i alhemijski proces u njemu odgovarajućih simbola. I u jednom i u drugom procesu ta simbolika je specifična. U prvom slučaju preovladava, po Eliadeovom uverenju, kosmološka simbolika. To je važno

²⁷ Eliade, Mircea, *Kovači alkemičari*, Zora, Zagreb 1983, str. 21.

imati u vidu jer "prema simboličkom načinu mišljenja svijet nije samo 'živ', on je 'otvoren'. Naime, predmet nikad nije naprosto on sâm (kao što je to za modernu svijest), nego je još i znak ili boravište nečeg drugog, neke realnosti koja prelazi razinu postojanja samog predmeta."²⁸ Sasvim je razumljivo, dakle, što su simbol i postupak simbolizovanja uklopljeni u alhemiju i alhemijske operacije. Prvi susret simbolike i mitologije s alhemijskim postupcima najverovatnije se dogodio kod rudara, livaca i kovača. Ovde je naročitu ulogu igralo otkriće da je supstancija živa, što je dovelo do nastanka koncepcije "*o komplexnom i dramatičnom životu Materije*". U ovome, opet, posebno mesto imaju grčko-orientalne Misterije. A "prilikom inicijacije u Misterije bitno je bilo sudjelovati u trpljenju, smrti i uskrsnuću nekog božanstva... Smisao i svrha Misterija bila je transmutacija čovjeka: putem inicijacijskog doživljaja smrti i uskrsnuća neofit je promijenio svoj ontološki status (postao je "besmrtn"). Dakle, dramski scenarij "trpljenja", "smrti" i "uskrsnuća" Materije spominje se već u najranijoj grčko-egipatskoj alhemijskoj literaturi. Prema tim spisima, transmutacija – *opus magnum* – koja dovodi do Kamena mudraca postiže se tako da materija prolazi kroz četiri faze, nazvane prema boji koju poprimaju sastojci u pojedinoj fazi: *melansis* (crno), *leukosis* (bijelo), *xanthosis* (žuto) i *iosis* (crveno). "Crno" (*nigredo* srednjovjekovnih autora) simbolizira 'smrt' ".²⁹ Simbolika koja se u ovome ogleda vodi zaključku da samo dvoznačne i više značne pojave mogu imati simboličko značenje. A ta ambivalentnost i polivalentnost naročito je vidljiva u alhemijskim postupcima. Tako, na primer, alhemijska simbolika mučenja i smrti pokazuje svoju ambivalentnost tako što se postupak može odnositi i na čoveka ali i na mineralnu materiju. U svemu tome, opet, posebnu ulogu igra proces inicijacije jer upravo on unutar sebe skriva svu moć simbolizovanja i održava simboličku napetost iz koje nastaje nova suština. Iz inicijacije čovek je uvek izlazio obnovljen, s osećanjem da je savladao Vreme, da ga je u neku ruku "prevario", nadišao i nadmudrio. "Svaka inicijacija bila je", veli Eliade, "pobjeda nad smrću, to jest nad temporalnošću: posvećeni se proglašavao "besmrtnim", vjerovao je u postojanje *post mortem*, za koje je smatrao da je neuništivo."³⁰ Pošto odigra ovu "igru" čovek postaje

²⁸ *Ibid.* str. 157.

²⁹ *Ibid.* str. 163-164.

prepoznatljiv i sebi i drugima, pripremljen za nove uloge i drugačije, izmenjeno učešće u životu. U tom procesu čovek ne učestvuje sam; njemu je potrebna pomoć koju on delimično sam traži ali mu se nameće i sa strane. Ta pomoć najčešće dolazi od врача, rodovskog starešine, šamana ili nekog drugog posrednika koji se za takvu ulogu proglašava kompetentnim. Inicijacija može da poprими i svojstva bolesti o čemu nas obaveštava Eliade kad govori o šamanima i šamanizmu. Tu se inicijacija udaljava od igre pretvarajući se u posebno patološko stanje. Čak i u ekstatičkim inicijacijama uočljivi su patološki elementi koji dominiraju u inicijacijama bolesti. Najčešće je u pitanju komadanje tela ili smrt.



³⁰ *Ibid.* str. 202.

ČITANJE KAO ANTROPOLOŠKI FENOMEN

"Prostor čitanja kao onaj sasvim neizvesni
prostor traganja za Drugim."

(Sara Kofman)

Čitanje predstavlja jedan od najdelikatnijih i najkompleksnijih antropoloških fenomena. "Kojim se to dužno uvreženim pobudama rukovodi čovek koji se rukom maša za predmet zvani knjiga?"¹, nadovezujemo se na razmišljanja Nikol Robin. Sta ljudi nagoni, šta ih podstiče da čitaju? Zašto ljudi uopšte čitaju? Šta se dešava u čoveku koji se udubio u neku knjigu? Sasvim uopšteno i pojednostavljeno možemo reći da neki ljudi čitaju da bi se informisali, a neki iz zadovoljstva.

Dugo je čitanje pisanih spisa predstavljalo jedini način sticanja kulture. Širenje audio-vizuelnih sredstava i razvoj turizma proširuju kulturu. Danas, međutim, čitanje više ne predstavlja celokupnu kulturu. Da li ju je ikada i predstavljalo? Sve zavisi od smisla koji pridajemo pojmu kultura. Ako je shvatimo u antropološkom smislu reči, ona to svakako nije. Ne smemo zaboraviti da je čitanje samo jedan element ogromnog spleta komunikacija i rezonanci koji kultura predstavlja u literarnom i antropološkom smislu.

¹ Videti: Nikol Robin, Čitanje. U: *Kultura*, Beograd, 20, 1973.

Nikol Robin u svom navedenom radu pokušava da dokuči kakva je priroda književne komunikacije koju stvara akt čitanja. Književno delo je rezultat zajedničkog rada pisca i čitaoca. Čujmo Sartrova razmišljanja u delu *Šta je književnost*: "Operacija pisanja podrazumeva operaciju čitanja... Iz ujedinjenog napora autora i čitaoca nastaje onaj konkretni i zamišljeni predmet koji predstavlja delo čovekovog duha." Ako čitati znači komunicirati, čitanje se razlikuje od drugih vrsta komuniciranja. Time što izabere izvesnu knjigu, čovek se ipak opredeljuje za određenu vrstu poruke. Čitalac unapred prepostavlja, (na osnovu imena i ugleda pisca, izgleda knjige ili iz nekog drugog razloga), kakav će biti tok sadržaja knjige, nada se da će iz knjige izvući zabavu, informaciju, duhovno obogaćenje, potvrdu sopstvenih ideja ili nešto drugo.

Književno delo, knjiga, štampana stvar, predstavljaju ono što od njih stvori čitalac; čitati znači graditi. Čitanje nije mehanička operacija; čitalac vrši izbor, svojim sopstvenim iskustvom natkriljuje događaje u knjizi, daje nov smisao misaonom sadržaju koji mu prenose znaci. Po mišljenju N. Rubakina, "... knjiga, baš kao ni reč, ne prenosi ništa: u pitanju je svojevrsna iskra koja u duši citaoca upali žiže najraznovrsnijih psihičkih iskustava iz prošlosti čitaoca... Prilikom čitanja, čitalac stalno prevodi na svoj sopstveni jezik reči koje su rezultat psihičkih stanja drugih ličnosti."² Čitalac svim svojim bićem učestvuje u činu čitanja, unoseći u taj čin svu svoju kulturu, sva svoja trenutna psihološka raspoloženja; pišečeva poruka menja se, dakle, u zavisnosti od psihičkog sklopa svakog pojedinog čitaoca. Ankete su pokazale da u jednoj knjizi čitaoci zapažaju samo ono što ima neke veze s njima.

U krajnjoj liniji, svaki čitalac, polazeći od originalnog štampanog dela, stvara novu knjigu. U *Estetici rečepcije* H. R. Jaus piše: "Književno delo nije objekt koji postoji za sebe i koji svim posmatračima u svim epohama nudi isto lice." Na sličan način je razmišljaо i H. L. Borhes: "Šta je knjiga ako je ne otvorimo?... Ali ako je čitamo, dogada se nešto čudno, verujem da se svaki put menja ... Heraklit je rekao da niko ne zakorači dva puta u istu reku ... Svaki put kad čitamo neku knjigu, knjiga se menja, konotacija reči je druga ... Hamlet nije tačno Hamlet kog je Šekspir zamislio

² N. Roubakine, *Introduction à la psychologie bibliologique*, 1922,
Citirano prema: N. Robin, *ibidem*, str. 28-29.

JADRANKA BOŽIĆ

početkom XVII veka ...Hamlet je bio ponovo rađan. Isto se dešava sa Don Kihotom. Čitaoci su obogaćivali knjigu."³

Postoji mnogo definicija čitanja (od Kvintilijana do danas), ali nijedna nije zadovoljavajuća. Jedna od najprihvatljivijih definicija jeste da je čitanje prateća aktivnost pisanja, a obe su proizvod težnje da se poruka podigne na stepen trajnosti. Čitanje je kreativna sprega tzv. individualnog i socijalnog čina. Ono podrazumeva individualni kreativni i kontemplativni odnos prema tekstu. Čitanje i pisanje deo su iste neodvojive aktivnosti, dva pola jednog istog procesa. Poznate su reči Rolana Barta: "... Čitati, pisati: čitava književnost se kreće između ove dve želje. Koliko je pisaca pisalo samo zato što su čitali? Koliko kritičara je čitalo samo da bi pisali? Oni su primakli dve strane knjige, dva lica znaka, da bi otuda potekao samo jedan govor." Ne postoji nevino čitanje, kao što ne postoji ni nevino pisanje. Tekstu uvek pristupamo sećajući se drugih tekstova. "Mogu li vas zapitati koja knjiga nije pastiš (potpuri)?", pisao je Nodier. "Citiranje spaja akt čitanja i akt pisanja. Citiranje ponavlja; ono omogućava čitanju da odzvoni u pisanju", reči su Sare Kofman.

Bez obzira na to što je čitanje tradicionalno tumačeno kao obdarenost data u načelu svim ljudima, rani čitaoci su, po pravilu, bili povlašćeni čitaoci, a sâmo čitanje, budući dostupno tek izuzetnim, postalo je plen posebne mistifikacije. Međutim, nije dovoljno biti pismen, znati čitati, pa moći shvatiti sadržaj jedne knjige. Čitanje jednog dela iziskuje viši kulturni nivo i naviku čitanja. Neophodno je i da navika čitanja postane potreba. Knjige ne znače ništa ako se ne oživotvoruju i ne postaju delatne u ljudima koji su im dorasli. Čitanje kao inkorporiranje ideja, vrednosti i poruka "je ujedno i najprirodniji i najezoteričniji čin, spontan i neprikosnoven, i svima dostupan i povlašćen kult" (Teri Igton).

Sa postmodernom razvijeno je osećanje da je čitanje nešto krajnje ambivalentno. U svetu ambivalentnosti čitanja, književnost se pokazuje istovremeno kao uteha i informacija, pretnja i misterija, izazov i uvreda. Izostrena svest razvejala je iluzije sadržane u lozinkama poput one iz *Apokalipse* – "blago onome koji čita". Ispostavilo se da je upozorenje jednog kritičara pis-

³ H. L. Borges, *Usmeni Borges*, Rad, Beograd, 1990, str. 15-16.

menosti, kakav je Džordž Stajner (George Steiner), bilo osnovano: "Ispravno čitati znači preuzeti veliki rizik." Taj rizik se proširuje i na onu bezbrojnu armiju "običnih" čitalaca koji nemaju pretenziju da "ispravno" čitaju i kojima je manje stalo do toga da budu "povlašćeni" ili "idealni" čitaoci, nego da u štivu nadu sebi ono neobično uživanje koje jedan strasni čitalac kao što je Roland Bart vidi kao krajnji cilj čitanja.⁴

Romansa čitanja još nije sasvim izbledela. Obično se smatra da pretnja klasičnom čitanju dolazi "uglavnom" iz medija. Maks Fris je to vrlo duhovito uopštio: "Tehnologija ... veština uređivanja sveta tako da mi uopšte ne moramo da ga iskusimo." Razmišljajući o sudbini današnjeg čitanja, Džefri Hartman (Geoffrey Hartman) zaključuje da je jedan od paradoksa našeg vremena da se čitanje i pisanje sada u stvari uče pomoću sredstava (televizije, kompjuterizovane tehnike) koja mogu da kontaminiraju reč i da doprinesu njenom potpunom uništenju. Drugi je paradoks u tome što, iako imamo više komunikacijskih medija, sve je manje komunikacija u smislu ličnog razumevanja. Klasično čitanje, pak, otvara široku skalu rezonancije detalja i nijansi.

Za Miodraga Radovića, "čitanje je okupljanje oko neizrečenoga u rečenome. Čitanje književnosti, pak, ukoliko se ona sama shvata kao medij rasvetljavanja ljudske egzistencije, vodi kao čin razumevanja i sudelovanja, bar u utopijskom produženju, do solidarisanja sa svim drugim ljudima u lancu ljudskosti i sa bićima u čijim životima prepoznajemo vlastite mogućnosti." Za Jovicu Aćina, čitanje je samoanaliza; čitajući, nešto nam se od nas, ranije neprepoznavano, do tada skriveno, vraća; još tačnije: vraća nam se iako nije obavezno da smo ga tražili. Čitanje nam otkriva, ili izmišlja, u čitanom tekstu, poneku crtu našeg sopstvenog lica, sadašnjeg, prošlog ili budućeg. Na tragu tih razmišljanja je i Grozdana Olujić: "Ne tražimo li mi u knjigama, u ljudima, u razgovorima, skoro redovno to prečiščavanje svojih nesporazuma i traženja?"

Glagol "čitati" ne podnosi imperativ; isti otpor prema njemu imaju i neki drugi glagoli, kao "voleti" ili "sanjariti". Vreme posvećeno čitanju, kao i vreme posvećeno ljubavi, produžava život. Čitanje je, baš kao i ljubav, jedan način postojanja. Neverovatna je moć koju ima čitanje, piše Danijel Penak, a to je da nas

⁴ Videti: Miodrag Radović, *Providencijalna lakoća čitanja*, u: *Knjижevna kritika*, Beograd, 3, 1989, str. 7-17.

udaljava od ovog sveta kako bismo otkrili njegov smisao. On knjigu podiže na najviši pijedestal, upoređujući naše razloge za čitanje sa našim razlozima za življenje: "Čovek gradi kuće zato što je živ, ali knjige piše zato što zna da je smrtan... čita zato što zna da je usamljen. To čitanje za njega je društvo koje ne zauzima ničije mesto, ali koje niko drugi ne bi ni mogao zameniti. Ono mu ne nudi nikakvo konačno objašnjenje njegove sudsbine, ali ispreda gustu potku međusobnog saučesništva između života i njega. Tog beskrajno sitnog i tajnog saučesništva koje izražava neverovatnu sreću što živimo, a u isto vreme osvetljava tragičnu besmislenost života. Iz toga proizlazi da su naši razlozi da čitamo isto toliko čudni kao i naši razlozi da živimo."⁵

Starozavetna *Knjiga propovednikova* svakako je u pravu kada nas ubeduje da "nema kraja sastavljanju mnogih knjiga". Većina ljudi koji pišu knjige jednostavno sledi poriv da svoje misli i delo podeli sa drugima. Pišu kao što dišu. Pisanje, kao i čitanje imaju, po Lakanovom viđenju, zajednički imenitelj u "odnosu žudnje koji je temeljni odnos s Drugim". Simon de Bovoar je pisala: "Papir koji omogućava da sebi govorimo govoreći Drugom." Za Davida Albaharija, "pisanje je pokušaj da odgonetnemo ono što i sami ne znamo". Pisanje je jedno minuciozno preispitivanje, "nastojanje bića da se, kroz reči, domogne svoje istine, da ispuni prazninu koja ga užasava" (Milovan Danolić). Umna Isidora Sekulić zabeležila je: "Pisati, čitati, reći šta si osetio, reći to da i drugi čuju, to je plod vokacije, to se ne može nikad hiniti. To onda nije zbog slave i priznanja. To je zato što onaj koji piše i govori ne može čutati, može ne pisati. On mora pisati kao što mora da diše. Inače bi uginuo." Mihajlo Pantić u svojoj knjizi *Aleksandrijski sindrom* razmatra fenomen pisanja: "Pisanje je rekonstrukcija sveta na osnovu literature i literarne fikcije, neka vrsta imitacije 'božije knjige', uspostavljanje 'države sna', sklapanje tela prvega čoveka, napor da se kroz literaturu ponovo sagleda užasna dubina vremena, iznova dosegne misko-arche tipsko vreme i prostor, prapočetak."

O knjizi su na jedan brilljantan način pisali toliki pisci. Montenj knjizi posvećuje jedan svoj ogled. On u literaturi vidi jedan oblik sreće; za njega nema čitanja bez radosti. Za Emersona, u knjigama su začarani najbolji duhovi covečanstva. Džon Milton piše da dob-

⁵ Danijel Penak, *Kao u romanu*, Umetničko društvo Gradac, Čačak – Beograd, 1998, str.120.

ra knjiga predstavlja dragocenu esenciju užvišenoguma, balsamovanu i sačuvanu za večni život. Borhe-sovo delo nas uverava da su svi ljudi jedan čovek i da je literatura jedna jedinstvena knjiga koju svi pišu. "Mi smo različiti organi večnog božanstva. To jest, Sveti duh je napisao sve knjige, budući da je, na različitom stupnju, u svakom od nas", njegove su reči. Za Sartra, biblioteka je hram. Isidora Sekulić je pisala: "Moj svet, moji jedini rodaci, to su mi časopisi i knjige, ljudi koji u njima pišu, oni koje poznajem i oni koje nikad nisam videla. Kakvo zadovoljstvo opštiti s naj-većim umovima čovečanstva i razumeti ih!"

Teško je zamisliti koliko je gline, guščijih pera, ovčjih koža, pergamenata, papirusa, lana, kreda, mastila ...potrošeno da bi Malarme napisao da "svet postoji radi knjige". Leon Bloa otišao je korak dalje i napisao da smo "odломci ili reči ili slova jedne čudesne knjige i da je ta beskrajna knjiga jedina stvar koja postoji na ovom svetu: bolje reći, ona je sam svet". U eseju *O kultu knjige* Borhes piše da je "knjiga, bilo koja knjiga za nas svetinja ... Knjiga može biti puna grešaka, možemo se ne slagati sa autorovim mišljenjima, ali ona još uvek čuva nešto sveto, nešto božansko, ne sa praznovernim poštovanjem, ali svakako sa željom da nađemo sreću, da nađemo mudrost." Kao i ljudi, i knjige imaju svoju sudbinu; latinska izreka kaže: *Habent sua fata libelli.*

Filozof Džon Kuper Pouis piše u eseju *O knjigama i čitanju* da je mlađim osobama po pitanju toga šta treba da čitaju potrebno na neki način preneti ideju "da je u ovoj stvari poželjno tanano stapanje sopstvenih neuništivih predrasuda i izvesnog visokog autoritativnog standarda; standarda koji u nedostatku boljeg izraza možemo nazvati 'klasičnim ukusom', i koji je i sam amalgam najboljih ličnih reakcija najboljih kritičkih umova, pročišćen, kako bi se reklo, i strogo probran, udaranjem talasa vremena". Prema Pouisu, postoji stalna prepostavka o zajedničkim osnovama među osjetljivim ljudima, o zajedničkom osećajnom i psihičkom jeziku putem kojeg se inteligentni signali mogu razmenjivati. Ova zajednička osnova "objektivna" je samo utoliko što je u osnovi ljudska; tj. u tom smislu da neizbežno deluje na ono što u nama ostaje stalno i nepromenljivo.

"Ne postoji talisman za mudrost – neki od najmudrijih ljudi na svetu nikada ne otvore knjigu, a ipak njihova urođena bistrina, tako božanski slobodna od 'kulture' mogla bi da se nosi s Volterom", zaključuje Pouis. On

pokušava da osvetli fenomen bibliofilije: "Ljubitelji knjiga, kao i drugi zaneseni zaljubljenici, najbolje znaju šta nalaze u svojoj akutnoj opsesiji ... U pitanju je strast, tanano lüdilo koje je, kao i druge strasti, potpuno nerazumljivo onima koji su izvana ... Poput carstva nebeskog i svih drugih uzvišenih i svetih stvari, najizabranije među knjigama otkrivaju opojni miris svoje suštine samo onima koji ih vole same po sebi, u potpunom nedostatku primisli."⁶

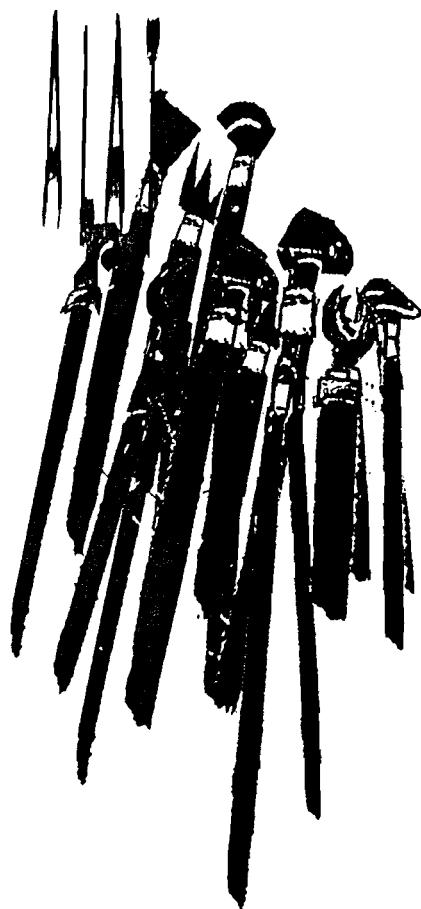
Knjiga nas, kaže Pouis, uzbudljivo i strastveno zavavlja, nosi u carstvo Mašte. Na pitanje šta treba čitati, najbolji odgovor je i najličniji: sve ono što duboko i trajno podstiče čitaočevu maštu. Ako ima žicu prijem-čivosti, odgovarajuću vibraciju, čitalac će lako dobiti više maštovitog podsticaja od čitanja *Alise u zemlji čuda*, nego od svih *Upanišada* na ovom svetu. Kad su u pitanju knjige – veli Pouis – čovek mora biti tolerantan, mora razumeti. Svet knjiga nije puritanska demokratija puna buržuja; to je velika i slobodna država, ogromna pantagruelovska Utopija kojom vladaju plemeniti kraljevi.

I Borhes i Hamvaš i Pouis pravili su izvore od sto knjiga obavezne lektire. "Bar jedna od ovih stotinu knjiga bi uvek trebalo da se nalazi na noćnom ormariku kako bi čovek, ako ne više, ono bar jednu jedinu reč pročitao pre spavanja i od istinskog sadržaja ljudskog bića bar nešto poneo sa sobom, kao svetlost, u noćnu tamu", poručuje nam Hamvaš.

Pomisao na pravljenje sopstvene, privatne biblioteke, javlja se kod čoveka u trenutku kada počinje da prepoznaće sebe kao individuu, kao posebnost. Lična, intimna biblioteka je neujednačena, sačinjena knjigama ili stranicama čije nam je čitanje pričinilo zadovoljstvo koje bismo voleli da podelimo sa drugima. "Neka se drugi hvališu stranicama koje su napisali, ja se gordim onima koje sam pročitao", veli Borhes. Knjiga je jedna od mogućnosti sreće koju mi ljudi imamo.

⁶ Dž. K. Pouis, *Uprkos*, Odabranu dela, I, Centar za geopoetiku, Beograd 1995, str. 19.

TRIBINA





DELA HUMANISTIČKIH NAUKA I PROBLEM NJIHOVOG VREDNOVANJA

*Učesnici: Dušan Č. Jovanović, Bojan Jovanović,
Zagorka Golubović, Trivo Indić, Vladeta Jerotić,
Miloš Nemanjić, Milorad Lazić, Nenad Daković,
Đuro Šušnjić, Jelena Đorđević, Radoslav Lazić i
Slobodan Mašić*

Dušan Č. Jovanović:

Na sastanku redakcije našeg časopisa za sociologiju kulture i medije, došli smo na stanovište da bi trebalo da organizujemo razgovor o temi "Dela humanističkih nauka i problem njihovog vrednovanja". Ideju za ovaj razgovor dao je član naše redakcije Bojan Jovanović antropolog i mi smo u preposlednjem broju (98) objavili tekst gospodina Jovanovića koji je naslovjen "Antropologija u književnom ključu". Želeli smo da

TRIBINA

pozovemo istaknute kulturologe, sociologe, književnike, istoričare, antropologe i druge naučne radnike i na približno 20 adresa smo poslali pozive. Zadovoljni smo što ste se odazvali u ovom broju i u ovom kvalitetnom sastavu. Sada dajem reč antropologu dr Bojanu Jovanoviću, koji će dati neke uvodne napomene.

Bojan Jovanović:

Kako je moj tekst kao povod ovom razgovoru već objavljen u preposlednjem broju "Kulture", i s obzirom na prisustvo brojnih gostiju čija izlaganja značiteljno očekujemo, samo bih ukratko izneo neke lične asocijacije kao moguće pretpostavke daljeg razmišljanja o postavljenoj temi. Čini se da je teorijska upitnost naučnih vrednosti određenih humanističkih dela u datom trenutku činilac njihovog naučnog statusa. Naime, tragom Popereove tvrdnje da samo načelno opovrgljive teorije imaju određeni naučni status, možemo sagledati i sudbinu onih dela iz humanističkih nauka, a tu pre svega mislim i na velika antropološka dela, koja su se pokazala u kontekstu njihovog teorijskog opovrgavanja. Međutim, uprkos činjenici da su teorijski opovrgnuti, ta dela su nastavila da žive. Jedan od tih primera nesumnjivo je i veliko Frejzerovo delo *Zlatna grana*. Napisano u okviru tada važećih, dominantnih evolucionističkih shvatanja, Frejzer je u ovom delu izložio i svoju poznatu teoriju o magiji. Polazeći od evolucijske teorije, on je nastojao da na primeru razlike između magije i religije pokaže da je magija izraz mentalne inferiornosti tzv. primitivaca, a religija plod kulturno i civilizacijski razvijenih ljudi. Frejzer formuliše svoju teoriju magije, prema kojoj magija prethodi religiji. Pokazalo se da je i ovakav evolucijski koncept sporan jer su potonja antropološka istraživanja potvrdila da ne postoji mentalna razlika između tzv. primitivnog i civilizovanog čoveka. Reč je samo o drugaćijim mentalnim pretpostavkama na kojima oni grade svoje duhovne tvorevine, ali što se tiče mentalnih mogućnosti, bitnih razlika među njima nema. Levi-Stras je dokazao da su upravo svojim mitovima "primitivci" iskazali svoju mentalnu i duhovnu sposobnost da stvaraju složene spekulativne tvorevine. Nesumnjivo je da je Frejzer napravio, pre svega, jedan veliki previd u okviru evolucionističkog teorijskog usmerenja. Drugu grešku je napravio neadekvatnim tumačenjem magije, smatrajući da primitivni враћ ekspresivnim radnjama deluje na svet i da bi ga promenio. Međutim, ne radi se o tome da se brkaju ekspresivne s tehničkim radnjama, po čemu se magija određuje kao lažna nauka čije je osnovno svojstvo zabluda u

TRIBINA

poimanju odnosa uzročno-posledičnih relacija, već je prvenstveno u pitanju logika magijskog postupka zasnovana na tretiranju indeksa kao signala. Sa stanovišta komunikacijske teorije, nesumnjivo je da je Frejzer pogrešio i da je ta greška i učinila njegovu teoriju nevažećom. Potvrđena spornost njegove teorije smestila je konačno njegovo delo u naučnu prošlost. Međutim, Frejzerova greška, kao što je primetio Edmund Lič, spada u zanimljive greške, jer je njegovo razlikovanje homeopatske od kontagiozne magije u suštini identično distinkciji metaforičke od metonimijske asocijacije. Njegova greška je bila i produktivna u otvaranju horizonta razumevanja i tumačenja komunikacijskog aspekta magije. I kada, dakle, govorimo o teorijskoj nerelevantnosti Frejzerove *Zlatne grane*, onda moramo imati u vidu i činjenicu da je ona izvršila ogroman uticaj u humanističkim naukama: u antropologiji, sociologiji, teoriji književnosti. Ta vitalnost ovog dela prisutna je do danas, jer opisi magijske i religijske prakse koji faktički umnogome više ne postoje na nekadašnji način, ne gube ni danas čitalačku zanimljivost. Hermeneutički horizont čitanja i razumevanja tih dela pretpostavlja, dakle, određenu čitalačku zainteresovanost. S aspekta tog čitalačkog interesovanja, kao potencijalni tumači ovih sadržaja, nalazimo se u veoma delikatnoj poziciji, jer uviđamo da saznajemo i zavisimo od investicije svog interesovanja. Tumač antropološkog teksta otkriva u njemu ono što prethodno investira u njega. Prepoznajući u tumačenju onaj Lakanov princip madioničarske veštine otkrivamo da se zec nužno stavlja u šešir pre nego što se izvuče i pokaže madioničareva tačka uspešnom. Taj zec je prisutan na ilustraciji objavljenoj na naslovnoj strani prošlog broja "Kulture". U našoj čitalačkoj recepciji humanističkih dela mogućnost otkrića i nalaženja zavisna je od onoga što u tekst unosimo kao ono što u njemu postoji. Ocrtanim hermeneutičkim krugom otvara se jedna od pretpostavki i mogućnosti ovog razgovora.

Zagorka Golubović:

Otkad predajem antropologiju, a to je već nekoliko decenija, stalno ističem tezu Pola Radina da je antropologija mnogo bliža književnosti nego strogo shvaćenoj pozitivističkoj nauci, kao što su neke druge društvene nauke, već samim tim što antropologija nije samo društvena nauka i što se ne odnosi samo na strukturalne i institucionalne aspekte ljudskog života. Ali, pre nego što kažem nešto o toj bliskosti antropologije i književnosti, s obzirom i na temu koja je ovde

TRIBINA

inicirana "Antropologija u književnom ključu", ja bih htela da kažem nešto o značaju antropologije danas, na raskršću civilizacija.

Kad sam ispitivala ovo pitanje, pravila sam razliku između antropologije i sociologije u tom smislu, da antropologija teži za tim da govori o kvalitetu života za razliku od sociologije koja se služi, pre svega, kvantitativnim činjenicama i onim što je institucionalizovano. Danas kada se stvarno, mogli bismo reći, svet, ne samo ovaj deo Evrope, istočna i jugoistočna Evropa, kao što se to obično uzima za primer, nalazi u određenoj turbulenciji, kada se dovode u pitanje mnoge dosadašnje postojeće vrednosti koje su uzimane kao zdravorazumske, kada se kao činjenica sve više javlja porast anomije u svetu, dakle odsustvo starih vrednosti ili neverovanje u stare vrednosti, odnosno konfuzija vrednosti, što je naročito prisutno u ovom delu Evrope, mislim da je uporedno proučavanje različitih kultura i različitih civilizacija, na čemu je antropologija uvek insistirala, jer je jedan od njenih osnovnih metoda bilo uporedno istorijsko istraživanje, jedan od podsticaja da se prevaziđe, rekla bih, u poslednjim decenijama rastući etno ili evrocentrizam. Ne vodeći računa da postoje i drugačije civilizacije kojima se ne mogu nametnuti evropske ili američke vrednosti i da te civilizacije možda mogu da ponude izvesna rešenja koja danas, u situaciji u kojoj se nalazimo, mogu više da nam pomognu da rešimo neke postojeće probleme. Dakle, mislim da antropologija može, za razliku od, recimo, sociologije i nekih drugih društvenih nauka koje, pre svega, analiziraju ono što je institucionalizovano, što se može analizom izraziti na kvantitativni način, putem brojki (sociologija se, recimo, najviše služi statistikom ili anketama koje se takođe onda pretvaraju u brojne pokazatelje) – da nam pomogne da shvatimo kakav je kvalitet života i šta je to što govori o eroziji kvaliteta života danas na celoj planeti. Antropologija može da nas upozori da treba, pre svega, da uzmemo u prvi plan ispitivanje vrednosti i kvaliteta života da bismo pokazali šta to manjka, šta savremena, evropska i američka civilizacija koje se nude, ako ne kao jedini onda kao prevashodni modeli, nisu u stanju da razreše. Dakle, ponovo se aktualizuju, ako čitamo razne analize u svetu uključujući analize Amerike, pitanja otudenja koja su bila veoma aktuelna sredinom ovoga veka, pitanja depersonalizacije, ljudskog dostojanstva, jednom rečju, u prvi plan dolazi sfera života – Lebensphere – dobija centralno mesto a ne samo institucionalna sfera raz-

TRIBINA

ličitih društava i njihove strukture. Antropologija stavlja naglasak na način života, jer svi vi dobro znate da je cilj antropologa – koji je za svoj osnovni metod uzimao field study, što znači zahtev da istraživač živi u mestu u kome se vrši ispitivanje i da na licu mesta istražuje celokupni život, kroz sve forme u kojima se život ispoljava, da ustanovi šta je specifičnost određenog načina života.

Antropologija nam, čini se, može mnogo više pomoći da vidimo koje su to stranputice u koje svet, po mom mišljenju, sve više zalazi i gde se dovodi u pitanje taj do sada jedini prevashodni model, model koji je naglašavao tehničku stranu života i nije ni čudo što se savremena civilizacija zove savremena tehnološka ili tehnička ili danas elektronska civilizacija.

A sad nekoliko reči o tome u kom smislu je antropologija bliska književnosti i zašto je taj naglasak na vezi između antropologije i književnosti veoma važan, pokazujući istraživaču koji se bavi antropološkim problemima kako treba da se ponaša u svom istraživanju. Kao što je književnost priča o životu, tako je i antropologija svojevrsna priča o životu i zato je čitanje teksta kao priče o životu nešto neobično važno. Zato antropologija nije prosti izveštaj, analitički izveštaj o rezultatima istraživanja, nego pokušaj jedne kvalitativne analize samoga života. Kao i literaturu i antropologiju interesuje život ljudi, kako doživljavaju svoj svet, sa kakvim se protivrečnostima suočavaju, da li su u svet bačeni ili se bore da otmu slobodu, da li su institucionalizovani i prosti se ponašaju kao jedinke koje u okviru tih institucija nemaju izbora ili su personalizovani i do koje mere, da li ih tradicija pritiska kao naslede kojem ne mogu da se odupru i koje ih koči, ili oni iz tradicije uzimaju ono što je najbolje i najdragocenije. Šta za unapredjenje kvaliteta života znači napredna tehnologija, a u kojoj meri ona može da bude ograničenje boljeg, savršenijeg kvaliteta života. Dakle, antropologija istražuje i ono što ne istražuju druge društvene nauke – ljudske karaktere, i uspostavlja obostranu vezu između kulture i ličnosti, tj. ne samo kako kultura deluje na ličnosti, kako ih socijalizuje, kako stvara tzv. društvene ili nacionalne karaktere, nego i kako određeni tipovi ličnosti povratno deluju na razvoj kulture. Uzmimo primer iz naše prakse: naša istraživanja su utvrdila kako jedan dominantni autoritarni tip ličnosti zaustavlja procese u kulturi, zaustavlja procese u razvoju demokratskog društva.

Dakle, antropologiju interesuje kako ljudi doživljavaju svoj svet, ne samo kako su oni umešteni ili uvršćeni

TRIBINA

u strukturu određenog sveta, nego kako doživljavaju svoj svet kao lično iskustvo, jer na osnovu mnogih antropoloških istraživanja uverili smo se da percepcija takođe nije nešto što je objektivno, nego nešto što pod uticajem apercepcije, pod uticajem ličnoga iskustva daje određenu boju sopstvenome doživljaju sveta i reakciju na taj svet. Zbog toga mislim da se za antropologiju može reći da važi onaj zahtev Rajta Milsa da se imaginacija uključi u istraživanje. On je pisao o sociološkoj imaginaciji, međutim, sociolozi nisu baš zdušno reagovali na taj njegov poziv, jer se smatralo da je imaginacija u suprotnosti sa pozitivnom naukom jer, navodno, pozitivna nauka nam daje krajnje objektivna objašnjenja i mašta tu nema šta da traži. Antropologija, međutim, više razume taj poziv jer se ona ne zatvara u stereotipe struktura i institucija nego, naprotiv, pokušava da iza tih stereotipa ili tih struktura pronade ono što je personalno i dokaže da nauka može da se bavi tim personalnim na jedan adekvatan način. Zbog toga smatram da antropologija nužno odstupa od pozitivističkog shvatanja nauke i da se tu mora mnogo više primeniti ono što je Marks istakao – da su zakoni u društvenim naukama tendencije, a ne zakoni u onom striktnom smislu kako to važi u prirodnim naukama.

Trivo Indić:

Ja bih se odmah uključio u ovaj dijalog jer, čini mi se, neke stvari ne stoje. Prvo, čudi me tako drastično razlikovanje antropologije i sociologije, kao i favorizovanje literarizacije tzv. društvenih i humanističkih nauka. Sigurno ćemo ući u jedan ozbiljniji spor, jer su prisutni i predstavnici postmodernističkih ideja. Priпадam grupi ljudi koja još veruje da moderna nije iscrpljena i da se radi o izvesnoj radikalizaciji modernog kao što bi rekao Giden, njenim posledicama, posledicama koje počinju, po mom uverenju, još od 1789. godine, i koje u 20. i na pragu 21. veka doživljavaju snažnu radikalizaciju. Dakle, prethodna pitanja sigurno se odnose na status, na epistemološki status, status zakona, status teorije i o tome se može voditi zaista dug razgovor. Ovde je pomenut Rajt Mils – čini mi se da ako bismo sledili tu vrstu mišljenja, došli bismo do onoga što se zove jedinstvo društvenih nauka. I danas ključni problem svakako jeste – kako ostvariti tu kompleksnost humanističkih nauka, kako izbeći onaj pozitivistički trend ka specijalizaciji, ka uskom stručnjaku, ka obogovorenju ili obožavanju pojedinačne činjenice koja u njenoj singularnosti u stvari ne može da nas uvede u ono polje strukturalnih drama

vremena u kome se nalazi istraživač i sam problem koji se istražuje. Dakle, osnovno sigurno merilo danas, o kome bi vredelo razgovarati, jeste da li su humanističke discipline dovoljno kompleksne da izraze svoje vreme ili svoje trendove u razvoju socijalnoga bića, ili pak ova dominantna težnja ka fragmentarnosti, ka pozitivnosti, ka singularnosti, čini da naša slika sveta, istorije, društva, bude simplifikovana. U tom smislu sigurno da postoji jedan snažan i pozitivan trend ka multidisciplinarnosti, ka transdisciplinarnosti, i svakako su velika ona dela humanističkih disciplina koja se kreću u ovome smeru, dakle, ona koja prevazilaze usku problematizaciju jednoga područja ili jednoga kruga činjenica, ili jednog istorijskoga segmenta. Ovde, naravno, kad kažem kompleksnost, dodao bih i neke druge prednosti koje cela ta ideja složenosti društvenih fenomena nameće. Zato bih, kao drugi mogući kriterijum vrednovanja humanističkih dela, imenovao njihovu istoričnost. Za mene je istorija jedna od najkompleksnijih mogućih metoda ili puteva saznanja ljudskog društva i one discipline počevši od antropologije do sociologije koje ne istoriziraju temu, sami misaoni blok činjenice, one apsolutno ne mogu da izraze čitavu našu ljudsku socijalnu situaciju, ne mogu da izraze tu ideju kontinuiteta ili diskontinuiteta, trajanja, promena ljudske prirode i svega onoga što bismo mogli da nazovemo tim opštim položajem čoveka u svetu. Dakle, ako nema istoričnosti, ako nema onoga što bi Gramši nazvao "totalne istorizacije", mi prisustujemo fragmentima sveta, fragmentima koji mogu biti atraktivni, mogu biti osmišljeni divnim literarnim strategijama ali koji ne kazuju celu istinu. Naravno, cela istina je, takođe, jedno istorijsko iskustvo. U vezi sa istoričnošću pomenuo bih još neke nužne naznake humanističkih dela ako ih shvatamo kao ozbiljne tворевине. To je, pre svega, komparativnost. Ovde je pominjan Frejzer i mislim da je veličina Frejzerovog opusa svakako u toj istoričnosti i komparativnosti ma kako da su one shvaćene. Komparativnost znači da mi šrimo područje našeg saznanja, šrimo taj broj činjenica o kojima se obaveštavamo, da tu kompleksnost pojedinačnoga možemo bolje razumeti ako ga konfrontiramo s nekim drugim materijalom, istorijskim, antropološkim, sociološkim, jer su društvo i čovek svakako jedne integralne celine i taj poziv na interdisciplinarnost ne može da se odigra bez onog komparativnog aspekta. Danas je nemoguće bilo kakvu činjenicu objasniti time što ćete uzeti materijal iz svoga regiona, iz svoga grada, pa čak i svoje nacionalne države, jer ni nacionalna država više nije dovoljan okvir

TRIBINA

da bi u potpunosti objasnila brojne političke, ekonomске, kulturne, komunikacijske probleme i drame ovoga vremena. Dakle, svi ovi kriterijumi odnose se na jedno ključno pitanje a to je pitanje – da li problem koji smo mi izabrali da se njime bavimo, da ga tumačimo jeste relevantan ili nije, da li je taj problem jedno kondenzovanje onih bitnih kvaliteta u kojima se sagledavaju ljudska drama, sprege između razuma, istine i slobode, dakle, onih tradicionalnih prosvetiteljskih vrednosti koje u ovoj postmodernoj situaciji, po mom osećanju, ne gube mnogo od svoje aktuelnosti, jer to je, u stvari, jezgro onoga što nazivamo ljudski svet, humana situacija. Ako mislimo ozbiljno, mislimo na relevantnoj temi a ne na sitno izolovanim, trivijalnim segmentima i materijalima, koje ne može dovesti u neki širi, epohalni kontekst, ako smo na tim problemskim pozicijama onda smo mi i u poziciji da razumemo ono što se naziva epohalno mišljenje, da naše polje proučavanja izjednačimo sa čitavom našom ljudskom situacijom. Sagledavanjem stvari u celini, uočavanjem onoga što se naziva strukturalni trendovi, jeste konačno pokušaj da se uspostavi ravnoteža između precizne konkretnosti i opštosti i ujedno empirije i teorije, između intimnog ljudskog koje je sigurno više područje antropologije nego sociologije, i strukturalnog okvira koji mi živimo, koji kreiramo i doživljavamo. Dakle, nema velikog humanističkog dela bez činjenice da ono čini napor da osvetli te tendencije, neke megatrendove, čini napor da odstrani duh provincializma, duh fragmenta, duh lokalnog iskustva. U tom smislu su značajni i naporci koje čini tzv. nova istorija sa Brodelom, a postoji i nova sociologija i nova politikologija i nova ekonomija i nova antropologija, sve u znaku ovih tendencija o kojima sam govorio i kojima se jedino može vrednovati današnje delo društvenih nauka. Čudi me, kada govorimo o sociologiji, naravno, ne mislim na taj samoživi, suvi i ogoljeni empirizam, nikad mi on nije u glavi, to rade loši sociolozi, kao što se loši antropolozi bave deskripcijom i ostaju na nivou deskripcija pojedinačnih lokalnih ili regionalnih kultura, a ono što se zove klasičnim delom u sociologiji kao što je opus jednog Dirkema, Maksa Vebera, Teniensa, pa i Rajta Milsa – upravo ispunjava ove kriterijume o kojima sam govorio. Tu nije reč ni o statistici ili o anketi, tu je reč o jednom kompleksnom metodološkom pristupu koji podrazumeva sve ovo i sam podatak i interpretaciju podatka koji spaja i biografiju i lično iskustvo i iskustvo vremena i iskustvo epohe. Naravno da je tu akcenat na socijalnoj strukturi, ali, što kaže Mils, ako se vi ne bavite strukturom

TRIBINA

ili strukturalnim problemima, vi nećete moći da objasnite društvo ni svoju poziciju u svetu. Struktura nije nešto bezlično, nije nešto lišeno kvaliteta, ideje kvaliteta, naprotiv, ona upravo i govori o tome kvalitetu života i o tome da li smo ispunili onu meru ljudskog ili nam je ona uskraćena, da li smo mi otudeni u odnosu na društvene institucije ili nismo, i tamo gde se mi ne bavimo ovim strukturalnim problemima društva, tamo gde se ne pitamo o relaciji između strukture i kulture i strukture i ličnosti mi u stvari nećemo ni dobiti odgovor na to kakvo je naše vreme, kuda idemo, zašto smo tu, itd. Dakle, smatram da u ovom razgovoru treba shvatati humanističke discipline u tom njihovom prožimanju, a to što se u pogledu metoda favorizuje jedan ili drugi način istraživanja, to ne osporava taj kompleksan karakter ljudske situacije i ljudske drame koje misleći ljudi žele da protumače.

Vladeta Jerotić:

Godine 1896, dakle onda kada je prvi put pomenuta reč psihoanaliza, Fojrd je napisao nešto što mi danas zvuči dramatično, kako u pogledu njega samog, tako i psihoanalize: "Kao mlad čovek nisam čeznuo ni za čim drugim do za filozofskim saznanjem i sada nameravam da ga ostvarim tako što se od medicine usmeravam ka psihologiji. Terapeut sam postao protiv volje."

Cela psihoanaliza, čitav razvoj psihoanalize kasnije, sadržana je u ovim rečima; bila je to velika muka samoga Fojda koji je težio saznanju, čitao je mnoge filozofske knjige, bio inspirisan nekim od njih – Ničecom, Šopenhauerom, Empedoklom – a trebalo je ostati u prirodnoj nauci, biti empiričar. Pošto je bio medicinar po struci, ušao je najpre u oblast neurologije, onda psihijatrije, psihoterapije, i tako se razvila psihoanaliza.

Da podemo od dobiti psihoanalize, potom, šta se ne može od nje primiti (naravno, po mom shvatanju), i šta je ostalo problematično u psihoanalizi koja, kao što znamo, živi i dalje, jer je Fojdov podsticaj bio nesumnjivo vredan i uspešan. Bojan Jovanović je spomenuo Frejzera koji živi i danas kao stvaralac i pored grešaka; "genijalna greška", bila je to tačna reč Bojanova; skoro da bi se moglo za psihoanalizu i Fojda reći da je i on imao genijalnih grešaka koje će trajati i dalje jer će iz njih da se izvlače mnoge dobiti.

Dakle, dobit od psihoanalize jeste što je empirijskim putem pokazala postojanje nesvesnog i na nov način otkrila činjenicu beskrajne složenosti čovekovog bića.

TRIBINA

A sada samo telegrafski beležim doprinose psihoanalize kulturnoj antropologiji, kulturi čoveka uošpte: psihoterapija, individualna, bračna, porodična i grupna, analiza snova; psihoanaliza i medicina, naročito psihiatrija i psihosomska medicina; psihoanaliza i umetnost; filozofsko čitanje Frojda; psihoanaliza i etnologija, i dalje, antropologija i mitologija; psihoanaliza i pedagogija; Frojdova teza da se uslovi za razvoj neuropsičičnog i psihotičnog oboljenja nalaze u najranijem detinjstvu i da već dete ispoljava seksualnost. To su možda bitne stvari.

Danas, i tzv. spiritualistička i materijalistička psihologija govore da se dete formira u toku prvi nekoliko godina života i, kao hrišćanin, rekao bih da je Božije čudo da kada neko ima nemoguće roditelje, rastavljeni, u stalnoj svadi, alkoholičare, majke prostitutke, da to dete kasnije postaje stvaralac na primer, ili čak svetac; to je za mene kao psihoterapeuta Božije čudo, jer su upravo uslovi života deteta u toku prvi nekoliko godina, najkasnije do sedme godine, ti koji formiraju osnovu čovekovog karaktera; kasnije se neke crte u individui doteruju, menjaju na bolje ili na gore, ali se ništa bitno, izgleda, ne da više promeniti. Namerno ne govorim o nasleđu.

Sada su na redu moja pitanja i sumnje. Da li je psihoanaliza nauka? Lično sumnjam, u svakom slučaju ne verujem da ovo neko može da dokaže, iako je današnje stanje kritičkog stava prema psihoanalizi neu-poredivo objektivnije nego u Frojdovo vreme, pa i neko vreme posle njegove smrti. O egzaktnosti nauke bilo je doduše već reči danas, i to je dobro. Posle novijih otkrića fizičara, sve je teže govoriti o egzaktnosti i potpunoj objektivnosti fizičara, hemičara kada eksperimentišu, slično je i sa takvim naukama kao što su matematika, astronomija. Činjenica je da je Frojd mnogo htio, najpre da baci čoveku i čovečanstvu u lice treći izazov posle Kopernika i Darvina, htio je da sve objasni svojom teorijom Edipovog kompleksa, i umetnost i filozofiju i religiju, i na kraju da bude Mojsije; to je ono poslednje Frojdovo delo: "Mojsije i monoteizam". Svako se veliko otkriće zloupotrebljava i banalizira: Darwinovo, Marksovo, pa i Ajnštajnovo. Nije ni Frojdova psihoanaliza, ona po najmanje, mogla da umakne ovakvom spuštanju na "niske grane". Jedan od najznačajnijih filozofa XX veka Ludvig Vitgenštajn bio je nemilosrdan kada je 1946. napisao: "Frojd je svojim fantastičnim pseudoobjašnjenjima, upravo zato što su duhovita, uradio lošu stvar: svakom magarcu sada su te slike pri ruci pa njima može da 'objašnjava'

TRIBINA

bolesti", dok je Žilijen Grin, francuski književnik američkog porekla, rekao nešto isto tako dobro: "Bez tajne nema života, psihanalitičari su ponekad otkrivali komadiće istine, ali su se u najvažnijim stvarima uvek varali." Složio bih se. I danas se pitam kao i pre 30 godina kada sam pisao svoju prvu knjigu "Psihanaliza i kultura", zašto je Frojd bilo potrebno da univerzalizuje svoja sjajna otkrića o nesvesnom. Najviše sam cenio one psihanalitičare koje sam u Evropi susretao, koji su veoma dobro radili svoju praksu kao psihanalitički psihoterapeuti, a uspevali, ne znam uvek kako (iako su mnogi bili veoma obrazovani ljudi) da ostanu uzdržani, ne samo kada su pisali o psihanalizi kao "pogledu na svet", već i kada su razgovarali o psihanalizi u privatnim, intimnijim krugovima. Od ovih pametnih pragmatičara i sam sam nešto naučio. Šta? Sigmund Frojd i njegova psihanaliza, do "Totem i tabu", do hipoteze o Tanatosu, do "Budućnosti jedne iluzije" – da. Od kada je Frojd postao ideolog jedne filozofije koja ne može da se primi kao filozofija, stvorio je jedan pogled na svet koji je njemu odgovarao kao nesudenom filozofu, ali to je bila samo jedna genijalna natkompenzacija, ogromna omnipotencija s kojom je pokušavao sve da objasni. Možda tako svi genijalni ljudi ili skoro genijalni pokušavaju.

Kritike upućene Frojdumu, sa kojima se i danas slažem su sledeće: prvo, psihanaliza je izrasla na osnovama mehanicističkog kauzalizma, otuda uprošćeno shvata međusobne odnose prirode, čoveka i društva. Ovakvom pogledu doprineo je i Frojdov ateistički otpor religioznom pogledu na svet, zatim evolucionistički princip i shvatanje da se iz prepoznavanja zakonitosti zbivanja može uticati i na nesvesne motivacije ponašanja: determinizam-indeterminizam, kauzalizam-akauzalizam. Drugo, u psihičkom kosmosu, smatra psihanaliza, sve ima smisla jer sve već jeste u prošlosti, i ništa važno ne može biti potpuno novo. Šta je onda sloboda tamo gde je sve predodređeno, gde je karakter sudbina čoveka i gde nema slučajnosti? Treće, biološka teorija nagona u psihanalizi obojila je sobom sve ostale nimalo zanemarljive oblasti i uticaje na uobičavanje ljudskog bića.

Nepromenljivost čovekove biološke osnove, večno značenje Edipovog kompleksa morali su uticati na Frojda da on nije poverovao ni u kakav napredak, ali je onda ostao i u čvrstom uverenju u nepromenljivi autoritet patrijarhalne porodice. Otac je bio u središtu Frojdovog interesovanja, žena mu je ostala po sopstvenom priznanju zagonetka, pitao se, šta zapravo hoće žena?

Frojdove reči. Ipak smatram da su najozbiljnije i najteže kritike upućene psihanalizi stizale, ne toliko od psihologa, psihijatara i psihoterapeuta drugih pravaca (Jung, Binsvanger, Bos), sociologa (From), već od velikih filozofa u XX veku (Jaspers, Vitgenštajn, Popper, Sartr, Buber i drugi), kao i od religioznih misililaca (Pilić, Marsel, Berdajev, Riker i drugi), a zatim i od nekoliko značajnijih književnika u našem veku.

Evo sada nekoliko Frojdovih izjava koje ne želim da tumačim. Frojd je govorio da je psihanaliza mogla biti stvorena samo od Jevrejina. Mišljenja sam, kaže Frojd, da je jevrejski narod izabran narod.

Ili: "Znate li vi da sam ja demon? Čitavog života igrao sam ulogu demona da bi drugi sa materijalom koji sam im prinosio mogli da zidaju najlepše katedrale... Ako nebo ne mogu da pokrenem, pokrenuću pakao", poznate su Frojdove reči preuzete iz Vergiliјa.

Harold Blum u svom članku "Frojd – savršenstvo koje uništava" (objavilo "Ovdje" u Podgorici 1994. godine) kaže: "Najjevrejskija kod Frojda bila je njegova prožimajuća strast za tumačenjem, strast koja ga je odvela u divljinu njegovih graničnih koncepta." I najzad, nešto o moralu i etici u psihanalizi i kod Frojda.

Tragično je moralo biti negde duboko u duši Frojdovog osećanja da zajedno sa Nićeom i Marksom ruši lažni moral Evrope i institucionalizovanog hrišćanstva, ali tim potkopava moral čoveka i čovečanstva uopšte. Poznavajući dobro destruktivnost čovekovu, kao i razornost asocijalnih nagona masa, svedok dogadaja u Prvom svetskom ratu i Boljševičke revolucije, prema kojoj je od samog početka bio skeptičan, Sigmund Frojd je bio zabrinut za budućnost morala čiju je starozavetnu zakonsku strogost gajio najpre sam u sebi. Frojd je bio moralan čovek. Zvezdanim daljinama odvojeni smo danas od novozavetnog Hristovog morala, razdaljinama Zemlje od Sunca merena bi bila daljina starozavetnog morala u današnje vreme. Iskreno i potresno deluje i danas svest kod jednog ubeđenog ateista, Frojda, o moralnoj odgovornosti čoveka, zdravog kao i bolesnog. Poznat nam je Frojdov zahtev pacijentu da mora sam da preuzme odgovornost za svoju bolest i simptome te bolesti. Još i više. Čovek je odgovoran za svoje snove, piše Frojd: "Razume se po sebi", veli Frojd "da se čovek mora odgovorno ponašati prema svojim bolesnim duševnim pokretima u snu. Ako sadržaj sna nije nadahnuće nepoznatih duhova, onda je on deo mog načina bitisanja." Ovakvo poštovanje čoveka i njegovog dostojanstva, samim tim

TRIBINA

i odgovornosti čoveka, nalazim još samo u svetootačkoj literaturi od IV-XIV veka posle Hrista. Sveti oci hrišćanske crkve – među njima je bilo ne samo odličnih teologa nego i sjajnih filozofa, psihologa – već u IV i V veku dobro su poznavali amoralne i asocijalne snove ljudi, među njima i vrlih kaludera po manastirima, pa bez obzira što su jedni među njima, brojniji, pripisivali ovakve snove uticaju zlih duhova, a drugi, malobrojniji, sopstvenim, neprepoznatim ili neokajanim gresima, pozivali su na odgovornost za ove snove svoje kaludere, tražeći njihovo dalje unutarnje čišćenje na doživotnom putu oboženja, mi bismo danas rekli, integracije razlomljenih delova čoveka na putu sazrevanja od individue ka ličnosti.

Završavam ova moja fragmentarna razmišljanja o Frojdju i psihoanalizi sto godina posle, podsećanjem na originalnu ideju Arnolda Tojnbija koju sam prvi put čuo od profesora Nikole Miloševića pre više decenija, dok još nisam znao za Tojnbija. Bila je to ideja Arnolda Tojnbija o izazovu i odgovoru. Nema za mene nikakve sumnje da su i Marks i Ajnštajn, i naročito Sigmund Frojd, bili i ostali prvorazredni izazov čoveku i čovečanstvu u XX veku. Pokušao sam da kažem i kakav je odgovor bio.

Miloš Nemanjić:

Ja sam svoje kratko izlaganje naslovio "Društvo i kultura u novoj sociologiji kulture", ovo *novoj* može da se stavi i pod znake navoda, a može da bude i bez, zavisno od tumačenja. Pošao sam od onoga što nam je inače prezentirao kolega Jovanović u svom veoma finom tekstu "Antropologija u literarnom ključu", jedan nov pristup pa to ne bih citirao. Smatram to jednim izazovom, naime smatram da je taj izazov vrlo veliki baš kad je u pitanju jedna disciplina kao što je sociologija kulture, koja je od berijanske i dirkemovske tradicije u evropskoj sociologiji prešla složen put koji se nazire već 70-ih godina 20. veka a dobija sasvim jasne, dovoljno jasne konture u 90-im godinama, znači, praktično u ovo naše vreme, u ovoj poslednjoj deceniji. Bitno izmenjena shvatanja o sociologiji kulture u ovom periodu nesumnjivo su povezana i sa poimanjem toga što je kultura i sa promenama sadržaja kulture. Nekoliko pregnantnih stavova koje su formulisali Wolfgang Lip i Fridrik Pembruk u raspravi vođenoj pre 20-ak godina u Centru za interdisciplinarna istraživanja u Bilefeldu, nagoveštavaju taj novi pristup. Citiram: "sociologija kulture smera na modele značenja" – podvukao bih ovo modele značenja – "koji delujući implicitno

TRIBINA

kroz oblasti egzistencije i institucije daju uporište i smisao kao prepostavke i intencije". I u nastavku citata: "ona (naime sociologija kulture) ne prepostavlja dominaciju kulture ali ne prihvata ni dominaciju strukture kao jednu rđavo prikrivenu prepostavku sociološkog rada". Mislim da je Triva već dodirnuo to pitanje i zato mi je dragو da se ja na njega vraćам jer mislim da je vrlo bitno. Ovo pitanje о odnosu strukture i kulture jeste centralno i u kasnijim raspravama o novim pristupima u sociologiji kulture. Bitno je uočiti da se problematika sociologije i kulture u teorijskoj perspektivi javlja uporedo s problematikom same sociologije kao opšte nauke o društvu. Drugim rečima, to znači da je problematika kulture neodvojiva od problematike društva, i svakako i ličnosti, dodao bih, jer je profesor Vladeta Jerotić o tome i govorio. Sledi opet citat iz ove studije Pembruka: "moderno društvo se nije formiralo u čistim socijalnim procesima – piše jedan od citiranih autora, naime sam Pembruk – "koji bi već unapred bili dati" – misli se na socijalne procese – ono je nastalo u jednoj radikalnoj promeni koja je promenila ne samo sadržaje nego i strukturu kulture". Da ne pominjem sve citate, ima jedno sjajno mesto kod Rejmonda Vilijamsa iz njegove knjige "Kultura i društvo" gde on upravo pokazuje da iako su francusko i nemačko društvo kapitalistička društva da su po kulturi vrlo različita. I ukazuje na taj značaj kulture po kojima se društva upravo razlikuju iako pripadaju jednom tipu strukture. Pojam kulture 19. veka, ističe Tembr, postao je centralno pitanje samorazumevanja tadašnjeg društva ali ova kultura kako ju je shvatao 19. vek, u međuvremenu je postala marginalna kultura. Međutim, nije isčezla, ona je promenila svoj oblik kao i svoje sadržaje a zadatak sociologije kulture je taj, podvukao bih, novi oblik kulture. U ovakvom pristupu prepoznajem jedno shvatanje kulture različito od onog kod Talkota Parsons-a, koje prvenstveno ima karakter modela. Sledi citat Pembrukov, jedan kritički osvrt na Parsonsovo shvatanje funkcije kulture. "Kultura je za Parsons-a", napominje Pembruk, "postala jedna neupitna prethodna datost koja je društvo stvarala i pred poremećajima ponovo primereno uspostavljala." Pembruk u ovome vidi uticaj, to je već poznato, nemačke duhovno-naučne tradicije, pre svega, Maksa Vebera. Svojim uvodnim tekstrom za raspravu o sociologiji kulture predstavljenim 70-ih u Bilefeldu, Lip i Pembruk će u svakom slučaju skrenuti pažnju na duboku povezanost sociologije i kulture, ali više ne sociologije i kulture parcijalizovane na niz posebnih sociologija kao što su so-

ciologija književnosti, pozorišta i slično. Oni će s razlogom napisati da je sociologija kulture stara koliko i sama sociologija. Pa opet jedan kratak navod: "Emil Dirkem, Georg Zimel i Maks Veber, ali i poznati američki sociolozi ma koliko različito upotrebljavali izraz kultura, ipak su uvek polazili od toga da socijalne tvorevine međuzavisnost i razvici uključuju i kulturne uslovljenosti i značenja, simbolične artikulacije i upućivanja." Oba autora, i Lip i Pembruk, naglašiće da je struci – misli se na sociologiju kulture – mnogo potrebnije uzimanje u obzir kulturne stvarnosti u opštoj sociologiji nego stvaranje specijalnih disciplina sa posebnim imenima. Oni smatraju da su predmeti parcialnih sociologija sve brojniji počev od religije do pozorišta bili izloženi sve većem otudivanju i deformisanju. I kažu: "religija iščezava iza svoje organizacije i funkcije, književnost iza socijalnih uslova i ciljeva, nauka iza svojih spoljnih struktura". Po Pembruku, sociologija kulture se bavi zajedničkim obrascima značenja socijalnog delovanja. Sociologija kulture "ne sme da kanonizuje nijedan pojedinačni problem, nijednu pojedinačnu perspektivu, nijedno pojedinačno područje. Ona ne može na jednoj pojavi razviti obavezujuću teoriju i metod."

To je stav tih dvojice autora koji mi se čini dosta prihvatljivim. Sredinom 90-ih, u nastojanju da rezimira i markira glavne tendencije u razvoju sociologije i kulture naspram sociologije, ili u poređenju sa sociologijom, američka autorka Dajen Krejn će vrlo precizno i sažeto ukazati na ono što je u tim tendencijama dovoljno jasno iskristalisano ali i na još uvek mnoge nedoumice. Ona, takođe, ističe da je od ranih 70-ih godina sociologija kulture bila bitno izmenjena, međutim, tek početkom 90-ih stepen njene transformacije počeo je da se, kako formuliše Krejnova, prihvata u kontekstu cele discipline, misli se na opštu sociologiju. "Nova sociologija kulture, kaže ona, nije oblast *per se*, pre se može reći da sadrži određen broj posebnih i nezavisnih podoblasti kao što su nauka, saznanje, religija, mediji, popularna kultura i umetnost – sad je ovo veoma važno što sledi – kao i kulturno orijentisani pristupi istoriji, politici, organizaciji i interpersonalnom ponašanju." Sve doskora, smatra ova autorka i neki autori na koje se ona poziva, ova ova polja i navedeni pristupi sociologiji bili su zapaženi kao marginalni. Razlog za ovo treba tražiti u načinu na koji je kultura bila predstavljena u klasičnim teorijama koje su imale najjači uticaj na američku sociologiju jer ona, ipak, iz američke perspektive pravi ovu analizu tendencija u

TRIBINA

sociologiji kulture. "S druge strane", piše Krejnova, američki funkcionalizam i marksizam pojačali su strukturni uticaj na kulturna verovanja a američka konfliktna teorija je imala tendenciju da da prioritet socijalnoj strukturi." Pokazuje se tako, ne ulazeći u detalje šire rasprave o ovom problemu, da tip društva i njemu odgovarajuća kultura imaju, naravno, uticaj i na naučnu paradigmu u okviru koje se tumači društvo. I sad opet jedan citat za koji mislim da je vrlo bitan iz eseja Pembruka: "stvar sociologije od početka bila je čvrsto povezana sa perspektivom industrijalizacije i modernizacije koje su čoveku nametnule društvo kao presudnu matricu njegove egzistencije". U tom kontekstu, postavlja se i pitanje odnosa implicitne i eksplisitne kulture i Krejnova ističe "da je u modernim društvima važnost implicitne kulture nedovoljno naglašena. Danas se kultura gotovo uvek objašnjava kroz kulturu kao eksplisitnu socijalnu konstrukciju." Nova sociologija kulture se uglavnom bavi raznim tipovima kulture koje autorka označava terminom, ne nalazim adekvatan prevod, mada je kolega ovde u Zavodu to preveo kao "snimljena kultura" u tekstu koji je objavljen u "Kulturi", a inače, u originalu glasi "recorded culture". Taj izraz upotrebljava Krejnova u svojoj analizi. Misli se naravno na sve ono što pripada filmu, elektronskim medijima i tako dalje, dakle ono što može biti zabeleženo, što je materijalizovano kao kultura, to znači nije implicitna kultura. Bez analize ove kulture u koju spadaju, kao što rekoh, film, štampa, elektronski mediji, kao i bez uvida u činjenice koje utiču na ovu kulturu ne možemo, smatra Krejnova, razumeti dovoljno ulogu kulture u modernom društvu. Ona zaključuje da se dešava da moderna sociologija prečutkuje novu sociologiju kulture zbog potcenjivanja studija koje stišu upravo ove kulture. Ostaje, međutim, krupno pitanje u vezi s kojim ne postoji opšta sačuvanost o odnosu kulture i strukture, odnosno o odnosu kulture u njenim različitim formama i društva koje je uvek i odredena struktura. Tu se javljaju razlike i u zavisnosti od sociološke tradicije – Krejnova, na primer, razmišljajući o problemima integracije u velikim modernim društvima kakvo je i američko, smatra da klasična sociološka i antropološka teorija naglašava koncepciju kulture kao koherentnog činioca pa je više ideal nego stvarnost. Kritikujući upravo jednostranost ovakvog pristupa, autor koga ovde dosta citiram – Pembruk će se oštro suprotstaviti stanovištu koje kulturu uzima gotovo kao neki pomoćni instrument, da ne kažem poštupalicu i on kaže u toj kritici: "kultura postaje na taj način ako se tretira jedan socijalni fak-

tum koji služi jedino funkcionisanju društva. U ovoj kastriranoj formi", dodaje on, "osrvt na 'kulturu' spada u klauzule nekih uvoda u sociologiju pa bi utoliko temeljnije mogle biti i zaboravljene". Stoga će i Krejnova na kraju svoje analize izvesti nekoliko zaključaka o tome šta čeka novu sociologiju kulture, među kojima su dva izuzetno značajna. Pod jedan: kako osmislići odnos između strukture i kulture i, pod dva, kako sprovoditi sistematske studije kulture u njenom socijalnom kontekstu sada, kada tradicionalni pojmovi uzroka i posledice ne izgledaju više relevantni. I ako mi dozvolite na kraju bih napravio jedan mali, vrlo kratak osrvt na nešto što je bila praktično centralna tema Bojanovog uvodnog izlaganja, odnosno Bojanove studije objavljene u časopisu "Kultura". Bojan napominje da je "rehabilitacija literarnog vezana za pristup naučnom delu kao duhovnoj autorskoj tvorevini". Još i više, dodaо bih, savremena književnost, naročito savremeni roman, iako se i dalje ostvaruje savim normalno u sferi fikcije, nudi izuzetno relevantne odgovore na neka fundamentalna antropološka i socio-ško-kulturološka pitanja. Čitamo li pažljivo i s namerom da otkrijemo i te slojeve značenja u njima, romani "Lagum" Svetlane Velmar Janković, "Sudbine" Miroslava Popovića, "Očevi i oci" Slobodana Selenića, "Vlasnici biće sreće" Danila Nikolića i "Cink" Davida Albaharija, naići ćemo na ono što bismo mogli nazvati književno u antropološkom i sociološkom ključu, da parafraziram Bojana Jovanovića a da to nije nikakvo sociologiziranje ili antropologiziranje. U stvari, otkrićemo određene kulturne obrasce u koje su smeštene neke ključne ličnosti ovih romana i situacije u kojima se dešava njihova sudbina. Ovo nije književna analiza nego pokušaj da izvučem neka značenja iz književnih tekstova. Kada, na primer, Miroslav Popović u romanu "Sudbine" ispiše o profesijama: "tako lekari, kelneri, policajci, ljudi od vlasti i bez obzira na razlike u obrazovanju, na stepen idealizma, ako ga ima, na ljubav prema svom pozivu ako je ima, i na sve medusobne razlike profesionalne i lične imaju jednu stvar zajedničku među sobom a i sa pripadnicama najstarijeg zanata na svetu" – on govori o jednoj prostitutki, ako se sećate – svi zajedno vide da ovaj Miroslav Popović u čoveku i čovečanstvu vidi jednu od mnogih njegovih crta i svi, svako sa stanovišta svoje profesije, osećaju blagu nadmoćnost nad tako jednostavnim čovekom i čovečanstvom jer zadovoljavaju samo jednu jedinu njegovu potrebu. Onda on izriče jednu duboku, ako tako može da se kaže, antropološku i kulturološku istinu. Obrazac analize – oprostite stalo mi je da ovo

kažem upravo zbog prisutnog Vladete Jerotića – obrazac analize književnih dela i njihovih autora sa psihološke tačke gledišta uostalom razvio je gotovo do savršenstva. Vladeta Jerotić u svojim knjigama "Darovi naših rođaka". U trećoj knjizi u kojoj se bavi i našim savremenicima Milošem Crnjanskim, Desankom Maksimović, da ne nabrajam... Analiza ovog tipa kao i analize književnih dela sa gledišta okvirnog kulturnog obrasca u koji bi se mogla smestiti ova dela doprineli bi još većoj konvergenciji između humanističkih nauka i književnosti, pri čemu naravno i jedna i druga oblast, mislim na humanističke nauke i književnost, zadržavaju svoj autonomni status.

Milorad Lazić:

Šta bi u ovom trenutku bio predmet istraživanja naše konkretne istorije kulture i svih onih sfera i oblasti koja zapremaju, zauzimaju humanističke nauke? Pre svega, na kraju ovog milenijuma i ovog veka, moramo da postavimo pitanje: koliko su sve klasične humanističke vrednosti do ovog momenta zaista utkane u uspešnu stranu ostvarivanja, predmetizovanja, oduhovljavanja ovog konkretnog sveta u kojem živimo. U svakom slučaju, humanističke nauke, počevši negde od renesanse pa naovamo, ono što pripada novovekovnoj baštini, i to Zapadne Evrope, i to filosofija, tradicija, kulturni obrazac i razni modeli i varijante koje nastaju na jednom specifičnom prostoru gde živi romanska kultura i civilizacija, i iz problematike te kulture i civilizacije i sveukupnog totaliteta društva nastaju i same naučne discipline koje mi na istoku prihvatamo i te naučne discipline i naučne obrasce pokušavali smo dosta dugo da uklopimo u predmet onoga što čini našu istraživačku temu. Naravno da se nismo uvek opredeljivali za najkvalitetnije tekovine te tradicije i te nauke. Ljudi koji su postavljali dobre ciljeve svojih istraživanja uglavnom su bili rukovodeni i mnogim modelima, modernim i pomodnim trenovima u toj nauci. Međutim, pravi, istinski stvaraoci uvek su postavljali stvaralačku autorsku imaginaciju kao jedinu tačku oslonca kojom autor pokušava da pronikne u dubinu samog problema. Takođe, živimo u epohi u kojoj humanističke nauke i humanistička tradicija postoje, ipak, kao postojeći krug. Paralelno s tim, kao što vidimo, postoji i nešto novo što još nema svoj izražen oblik i, onako kako je to novo začeto i započeto, po svoj prilici i neće imati svoj oblik. Dakle, humanističke nauke koje su do sada formirale fond i kapital svojih dostignuća našle su se u velikom iskušenju u našoj epohi koja u nastajanju tog novog po-

TRIBINA

kušava, u stvari, da sebe ogleda i mnogo šta iz klasičnih humanističkih naučnih oblasti i dostignuća biće podvrgnuto velikoj proveri i mnogo šta će otpasti, kao što je to uvek i bivalo, pa nema razloga da to ne bude slučaj i sada. Samo one zaista istinske vrednosti ostaju, kao što je antika ostala pa se prenela i prelila u srednji vek, kao što je srednji vek ostao i do dana današnjeg traje. Ako bismo odredivali temu, sad bih se samo malo pozabavio jednim aspektom ili onim što bi, u stvari, bilo naše konkretno humanističko istraživanje sfere humanističkih nauka naše tradicije. Uzeo bih samo oblast kojom se trenutno bavim, a to je srednjovekovna estetika i naveo bih jedan primer: ako će savremeni istraživač da upotrebi svoju istraživačku imaginaciju, on mora da ispunи sve uslove i preduslove koje podrazumeva tradicionalna humanistička nauka, dakle i pozitivistička i racionalistička, ali, naravno, redukovaćemo samo ono što je najvažnije. Da bi se posmatrao fenomen naše, recimo, srednjovekovne kulture, potrebno je primeniti i princip egzaktnosti sa svim dostignućima koja predstavljaju vrh ili nivo svetskih istraživačkih instrumenata, a na drugom mestu to je i načelo sveobuhvatnosti, dakle problem onoga što je lokalno ili onoga što je naše i tradicionalno moramo posmatrati u kauzalnoj vezi sa svim mogućim uticajima koji će pomoći da se ceo problem pravilno protumači. Ako prihvatimo da je osnovna tačka ili tačka oslonca za poimanje sistema vrednosti srpskog srednjovekovnog čoveka, recimo, negde u vremenu od trinaestog veka pa do zalaska srpske srednjovekovne državnosti, ako podemo od toga što je osnovna tačka oslonca, onda je to u svakom slučaju estetika hrama. Mi ćemo se upitati kako pristupiti stvaralačkom imaginacijom tom problemu. Mnogi aspekti i mnoge humanističke discipline istražile su analitički mnoge detalje, ali sve je to nekako ostalo razbacano, razdrobljeno i jedno sa drugim ne korespondira; dakle, potrebna je stvaralačka imaginacija da bi se od srednjeg veka i od srednjovekovne epohe napravila slika koja bi bila podsticajna i koja bi svojom intuicijom i svojom argumentacijom bila zadovoljavajuća i prihvatljiva za savremenog čoveka. Kad kažem prihvatljiva, tj. od toga bi trebalo živeti, jer živeti u jednoj tradiciji i u jednom kulturnom obrascu, u svakom slučaju moramo da povežemo celokupno iskustvo, celokupnu tradiciju, a ona je ne samo bogoslovska, bogoslovje shvaćeno u smislu nauke, nego bogoslovska u smislu pogleda na svet, verovanja i shvatanja srednjovekovnog čoveka, zatim i sve druge discipline koje bi pomogle stvaranju te jasnije slike. Naučničku i istraživačku ima-

TRIBINA

ginaciju prebacíćemo na ono što je odolelo istoriji ili periodu dugog vremenskog trajanja i onda ćemo doći do zaključka da od srednjeg veka do danas postoji samo nešto što je najtipičnije i nešto što je najpo- stojanje, nešto što nije pretrpelo velike promene, a to je sam obred, kult, odnosno liturgija. Ako imamo pred sobom takav materijal koji podrazumeva realnost koja i dan-danas postoji, to je jedini put i način da se stvaralačkom imaginacijom pozna, protumači i stvori slika jedne davno prošle epohe koja je u mnogo čemu ostala za našeg savremenog čoveka fragmentarna i nerazumljiva. Često nas ljudi pitaju, imajući iskustvo u humanističkim naukama, ne samo na našem prostoru nego uopšte, kako stvoriti sliku sveta srednjovekovnog čoveka. Naravno da ne možemo da prime- nimo samo jednostran metod proučavanja onoga što je do dana današnjeg živo i što postoji, nego egzaktni i sveobuhvatan princip moramo ispoštovati tako što ćemo se osvrnuti na sva ona dostignuća koja poseduje humanistička nauka o našoj prošlosti. Što se tiče sa- vremenog čoveka i mogućnosti njegove akcepcije onoga što je humanistička nauka do sada uradila ili onoga što će od sada uraditi, čini mi se da će se pojavit problem a sa njime smo već suočeni: velika preinfor- misanost savremenog čoveka, ne samo intelektualnim informacijama i dostignućima nego i raznovrsnim in- formacijama, čini od savremenog intelektualca pa i savremenog naučnika velikog pačenika koji teško raz- graničava važno od nevažnog. Prosto smo preplavljeni mnogim informacijama koje zaista ne utiču na suštinu samog života nego više utiču na onu željenu sliku koju stvaraoci informacija žele da stvore o svetu i, kao što je to rekao Umberto Eko, informacija zaista postaje realnija i od same realnosti. Znate, i to dobro znamo, kao što je tvrdio Nikolaj Berdajev, razlika između nauke i naučnosti postoji i treba je praviti. Zar mi u komunističkom periodu nismo imali kult naučnosti, naučnosti dovedene do kategorije religije? Nauka je ipak nešto što je vrlo ozbiljno, a naučnost i pokušaj da se nauka iskoristi za objašnjenje svih aspekata čove- kovog života pokazalo se, naravno, ne samo u komunističkom periodu nego i u svim vremenima – da nauka ne može zameniti život. Zato ćemo i savremenu nauku i dosadašnju tradiciju pustiti da se kreću tim potokom i rekom života a u svakom slučaju nova epoha daće nam i nove refleksije i nove izazove kojim kanalom ćemo dolaziti do poznanja samih vrednosti kojima se bavimo i koje proučavamo. Ako ćemo da proučavamo srednji vek ili tradicionalnu hrišćansku kulturu, onda je to nezamislivo bez dubokog osećaja

TRIBINA

i bez dubokog uvida u suštinu problematike. Ako se bavimo bilo kojim aspektom, na primer antropologijom shvaćenom u širem smislu, onda zaista senzibilitet naučnika mora da bude i te kako izošten i ovom materijalu uspešno pristupa naučnik natprosečnog talenta, naučnik određene genijalnosti koji u tom materijalu, razbacanom i necelovitom, svojom stvaračkom imaginacijom uspeva da taj svet ipak poveže i da pokaže ne njegovu izolovanost i njegovu izdvojenost, nego njegovu sinkretičnost i njegovu skladnu uklopljenost u život, odnosno u tradiciju koju mi danas živimo.

Nenad Daković:

Izneću samo nekoliko ideja ili opaski koje se, naravno, tiču teme ovog našeg skupa. Rene Žirar je jednom prilikom rekao da je XX vek vek simpozijuma. Već ta Žirarova opaska svedoči o izmestanju koje ovde nije bilo dovoljno uočeno. I kada je reč o onome što se u naslovu ovog skupa zove humanističkim naukama, odnosno delima humanističkih nauka ili problemom njihovog vrednovanja. Sama činjenica da još ostajemo pri ovom terminu "dela humanističkih nauka" govori o izvesnom zaostajanju naših takozvanih humanističkih nauka. Naravno, mi smo imali period koji je ovde u nekoliko navrata pominjan i u kojem nije bilo sporno šta je to uopšte humanistička nauka, šta su humanistički ideali, međutim to vreme je ipak prošlo i imam utisak da zapravo ne vodimo dovoljno računa o tome da se svet menja, to stalno pominjem jer mislim da naša takozvana humanistička nauka živi u prošlosti. To da naša humanistička nauka živi u prošlosti dokazuje i stvarnost u kojoj živimo. Svet se ipak menja i tu postoji radikalni prelom, ma koliko da Gidens govori o tome da postmoderna nije ništa drugo nego radikalizacija moderne, naš je osnovni problem upravo ovaj prelom između onoga što se može nazvati modernim svetom, koji je stabilan svet, u kome centralnu poziciju još ima ono što se uslovno može nazvati humanističkom naukom i čovek kao subjekt tog humanizma, i s druge strane, imamo ovo što je na zvučajući način spomenuo upravo đakon Milorad Lazić, ako je to tačno, to da se događa ipak nešto novo i da mi zapravo nismo u stanju da dokučimo što se to događa. Taj prelom koji ovde imam u vidu i koji se mora postaviti kao osnovni problem takozvanih humanističkih nauka je zapravo virtualni svet ili, bliže rečeno, veštački svet. Dakle, osnovni problem onih koji se bave svetom, da to tako kažem, u stvari istraživanjem mogućnosti da se nađe adekvatna strategija

TRIBINA

za ono što je novo, što je, u stvari, taj virtualni svet. Nije slučajno što jedan od najistaknutijih sociologa postmoderne Žak Bodrijar govori o tom svetu kao o savršenom zločinu. U centru tog savršenog zločina zapravo стоји savremena nauka i dok ne pokušamo da nademo odgovor na ovo osnovno pitanje šta je to uopšte savremena nauka, šta je humanistička nauka, nema zapravo ni odgovora na to što je naša budućnost.

Znate, ni ovaj rat koji Tofler vodi u svojoj knjizi "Rat i antirat", koju je objavila izdavačka kuća "Paideia", nimalo slučajno, a opet moram da kažem da me čudi da niko ovde nije ni spomenuo taj rat, dakle nimalo slučajno taj rat nazivaju "pametnim" ratom. Dakle, ta akcija koja je imala ovaj ironični naziv "Milosrdni an-deo" jeste, po ovim autorima, bio "pametni" rat. Taj takozvani pametni rat je u stvari deo savremene nauke. I kad se postavlja pitanje šta sad tu mogu takozvane humanističke nauke, onda prvi korak koji se tu mora napraviti (moram da kažem da mi se veoma dopada što je Bojan Jovanović napravio iskorak u tom pravcu i da o antropologiji govori u književnom ključu, što je sasvim prihvatljivo stanovište), jeste da se oslobođimo iluzije koju ovde još zagovara Trivo Indić – da su humanističke nauke uopšte nauke. Tu treba ići drugim tragom koji se tu desio, inače to što se zove fenomenom savršenog zločina nije moguće objasniti. To je ovaj proces takozvane decentralizacije u humanističkim naukama koji se odigrava već više od pola veka. Nije više moguće, kada govorimo o humanističkim naukama, izbeći problem jezika i problem takozvanog jezičkog obrta. Nije, kada je reč o problemu vrednovanja moguće izbeći ovaj problem govora. Naučno, ja sada neću ulaziti u ove razlike koje su za jednu specijalističku analizu između jezika i govora. Ono što tu postoji kao problem jesu zapravo strukture govora. Savremena nauka i naročito te takozvane humanističke nauke su u stvari strukture govora ili ono što će Fuko u svojoj "Arheologiji znanja" nazvati diskursima ili arheološkim poljem. Nije jednostavno odbaciti Fukoa, kao što nije jednostavno odbaciti Bodrijara, zato što su ovi poreci govora. Dakle, mi više ne možemo da govorimo o tome da postoji to takozvano logocentričko jedinstvo, jedinstvo govora i uma koje određuje čitavu modernu tradiciju ili, ako hoćete, metafizičku tradiciju u kojoj su humanističke nauke bile u stvari etnocentričke nauke, zapravo centrirane oko problema čoveka. Taj problem je zapravo iščezao iz humanističkih nauka. To je epohalan dogadjaj u savremenim humanističkim naukama. A do iščeznuća onoga što se nazivalo čovekom, došlo je upravo zbog

TRIBINA

toga što je došlo do ovog jezičkog obrta, do toga da su strukture govora zapravo važnije od nekadašnjih metafizičkih struktura bića. Otud izuzetan značaj književnosti i otud isticanje ove nekad tako stabilne žanrovske razlike između književnosti i nauke. Nema više te granice, svako ko misli da ta granica postoji zapravo pripada vremenu koje je prošlo.

Prema tome, može se govoriti ne o humanističkim naukama nego o znanjima. Treba, dakle, tu praviti razliku između znanja koja pripadaju arheologiji, arheološkim znanjima i onoga što pripada nauci. To je, uostalom, veoma stara razlika – postoji razlika centruma i regnuma. Na čemu počiva ta razlika? Nauka zapravo insistira na svesti, to je ta pozicija svesnog subjekta, arheologija insistira na diskursima. I sad imate put od diskursa preko znanja do onoga što se uslovno može nazvati nauka i što pripada arheologiji. Nije neobično da u kulturi kakva je naša neke od temeljnih ideja strukturalizma imaju više odjeka u književnosti nego u našoj teoriji. Možda je najzapaštenije područje naših teorijskih istraživanja upravo područje humanističkih nauka. Tu tek predstoji posao, zapravo uključivanje u savremene tokove. Bez oslobođanja od iluzija o tome da se tu može uopšte govoriti o naučnosti, da treba tragati za naučnošću, nema puta u budućnost.

Da zaključim: ono što je tu problem, to je problem dve kulture, to je problem savremenog sveta. S jedne strane imate ovu etnocentričku tradiciju koja govorи о poreklu, о temeljima, о istini, dakle to je taj ideal nauke koja i dalje traga za počecima, poreklom i istinom i imate, s druge strane, ovu kulturu koja insistira na porecima govora i na procesu decentralizacije ili, ako hoćete, na procesu deetnocentralizacije, procesu koji predstavlja kritiku etnocentrizma. Od Levi-Strosa te dve stvari su postale izuzetno jasne. Nemamo mogućnosti da kažemo ništa o svom poreklu, o svom etnosu. To da smo upali u situaciju u koju smo upali, u stvari je posledica te etnocentričke iluzije i, s druge strane, ne postoji stabilna razlika između onoga što se zove priroda i onoga što se naziva kultura. Ta stabilna razlika ne postoji već kod Levi-Strosa koji govorи о incestu kao fenomenu koji podjednako spada i u prirodu i u kulturu.

Đuro Šušnjić:

Ako se društvena i duhovna stvarnost sastoji od onoga što je čulno i od onoga što nije čulno, i ako za ovo čulno koristimo opisni pojam a za natčulno književni

TRIBINA

simbol, onda se i naša merila istine moraju odnositi na oba sloja stvarnosti, a sama istina i vrednovanja o njoj izreći na dva ravnopravna načina. Naša teorija spoznaje mora biti u skladu s našim shvatanjem stvarnosti: gno-seološki i ontološki stavovi moraju biti usaglašeni.

Izboram svoje metode, koja neće uključivati samo pojavni vid stvarnosti nego i nepojavni, i koja će obezbediti ne samo rad pojmu nego i delanje simbola, ovakva nauka biće bliža životu i istini. Ovo shvatanje je obavezno za sve one koji veruju da čulni svet nije sve i da iznad njega, uz njega ili u njemu deluje i natčulni (svet). Tako se, po ko zna koji put, uveravamo da naučne metode i tehnike istraživanja zavise od našeg shvatanja stvarnosti, to jest od neke vrste metafizike. Kada je Engels uzviknuo: "Fiziko, čuvaj se metafizike!", nije ni slutio da skraćuje svoj i naš duhovni pogled. Srećna je okolnost kad je fizičar u isto vreme i metafizičar, hemičar u isti čas alhemičar, a istoričar filozof istorije. A najveći su, po pravilu, bili oboje, jer su bili svesni da njihova nauka počiva na pretpostavkama koje su vannaučne, to jest metafizičke. One se usvajaju na veru, od nje zavise, pa Kjerkegor ima pravo da kaže: "Vera je konopac na kome mora da visiš ako ne želiš da se obesiš." Viktor Igo je primetio: "Svet visi, ali ništa ne pada." Nauka počiva na veri, iako se u nauci ništa ne prihvata na veru, već se proverava i dokazuje, kako teorijski tako i empirijski.

Ovde se predlaže jedno složenje shvatanje stvarnosti a onda i nauke o njoj. U svojoj suštini, ovakva nauka zahteva viša merila istine, merila kakva ona sada nema, a da bi ispunila ono što se od nje očekuje, ona mora da ispravi i dopuni svoju metodu koja je zanemarila viši sloj stvarnosti, koji upravo štiti naučno delo od zuba vremena. Ako to ne učinimo, bićemo učeni, ali ne i mudri; znaćemo mnogo, ali bez čula za tajnu. Što se više približavamo dubljim slojevima ljudske prirode, to naši uskostručni pojmovi za njeno objašnjenje i razumevanje postaju sve više nepodesni. Javlja se hitna potreba za širokim i dubokim simbolima, koji su kadri da uspostave dodir sa glasovima iz dubine bića i da otkriju nevinost početka (da označe kovitlac u nama i izvan nas).

Moj pogled na društvenu i duhovnu stvarnost i nauku koja je istražuje odavno se otorgao od vladajućeg shvatanja stvarnosti, nauke i njene metode. Ja sam se učivo oprostio od nauke opsednute činjenicama u ime neke sumnjičive ideološke i metodološke nevinosti. To sam najbolje osjetio i razumeo kada sam postavio ključno pitanje: *ima li takvih misli koje jesu istinite, ali ne*

TRIBINA

zadovoljavaju sva ili neka merila istine pozitivne nauke? Ili, drugim rečima: ima li iskaza o društvenoj i duhovnoj stvarnosti koji jesu istiniti, ali ne zadovoljavaju sva ili neka merila istine pozitivne nauke? Odgovor na ovo pitanje mora biti potvrđan, što samo znači da nešto nije u redu, ne samo s merilima istine pozitivne nauke, nego i sa shvatanjem nauke uopšte. Drugim rečima, mora se izgraditi jedan drugičiji pojam nauke, koji neće da odbija istinite iskaze, iako se nisu pokazali proverljivim pomoću metoda pozitivne nauke. Nema valjanog razloga da se iz našeg saznanja isključe sve one spoznaje koje ne zadovoljavaju merila istine pozitivne nauke, jer ovo su merila istine nauke kao zanata, a ne nauke kao poziva.

Jer, šta znači osnovni zahtev ili merilo da naučna misao mora biti *logična* (a to ističu svi udžbenici logike i metodologije) odnosno da je nelogičnost znak da nije reč o naučnim iskazima? Svi znamo da ima logičnih iskaza koji nisu istiniti i istinitih iskaza koji nisu logični. Sve može biti logično, a ništa istinito: sve vrste zabluda i laži mogu se izneti na logičan način! Erih From je upozorio da i paranoično mišljenje može biti logično: logika ne isključuje ludilo i ludilo ne isključuje logiku! Ali ima iskaza koji jesu istiniti a nisu logični, nego možda teologični, mitopoetični ili prosti poetični. Stih nekog pesnika ne mora da bude logičan, a da bude prepun istine i smisla ("Velik sam bio dok sam bio dijete" – Tin). Stvari koje se u logici isključuju, u poeziji su moguće (kao i u religiji, psihologiji, itd.).

Da i druga merila istine pozitivne nauke stoje na staklenim nogama može se lako pokazati i dokazati. Od naučnih iskaza zahteva se da budu *merljivi i proverljivi*. U ovoj nauci meriti znači isto što i znati, ali mi ponešto znamo i bez merenja i ne dolazimo do naučnih istina samo merenjem. Ali "kvantofrenija" je bolest koja je duboko zahvatila naučnu zajednicu i teško joj je odoleti. Ovoj želji da se sve izmeri narugao se čuveni engleski fizičar ser Artur Edington kada je rekao: "Svaki pokušaj da se naučno izmeri subjektivno iskustvo liči na pokušaj da se izvadi kvadratni koren iz soneta." Gete je u razgovoru sa Ekermanom primetio da se može izmeriti miraz koji mlada unosi u brak, ali ne i njeno osećanje ljubavi, jer je ono nemerljivo. "Mera ljubavi je – voleti bez mere."

Kako vidimo, pozitivna nauka je jedan ograničen pogled na svet. U njenom okviru značajno je ono što je merljivo i proverljivo, a ono što nije takvo prosto se zanemaruje ili se smatra nebitnim.

Svojim moćnim glasom Rože Kajoa opominje: "Svaki je sistem *istinu* po onome što nudi i *lažan* po onome što isključuje." Nauka ne istražuje stvarnost kakva jeste, već kako je ona razume u svojim pojmovima. A naučni pojmovi suviše toga izostavljaju iz analize društvenih i duhovnih pojava. Zato se u pozitivnoj nauci čovek pojavljuje manjim od sebe. Jer, ova nauka je uvek u iskušenju da ono što je pojmovno izrecivo proglaši za celu istinu. Ali pojmovno izrecivo podrazumeva i pojmovno neizrecivo – a ono čini širi i dublji sloj stvarnosti. "Predeli naše krvi ostaju bez imena."

Izgleda da je nauka u svome razvoju stigla do tačke na kojoj se mora odlučiti ne samo za drukčje poimanje svoga predmeta, nego i za merila istine koja će biti šira i dublja od onih kojih se tako dugo i uporno držala vekovima. Ako, na neki način, a priori ne znamo šta je nauka, onda nikako ne možemo da prepoznamo neko delo kao naučno vredno ili bezvredno. Drugim rečima, moramo nekako unapred znati koji su to uslovi koje jedna misao mora da zadovolji da bi bila uvršćena u nauku kao saznajni sistem. Merila istine u nauci jasno govore šta nauka jeste i u isto vreme šta ona nije: razgraničavaju nauku od drugih sistema ideja, verovanja i vrednosti, ali to razgraničavanje ne sme ići tako daleko da iz nauke isključi sve one istinite spoznaje koje dolaze iz susednih oblasti: teologije, filozofije, književnosti, zdravog razuma itd. Međutim, zvanična nauka baš određuje svoju pozitivnost nepovezanim prema ovim poljima duhovne radinosti, ne videći da bi pomeranjem svojih tradicionalnih granica otvorila sebe za nove saznajne prilive: da se polje istraživanja proširi, potpunije sagleda, iscrpniće opiše i celovitije objasni i razume. To znači da i izvan nauke ima istine, kao što i izvan crkve ima spasa.

Naš svet se sastoji od onog što se vidi i od onog što se ne vidi: vidljivo i nevidljivo *tek zajedno* čine stvarnost! Vidljivo je samo delić onoga što je stvarno. Ovo vidljivo dostupno je oku, ono nevidljivo dostupno je duhu. Krst je vidljiv znak, ali značenje krsta se ne vidi. Ono što se ne vidi bitnije je od onoga što se vidi. Slika sveta koju nude čula nije slika sveta koju otkriva duh. Čula se zadržavaju na pojavi, duh na suštini. Čula su usmerena na fizičko duh na metafizičko! Naša čula su u dodiru sa svetom, ali ne s istinom sveta, jer ona nije čulna. Ovo pojavno nije bitno, ono bitno nije pojavno. Čovek može da gleda a da ne vidi: gleda pojavu, ali ne vidi suštinu! Tako, na primer, pojave su vidljive, ali mogućnosti skrivene u njima nisu vidljive ("seme skriveno u srcu jabuke voćnjak je nevidljiv"). A svaka pojava je

TRIBINA

samo okamenjen slučaj svojih brojnih mogućnosti, pa i sam čovek: svaki može biti veći od sebe, svaki može biti kao što je otac njegov nebeski! Niče više: "Mnogo toga je skriveno pred našim pogledom."

Suština stvari je nešto što nije stvar, ali jeste stvarno. *Stvarno je ono što deluje, što izaziva posledice, bez obzira da li je po svom poreklu čulno ili natčulno, pojavno ili nepojavno, vidljivo ili nevidljivo.* Misao se ne vidi, ali ona izaziva vidljive posledice, što znači da je stvarna. Reci šta je stvarno u isto vreme znači povući granice prema nestvarnom: ono što ne deluje ni na šta i ni na koga to nije stvarno, jer ne izaziva stvarne posledice. Vera može biti kolektivni ili lični san, ali je ona po svojim posledicama stvarna. I san je stvaran po posledicama koje izaziva, pa S. Frojd ima pravo kada kaže: "Razbojnici u snu su nestvorni, ali je strah stvaran." Čulna stvarnost nije jedina stvarnost: svet je bogatiji od onoga što se može čulima opažati. Čovek iz nauke, koji nije kadar da poveže vidljivo i nevidljivo (čulno i natčulno, pojavno i nepojavno) u celinu, negde je učinio omašku, ispustio istinu.

Ako vidljivo i nevidljivo (pojavno i nepojavno, čulno i natčulno itd.) tek zajedno čine stvarnost, onda se za objašnjenje i razumevanje ovako shvaćene stvarnosti mora imati odgovarajući jezik ili rečnik. I ja sam ga našao: za objašnjenje pojave koristim *pojam*, za razumevanje značenja upotrebljavam *simbol!* Ja ne uvodim simbol *umesto* pojma, nego samo u slučaju kada je pojam nemoćan da se približi iskustvu (npr. mističnom). Čovek je stvorio simbol o onome čemu nije mogao da odredi jasne i razgovetne granice. Simbol je stvoren da *nagovesti* tajnu, i da je u isto vreme *zaštititi* od jednostranog tumačenja. Baš zato što pored pojma koristim i simbol, mnogima se učinilo da pevam svoju nauku. Ipak je ovo pevanje u mislima, a ne pevanje u slikama. Moje pevanje izaziva mišljenje, moje mišljenje ne izaziva pevanje. "Izgleda da većina naših predstavnika društvenih nauka shvata uvođenje poetske vizije u svoje delo kao uvođenje kurve u samostan" (T. Rošak, Kontrakultura, Naprijed, Zagreb 1978, str. 78). Birao sam pojmove i simbole u nadi da će naći baš one koji se neće svadati s istinom. Nisam se trudio da u pogledu jezika budem ni klasičan ni moderan, htio sam da budem razumljiv i svoj. Jezik kojim govorim i pišem logična je posledica moga pogleda na svet i šta u njemu vidim kao stvarno. Zato se ne bojim da u jednoj rečenici budem strog učenjak, u drugoj pesnik, u trećoj prorok..

Ovo se lepo može pokazati i dokazati na istraživanju religije, pri čemu je razlikovanje između *strukture* i *procesa* neophodno za razumevanje. Sve što nije struktura, otvoreno je za više mogućnosti objašnjenja i razumevanja – a to je upravo proces. Ovde, dakle, imamo jedan sloj realnosti mira i reda, i drugi sloj stvarnosti nemira i zanosa: strukturi pripadaju vekovi, ličnoj odluci tren! Svaki zahteva da se izrazi pomoću odgovarajućih sredstava: prvi pojmovima a drugi simbolima! Za celu istinu potrebna su oba, jer se ovde načelo strukture dopunjava ličnim iskustvom, pojmovno mišljenje nepojmovnim (intuitivnim), spoljašnji oblik unutrašnjim nemirom, izrecivo neizrecivim.

Ima slučajeva kada se pojmom ne može opisati i izraziti jedna pojava u kretanju, promeni ili nemiru. Ovaj drhtaj u njoj, pukotina u njoj, san u njoj, zahteva da se opiše i izrazi simbolom. Kao što je simbol otvoren za moguća značenja, tako je i pojava otvorena za moguće promene. Još neodređenim mogućnostima promene odgovaraju još ne-svesni duhovni oblici: ono što se u pojavi stvarno *isprobava*, u metafori se samo *nagoveštava*! Kad se nemir smiri dobija oblik pojma, a dok nemir traje može se opisati i izraziti samo simbolom, jer je dalji razvoj još zagonetan i tajnovit.

Religija nije samo *spoljašnji oblik* (i utoliko opisiv i izreciv u pojmovima), nego i *unutrašnje iskustvo* (i utoliko neuhvatljivo i neshvatljivo u naučnim pojmovima). Cela istina o religiji neizreciva je u pojmovima filozofije religije, ili bilo koje posebne nauke o religiji. Iako se racionalnim pojmovima ne može izreći mistično iskustvo, sam pokušaj vredan je pažnje, radi spoznaje o granicama pojmove spoznaje u upućivanja na ono *iznad* te spoznaje. Filozofski i naučni duh, koji otkrije svoje granice, u isto vreme ih i napušta, i sluti nešto *iza* njih. A svi se mističi slažu da u, iznad ili iza nečeg pojavnog postoji nešto nepojavno, a to je upravo prepostavka i svakog naučnog istraživanja: i ovde se nužno razlikuje pojava i suština! Nauka i mistika, dakle, dele shvatanje o razlici između pojavnog i nepojavnog, pri čemu je za obe suštinsko ono što nije pojavno. Zanemarivanje ili odbacivanje ove razlike dovodi u pitanje i nauku i mistiku. Ako bi se pojava i suština poklapale, sva metafizika bi se srušila kao kula od karata, a ni sama nauka ne bi bila moguća, jer i ona počiva na metafizičkim prepostavkama.

Ono što u religiji ima pojarni oblik, može se opisati i izraziti pojmom; ono što nije pojavno, otkriva se i nagoveštava simbolom. Istina o religiji ne može se cela iskazati u pojmovnom jeziku: preostali deo istine o

TRIBINA

njoj čuva simbol! Pojma ima samo ako postoji dovršen oblik pojave, a tamo gde se još ne naziru jasni obrisi pojave, u igru se uvodi simbol, koji pruža neki uvid. Pojam opisuje strukturu a simbol imenuje proces, kao što se u jeziku imenica odnosi na nešto trajno, a glagol na nešto što se iz časa u čas menja, (o čemu nije moguće znanje nego mnjenje). Ako se pojava menja, onda se o njoj ne može stvoriti pojam, nego samo simbol, koji u izvesnoj meri nameće privremeni oblik nečemu što još nije ubličeno u stvarnosti.

Psiholozi su, na primer, kadri da prilično tačno odrede pojam *straha*, navodeći spoljašnje uzroke i unutrašnje razloge za nastanak ove pojave. Ali pojavu *teskobe* ne mogu tako odrediti, ograničiti i opisati, jer je to neko razlivljivo, neuhvatljivo i neshvatljivo osećanje opšte nelagode kome se ne mogu otkriti spoljašnji uzroci i unutrašnji razlozi. U ovom slučaju simbol nagoveštava to opšte stanje strepnje bez uočljivog uzroka ili razloga. *Ovde je simbol dopuna, a ne zamena za pojam:* simbol pruža neki uvid u onaj višak nezahvaćen i neshvaćen od strane pojma. Pojmovi su suviše grubi da dohvate i shvate osobine nečeg tako duboko tihog i tajnovitog, kao što je stanje teskobe, ili stanje verskog zanosa, naročito njegov mistični oblik. Završen je rad pojma, a simbol započinje svoju igru s tajnom. Ne bi se smelo reći ni da simbol imenuje tajnu, jer je svako imenovanje ograničavanje, ali i priznanje premoćnog ostatka imenovanog. Tajna se uzdiže iznad svih imenovanja: svi naši jezici bulje u nju! Zato je svaki iskaz o tajni simboličan – poruka sa više od jednog značenja. Odgonetanje tajne ne završava se, dakle, njenim imenovanjem: samo se skinula jedna zavesa, ispod koje se naziru nova pitanja kojima se pokušava dohvatiti, obuhvatiti i shvatiti tajna. Tajna nije u dogmi, dogma je u tajni.

Pojmovi, sami po sebi, izražavaju *granice* misli, i toga valja biti svestan. Onaj čudesni osećaj nestajanja granica (između bića) baš je svojstven mističnom iskustvu, i zato ga izražava simbol. Pojam ima oštре ivice i zato razdvaja pojave. Simbol gubi te ivice i zato spaja pojave, tražeći u njima zajedničko jezgro smisla. Simbol približava ono što je udaljeno u vremenu i prostoru (žena, zemlja, duh – radanje), sjedinjuje ono što je ko zna kad razjedinjeno, miri ono što se doživljava kao protivrečno i osvežava ono što je poklopac navike poravnao. Nije li zen-budizam u pravu kada od nas zahteva da razorimo sve naše pojmove koje koristimo u analizi mističnog iskustva da bismo spasili samo iskustvo? Onome što se ne može čulima dohvatiti i

TRIBINA

shvatiti ne mogu se odrediti granice – tu ima posla za simbol; čemu se mogu odrediti granice – to je u nadležnosti pojma.

Naša kultura opsednuta je razlikama: ona kao mačem cepta celinu iskustva. Jasno i razgovetno za zapadnog čoveka znači ubedljivo razlikovanje i razdvajanje: povlačenje oštih granica: svaka pojava opaža se kao celina za sebe umesto kao deo veće celine. Svako povlačenje granica (odnosno isticanje razlika) je bolan rez, bez obzira da li je reč o povlačenju granica u prostoru (napr. državne granice) u vremenu (napr. periodizacija istorije) ili mišljenju (napr. definicije i klasifikacije). Isticanje razlika među pojmovima odgovara povlačenju granica među pojavama – rad duha koji ne može da se proteže u nedogled, jer bi to odvelo u vrstu ludila koje još nema imena. Konfučije je upozorio: "Kada rastaviš kola na delove, nema više kola." Svaka podela je cepanje celine i udaljavanje od istine (osim ako ne verujemo da se celina ogleda u svakom deliću, kao što nas obaveštava magijska vera).

Granice među stvarima, bićima i mislima povlače se veštački: one ih dele, i zato su granice od pamтивeka bile izvor sporova i sukoba. Svaka klasifikacija je pomalo nasilna, jer nema dve sasvim iste jedinke, ali ih trpamo u istu klasu iz teorijskih ili ideooloških razloga. Ako se ističu razlike u mišljenju, onda se povlače granice u prostoru. Ako se ističu sličnosti u mišljenju, onda se brišu granice u prostoru: u sebi osećamo da naše želje, slutnje, nade i misli nemaju granica, pa onda verujemo da i spoljašnji svet ne treba da ih ima! Mi znamo da se u starijem govoru nije ni pravila razlika između istinitog, dobrog, lepog i svetog: naučne, moralne, umetničke i verske istine bile su međusobno zamenljive, to jest, jedna je mogla stajati umesto druge, jer se u svakoj otkriva božanski poredak i svaka je molitva bogu samo na drugom oltaru. Danas su sve bitne duhovne i društvene razlike projektovane u prostor, pa je tako i on sam ispunjen razlikama. Prelaz iz crkve u sinagogu ili džamiju doživljava se kao ulazak u drugi način verovanja i mišljenja, prelaz iz jedne gradske četvrti u drugu odgovara prelazu iz jedne klase u drugu (dobro ureden izlog robe jeste izlog klasnih razlika). Čisto kvalitativne razlike u osećanju, verovanju i mišljenju predstavljene su kao prostorne granice odnosno granice.

Simbol otkriva i otvara tajnu, ali je ne objašnjava i ne razumeva do kraja. Čovek je biće izabrano da čuva tajnu i priča o njoj kad god se moli, ispoveda, pričešće itd. Mnogo dublje, ispod praga svesti, u pre-

TRIBINA

delima tajne, boravi deo nas samih, nepoznat i uzbudljiv. Izveštaji iz tih predela iskustva kao da se ne računaju u mogućnosti pojmovnog jezika i govora. Sve su naučne teorije pismena svedočanstva svoje nemoći pred tajnom: živo iskustvo se ne da uhvatiti i shvatiti u pojmovnom jeziku! Obred je dokaz da se tajna mora igrati: obred je tajna koja se igra! Samo verom može se uzdići do visina tajnovite stvarnosti, koja bi zauvek ostala nedokučiva, ako se u nju ne bi poverovalo. Ima pojava koje postoe samo ako u njih verujemo. Vera nam govori da možemo ići dalje no što nam znanje dopušta: ona je nesvesno pismo upućeno u dubinu tajne! Tamo gde svi drugi oblici duhovnog raspitivanja otkažu ("gde logika na kraju mora da se obesi o pertle za cipele"), vera pomaže.

I posle svih naših naučnih i filozofskih objašnjenja i razumevanja, tajna ostaje nedirnuta, jer kad bi je objasnili i razumeli, više ne bi bilo tajne. Kad bi sve mogli znati, ne bi imali u šta verovati. Pesnik i prorok mogu da pomaknu granicu spoznaje, oni mogu izreći više nego što može naučnik i filozof. Umesto razuma naučnika i filozofa, zahteva se osetljivost pesnika i uvid proroka. Vera je prvi dodir s drugim svetom, onim najboljim delom nas samih, koga obično nismo svesni. "Svoje znanje duhovni vid nazvao je skromnim imenom – vera. Svoju veru telesne oči nazvale su gordim imenom – znanje" – opominje episkop Nikolaj u *Molitvama na jezeru*.

U našem naučnom jeziku i govoru još se oseća nedostatak pojmova i simbola koji bi omogućili pristup tajni, jer je to jezik vezan za relativno proste i opipljive pojave, a ne za složene i nevidljive ravni stvarnosti. On je stvoren da opiše i izrazi spoljašnji svet i njegove boje, a ne unutrašnje iskustvo i dubine tajne. Pri tome, naravno, čovek zna i sluti više od onoga što može izreći pojmom i simbolom: on time postaje svestan granica jezika i govora! Ponekad čovek svedoči o tajni svojim čutanjem – nemim jezikom tišine (mistika čutanja). "Tumačenje dolazi do svoje granice tamo gde jezik prestaje. Ono se dovršava u čutanju, pa ipak, ova granica je tamo jedino kroz jezik" – upozorio je K. Jaspers. Religija najbolje poznaje ljudske granice izražavanja.

Moja potreba da upoznam nepojavni sloj stvarnosti ne znači poricanje pojavnog reda stvari. Ako stvarnost sadrži ova dva osnovna sloja, pojarni i nepojavni, onda mora doći do dopune rečnika pozitivne nauke: uz pojam ravnopravno стоји simbol. Pojam *obaveštava*, simbol *nagoveštava*: prvi se odnosi na pojavu, drugi

TRIBINA

na ono tajnovito u njoj! Samo pod uslovom da reči *tajna* odgovara neka duševna i duhovna stvarnost, mi u nju možemo da *verujemo*, zato što je osećamo kao sastavni sloj našega bića, nedostupan naučnom i filozofskom objašnjenju i razumevanju. Bojan Jovanović pogada stvar kada kaže: "Otkrivanje nevidljivog sveta psihološke i duhovne realnosti svojevrstan je izazov konstituisanju samog predmeta istraživanja." Treba da se služimo pojmom i simbolom, kao pravi majstori, kako bismo bili u skladu sa prirodnom predmeta koji nastojimo da objasnimo i razumemo: da obuhvatimo i shvatimo celinu, to jest, istinu!

Pošto u svakoj pojavi postoji nešto nepojavno, što se ne može opisati i izraziti pojmom nego simbolom, simbol će igrati značajniju ulogu u izražavanju naučnih i filozofskih istina no što je bio slučaj do sada. Jer to nikako više nije onaj stari naučni realizam ili objektivan opis činjenica (što govori o premoći objekta nad subjektom) nego o nadrealizmu ili maštovitom realizmu (što govori o moći spoznajnog subjekta ne samo da saznaje stvarnost nego i da je stvara – proizvedena stvarnost). Neki nezavisni pojavnji svet, kakav pretpostavlja pozitivna nauka, više nije moguć, jer je i taj svet proizveo čovek: više nema onako velike razlike između pojave i svesti o njoj, jer je i sama pojava proizvod svesti (dela nauke, umetnosti itd.).

Pozitivna nauka od pojavnog ne vidi nepojavno, koje ona, *izborom svoje metode* mora da isključi iz svoga vidnog polja kao jedno *ništa*. Treba biti Amerikanac da bi se videle samo pojave. Kad on kaže "pusti da činjenice govore", onda ga valja podsetiti na onu Ničevu da je "činjenica uvek glupa i u svim vremenima je više ličila na neko tele nego na nekog boga". Činjenica jest jer nešto znači, a ne znači ništa time što jest. Stvarnost bez značenja ne može se pojmiti nego kao stvarnost bez čoveka.

Nauka je svaku pojavu lišila tajnovitosti i uzvišenosti, jer drži da je simbolički govor u svojoj osnovi mističan, pa nauka, kao realističan pogled na stvari, nema potrebe za mistikom, a onda ni za simbolom. Nauka govori o telu, mistika o duši. F. Kapra u *Tao fizike* mudro zbori: "Nauci nije potreban misticizam i misticizmu nije potrebna nauka; ali čoveku je potrebno jedno i drugo."

Istraživanje religije i umetnosti jeste stavljanje pozitivne naučne metode na tešku probu: cela istina o religiji i umetnosti neizreciva je u pojmovima nauke o religiji i umetnosti. Ono što se može izreći u čisto

TRIBINA

naučnim pojmovima daleko je od istine. Ono što je u religiji i umetnosti nejasno naučnom razumu, to je njihova najveća vrednost i prednost. Kad se hoće reći nešto bitno, valja ostaviti čisto naučne pojmove i govoriti drugim jezikom. Ovde pozitivna nauka nailazi na svoje granice, za koje ona mora znati, ako ne želi da ispadne glupa. Jer ona smatra mističnim svako iskustvo koje se ne da objasniti i razumeti u njenim pojmovima, teorijama i metodama. Razum teži da sve razume, ali u procesu spoznaje on nailazi i na ono što ne može da razume, ali što može biti razumljivo na neki drugi način. Naš svesni život počiva na nesvesnim temeljima – oni su tajnoviti. Nesvesno nije ono što se trenutno ili privremeno ne može racionalno odrediti, već je ono racionalno neodredivo, *ono je granica racionalnom poimanju, nesvesna noć u nama.*

Jelena Đorđević:

Vrednovanje dela društvenih nauka usko je povezano sa pitanjem ka čemu nas nauka na kraju ovog milenijuma zapravo vodi, da li je, kao što su verovali rodonačelnici i optimisti s kraja prošlog i početka ovog veka, ona sredstvo oslobadanja od stega prošlosti, nepravde, sirotinje, nesreće i patnje. Danas, više nego ikada, ovo pitanje postaje aktuelno i to ne samo u odnosu na nauke o čoveku, već i u odnosu na fundamentalne i primenjene nauke.

Izgleda da su današnje stanje sveta i istorijska iskustva XX veka duboko osporili veru u nauku, problematizovali njenu ulogu i dostignuća. Upojednačavanje, širenje analitičkih procesa u svim pravcima, nepouzdanoost dostignuća koje uvek može biti opovrgnuto novim otkrićem i novim teorijskim postulatima, zatvaranje nauke u uske krugove stručnjaka, zavisnost od tržišta, interesnih grupa i centara moći ne samo da su se nametnuli kao problem ocenjivanja i vrednovanja, već su ozbiljno poljuljali nekadašnju veru u njenu delotvornost. Mi danas, kao uostalom u svim domenima života, imamo jednu paradoksalnu, veoma zapletenu situaciju. Nauka, bežeći od predrasuda i "lažnih idola", upada u ruke pojedinaca i grupa, interesa kapitala i ideologija. U tom smislu ona i dalje služi nečemu ili nekome, i to parcijalno, lišavajući sebe one druge osobnosti koja je inicijalno obeležavala, a to je da bude objektivna, nezainteresovana i impersonalna.

Društvene nauke, nužno oslonjene na određeni pogled na svet, nezavisno od toga da li on potiče od religije, filozofije ili ideologije, pa čak i od politike, vlastiti diskurs prepliću sa nekim drugim, manje ili više tudim

TRIBINA

diskursom, uprkos velikim naporima da se tome odupru. Uz to, one, posebno u svojim najvišim uzletima, ne mogu da se odupru izazovima imaginacije koja nije samo podsticaj za neprekidno proširivanje definisanih domena nauke, već često i sastavni elemenat argumentacije i učvršćivanja naučnog dokaza. Tako se čini da one neprekidno prevazilaze okvire koje su sebi same nametnule, upijajući, nekad namerno, nekad slučajno, mnoštvo različitih diskursa. To preplitanje se može shvatiti kao posledica dva osnovna, ali svakako ne jedini razlog. Prvi je spoljašnji i proizlazi iz zavisnosti nauke od vlastitog predmeta, a to su čovek i društvo. Drugi je unutrašnji i proizlazi iz saznanja da se imperativ objektivnog, činjeničkog proučavanja čoveka i društva pokazao nedovoljnim, što samu nauku navodi na neprekidno samoispitivanje. Ona nije uspela da dopre do onoga čemu želi da dopre svako saznanje, a to je smisao ljudskog života i nije uspela u onome što je njen osnovni cilj, da poboljša uslove života. Ovaj unutrašnji razlog je društvenu nauku usmerio ka otvaranju prema imaginaciji i njenim mogućnostima stvarajući okvir u kome se dijalog između različitih društvenih nauka učinio ne samo mogućim nego i nužnim.

Koliko god da su se na početku svog konstituisanja krajem 19. i početkom 20. veka, društvene nauke borile da izgrade vlastite metodologije i što precizniju pojmovnu aparaturu, toliko su krajem prošlog veka ušle u međusobni dijalog i plodotvorno sažimanje i preplitanje metodologija. Ispostavilo sa da sam predmet društvenih nauka nije moguće omediti, raščlaniti onako kako to zahtevaju posebne metodologije. U tom smislu pomak od striktnih metodoloških pravila jeste prihvatanje jednog transparentnog koncepta društvene nauke koja se situira često u međuprostorima ranijih dostignuća svake pojedinačne nauke. Ta transparentnost zahteva uvide oslonjene na imaginaciju kao neograničenu energiju koja se oprire svakom pojmovnom ili metodološkom ograničenju. Odatle stvaranje pojmove, njihovo gotovo neograničeno umnožavanje, otkrivanje međusobnih veza i odnosa koji izmju pretpostavljenim i logički dokazanim odnosima. Naučni diskurs prevazilazi svoje granice prelivajući se i često se utapajući u literarni govor koji nudi slobodu, spojeve nelogičnog, probobe neverovatnog, konstrukte mašte, koji su i sami sastavni deo predmeta izučavanja društvenih nauka – čovekovog sveta.

Parcijalizacija oblasti i striktno uvažavanje određene metodologije doveli su do uvećanja znanja ali se u tome potpuno izgubila celina. Pokazalo se da svaki

TRIBINA

mogući aspekt društvenog života zavisi od svih ostalih aspekata i da je zahvat u celinu postao neophodan, naročito u vreme drastičnog usložnjavanja društva i umnožavanja mogućnosti njegove percepcije. Konflikti među tim percepcijama u nauci su neophodni i poželjni, ali su doveli do drastičnog odsustva tačke oslonca, bez koje je to već notorna činjenica. Ni čovek ni društvo nisu u stanju da opstanu. Transparentnost je tako postala zamka u koju je nauka upala bežeći od striktnih okvira i čvrstih, parcijalnih metodologija i ograničenja pojedinačnih disciplina. Ono što se u jednom momentu učinilo kao kvalitetan pomak, već u sledećem se otkrilo kao novi problem. Nauka je otvorila pogled ka jednom bezdanu za koji se jedino pouzdano zna da nema kraja.

Ovome posebno doprinosi postmodernistička sklonost ka razaranju sistema što, kao duh vremena i moda, usmerava društvenu nauku ka teorijskim pravcima često oslonjenim na intelektualne akribije pojedinaca, potrebama masovne kulture, a proizašla iz osećanja poraza političke levice. Intelektualna akribija i osporavanje postojanja širih sistema značenja i smisla dovodi do hiperprodukcije novih pojmoveva i analitičkih sredstava koji često ne doprinose stvaranju smisla izvan teksta. Kultura "rizoma" se nužno prenela u nauku koja, poričući viši smisao i "metanaracije" u ljudskim i društvenim stvarima, daje apsolutni primat kulturi nad realnošću, konstruktima pojedinačnih diskursa o stvarnosti u odnosu na samu stvarnost. Sama nauka postaje jedan od mogućih diskursa i tu se iscrpljuje njena delotvornost. Razaraјući svesno neke izvesnosti do kojih je došla nauka prethodnih generacija, postmodernizam je uzdrmao mnoge temelje, prodrmao uspavane ali je, oslanjajući se na radikalni kulturni relativizam, osporio i ne samo mogućnost naučnog saznanja, već smisao saznanja uopšte. I sama naučna "metanaracija" raslojava se, razbijja, raspršava, baš kao i kultura "rizoma" kojoj pripada.

Pomenuti procesi postaju još složeniji pod uticajem tehnološkog razvoja u čijim okvirima nauka dobija neslućene mogućnosti zahvaljujući javnosti i dostupnosti informacija. Pod njihovim teretom ona, međutim, počinje da se guši i obesmišljava. Pritisak informacija je doveo do toga da se njihovo sistematizovanje može postići jedino ukoliko se izvrši još radikalnija parcijalizacija predmeta naučnog saznanja. To samo po sebi ima jednu veliku prednost, a to je mogućnost stvarnog uključivanja nauke u određene društvene tokove ili segmente društva kao puta ka promenama i rešavanju nekih, pojedinačnih, parcijalnih i lokalnih problema.

TRIBINA

Ali, to postaje već svima jasno, desilo se da se od drveća ne vidi šuma, a od mnoštva znanja gubi saznanje.

Nije napretek dodati da uspostavljanje standarda za izradu naučnog rada, prenesenih iz prirodnih, egzaktnih nauka u društvene, često dovode kreativni napor do potpunog besmisla ubacujući ga u mašinu neprekidnog citiranja, u šume fusnota i bibliografskih podataka. Time ne želim da kažem da nije svaki naučni rad nužno oslonjen na prethodna znanja i da su ona putokaz i potpora svakog sledećeg, ali mislim da u vreme hiperinflacije informacija, besomučno lutanje po bibliografijama i Internetu razvodnjuje probleme, olabavljuje teze, zatamnjuje osnovni smisao istraživanja. Dogada se da se u susretu sa hiperinflacijom naučnih radova i naučnih oblasti neprekidno ima osećaj "*déjà vu*" što umrtvљuje imaginaciju i kroti kritičku svest. Izgubljen u mnoštvu prethodnih dostignuća, u mnoštvu metodologija, proliferaciji pojmove, naučni rad nužno traga za detaljem, za minucioznom analizom što, kada je reč o izučavanju čoveka uvek ostaje nedovoljno i samo jedan mogući pogled na njegovu složenost. Ovo se pokazuje svakim danom sve oštije, važi i za prirodne nauke, naročito medicinu kao jednu od nauka o čoveku. Nije čudno što alternativni pravci počinju da se ukorenjuju sve dublje, jer oni teže da zahvate celinu čovekovog bića. Alternativne društvene nauke, bar u ovom istorijskom trenutku gotovo da su nepostojeće, što ne znači da nema nekih najava novog i drugačijeg što obeležava potrebu da se obnovi "zahvat u celinu". I tu upravo dolazimo do problema koji je otvorio Bojan Jovanović. Literarna vrednost naučnog dela nikako nije ukras i višak, naprotiv, ona može biti sama suština naučnog doprinosa. Zahvaljujući njoj se usitnjena, logički dokazana pojedinačna saznanja sintetizuju, stavljuju u određeni sistem koji nudi smisao. Kada su znanja o čoveku i društvu u pitanju i najprecizniji pojam i najiscrpljnija analiza ne mogu da zamene evokativnost metafore ili neke druge poetske slike. Hteli to ili ne, mi i u naučnom radu tražimo smisao, putokaz, pomoć, "prosvetljenje". I upravo tu je snaga književnog govora u okviru naučnog nezamenljiva. Taj govor ima neprevaziđenu ulogu u ubedljivosti same naučne argumentacije. Ubedljivost argumentacije je, opet, sastavni deo postuliranja stava ili vrednosti, a to podrazumeva plasiranje određenog pogleda na svet. A, pojedinačno znanje ima značaja ukoliko je u doslihu sa određenim pogledom na svet ili bolje, određenim sistemom vrednosti koji će biti putokaz i garant smisla.

TRIBINA

Međutim, ovaj zaključak nikako nije moguće doneti bez rezerve. Literarnost naučnog govora, međutim, ume da ubedi i kad argumenti nisu dovoljno jaki, ona ume svojom začaravajućom snagom da učestvuje i u postuliraju destruktivnih i opasnih "pogleda na svet". Upravo zbog svoje unutarnje snage i moći delovanja ona izaziva žestoke otpore neprimerene značaju samog naučnog otkrića. Time otvara burne polemike i reakcije koje, u želji da ospori prethodni, literarno ubedljiv argument, idu u nepotrebne krajnosti i nagle preokrete prenebregavajući tako ono što je bilo vredno i dobro da se zapamti. Ali, i pored svega toga, naučno delo sa jakim literarnim kvalitetima inspiriše nove poduhvate, kritike i osporavanja i mnogo više zrači kroz vreme nego ono, opterećeno ogromnim brojem podataka, hladno i nezainteresovano, savršeno objektivno i suvo. Ovome bih dodala, ne bez žaljenja, možda pod uticajem opštег duha vremena, da društvena nauka pokazuje sve veću nemoć u odnosu na istoriju, na život. Koliko god se zalagala da dokaže i pokaže uzroke i poledice određenih društvenih kretanja, delovanja individualne i kolektivne psihologije, koliko god da otkriva tajne grupnog udruživanja, izgradnje identiteta, kulturnih paradigma, porekla predrasuda, funkcionalisanje odnosa moći, itd., društvena nauka slabo utiče na ono što društvo stvara i radi. Racionalni diskurs se pokazuje nemoćnim pred diskursom volje. Nedovoljna su saznanja da narcisoidna psihička struktura sklona nekrofiliji nije pogodna za vladanje da bi se tim saznanjem osporila takva vlast, nedovoljno je saznanje da i najprimitivnije pleme ima razvijen kulturni sistem da bi se zaustavila asimilacija, nedovoljno je dokazivati da su kriminal i narkomanija samo elementi opšte bolesti društva i poremećaja sistema da bi se sistem promenio, itd. itd. do u nedogled. I upravo zbog toga nam se problem vrednovanja naučnog dela postavlja kao gotovo nerešiv. Da li treba da tražimo da ono na neki način bude aplikativno ili je dovoljno da njegov doprinos bude u našem traganju za smislom i saznanjem. U ovom drugom slučaju, pokreće se naša sklonost ka "ritualnom, mitskom i svetom", ali se ne zadovoljava potreba da živimo u racionalnije urednom i boljem svetu. Doduše, moramo priznati da nam je to uverenje, uverenje da treba da živimo u boljem svetu usadila sama nauka i ako je to njen osnovni doprinos i smisao, onda nas je ona, upućujući nas na svoje staze "spasenja", žestoko zavarala.

Radoslav Lazić:

Rečeno je, čini mi se, da prisustvujemo jednoj osobitoj predstavi, jednom izuzetnom pluralogu koji promišlja

TRIBINA

jedinstvo, sintezu nauke i umetnosti i, dozvolite mi da iznesem i lični stav koji, čini mi se, može da bude blizak svima nama – da jedno dobro napisano naučno delo čitamo kao roman. Kada pročitam u recenziji takav sud, onda sam uvek podstaknut da tom naučnom delu pridem ne samo kao naučnoj temi čiji je predmet uslovjen samom naukom, nego i kao umetničkom delu u kome, pre svega, raspoznajem estetsku dimenziju. Sećam se, u prvim danima mojih studija rediteljske umetnosti, dobio sam zadatku i sugestiju da čitam Frejzerovu *Zlatnu granu*. Nije slučajno da je Frejzer solidna antropološka osnova za razumevanje i za uvođenje u rediteljsku umetnost i samom činjenicom da je rediteljska umetnost kao i glumačka, kao i celokupna teatarska umetnost, zasnovana na svojoj antropološkoj suštini. Frejzerovu *Zlatnu granu* sam čitao kao avanturistički roman, ne samo kao nauku, nego kao jedno izuzetno štivo, kao jedan dobar podsticaj za promišljanje dramske umetnosti i razumevanje suštine drame i sveta u kome se čovek pokazuje u dramatičnoj situaciji, u procesu agonističkog egzistiranja. Ovaj današnji iskaz, ili pluralog, na temu susreta nauke i umetnosti, razumeo sam i kao potrebu da nauku oslobođimo svih ideoloških aplikacija, da je još jednom raspoznamo kao izuzetan duhovni organon ljudskog stvaralaštva, kao što je uostalom i umetnost koja joj je veoma bliska. Bio bih slobodan da na neki način dam mali doprinos digresiji, ne upuštajući se u teorijsku kontemplaciju koja je ovde veoma razuđeno iskazana i koja će sigurno biti dobar podsticaj za pluralog i, kako kaže Milan Damnjanović, ophodenje sa mnogostrukom. Svi iskazi koji su ovde uprizoreni u formi monologa, na neki način nas upućuju na dramu nauke, na dramu mišljenja, dramu duha, dramu vere, zapravo dramu naše egzistencije. Želim da vam skrenem pažnju da čitave nauke u sistemu kulture zaostaju i da mi danas otvaramo osnovni problem, problem naše odgovornosti prema pojedinim naukama u sistemu kulture: teatrolologiji i filmologiji, naukama koje su mi bliske i u kojima plivam u sistemu kulture, znači, delima nauke o pozorištu i delima nauke o filmu i njihovom vrednovanju u savremenoj srpskoj kulturi. Ne bih ulazio u aksioleške i metodološke probleme. Podsetiću vas da sam pre dvadesetak godina objavio prvi metodološki zbornik posvećen teoriji i metodologiji pozorišne umetnosti, jedinstveni zbornik koji se pojavio u čitavom stoljeću u nas. Znači, naša teatrolologija je nauka kao teorijska dramaturgija, ili kao istorija pozorišta, ili kao veoma skromno razvijena estetika pozorišta kada je reč o rediteljskim sistemima,

kada je reč o estetici glume, estetici scenskog prostora i teorijskim problemima vremena u drami i na sceni. Na neki način, metodologija, naša teatrolologija, u metodološkom smislu kao pozitivno iskustvo, gotovo čitavo jedno stoleće ostala je zakinuta, ostala je u tom neravnomernom hodu naše duhovnosti, naše ukupnosti, a celina kulture nezamenljiva je bez ravnomernosti razvoja svih konstitutivnih delova koji grade sistem duhovnog i intelektualnog sveta jednog naroda i jednog društva. Bez vrednosnih parametara nema, niti može biti kulturnog dinamizma, života kulture, samog bića kulture. Teatrolologija i filmologija u doskorašnjoj Jugoslaviji imale su evropski i svetski kontekst, upravo zahvaljujući fenomenu urbanog razvoja i urbane evo-lucije teatra kod nas. Taj aspekt urbaniteta gradanskog teatra ili svetovnog teatra razvijao se, pre svega, u gradovima. Bogata tradicija etnoteatra i etnoteatrolologije predstavljena je u spisima i studijama Dragoslava Antonijevića, kao i u zborniku radova publikovanom u Akademiji nauka. O religioznom pozorištu gotovo da ne znamo ništa, a to je treća supstanca ili treća dimenzija koja je gotovo neistražena u ukupnoj našoj teatrolologiji, ali i u svetu. Prema mojim saznanjima, religiozno pozorište je isuviše izučavano kao istorijska disciplina, kao jezuitsko ili isusovačko pozorište, ili ono pozorište koje je vezano za srednji vek. Bez biblioteka nema ni nauke. Činjenica da u našoj recentnoj, znači, izdavačkoj delatnosti manjkaju ključna dela iz ovih oblasti, ono što govorimo o teatrolologiji odnosi se i na filmologiju. Značajan je doprinos profesora Dušana Stojanovića koji je prevodio određena dela, pre svega, dela iz kruga na Sorboni (a poznato je da je Sorbona, kao veoma konzervativan i tradicionalan univerzitet, prva u Evropi otvorila institut za teatrologiju i filmologiju). Kristijan Mec i Bezen i čitava plejada francuskih mislilaca, filmologa, na neki način svedoče o tome da je ta konzervativna Sorbona uspela da pro-nade i ovim disciplinama mesto u sistemu nauke i kulture humanističkih nauka. Nažalost, u nas taj običaj je izostao i mi smo civilizacijski u mnogo čemu zakinuti, pa i naši univerziteti ne poznaju teatrologiju, niti etnologiju, osim teatraloške i filmološke radove koji se ispoljavaju kroz određene doktorske ili magistarske studije. Bio je lep pokušaj Borisa Senekera na Zagrebačkom sveučilištu – ustanovljena je katedra po uzoru na evropske univerzitete. Nešto slično bilo je i u Sarajevu – Tvrtko Kulenović i Josip Lešić su vodili teatraloški studio. Hteo bih da kažem da i teatrolologija i filmologija u sistemu naših univerziteta na neki način zakinute, pre svega, hteo bih da vam skrenem pažnju

da nam je od teatrologije ili filmologije kao nauka o ovim disciplinama potrebnija dramska kultura, potrebnija je estetika. Mi smo tu još više zakinuti, jer našem obrazovnom sistemu pored književno-jezičke kulture, likovne, muzičke, čak i fizičke kulture, nedostaje oformljen predmet dramske kulture koja bi imala retoriku, bonton, ponašanje, gestualnost, javni nastup, sve ono što prati čovekovu komunikaciju i njegovu antropološku i sociološku situaciju. Tokom egzistencije je zakinuto i naše osnovno, elementarno obrazovno školstvo, za razliku od švajcarskog, švedskog ili francuskog edukativnog sistema. Kako onda govoriti o naukama u sistemu u kome su nedostatne elementarne discipline, u kome nedostaju kultura govora, kultura ponašanja, kultura društvenog gestusa, kako kaže Breht. Hoću da kažem da su velike nepravde učinjene u društvenom razvoju prema pojedinim disciplinama. Supremacija politike i politikanstva, svekolike manipulacije, ribari ljudskih duša, kako kaže profesor Šušnjic, učinili su da se otkloni naš pogled i naša potreba za ravnomernim razvojem u samom procesu formiranja jednog društva, jednog naroda u, rekao bih, civilizacijskom kontekstu. Upravo u civilnom društvu ove izgubljene bitke, ove izgubljene oblasti, ova izgubljena plutajuća ostrva će se sklapati na onaj način pod uslovom da, kako je rečeno, virtualna kultura nikad ne može da bude stvarna i taktilna, životna, humana, ona je samo jedan veliki simulator, kako kaže Bodrijar, i tragedija našeg vremena jeste zapravo to što živimo u simulakru. Ta teatralizacija, ta vizuelizacija, ta medijalizacija našeg života, naše stvarnosti je i otklon od samog bića kulture, umetnosti i nauke koje su duboko u biću humanosti, u samom čoveku, u njegovoj antropološkoj i humanističkoj suštini.

Zagorka Golubović:

Pre svega, da razjasnim nesporazum koji je naveo Trivo da komentariše moj iskaz kao pravljenje drastičnog reza između sociologije i antropologije: nikako nisam mislila to da uradim, na kraju krajeva ja sam i sociolog i antropolog, vršila sam i sociološka i antropološka istraživanja, prema tome, to su dve nauke koje su tesno i blisko povezane i nemoguće ih je tako odvojiti. Međutim, primere koje je Trivo naveo: Dirkema, Vebera, sigurno genijalne naučnike rekla bih, veliki naučnici uvek rade interdisciplinarno, nikad ne idu na fragmentaciju, ali ja sam govorila o nečem što preovladuje u sociologiji, ne samo našoj nego i u svetu do skoro, pa i danas, a to je stanovište da sociologija

treba da ispituje institucionalnu sferu života ne ulazeći u ono što se zove intimna sfera, ne ulazeći u personalno. Da je to bilo preovladajuće, podsetiće vas: sedamdesetih godina javlja se velika struja koja se naziva *humanistička sociologija* ili *nova sociologija* koja se suprotstavlja upravo ovome o čemu je govorio i Đuro Šušnjić, toj kvantifikaciji, toj absolutizaciji pozitivističkog etosa u sociologiji koji onemogućuje da se nauka u jednom šrem smislu reči bavi pitanjima koja ne ulaze u tako usko shvaćen pojma činjenice, zakona i nauke. Prema tome, nikako nisam mislila da se struktura i kultura mogu odvojiti, da se društvo i kultura mogu odvojiti, uostalom, o tome sam mnogo pisala i to je ono čuveno pitanje – šta je prvo, društvo ili kultura? Dakle, nije reč o takvom razdvajaju već o trendu koga moramo biti svesni. Drugo pitanje, htela bih da se osvrnem na razliku između kulturnog i političkog obrasca, u vezi koje je rečeno da se, kritikujući kulturni obrazac često misli na politički obrazac. Da kulturni i politički obrazac nisu razdvojeni tako oštros, jednim rezom, pokazaću na primeru koji sam imala u vidu kad sam kritikovala evrocentrizam ili evro-američki centrizam, ono što se zove *american dream* ili *american way of life*; tu se pokazuju, što i jeste u osnovi svakog kulturnog obrasca, neke vrednosne orientacije, ali su te vrednosne orientacije povezane i sa političkom strukturom; recimo u *american dream*, kao osnovni elementi vrednosne orientacije, spadaju: efiksanost, uspešnost, konkurenacija, a to je tesno povezano sa tržišnom ekonomijom, sa kapitalizmom. Prema tome, tu se ne mogu odvojiti kulturni i politički obrazac i kritikujući jedan kulturni obrazac mi, hteli ne hteli, ulazimo i u kritiku političkog obrasca. Još jedan izrečeni iskaz htela bih da dovedem u sumnju: kritikuje se strukturalizam, pre svega Levi-Stros i verovatno se mislilo na *Divlju misao* kada je izrečeno da je to pogrešan način interpretacije univerzalizma, jer je tu univerzalizovan mit o divljaku kao spekulativnom misliocu. Ko je čitao *Divlju misao* vidi da intencija Levi-Strosa nije bila da prikaže primitivnog čoveka kao spekulativnog mislioca, nego ono o čemu je govorio i kolega Bojan, da se suprotstavi tendenciji Levi Brila da podeli ljudsko mišljenje na predlogičko i logičko i da pokaže da i u mišljenju i praksi primitivnog čoveka postoje izvesne radnje koje su sastavni deo logičkog mišljenja: klasifikacija, kategorizacija, itd. Dakle, on je veoma plastično pokazao, mislim na primeru srstavanja niza vrsta biljaka sa kojima su u praksi u dodiru bili primitivni ljudi, da je logička misao na delu, dakle, da se govorи o predlogičkom i logičkom mišljenju a

TRIBINA

ne o apsolutizaciji primitivnog čoveka kao spekulativnog mislioca. Tu ne vidim nikakvo pogrešno tumačenje univerzalnih elemenata. Ono gde bi se moglo govoriti o apsolutizaciji univerzalnoga, u jednom pogrešnom smislu, to je apsolutizacija nekih urodenih elemenata samoga uma koji prethode svakoj kulturi, kako je to objašnjavao Levi- Stros. Još jedan iskaz, tiče se onoga o čemu je govorio Daković, ali to nije samo mišljenje Dakovića, to je ideja koja je dosta ustaljena u modernoj filozofiji, postmodernizmu pre svega, koja u stvari dovodi u pitanje samu egzistenciju antropologije kao nauke, to je iščeznuće čoveka iz nauke. Ako prihvatimo ideju o iščeznuću čoveka iz nauke, onda je to smrt antropologije, onda više nemamo razloga da govorimo o antropologiji, jer sam naziv *antropologija*, govorи da je to nauka koja pokušava da objasni šta je čovek, ko je čovek, gde čovek može (što je Kant rekao), šta može biti, kako sebe interpretira, itd. Mislim da tu tezu stvarno treba problematizovati. I kollega Daković i mnogi koji zastupaju tu tezu uzimaju je kao samorazumljivu. To je rekao Fuko, to je rekao ovaj ili onaj i samim tim to je nešto što je moderna misao i treba je uzeti kao jednu apsolutnu misao. Ja se tu slažem sa Đurom Šušnjićem da je nauka, prava nauka, pogotovo moderna nauka, ona koja dozvoljava pluralitet hipoteza – ne apsolutizaciju. Dozvolimo, ovo je jedna od mogućih hipoteza, ali ako idemo na to da je apsolutizujemo onda je ona, po mom mišljenju, samim tim već problematična.

Trivo Indić:

Mislim da bi ovaj razgovor bio plodniji da smo se bavili sudbinom humanističkih nauka u našem društvu i načinom na koji su one vrednovane. Ovako smo se izgubili u opštoj raspravi, monolozima i pitanja koja su otvorena, naravno, jesu privlačna, jesu šarmantna, ali nam neće mnogo pomoći da se vratimo na onaj problem vrednovanja, naime, na problem kriterijuma i merila kojima procenjujemo doseg rezultata humanističkih disciplina. Ako bismo pogledali ovaj naš prostor, lično mislim da je tu drama vrlo uzbudljiva. Imamo pedeset godina razvoja u kome su humanističke nauke bile apsolutno jalove, ne znam da li se iko ovde može prisjetiti nekog rezultata za koji bi rekao da je epohalan i da će nadživeti tih pedeset godina; naravno ima nekih izuzetaka. Šta je to iz teorije i nauke o književnosti što će izdržati probu vremena i zanimalo bi me koja bi merila, recimo, trebalo upotrebiti da se prevrednuje to kulturno nasleđe, odnosno kulturna produkcij u tom domenu. Bliže su mi, naravno, društ-

vene nauke: sociologija, politikologija i pravne nauke i ako bih se na to osvrnuo sa časnim izuzetkom onih ljudi koji su mi sigurno i najbliži, a to su praxisovci, ja ne vidim nekog ozbiljnog npora da se prevaziđu ti lokalni kriterijumi, kriterijumi političkog pragmatizma, kriterijumi ideološke pripadnosti, lojalnosti ili, ako hoćete, moralno-političke podobnosti koji su vladali u domenu humanističkih nauka; strašno je kad pomislite da su za tih pedeset godina čitave generacije, institucije, univerzitet, izdavačke kuće, itd., arčile taj novac na, praktično, ništavne rezultate. Ono što je najgore, mi danas ne postavljamo pitanje odgovornosti ljudi iz društvenih nauka za situaciju u kojoj smo se našli, a ta odgovornost uopšte nije beznačajna iz prostog razloga što je ljudi iz humanističkih nauka bilo i među vodećim ideoložima jednog represivnog, autoritarnog društva, sistema koji je konzervirao izvesne, blago rečeno, nepraktične, nedelatne institucije i što je nažalost veliki broj tih ljudi i danas, napravivši novi ideološki zaokret, otišao ili u neke lažne demokrate, lažne patriote, lažne nacionaliste, lažne monarhiste i lažne pravoslavce i danas se je istu onu vrstu pragmatizma i nudi isti onaj kriterijum stranačke podobnosti ili lojalnosti režimu koji je izdržavao ovde pedeset godina. Dakle, razgovor na tom nivou, čini mi se, bio bi plodniji, omogućio bi nam da izoštimo upravo ove opšte kriterijume o kojima smo razgovarali. Da vidimo zaista šta su to društvene nauke, šta je tu naučnost, šta je objektivnost na ovom prostoru, šta je relevantna tema, šta je istina, šta je vrednost uopšte. To je ono što čoveka zbujuje, što mi imamo tradiciju, govorim od dominantnoj tradiciji, koja nije bila dijaloška i koja je apsolutno odbacila takozvanu građansku nauku ili sve ono što nije važilo u toj vulgarnoj marksističkoj, bolje rečeno, staljinističkoj paradigmi. Pri tom naročito mislim na one discipline kojima se bavi Bojan, na antropologiju i etnologiju, mislim na istoriju, naravno, i na ove druge nauke koje su bliže estetici, nauku o književnosti gde je bilo sjajnih dometa, sjajnih rezultata, i ako je išta bilo potrebno da se uradi, to je bilo potrebno da se otvori taj dijalog između te oficijelne paradigme i onoga što je neka naša kulturna tradicija, što je naslede u oblasti humanističkih disciplina, a bilo ga je i ima ga i danas, i ja čak smem da idem toliko daleko da verujem da će to naslede koje je bilo po strani i koje je bilo marginalizovano upravo učiniti da mi na izvestan način ozdravimo ovu krizu, i što kaže Alber Kami koga stalno citiram, da sačuvamo to iskustvo bolesti, isksutvo bolesti jednog autoritarnog sistema u kome su društvene nauke, humanističke nau-

TRIBINA

ke bile sluge režima i bez te katarze, bez tog pokajanja, bez tog kritičkog pročišćavanja i ljudi i institucija i knjiga i doktorskih teza i karijera, ne možemo da napravimo nikakav pomak. U Drugoj Jugoslaviji je bilo oko dvesta osamdeset teza o udruženom radu iz oblasti pravnih nauka i uvek sam sklon da pominjem primer doktora Huse Kratine koji je uradio doktorsku tezu o kućnim savetima kao obliku demokratije, a posle nekoliko meseci ti kućni saveti su ukinuti, ali je ostala teza i jedna univerzitetska karijera. Naravno, to su apsurdi, ali apsurdi koje smo skupo platili svim mogućim resursima, ljudskim, materijalnim, privrednim i, naravno, duhovnim.

Nenad Daković:

Profesorka Golubović je postavila pitanje. Jasno je da u ovoj Fukoovoj i ne samo Fukoovoj analizi takozvane smrti čoveka nije reč o nikakvoj empirijskoj smrti. Fuko ne govori o tome da više nema tog antropološkog problema, već govori o epistemološkom problemu, dakle, o epistemološkom stanju u takozvanim humanističkim naukama koje je logocentričko, metafizičko i koje je, u tom smislu, prevazideno. Primer za to je, recimo, takozvani problem između starog ili tradicionalnog i novog nihilizma. Kao što znate, u jednom Ničeovom fragmentu iz *Vesele nauke*, govori se o smrti Boga. On govori o sumanutom čoveku koji juri kroz gomilu znatiželjnika i uzvikuje "Mi smo ga ubili", itd. Ni tu, naravno, nije reč o empirijskom problemu, jer problem transcendencije ili ontološke novosti koju postavlja ovaj problem transcendencije – traje i dalje. Kada se, dakle, govori o smrti čoveka ili o smrti Boga, onda su u pitanju metafore a ne empirijski događaji.

Slobodan Mašić:

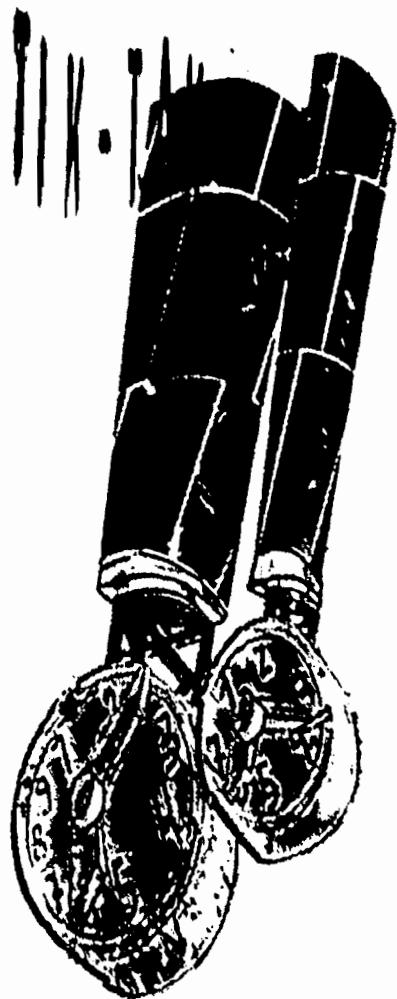
Dve stvari su me podstakle da govorim. Naravno, ovo o čemu ју ja govoriti spada u domen trivijalnosti i ne bi trebalo preterano da ostane u vašem sećanju. Naime, jednog zimskog dana, iz jedne zgrade koja se nalazi u Milanu, a Milano je grad koji se nalazi u ravnici, međutim, sticajem okolnosti ta zgrada se nalazi na nekom malom brežuljku, čovek o kome je malopre bilo reči izlazi iz te zgrade, zgrada je spratna, ne preterano velika ali dosta luksuzna, on u njoj stanuje sa svojom sestrom. Milano je grad koji se nalazi na severu Italije i dosta je blizu Alpa, ali nekim sticajem okolnosti ima mediteransku klimu i na obalama je jezera Komo, koje se nalazi još severnije od grada Milana, rastu palme, ne one smešne palme koje rastu

u burićima i koje se u zimskom periodu unose u podrumе, nego normalne palme koje tamo rastu kao gotovo samoniklo drveće. E, u tom gradu zapravo nikada, ili vrlo retko, pada sneg, a o danima kada je temperatura ispod nule pišu se gotovo legende. Tog dana kada je čovek o kome je reč izašao iz kuće, bila je temperatura ispod nule i na toj doista čudnoj za Milano strmoj uličici kočijaš je pokušao puna kola da ustera uzbrdo. Konj koji je bio upregnut nije bio u stanju da to učini i kočijaš je sa svojim bićem besomučno terao konja, psujući ga kako bi se uspeo uz tu relativno malu i za neke brdovite gradove, rekao bih, skromnu uzbrdicu. Međutim, bio je led, konj je padao na noge i čovek koji je izašao iz kuće u očima konja ugledao je suze. On je tada izrekao svoju poslednju filozofsku reč koja se čula, pritrčao je kočijašu, oteo mu je bić i počeo je besomučno tog čoveka da bičuje pred zgradom u kojoj je stanovao. Naravno, njega su svi poznavali, pritrčali su, pokušali su da nekako celu stvar rastumače, molili su ga da to prestane da čini, ali više iz njega nijedna reč nije izšla. Onda su mu oteli bić i tako su ga zapravo bez ikakvog nasilja, vrlo pažljivo, uveli u kuću. Taj čovek je živeo posle toga čitav niz godina, do tada napisao je veliki broj značajnih knjiga, zvao se naravno Niče i više nije progovorio ni jednu jedinu reč. Povremeno, dolazili su posetioci da ga vide, ali razlog njihove posete nije bila samo njihova znatiželja, razlog njihove posete nalažio se i u činjenici da bi povremeno Niče sedao za klavir i svirao. To što je Niče svirao nisu bile nikakve partiture koje su neki kompozitori napisali, ne, Niče je improvizovao na klaviru svoje sopstvene melodije. Kažu da je bilo izuzetno potresno i da je bio jedan veliki doživljaj to čuti. U to vreme već je bila razvijena tehnika zapisivanja izvedenih improvizacija i najbolji zapisivači su bili zvani ne bi li zapisali to što je Niče improvizovao. Naravno, oni su sa uspehom to zapisivali a onda bi ljudi koji su spadali među najveće pijaniste pokušali da iz tih zapisa reprodukuju. To što su oni reprodukovali bila je jedna bedna varijanta, bez ikakvog značenja i bez ikakve vrednosti. Naime, to što je Niče tamo improvizovao nije se dalo reprodukovati. U ovoj priči o Ničeu nalazi se zapravo cela priča koju mi danas pokušavamo da izgovorimo. Izgleda da je nemoguće promišljati nešto što jeste sudsina života, a da se pri tom ne desi taj tragični dogadjaj koji će nas pokrenuti na jedan oblik akcije kojom je Niče bio pokrenut, za onaj gest u životu, ako nismo spremni da u jednom trenutku začutimo kao čovek koji je začutao a imao je i nesumnjivo je pokazao da ima šta

da kaže. Nesumnjivo je, zapravo značajno, ne možemo razumeti ništa ako pri tom nemamo snage da u toj gotovo nemogućoj situaciji i nemosti ne provedemo puno godina stalno izazivani da progovorimo ali pri tom i naravno i stalno dovođeni u sumnju da li to ima nekoga smisla. I sad mislim da se zapravo nalazim kod one reči koja mi se čini izuzetno značajna, bez koje nećemo razumeti poziciju nečega što želi da otkrije istinu, a to je reč smisao. Mora, naime, postojati smisao. Ako nema smisla, onda beskrajni broj analiziranih činjenica ostaju samo prazne činjenice kojima nedostaje ono što se dešava između ljudi kada njihov odnos postaje odnos sa smislom. I cela istorija, sada bih htio da kažem još nekoliko reči pohvale istoriji, je jedino polje na kome mi možemo biti prisutni. Ono što nam se nudi kao neizvesnost budućnosti, biće jednoga dana istorija. Jedino gde smo sigurni, u čemu smo sigurni, jedino gde znamo gde smo bili, jeste istorija. Kad nam kažu ostavite prošlost, oni nam zapravo kažu obesmislite sve ono što vam se desilo u životu. Moglo bi i to da prode kroz proveru kada bi naš život bio beskrajno dug. Jedan fragment našeg života ostavićemo da bude i takav, ali naš život je zapravo ograničen i u ograničenosti našeg života u stvari postoji istorija. Da nam je život neograničen, istorije ne bi ni bilo. Ima nešto što nas nesumnjivo goni da moramo preduzimati sve ne bi li pronašli smisao. A gde će se nalaziti smisao (i tu je moj prijatelj, moj tako daleki prijatelj Bojan Jovanović bio drag zapravo), gde će se nalaziti smisao? Pa, smisao će se nalaziti u rečima, u rečima. Zašto u rečima? Pa zato u rečima, jer jedino u rečima možemo biti sigurni da se nalazi nešto iz najdalje prošlosti. Sve ono drugo što pripada materijalnom svetu je trošno, čak i kad nam izgleda da je čvrsto, čak i onda kada je gvozdeno i onda je trošno, zato što se pojavljuje rđa koja uništava tu snagu gvozdene supstance. Kamen je naravno trošan i vremenom se pretvara u sitno, malo, razdrobljeno nešto, što više nije ona velika, čvrsta stena. A jedino iz prošlosti što nam je ostalo jeste, zapravo, reč, ili reči. Možda nam je iz prošlosti ostala samo jedna reč, problem je u tome što ne znamo koja je. Ali zato postoji ono zbog čega mi je danas Bojan Jovanović još draži, postoji ono što traga za tim rečima. Postoji sklop dve reči koji čini sintagmu. Postoji metafora koja traži smisao, postoje pesnici koji zapravo pevaju o tom smislu. Oni se nalaze na istom putu na kome se nalazi nauka. Oni imaju istu želju, oni jedino imaju drugi instrument. Ali izgleda da ljudski život ne može da se svede samo na pojedinačne instrumente, i ovaj vek

TRIBINA

nam je u stvari pokazao da to kada se svede na pojedinačne instrumente nije dobro. Izgleda da mora postojati orkestar. U tom orkestru, pesnici su oni koji daju one solo partie u kojima ćemo možda pronaći taj daleki, duboki trag koji nam dolazi iz prošlosti. A onda će nauka, možda, u toj prošlosti pronaći onaj trenutak kada se desio prelom, jer, možda, nije oduvek ovako kako nama danas izgleda. Možda je, zapravo, postojao period u kome nije postojala nemoć istine, možda je zapravo u istoriji ljudi postajao i period kad je istina bila moćna i kada nije bila lažna. Možda ćemo doći do te istine preko poezije. Nisam jedini koji u to veruje.





KULTURNA ISTORIJA





ISTOK KAO SUDBINA

DA LI JE BALKAN DEO EVROPE?

Kada se razmišlja o Balkanu i njegovim vezama (ili nedostatku i neadekvatnosti veza) sa evropskim kulturnim prostorom, neminovno se nameće i pitanje o karakteru kontakata koji postoje na naznačenoj relaciji. Priroda i unutrašnja dinamika interakcije između ove dve sredine jedno je od značajnijih pitanja kojima se odavno bave istoričari, sociolozi i politikolozi. Svrlja ovog kratkog eseja jeste da naznači neke karakteristične crte ovih odnosa u savremenom kontekstu i da obeleži marginalizovani balkanski kulturni krug. Ovaj esej će takođe dotaći problem istorijske prezentacije kultura i naroda koji počivaju na drugačijem konceptu vremena od onoga u okviru kojeg funkcioniše savremena istorijska nauka.¹ Osim toga, čini se svrishodno elaborirati i na temu trenutne pozicije centralne Evrope, kao geografskog, političkog i kulturnog koncepta, u odnosu na zapadnoevropski milje i položaj koji Balkan zauzima u tom sistemu odnosa.

Realni okviri u kojima je smešten i osmišljen koncept centralne Evrope neodoljivo podsećaju na graničnike koji *periferiju* odvajaju od *centra*. Centralna Evropa je zauzela mesto koje je, do pre jedne decenije, zauzimala Istočna Evropa – periferija i margina zapadnoevropske civilizacije; mistični i nepredvidivi pejzaž istočno od Be-

¹ Generalno posmatrano, naučni aparatus istorijske nauke počiva na linearnom konceptu vremena, ideji promene i progrusa. Nasuprot takvoj, opšteprihvaćenoj analitičkoj kategoriji, stoji ciklični koncept vremena, toliko karakterističan za sve slovenske kulture, kao i za tradicijske kulture drugih naroda.

ča.² U ovakvoj podeli uloga, Balkan zauzima zanimljivu poziciju. Njegov položaj je, u prvom redu, određen u okviru same srednje Evrope – kao geografska, politička, ekonomski i kulturna ivica periferije. Sa zapadnoevropskog stanovišta, Balkan je još (danas neuporedivo više nego ikada ranije) deo Orijenta.

Raspad komunističkih sistema u Evropi i nestajanje Berlinskog zida (kao fizičke prepreke za direktnu komunikaciju), doneo je kao rezultat oživljavanje ranijeg koncepta centralne Evrope – homogenog političkog i kulturnog prostora. Lako je ovakva kategorizacija odavno u upotrebi, moderni analitičari su smatrali za potrebno da na sve strane razglase smrt jedne i rođenje (ili vaskrsnuće) druge Evrope.³

Sudeći po trenutnim političkim, ekonomskim i kulturnim trendovima u Evropi, čini se da se polako ispisuje novi rečnik imaginarnih predela.

U ovom novom okruženju koncept centralne Evrope se, u osnovi, pojavljuje kao reprezentacija stalne borbe protiv marginalizacije i kao pokušaj da se iznova definiše identitet heterogenog geopolitičkog i kulturnog miljea. Jer, uprkos svim naporima da se stvari predstave u drugačijem svetlu, ovakav milje je heterogen fenomen. Problem leži u činjenici postojanja znatnih razlika između idealističkog i pojednostavljenog koncepta Evrope kao jedinstvenog kulturnog prostora, i realnosti savremenih tribalizama unutar i izvan takve Evrope, bez obzira da li su oni rezultirali užasima "etničkog čišćenja" ili ne. S druge strane, nije svako očaran novom formom evropskog identiteta i očigledna su neslaganja o validnosti novog koncepta o "jedinstvu u razlikama". Čak i kada bi prihvatali tvrdnju da je Evropa koncept bez granica, stvarnost nas prisiljava da iz tog koncepta isključimo sve zemlje (sa izuzetkom Austrije), koje su nekada činile prostor znan kao Mitteleuropa. Takav pristup može lako kreirati nestabilnost i osećaj kulturne dezorientacije. Jedna od karakterističnih manifestacija unutrašnjih tenzija

² Imaginarne i realne granice Istočne Evrope zavisile su, umnogome, od geografske lociranosti samih kartografa. Po tom principu su se i pomerale, pokazujući svu svoju fleksibilnost i imaginarni karakter. Shodno tome, odrednica "istočno od" često je značila: istočno od Pariza, Praga, Budimpešte, Ljubljane ili Zagreba.

³ U ovom pogledu značajni su radovi britanskog publiciste i istoričara Timotija Gartona Aša. Skoro da bi se moglo tvrditi da je njegova izjava: "Istočna Evropa je mrtva", imala karakter inicijalnog praska u kreiranju (rekreiranju) koncepta centralne Evrope.

i reakcija na novi trend, jeste iznalaženje zaklona u lokalizovanom osećanju identiteta vezanom za specifičnu i jasno omedenu teritoriju. Savremena Evropa je postala polje razvoja i delovanja različitih formi nacionalizama koji naglašavaju potrebu za povratkom na čiste (mitske) i "stabilne" temelje "starih tradicija". To je poziv na vraćanje homogenom identitetu koji se smatra zdravom zajedničkom pravosnovom, ili, kako je to definisao Salman Ruždi – povratak apsolutizmu čistog. Procvat kulturnog regionalizma i malih nacionalizama karakterističan je za evropsku istoriju tokom proteklih dvadesetak godina. Evropski identitet ostavlja malo manevarskog prostora za veliki broj pridošlica i populaciju iz dijaspore, koji sada nastanjuju zemlje matice na evropskom kontinentu. Ako se, pak, ovom pitanju pristupi iz istorijske perspektive, govoriti o centralnoj Evropi (Evropi) kao koherentnom telu veoma je rizično. Očigledne razlike u nacionalnim kulturama mnogo su dublje nego njihove sličnosti. Savremena politička taktika naglašavanja sličnosti i zanemarivanja razlika neodoljivo podseća na znani aparatus nacionalističke retorike, i veoma je sumnjiva. Centralna Evropa, kao prepoznatljiva kulturna arena, sa svim elementima unutrašnjeg dinamizma i razlika, više liči na graničnu oblast mnogo većeg i često negostoljubivog prostora – Zapada.

Današnja perspektiva nam dozvoljava da oživljavanje koncepta centralne Europe (Evrope) tumačimo na mnogo načina. Jedan od načina jeste analizirati ovaj fenomen kao vrstu nostalгије za Evropom koje više nema. Istovremeno, ovim se pristupom može racionalizovati beg u kreiranje sopstvene, zamišljene Evrope – kao neminovnost koju je nametnuo život i negostoljubivost Zapada. Ukoliko se ne može biti prihvaćen od Evrope/Zapada brzo i bezbolno, pribegava se kreiranju te lične, imaginarnе Evrope. U njoj se, potom, lokalni identiteti mogu lakše uspostaviti i "postojati". Neki istoričari vide centralnu Evropu kao političku frazu izmišljenu od intelektualaca koji su tražili kontratežu terminu Istočna Evropa.⁴ U ovom kontekstu, odrednica Istočna Evropa je shvaćena kao pežorativ, pošto se termin "istočni" obično vezivao za Rusiju i Sovjetski Savez. Izjednačavanja u ovoj ravni nisu prihvatljiva za mnoge, s obzirom na to da negiraju posto-

⁴ Marija Todorova, *Imagining the Balkans*, (New York: Oxford University Press, 1997), str.152.

janje linija nezavisnog istorijskog razvoja svih onih država i naroda koji su decenijama bili pod sovjetskom dominacijom. Mada je emocionalni prtljag ovih decenijskih frustracija u velikoj meri prisutan u gledištim odredenog broja bivših Istočnoevropljana, njihovu skepsu u odnosu na centralnu Evropu i validnost tog koncepta ne treba sasvim odbaciti. Očigledno je da pojačano interesovanje za centralnu Evropu, koje danas pokazuju zapadnoevropski intelektualci, ima malo elemenata iskrene zabrinutosti za kulturne te-kovine i pravce kulturnih kretanja i razvoja u regionu.

Ono je više proizvod zapadne spoznaje da je vekovna podela na Istok i Zapad (politička, ekonomска, kul-turna), proizvela nestajanje jedne čitave geografske zone sa evropskog horizonta.⁵ Čini se da je Zapadna Evropa postala svesna da je deo njenog sopstvenog kulturnog nasleđa nestao. Ali, čak i takva spoznaja nije promenila odnos Zapada prema Istoku. Iz današnje perspektive Pariza, Beča i Brisela, centralna Evropa je videna još samo kao istočni rub evropskog kontinenta – njegova Zona Sumraka.

U ovako strukturiranom sistemu kodifikacije, Balkan je oduvek bio viden kao Evropsko "drugo", a često i kao "druga" Evropa. U savremenoj geopolitičkoj i kulturnoj konstelaciji evropskog Mlečnog puta, Balkan je, iznova, sasvim isključen iz svake evropske diskusije i pozicioniran kao periferno "drugo". Istoričari i političari još narode na Balkanu vide kao necivilizovane Vizantinice koji se ne uklapaju u kodifikovane norme ponašanja civilizovanog sveta. Prizivajući njihovu tužnu sudbinu i nesretne istorijske okolnosti, moderni analitičari vide narode na Balkanu kao neprijatelje rafiniranog i obrazovanog Zapada.

Ono sa čime smo suočeni i sa čime treba da se borimo jeste tužna činjenica da su dešavanja tokom ranijih vekova – ne samo iz vremena turske dominacije, već i iz ranijih perioda – imala za rezultat prodor u južno-evropske oblasti evropskog kontinenta, elemenata ne-evropske civilizacije, čije su neevropske karakteristike sačuvane do današnjeg dana.⁶

⁵ Milan Kundera, *The Tragedy of Central Europe*, (The New York Review of Books, April, 1984), str. 34.

⁶ *The Other Balkan Wars. A 1913 Carnegie Endowment Inquiry in Retrospect with a New Introduction and Reflections on the Present Conflict* by George F. Kennan, (Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 1993) str. 1.

Danas se Balkan tumači kao kolevka moderne političke šizofrenije, kao zemlja nacionalizma i mržnje, zemlja beznada, rasutih kostiju i apatije. Balkan danas predstavlja idealan teren za istraživanje fenomena "kreiranja drugog". Čini se da su svi diskursi o Balkanu kao geografskom i kulturnom entitetu, nevezanom i odvojenom od *evropskog značajnog okvira*, podređeni shvatanju koje zagovara konstrukciju kao snažan simbol lociran izvan istorijskog vremena. Zagovornici takvog diskursa pokazuju začudujući nedostatak volje da shvate kompleksnost istorijskog, političkog i kulturnog miljea Balkana. Oni neprestano beže u zamišljeni svet apstrakcija i generalizacija postajući time zatočenici sopstvenih zaključaka. U ovom pogledu, Balkan i balkanizam se pogrešno analiziraju kao jedna od varijanti orijentalizma.⁷

Proces kreiranja slike i shvatanja Balkana u glavama evropskih istraživača može se pratiti unazad do ranog perioda modernizma, pa još i dalje u prošlost. Proces konstrukcije "*drugog*" i definicije evropskog identiteta nasuprot takvom konceptu, varirao je u svom formalnom obliku kroz vekove. Renesansni diskurs bazirao se na religijskoj pripadnosti kao relevantnom moralnom i intelektualnom okviru određivanja. Ne-evropski narodi su bili kodifikovani terminima "*pagan*", "*neprosvećeni*", ili čak "*demonski*". U vreme prosvetiteljstva, osnovne karakteristike "*drugog*" bile su neznanje i praznoverje. U devetnaestom veku, kada se rodila moderna antropologija, ovi "primitivni" narodi kodifikovani su u kategorijama "*razvoja*" i evolutivnog vremenskog okvira. Posao konstrukcije se odvijao u fazama sve do dvadesetog veka i formiranja termina "*balkanizacija*" kao negativne kategorije. Rani dvadeseti vek bio je najznačajniji period u ovom procesu. U tom periodu se termin "*Balkan*" počeo vezivati za nasilje i političku nestabilnost. Naravno, tadašnja politička dešavanja u regionu su obezbedila dovoljno

⁷ Milica Bakić-Hayden, *Nesting Orientalism: The Case of Former Yugoslavia*, (Slavic Review, vol. 54.4, Winter, 1995), str. 917-31. O ovom pitanju interesantan je stav koji zastupa Marija Todorova u svojoj knjizi *Imaginig the Balkans*. Njena opširna analiza bi se, za svrhu ovog eseja, mogla kondenzovati u nekoliko teza: Balkan poseduje konkretno istorijsko vreme, dok je koncept Orijenta bled i neuhvatljiv; orijentalizam je utočište od otuđenja industrijalizacije i metafora za zabranjeno – ženstveno, senzualno, čak seksualno; balkanizam, s druge strane, predstavlja transnacionalni koncept, nešto što nije potpuno neevropsko, nije konačna dihotomija; balkanizam se bavi hrišćanskim narodima; Balkan i njegov identitet su sami kreirani nasuprot orijentalnog "*drugog*". Gledišta Milice Bakić-Hayden o Balkanu kao varijanti orijentalizma, u ovom slučaju, ne zvuče prihvatljiv analitički okvir.

sirovog materijala za formiranje slike o Balkanu kao nestabilnom i nepredvidivom prostoru. U okvirima zapadnoevropske kulturne kodifikacije, Balkan je konačno smešten u kategoriju Bliskog istoka. To je bio prostor u kome su prošlost i budućnost vezani neprekinutim lancima i mesto gde racionalnost nije bila izdvojena i favorizovana na način kako se to radilo u Evropi. Takva negativna predstava Balkana, kao i shvatanje o neizbežnosti kontakta i razmene između ova dva sveta, nosila je u sebi strah od balkanizma i balkanizacije Evrope, jer: "Oni dolaze kao sudbina, bez razloga, bez razmišljanja ili izgovora."⁸

Balkan je često bivao uporedivan i sa mostom koji povezuje Istok i Zapad, Evropu i Aziju. Ovako formulisana vizija Balkana, u osnovi, potvrđuje ispravnost analize koju predočava Marija Todorova. Balkan kao most između kultura i svetova predstavlja transnacionalni koncept koji je neosporivo vezan sa evropskim kulturnim i političkim nasleđem. To je reperna tačka između stepena razvoja, međuvremene koje kao palimpsest emituje signale oba sveta. Naravno, ovakvo viđenje Bačkana neminovno priziva karakterizacije putem *polukolonijalno, nerazvijeno, necivilizovano i poluorientalno*. Čini se da se ovaj koncept još uvek bazira na rasnom određenju i kolonijalnom konceptualnom okviru, te da ove linije podele smeštaju Bačkan na same ivice centralnoevropske periferije. Iako se čini da savremeni svet favorizuje kulturne razlike na račun rasnih, činjenica je da ovakav model diferencijacije i dalje manifestuje istu staru potrebu isključivanja onih koji su izvan, tako što ih kategorizuju kao *neevropljane ili bliskoistočnjake*.⁹ Drugim rečima, ovde je reč o istom evropocentrizu iz prošlih dana, uvijenim u novo ruho i opremljenim novim opravdanjima.¹⁰ Ono na osnovu čega se danas određuje nečije uključenje ili isključenje iz evropske porodice nije oblik nosa ili boja kože, već ritam muzike, akcenat i nerazumljivi jezički apparatus. Savremeno društvo više ne razmišlja u okviru starih rigidnih kategorija inferiornih i super-

⁸ Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, Second Essay, Section 17. trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, (New York: Vintage, 1967), str. 86.

⁹ Paul Gilroy, *On the Necessity and the Impossibility of Being a Black European*, (The Contemporary Study of Culture, Vienna, 1999) str. 53-60.

¹⁰ Termin "evropocentrizam", u kontekstu ovog eseja, odnosi se na istoricizam koji projektuje Zapad kao istoriju.

iornih rasa, već u kategorijama kultura koje se ne mogu asimilovati. Konceptualne razlike između dva načina mišljenja nisu velike. Početne teškoće sa kojima se Evropa suočavala po pitanju prijema "stranaca" unutar intimnog i primordijalnog sklopa veza koje određuju autentične Evropljane, kreirale su forme rassizma u kojima kulturna i etnička diferencijacija zauzimaju mesto ranije biološke hijerarhije. Bez obzira na svo proklamovano samopouzdanje, evropski identitet pred stavlja ranjiv i nejasan fenomen koji se bazira na prepostavci zajedničkog kulturnog identiteta.

Uloga Evrope (Zapada) kao reference i matrice po kojoj se meri značaj "drugog" deluje na mnogo nivoa. Prvo, radi se o procesu asimetričnog *neznanja*: oni koji nisu zapadnjaci moraju čitati "velike" zapadne istoričare (E. P. Thompson, Emmanuel Le Roy Ladurie ili Carlo Ginzburg) kako bi bili u stanju da proizvedu dobre istorije. Zapadni akademici ne moraju, s druge strane, poznavati rade svojih kolega sa Istoka. Štaviše, nezapadnjaci su prepoznati i priznati kao inovatori tek onda kada stave u praksi žanrove istraživanja koji su razvijeni za potrebe evropske istorije. Tako se dešava da "opšte istorije" Južnih Slovena, analize plemenskog mentaliteta na Balkanu i slični radovi dobijaju pohvale Zapada. Viđenje periferije kroz analitičku prizmu Evrope postaje jedini prihvaćeni način pisanja istorije. Evropa se postavlja kao teoretski subjekat svih istorija. Stoga ne čudi da su radovi nezapadnjaka koncentrisani na analizu istorijske tranzicije. Istoričari se pitaju da li su društva u kojima žive i o kojima pišu ostvarila uspešan prelaz ka modernizaciji i kapitalizmu. Odgovor je vrlo često negativan. Osećaj neuspeha snažno karakteriše istorijske reprezentacije ovih društava, pa nezapadne istorije postaju ovapločenje propale tranzicije.

Ovakvi prikazi neuspešnih promena u nezapadnim istorijama samo naglašavaju njihovu drugorazrednu ulogu i marginalnost u odnosu na Zapad a, s druge strane, učvršćuju dominaciju diskursa Evrope kao istorije.¹¹ U tom smislu, Balkan služi kao suprotni pol istog magneta, kao drastičan primer opasnosti koju heterogenost i nastojanje da se očuva nacionalni i kulturni identitet sobom nose. Na drugom polu ovog magneta nalazi se konceptualno zaokružena Evropa, njen multi-

¹¹ Gyan Prakash, *Subaltern Studies and Postcolonial Criticism*, American Historical Review, December, 1994), str. 1484.

kulturni i racionalni identitet – Evropa kao kolevka Svesti, Progresa i Modernosti. Ovakav analitički pristup, međutim, zanemaruje značaj sofisticiranog i permanentnog procesa potiskivanja lokalnih (nacionalnih) identiteta i kultura, u svrhu kreiranja supranacionalnog koncepta. Ovo "mekano nasilje"¹² novog internacionalizma kreira koncepte koji predstavljaju faktore ujedinjenja i formiraju *sveobuhvatnu* kategoriju u okviru koje se novi supranacionalni model može razvijati i opstajati.

Moglo bi se čak tvrditi da savremeno naglašavanje modela evropske i centralnoevropske kulture i identiteta kao homogene celine ima vrlo malo zajedničkih elemenata sa onim što je ranije bilo shvatano kao evropski duh. Proces globalizacije i internacionalizam efektno brišu sve razlike i nameću lažnu predstavu o zajedničkim vrednostima i principima prirođenim svim stanovnicima Evrope. Moderna audiovizuelna geografija (sa medijima kao svojim vrhunskim kartografom) sasvim je odvojena od simboličnih prostora nacionalnih kultura i aranžirana na osnovu "univerzalnih" principa međunarodne potrošačke kulture. Može se reći da je danas aktuelni koncept centralne Evrope i Evrope uopšte, prekrojen po pravilima novih trendova globalizacije i internacionalizma koji su nametnuti spolja. U tom pogledu, Evropa (centralna Evropa) je iznova definisana kao periferija mnogo šireg i mnogo uniformnijeg kulturnog, političkog i ekonomskog pejzaža. No, čak i u okvirima takvog internacionalizma može se otkriti veliki broj lokalnih/marginalnih (hibridnih) kultura i identiteta koji, uprkos svim preprekama, igraju značajnu ulogu u procesu kreiranja i ubličavanja savremenog kulturnog i političkog pejzaža Evrope. Intenzitet reakcije na prerogative i aspekte globalizacije pokazuje da, u savremenoj Evropi, marginalnost nije više rezervisana isključivo za manjinske grupe, već je poprimila masovni karakter. Aktivnost onih koji ne proizvode kulturu (u smislu masovne produkcije po zakonima potrošačkog društva), delatnost koja nema potpisa autora i nije uokvirena simbolima, postala je kulturna matrica modernih evropskih dešavanja. Skoro da bi se moglo reći da je marginalnost postala univerzalna i da su ove grupe postale tiha većina. Ovo, naravno, ne znači da su ovakve grupe homogene. Ono što ih vezuje jeste *aktivnost* koja bi se mogla karak-

¹² Lynn Hunt, *The New Cultural History*, (University of California Press, 1989), str. 9.

terisati kao univerzalni metajezik kojim grupe regulišu svoje odnose sa dominantnom kulturom.¹³

U transnacionalnom vremenu, kakvo je ovo u kojem živimo, gde se stari koncepti imaginarnih geografskih i kulturnih prostora i njihova stara značenja konstantno podvrgavaju analizi, značaj graničnih/perifernih kultura postaje centralni element za pravilno shvatanje evropskog (centralnoevropskog) diskursa. Stari centri kulture i kulturne dominacije postali su samodovoljni, urušavajući se u sopstvenu iskrivljenu sliku u ogledalu. Periferija je daleko zanimljivija. To je prostor u kojem se kreira "novo" i u kojem se odvija redefinicija "strog". S obzirom na to da geopolitička rana zvana "granica" ne može zaustaviti kulturne tokove, ove periferne kulture i identiteti margina u velikoj meri rekreiraju i ubličavaju dominantni kulturni okvir. U tom procesu i one same se menjaju i prilagodavaju, ispoljavajući tako karakternu osobinu zajedničku svim periferijama – fleksibilnost. Kulturni proizvodi u Evropi danas (uključujući i produkciju ove vrste na prostoru definisanom kao centralna Evropa), produkti su periferije. Oni su odavno prestali da imaju drugorazredni značaj u evropskom kontekstu. Ove kulturne tekovine žive sopstveni život i formiraju sopstveni prostor za opstanak u okviru evropskog kulturnog miljea. Interesantno je napomenuti da je karakter ovih modernih zajednica transnacionalan, bez obzira na to iz kakvih tradicionalnih okvira deluje inicijalni impuls.¹⁴ S druge strane, realnost pojave lokalnog i etničkog konteksta i njihov uticaj izvan unapred ograničenog prostora, donekle razvodenjava transnacionalne elemente kulturnih proizvoda. Pažljivo doziranje i balansiranje ovih lokalizama još predstavlja veština mogućeg, koja tek treba da se savlada. Jedino tako se može postići inkorporacija "egzotičnog drugog" u tokove evropske svakodnevice. Naravno, ne sme se smetnuti s umu da je

¹³ Michael de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, (University of California Press, Berkeley, 1984), str. XI-XXIV.

¹⁴ U ovom pogledu zanimljive primere predstavljaju aktivnosti grupa i pojedinaca sa prostora prethodne Jugoslavije. Određeni kulturni proizvodi začeti ili inicirani u Sarajevu, Zagrebu, Podgorici ili Beogradu imaju upravo karakter transnacionalnosti. Tako se dešava da izdavačko preduzeće Centar za geopoletiku (Beograd), FIAT i časopis GEST (Podgorica), revija Erasmus (Zagreb) i izdavačko preduzeće ZJD (Sarajevo), proizvode kulturne vrednosti koje su u velikoj meri potpuno van zvaničnog političkog, ekonomskog i kulturnog konteksta sredina u kojima nastaju. U okviru lokalnih kulturnih kodifikacija, ove aktivnosti predstavljaju delovanje sa marginama i u velikoj meri pokazuju pravi značaj, uticaj i karakter periferije na centar (dominantnu kulturu).

reč o procesu čije manifestacije eventualni primalac odbacije i marginalizuje od samog početka. Tajna uspeha, čini se, leži u učenju na primerima drugih, u neophodnosti adaptacije univerzalnog metajezika kako bi se bezbolnije ostvarila komunikacija i razmena sa dominantnim kulturnim konceptom, a da se pri tom ne žrtvuju temeljne značenjske odrednice lokalne kulture i identiteta. Fleksibilnost u ovom okviru delovanja naznačava nepobitnu činjenicu da je Balkan oduvek bio konstitutivni segment evropske istorije, kulture i duha, ma koliko bivao marginalizovan od te iste Evrope. Lako su istorijske i kulturne veze između dve regije (u našem slučaju između Centra i Periferije) bile problematične i opterećene istorijski traumatičnim iskustvima, veza nikada nije pokidana i na njenom učvršćivanju treba predano raditi.

Balkan i kulture njegovih stanovnika jesu divan primer lokalnih (hibridnih) kulturnih kreacija. Naravno, proces dvosmerne komunikacije na liniji Balkan – Evropa, uveliko je otežan temeljnom konceptualnom dihotomijom koja leži u osnovi svih pogrešnih predstava o Balkanu. To je dihotomija u shvatanju koncepta vremena. Mora se napomenuti da naznačena dihotomija nije svojstvena isključivo balkanskim tradicijskim kulturama. Pristup savremene istorijske nauke tradicijskim kulturama drugih naroda, koje žive shodno ritmu cikličnog vremena, ispoljava istovetnu dihotomiju.

U okviru kompleksnog mehanizma, koji u ovom eseju nazivamo *kultura*, osnovni sastojak je konstrukcija vremena. Kao što znamo od fizičara, ono što mi osećamo kao vreme ima onoliko stvarne veze sa teorijski shvaćenim "stvarnim" vremenom, koliko i Njutnovi koncepti gravitacije sa Ajnštajnovim shvatanjima istih fenomena. Relevantno je, dakle, tvrditi da naši koncepti vremena drastično variraju od jedne do druge kulture i da su načini njegovog označavanja prepunjeni i često preopterećeni kulturnim odrednicama. Da bi ilustrovali ovu tvrdnju, pozabavićemo se, nakratko, načinom kako se određuju datumi u engleskom jeziku. Dani u nedelji uglavnom vode poreklo iz teutonskog panteona i kosmologije – svedočenje o značaju germanске polovine romansko-germanske sinteze koja leži u osnovama zapadnoevropske kulture. Broj dana u mesecu, u pisanoj formi, svedoči o ogromnoj matematičkoj pozajmici od Arabljana. Mesec, sam po себи, uvek je rimskog porekla, čuvajući tako drugu polovinu zapadnoevropske sinteze. Godina se računa od rođenja Hrišta, što služi kao podsećanje na evropsko versko naslede. Važno je napomenuti da nema načina da se

ova vrsta datiranja adekvatno prevede u jezike mnogih kultura koje su postojale, pošto su se njihovi medusobni koncepti i shvatanje vremena dijамetralno razlikovali i bazirali na drugačijim odnosima.

Danas mi shvatamo vreme kao ritam, sa trenucima ponavljanja i trenucima promene. U savremenom (zapadnoevropskom) sistemu datiranja, dan i mesec predstavljaju ponavljanje, dok godina predstavlja promenu. Ponavljanje i promena su fundamentalni elementi od kojih je konstruisan koncept vremena u određenoj kulturi – binarni odnosi kao predstava vremensko-kulturne matematike.¹⁵

Ova fundamentalna razlika između ponavljanja i promene leži u osnovi briljantnog eseja Mirče Elijadea, *Mit večnog povrata ili Kosmos i istorija (The Myth of the Eternal return or, Cosmos and History)*.¹⁶ Eliade govori o osnovnoj distinkciji između arhaičnog pogleda na svet u kojem je koncepcija vremena ciklična, a interpretacija dogadaja locirana u mitološko vreme i modernog pogleda na svet u kojem je koncept vremena linearan, a interpretativni okvir dešavanja je istorijsko vreme.

Podela na ciklično i linearno shvatanje vremena treba da se shvati kao apstrakcija, kao idealni model. Konkretna realnost je uvek mnogo kompleksnija od teorijskih modela, te stvari i pojave koje su jasno odredive i čak medusobno isključive mogu postojati jedna uz drugu u praksi. No, i pored toga, sasvim je jasno da neke kulture stavljaju akcenat na ciklično shvatanje vremena, dok druge favorizuju linearni koncept.¹⁷

¹⁵ "Prvo, postoji osećanje ponavljanja. Kad god mislimo o merenju vremena, mi se bavimo izučavanjem nekakvog metronoma: to može biti kucanje sata, ili otkucaji srca, ili ponovno pojavljivanje meseci, dana, godišnjih doba – ali se uvek radi o nečemu što se ponavlja. Drugo, postoji takođe osećaj neponovljivosti. Svesni smo da su sva živa bića rodena, da rastu i da će umreti, te da je ovo nezaustavljiv proces." Edmund R. Leach, *Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time*, Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach, 3rd ed., ed. William A. Lessa and Evon Z. Vogt (New York, Evanston, San Francisco, London: Harper & Row Publishers, 1972), str. 109.

¹⁶ Engleski prevod: Willard R. Trask, Bollingen Series, 46 (Princeton: Princeton University Press, 1965), Naslov francuskog originala: *Le Mythe de l'éternel retour: archetypes et répétition*.

¹⁷ John A. Saliba, *Homo Religiosus* in Mircea Eliade: *An Anthropological Evaluation* (Leiden: E. J. Brill, 1976), str. 76-78. Za kritiku nekih Elijadinih ekstremnih pozicija i stavova, vidi str. 129-31.

Drevne kulture Srednje Amerike mogu da posluže kao primer naznačavanja *cikličnog* koncepta vremena do te mere da se ono gotovo poklapa s idealnim modelom. Maje i Asteci su verovali da se dogadaji sami ponavljaju u pravilnim razmacima i vodili su beleške o prošlim dešavanjima, kako bi provirili u budućnost. Kada se ponovo ostvari prava temporalna kombinacija, sve će se vratiti na svoje ranije mesto, verovali su oni. Povodeći se istom logikom, verovali su da vračevi mogu predvideti tok dogadaja u budućnosti sa apsolutnom tačnošću. Nakon dolaska Španaca, na primer, Montezuma je sazvao vračeve koji su mu pokazali slike (crteže) što su Montezumi u zavet ostavili preci. Ti crteži su predstavljali likove osvajača veoma slične španskim konkvistadorima. Savremeni istoričari koji koriste zapise Maja, suočeni su sa neobičnim problemom: oni mogu precizno utvrditi dan u nedelji na koji se određeni dogadjaj odigrao, ali često ne mogu da utvrde godinu. Sve što mogu učiniti jeste da urade pretpostavku o vremenskom okviru od nekih dvadesetak godina, u kojem se dogadjaj zbio.¹⁸

S druge strane, savremeno društvo u Severnoj Americi predstavlja najekstremniji razvojni stepen linearног koncepta vremena. Novine najave *promene* koje su se desile juče, radio i televizija najave promene koje su se desile u proteklih sat vremena ili, čak, u proteklih nekoliko minuta. Svaka od ovih najava postaje deo arhiva o prolasku linearног vremena i, na kraju, postaje sirovi materijal od kojeg se kreira istorija. Reči poput "novo", "inovacija" i "dinamika", sobom nose pozitivne konotacije u okvirima ove kulture. Ovo, naravno, ukoliko se zaključak donosi na bazi retorike reklama. S druge strane, reči poput "staro", "ponavljanje" i "statičnost", imaju negativno značenje. Tehnologija negira prirodne cikluse: veštačko osvjetljenje smanjuje razliku između dana i noći, dok parno grejanje i sistemi za rashladivanje ublažavaju uticaj vremenskih mена tokom godišnjih doba. Neki od najznačajnijih indikatora cikličnog vremena – zvezde i planete – više se ne mogu videti iz urbanih sredina. Međutim, razlike između kultura koje poseduju cikličnu temporalnost i onih koje funkcionišu na bazi linearne temporalnosti, nisu previše izoštrene u stvarnosti, kao što je to slučaj sa teorijom. Čak i u Severnoj Americi još ima mesta za ciklične sezonske festivale i

¹⁸ Tzvetan Todorov, *The Conquest of Americas: The Question of the Other* (New York: 1984), str. 84-86.

vikend je još namenjen odmoru i zabavi. Čak je i školska godina – sa svojim polugodištima i letnjim raspustom – manje-više cikličnog karaktera.

Tradicijsko vreme na Balkanu bilo je u velikoj meri ciklično. Naravno, i u ovom slučaju je reč o sivilu linija razgraničenja, pošto su tradicijske kulture balkanskih naroda ostavljale prostor za linearno vreme. Treba ipak naglasiti da je lokacija ovih segmenata linearног vremena bila striktно ograničena i naznačena pejzažom koji je u ovim kulturama zaposedalo pismo i takav oblik komunikacije. Tradicijske kulture su, u velikoj meri, zanemarivale datiranje (u smislu u kojem ga mi danas vidimo) – glavni indikator linearnosti.¹⁹ Veliki broj stanovnika ruralnih oblasti Crne Gore nisu znali tačan datum svog rođenja, niti godine starosti. Oni nisu razmišljali o komponentama godine u smislu važnih datuma. Njihova godina je bila podeljena prema godišnjim dobima i praznicima iz liturgijskog kalendara. Oni su bili veoma svesni nedeljnog ritma, pošto su postili u naznačene dane, a nedelju provodili odmarajući se. Merili su vreme ne prema satu i štampanom kalendaru, već prema cikličnim instrumentima koje je nudila priroda: sunce, mesec, zvezde, kukurikanje njihovih petlova. Gotovo da bi se moglo reći da su oni živeli u sopstvenoj verziji apsolutnog vremena – u griničkom meduvremenu.

Njihovo ciklično shvatanje vremena potvrđivalo se u mnogim aspektima tradicijske kulture. Vizuelna umetnost se sastojala od određenog broja slika koje su ponavljane i aranžirane po istovetnom modelu od jedne do druge crkve. Njihova pisana literatura imala je tačno određen broj tekstova, čiji su segmenti izgovarani glasno i skoro istovremeno u svim crkvama u okviru njihovog kulturnog okruženja u regularnim i unapred određenim vremenskim intervalima. Sve što su pravili, pravili su da traje. Njihove kolibe bile su njihova svetinja. Poljoprivredne alatke su korišćene generacijama. Odeća koju su nosili i ukrasili na njoj, zahtevali su, pri izradi, dugotrajan rad i ona je služila svrsi za dugi niz godina. Retko su uvodili novine u svoj život, a kada se to ipak dešavalo, novina je dolazila spolja i bili su veoma sumnjičavi u njenom prihvatanju.

¹⁹ U ruralnim oblastima Crne Gore, kao i u drugim regijama Balkanskog poluostrva, većina rasprava oko vlasništva pašnjaka, šuma i obradivih površina, bazirala se na argumentaciji cikličnog karaktera: "od davnina se pamti", "naši očevi i dedovi su nam pričali da su njima njihovi preci kazivali".

Iako se može reći da postoji ono što se zove tradicijsko vreme povezano sa specifičnom kulturom – u našem slučaju tradicijsko vreme balkanskih naroda – ne postoji nešto što bi se moglo okarakterisati kao nacionalni koncept vremena. Ovo je jedna od komponenata tradicijske kulture koja nije čak ni naznačena u nacionalnoj kulturi. Naravno, mogu postojati određeni elementi shvatanja vremena koji mogu dobiti nacionalni zanačaj i značenje – zadržavanje julijanskog liturgijskog kalendara, kao uvažavani simbol nacionalnosti, na primer. No, čak i u ovom slučaju, karakter vremena je sličan karakteru nacionalnog jezika: preuzima određene znakove iz tradicijske kulture, ali je osnovni matiks i dalje univerzalna moderna kultura. Naravno, u slučaju nacionalnog jezika mnogo više takvih elemenata je usvojeno, nego što je to bio slučaj sa nacionalizacijom shvatanja vremena. Novi nacionalni jezik, kodifikovan od strane intelektualaca u devetnaestom veku, predstavlja konstrukciju od dijalekata narodnog govora, ali je sama konstrukcija počivala na modelu jezika modernosti – engleski, francuski, nemacki. Nacionalna kultura – budući da predstavlja proces selekcije i konstrukcije – neminovno izmešta tradicijsko vreme i zamjenjuje ga novim konceptom koji dozvoljava postojanje (ostvarivanje) veza sa svim ostalim vremenima drugih modernih kultura. Drugim rečima, nacionalna kultura kreira takozvano apsolutno vreme, ili, kako ga je definisao Walter Benjamin, "mesijansko vreme".²⁰ Kreira se novi rečnik vremena koji obuhvata sve detalje modernog koncepta i kategorizuje ih preciznim datumima, satima, minutama i sekundama. Povrh svega, nacionalna kultura uvodi kulturu vremena sa punokrvnom reprezentacijom linearnosti. Ono što se, pored ostalog, gubi u ovom procesu kreiranja, jeste sklop referenci koje nazivamo *mentalitet*, a koje nose jasan pečat tradicijske kulture naroda i mitskog načina mišljenja.²¹ U tom smislu, nacionalna kultura se može tretirati kao abolicija tradicijske

²⁰ O konceptu "mesijanskog vremena" kao simultanom postojanju koncepata prošlosti i budućnosti u sadašnjem trenutku, i značaju takvog shvatanja vremena u domenu nacionalne kulture, vidi: Walter Benjamin, *Illuminations* (London: Fonatana, 1973).

²¹ Na ovom mestu smo se poveli za definicijom mentaliteta kao: "nestabilne magme emotivnih asocijacija, amorfnih i neizgovorenih, ali uprkos tome (ili upravo zbog toga) savršeno strukturiranih okvira i načina mišljenja", kakvu je ponudio Aaron Gurevich u svom radu *Historical Anthropology and the Science of History*, u Aaron Gurevich, *Historical Anthropology of the Middle Ages*, ed. Jana Hewlett (Chicago: University of Chicago Press, 1992), str. 17.

kulture, kao konstrukcija koja, po definiciji, prikriva prirodu kulture koju potiskuje.

Tokom procesa kreiranja nacionalne kulture sloj obrazovanih ljudi, koji su radili na tom projektu, bio je svestan da je narod i kultura koje su, po sopstvenom priznanju predstavljali, imao radikalno drugačiju prestatvu o vremenu od one koja im je nametnuta. Većina nacionalnih buditelja je tu razliku svodila na proizvod narodnog neznanja i, naravno, smatrali su se pozvanim da takvo neznanje istrebe. Ovakav diskurs kreatora nacionalne kulture na Balkanu je potpuna metodološka pozajmica od Zapada – odnos prema subjektu kao inferiornom, odnosno, pristup projektu sa pozicije „elitističke“ superiornosti, što neminovno vodi u isključivost. Moglo bi se reći da su nacionalni buditelji kreirali korpus takozvane nacionalne kulture koristeći diskurs i metodologiju koja je, ne samo bila neprimenjiva na konkretnu situaciju, već je, po definiciji, negirala svaku vrednost tradicijske kulture. Zanimljiv izuzetak po ovom pitanju predstavljaju nacionalni pesnici devetnaestog veka. Njihova uloga u ovom procesu može biti tema detaljnije analize i zasebnog istraživačkog rada, pa čemo se ovde osvrnuti samo na neke od opštih karakteristika njihovog angažovanja. Oni su, s jedne strane, bili obrazovani ljudi modernih shvatanja, dok su, s druge, pokušavali da se izraze u aparatu narodnog jezika. Uglavnom su se zadržavali na pokušajima poetskog iskazivanja narodne percepcije vremena i bili su bolno svesni da bi uvođenje modernog jezika linearog vremena u njihovu poeziju bilo ravno katastrofi. U svojim radovima, oni su određivali vreme prema zori, sumraku, tamnoj noći, nedelji, letu, zimi i drugim cikličnim fenomenima. Gotovo da je nemoguće pronaći u njihovim radovima reference na tačno vreme, vreme na apsolutnoj skali – linearno vreme – kojim bi nacionalna kultura zamenila tradicijsko ciklično poimanje vremena. Ova mimikrija tradicijske kulture mogla je jedino da se očuva i opstane u poeziji, pošto je moderna istorija bila opsednuta smeštanjem događaja u "apsolutno" vreme.

Naučna disciplina istorije, kakvu danas znamo, pojavila se simultano sa razvojem nacionalnih kultura u devetnaestom veku. Postoje mnogi značajni rukopisi iz kasnog osamnaestog i ranog devetnaestog veka, koji odslikavaju bliskost odnosa između konstrukcije istorije kao discipline i moderne konceptualizacije nacionalnosti. Kao najilustrativnije primere pomenućemo samo tri teksta – Herderove *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, zatim Rankeovu *The History*

of the Latin and Teutonic Nations, i Hegelovu *Philosophy of History*.

Kao naučna disciplina, istorija je potpuno bazirana na linearnom shvatanju vremena. Ovim ne želimo samo reći da je mnogo pažnje posvećeno preciznom datiranju i periodizaciji. To je, naravno, potpuno tačno. Ono što je zanimljivo, jeste da se razmotri koliko je mastila potrošeno u pokušajima da se pronadu tačni datumi za dogadaje iz daleke prošlosti – dogadaje koji reflektuju ciklično i mitološko mišljenje naroda i usmeno tradiciju, koja je prethodila formiranju i usvajanju linearног koncepta vremena na Balkanu. Istorija ne zahteva samo određenje u "apsolutnom" vremenu". Ona se bavi neponavljanjem, promenom, odnosima i stvarima koje vode jedna ka drugoj kroz vreme. Istoričar traga za pokretom, razvojem, dinamikom, evolucijom i inicijativnim potezima istorijskih dešavanja. Oni obično vezuju svoje istorije za shvatanje *progresu* ili za *teologiju* u kojoj *sadašnjost* (koja se, tokom vremena, stalno menja) konstituiše *telos*. U krajnjem slučaju, istoričari rade s vremenom kao linijom, ponекад bledom i meandriрном, ali linijom, a ne sa krugom, dakle, sa inovacijom, a ne sa ponavljanjem.

Iz ovih razloga, osnivači istorije kao naučne discipline tokom ranog devetnaestog veka, potezom pera su isključili određene kulture iz istorijskog procesa. Ranke je iz svoje „univerzalne istorije“ izostavio mnoge azijiske narode koji su pokazivali „konstantnu nepromenjivost“, kao i one narode koji nisu ostvarivali intenzivne kontakte i razmenu sa drugim narodima.²² On je, u svom najznačajnijem radu, propustio da pomene Madare i slovenske narode pošto su, po njegovom mišljenju, oni bili „*samo dotaknuti ivicom talasa u procesu generalnih promena*“.²³ Drugim rečima, Ranke je izostavio sve one narode koji, po njegovom shvatanju istorije, nisu imali mesta u uzročno-posledičnom lancu – u liniji pokreta. Hegel je, s druge strane, bio mnogo radikalniji. On je izostavio celi kontinent – Afriku, pošto je verovao da narodi tog kontinenta ne poseduju „*naznaku pokreta ili razvoja koja se može pokazati*“.²⁴

²² Leopold von Ranke, *The Secret of World History; Selected Writings on the Art and Science of History*, ed. Roger Wines (New York: Fordham University Press, 1981), str. 249.

²³ Leopold von Ranke, *History of the Latin and Teutonic Nations (1494 to 1514)*, rev. trans. G. R. Dennis (London: George Bell & Sons, 1909), str. 7.

²⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (New York: Dover Publications, Inc., 1956; reprint of 1899. Colonial Press ed.), str. 99.

On je tako podelio narode na istorijske i neistorijske. Narodi Balkana su, bez pogovora, svrstani u kategoriju neistorijskih naroda. Hegel je iz svoje analize izostavio Madare, Slovene i druge narode Istočne Evrope, pošto su se oni nalazili izvan linije istorijskog razvoja. Po pitanju Slovena, Hegel je prezentirao i dodatni razlog. Naime, pošto su Sloveni bili predstavnici agrarne kulture, on je smatrao da "u agrarnim kulturama predominantnu ulogu igra prirodni agens".²⁵ Po njegovom shvatanju, pozicioniranje u okvire prirodnih referenci bilo je suprotno procesu učestvovanja u istoriji. Istorija je počivala na kategorijama razvoja, gde mutacije vode boljem, idealnijem i novom. Priroda, s druge strane, samo ponavlja sebe formirajući krug, i "prirodi se ništa novo pod suncem ne dešava".²⁶ Štaviše, neistorijski narodi nisu razmišljali istorijski. Da bi se istorija desila, neophodno je da subjekti razmišljaju na istorijski način, da sebe pozicioniraju u istorijskom okviru i, konično, da vode istorijske beleške.

Ovo nas dovodi do centralnog pitanja: kako se kultura iz prošlosti, koja je shvatala vreme u cikličnim terminima, može predstavljati i proučavati naučnom disciplinom koja funkcioniše jedino i isključivo u konceptu linearнog vremena? Čak i ako zanemarimo Hegelov ekstremizam, problem ne nestaje. Da li će ta kultura emitovati signale na pravoj talasnoj dužini i odgovarajućoj frekvenciji, kako bi oni bili registrovani od profesionalnih istoričarskih monitora? Zar neće moderna disciplina gravitirati ka onim elementima prošlih kultura koje odslikavaju linearно vreme, čak i onda kada takvi elementi igraju vrlo ograničenu ulogu u opštoj ekologiji tradicijskih kultura? Zar u tom slučaju, *historia rerum gestarum* neće više ometati nego li omogućavati razumevanje *res gestae*? Drugim rečima, zar istorija tada ne bi stala na put prošlosti?

Ovo nisu retorička pitanja. Iсториографија balkanskih naroda je u velikoj meri konzervativna. Ona pokazuje mnogo više tragova logike devetnaestog veka, nego što je to slučaj sa istoriografijama drugih naroda. To je nacionalna istoriografija, noseći stub nacionalne kulture, nastao (direktno ili indirektno) kao odgovor istrijskom modelu konstruisanom u Nemačkoj tokom ranog devetnaestog veka. Nepovoljne istorijske okolnosti primorale su našu istoriografiju da deluje sa

²⁵ Hegel, *The Philosophy of History*, str. 350.

²⁶ Hegel, *The Philosophy of History*, str. 54.

odbrambenih pozicija i to je, u velikoj meri, ograničilo njen razvoj. Ona još promišlja sebe i svoj konceptualni okvir u hegelijanskim terminima – u kategoriji linear-nog poimanja vremena. Druge istoriografije su se oduvijek odupirati restrikcijama koje je logika devetnaestog veka uspostavila na ovu naučnu disciplinu. Ovde posebno imamo na umu "školu Analu" i ogroman uticaj koji su njeni predstavnici imali na drugačije promišljanje zapadnoevropske prošlosti, posebno srednjovekovnog perioda i moderne ere.

Ono što je neophodno jeste izoštavanje istraživačke lupe i prihvatanje pretpostavke da za potpuno sagledavanje istorijskih dešavanja na Balkanu možda nije dovoljno prosto adaptiranje modela koji funkcioniše u Zapadnoj Evropi. Tradicijske kulture na Balkanu (a možda i istočnoevropske kulture uopšte) poseduju neke temeljne različitosti koje zahtevaju sasvim drugačije analitičke pristupe. Ovde se, još jedanput, pozivamo na komentar Arona Gureviča, da "je teško pronaći bilo koji istorijski izvor koji ne nosi pečat mentaliteta svojih kreatora".²⁷ Ali, šta da se uradi sa tradicijskom kulturom čiji su mnogi pisani dokumenti uglavnom kopije prevoda radova kreiranih od druge kulture (vizantijske kulture)? Isti je slučaj i sa ikonografskim nasleđem na Balkanu, uz male izuzetke koji potvrđuju pravilo. Šta nam ovi tekstovi i artefakti kazuju o kulturi koja ih je cenila i prihvatala kao svoje, ali nije bila njihov autor? Jedna od stvari koju nam zasigurno kazuju, jeste da su tradicijske kulture balkanskih naroda preferirale ponavljanje a ne inovaciju. Za modernog slušaoca ovo može zvučati kao groteska izjava, ali ovde nije bilo reči o kulturnom izboru koji je učinjen u kontekstu modernizma, pa, stoga, ovaj kompleksni fenomen iz prošlosti ne bi trebalo interpretirati i procenjivati isključivo u okviru takvog konteksta.

Istoriografija balkanskih naroda nije konzervativna samo u svom pristupu prošlosti. Ona je takođe osakaćena svojom prirodnom kao nacionalna istorija, kao komponenta nacionalne kulture. Nacionalno zamenujuće tradicijsko, i sebe predstavlja kao original ili, u krajnjem slučaju, kao njegovu legitimnu predstavu. Nacionalna istorija iščitava sebe unazad kroz vreme, tražeći sopstvene linearne pretke i izostavljajući iz svoje predstave sve što ima smisao isključivo u okvirima

²⁷ Gurevich, *Historical Anthropology*, str. 4.

potisnute i izmeštene tradicijske kulture. Za teoriju relativiteta je veoma važno napraviti razliku između onoga što se dogodilo i onoga što je viđeno. Isti princip bi trebalo da se primeni i na izučavanje prošlosti. Neophodno je da se učini takav iskorak, i da se napravi distinkcija između dogodenog u prošlosti i onoga što je zabeleženo i zapamćeno koristeći istorijske metode – pogotovo tradicionalne istorijske metode. Prošlost je bogati rudnik kulturnih iskustava i zaslužuje da bude istraživan i analiziran sa više aspekata, a ne samo i isključivo u okviru tradicionalne kodifikacije i standardnog aparatusa što nam nudi i istorijska nauka. Dakle, smatramo da je neophodno prići pitanju izučavanja istorije balkanskih naroda sa drugačije pozicije i sa drugačjom teorijskom i metodološkom aparaturom. Danas je pravo vreme da se učini iskorak iz tesnih i teorijski i konceptualno isključivih okvira tradicionalne istorijske nauke. Modernizam sa svojom neobičnom istorijskom konstrukcijom biva sve češće i sve snažnije kritikovan kroz postmodernističke diskurse. Ovi novi i fleksibilni teorijski prilazi mogu nam omogućiti da izademo mimo graničnika koji omedavaju istorijsku disciplinu u tradicionalnom smislu te reči. Postkolonijalizam i sveprisutna sumnjičavost prema Zapadu, i kritika superiornosti Zapada, mogu za našu istoriografiju otvoriti nova polja u istraživanju prošlosti – polja koja su radikalno drugačija, ali ovog puta bez obaveznog balasta inferiornosti. Smatramo da je potrebno posvetiti više pažnje i napora aktivnostima na polju *mentalne arheologije* – aktivnosti otkrivanja zatrpanih, i od očiju skrivenih struktura kulturne prošlosti balkanskih naroda. Svesni ograničenog karaktera profesionalne istorijske metodologije, moramo naznačiti učešće drugih disciplina u istraživanju prošlosti (arheologija; antropologija; lingvistika). Moramo ponovo iščitavati naše izvore, proširivati okvirе onoga što se smatra izvorom i, naravno, tragati za novim izvorima. Moramo sebe naučiti kako da iščitavamo odsustvo teksta, kao i njegove specifičnosti kao modela komunikacije. Moramo tragati za bogatim temama koje iznose na svetlo dana mnoge elemente prošlih pogleda na svet, čak (ili uprkos) i ako takve teme ne odgovaraju opšteprihvaćenom konceptu linearne nacionalne istorije. Angažman na ovim poljima naučnog delovanja (u ovom eseju naznačenim samo u opštim crtama), može pomoći u rasvjetljavanju nedoumica iz prošlosti balkanskih naroda i, u krajnjem slučaju, inicirati proces ponovnog promišljanja ovog geografskog i kulturnog prostora i njegove uloge u širem evropskom kulturnom matriksu.

Zapisi o Vidicima

POČETAK ZAOKRETA

Prilog proučavanju strujanja u kulturi sredinom pedesetih godina

Sredinom pedesetih godina veka koji je za nama, u našem kulturnom životu dolazi do dubokih promena: napušta se još jedan ograničavajući koncept kulturne politike i jedan utilitarni pogled na umetnost. Literatura i umetnost dobijaju posebnu živost: uklanjuju se, doduše postupno, okamenjene dogme u oblasti stvaralaštva; na sve strane traga se za novim izrazom u umetnosti; naša kultura počinje da se otvara prema svetu. U umetničkom i književnom svetu shvatanja i koncepcije se polarizuju. Ova polarizacija ima svoj umetnički izraz, ali ima i svoju političku i ideološku pozadinu.

Ipak, sve je manje stvaralaca, naročito mladih, koji se zadovoljavaju postojećim umetničkim govorom, postojećim redom stvari u umetnosti i kulturi. Ali ima i onih koji misle da su traganja za novim izrazom, eksperimentisanja, štetna i opasna. Oni su branili svoje poglедe na umetnost, društvo i politiku.

Razlike u pogledima na umetnost se institucionalizuju kada se sredinom pedesetih godina pojavljuju dva nova časopisa *Delo* i *Savremenik*. Prvi je modernističke orientacije, drugi – realističke. U pozadini su, dakako, ne samo razlike u pogledima na literaturu i umetnost.

S posebnim intenzitetom odvijaju se stvaralačka tragedija među studentima Beogradskog univerziteta. U takvim prilikama pojavljuje se list za književnost, umetnost i kulturu beogradskih studenata *Vidici*. Pokrenut

prvo kao list studenata jednog fakulteta (Filozofskog), on je ubrzo postao univerzitetski list, proširivši tematiku na oblast pozorišnog, likovnog, muzičkog života, zatim arhitekture i dr. *Vidici* su kao list studenata celog Univerziteta počeli da izlaze 1955. godine. Redakciju su, uz manje oscilacije, činili studenti Filozofskog fakulteta, svih umetničkih akademija i Arhitektonskog fakulteta: Tomislav Mijović, Milosav Mirković, Branko Prnjat (odgovorni urednik), Đorđe Đurđević, Bogdan Kršić, Leonid Lenarčić.

Ovaj list postao je, tako je u jednom trenutku moglo izgledati, eksperimentalni poligon i to ne samo po traganju za novim umetničkim izrazom, već i po tome što je ukazivao dokle su dopirale granice slobode stvaranja. *Vidici* su, recimo, afirmativno pisali o „zaboravljenim”, u stvari zabranjenim pesnicima (Momčilo Nastasijević); o „nepodobnim” slikarima (Mića Popović); o umetnostima Hilandara (koja se do tada nije spominjala), itd.

Vidici su želeli da se oslobođe shvatanja o jednom i jedino važećem umetničkom pravcu; da afirmaše nove stvaralačke snage koje su se pojavile na Beogradskom univerzitetu; da rehabilituju pesnike i umetnike koji su zbog vanumetničkih razloga bili prepušteni zaboravu; da afirmašu umetnost koja je bila stvarana u prošlim vekovima; da evropske i svetske umetničke struje približe našem podneblju.

Proza Miodraga Bulatovića

Mršavi, bledi student iz Bijelog Polja ponudio je *Vidicima* svoju prozu „Zaustavi se, Dunave”. Zvao se Miodrag Bulatović.

Te 1955. godine, meseca januara, proza Miodraga Bulatovića delovala je kao pravi literarni šok. Sve je u njoj bilo drugačije od postojećih literarnih normi. Njegov glavni junak nije bio nikakv uzorni model koji će svojim podvizima nadahnjivati čitaocu. U Bulatovićevoj prozi sve je bilo suprotno od onoga što se od literature očekivalo samo nekoliko godina ranije. Dakle, u njoj je bilo sve pomereno, sve iskošeno: ambijent u kojem se radnja odvijala; narativni tok; likovi junaka; literarni stil.

Glavni junak samo ivicom svesti prepoznaće stvarnost. On je beskućnik i prosjak: baulja između kanti za dubre. Njegov svet je pun halucinacija; iz njegovog tela curi krv. Cela priča protkana je mračnom atmosferom kišnog sumraka, a tragičan završetak jeste njeni prirodno ishodište.

Radnje u priči gotovo i nema: tok svesti glavnog junaka jeste njeno središte. Na skućenom prostoru, između kanti za dubre, odvija se mračna drama ljudskog bitisanja: na sceni su beskućnici, prosjaci, duševno poremećene osobe. Bulatovićeva proza sva je u ljudskom grču, u ljudskom bolu, u patnji. Ona govori o postojanju jednog paralelnog sveta: ona odslikava svekoliku tragediju čovekovog bitisanja.

Bulatovićeva imaginacija je moćna; svet koji on odslikava ispunjen je iskrenim ljudskim bolom. Ta imaginacija nespojiva je sa postojećim teorijama i konцепцијама umetnosti. Bulatovićeva proza razarala je okamenjene dogme u oblasti stvaralaštva, estetski i svaki drugi konzervativizam radikalnije i efikasnije od bilo koje književno-estetske rasprave i polemike.

Već u tom trenutku bilo je jasno: jedan studentski list ustupio je prostor budućem velikom piscu, čije će ime uskoro obići svet.

Pesnička reč Branka Miljkovića

Branko Miljković bio je, nema sumnje, najdragoceniji saradnik *Vidika*. Objavljivao je poeziju, prevode s francuskog, književne eseje, prikaze, polemike. Ova esejistička i kritička delatnost Branka Miljkovića iz njegovih studentskih dana veoma malo je poznata. Izuzetno obrazovan, talentovan, bio je opsednut poezijom, jezikom pesnika. Pišući o pesničkom jeziku, a i prevodeći savremene, moderne francuske pesnike, on je želio da afirmiše novi poetski govor, da prepozna duh modernosti, da afirmiše darovitost.

Branko je iskreno podupirao nova literarna nastojanja mladih pesnika i time što je afirmativno pisao o neobjavljenim zbirkama njihovih pesama.

Tako je Branko u *Vidicima* br. 17-18 (novembar-decembar 1955) publikovao esej o neobjavljenoj zbirci pesama „Leto” mladog pesnika, studenta dramaturgije, Velimira Lukića. Branko je u Lukićevoj poeziji prepoznao autentičnu poetsku reč. Svaka reč, pisao je Miljković, nosi u sebi potonule gradove koje tražimo i treba umeti naći u reči njen najdublji, najskriveniji, najelementarniji smisao iza kojeg su vekovi. „Vuk je”, primećuje Branko, „suviše racionalizovao naš jezik i učinio ga neosetljivim za mnoge suptilne i skrivene iracionalne emocije. Naš jezik treba ponovo sposobiti za istraživanje dubokih slutnji, za kazivanje dubokog i nejasnog.

Kratko: našem jeziku treba vratiti tajanstvenost i drevnost.”

Analizirajući poeziju Velimira Lukića, Branko kaže da reč ovog pesnika nema jedno određeno značenje, već, da li igrom mašte ili oscilacijama mislene usmerenosti, može za izvesno vreme da znači više različitih stvari. Ukoliko je reč bogatija značenjima, utoliko je ona neodređenija i šira. Precizne reči su uvek oskudne, primećuje, Miljković... Zahvaljujući tome što sve reči u stihu izruče „istovremeno terete svoga smislenog bogatstva, stih Velimira Lukića daje utisak preobilja”.

Analizirajući Lukićev poetski govor, Branko Miljković ističe da kod Velimira Lukića reč nikada ne znači nešto posebno, već uvek nešto opšte. Stepen apstrakcije kod svake njegove reči je vrlo visok, tako da je potrebno još sasvim malo pa da reč prestane da išta znači. Zato su njegove reči lelujave, nejasne i daleke, ali njihov domet je veći nego obično.

Pretvaranje reči koja znači nešto posebno ili čak i pojedinačno, u reč koja kazuje nešto opšte, V. Lukić postiže time što reč učini prvo besadržajnom, pošto je prethodno dovede u protivrečnost sa samom sobom. U datom stihu reč ne može da znači ono što znači, i postaje forma bez sadržaja. Tako opustelu reč, kaže Branko Miljković, naseljavaju odbegla značenja okolnih reči, i ona postaje tada jedan amalgam koji nejasno i neodređeno nosi ceo stih u sebi...

I pored toga što reči utiču jedna na drugu u tom smislu što mogu da izmene jedna drugu, reči su ipak nezavisne celine, mali svetovi koji postoje samo u sebi i koje ćemo uzalud tražiti van njih u nekom spoju dve reči ili metafori.

Koliko je Branko Miljković bio zaokupljen jezikom pesme svedoči i drugi njegov esej objavljen u istom broju pod naslovom „Za jednu pesničku umetnost”, a povodom jednog ciklusa pesama francuskog pesnika Rejmona Kenoa. Branko smatra da je za R. Kenoa pesma verbalni događaj, situacija reči koje se sreću, razilaze, mimoilaze, sukobljavaju, ukrštaju i uvek ponovo izmišljaju sebe. Reči su dovoljne da se napiše pesma. Rečnik je rudnik odakle penik treba da crpe.

Branko navodi stihove Kenoa: „Dobro smeštene dobro izabrane/nekoliko reči čine poeziju.”

„Te reči”, kaže Miljković, „nemaju zadatak da kažu neko osećanje i da ponove nešto što je već toliko puta ponovljeno, već da stvore novo osećanje i raspoloženje. Tako poezija prestaje da bude stidljivo, zamućeno i oskudno ogledalo stvarnosti, i postaje kreativna snaga.”

Miljković smatra da poezija počinje tamo gde nema ničega, ona ne trpi ničije susedstvo: „a onda dodu reči i bude sve”. Napominje da sadržaj pesme „nije neki dogadaj ili emocija, već avantura reči zahvaćena jednom igrom stvaranja”. Za Miljkovića je „nepoezija ono što nije sadržano u poeziji, što je različito od poezije”, a antipoezija je ono što je suprotno poeziji, „što je negira kao takvu”. Praviti poeziju od onoga što se opire poeziji i što joj protivreči je teško, i za to su potrebni veliki pesnici. Samo su Vitmen, Keno i Majakovski mogli da opevaju mašinu, a da to bude poezija. Za izražavanje onoga što se do tada smatralo nepoetskim i antipoetskim stare su reči neprikladne, i Keno ih prekraja: neke skraćuje, neke izdužuje. Pošto je pesma gotova, treba joj dati naslov. „Davanje naslova pesmi izgleda kao nešto sporedno i beznačajno. Ali nije tako”, kaže Miljković, „ako se naslov shvati kao deo pesme, kao njen početak. Ja mislim da naslove treba davati u izvesnoj meri nezavisno od pesme. Naslov ne sme da bude izvod iz pesme, on ne sme da potkaže pesmu, on mora da bude njen sastavni deo koji je obogaćuje, a ne objašnjava... Naslov pesme mora da bude daleki odjek pesme, jedna njena udaljena varijacija u začetku...”

„Povratak” Momčila Nastasijevića

Vidici su nastojali ne samo da afirmišu novi umetnički izraz, novi književni govor, nego i da vrate na scenu značajne stvaraocce koji su iz vanumetničkih razloga bili prepušteni zaboravu. Jedan od njih bio je i Momčilo Nastasijević. *Vidici* su u broju 12/1955. objavili tekst studenta književnosti Prvoljuba Pejatovića „Sedamnaest godina od Momčila Nastasijevića”. Tekst je upozoravao na zaborav koji je prekrio delo autentičnog pesnika, „moravskog Orfeja”. Autor primećuje da je zaboravom okruženo i delo drugih značajnih pesnika: Miloša Crnjanskog, na primer... Autor članka, uočljivo je, traži da se rehabilituju pesnici, da se rehabilituje poezija. On nijednom rečju ne pominje eventualne moguće razloge za njihovo prečutkivanje, već samo upozorava na njihove poetske vrednosti. *Vidici* su prvi, neka i to bude zabeleženo, tražili poetsku rehabilitaciju ovog pesnika, što je u tom trenutku još bilo preuranjeno. Inače, autor članka smatra da su opravdana očekivanja da se o Momčilu Nastasijeviću tek napišu knjige i da će njegovo ime naći odgovarajući prostor u školskom programu i „profesorsku reč o sebi, što je i kao pojava i kao kvalitet od zaboravnih zaslužio”.

„Čudan je put naveo ovog pevača... u kopanje po *tamnom vilajetu*, koji mu je doneo stostruki plod roda”... „On je upravo sav svoj napor da veže svojom rečju ono što je bilo, što jeste i što je iza ruba sna... A vanredno sredstvo da izrazi taj košmar neobjasnivog, našao je Nastasijević u prebogatom blagu narodne pesme i bajke, verovanja i vratžbine. Služeći se njihovim simbolima, dvosmislenostima i mistikom, a ponajviše dragocenom jezičkom rudom, stvorio je pročanske i tanane reči čarobnjačkog kazivanja...”

Autor teksta primećuje da je Nastasijević još za života bio optuživan da je njegova književnost „nejasna i strana”. Ali to su optužbe „večitih negatora”, pa se stoga valja potruditi „da od nepravde davno sazreli plod isplevimo. A jedan od ponajviših i ponajlepših čini delo Momčila Nastasijevića”.

Naša kultura – most između Istoka i Zapada

U jednom trenutku, *Vidici* su hteli da provere da li su na dobrom putu i kako ih vide oni od iskustva i ugleda. Obratili su se jednom broju uglednih pisaca, umetnika, univerzitetskih profesora, sa pitanjem: Šta mislite o *Vidicima*?

Prvi je reagovao književnik, profesor Pozorišne akademije Dušan Matić. U svom stilu, on je odgovorio: „Kad ne bi bilo *Vidika*, trebalo bi ih izmisliti.”

Ali, Matić je odmah dodaо i ono što je u tom trenutku bilo najznačajnije: Potvrdio je potrebu postojanja različitih tendencija u umetnosti. Matić je svoje gledište o razlikama dosta oprezno formulisao: „Za razliku od mnogih od nas koji pokušavaju da nadu jednu jedinu ispravnu formulu, stojim na stanovištu da je raznolikost u književnom i umetničkom životu neizbežan i neophodan uslov njenog razvoja i njenog života.”

Ova Matićeva izjava upozorava na jedno stanje duha, na činjenicu da razlike, čak i u umetnosti i književnosti, još nisu bude prihvatljive.

Matić je bio prva ličnost naše kulture koja je lansirala ideju o tome da u datom trenutku, sticajem istorijskih okolnosti, naša kultura može da postane most između Istoka i Zapada.

„Evo jedne kulturne misije za našu omladinu koja mi se čini grandiozna i vredna njenih napora. A mislim da je to i u našoj tradiciji, jer i u trenutku najvećeg procvata naše umetnosti (doba naših fresaka) mi smo već bili taj most. Bili smo trenutak razvoja same svetske kulture.”

NACIONALNO I MODERNO

ESTETIKA SRPSKE MUZIKE
DO II SVETSKOG RATA

KOSMOPOLITSKO I
NACIONALNO – 1880-1918.

Dosadašnja istraživanja istorije naše muzikologije ukazuju da bi tekstove o muzici, koji bi mogli biti i izvori za istraživanje naše muzičke estetike, trebalo tražiti u periodu posle 1880. godine.

"Posle dugog pripremnog perioda od oko šezdeset godina, kada je muzika bila na margini srpske kulture 19. veka, od osamdesetih godina istog stoljeća naglo se povećala zainteresovanost za muziku... Od osamdesetih godina 19. veka sačuvan je veći broj tekstova o muzici nego u ranijem periodu" (Pejović, 1994: 65-66).

Srpski autori od značaja za estetiku muzike (do II sv. rata, a neki i kasnije) su bili Dušan Janković (1861-1930), Stevan Mokranjac (1856-1914), Petar Konjović (1883-1970), Miloje Milojević (1884-1946), Kosta Manojlović (1890-1949), Stevan Hristić (1891-1958). U periodu između dva rata, pored gore navedenih autora (osim Stevana Mokranjca, 1856-1914), tekstove u kojima ima estetičkih razmatranja pišu Milenko Živković (1901-64) Pavle Stefanović (1901-85), Stana Đurić-Klajn (1908-86) i Vojislav Vučković (1910-42). Ali, tekstove relevantne za muzičku estetiku objavljaju i autori izvan kruga muzičara i muzikologa, vrsni esejisti, kao, recimo, Stanislav Vinaver (1891- 1955).

Krajem 19. veka značajan trag u srpskoj muzici i muzikologiji ostavili su i češki muzičari koji su dolazili

da rade u Srbiji i Vojvodini. Među njima, za muzikologiju su značajni Robert Tolinger (1859-1911) i Dragutin Blažek (1847-1922).

Istorjsko obeležje dale su romantičarske ideje, posebno one koje upućuju na nacionalnu tradiciju, inspiraciju narodnim melosom i crkvenom muzikom. Otuda su glavni problemi estetike muzike tog vremena mogućnosti povezivanja muzičke tradicije i savremenog profesionalnog stvaralaštva, kao i negovanje stvaralaštva i ukusa, formiranog unakrsnim uticajima folklora, nove urbane masovne muzičke kulture, zapadne muzičke tradicije, slovenske, kao i nacionalne (srpske i vizantijske) tradicije.

Muzičko stvaralaštvo, kritika i estetika muzike razvijaju se i povremeno zaoštravaju, a povremeno izmiruju napetost između kosmopolitskog (zapadnjačkog) i nacionalnog (slovenskog i vizantijskog). Na primer, 1912. Stevana Mokranjca, kao direktora Srpske muzičke škole, kritikuje Dušan Janković zbog toga što vaspitava polaznike ("dilettante") u "tudinskom" duhu (Pejović, 1994: 91).

U to vreme može se uočiti i karakteristična razlika između urbane muzike prilagodene širem, masovnom ukusu (opereta) i muzike koja se oslanja na negovan ukus užeg kruga slušalaca. Karakteristični polariteti se javljaju i unutar saglasnosti da okosnicu treba da čini nacionalna tradicija. Ali, jedni se zalažu za nacionalnu tradiciju i njen povezivanje sa evropskim tokovima, a drugi (Dušan Janković) smatraju da "dobar Srbin" ne treba ni da izvodi ni da sluša "stranu muziku" (Pejović, 1994: 95).

Posebno pitanje je bilo vezano za određenje nacionalne tradicije: da li je prava nacionalna tradicija ona koja se više oslanja na folklor, ili ona koja se oslanja na crkvenu muziku. Drugo pitanje koje se razmatra jeste da li i koliko kompozitor može da menja muzičke kanone tradicije, ili da od njih odstupa, ako komponuje u duhu crkvene muzike (kritika S. Mokranjca od strane D. Jankovića, Pejović, 1994: 96-7). Treće – ako kao predložak koristi narodnu muziku, ili poeziju – može li da koristi i muzičku ostavštinu drugih naroda.

Na primer, karakterističan zaplet je nastao kad se ispostavilo da je Mokranjac koristio dve pesme iz Hektorovićevog *Ribanja i ribarskog prigovaranja*, a ne iz Vukove zbirke (zaplet je nastao zbog čuvenog milenijumskog sporaz: da li je to srpska, ili hrvatska baština – književnost, odnosno da li je dubrovačka književnost srpska ili hrvatska; ako je hrvatska, onda je to sezanje u inu književnost, itd.).

*Nacionalno i avangardno
– posle 1918.*

Posle I sv. rata muzičko stvaralaštvo, kritika i estetika muzike nastavljaju da se bave i temama iz predašnjeg perioda, ali na značaju dobijaju i nove estetičke kategorije i atributi, kao što su: savremeno, moderno, avangardno. One se nekad koriste kao sinonimi, a nekad u različitom značenju, uvek kao kvalifikativi, nekad pozitivni, a nekad negativni (u žargonu jednih, biti avangardan je moglo značiti nešto negativno, a u žargonu drugih, pozitivno). Jedno od dominantnih mera kome se podvrgavaju mnogi, bilo da procenjuju sebe, ili druge (bilo da govore o svojoj muzici, ili muzici drugih kompozitora) – bez obzira da li se vezuju na nacionalni, ili "internacionalni", "kosmopolitski" stil (impresionizam, ekspresionizam, četvrttonsku, ili dvanaesttonsku muziku) – jeste da li su oni "istinski predstavnici našeg tla". Međutim, postoje i različita merila za "naše" – nekad se to "tlo" definiše u sklopu srpskog, (ili vizantinstva), nekad jugoslovenstva, a nekad panslovenstva.

"Istorijsko sagledavanje razvoja muzičkog mišljenja saobraženo je dvema generacijama muzičkih pisaca: Miloju Milojeviću i njegovim jednomišljenicima, koji su se kao predstavnici novih stremljenja pojavili dvadesetih godina i trima mlađim predstavnicima iz tridesetih godina: Milenku Živkoviću, Vojislavu Vučkoviću i Pavlu Stefanoviću. Nacionalni stil koji je prvobitno dominantno opredeljenje većine muzičara, počeo je da ustupa mesto teorijskim razmatranjima o muzičkom realizmu koji mu je suštinski ostao blizak, a tek potom radikalnijim stilovima. (...) Činjeni su napor, u prvom redu zahvaljujući Cvjeti Zuzorić, da se interpretiraju opusi savremenih jugoslovenskih stvaralaca među kojima je bilo predstavnika hindemitskih i ekspresionističkih strujanja, kao i zastupnika četvrttonske muzike" (Pejović, 1988: 173).

Novi činilac je i proširenje komunikacije između Srbije i ostalih delova nove Jugoslavije, na jednoj strani, odnosno Srbije (Jugoslavije) i evropskih zemalja na drugoj strani. Izvesna komunikacija koja je i pre I sv. rata postojala između pojedinih delova nove Jugoslavije, sada je dobita nov zamah, pored ostalog i tako što pojedini muzičari sa hrvatskih i slovenačkih teritorija (bilo da su Srbi, ili druge nacionalnosti) dolaze da žive i rade u Beogradu.

Druge komplikacije nastaju kad se u kulturni i muzički život uključuje i politička terminologija, odnosno polarizacija između gradanskog i komunističkog (marksističkog), "nazadnog i progresivnog", "idealističkog i materijalističkog", "desničarskog i levičarskog". Ta polarizacija je naročito bila važna i naglašena kod nekih muzičara i muzičkih pisaca, kao što je bio Vojislav Vučković, ali nije mimošla ni druge, kao što je bio Miloje Milojević.

Dosta rano naši pisci usvajaju ono što će postati jedno od opštih mesta u odbrani modernih tendencija, pred napadima "tradicionalista" i "konzervativaca".

Tako Milojević kaže: "Svaka epoha u istoriji muzike imala je svoju *modernu* muziku koja je po pravilu bila anatemisana, proganjana, odbacivana. No, uprkos svim napadima, ono što je bilo osudjivano zato što je bilo novo, ostajalo je uvek kao neka viša vrednost onda kad je ta vrednost bila zasnovana na poštenom izrazu subjektivne volje umetnika više, originalne snage – ostajalo je ne kao stepen preko koga je valjalo preći u drugo, bolje, novo, nego kao jedna večna, neoboriva, nezamenljiva i nepromenljiva vrednost, kao uzor" (Milojević, 1926: str. 17-8).

Moderno i tonalna logika

Za većinu pisaca najteže je bilo da ostvare određenu "estetičku doslednost" u svojim opredeljenjima i vrednovanjima, koja su bila vodena određenom pripadnošću (ko je "čiji"), a ograničena zateženim ukusom. To važi i za Milojevića. Iako je u nekim prilikama zastupao gorenavedeni stav, kojim je branio "modernu anatemisanu" muziku, on sam je anatemisao pojedina dela Josipa Slavenskog kao haos i kakofoniju (u kasnijim prilikama, kod drugih kritičara, haos i kakofonija će biti pozitivni atributi modernosti), nazivajući ga eksperimentatorom bez subjektivne snage, koji je prekinuo vezu sa psihom Balkana, modernistom koji negira tonalnu logiku i koji ne bi pogrešio ako bi se vratio unatrag (Milojević, 1933: str. 14-17).

Istina, teškoće u donošenju sudova su bile i objektivne prirode, jer su mnoge kategorije imale, ili dobijale, suprotne značenja, pa su autori, pod uticajem političkih i ideoloških opredeljenja, menjali svoje stavove. Kod nas je često važio princip (ne samo kod marksista) da političko opredeljenje zahvata "celog čoveka" – tako da on svoja politička uverenja mora da iskaže (i) u muzici (ako se njom bavi).

Ali, treba imati u vidu da u svemu ima udela i jedan elemenat društvene pragmatike: da su pojedine karijere u muzičkom životu pravljene na određenim političkim "talasima" i u sklopu određene političke pripadnosti i identifikacije. A političke identifikacije i politički žargon su znatno uticali i na muzičku kritiku i estetička opredeljenja.

U nekim slučajevima muzički amateri su pokazivali više razumevanja (i sluha) za novu (evropsku) muziku od (ponekog) profesionalnih muzičara i muzičkih pisaca.

"Stanislav Vinaver (1891-1955) se prvi od beogradskih muzičkih pisaca zainteresovao za ekspresionistička dela: on (...) nije smatrao ekspressionizam dekadentnim, što je činio jedan broj tadašnjih beogradskih kritičara" (Pejović, 1988: 178 – vidi Vinaver, 1935: 515-54).

Kosmopolitizam i odnarodenost

Estetičke prepostavke od kojih polaze pojedini autori mogu se naslutiti i iz toga šta neki od njih koriste kao negativne, a šta kao pozitivne kvalifikative, čime kude, a čime hvale nečje delo. Jedna od najtežih "optužbi" koja se u našim prilikama ponavlja od 19. veka do naših dana (u umetničkoj kritici i estetici), jeste kad se za nekog kaže da je izgubio veze sa svojom socijalnom i kulturnom sredinom, da se "odnaradio", da ne razume psihu svog naroda (ili Balkana), da se poveo za stranom modom, izgubio vezu sa rodnim tлом i bacio se u kosmopolitizam" (Živković, 1933). Nasuprot ovim "odnarodenim" umetnicima, pojedini pisci ističu kao ideal "slovenskog genija", a svoje panslovenstvo nekad vezuju za slovenske narode, a nekad (uže) za Balkan, ili južnoslovenstvo i govore o "integralnoj slovenskoj balkanskoj muzičkoj kulturi" (Manojlović, 1931, 1933).

Druga, specifično marksistička optužba, bila je da je nečje delo asocijalno, larpurlartističko (da je "svrha samome sebi"), ili formalističko i idealističko.

U ovom periodu nastaju paradoksalni kategorijalni spojevi u tumačenju kulture i umetnosti, što se neposredno ogledalo i u estetici i kritici muzike.

Panslovenstvo i narodnjaštvo

Tako se panslovenstvo javlja u više varijanti. Starija pravoslavna varijanta je zasnovana na ulozi Rusije kao "Trećeg Rima", vodeće zemlje slovenstva i pravoslavlja. Tokom XIX veka na to se oslanja i napetost između

slovenofila i austrofila, onih koji su za jačanje veza sa Rusijom i onih koji su za jačanje veza sa Evropom (Austrijom, kasnije Francuskom itd.). Panslovenstvo nekad obuhvata samo Slovene na Balkanu (tj. Jugoslove, sa ili bez Bugara), nekad samo pravoslavne Slovene, a nekad sve Slovene (dakle i srednjoevropske Slovene – katolike). U kasnijoj varijanti panslovenstvo se pretakalo u kult "prve zemlje socijalizma" – novo rusofilstvo je bilo vezano za SSSR kao "zemlju Sovjeta" – predvodnika međunarodnog radničkog (komunističkog) pokreta.

Pozivanja na nacionalnu tradiciju, folklor i narodnjaštvo se, takođe, javljaju u različitim vidovima. U prvom, starijem vidu ono vuče koren iz romantizma i borbe protiv Turaka, a zatim (kad je ostvarena emancipacija od Turaka) iz suprotstavljanja zapadnim uticajima.

U periodu između dva rata nacionalna tradicija i folklor imaju dva vida. U nacionalnoj varijanti, oni su oslonac za gradenje nacionalnog identiteta i suprotstavljanje zapadnim uticajima i modernizmu, a u komunističkoj varijanti oni su oslonac za kritiku gradanskog društva kao "odnarodenog", u veličanju narodnog (kolektivnog) stvaralaštva, nasuprot gradanskom "individualizmu".

Individualizam i kolektivizam

Nasuprot (dekadentnom) umetniku, kao jedinku koju sredina ne razume, ili odbacuje, pojedini pisci ističu umetnika koji je u slihu sa svojim vremenom i narodom. Ili, nasuprot formalizmu, idealizmu, dekadenciji i gnilosti gradanske umetnosti, itd. ističe se (pozitivan) materijalizam i zdravlje narodne umetnosti.

Kolektivizam takođe ima dva vida. Jedan je pravoslavna "sabornost", a drugi je komunistički kolektivizam, koji se ističe kao suprost gradanskom individualizmu. Neko je mogao biti obezvreden tvrdnjom da je individualista, ili da je odnaroden – ali, u kontekstu pravoslavne sabornosti i panslovenskog kolektivizma to je imalo jedno značenje, a u kontekstu marksističkog kolektivizma i klasne svesti, drugo značenje.

Savremeno, moderno i avangardno nekad je suprotstavljanje nacionalnom, romantičarskom i realističkom, ali to suprotstavljanje je išlo u dva pravca. Jedan smer je imala nacionalna kritika, a drugi marksistička (razlike u ovom domenu su analogne razlikama između nacionalne i marksističke osude individualizma i kosmopolitizma).

Realizam se takođe javlja u dva značenja – gradanski realizam (nekad kao suprotnost romantizmu) i socijalistički realizam (koji se susprotstavlja individualizmu, idealizmu i dezorientisanosti moderne umetnosti i avantgarde).

Dvojstvo "nacionalno-internacionalno" je, takođe, po-primalo različita značenja. Tokom tridesetih godina, posebno sa usponom nacionalsocijalizma i fašizma, nacionalno se prema jednom shvatanju izjednačava sa nacionalističkim i šovinističkim, a internacionalno sa komunističkim. U drugom kontekstu, internacionalno je bilo oznaka za "odnarodenog" i "kosmopolitskog", pošto su pojedini pravci u moderni (impresionizam, ekspre-sionizam, nadrealizam) isticali svoju internacionalnost.

Spor oko moderne

Unutar same marksističke orijentacije razvila se, od tridesetih godina, jaka polarizacija između onih koji su smatrali da je savremeno, moderno i avangardno istovremeno levo i napredno (u takvom tumačenju ekspresionizam i nadrealizam su smatrani umetničkom kritikom društvene stvarnosti kapitalizma) i onih koji su avangardnom i modernom (kao izrazu gradanskog formalizma i dekadencije) suprotstavljali socijalistički realizam. Vojislav Vučković je dokazivao da je muzika oduvek bila sredstvo propagande (tj. u službi klasnih interesa određene klase, izuzetak je narodna muzika koja je bila nedužna). Očekivalo bi se da on bude na strani moderne muzike, ali on nije bio zadovoljan modernom muzikom baš zato što ona nije bila sredstvo propagande (zato što ne kritikuje klasno društvo), pa joj je zamerao da je "svrha samoj sebi" (optužba za larpurlartzam), da je dezerterska, bezidejna, dekadentna i dezorientisana (dakle, nije društveno i politički "korisna", ne afirmaže, ne propagira progresivne, tj. marksističke ideje – tekstovi: "Muzika kao sredstvo propagande", "Putevi moderne muzike", "Je li četvrttonska muzika izlaz iz krize", "Idealizam i materijalizam u muzici" – Vučković, 1968). Vučković je bio u specifičnom položaju jer se našao uklješten između svog muzičkog obrazovanja i ideoološkog opredeljenja – "u konstantnom sukobu između ortodoksnog tumačenja materijalističke ideologije i vrednovanja kompozitorskog stvaralaštva svoga doba pod uticajem škole iz koje je potekao, Vučkovićevoj napisu o muzici su čas pod jednim, a čas pod drugim uticajem" (Pejović, 1988: 182).

Odnos prema Evropi

Na sličan način su se ispoljavale dileme vezane za odnos prema Evropi, koje su u Srbiji započele još u vreme turskog Tanzimata, kada je turski sultan na svoj dvor uneo evropski nameštaj, a u Konaku kneginje Ljubice je enterijer (i dalje) bio ureden na predašnji (pretežno turski) način.

Naime, stalno se postavljalo pitanje (u svim oblastima društvenog i kulturnog života) uključujući i muziku): da li se "približiti" Evropi, ili ostati "svoj" (srpski, slovenski, vizantijski, balkanski), da li se osloniti na Evropu ili na Ruse, da li "trčati" za Evropom, ili je "pratiti", (na odstojanju), ili se uopšte ne obazirati na Evropu, ili čak insistirati na razlikama, pojačavati ih i podvlačiti ističući svoju izvornost, autentičnost, dubinu slovenske duše, ili vizantijskog nasledja. Taj srpski "evropski kompleks" bio je veliki "kradljivac energije" mnogih generacija muzičara i drugih umetnika. Na tom kompleksu su svoj program i vladavinu gradile pojedine ličnosti i "orientacije" u muzici, dinastije, političke partije i "klanovi" u kulturi i društvu – jedni, opredeljujući se za "nacionalno" nasuprot "evropskom", a drugi za "evropsko" nasuprot "provincijalnom" i "parohijalnom".

Malo je kategorija i pojmove koji su odoleli ovim polarizacijama i protivrečnim značenjima, a to je ostalo karakteristično sve do naših dana.

Izvori

Andreis, J., Cvetko, D. i Đurić-Klajn, S. (1962):
Historijski razvoj muzičke kulture u Jugoslaviji,
Zagreb

Bergamo, M. (1980): *Elementi ekspresionizma u srpskoj muzici do 1945*, Beograd, SANU

Bibliografija rasprava i članaka, struka VI,
MUZIKA, knjiga 13-14, Zagreb 1984.

Eseji o umetnosti (zbornik), prir. Trifunović, L.,
Ćirilov, J., Đurić-Klajn, S., Beograd-N. Sad, Matica srpska, 1966.

Kompozitori i muzički pisci Jugoslavije (sastavila
Milena Milosavljević-Pešić), Beograd, Savez kompozitora Jugoslavije 1968.

Pejović, R. (1981) Muzičke publikacije srpskih autora 1864-1941, *Muzikološki zbornik*, XVII, 2, 101-110

DUŠAN PAJIN

- Pejović, R. (1994): *Kritike, članci i posebne publikacije u srpskoj muzičkoj prošlosti (1825-1918)*, Beograd, Fakultet muzičke umetnosti
- Pejović, R. (1988): "Šta se u beogradskoj sredini smatralo muzički savremenim, modernim i avangardnim u periodu između dva svetska rata", *Medimurje*, broj 13-14, 1988, str. 172-184.
- Pejović, R. (1994): *Muzikolog Stana Đurić-Klajn*, Beograd, SANU, 1994.
- Perićić, V., Kostić, D., Skovran, D. (1970): *Muzički stvaraoci u Srbiji*, Beograd, Prosveta.
- Život i delo Stevana Hristića (zbornik sa skupa povodom 100-godišnjice rođenja), Beograd, SANU 1991.

BIBLIOGRAFIJA

- Blažek, D. (1885): "Nekoliko reči o muzici sa estetičkog gledišta", *Javor*, br. 10, 1885, 309-312.
- Blažek, D. (1889): *Nauka glavnih pojmovev muzike*, Sombor.
- Bošnjaković, Lj. (1925): *Istorijska muzika*, Pančevo, Napredak.
- Damil, N. (1938): *Muzika – nova muzička estetika*, Beograd, Beletra.
- Đurić-Klajn, S. (1932): "Goethe i muzika", *Muzički glasnik*, V, br. 3-4, 65-71.
- Đurić, Klajn, S. (1935): "Tragovi svetovne muzike u srpskoj prošlosti", *Zvuk*, III
- Đurić, Klajn, S. (1936): *Savremena francuska muzika*, Beograd, Kolarčeva zadužbina
- Đurić-Klajn, S. (1938): "Putevi naše moderne", *Muzički glasnik*, VIII, br. 1, 1938, 7-10.
- Đurić-Klajn, S. (1938): "Muzičko stvaranje u Nemačkoj po zvaničnim propisima", *Muzički glasnik*, VIII, br. 10, 221-222.
- Đurić-Klajn, S. (1939): "Savremena srpska muzika", *Ljubljanski zvon*
- Đurić-Klajn, S. (1939): "Dirigovana ili slobodna umetnost", *Muzički glasnik*, IX, br. 5, 1939, 94-7.
- Hristić, S. (1909): "Dvadesetpetogodišnjica Stevana Mokranjaca," *Srpski književni glasnik*, XXII, br. 10, 1909.

DUŠAN PAJIN

- Hristić, S. (1912): "O nacionalnoj muzici" *Zvezda*, br. 5, 1912, 316-7.
- Hristić, S. (1912): "Srpska muzika", *Pregled*, III, br. 6-8, 1912.
- Hristić, S. (1919): "Dosadašnji muzički rad", *Misao*, I – 1919-20, br. 1-5, 394-7.
- Hristić, S. (1920): "Naša muzička kritika", *Jugoslovenski Pijemont*, I-1920, br. 14, 1.
- Hristić, S. (1920): "Srpska crkvena umetnička muzika", *Sv. Cecilija*, 14-1920, br. 2-3, 29-30.
- Hristić, S. (1922): "Uslovi za razvijanje muzike kod nas", *Muzički glasnik*, I, br. 1, 1922, 4.
- Hristić S. (1938): "Putevi nacionalne muzike", *XX vek*, 1938, I-IV, 1-3/
- Janković, D. (1912) "O nacionalnoj muzici", *Brankovo kolo*, br. 8, 1912, 51-254.
- Konjović, P. (1920): *Ličnosti*, Zagreb.
- Konjović, P. (1947): *Knjiga o muzici* (ima i tekstova iz međuratnog perioda), Novi Sad.
- Manojlović, K. "Premijera Konjovićeve opere *Koštana*", *Vreme*, 29. 05. 1931.
- Manojlović, K. (1933): "Čučuk Stana od Hristića", *Vreme*, 7. 4. 1933.
- Manojlović, K. (1933): "Dirigent g. D. Mitropulos i I simf. koncert Beogradske filharmonije", *Vreme*, 16. 10. 1933.
- Milojević, M. (1914): "Moderna muzička drama", *Srpski književni glasnik*, XXXII, br. 6, 1914, 456-465.
- Milojević, M. (1926): "Jugoslovenska horska muzika", *Srpski književni glasnik*, NS, XVII, br., 1926, 134-137.
- Milojević, M. (1926): *Muzičke studije i članci*, (I), Beograd, knjiga II, 1933.
- Milojević, M. (1928): "Muzički pregled – Festival jugoslovenske moderne muzike", *Srpski književni glasnik*, XXIV, br. 3, 1928.
- Milojević, M. (1933): *Muzika i pravoslavna crkva*, Sremski Karlovci, Godišnjak i kalendar SPP.
- Milojević, M. (1936): "O srpskoj umetničkoj muzici", *Srpski književni glasnik*, XLVIII, br. 8, 1936.

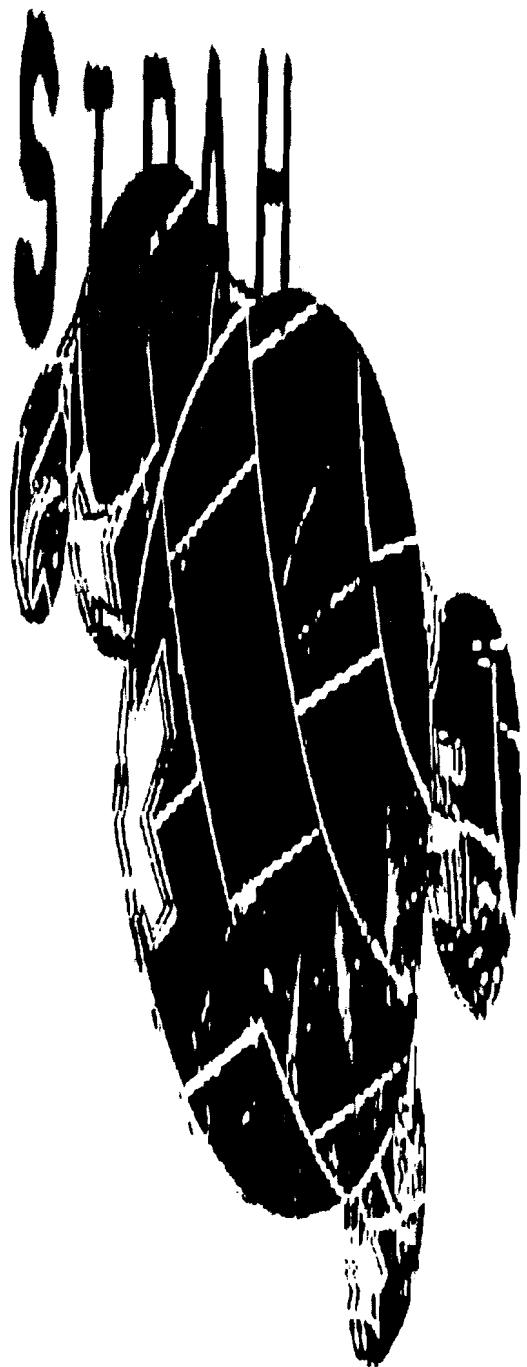
DUŠAN PAJIN

- Milojević, M. (1936): "O srpskoj umetničkoj muzici sa osobitim pogledom na moderne struje", *Srpski književni glasnik*, NS, XLVIII, br. 7, 1936, 497-510.
- Mokranjac, S. (1902): *Srpske narodne pesme i igre s melodijama iz Levča*, Beograd
- Mokranjac, S. (1908): *Srpsko narodno crkveno pojanje. Osmoglasnik*, Beograd
- Stefanović, P. (1935): "Diktatura muzičkog triumvirata u Salcburgu", *Zvuk*, br. 7. 1935, 268-272.
- Stefanović, P. (1938): "Veče naše savremene muzike", *Pravda*, 22. 3. 1938.
- Stefanović, P. (1939): "Veče naše savremene muzike", *Pravda*, 20. 3. 1939.
- Stefanović, P. (1939): "Mužički život Beograda", serija tekstova u *Mužički glasnik*, brojevi 1, 2, 3-4, 6, za 1939.
- Stefanović, P. (1940): "Veče moderne jugoslovenske muzike", *Pravda*, 29. 2. 1940.
- Tolinger, R. (1886): "O kritici glazbe", čas. *Gudalo*, br. 3, Kikinda 1886, 37-43.
- Tolinger, R. "Glazba na našoj pozornici" čas. *Gudalo*, br. 8, 1886, 14-146.
- Vinaver, S. (1935): "Vocek", *Srpski književni glasnik*, knj. 45, 515-52.
- Vinaver, S. (1935): "In memoriam – A. Berg", *Zvuk*, br. 10, 1935, 384-388.
- Vučković, V. (1968): *Studije, eseji, kritike* (sabrani spisi iz perioda između dva rata), Beograd, Nolit.
- Živković, M. (1933): "Opasne pojave u savremenoj muzici", *Mužički glasnik*, br. 3, 1933, 49-59.
- Živković, M. (1934): "Vraćanje osnovama", *Zvuk*, br. 3 1934, 10-108.
- Živković, M. (1935): "Mužički impresionizam", *Zvuk*, br. 10, 1935, 355-359.
- Živković, M. (1938): "Mužički realizam", *Zvuk*, br. 1, 1938.

MEDIJI



personalized



KOMUNIKACIJA I NOVI MEDIJI

Cyberspace (kiber-univerzum), reč koja je u svakodnevnu upotrebu ušla kao kovanica iz naučnofantastičnog romana *Neuromancer* W. Gibsona, iz 1984. godine, može se porediti sa Zemljom OZ, s tom razlikom, što osim velikog čarobnjaka i male Doroti iz Kanzasa koji su iskusili ekskluzivitet čarobne zemlje Oz, *cyberspace* u svoje okrilje prima sve zainteresovane da zavire u svet virtuelne realnosti, omogućene kompjuterskom tehnologijom. Prema Gibsonovom određenju, *kiber-univerzum* je zapravo veštački stvorena sredina koju su kreirali kompjuteri. *Cyberspace* predstavlja veštačku, vuirtuellnu realnost koju stvaraju i reprodukuju kompjuterski sistemi.

Najveći i najpoznatiji kompjuterski mrežni sistem *Internet*, pod kojim se često podrazumeva i pojam *kiber-univerzuma*, kreiran je još početkom sedamdesetih godina u okviru američkih vojnih istraživanja i predstavlja najveću kompjutersku mrežu na svetu. To je nova komunikacijska tehnologija, hibridni medij koji kombinuje aspekte štampe, telefona, oglasne table, privatnih pisama, radija, televizije. Mogućnosti Interneta su ogromne, a najpoznatije su:

Elektronska pošta (e-mail): E-mail omogućava razmenu pošte i informacija s milionima korisnika širom sveta. Elektronske liste za slanje pošte omogućavaju uključivanje u grupne diskusije s ljudima koji imaju slična interesovanja, kao i upoznavanje s drugim ljudima preko kompjuterske mreže.

Svetom raširena mreža (World Wide Web, WWW): predstavlja multimedijiske i hipertekstom povezane baze podataka. Za razliku od ranijih mrežnih usluga,

Web kombinuje tekst, sliku, zvuk i animaciju, omogućavajući da se pritiskom na taster miša korisnici kreću svuda po svetu. Softver koji se koristi za kretanje po Webu zove se čitač (*browser*), a najpoznatiji su *Netscape Navigator*, *Microsoft Explorer* i *Mosaic*.

Pribavljanje informacija: Mnogi računari imaju datoteku sa informacijama kojima je pristup slobodan, a njihov raspon se kreće od bibliotečkih kataloga, tekstova starih knjiga, digitalizovanih slika, zbirke različitih softvera, do igara i operativnih sistema.

Oglasne table (Usenet): Sistem Usenet je ogromna raspodeljenja i neposredno dostupna oglasna tabla kojom dnevno protiče oko sedamsto miliona slova, u porukama razaslatim iz preko 12.000 različitih tematskih grupa. Te teme su u rasponu od stručnih računarskih tekstova, hobija, do političkih rasprava.

Igre i časkanje: Igra koja se zove MUD (*Multi-user Dungeon* – višekorisnička tamnica) predstavlja posebnu formu kompjuterske igre u kojoj korisnici preuzimaju identitet nekog od junaka priče koja se odigrava. *Internet Relay Chat (IRC – Internetovo štafetno časkanje)* predstavlja društvenu liniju preko koje korisnici mogu uživo da vode razgovore s mnoštvom drugih korisnika.

U pokušaju da definišemo kiber-univerzum, najbolje je poći od određenja da je reč o svojevrsnom novom komunikacijskom mediju, iako je on mnogo više od klasičnog pojma medija. Termin prostor (*space*), odnosno, univerzum, intrinskično upućuje na *društvenost*, pa se već na samom početku može govoriti o novoj vrsti kibernetetskog društva, iako je kategorija prostora u fizičko-geografskom smislu, takođe od izuzetne važnosti za razumevanje novog modela komunikacije. Reč je, naime, o specifičnoj informatičkoj mreži, neizmernog opsega (novije studije ukazuju na neverovatnih 320 miliona strana na WWW), koja po definiciji podrazumeva otvoreni informatički sistem u čijem kreiranju i funkcionisanju učestvuju milijarde korisnika širom sveta.

Internet se razlikuje od svih dosadašnjih komunikacijskih medija. Bez obzira na uzrast, pol, boju kože, veru ili zemlju porekla, ljudi pomoću Interneta slobodno mogu da razmenjuju ideje, informacije, mišljenja. Ono što je najzanimljivije jeste činjenica da je Internet najotvoreniji informacijski sistem na svetu. Hiljade računara pružaju usluge koje su na raspolaganju svakome ko ima pristup Mreži. "Još nešto po čemu je Internet neobičan jeste to što se za njega

može reći da je 'društveno neraslojen'. Drugim rečima, nijedan računar nije bolji od bilo kog drugog, i nijedno lice nije bolje od bilo kog drugog. Ko ste vi na Internetu zavisi isključivo od toga kako se predstavite pomoću svoje tastature. Ako se po onome što kažete zaključi da ste inteligentna i zanimljiva osoba, onda ste vi upravo to. Nije važno koliko godina imate i kako izgledate, da li ste učenik, direktor ili građevinski radnik. Fizičke mane nemaju značaja – dopisujemo se s ljudima koji su slepi ili gluvi. Da nam to sami nisu rekli, nikada ne bismo ni saznali. Ljudi postaju slavni u zajednici na Mreži, neki u povoljnom, neki u nepovoljnom smislu, ali to postižu sopstvenim trudom.¹

Internet omogućava lak, brz i jefтин kontakt s drugim ljudima i drugim kulturama, pomaže u razvijanju veštine čitanja, pisanja, istraživanja i upotrebe jezika. Takođe, Internet predstavlja relevantno sredstvo u savremenim obrazovnim sistemima, tehnološku podršku u okviru porodice, u smislu edukacije i zabave dece, ali isto tako je i nezabilazno sredstvo umetničkog izražavanja.

Za neke teoretičare, nezavisno od komercijalnih efekata, posebno su značajne društvene i psihološke implikacije kiber-univerzuma. Za razliku od televizije koja emituje svoje poruke pasivnoj i izolovanoj publici, Internet podrazumeva *interakciju*, i u direktnoj je zavisnosti od korisnika. Kako su zajednički izvori informacija i društvena kooperacija predstavljali uslove uspešnog komuniciranja, branioci nove tehnologije smatraju da je upravo Internet ona karika koja će omogućiti ponovnu integraciju društva, ozbiljno oslabljenog uticajima televizije.

Ukazujući na činjenicu da kiber-univerzum ohrabruje formiranje "*virtuelnih zajednica*", oslobođenih nacionalnih ili geografskih granica, oni u Internetu vide u pravom smislu reči svojevrsnu renesansu "slobodnog govora". Kako uključivanje u Mrežu od svakog korisnika čini izdavača, Internet, prema ovim interpretatorima, nudi moćna sredstva za oslobođanje javnog prostora od privatne kontrole vlasnika medija.

Za razliku od ove optimističke perspektive, kritički orientisana istraživanja upozoravaju na mogućnost da se putem kiber-univerzuma, umesto stvaranja *globalnog sela*, kako je to najavio Makluan, samo prodube

¹ J. R. Levine/C. Baroudi/M. Levine Young, *Internet za neupućene*
Mikro knjiga, Beograd 1996. str. 11.

razlike između bogatih i siromašnih. Korisnici, naime, mogu da isključe svoje televizore kako bi se prepustili širokoj komunikaciji s ostalim stanovnicima njihovog zajedničkog kiber-grada. Drugi upozoravaju na mogućnost ozbiljne zloupotrebe građanskih i privatnih prava: kako se preko kiber-univerzuma odvijaju mnoge društvene i komercijalne transakcije, lakše je dobiti informacije o potrošačkim navikama korisnika, o njihovim privatnim interesovanjima ili političkim uverenjima. Isto tako, povećana je mogućnost transmisije pornografskih, kriminalnih ili politički i verski netrpeljivih sadržaja. Tako na primer, jedan sajt koji sadrži arapsku astrologiju, svakom od znakova horoskopa savetuje neku od akcija kojom će ugroziti Jevreje! Poseban problem predstavljaju autorska prava, koja su izložena brojnim zloupotrebljama.

Najzanimljiviji aspekt kiber-univerzuma, odnosi se na specifičnu vezu ljudskog iskustva i tehnoloških performansi. Kompjuterski simulirani svet i elektronski organizovano iskustvo ukazuju na perspektivu susreta maštine i čoveka na skoro organskom nivou, pa su neki teoretičari čak склони da govore o "*bioničkoj konvergenciji*", pomoću koje ćemo svi jednog dana biti toliko kompjuterizovani da ćemo moći direktno da šaljemo poruke iz svog mozga. Na tom nivou, perspektiva humaniteta, artikulisana u Makluanovskom stilu, počazaće da bi ljudi postali tek "reprodukтивni organi sveta maština".

Kiber-univerzum nije samo tehnologija, nije samo informatički univerzum, već specifična i otvorena sfera komunikacije i masovnog *necenzurisanog* opštenja. Internet se zato može razumeti i kao zajednica *hroničnog komuniciranja*. Iskustvo kreirano preko kompjutera i kompjuterskog umrežavanja predstavlja svojevrstan psihološki prostor, prosto zato, što osim razmena informacija, ljudi preko Interneta razmenjuju mišljenja, želje, strelje, pružaju jedni drugima podršku, izražavaju ljubav, ogovaraju, sklapaju prijateljstva, igraju igre s drugima, flertuju, raspravljaju se, itd. Mnoge od ovih aktivnosti su u osnovi emocionalne, budući da korisnici često diskutuju o svojim privatnim životima, problemima ili frustracijama.

Kompjuterski posredovana komunikacija (*Computer – Mediated – Communication, CMC*), iako podrazumeva, pre svega, tehnološki strukturisan univerzum, takođe, predstavlja i prostor jedinstvenog psihičkog iskustva u kojem se mogu registrovati fenomeni redukovanih ili izmenjenog polja čulnosti, problem identiteta

ili fleksibilnosti, kao i problem anonimnosti. S druge strane, CMC ukazuje na proces izjednačavanja socijalnog statusa, transcendiranja prostornih ograničenja, rastezanja ili kondenzovanja vremena, sposobnosti stvarivanja brojnih kontakata i veza. Takođe, CMC predstavlja i svet koji artikuliše sopstveni jezik, a kao virtualna realnost može ponuditi uverljiva iskustva isto kao i veoma maštovita scenarija u kojima korisnici mogu uzeti aktivno učešće, kao što je slučaj u MUD-u. Otuda, kiber-univerzum čak može postati prostor artikulacije alternativnog stanja svesti, svojevrstan svet snova koji se obraća bazičnoj ljudskoj potrebi za samouzražavanjem i kreacijom.

Kiber-univerzum, bez mogućnosti direktnе komunikacije licem-u-lice, s kategorijom anonimnosti u svom središtu, upućuje na značajan problem otkrivenog ili prikrivenog *identiteta* korisnika. U jednom smislu reč je o mogućnosti preuzimanja sasvim novog identiteta koji se ostalim učesnicima komunikacijskog procesa predstavlja kao pravi. S druge strane, anonimnost korisnika pruža priliku za uznemiravanje, vredanje ili obeshrabrivanje drugih, jednom rečju, za nasilničko i regresivno ponašanje.

Značajan istraživački izazov predstavljaju i prigovori da se kod mnogih korisnika radi o svojevrsnoj adikciji i nesposobnosti za stvarnu komunikaciju bez kompjuterske podrške. Štaviše, mnogi kritičari su skloni da raznovrsne tipove veza i odnosa (priateljski, ljubavni, itd.) koji se uspostavljaju ili ohrabruju preko Interneta, označe kao fantaziju kojom se nadomešta nedostatak stvarnih interpersonalnih relacija. Uprkos ovom gledištu, mnoga prijateljstva, romantični odnosi, čak i brakovi, ostvareni su zahvaljujući Internetu. Štaviše, čak je i psihoterapija našla u Internetu mogućnost komunikacije s klijentima.

Ono što Internet čini najmoćnijim savremenim komunikacijskim sredstvom jeste lakoća s kojom ljudi otkrivaju, uključuju se i formiraju *grupe*. Bez obzira gde žive i čime se bave, ljudi sličnih interesovanja mogu lako da se udružuju i da artikulišu svoje stavove ili potrebe. Mnoge studije koje se bave fenomenom kiber-univerzuma ukazuju da Internet komunikacija predstavlja alternativu kulturnim procesima, menjajući osnovu socijalnog identiteta. Kao glavna tema artikuliše se fenomen u kojem se otkriva tendencija oslobanja pojedinca njegovog telesnog identiteta putem nove tehnologije, omogućavajući odvojenu egzistenciju mnogobrojnih aspekata ličnosti.

Paralelni pristupi Cyberspace-u

Kao jedinstveni komunikacijski medij, Internet predstavlja podršku stvaranju različitih supkultura koje postaju čvorno mesto rasprava o njihovim radikalno dekonstruktivnim efektima na kategoriju identiteta, i kulture uopšte². Tako, tvrdnja da se mi "krećemo od modernističke kalkulacije ka postmodernističkoj simulaciji, u kojoj je jastvo multiplikovan distributivni sistem"³, dobija svoju potvrdu i u nekim drugim radovima: "Identiteti koji se pomaljaju iz ovih (Internet) interakcija – fragmentirani, kompleksni, prelomljeni kroz sočiva tehnologije, kulture i novih tehnokulturalnih formacija – izgleda da su ... mnogo vidljiviji kao kriterijumi onoga što smo zapravo postali sada, na kraju mehaničke ere."⁴ Ovakve teze, koje za okvir imaju psihoanalitičku teoriju, međutim, zasnovane su prevashodno na interpretaciji ponašanja individua u okviru MUD-a.

Razvijajući posebnu teoriju kompjuterski posredovane komunikacije, ovakve studije artikulišu jednu specifičnu teoriju komunikacije, koja u središte svojih istraživanja stavљa društveno značenje kategorije *jastva (Self)* kao i projekcije društvenih promena koje se manifestuju u okviru promenjenog Selfa, a uslovljene su Internet komunikacijom. Osnovno pitanje ovako intoniranih studija odnosi se na pojavu novih struktura interakcije i reorganizacije socijalnih ograničenja, koje se mogu manifestovati u novim komunikacijskim medijima, a time i u komunikaciji uopšte.

Teorije govora⁵ razmatraju fenomen interakcije isto kao tehnologiju, kao socijalni artefakt⁶, pokazujući više interesovanja za relacije između novih modela ponašanja indukovanih kiber-univerzumom i stvarnog dru-

² Up. S. Turkle, *Life on the screen: Identity in the Age of Internet*, Simon & Schuster, New York, 1995., R. A. Stone, *The War of Desire and Technology at the End of the Mechanical Age*, MIT Press, Cambridge, MA, 1996.

³ S. Turkle, *op. cit.* p. 148.

⁴ R. A. Stone, *op. cit.* p. 36.

⁵ P. Berger/T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Doubleday, New York, 1967., D. Boden/D. Zimmerman, *Talk & Social Structure: Studies in Ethnomethodology and Conversation Analysis*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1991., R. Buttny, *Social Accountability in Communication*, Sage, Newbury Park, CA 1993.

⁶ Up. D. J. Hess, *Science & Technology in a Multicultural World: The cultural Politics of Facts & Artefacts*, Columbia University Press, New York, 1994.

štvenog okruženja. Ovaj pristup ukazuje na inherentne socijalne procese koji se pomaljaju u samom govoru, kao temelju na kojem se ostvaruje interpersonalno razumevanje i artikulacija društvenih ciljeva kiber-komunikacije.

Suštinski problem s kojim se suočavaju teorije kiber-komunikacije, sadržan je u činjenici da nije izgrađen teorijski instrumentarium preko kojeg bi se mogle artikulisati jasne distinkcije koje će ovu teoriju razlikovati od postojećih kulturoloških ili antropoloških studija, tim pre što su sve pretpostavke i posledice kiber-univerzuma suštinsko društveno uslovljene. S druge strane, psihološke teorije komunikacije fokusiraju pažnju na problem individualnog doživljaja, dok socio-loške za predmet imaju problem kolektiviteta. U nekim od pomenutih studija, međutim, prevazilaženje društvene teorije u objašnjavanju socijalnih fenomena može odvesti do jedne radikalne pozicije utemeljene na dekonstruktivističkoj filozofiji, Lakanovoj psihoanalitičkoj teoriji, ili teoriji literature, tim pre ukoliko su za predmet istraživanja uzeti ekstremni slučajevi, a ne opštiji društveni trendovi. Upravo zato se i može reći da bez društvene teorije i jasno artikulisanih metoda istraživanja, Internet verovatno postaje interpretiran kao nestvaran, fantastičan svet, daleko od praktičnog, efikasnog i socijalno utemeljenog okruženja.

Problem identiteta

U nekim od pomenutih studija ukazuje se na razliku između tradicionalnog pojma "selfa" kao psihološke kategorije i njegove postmodernističke interpretacije. U teoriji o (*de*)konstrukciji identiteta u kulturi simulacija, iskustva na Internetu postaju prominentna, ali mogu biti shvaćena jedino u širem kulturnom kontekstu. Kontekst predstavlja teza o eroziji granica između *stvarnog* i *virtuelnog*, *animiranog* i *neanimiranog*, *jedinstvenog* i *multiplikovanog* selfa, koji se istovremeno pojavljuje kao tematski topos, kako u okviru modernih naučnih istraživanja, tako i kao individualni doživljaj i u svakodnevnom životu.

Preko naučnih pokušaja da se, na primer, za decu kreira veštački život, izmaštana realnost, kroz narkotizujuće serije virtualnih ličnosti, mogu se detektovati paradigme fundamentalnih načina stvaranja i doživljavanja ljudskog identiteta. U društvenim naukama, problem selfa i identiteta interpretiran je prevashodno preko kategorije *relacija* i *interakcija* s drugima, u grupi ili u društvu u celini.

Mnoge od pomenutih teorija polaze od teze o *diskontinuiranom selfu* kao individualnoj kreaciji, koja se odvija pod kontrolom političke zajednice. Prema mnogim slijednjim teorijama, Internet pruža mogućnost korisnicima da budu ono što su oduvek želeli, da preko kiber-univerzuma vizuelizuju i iskuse fantazme alternativnog identiteta čime se, zapravo, odbacuje pojam limitiranog selfa. U tom smislu zanimljiva je tvrdnja da je u kiber-univerzumu "jastvo (*self*) decentrirano, disperzivno i multiplikovano u kontinuiranoj nestabilnosti"⁷.

Ne treba, međutim, zaboraviti činjenicu da se ljudi neprestano angažuju u pokušaju da strukturišu zajedničko iskustvo i ustanove red u konvencijama diskursa, kako bi mogli da se oslanjaju na zajednički značenjski sistem. U tom procesu strukturiranja i uređenja sveta znakova, odvija se proces konstruisanja i razumevanja sopstvenog identiteta. Ideja fragmentacije selfa (identiteta) zato može biti osnova za kulturne promene: iako iskustvo može biti viđeno već kao fragmentirano, rad kulture s organizacijom značenja u svom središtu predstavlja osnovu za ponovno uspostavljanje reda i time za rekonstrukciju selfa.

Zbilja, postoji socijalno definisana razlika između *stvarnog predstavljanja i prezentacija identiteta* koje se mogu pojaviti na Internetu (ukoliko korisnici odluče da odbace svoj pravi, odnosno, stvari identitet). Takođe je tačno da se u okviru kiber-komunikacije može izgrađivati *persona*, i namerno simulirati odredena komunikativna situacija kao i motivacioni sistem koji je uslovjava. Pitanje je samo, šta ovakvo ponašanje znači u širem socijalnom kontekstu? Dok podgrupe prihvataju fantazmagorične živote kao kod likova u Zvezdanim stazama, one ipak pokazuju tendenciju da ostanu društveno marginalizovane.

Upravo zato što Internet omogućava u potpunosti anonimnu komunikaciju, mnogi ljudi se odlučuju da učestvuju u njoj u svojim anonimnim, a to znači i socijalno marginalizovanim ulogama, što sa svoje strane prepostavlja primat fantazija nad motivacijom za stvarnim socijalnim kontaktom. Mora se priznati i to da Internet kultura zanemaruje prirodu motivacija korisnika, kao i pitanje o socijalnom statusu, obrazovanju, polu, nacionalnosti, itd., koji predstavljaju deo naših mehanizama selekcije.

⁷ M. Poster, *The mode of Information: Poststructuralism and Context*, University of Chicago Press, Chicago, 1990. p. 6.

Prema nekim teoretičarima⁸, u dnevnoj praksi mnogih korisnika kompjutera program *Windows* je postao moćna metafora da se o sebi misli kao multiplikovanom, distributivnom sistemu, koji je sposoban da istovremeno postoji na različite načine i igra različite uloge u isto vreme. Kako mnogi ljudi provode slobodno vreme u virtuelnim prostorima, neki su skloni da sve manje šansi daju stvarnom životu, ili kako je to rekao jedan passionirani igrač MUD-a, "zašto pridavati superioran status selfu koji ima telo, kada su jastva koja nemaju tela, sposobna za tako različite vrste iskustava?"⁹

*Internet i problem
razgraničenja*

Mogući način za razumevanje performansi kiber-univerzuma sadržan je u činjenici da se Internet može posmatrati i kao novi *domen društvenosti*, u kome nisu prepostavljene konvencije fizičke realnosti. Time bi se ukazalo na *ludičke* kvalitete Internet komunikacije, dakle, na one kvalitete koji u velikoj meri predstavljaju okosnicu formiranja i/ili pomeranja granica smisla, i to u tri kategorije:

Društveno/tehničko: Argument koji se može naći u gotovo svim studijama koje se bave fenomenom kiber-univerzuma, sadržan je u tezi da tehnologija, odnosno, novi elektronski mediji najdirektnije učestvuju u promeni fizionomije kulture, između ostalog i zato što sama tehnologija nastaje kao produkt društvenih relacija, od kojih, konačno, i zavisi. U drugom smislu, koji apstrahuje kategoriju društvenosti, tehnologija je shvaćena kao svojevrstan produžetak ljudskog mozga, čime se kompjuterska tehnologija razume i doživljava kao objekt na granici između *Ja* i *Ne-ja*.

Realno/virtuelno: Jedan od glavnih fenomena koji se pomalja u okviru novog komunikacijskog modela, jeste pomeranje granica između *realnog* i *virtuelnog*, pa je suštinsko pitanje mogućno formulisati u formi "da li živimo živote *na ekranu* ili *u ekranu*?"¹⁰ Drugim rečima, Internet možda samo *izgleda* kao virtuelna realnost, budući da poseduje specifičnu supstancijalnu

⁸ Up. S. Turkle, *op. cit.*

⁹ *Ibid.* p. 14.

¹⁰ *Ibid.* p. 39.

realnost, kao i bilo koji drugi objekat iz reda "tvrdih" socijalnih konvencija.

Javno/privatno: Razlika između privatnog i javnog može biti razmatrana iz perspektive tekstualnog diskursa koji predstavlja jedan od načina samoizražavanja, kao i iz perspektive samooglašavanja, reprezentovane na grafički dizajniranim "home page". Prema nekim teoretičarima, Internet je u pravom smislu reči *privatni domen*, produžetak individualne svesti i osobina, toliko privatn i anoniman, da društveni identitet gotovo gubi svaku vezu s postojećim fizičkim atributima. Time se u korpus ovih tema, posredno, uvodi i tema promjenjene i ili pervertirane prirode javnog prostora. Prema drugoj teorijskoj opciji, Internet je javni prostor, a upravo iluzija privatnosti ukazuje na problem granica među ovim sferama. Time je, implicite, političko u svojim novim (dis)funkcijama smešteno u samo stiće ovih pitanja.

Problemi razgraničenja o kojima je reč, ukazuju na činjenicu da Internet potkrepljuje tezu o prelomljenom identitetu. Ukoliko je tehnički svet zaseban univerzum, a Internet "virtuelna" realnost, bez obzira da li se razume kao sfera privatnog ili sfera javnog, novi model komunikacije u osnovi predstavlja mogućnost za projekciju oslobođene imaginacije, apartno od konsekvenci realnog sveta. Ključ za prelamanje/disoluciju/decentriranost identiteta, a ovde se prevashodno misli na model komunikacije koji se ostvaruje u okviru MUD-a, predstavlja *anonimnost*.

Decentriranost se pojavljuje kao artefakt, kao nusproizvod odvajanja od fizičkog postojanja. Iz perspektive ostalih učesnika kiber-komunikacije, s kojima se ostvaruju različite forme interakcija, tehno-socijalna realnost koja učestvuje u konstituisanju identiteta, zavis od odvajanja od stvarnog postojanja. Tehničko se, naime, pojavljuje kao posrednik/mediator između stvarne osobe i Drugih, a sredstva kojima se postiže umnožavanje identiteta su *anonimnost* i *nelociranost*.

Virtuelnost implicira tezu da je Internet univerzum koji postoji nezavisno od institucija, komercijalnih interesa ili konvencija realnosti, pružajući iluziju anonimnosti koja predstavlja fundamentalnu kategoriju za stvaranje multiplikovanih identiteta, koji slobodno cirkulišu kiber-univerzumom.

Da li, međutim, anonimnost zaista prepostavlja i stvarno oslobođanje od socijalnih ograničenja? Poznato je, naime, da je privatnost komunikacije na Internetu

samo delimična, naprsto zato što postoje "pretraživački programi" koji omogućavaju da gotovo svaka poruka koja se transmítuje preko Interneta, bude "uhvaćena", "pročitana" ili "dešifrovana". U tim okolnostima svako može biti "špijun" svakoga, a mnoge *web stranice* imaju programe koji sakupljaju podatke o korisnicima koji im pristupaju. Drugim rečima, bez obzira na činjenicu da se kiber-univerzum pojavljuje kao samoorganizovani sistem, on zavisi od realne infrastrukture, pa time i od realnih odnosa moći.

Uprkos tezama o mnoštvu identiteta koji se mogu artikulisati u okviru kiber-komunikacije, u čijem je središtu podeđeni doživljaj sopstva, kao i potreba za suspenzijom društvenosti, Internet omogućava nove modele interpersonalne komunikacije koja obezbeđuje artikulaciju i realizaciju potrebe za stvarnim kontaktom s drugom osobom. Poslovna komunikacija, mnoga prijateljstva, romantične veze, čak i brakovi, započeli su svoju istoriju upravo na Internetu. Time se zapravo potvrđuje teza da socijalne determinante, kao i ciljevi komunikacije, igraju značajnu ulogu i u kiber-univerzumu.

Home page

Home page predstavlja svojevrsnu formu oglašavanja na Internetu. Ali, za razliku od komercijalnih *home page*, koje predstavljaju poslovni medij i obraćaju se potencijalnim konzumentima ili korisnicima usluga, lične oglasne table (*personal home page*) artikulišu neku vrstu eksperimentisanja sa samoprezentacijom. Otuda se može reći da upravo ovaj model oglašavanja opovrgava tezu o fragmentaciji Selfa posredovanoj Internetom.

Nasuprot teoretičarima koji tvrde da Internet pretpostavlja fragmentaciju selfa i bekstvo u anonimnosti, milioni lično kreiranih stranica s ciljem da se predstave drugim ljudima, lični *home page*, predstavljaju pokušaj društvene integracije individue, artikulisanja ličnog stava identiteta, kao i konzistentne prezentacije onoga što ljudi misle da je važno o njima znati. To je svojevrsni *curriculum vitae* koji je neretko obogaćen specifičnim, duhovitim, kreativnim i inventivnim, a često i umetničkim rešenjima. Pored individualnih *home pages*, kakve svako može za sebe da napravi, ili kakve su kreirane za mnoge poznate ličnosti i njihov rad, one mogu prezentirati i članove određene grupe ili tima koji radi na nekom projektu, ili zajedničkom poslu. Pristup ovim stranicama je otvoren i slobodan.

U svakodnevnom životu, ljudi podešavaju i prilagođavaju svoje predstavljanje drugima u zavisnosti od konteksta, situacije ili namere koju imaju. Drugim rečima, izvesna socijalna očekivanja determinišu način samo-prezentacije kao i način recepcije određene poruke. Društveno ponašanje ima za cilj maksimalno moguće smanjenje nesporazuma ili nepričike koji mogu proistekći iz određene komunikativne situacije, što se postiže intersubjektivno važećim pravilima normalnog ili konvencionalnog ponašanja.

Ovi standardi, međutim, dvomisleni su u okviru kiber-komunikacije, naprsto zato što ne postoji evidencija o prisustvu druge osobe kao regulativnom faktoru. *Home page*, iako nudi sliku osobe i brojne podatke o njenom identitetu, ne pruža zapravo nikakvu mogućnost stvarnog kontakta, kao što je slučaj s E-mailem ili sa "pričaonicama". Jedan od najzanimljivijih fenomena koji je inkorporiran u samu strukturu *home pages*, jeste tanana granica između javnog i privatnog, ličnog i profesionalnog, koja se vidi najpre u načinu na koji su kreirani "linkovi", kao i u sadržajima koji su u njima prezentirani.

Upravo fenomen ličnih oglašnih stranica ukazuje na kohezivnu prezentaciju izabranog identiteta preko elektronski posredovanog socijalnog konteksta u kojem individue učestvuju. Umesto "fragmentiranog sopstva", ove stranice prevazilaze samoopisivanje, ilustracijom umreženih socijalnih konteksta.

Cyberspace i problem smisla

Možemo li se složiti s tezom da živimo u civilizaciji u kojoj ima sve više informacija a sve manje smisla? U jednom smislu, može se reći da informacija proizvodi smisao (njen negentropski učinak), ali da ne uspeva da kompenzuje naglo gubljenje značenja u svim oblastima. Uprkos sve jačoj informatičkoj mreži koja multiplikuje sadržaje, propadanje smisla se odigrava brže od njegovog ponovnog ubrizgavanja, a upravo u toj činjenici sadržana je ideologija slobodne reči, odnosno, medija svedenih na bezbrojne individualne emisione ćelije, piratske stanice i privatne programe.

U drugom smislu, moglo bi se reći da informacija nema zapravo ničeg zajedničkog sa značenjem, budući da predstavlja operacionalni model druge vrste, u čemu je sadržana Šenonova teza o jednoj čisto instrumentalnoj sferi informacije, tehničkom medijumu koji ne mora podrazumevati nikakvu smislenu svrhu.

Ž. Bodrijar¹¹ u svojoj studiji prepostavlja i treću mogućnost – da informacija neposredno razara ili neutrališe smisao i značenje. Prema njegovom mišljenju, gubljenje smisla je direktno povezano s rastvarajućim, odvračajućim dejstvom informacije, medija i mas-medija, što se protivi uvreženom shvatanju da se socijalizacija može meriti stepenom izloženosti medijskim porukama, odnosno, da je desocijalizovan, ili virtualno asocijalan pojedinac onaj koji je nedovoljno izložen medijima. Ali umesto da proizvodi smisao, smatra Bodrijar, informacija guta svoje sopstvene sadržaje, gutajući istovremeno i samu komunikaciju, a time i

Društveno, i to iz dva razloga:

1. Umesto da ostvaruje komunikaciju, informacija se iscrpljuje u *insceniranju komunikacije*. Umesto da proizvodi smisao, ona se iscrpljuje u *insceniranju smisla*. Svojevrsna prinuda da se uzme reč, samo zamagljuje ogromnu energiju koja se koristi da bi se održala simulacija stvarne komunikacije, kako bi se izbegla nagla desimilacija i time uvid u stvarnost koju određuje radikalno gubljenje smisla. "Tako i komunikacija i društveno funkcionišu u zatvorenom krugu, kao *obmana* – za koju se vezuje snaga određenog *mita*."¹²

2. Iza te sve žeće inscenacije komunikacije, informativni sistemi nastavljaju nezadrživu destrukturaciju društvenog. Društveno, posredstvom informacije, postaje neka vrsta neobaveznosti koja može dovesti do totalne entropije. Mediji nisu instrumenti socijalizacije, već na-protiv, implozije društvenog u masama. Time se želi reći da ne postoji više posrednička instance između jedne i druge stvarnosti, između jednog i drugog stanja stvarnog, što zapravo predstavlja značenje implozije.

Prema Bodrijarovom mišljenju, svi sadržaji smisla apsorbovani su jednim dominantnim oblikom medija. Ljudi se u odnosu prema modernim medijima nalaze u specifičnoj situaciji: "Od njih se istovremeno traži da se konstituišu kao autonomni, odgovorni i svesni subjekti i da se konstituišu kao pokorni, inertni, poslušni, prilagođeni objekti."¹³ Čovek je u toj situaciji prinudan da odgovara dvostrukom strategijom.

¹¹ Ž. Bodrijar, *Simulakrumi i simulacija*, Svetovi, Novi Sad 1991.

¹² *Ibid.* str. 85.

¹³ *Ibid.* str. 89.

Naime, zahtevu da bude objekat, on se suprotstavlja praksom neposlušnosti, pobune, emancipacije, a zahtevu da bude subjekat suprotstavlja se infantilizmom, hiperkonformizmom, totalnom zavisnošću i pasivnošću. Budući da je sadašnji argument sistema maksimalizacija reči i time, maksimalna proizvodnja smisla, strateški otpor predstavlja odbijanje smisla i reči, ili, pak, hiperkonformistička simulacija samih mehanizama sistema, što predstavlja jedan oblik odbijanja i neprihvatanja.

Naporedo s teorijskim implikacijama ovakve interpretacije značenja novih komunikacijskih sistema, činjenica je da su ljudi u najvećoj meri intrigrani kiber-komunikacijom iz radoznalosti, zbog fascinacije tim tehnološkim novumom. Kompjuterski-posredovana-komunikacija (CMC), u osnovi je *socijalni fenomen*, budući da je (nova) društvena stvarnost koja se stvara kroz interakcije učesnika, zasnovana na jeziku i izvrima informacija podesnim za artikulaciju poruka koje su svrhovite.

Ono što je posebno zanimljivo, svakako je činjenica da kiber-komunikacija relativizuje granicu između interpersonalne i masovne komunikacije, što može biti osnova za analizu ili prevredovanje terminološkog instrumentarijuma komunikološke nauke. Konačno, može se reći da "virtuelna zajednica" nije mitska zemlja u kojoj teku med i mleko, ali isto tako nije opasnija, neprijatnija i negostoljubivija od same stvarnosti.

ČITANJA





SINTEZA ZNACENJA I MOGUĆNOSTI

Đuro Šušnjić, *Religija I i II*,
Čigoja štampa, Beograd 1998.

Poremećaji koji su se dogodili u poslednjih deset godina u našem društvu svakako nisu samo politički i ekonomski, već totalni, jer su uzdrmali celokupnu društvenu strukturu sistema vrednosti, kulturne obrasce i našu svest. Zavisno od tačke gledišta i stepena osetljivosti i kritičnosti moguće je ove poremećaje nazvati tranzicijom, restrukturiranjem društva, rušenjem starog i stvaranjem novog, haosom i, najzad, kataklizmom u čijem rušilačkom delovanju pokušavamo da spasemo gole živote. U svakom od ovih mogućih pogleda na našu zbilju interesovanje za religiju postaje ogromno, nezavisno od toga da li nastaje kao posledica anuliranja prethodne "ateističke" ere, u funkciji "redefinisana nacionalnog bića", ili proizlazi iz čiste čovekove potrebe da u haosu razabere neki smisao i potraži vrednosti koje su oko njega iščezle ili su preokrenute naglavačke. Radikalno зло koje je nemoguće zauzdati razumnim društvenim mehanizmima, pojavilo se pred nama u svojoj ontološkoj suštini. Nesposobni i nevoljni da njegove oblike imenujemo, vidimo im lice, konkretizujemo da bismo mu se suprotstavili, mi počinjemo зло da doživljamo kao sveprožimajuće, kao moćnu mističnu silu kojoj je nemoguće odupreti se, kao samu suštinu postojanja. U stanju akutnog egzistencijalnog straha, naša anksioznost postaje toliko snažna da u

potpunosti obezoružava razum i nagoni nas da se priklanjamo *ad hoc* onom obliku "spasenja" koji nam je pri ruci. Ono što nam se nudi, poteklo je od tog istog zla, dezorientacije i haosa, te je naše spasenje ne samo lažno, već je u funkciji kolektivne i individualne samodestrukcije. U takvom ambijentu, interesovanje za religiju postalo je ne samo posledica promišljanja i kritike proteklog "komunističkog" perioda i akademске potrebe da se praznine u obrazovanju popune, već vitalna potreba da se u individualni život i život društva uvede kakav-takav poredak.

Knjiga *Religija I i II* profesora Đure Šušnjića svakako nije nastala kao posledica pomenute egzistencijalne potrebe. Ona je plod dugogodišnjeg, višedecenijskog rada na problemima religije, izrasla iz teorijskog promišljanja i sistematizacije znanja vezanog za veliki broj mogućih aspekata religije. Ali, zahvaljujući visokom stepenu koherentnosti između sistema znanja i sistema vrednosti, na osnovu kojih Šušnjić gradi teorijsku osnovu, ova knjiga se direktno obraća pomenutoj vitalnoj potrebi. Kao analitičar i sistematizator znanja, Šušnjić je zaokupljen potrebom da uspostavi tako čvrste metodološke principe koji bi mogli da objedine varijetete ispoljavanja religije tokom istorije i danas. Međutim, ti principi imaju i drugu funkciju, a to je da upostave okvir u kome neće samo činjenice biti smisleno povezane i objašnjene, već gde će se konstituisati jedan sasvim određen sistem vrednosti.

Da bi taj okvir uspostavio na čvrstim nogama, Šušnjić pre svega želi da ponudi i najširu i najfunkcionalniju definiciju religije koja bi mogla da obuhvati nepregledno mnoštvo mogućih religijskih tradicija i iskustava. U raspravi o ograničenostima do sada ponudenih definicija rada se jedna nova definicija religije koja nudi nužne elemente na osnovu kojih se mogu prepoznati religijske u odnosu na nereligiose ideje, verovanja i ponašanja (Tom I, str. 49). Ta definicija glasi: "religijom se može smatrati svako verovanje u apsolutnu moć i mističnu moć, od koje čovek zavisi i koja kontroliše njegov život i smrt, ali na koju može uticati, ako se ponaša na odredene načine". Cilj ove definicije je, kako autor kaže, metanaučne prirode jer on ne teži da je prilagodi zahtevima neke odredene nauke, već da uspostavi *pojam religije*, "logički otkrivenu suštinu" u kojoj se mogu raspoznavati različitila religije. Ona je zasnovana na idejama, verovanjima, i iskustvima takozvanih viših oblika religije da bi se niži, prirodno, u nju uključili. Nasuprot antropološkom pristupu koji je sklon traženju minimalne

zajedničke ili prvobitne osnove religije, ova knjiga polazi od opšteg da bi zahvatila posebno. Taj princip se uskladjuje sa drugim zahtevom koji nije eksplicitan ali se nameće kao putokaz ka najvišim vrednostima religije. Čini se da hrišćanska religija, ipak, služi kao idealni model prema kome se izgrađuje *pojam* i konstuitišu vrednosti.

Prilazeći različitim aspektima religije analitički uvažavajući i sinhronu i dijahronu ravan ravnopravno, Šušnjić nikako ne dozvoljava da se religija pobrka sa nekim drugim domenom života i iskustva, a koji je po prirodi društvenih tokova inkorporiran u njeno samo biće. Ono što se ne uklapa u čisti pojам religije i u njen najjužvišeniji pozitivan smisao, tumači se kao probor stranog materijala, kao nešto što dolazi iz nekog drugog iskustva koje religiju dotiče spolja ali je ne menja. Čini mi se da je potreba da se žito odvoji od kukočja, religija od politike i ideologije i drugih vrsta "iskriviljivanja" i razlog zbog koga autor tako snažno insistira na *pojmu* u metanaučnom smislu. Iako zna da je nemoguće religiju izdvojiti iz onoga što je njen prirodna okolina, a to je društvo i ljudska priroda, iako analizira religiju kao društveni fenomen, dakle kao promenljivu i dinamičnu kategoriju zavisnu od društvenih relnosti i ljudskih slabosti, njene osnovne i univerzalne vrednosti posmatra *sub speciae aeternitatis*.

Religija se tumači kao deo opštedruštvenih struktura i tokova, ali i kao stvar po sebi. To znači da autor analizira pojavnje oblike religije i njihove veze i odnose sa psihičkim, socijalnim, kulturnim i političkim supstratom, insistirajući na tome da se ona ne može nikako sa njima poistovetiti. Metanaučna dimenzija podrazumeva da se religija zahvata iz nje same, te da se svaki relativan, parcijalan, prolazan, promenljiv aspekt dopunjuje ukazivanjem na ono što je u njoj jedno, zajedničko, opšte, univerzalno. Ono što je zajedničko i opšte, jeste sposobnost religije da unosi red i poredak u ljudske stvari. Šušnjić na nekoliko mesta ističe da je nerед nepodnošljiv i uvek, iz perspektive društva i pojedinca, percipiran kao davolovo delo i kao najviši stupanj zla. Od prvobitne religijske misli koja je u svojim kosmogonijama obradivala temu stvaranja svedeta iz haosa do najrazvijenijih tipova, ova potreba ostaje trajno svojstvo i čvrsta osnova religije. Red i poredak zavisiće od društvene strukture, istorijskog trenutka, kulturnih obrazaca, prirodnih uslova i mnoštva drugih uzroka o kojima raspravljaju društvene nauke. Vrednost tih različitih poredaka ne meri se u odnosu na spoljne uzroke i sisteme koji su im strani. Svaki po-

redak ima značenje i visok stepen funkcionalnosti u okviru određene celine u kojoj se stvara. U tom smislu, i najprimitivnija i najrazvijenija religija nude poredak u sredini u kojoj nastaju, tako da je izlišno jedan vrednovati drugim, jednu religiju drugom.

Da bi što obuhvatnije analizirao celokupnost religijskog fenomena, Šušnjić analizu razlaže na nekoliko nivoa. Najpre se bavi elementima strukture religije koji kao celina nisu prisutni u svakoj religiji, već se mogu javiti pojedinačno ili složeni na specifičan način što, između ostalog, može da bude i kriterijum za razvrstavanje tipova religioznosti. To su mit, ritual, religijsko iskustvo, simboli, vrednosti, norme, svete ličnosti, svete zajednice, sveto vreme i sveta mesta. Dalje se kognitivna, komunikacijska, funkcija identifikacije i identiteta, integrativna, orientacijska, adaptacijska, kompenzacijska, legitimacijska, regulativna, profetska i ideološka funkcija religije analiziraju ponaosob, kao način povezivanja elemenata strukture sa ličnim i društvenim potrebama i željama. Sledеći korak se odnosi na analizu odnosa između religije kao simboličkog i društvenog poretka, te njihovog značaja za različite društvene institucije i oblike udruživanja (porodice, politike, nacije, obrazovanja, privrede). Ovi posebni elementi društva ulaze u okvir Šušnjićeve analize pojmova, tako da se analiza ne iscrpljuje na značenjima religije, već se pogled baca mnogo šire i u tom smislu je ova knjiga neka vrsta enciklopedije znanja o društvu. U prilog tome govore i ostali odeljci koji se bave mogućim teorijskim pristupima religiji, odnosom religije prema racionalizmu, nauci, umetnosti, moralu i ekologiji, kao i pitanjima vezanim za opstanak religije u današnjem svetu oštih konfliktata i zaoštrenog nerazumevanja.

Ovako koncipiran pristup nikako ne zatvara ovu knjigu u okvire Sociologije religije, već se približava hermeneutici religije oslonjenoj na moralnu filozofiju samog autora. Plodno preplitanje striktnih metodologija sa ličnim stavom jeste specifičnost Šušnjićevog govora. To preplitanje omogućuje da se spaja nespojivo, jer takvim spojevima dopire do antinomija i paradoksa čovekovog psihičkog i društvenog života, u čije osnove je siturana religija. Ova knjiga koristi striktnu naučnu metodologiju da bi ušla u dušu religije, pojmove razlaže logički, da bi ih složila u metafore, promatra, razume i objašnjava da bi jasno i glasno iskazala stav i uverenje. Ono što posebno doprinosi ovakvoj analizi jeste sposobnost autora da se prerušava, a da istovremeno bude uvek isti glumac. Kada govori o misticizmu, on postaje mistik, kada govori o obredu on je učesnik u igri, kada govori

o svetom prostoru on se šeta po stenama, dolinama, katedralama, svetilištima raznih religija. Kada govori o budizmu on je budista, o protestantizmu protestant, o arhajskoj religiji on je plemeniti divljak. Na taj način, kroz analizu *iskustva*, stiže se do čistog pojma religije. O religiji se govori iz nje same, ali se ona istovremeno posmatra iz različitih uglova, kao objekat, ali nikad kao suva činjenica, bez smisla.

Šušnjić, razmatrajući društvenu uslovjenost religije, a uvek težeći da je sagleda kao pojavu po sebi, vodi, manje ili više, otvoren dijalog sa svim onim stavovima koji religiju diskvalificuju kao lažnu svest, prostu društvenu superstrukturu ili psihološku natkompenzaciju. Religija jeste tokom istorije služila nejednakostima, legitimisala nepravdu, podržavala moćnike, ojačavala patrijarhalni prezir prema ženi, žigosala i kažnjavala prema potrebi trenutka, učvršćivala hijerarhije itd., ali se uvek iznova pokazivalo da su to samo neke od njenih uloga i mogućih lica, ali ne i njeno pravo biće. U tom smislu religija ne snosi odgovornost za organizaciju društvenih odnosa i institucija. Iz takve perspektive proizlazi da je društvena realnost jedno, a religija nešto sasvim drugo, i da i sama nije deo hijerarhija, eksplatacije, proizvođač i zaštitnik laži i garant svetovnih moći. Za ovakav stav, kome se mogu uputiti zamerke, međutim, postoji jako teorijsko opravdanje. Svojevrsna amnestija religije logički nužno proizlazi, s obzirom na to da se pojmovi analitički protivstavljaju,odeljuju, ograđuju na takav način da se živo društveno iskustvo, sklono zlu i laži, pomalja kao vrsta nepogode, nanos istorije koji religiju iznutra izjeda ali je nikada ne guši. Pojedinačni oblici pred tim nanosom nestaju i menjaju se, ali religija ostaje kao reper, kao koncentrat vrednosti na osnovu kojeg se društvena zbilja može prosudjivati i kontrolisati.

Odnos između domena svetog i svetovnog je dinamičan i nalazi se u stanju napetosti između religije, društva i pojedinca. Šušnjić je svestan da religija, koja postoji sama po sebi, ništa ne znači i da se javlja samo kad je kolektiv ili pojedinac doživi i protumači. Međutim, isto je toliko svestan da onog momenta kada se to dogodi, "sveta poruka... postaje toliko svetovno obeležena da se teško može prepoznati u svom izvornom obliku" (291). Ta klackalica koja religiju iz nebesa baca na zemlju i obrnuto, nužna je i korisna jer omogućuje da se čist pojam religije uspostavi kao *savest* ostvarenog, često zagađenog života religije, a da ovaj opet stalno iskušava ono što je u njoj čisto i najbolje. Šušnjić kaže: "Božija poruka ne može se bez ostatka smestiti

ni u povest, ni u pojedinog čoveka povesti, jer bi se u tom slučaju ukinula razlika između svetog i svetovnog: napetost između ova dva sveta mora ostati, kako bi kritika ovog drugog bila moguća" (293).

Kada na kraju dvadesetog veka neko postulira ovakvo uverenje, on mora biti u neprekidnom dijalogu sa svim onim čime je naše vreme demantovalo ovaj postulat. Zato ova knjiga preispituje iz svih uglova zašto ideja o smrti boga u naučnoj civilizaciji, te ideja o zameni religije ideologijom, ne stoje pored svih prodornih i istinitih argumenata koji ih dokazuju.

Religija je opšte svojstvo ljudskog duha, a ne, kako su to prosvjetiteljstvo i kasnije evolucionizam želeli da dokažu, njegov niži stupanj. Nauka nije u opreci sa religijom, jer ona nije njen viši stupanj. Obe teže saznanju ali do njega stižu različitim putevima. Razlikuje ih to što religija nudi istinu u koju se veruje, a potreba za verovanjem ostaje trajno svojstvo ljudskog roda. Isključivo oslanjanje na saznajne pojmove, što se na prvi pogled čini kao karakteristika modernog vremena, nije doprinelo ničem drugom do proširenju znanja. Ljudska sreća nije time uvećana, uvećan je samo nemir. Zato je pogrešno religiju i nauku smatrati alternativama koje se isključuju. "Prevoditi mitos u logos, simbole u pojmove, znači dati svoj doprinos krizi smisla našeg vremena" (363).

Isto važi za odnos religije i ideologije. Ne zamenjuje danas ideologija religiju kao što je ne zamenjuje ni nauka. To su različiti domeni iskustva koji se tokom istorije neprekidno prelамaju jedan u drugom, ali ostaju različiti. Ideologija je od ovog sveta i govori jezikom interesa pojedinaca i grupa, dok je religija nadlična i govori univerzalnim jezikom. Zato je pogrešno fašizam, komunizam, nacionalizam, marksizam i sve drugo što ulazi pod pojam svetovne religije smatrati modernom zamenom za religiju, jer se time "gubi kriterijum te u pojam religije ulazi njoj strani svetovni materijal koji je i po vrsti i po funkcijama suprotan religijskom". Jedno je idolatrija a drugo religija, jedno je skrnavljenje, pad u istoriju, drugo je večno i univerzalno. Zlodela, ratovi, krvoprolića koja je religija izazivala u istoriji, očuvanje i potvrđivanje hijerarhija i nepravdi koje je potpomagala i legitimisala, a što najčešće služi kao najjači argument protiv religije, nije prirođeno religiji već ovome svetu. Ovakvo zaključivanje je posledica brkanja pojmova. Jedno je ideološka religija, a drugo je religija, jedno je religija drugo je politika. Vera je izbor i sloboda, rat je dužnost

i obaveza, zato rat ima uvek samo svetovni motiv", kaže naš pisac. Ako se rat i nepravda opravdavaju religijom, to znači da politika religiju samo koristi, rabi za svoje sebične ciljeve. Zato, "univerzalna verska poruka protumačena u prljavom ključu posebnog interesa verske ideologije ili političke religije nema uzrok u religiji već u prijavoj duši ideologa". Doduše, Šušnjić kaže da je svaka religija započela teološki mudro, a završila ideoološki glupo, braneći neki ograničeni interes. To jeste tako i lako je proverljivo, ali ta istina ne iscrpljuje smisao i značenje religije. Zbog toga uvek moramo imati u svesti da ne smemo identifikovati religiju i Crkvu, kao što ne smemo identifikovati društvo i državu. Svoditi jedno na drugo istovremeno je greška u mišljenju, ali i prepreka spasenju.

Tumačeći religiju kao slobodu, a ne kao ograničavanje, pritisak i dominaciju autoriteta, Šušnjić upravo u našem vremenu koje podržava individualnost i slobodni izbor vidi i mesto gde će religija nužno nastaviti da živi, kako je oduvek živela, u srcima onih koji tragaju. Religija kao vlast i autoritet, kao "nelagodnost u kulturi", kao pritisak na individualnost, kao iluzija i laž nije takva po sebi i u sebi, već to postaje kad se nade u rukama koje ne znaju njome da rukuju, ili rukuju loše. Danas se to, možda najjače, ogleda u nacionalizmu koji se nudi kao zamena za religiju degradirajući sve ono što ona zaista nudi, poigravajući se često i brutalno sa idejom svetog.

Ukoliko se shvati iznutra, po onome što ona zaista jeste, religija je i danas u stanju da ponudi vrhovne vrednosti. One su neophodne danas kao i juče upravo zbog toga da bismo sve relativne, lažne i iznudene vrednosti uspeli da prepoznamo. I tu se otkriva osnovni smisao religije kako je naš pisac vidi: ona oživljuje boga u nama, ona podstiče ono što je u nama najbolje. Religija stiže sa jednog jedinog mesta: iz našeg duha koji ne pristaje na dokazanu činjenicu da se u ovom svetu radi samo o borbi za opstanak i ispoljavanju i manipulacijama moći. Ta činjenica jeste istinita, ali je nepodnošljiva i upravo zbog toga je smrt religije, kako je mnogi najavljuju, nemoguća. Ona u svojim posebnim istorijskim oblicima umire, ili se menjala kao što su stotine hiljada bogova tokom istorije nestali. Ali, kao vera u čovekovu dobrotu i moć da stvara kulturu, ona će nastaviti da živi. Zato pisac govori o ekološkoj svesti, o dijalogu i toleranciji, ekuumenizmu, o slobodnom društvu i demokratiji, smatrajući da su to danas jedini mogući oblici međuljudskog ophodenja koji utemeljenje imaju u najvišim

vrednostima, a kojih ne smemo nikako da se odrekнемo. Ako se odreknemo vere u najviše vrednosti i predamo se "ludičkom omalovažavanju svih velikih značenja", kao što to čini postmoderno doba, onda smo osuđeni da živimo u ropstvu svoga materijalnog i smrtnog malog ja, u ropstvu lažnih idola, vođa i ideologa, za sva vremena otkačeni od onoga što je u nama bilo, jeste i može biti najbolje.

Zato, ova knjiga nije samo značajan naučni doprinos našoj kulturi koja se decenijama nije ozbiljno i sistematski bavila problemima religije, već je ovo i knjiga – putokaz. To je razlog zbog koga se ona obraća našoj vitalnoj potrebi za smislom. Šušnjić zna da je naš nesrećni vek doneo "zaborav o krupnim pitanjima" i zato kaže: "Razgovor o temeljnim vrednostima danas je potrebniji nego ikada ranije, jer ovo vreme je potisnuto, pogazilo ili prosto zaboravilo na ključne vrednosti bez kojih čovek nije čovek ni život život" (str. 227, I).



DUŠAN Č. JOVANOVIĆ

NOVO ČITANJE ARISTOTELA

Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*.
Zavod za izdavanje udžbenika, Beograd 1966.

Tragedija je podražavanje ozbiljne i završene radnje koja ima određenu veličinu, govorom koji je otmen i poseban za svaki vrstu u pojedinim delovima, licima koji delaju a ne pripovedaju a izazivanjem sažaljenja i straha vrše pročišćavanje takvih afekata.

U Grčkoj dolazi do odvajanja umetnosti od kulta. Muze su boginje veština. Ima ih devet. Prvi kritičari pesništva zamerali su Homeru i Hesiodu, dvojici najznačajnih grčkih pisaca moralne aspekte njihovog pišanja. Po njima, Zevs nije stvorio svet, jer on zapravo ništa ne radi. Jedini od bogova koji nešto radi to je Hefest, ali ništa dobro ljudima. Druga vrsta kritike usmerena je protiv stvaralaštva pesnika uopšte. Heraklit kaže: Oni su mnogoznaci koji ne znaju pravu istinu. Pindar: Pesnici nas zavaravaju ukrasima od laži. Posle Protagore najpoznatiji sofist Gorgija u dijalogu *Pohvala Heleni* piše: Poezija je laž, ali u kojoj ima nešto. Platon u jednom od svojih 35 dijaloga kaže: Pesništvo nije sasvim racionalna pojava. U dijalogu *Fedar* pominje da se tragičari zadovoljavaju sažaljenjem. U dijalogu *Država* se kritikuje tragedija zbog toga što podražava rđave ljude, koji svojim lošim uticajem mogu da utiču na druge ljude. Umetnost je

senka senki. Platon je bio aristokrata. Mrzeo je javna okupljanja. Smatrao je da bi filozofski dijalog trebalo da postane dramska forma.

Pojam *poetika* vezan je za nauke koje podrazumevaju privredivanje i rad. Bave se svime što se pravi. Čovekova duša ima pet moći uz čiju pomoć može da sazna istinu: spekulativna, naučno saznanje uzroka, praktična mudrost, sposobnost dokazivanja, veština (pesništvo). *Poetika* je puna disproporcija. U njoj se prvi put pojavljuje pojam podražavanja u značenju koje i danas koristimo. Kod Platona to je isto što i odigravanje. Aristotel uvodi pojam *mimes* – što znači: veština podražavanja prirode. Priroda je stvaranje onog što raste. Ona je po Aristotelu proces kroz koji prolazi sve što postoji. Za njega one postoje u stvarima. Podražavanje je otkrivanje nečega, što nije na prvi pogled vidljivo.

Kod podražavanja Aristotel razlikuje: sredstva, način i predmet podražavanja. Sredstava podražavanja su: ritam, govor i harmonija. Boje nisu uvršćene, jer one ne deluju na etički deo duše. Ritam se obraća volji. On je specifičan i pojavljuje se samo u podražavanju. Govor se obraća razumu. Harmonija utiče na emocije. U umetnosti predmet podražavanja su ljudi koji delaju. Postoje dostojni i ništavni ljudi. Etička podela poništava ovakvu podelu. Stavlja u prvi plan ciljeve junaka. Oni ništavni specifični su za junake komedija. Oni dostojni poseduju duhovnu snagu i oni su po pravilu tragični likovi. Tri su načina podražavanja: prvi je kada sam pesnik govor, drugi je kada pesnik pričoveda na usta neke druge ličnosti, treći je kada pesnik pusti likove da govore kako znaju i umeju.

Oblici dramskog pesništava su po Aristotelu: tragedija, ditiramb, komedija i faličke pesme.

Tragedija. Sažaljenje i strah je prvi uveo Gorgija. Platon je pominje u dijalogu *Fedar*.

Katarza. Ona je prvobitno bila medicinski izraz i znači proces izlučivanja negativnih materija. Aristotel odgovara Platonu da su sažaljenje i pročišćenje stanja kojima se postiže podražavnje upućeno drugom. Strah nas vraća nama samima. Osećaji sažaljenja, straha i oduševljenja, koji su u nekim dušama snažni, postoje u svima. Razlika je u tome što su negde u većoj, a drugde u manjoj meri. Zato Aristotel uvodi muziku u obrazovanje. Za obrazovanje treba uzimati one harmonije koje su u najvećoj meri etičke. A za slušanje one koje ulivaju energiju i one koje izazivaju odušev-

ljenje. *Kada nešto bolje poznajemo, to više u njemu uživamo*, kaže Aristotel. Razlika između tragedije i epa je u tome što tragedija podražava lica koja delaju, ona koja se vide, dok su lica u epu nevidljiva. Epopeja je neograničena. Postupci svi proizilaze iz misli lica i iz njihovih karaktera.

Po Aristotelu, delovi tragedije su:

1. *Priča*. Ona je niz događaja koji proističu iz jedne radnje. Karakter je sveden. Po Aristotelovoj filozofiji: duša je u ljudskom telu ono što uređuje sve funkcije i akcije našeg organizma. Duša je priča, karakteri su na drugom mestu.
2. *Karakteri*. Na drugom mestu, po Aristotelu, su karakteri. Oni označavaju određenu volju.
3. *Misli*. One su kod Aristotela na trećem mestu. Iz njih proizlazi govor.
4. *Govor*. Govor je, po Aristotelu i po njegovim prespisivačima, na četvrtom mestu. Iz njega proizlazi dikcija.
5. *Muzička kompozicija*. Na petom mestu nalazi se muzička kompozicija.
6. *Pozoršni aparat*. On, po Aristotelu, služi ponajviše za puku zabavu gledališta.

Da se vratimo na *priču*. Postoje dva aspekta posmatranja dramske priče: kakva priča treba da bude da bi bila celovita i kakva treba da bude da bi izazvala sažaljenje i strah? Prvo treba da ima veličinu, potom da bude završena, kao i da ima početak, sredinu i kraj. Mora da bude pregledna i da se lako pamti. Da se u priči događa preokret iz sreće u nesreću. Mora da bude jedinstvena. Potrebno je da postoji jedinstvo radnje. Pesnik ne treba da prikazuje ono što se dogodilo već ono što se moglo dogoditi. Ono što je moguće to je verovatno. Da bi pobudila sažaljenje i strah priča mora da se odvija protiv očekivanja i da se događaji posledično redaju. Najveći efekat postižu kada se dve uzročnosti ukrste. Patos je radnja koja donosi bol. Tri su dela priče: preokret i prepoznavanje, patos.

Lik. Ne treba da bude ni čestit, ni rđav, već nešto između. Najveći bol pobuduje izvršenje u neznanju, izvršenje u znanju i neizvršenje u znanju. Prepoznavanje je u tragedijama uvek neveštoto uradeno tako da se ono preselilo u komediju.

Karakteri su posle priče najvažniji za razvitak dobre drame. Četiri su karakteristike bitne za karaktere: ple-

meniti (korisni), približni, dosledni. Korisni trebalo bi da budu, dakako, korisni za dramu. Znamo da je Menelaj u Euripidovom *Orestu* pozvan da svedoči. Njegovo svedočenje ne utiče na dogadaje. Oni prilični podrazumevaju da žena ne bi trebalo da bude hrabra. Približni su slični nama. Dosledni u svom cilju ili radnji, dosledni i u nedoslednostima.

Kvantitativna podela tregedije: prolog (početna radnja), episodija (srednja radnja), eksoda (završna radnja) i horska pesma.

Pesnik mora da vidi događaje. Uređuje pokrete svojih lica. Čuje svoje likove. Da ima opšti načrt priče i da je podeli na episodije. U pesničkoj umetnosti ne važe zakoni drugih umetnosti. Jedino na osnovu čega pesnik ne treba da greši to je pesnička veština.

Razlika između epa i tragedije jeste u tome što je tragedija narodski žanr. Ep se izvodi na dvorovima.

Tragedija ima muziku, dok je ep nema.

Ima četiri vrste tragedija: Složena puna preokreta i prepoznavanja, puna patnje, duševnog života, čudesna

tragedija.



CONTENTS

Trivo Indić
KULTURA JOURNAL – BEGINNINGS
9

CULTURAL ANTHROPOLOGY

Cvetan Todorov
FICTIONS AND TRUTHS
33

Milan Vukomanović
SACRED AND SECULAR AT THE END
OF THE MILLENIUM
59

Radoslav Đokić
ELIADE'S PARADIGM
65

Jadranka Božić
READINGS AS AN ANTHROPOLOGICAL
PHENOMENON
88

PANEL

HUMANITARIAN SCIENCES – WORKS AND
PROBLEM OF THEIR EVALUTIONS
97

CULTURAL HISTORY

Srđa Popović
THE EAST AS A DESTINY
147

Branko Prnjat
AT THE TURNING POINT
166

Dušan Pajin
NATIONAL AND MODERN
172

MASS-MEDIA

Zorica Tomic
COMMUNICATION AND NEW MEDIA
185

READINGS

Jelena Đorđević
SYNTHESIS OF MEANINGS
AND POSSIBILITIES
201

Dušan Č. Jovanović
ARISTOTLE – RE-READINGS
209

LIKOVNI PRILOZI U OVOM BROJU
MRĐAN BAJIĆ

Mrđan Bajić je rođen 1957. godine u Beogradu. Završio je vajarski odsek FLU na kome je i magistrirao u klasi prof. Jovana Kratochvila.

Asistent FLU od 1985. do 1990.

1990-1992. – C. I. D. A. Paris

1992-1993. – Usine ephemere, Asnieres, Paris.

1994-1995. – Pollock-Krasner Foundation Grant, Paris.
Od 1997. vanredni profesor na Fakultetu likovnih umetnosti u Beogradu.

Učestvovao na 17 samostalnih izložbi u Beogradu, Zagrebu, Ljubljani, Parizu, Stokholmu, Tbingenu, Krakovu.

Učestvovao na više od 40 grupnih izložbi.

Dobitnik je većeg broja nagrada i priznanja (Fond "Ivan Tabaković", SANU, Nagrada za skulpturu, Monruž, itd).

Radio u okviru programa mnogih kolonija i festivala.
Njegova dela nalaze se u značajnim muzejima i kolekcijama, muzejima savremene umetnosti u Beogradu, Zagrebu, Monaku, Parizu...

Objavio je samostalno ili u saradnji veći broj knjiga (*Inventar* 1994; *Rečnik* 1995; *O telu, o gradovima, o oružju, i zaboravu* 1996. itd).

KULTURA

ČASOPIS ZA TEORIJU I SOCIOLOGIJU
KULTURE I KULTURNU POLITIKU

TEMA BROJA

TRIBINA

DELA HUMANISTIČKIH NAUKA I
PROBLEM NJIHOVOG VREDNOVANJA

TRIVO INĐIĆ
ČASOPIS KULTURA - POČECI

KULTURNA ANTROPOLOGIJA

CVETAN TODOROV

MILAN VUKOMANOVIĆ

RADOSLAV ĐOKIĆ

JADRANKA BOŽIĆ

KULTURNA ISTORIJA

SRĐA POPOVIĆ

BRANKO PRNJAT

DUŠAN PAJIN

MEDIJI

ZORICA TOMIĆ

100

2000