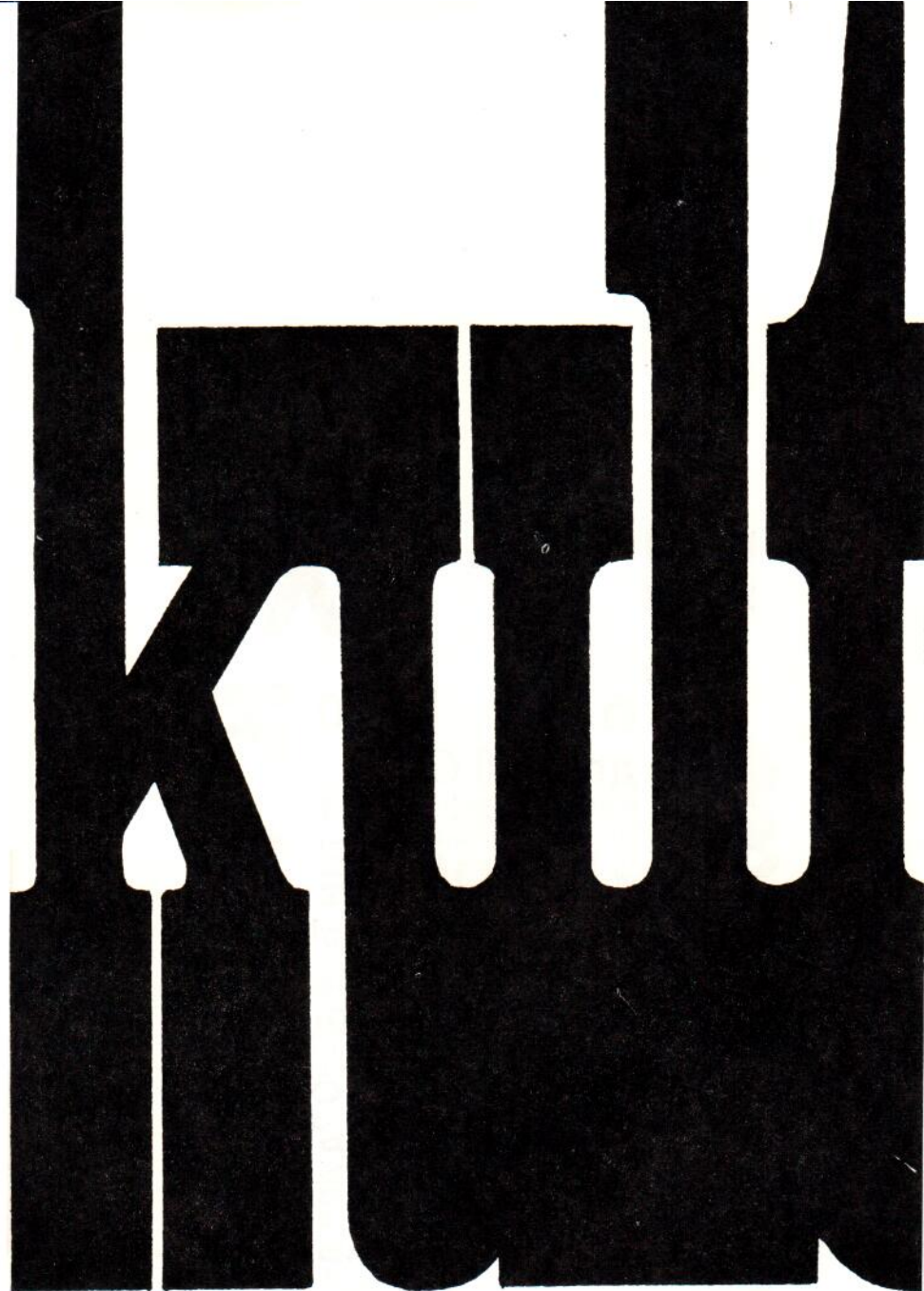


WOLFGANG







Teorija

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

KULTURA

Izdavački savet: Simeon Babić, Ratko Božović, Ranko Bugarski (predsednik), Radoslav Đokić, Veselin Ilić, Ivan Ivić, Jovan Janićijević, Veroljub Pavlović, Rodoljub Stepanović.

Redakcija: Milena Dragičević-Sešić, Radoslav Đokić, Jelena Đorđević, Milivoj Ivanišević, Bojan Jovanović, Sonja Liht, Ratka Marić, Mirjana Nikolić, Zarana Papić, Branimir Stojković (odgovorni urednik), Darko Tanasković, Sreten Vujović.

Oprema: Bole Miloradović

Crteži: Jasmina Kalić

Korektor: Vesna Komar

Meter: Biserka Božičković

Izdavač: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka. Redakcija časopisa *Kultura*, Beograd, Rige od Fere 4, tel. 637-216. Časopis izlazi četiri puta godišnje. Godišnja pretplata za 1989. 50.000 din; za radne organizacije 100.000 din; za inostranstvo 15 US\$. Cena ovog dvobroja u prodaji 30.000 din. Pretplata se šalje na adresu Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, Rige od Fere 4. Žiro račun 60806-603-8836 s naznakom „Za časopis *Kultura*”.

Rukopise slati u dva primerka s rezimeom.

U izdavanju časopisa učestvuju Republička zajednica kulture Srbije i Republička zajednica nauke Srbije.

KULTURA — Review for the Theory and Sociology of Culture and for Cultural Policy (Editor in Chief Branimir Stojković), Beograd, Rige od Fere 4, tel. 637-216. Published quarterly by Zavod za proučavanje kulturnog razvitka. Single copy. US \$ 5. — Annual subscription US \$ 15 should be sent to Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, Rige od Fere 4. Account c/o Beogradska banka 60811-620-16-257310-421-02090.

Please send all contributions in 2 copies with a summary.

YU ISSN 0023-5164

UDK 008:316.17:130.2

Stampa: GRO „Kultura”, OOUR „Slobodan Jović”, Beograd, Stojana Protića 52

SADRŽAJ

INTERKULTURNĀ HERMENEUTIKA

Zoran Konstantinović
INTERKULTURNI PRISTUP KNJIZEVNOSTI

8

Srdan Bogosavljević
HERMENEUTICKI PROBLEMI INTERKULTURNE
GERMANISTIKE

17

Alojz Virlaher
TUĐIM OČIMA ILI STRANOST KAO FERMENT
Razmišljanja o zasnivanju hermeneutike
nemačke književnosti

27

Eberhard Šajfele
RAZLIKOVANJE I AFINITET
Problem pretpostavki interkulturnog
razumevanja

54

Ditrih Kruše
RAZLIKE U ČITANJU
Interkulturni dijalog između čitalaca

70

Burkhard Krauze
ISTORIJA MENTALITETA KAO KOMPARATIVNO
ISTRAŽIVANJE KULTURE

84

Horst Turk
INTERTEKSTUALNOST KAO OBLIK PRISVAJANJA
STRANOG

95

TEME

Smiljka Tomanović
MIT I MODERNE IDEOLOGIJE

106

Bojan Jovanović
MAGIJSKA OBJAVA DUHOVNOG

118

ISTRAŽIVANJA

Rajko Đurić
FONOLOSKI SISTEM ROMSKOG JEZIKA I NJEGOV
ALFABET

130

RAZGOVOR

RAZGOVOR SA REJMONDOM VILIJAMSOM

165

KULTURNA POLITIKA

Trivo Indić
LIKOVNE KOLONIJE U SRBIJI
I tradicija i živi umetnički pokret

180

PRIKAZI

Ratko Nešković
MAKS SELER: POLOŽAJ ČOVEKA U KOSMOSU

202

Nebojša Krstić
MITOLOGIJA I KULTURA

206

Luka Prošić
PITANJE KORENA

211

Summary

I DEO

INTERKULTURNA HERMENEUTIKA



INTERKULTURNI PRISTUP KNJIŽEVNOSTI*

Tema koja mi je prvobitno određena za ovo izlaganje glasila je zapravo „Interkulturalna germanistika“ („Interkulturelle Germanistik“) i formulisana je svakako s obzirom na veoma intenzivna nastojanja izvesne grupe nemačkih istoričara i teoretičara književnosti, predvođenih profesorom Alojzom Virlaherom sa univerziteta u Bajrojt, da pod ovim imenom razviju novu, posebnu disciplinu unutar germanistike, znači, uz nauku o nemačkom jeziku, uz nauku o istoriji i teoriji nemačke književnosti i uz naučnu analizu književne kritike kod Nemaca, kao četiri vrhovne i standardne discipline, još i interkulturalnu germanistiku. Pred nama su i dva zbornika koji nam omogućuju prvi uvid u nastojanja da se izgradi ovakva disciplina: Alois Wierlacher, *Das Fremde und das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik*. München 1985, i Dietrich Krusche, *Literatur und Fremde. Zur Hermeneutik kulturäumlicher Distanz*, München 1985, a prošle, 1987, godine, u Bajrojt održan je i veliki međunarodni kongres posvećen ovoj problematici.

Zanima nas svakako definicija ovakve interkulturalne germanistike. Šta je ona zapravo? Šta je njen zadatak i šta su njeni ciljevi?

Kao i obično kada Nemci nastoje da definišu neki apstraktni pojam i njihove definicije su redovno veoma apstraktne, pa i u ovom slučaju: „Pod interkulturalnom germanistikom podrazumevamo nauku koja ozbiljno shvata hermeneutsko obilje globalnog interesovanja za nemačku kulturu i koja kulturnovarijantne perspektive gledanja na nemačku književnost niti hijerarhijski sređuje niti ih ocenjuje kao hendikep,

*) Predavanje održano na dan 7. aprila 1988. na Katedri za nemački jezik i književnost Filološkog fakulteta u Beogradu.

već ih vidi kao izvor za bolje, multiperspektivno shvatanje teksta, pa ih kao takve i priznaje. U uzajamnom razumevanju vidimo ujedno i put do boljeg samorazumevanja, zato što ono u sebi sadrži i zahteva uključivanje tuđih stavova u odnosu na našu poziciju, a to pospešuje saznanje" (Wierlacher, s. X).

Čini nam se da bi se ova definicija mogla veoma jednostavno iskazati kao želja da se razmotri način na koji ne samo germanisti iz drugih zemalja već uopšte stranci iz konteksta svoje kulture gledaju na Nemačku. No da je ova želja iskazana u ovakvoj jednostavnoj formulaciji, svi bi se dosetili da je reč zapravo o komparatistici kojoj se kao zadatak postavlja da nemačku kulturu i nemačku književnost prouči iz središta van Nemačke. Zato nam se korisnijom čini uzgredna primedba u istom tekstu i na istoj strani, da ovakvu interkulturalnu germanistiku valja konstituisati kao deo primenjene kulturologije.

No takvi pokušaji već su preduzeti u širim okvirima, pa zato i želimo da proširimo našu temu. Jer, u međuvremenu je ovakvo interkulturalno gledanje na književnost gotovo preraslo u poseban pristup, u pristup koji otvara posve nove perspektive. Gledano kroz razvoj nauke o književnosti, pozitivisti su prevashodno tragali za uticajem svoje književnosti u drugim literaturama, pa je otkrivanje takvih uticaja predstavljalo i određeno pitanje prestiža, a njihovo opovrgavanje nacionalnu dužnost. Kretijen de Troa, tumači Vilhelm Šerer, najistaknutiji nemački pozitivist, samo je obradio isti motiv koji je Hartman for Aue nemačkom duševnošću uzdigao iznad bezobzirnog načina prikazivanja svog francuskog savremenika. A Gistav Lanson u svojoj *Histoire de la littérature française*, koja je na isti način kao i Šererovo delo *Geschichte der deutschen Literatur* uticala na formiranje niza generacija, odgovara da su Nemci mnogo uzeli od Francuza a zauzvrat samo malo dali i to veoma kasno. O nekom uzajamnom kulturnom prožimanju tada još nije bilo reči.

Pa ni kada je u pitanju takozvani duhovnoistorijski metod (*geistesgeschichtliche Methode*), koji je, podstakao filozof Vilhelm Diltaj i koji je značio posve nov pristup književnosti, potpuno suprotan pozitivističkom sakupljanju činjenica, pojave na kojima je ovaj gradio svoje sinteze nisu shvaćene kao proizvodi datog stanja kulture već kao odblesci u razvoju ljudskog duha. Istorija književnosti prema tome kao deo istorije ideja, a ne kao sastavni deo istorije ljudske kulture. A pogotovu fenomenološki metod — koji se potom sav usredsredio na autonomnost književnog dela i kod Rusa javio u obliku formalističke škole, kod Anglosaksonaca kao njukritisizam, a kod Nemaca kao snažan ta-

las interpretiranja elemenata u delu bez obzira na bilo kakvu njihovu povezanost sa pojavama van dela (*werkimmanente Methode*) — koji nije obuhvatio neke šire tokove kulture u kojima bi počivala i književnost.

Do silnog razvoja kulturologije i do njenog uključivanja i u posmatranje književnosti došlo je očigledno iz drugog pravca, pri tome, pre svega, mislim na strukturalizam. Sosirovu misao da se čin našeg govorenja (*acte de la parole*) ne odvija u nekoj našoj potpunoj izolovanosti već neizbežno u sistemu jezika, praški strukturalisti i pre svih Jan Mukaržovski razradili su u dva veoma značaja pravca. S jedne strane oni su ukazali na to da je svaki tekst istorijski situiran u nekom kontekstu kao celovitost ljudskog delanja i kazivanja, da je u celini također znak u tom kontekstu kao sistemu znakova, čime je ujedno uvedena i semiotika u nauku o književnosti, a s druge strane oni su isticali da je tekst po sebi samo artefakt, materijalna tvorevina, koja se tek u čitaočevoj svesti aktualizira kao estetska tvorevina.

Što je u takvom razmišljanju potom kontekst kao pojam izjednačen sa kulturom kao sistemom svih sistema koji nas okružuju samo je logičan nastavak u razvoju ovakve postavke. Kultura, prema tome, kao ukupnost svih oblika života zajedno sa duhovnim strukturama i sa vrednostima na kojima ovi oblici počivaju. No kultura ujedno i kao živa razmena znakova. Jer šta čovek zapravo radi? On neprekidno razmenjuje znakove. Otuda i uska povezanost kulturoloških istraživanja sa teorijom komunikacija. A potom kao treća perspektiva u izjednačavanju konteksta sa kulturom: ona nam daje mogućnost da kontekst raščlanimo i u prostornom i u socijalnom pogledu, da razlikujemo pojedine kulturne pejzaže i različite kulturne slojeve u društvu.

Ponajviše je ovakvu kulturološku orijentaciju u nauci o književnosti razvio Jurij Lotman. Pokušamo li da sadržinu njegova dva najpoznatija dela — *Lekcii po struktural'noj poetike*, 1964, i *Struktura hudožestvennogo teksta*, 1970 — svedemo na nekoliko osnovnih postavki, ove bi glasile: umetnički proizvod uvek počiva u kulturološkom kontekstu, a ovaj je sistem svih sistema, jezičkih kao i nejezičkih, s tim što je jezik osnovni sistem, dok je literatura sekundarni sistem jezika i ona formira svoje modele. Lotman tekst vidi građen po sintagmatskoj ravni i po paradigmskoj osi. Po sintagmatskoj ravni zato što madovezujemo reč na reč gradeći iskaz, a po paradigmskoj osi zbog toga što je svaka reč uzeta iz konteksta i ona je vezana za izvesne simboličke konotacije uslovljene kontekstom, pa se u okviru značenja konteksta može i zameniti nekom drugom, sličnom reči.

Na kraju, tekst je mnoštvo tekstova, koji su sa svoje strane deo svih tekstova jedne kulture. Ovakav strukturalističko-semiotički model sa svim počiva u poimanju kulture kao neprekidnog komuniciranja.

Vratio bih se ponovo Mukaržovskom. Njegovo dvojako usmeravanje — na tekst kao sistem znakova u kontekstu i na tekst, koji je jednin za svagda dat zato što je štampanjem fiksiran, pa se kao umetničko delo aktualizira tek u čitačevoj svesti, s tim što se ovakve aktualizacije za razliku od teksta mogu razlikovati, te su po pravilu i različite — prihvatili su kako francuski poststrukturalisti tako i škola u Konstancu koja se posebno posvetila teoriji recepcije.

Francuski poststrukturalisti, pre svih Julija Kristeva (*Séméiotike*, 1969), ukazuje na to da u svakom tekstu postoji i sfera interteksta preko koje je ovakav tekst vezan sa drugim tekstovima iz svog konteksta. Oblici ovakvog vezivanja su različiti, no oni predstavljaju jedno od osnovnih pitanja komparatistike, pa je slovački komparatist Dioniz Đurišin (*Teória literárnej komparatistiky*, 1975) ukazao na četiri bitne grupe ovakvih intertekstualnih oblika — na reminiscencije, impulse, kongruencije i filijacije.

Naveo bih u vezi s time, ilustracije radi, neke primere. Literarno delo austrijske književnice Paule Preradović moglo bi se u tom smislu u celini smatrati kao karakteristično za reminisciranje naše zemlje i naših motiva. Oni su u ovom slučaju označeni već u naslovima: *Leto na jugu*, zatim *Dalmatinski soneti*. No reminiscencija se može ostvariti i isključivo naslovom, na primer u pripovesti *Verter* Laze Lazarevića. (U mađarskoj književnosti poznata je zbirka pesama Mikloša Radnotija *Razglednice*, jer ih je pesnik pisao na razglednicama do kojih je nekako došao pre nego što je od nacista ubijen na maršu iz logora kraj Borskog rudnika.) Svaki moto je po pravilu reminiscencija, jer se obično uzima iz dela nekog drugog pisca, za koga se autor oseća naročito vezan. Otuda je moto posebno dragocen za kulturološka istraživanja. Đorđe Maletić, na primer, kao moto svome prikazu Subotićevog epa *Kralj Dečanski* bira po jedan citat Šilerov i Geteov. Od Šilera uzima aforizam: „Ein Gegenstand ohne Geist und ein Geistespiel ohne Gegenstand sind beide ein Nichts”, a od Getea: „Um zu schreiben, muss man etwas zu sagen haben.” Za našu kulturnu istoriju karakterističan je i redosled ova dva aforizma, prvo Šiler pa onda Gete. Na Šileru smo se dugo razvijali i učili, Getea smo recipirali tek kasnije. Ovaj moto, međutim, svečanstvo je ujedno o trenutku kada na formiranje našeg literarnog ukusa počinje da utiče i Gete.

Mnogo složenije, naravno, u toj sferi intertekstualnosti i samim tim interkulturene povezanosti jeste otkrivanje impulsa. Ričardson, Lesing i Gelert prisutni su kao impulsi u celokupnoj našoj sentimentalnoj književnosti. Ali oni najvećim delom ostaju anonimni, a uz to su ovi impulsi i različitog intenziteta i različitog obima u pojedinim naših pisaca. Gogoljevi impulsi, na primer, prisutni su kod svih srpskih realista, pre svih kod Milovana Glišića ali i kod Stevana Sremca. Razmatrajući pitanje impulsa, od velike pomoći je znanje o interkulturenim vezama u datom trenutku. Otuda možemo i pretpostaviti da Brankovoj pesmi *Tuga i opomena* podsticaj valja potražiti u pesmi *Die bezauberte Rose* Ernsta Konrada Šulcea, pesnika inače danas posve nepoznatog u nemačkoj književnosti no u svoje vreme veoma omiljenog u našoj sredini.

Zatim, svaka kongruencija je zapravo dokaz da je postojala ili da postoji interkulturena veza. Reč je o raznim pozajmicama iz neke druge književnosti, o podražavanjima kakvom tuđem uzoru ili o variranjima ovakvog uzora. Njegaš je za *Luču mikrokozmu* pozajmljivao od Miliona, ali je te pozajmice stvaralački preinačio, a *Spomen Milice* Mihajla Vitkovića, zapravo je obrada jednog romana iz mađarske književnosti i u literarnohistorijskom pogledu prva obrada Vertera u nas, značajan kulturološki primer za varijaciju neke literarne građe.

Otkrivanju ovakvih intertekstualnih povezanosti zapravo nema kraja, sa ovih nekoliko ukazivanja koja smo izneli dati su donekle obrisi za jedno poglavlje „interkulturene serbistike.“ Ukoliko bismo, međutim, ove primere grupisane prema pojedinim intertekstualnim oblicima obuhvatili u sintezama, došli bismo do veoma zanimljive slike o razvoju naših interkulturenih veza i o promenama kojima su ove veze bile izložene u prošlosti. Stara srpska književnost kretala se u vizantijskom kontekstu, a posle bekstva velikih delova srpskog stanovništva iz prostora koji je u kulturnom pogledu postao vakuum na teritoriji Habzburške Monarhije, trebalo je, u toku sledećih stoleća čuvati kontinuitet kulturne tradicije, što je crkva dosledno činila oslanjajući se na Rusiju. Dositej Obradović se u svom delanju može videti i kao preorijentisanje naših kulturnih veza iz slovensko-vizantijske sfere u nova, evropska područja, gde nam je nemačka književnost bila prvi most. Ona sve do polovine prošlog stoleća određuje pravac naših interkulturenih veza. Tek tada se srpska književnost počinje ugledati ne samo na Šilera i Getea, koji su zamenili Lesinga i Vilanda, već i na Bajrona, Šekspira, Dantea, Miliona i Ljermontova, uz koje staje i Hajne. Sedamdesetih godina ponovo, i to sve snažnije, prodiere ruski slovenski svet: Gogolj, Turgenjev, Gončarov. Zanimljivo je da se pri tome

Tolstoj pokazao kao mnogo prikladniji za uključivanje u interkulturalne veze nego Dostojevski koji izgleda još nije odgovarao estetskim merilima naše publike. A onda, pred kraj stoleća, veliki uzor za našu kulturu postaje Francuska, te sada kod naših simbolista nalazimo intertekstualne forme francuskih parnasovaca.

Intertekstualnost je, zapravo, samo jedno od područja posmatranja interkulturalnih veza. Francuski poststrukturalisti dali su nam u tom pogledu dragocena ukazivanja. Drugo područje otkrila nam je škola u Konstancu, predvođena Hansom Robertom Jausom. Razrađujući misao Mukaržovskog da postoji tekst kao artefakt i da se tek aktualizacijom datim uslovima konteksta ovaj artefakt konstituiše kao estetski predmet u čitačevoj svesti, Hans Robert Jaus je u književnoteorijsku diskusiju uveo pojam alteriteta. Od antičkog grčkog retorika Gorgijasa iz Atine, a posebno sa Šlajermaherovom filozofijom poznat je problem, kaže Jaus, da postoji razlika između onoga što neko govori i onoga što drugi čuje i razume. Ovu razliku zovem alteritet i ona dolazi otuda što kôd, kako inače pretpostavlja teorija informacija, nije isti. Zato i govorim o estetici literarne komunikacije, kojoj je osnovni zadatak da objasni alteritet ne samo u sinhroniji već i u dijahroniji. Pogotovu će alteritet biti izražen kada je reč o piscu iz druge kulturalne sredine i drugog jezika. Ovom tezom, iznetom na kongresu komparatista u Insbruku 1979. godine (*Esthétique de la réception et communication littéraire. Actes du IX^e Congrès de l'AILC*, s. 35—36), koja ujedinjuje podsticaje Mukaržovskog, Romana Ingardena i Umberta Eka, komparatistika je dobila odlučan zaokret, pa ona otada svoja dva glavna polazišta i vidi u istraživanju intertekstualnosti nekog teksta, u otkrivanju onih oblika koji ukazuju na tekstove iz drugih literatura, i u ispitivanju alteriteta, onih promena u konkretizaciji nekog teksta kod čitalaca iz druge kulturalne sredine i drugog jezika, pa samim tim i razlika u recepciji kod čitalačke publike koja takvom tekstu pristupa sa drugim kulturalnim i jezičkim kôdom. Gete je u *Verteru* na ovaj fenomen ukazao tvrdjenjem da svako čita svog Homera, što znači da ga čita na drukčiji način. Zanimljiva je i kao osvrt na naš kulturalni razvoj da smo mi u prošlosti, iz naših uslova, Getea drukčije čitali nego što su ga čitali narodi sa razvijenom građanskom kulturom (v. Zoran Konstantinović, *Šta su Srbi čitali čitajući Getea*. Simpozijum o Geteu. Ur. Pavica Mrzović. Novi Sad 1983, s. 95—108).

Ispitivanje interkulturalnih veza danas prevashodno zaokuplja nauku o književnosti i s pravom bismo mogli reći da je u pitanju novo metodološko usmerenje, pogotovu kada je u pitanju komparatistika. Upravo programska načela u tom pogledu razradio je Danijel-Anri

Pažo (*Pour un nouveau programme d'études en littérature comparée: Les relations interlittéraires et interculturelles. The Future of Literary Scholarship*. Ed. by György M. Vajda and János Riesz. Frankfurt — New York 1986, s. 61—74). Pažo smatra da nam sadašnji trenutak u nauci o književnosti ukazuje na dve bitne perspektive, na prvi pogled možda suprotstavljene jedna drugoj, no u krajnjoj liniji ipak komplementarne. S jedne strane, reč je o tekstu, o zadovoljstvu koje nam tekst po mišljenju Rolana Barta pruža („plaisir du texte”) dok ga čitajući konstruišemo ili rekonstruišemo osećajući pri tome privilegiju našeg kritičkog odnosa („relation critique”), kako ističe Zan Starobinski. S druge strane, pred nama je i proučavanje književnosti kao procesa, i to ne samo stvaralačkog procesa, kao procesa komunikacije, već i kao procesa socijalizacije, u onom smislu u kome upravo sociolozi shvataju ovaj termin.

U ovom drugom slučaju književnost nije samo povlašćen prenosnik („véhicule privilégié”), nezamenjiv u intersubjektivnoj komunikaciji, već je svojim jezikom, svojim temama i mitovima, svojim tipovima i arhetipovima, svojim načinom izlaganja i svojim idejama i osećanjima, svojom ideologijom — određen oblik kulturne prakse („pratique culturelle”), na isti način kao i slikarstvo, muzika, kulinarska veština; jezik simbola koji izražava i određuje izvestan kulturni prostor, manje ili više homogen. Pri tome, međutim, da bi izrazila ovaj prostor, književnost se služi i elementima van ovog prostora, tuđim ovom prostoru, i to u sinhroniji i u dijahroniji, integrišući ih postepeno. Ovi elementi ulaze u književnost kao predstave („images”), kao mitovi, estetski modeli ili uzori, kao formule izražavanja. Već je Rolan Bart uočio da je književno delo u isto vreme i otpor istoriji („résistance à l'histoire”) i znak ove istorije („signe de cette histoire”).

Ovakvo viđenje prevazilazi Jausovu definiciju horizonta očekivanja („Erwartungshorizont”), jer je ona intraliterarna, ograničava se na sistem literarnih normi sa kojima čitalačka publika očekuje i vrednuje novo delo. No valja uneti i elemente van literature, ekstraliterarne, iz celokupnog područja kulture, koje bismo najbolje mogli označiti kao socio-kulturne modele. Na ovom mestu Pažo uvodi termin „imagerie culturelle”, podrazumevajući pod tim neprekidno proizvođenje novih predstava u nama kao rezultata kulture kojoj pripadamo, što izaziva dvojaku asocijaciju. S jedne strane mora se pomisliti na velikog filozofa našeg vremena, na Karla Popera, i njegovu misao da postoje tri ravni sveta, unutrašnji svet u čoveku i spoljašnji svet, a između ova tri sveta i svet predstava objektiviran u vidu teorija i ideologija, koji nas sprečava da spoljašnji svet vidimo zaista onakvim kakav je (*Objektive Erkenntnis*, 1973;

Kapitel IV). No u istoj meri shvatamo, podstaknuti Pažoovim programskim postavkama, i nastojanja grupe naučnika okupljenih oko časopisa *Mentality Research*, koji govoreći o mentalnim predstavama („images mentales”) i o mehanizmima koji dovode do ovakvih predstava tragaju prevashodno za institucijama javnog i privatnog života (crkva, brak, političke stranke i sl.). Ne stvara društvo u celini ovakve predstave već im je izvor u postojećim institucijama. Uz kolektivne strukture svesti o kojima govori Aleksandar Mičerlih i uz arheološko otkrivanje ovakvih struktura, što je glavni posao za Mišela Fukoa, znači, valja se posebno pozabaviti pojavama kakve su javnost i javno mnjenje, koje se artikulišu na preseku između privatne sfere i organizovanog državnog aparata, o čemu je posebno pisao Jirgen Habermas. Ovamo ulazi i pitanje raznih ideologija, u kojima se učvršćuju neki osnovni pogledi (Karl Manhajm) za razliku od utopije, koja veruje i koja se nada da će doći do preokreta (Ernst Bloh).

Da bismo što bolje razumeli književnost moramo je posmatrati u svim ovim sklopovima. Kultura je sistem svih sistema i interliterarne povezanosti počivaju u interkulturalnim relacijama. Nauka o književnosti je deo nauke o kulturi, pa i literarne pojave treba gledati kao akulturacije i kao enkulturacije, kao preuzimanje iz drugih kultura i kao urastanje u svoju kulturu. Interkulturalna germanistika u tom pogledu nije ništa specifično, jedino što se odnosi na nemačku književnost i na nauku o nemačkoj književnosti. Na isti način mogli bismo govoriti i o interkulturalnoj romanistici ili slavistici. Ipak, potreba Nemaca da se otvore prema drugim narodima veća je zbog nastojanja da se prevlada prošlost, u kojoj germanistika nije odigrala srećnu ulogu. Bilo je pokušaja da se krene novim putem (Carl Otto Conrady — Eberhard Lämmert, *Germanistik, eine deutsche Wissenschaft?*, 1966), pa su se i otada čuli kritički glasovi, ali je germanistika ipak ostala u svojim uskim okvirima. Koliko su suplementi prošlosti — kako ih zove Žak Derida — snažno ugrađeni u tradicionalna mišljenja, najbolje su pokazali brojni osvrti povodom godišnjice braće Grim. No upravo oni su prekinuli kosmopolitsko gledanje na književnost i skrenuli u nacionalnu nauku. Zato interkulturalnu germanistiku valja pozdraviti kao nešto u osnovi veoma pozitivno. Nova generacija germanista trebalo bi odista da dublje shvati i razume mentalitet drugih naroda, da doprinese uklonjanju predrasuda i da učestvuje u zajedničkom otkrivanju celovite svetske duhovne baštine.

Verujem da otuda proizilaze određene perspektive i za proučavanje naše, srpske književnosti. Možda još uvek nismo u potpunosti prevladali

Skerličevu predstavu o uticajima iz kojih je ona, navodno, isključivo nastala, te smo modelima koje smo primali premalo suprotstavljali modele koje smo razvijali u tim susretima. A ono tuđe je najčešće bilo samo ferment da u nas nastane nešto novo. Čini nam se da interkulturalni pristup književnosti može mnogo pomoći da neposredno zahvatimo u produktivan uzajamni odnos između tuđeg i našeg, da duboko zaronimo u onaj suptilni splet koji ram se otkriva kao kultura.



HERMENEUTIČKI PROBLEMI INTERKULTURNE GERMANISTIKE

Premda se počeci interkulture germanistike mogu pratiti unazad do sredine sedamdesetih godina, ona je tek pre nekoliko godina postala neka vrsta naučne institucije: tačnije, jula 1984, kada je na četvrtom Međunarodnom letnjem skupu „Nemački kao strani jezik” odlučeno da taj periodični skup preraste u „Društvo za interkulturnu germanistiku” („Gesellschaft für interkulturelle Germanistik”, skraćeno GiG). Onda je GiG izdao tri pozamašna zbornika radova — znači svake godine po jedan zbornik — održao svoj prvi kongres (od 1. do 4. jula 1987. u Bajrojt), a planira da bitno utiče i na okvirnu temu svetskog kongresa germanista 1990. u Tokiju. Pokretačka snaga osnivanja i svih aktivnosti „Društva za interkulturnu germanistiku” je hajdelberški profesor Alojz Viriaher (Alois Wierlacher), njegov predsednik i priređivač prvog i trećeg zbornika radova. Ako interkulture germanistika uopšte uspe da se održi u naučnim krugovima, onda će to biti velikim delom zasluga ovog izuzetno energičnog i prodornog čoveka.

Interkulture germanistika duguje svoj nastanak kako opštoj političkoj klimi tako i jednoj etničkoj specifičnosti: naime, posle perioda etnocentrične izolovanosti sa stalno potencijalno prisutnim osećanjem superiornosti u odnosu na germaniste iz drugih zemalja, nemačku germanistiku je zahvatio talas čežnje za prodorom u svet, za izlaskom iz sterilne samodovoljnosti i oplodavanjem kroz dodir sa stranim kulturama. Ta čežnja se u ostalom ogleda i u programu „Društva za interkulturnu germanistiku”: Tematski blok *Interkulture germanistika* uredio je i preveo Srdan Bogosavljević.

Kulturna istorija nam kazuje da jedna kultura uči od druge kulture a u isto vreme se i razgraničava od nje. Strano na taj način postaje ferment razvoja kulture. I germanistika može da iskoristi taj uzajamni odnos između stranog i svog ako, više nego što je to dosada bila, postane svesna kulturne raznovrsnosti svojih pretpostavki. Osim toga, interkulturalna germanistika može da doprinese prevladavanju etnocentrične izolovanosti tako što će pospešiti svest o hermeneutičkoj funkciji te raznovrsnosti. Ona uči da se poštuju kulturne razlike i da se uvid u njih koristi za bolje razumevanje kako sopstvene tako i strane kulture. Interkulturalna germanistika se na ovoj osnovi konstituiše kao deo primenjene nauke o kulturi.¹

Iako mnogo duguje Hansu-Georgu Gadameru i Hansu Robertu Jausu, interkulturalna germanistika ističe da je njena orijentacija sasvim drugačija od Gadamerove i Jausove. Dok su ovi isključivo zainteresovani za teorijsko otkrivanje pretpostavki razumevanja vremenski udaljenih elemenata nemačke tradicije, dotle se interkulturalna germanistika bavi prevashodno hermeneutikom stranog, tj. teorijskim utemeljivanjem razumevanja stranih kultura i književnih tekstova. Prihvatajući osnovni uvid moderne hermeneutike da razumevanje uvek polazi od predrazumevanja,² te da u svaku hermeneutičku situaciju ulazimo sa izvesnim kulturnim pretpostavkama,³ interkulturalna germanistika tim dvama elementima dodaje diferencijalnu dimenziju kulturno uslovljene različitosti, koju, međutim, ne shvata kao dodatni hermeneutički hendikep, već kao preimućstvo.

Ako je tačno da su, u slučaju nemačke književnosti, različita značenja, između ostalog, i funkcije razdaljine između recipijentove kulture i nemačke kulture, onda interkulturalna germanistika ne samo što mora da respektuje

¹) Alois Wierlacher: predgovor za zbornik radova: *Das Fremde und das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik* (Hg. Alois Wierlacher), München 1985, str. X.

²) U hermeneutički termin „predrazumevanje“ (Vorverständnis) ima dvostruko značenje: predubedenje (Vorurteil) u skladu sa recipijentovim kulturnim pretpostavkama, sa kojim ulazi u svaku hermeneutičku situaciju, i očekivanje celine kao jedan od preduslova za razumevanje pojedinačnih elemenata predmeta spoznaje.

³) Suprotno svom osnovnom značenju „prednost“, u hermeneutičkom žargonu reč „Vorgabe“ označava skup kulturnih, socijalnih, psiholoških i čitalačkih datosti sa kojima recipijent prilazi predmetu spoznaje. Svi pokušaji da se u srpskohrvatskom za ovaj idiosinkrazijski termin nađe direktan ekvivalent završili su u čorsokaku nerazumljivog žargona (ne zadovoljava ni najnoviji pokušaj na hrvatskom govornom području da se „Vorgabe“ prevede kao „naputak“ premda reč doista prenosi jednu konotaciju, a to je: „usmeriti recepciju u izvesnom pravcu“). Zato je ovaj prevodilac pribegao kontekstualnim parafrazama kao što su: kulturne datosti, orijentir, ali i „preimućstvo“, što znači ono što recipijent poseduje (ima) pre ulaska u neku hermeneutičku situaciju, a što mu olakšava razumevanje (zbog čega on ima izvesno preimućstvo).

mnoštvo odrednica značenja zavisnih od određene kulture već mora i da ih omogući. Multikulturalnost može da oslobodi neispitana značenja teksta, i to ili indirektno, putem oneobičavanja čitalačkih navika i — često automatizovane — percepcije domaćeg recipijenta, ili direktno dodavanjem novog, „stranog“ viđenja teksta, verovatnom u okvirima izvesne kulture. Međutim, u našem izboru priloga interkulturalnoj germanistici, taj hermeneutički optimizam niti je potkrepljen empirijskim dokazima niti je svestan svojih ograničenja. Tako, nakon što je dao *immanentnu* interpretaciju Kafkine novele *Presuda*, Kruše izlaže različita kulturno-uslovljena viđenja opravdanosti presude a da pri tom ni u jednom trenutku ne nagoveštava kako te (u ovom slučaju vanevropske) perspektive mogu da osvetle neispitana značenja teksta. Doduše, sasvim je moguće da tekst jednog autora (kao što je Kafka sadrži dodirne tačke sa vanevropskim (tačnije, azijskim) kulturama, no da li to isto važi i za viđenje razloga za Hamletov konflikt od strane nekog afričkog plemena?)⁴⁾ Zar perspektiva potpuno određena kulturom dijametralno suprotnom kulturnim i psihološkim pretpostavkama nekog dela može da bude osnova za obogaćenje značenja teksta? Verovatno da ne može. S druge strane, multikulturalno viđenje nekog teksta može da bude od velike koristi ako tekst (kao što je slučaj sa Kafkinim i Muzilovim delima) uobličava značenja koja nisu deo glavnog toka nemačke, odnosno evropske kulture, već rjeni marginalni sadržaji. Tada spoljašnje viđenje, koje se poklapa sa takvim sadržajima, može da osvetli aspekte teksta teško dostupne čitaocima iz matične kulture.

Relativno ograničen domet „stranosti“ za interpretaciju tekstova, uostalom, i ne igra značajnu ulogu u osnovnom pragmatičnom zadatku interkulturalne germanistike: kako da uspešno posreduje između nemačkog teksta i stranog recipijenta. Ako se, da bi uopšte bio razumljiv, tekst mora dovesti u vezu sa čitačevom životnom situacijom, onda se svakako mora voditi računa o hermeneutičkoj situaciji stranog recipijenta. To praktično znači da se, s jedne strane, moraju pronaći dodirne tačke između nje i teksta, a, s druge strane, izdvojiti razlike u čitanju određene pripadnošću različitim kulturama.

Budući da interkulturalna germanistika mora prvo da dolara promisli svoje teorijske pretpostavke, takvi problemi ostaju u drugom planu, dok je najveći deo priloga posvećen teorijskom ute-

⁴⁾ Takvu recepciju Hamletovog konflikta opisuje Doris Bachmann-Medick u svom prilogu „Kulturelle Texte und interkulturelles (Miß-)Verstehen. Kulturanthropologische Herausforderungen für die interkulturelle Literaturwissenschaft“, u: *Perspektiven und Verfahren der interkulturellen Germanistik* (Hg. Alois Wierlacher), München 1987. str. 653–664.

meljavanju osnovnih kategorija sa kojima interkulturalna germanistika operiše. To su kategorija stranosti, kategorija alteriteta i kategorija razumevanja. Prve dve kategorije je relativno lako definisati, dok, kao što ćemo videti, treća kategorija predstavlja najveći problem.

U kulturološkom smislu, strano je skup „životnih manifestacija” neke kulture koje nemaju unapred datih dodirnih tačaka sa recipijentovom kulturom. Stepen stranosti se, dakle, ogleda u broju i kvalitetu kulturnih razlika.

To ne znači da sličnosti *ipso facto* olakšavaju razumevanje strane kulture; naprotiv, kao što Georg Zimmel ističe u svom „Ekskursu o stranu”, što je širi krug „zajedničkog”, to je odnos između dve kulture apstraktniji, to su veće šanse da dođe da nasilnog *prisvajanja* stranog. No — time se približavamo kategoriji alteriteta — iako možda i postoji prirodna sklonost da se strano integriše u svoje, ta sklonost se mora nadvladati i strano se mora učiniti razumljivim i u svojoj razdvajajućoj i u svojoj spajajućoj različitosti. Alteritet, međutim, nije samo odrednica objekta. Fermentivna funkcija upoznavanja sa stranim kulturama počiva pre svega na promeni perspektive kako u odnosu na strano tako i u odnosu na svoje. Cilj je da se kroz doživljaj stranog stekne sposobnost da se, uz sva ograničenja data predrazumevanjem, i strano i svoje vidi i sopstvenim i tuđim očima. Alteritet je, dakle, i odrednica percepcije, a hermeneutika stranog „hermeneutika komplementarnosti kulturno različitih viđenja”, „hermeneutika komplementarne optike” (Virlaher).

U interkulturalnoj germanistici vlada duboko uverenje, tačnije verovanje, da je, i pored nezbežnih interferencija kulturno uslovljenog predrazumevanja, objektivna spoznaja strane kulture ipak moguća. No, neminovno se postavlja pitanje opravdanosti te premise, jer interkulturalna germanistika se još nije usudila da definiše ontološki karakter kulture, te se u njenoj, u osnovi racionalističkoj, koncepciji razumevanja predmet spoznaje, koji tek treba odrediti, pojavljuje kao neposredna datost.⁵⁾

Šta je u susretu kulture koju valja razumeti i onoga koji treba da je razume „predmet” spoznaje? Kultura je *jedinstvo* svih „životnih manifestacija” jedne zajednice, no mi je ne percipiramo odjednom kao celinu, kao što, recimo, percipiramo neki fizički predmet u svojoj okolini, već se postepeno upoznajemo sa *svim* bitnim pojedinačnim manifestacijama (poznavanje izvesnog broja značajnih manifestacija ni u kom slučaju nije dovoljno da bi se spoznala cela

⁵⁾ Doduše, priređivač nije imao prilike da se upozna sa Bausingerovom definicijom pojma kulture. Vidi: Hermann Bausinger: „Zur Problematik des Kulturbegriffs”, u: *Fremdsprache Deutsch* (Hg. Alois Wierlacher), München 1980, I, 57—69.

kultura). S druge strane, naše razumevanje neke strane kulture ne može biti mehaničko-aditivni skup svih percipiranih „životnih manifestacija“, već počiva na stvaranju oblika iz mnoštva poznatih elemenata. U skladu sa uvidima geštalt-psihologije, jasno je da tek spoznaja celine omogućuje „ispravnu“ percepciju pojedinačnih delova. To stvaranje oblika nije intuitivna vizija celine, nego konačno zgušnjavanje pojedinačnih spoznaja, koje, doduše, ne mora da bude mistični doživljaj, no ipak se odupire svakom pokušaju racionalne analize.

Ako se, po ugledu na semiotiku, kultura shvati kao metatekst čija je struktura uslovljena kako značenjem pojedinačnih delova tako i sintaksom celine, to nam pomaže da kulturu pojмимо kao celinu regulisanu izvesnim kvazijezičkim pravilima, no ne omogućuje nam da odredimo ontički status sastavnih elemenata. Pitanje šta je zapravo „životna manifestacija“ neke kulture još uvek zbunjuje kulturologe, ma da su, naravno, na to dali najrazličitije odgovore. Polazeći od činjenice da su kulturne manifestacije spoljašnji izrazi unutrašnjih sadržaja, te da su stvoreni „predmeti“ lišeni intencionalnosti (jer ko bi mogao da bude njihov intencionalni tvorac?), ali obdareni značenjem, većina kulturologa (posebno poklonici semiotike) smatra da su kulturni fenomeni „tekstovi“ čije je značenje samo uokvireno, no ne i potpuno određeno njegovom strukturom, što znači da su, u granicama datim izvesnom strukturom, moguće i podjednako valjane različite interpretacije i kulture u celini i njenih pojedinačnih manifestacija. „Tekst“, dakle, nije unapred dat kao monolitni izvor značenja. Na tome posebno insistira *histoire de l'imaginaire* koja u potpunosti odbacuje uvreženu predstavu o pozitivnoj određivosti teksta. Nadovezujući se na ideju simboličnog interakcionizma da se značenje neke kulturne manifestacije iscrpljuje u njenom društveno uslovljenom značaju za nas, *histoire de l'imaginaire* je utemeljila saznanje da je svaka kulturna manifestacija ili predstavljanje (representation) nečeg — ontički neodređenog — „stvarnog“ (Dibis) ili pak skup svih diskursa vođenih o njemu (Le Gof). I predstavljanje i diskurs mogu se svrstati kao neka vrsta prevoda „stvarnog“ u kulturne manifestacije, koje, međutim, ne osećamo ni kao prevod ni kao „predmet“, jer niti je „original“ unapred dat, niti je prevod (kultura) neka od nas odvojena gola čatost u prostoru.

Ako je svaki fenomen unutar jedne kulture ili prevod nečega „stvarnog“ u vidljivi izraz ili posredni diskurs o nečemu, sledi da je naše razumevanje neke životne manifestacije strane kulture neminovno prevod prevoda ili diskurs o diskursu. To nas, kao što Krauze ističe, još više obavezuje da poređenja između kulture, implicirana u svakoj spoznaji strane

kulture, ne ograničimo na razmatranje sinhronih struktura, već da pokušamo da dopremo do izvesne tačke u dijahronoj ravni gde počinje prvi značajni prevod (diskurs). Drugim rečima: nije dovoljno znati da se neka „životna manifestacija“ strane kulture razlikuje od odgovarajućeg fenomena u našoj kulturi, već se mora spoznati i istorijski uslovljena funkcija te razlike; u protivnom, razumevanje stranog će se pretvoriti u (ne-)dobronamerno registrovanje divergentnih obeležja uz nepromišljenu pretpostavku da se iza njih „kriju“ određeni „psihički sadržaji“, odnosno „mentalitet“.

Međutim, istorijsko razumevanje više ne može da polaže pravo na veću objektivnost od spoznaje „predmeta“ u sinhronoj ravni,⁶⁾ pošto se više ne može oslanjati na mehanički pojam kauzalnosti. Posebno u oblasti kulturologije, pojam pozitivno odredljivih uzročno-posledičnih veza ustupa mesto koncepciji diskursa, odnosno predstavljanja *povodom* izvesne istorijske situacije. Kako ni između dva sukcesivna diskursa (ili predstavljanja) ne postoje određene uzročno-posledične veze, već je jedan diskurs samo povod za sledeći, to se dijahrono razmatranje kulturnih struktura ograničava na posmatranje postepenog prelaska jedne strukture u sledeću strukturu, sa krajnjim ciljem da se sadašnja struktura spozna kao rezultat svih prethodnih.

Naravno, obaveza istorijskog razumevanja strane kulture povlači za sobom faktičku nemogućnost upoznavanja sa *svim* stranim kulturama. Stoga i ovako dovoljno mukotrpan upoznavanje sa jednom ili, u najboljem slučaju, nekoliko stranih kultura, može da ima samo metonimični karakter. Upoznavajući se sa jednom stranom kulturom, ne iscrpljujemo sve što nam je strano, već se kroz upoznavanje sa jednim delom potencijalno stranog izlažemo hermeneutički i ljudski plodonosnom iskustvu stranog kao takvog.

Afinitet prema nekoj stranoj kulturi nas svakako navodi da se upustimo u dijalog sa njom, no da li nam on *eo ipso* olakšava razumevanje te kulture? Dok Viriäher dopušta mogućnost relativne važnosti afiniteta za razumevanje, Šajfele je u potpunosti odbacuje. Afinitet, navodno, počiva na „optičkoj varci“ da je dat uzajamni odnos bliskosti, pri čemu se faktor udaljenosti (ili razlike) ili nesvesno zanemaruje ili svesno minimalizuje. Polazeći od Zi-

⁶⁾ Iako se po nekim stavovima sasvim približava — budućoj — antiintencionalističkoj estetici i estetici recepcije, Georg Zimel je, s druge strane, još odan pojmu kauzalnosti, te smatra da je istorijska spoznaja objektivnija od estetske spoznaje jer se zasniva na posmatranju uzročno-posledičnih veza. Vidi: Georg Simmel: „Vom Wesen des historischen Verstehens“, u: *Das Individuum und die Freiheit. Essays*, Berlin 1984, str. 61—83.

melovog „Ekskursa o strancu”, Šajfele, osim toga, tvrdi da se u afinitetnom odnosu sve više razvodnjava „efikasnost zajedničkog” što je opštiji krug „istovetnog karaktera” koji strana kultura deli sa recipijentovom kulturom. To znači da razumevanje stranog mora počivati na jasnom izdvajanju razlika i sličnosti, a ne na neodređenoj, tj. paušalnoj i, u krajnjoj liniji, neobaveznoj privlačnosti. No zar afinitet ne olakšava početni pristup stranom stvarajući tako pozitivnu predispoziciju za njegovo dalje razumevanje. Zablude inherentne u afinitivnom odnosu kasnije se mogu ispraviti kroz sveobuhvatno upoznavanje.

Šajfele unapred odbacuje i uživljavanje kao sredstvo razumevanja stranog.⁷⁾ On pri tom ne daje dovoljno argumentovane razloge za svoju odbojnost prema uživljavanju, ostavljajući stoga utisak da se uživljavanje negira velikim delom i zbog stigme diletantizma kojom je ono obeleženo od kraja devetnaestog veka, doba istoricizma i virtuoznog poniranja u tuđe psihičke sadržaje. Po Šajfeleu, uživljavajući se u „životne manifestacije” strane kulture, mi ih ili nesvesno uključujemo u naše predrasumevanje ili se gubimo u njima, dok razumevanje stranog ne treba da počiva na „identifikaciji sa stranim uz iščezavanje rastojanja od njega, već [na] zbližavanju na distanci” (Helmut Plesner). Međutim, te iste opasnosti vrebaju pri svakom razumevanju stranog. Budući da svako razumevanje nosi znak svog predrasumevanja, kojeg možemo postati svesni putem refleksije, i uživljavanje može postati svesno svog predrasumevanja jer ni u kom slučaju nije lišeno mogućnosti refleksije. Isto tako, opasnost od gubljenja u stranju kulturi je samo trenutna; čovek koji se uživlja uvek se vraća sebi.

Polazeći od — tačne — pretpostavke da stranac samo uz veliki hermeneutički napor može da stekne prisniji odnos prema nekoj stranoj kulturi, Šajfele razvija praktičnu tehnologiju razumevanja, koja je opterećena mnogim sumnjivim pretpostavkama i predrasudama. Po njemu, prvi korak u razumevanju strane kulture je stavljanje u njenu situaciju. Ostaje pak nejasno šta „staviti se u situaciju neke strane kulture” ovde treba da znači (da li ipak uživljavanje?). Posle tog hermeneutičkog hokus-pokusa sledi ponovno okretanje sopstvenoj kulturi; stranu kulturu vidimo „onakvu kakva se pokazuje” (!), a da pri tom ne gu-

⁷⁾ Šajfele, štaviše, kritikuje Kruševu tvrdnju da budistički odgojeni studenti Sri Lanke mogu da pomoću saživljavanja sa njima stranim Geteovim shvatanjem prirode prošire sopstvenu ličnost do njene „konkavne suprotnosti”. Vidi: Dietrich Krusche: „Die Kategorie der Fremde”, u: *Fremdsprache Deutsch* (Hg. Alois Wierlacher), München 1980., I, 51.

bimo iz vida sopstvenu kulturu.⁸⁾ Razumevanje stranog, dalje, nije jednosmeran proces, već je u suštini dijaloškog karaktera: kroz napornu refleksiju koja se konstantno kreće između naše i strane kulture moramo da zajednički razradimo zajedničko. To zajedničko nije ni Gadamerovo „stapanje horizonta”, ni presek dveju kulturnih ravni, već zajednički „inter-esse” kao rezultat i dijaloške refleksije o razlikama između dveju kultura i ukrštanja sličnosti. Spornom ostaje pretpostavka da razumevanje stranog neophodno ima dijaloški karakter. Jer, na stranu to što, u slučaju da pripadnici strane kulture ne žele da se upuste u proces uzajamnog razumevanja sa stranom, ja nikada ne bih mogao da razumem tu stranu kulturu, postavlja se i pitanje da li je multi-kulturni hermeneutički dijalog lišen opasnosti prisutnih u svakoj vrsti interpersonalne komunikacije. To su, na primer, konflikt različitih predrasumevanja, mogućnost da sagovornik nesvesno pokuša da me „potkupi” da *njegovu* kulturu vidim u lepšem svetlu tako što će simulirati „zajednički inter-esse”, potencijalna strančeva spremnost na kurtoazne compromise i tome slično. Očigledno je da dijaloška tehnika interkulturalnog razumevanja nije ništa manje rizična od bilo koje druge strategije razumevanja stranog.

Čini se da je Virlaherova koncepcija razumevanja stranog bliža stvarnosti od Šajfeleove. Virlaher ne insistira na tobože dijaloškoj prirodi razumevanja već nudi jedan, da ga tako nazovem, „ludički” model, kojim se predlaže igranje „uloga razumevanja”, i u obliku promene perspektive i u manje-više histrioničkom smislu.⁹⁾ Pod zajedničkim imeniteljem igre kao kreativne aktivnosti, Virlaher, dakle, ostavlja mesta i za refleksiju i za uživanje. Time se indirektno implicira da je legitimno svako sredstvo koje će nam pomoći da se približimo stranom.

Da bi uopšte mogao da razume životnu manifestaciju strane kulture, spoznajni subjekt je automatski svrstava u izvesnu kategoriju ili klasu koja je velikim delom određena datostima njegove kulture; razumevanje uvek i neophodno počinje instinktivnim dovođenjem u vezu nepoznatog sa poznatim. Spoznajni subjekt zatim teži da поближе odredi klasu u koju je svrstao nepoznato, sužavajući je kroz povećanje broja poznatih članova, a broj članova se povećava kroz upoznavanje sa konk-

⁸⁾ Tvrdnja da strana kultura automatski postaje dostupna spoznaji „onakva kakva se pokazuje” čim spoznajni subjekt pokaže dobru volju da je „objektivno” razume, oslanja se — svesno ili nesvesno — na Hegela. U vezi sa kritikom Hegelove epistemologije, vidi Jürgen Habermas: *Saznanje i interes*, Beograd 1975, str. 32 ff.

⁹⁾ Upor. Alois Wierlacher: „Kulturverstehen und Spiel”, u: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 8, 1982, str. 102–230.

retnim obeležjima „predmeta”. U procesu definisanja klase spoznajni subjekt se pak neminovno suočava sa dva hermeneutička problema. Prvi se sastoji u načelnoj nemogućnosti razumevanja pojedinačnih delova pre nego što se razume celina, i obratno (hermeneutički krug), a drugi problem proizilazi iz činjenice da, pokušavajući da definiše klasu u koju je svrstao neku životnu manifestaciju strane kulture, spoznajni subjekt često dolazi do neprijatnog saznanja da se obeležja „teksta” koji valja razumeti samo jednim, i to obično manjim delom, poklapaju sa opsegom date klase, te da, kako bi adekvatnije definisao klasu, mora da se približi psihičkim sadržajima čiji je spoljašnji izraz precizirana životna manifestacija. To u krajnjoj liniji znači da je prevashodni zadatak spoznajnog subjekta da u sebi rekonstruiše kulturne datosti koje su uslovile izvesnu životnu manifestaciju, a kako su te datosti velikim delom proizvod dijahronnih procesa, on mora da se upozna i sa tim procesima.

Izražen rečnikom Huserlove epistemologije, problem razumevanja životnih manifestacija strane kulture — i u sinhronoj i u dijahronoj ravni — može se odrediti na sledeći način. Ako je svaka životna manifestacija strane kulture intencionalni predmet, svoljeni proizvod niza intencionalnih činova¹⁰⁾ ili činova svesti, i alko se intencionalni predmet ne može poistovetiti sa intencionalnim činom, onda jedan intencionalni predmet može biti proizvod — nikada identičnih — intencionalnih činova različitih subjekata. Zadatak spoznajnog subjekta se, dakle, sastoji u tome da se *približi* psihičkim *sadržajima* datog intencionalnog čina kako bi svoljio dati intencionalni predmet.

Približavanje odgovarajućim sadržajima može da počiva samo na njihovoj imaginativnoj rekonstrukciji, a ova se zasniva na sposobnosti uživljavanja. Uživljavanje, međutim, nikada nije ni prvi ni jedini korak u procesu razumevanja stranog. Ono počinje tek nakon što je završeno početno upoznavanje sa bitnim spoljašnjim obeležjima „teksta” koja predstavljaju percipirani smisao. Uživljavanje bez pretходnog znanja, i bez stalne kontrole realija i refleksije, beznadežan je i opasan poduhvat.

Naravno, ovom kratkom skicom mogućeg modela razumevanja stranog samo variramo izvesna opštevažeća hermeneutička rešenja. Kao uostalom i ceo priređivačev uvod, ona služi samo kao pomoćno sredstvo i orijentir za razumevanje šest priloga koji bi trebalo da pred-

¹⁰⁾ Insistiramo na množini („činovi”) jer, razume se, ni za recipijenta intencionalni objekt „životna manifestacija strane kulture” ne može biti proizvod intencionalnog čina samo jednog subjekta.

stavljaju reprezentativan uzorak teorijskih i pragmatičnih nastojanja interkulture germanistike. Prvi prilog se zasniva na predavanju profesora Zorana Konstantinovića održanom 5. 4. 1988. na Filološkom fakultetu u Beogradu; sledeća tri priloga (Virlaher, Sajfele i Kruše) potiču iz prvog zbornika radova „Društva za interkulture germanistiku” („Strano i Svoje”, Minhen 1985), a poslednja dva priloga (Krauze i Turk) iz trećeg zbornika radova („Perspektive i postupci interkulture germanistike”, Minhen 1987).



ALOJZ VIRLAHER

TUĐIM OČIMA ILI: STRANOST KAO FERMENT

RAZMIŠLJANJA O ZASNIVANJU
INTERKULTURNE HERMENEUTIKE
NEMAČKE KNJIŽEVNOSTI*

Uvod

Po Alfredu Šicu,¹⁾ naše razumevanje stranog počiva na samospoznaji. Ako u opštenju sa tekstovima svaka samospoznaja ima karakter „primene teksta koji treba razumeti na sadašnju situaciju čitaoca“²⁾ i ako se ta primena ima pojmiti kao funkcija predrasumevanja čitaoca-tumača, onda odnosi tumača i književnosti prema drugom i stranom dolaze u središte naučnog interesovanja. Međutim, odgovarajuća pitanja se retko mogu naći u dosadašnjoj nauci o književnosti. Doduše, posebno u komparatistici i njenoj imagologiji, ima mnogo radova o slici stranca kao i ispitivanja predstava o stranim zemljama.³⁾ No dosadašnje procene stranog, orijentacioni pojam „strano“ i kulturno-specifični oblici opštenja sa stranim jedva da su izuzimajući kolonijalnu problematiku, još postali predmet pažnje naučnih istraživanja. E. Frencelovi *Motivi svetske književnosti* i F. A. Šmitova *Istorija grada i motiva nemačke književnosti* čak i ne pominju pojam „strano“, premda je iskustvo stranog konstantan motiv evropske književnosti, a ra-

*) Ovo je proširena verzija mog priloga: *Mit fremden Augen* (1983); *Vorlage für das Kolloquium über „Hermeneutik der kulturellen Fremde“ in Bad Homburg* (Werner Reimers-Stiftung) od 22–24. 11. 1984.

¹⁾ Schütz, str. 148 ff.

²⁾ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 291.

³⁾ Upor. Bleicher (1980) i Boerner (1975).

zlikovanje sopstvenog i stranog antropološka konstanta prisutna u svim kulturama i društvenim slojevima. Mnogo intenzivnije od filologa temom stranog i iskustva o njemu pozabavili su se filozofi, sociolozi, pravnici, teolozi i antropolozi.⁴⁾ Zbog nagoveštenih hermeneutičkih razloga, pre svega nauke koje se bave izučavanjem stranih zemalja, pa prema tome i nauke o stranim jezicima, upućene su na kategoriju stranog. Ova konstatacija važi pre svega za razne vrste nauka o jeziku i književnosti u kojima odaslani, odnosno domaći učitelji uvode grupe učenika iz stranih zemalja u za njih stranu kulturu i njene podsysteme, jer ovde odnos prema stranom veoma lako poprima oblik kulturne arogancije, predubedene etnocentričnosti, prinudne misije ili xenofobične rezervisanosti, idealizovanja nepoznatog kao lepe tuđine, ili pak puke heuristike, koja u doživljaju stranog prevashodno vidi sredstvo za isticanje distance prema sopstvenom, čime ga, isto kao i strano, degradira u njegovoj samosvojnosti.

Literarno, naučno i pedagoško interesovanje za fenomen stranog se, doduše, ne odnosi samo na takve pogrešne stavove koji su, ostavili poseban trag u ljudskoj istoriji. Ta interesovanja su pre svega usmerena ka istorijskom i sistematskom izučavanju kosmopolitskog otvaranja ličnosti u susretu sa tuđinom, ka razjašnjavanju odnosa između humanosti, stranosti i dobrostanja, ka poimanju međusobne zavisnosti sopstvenog i tuđeg, kao i ka spoznaji o ulozi stranaca u razvoju kulture. Početkom našeg veka, Verner Zombart u svojoj istoriji razvoja modernog kapitalizma objasnio je taj fenomen konstatacijom da bi to bio „zadatak pun draži da se napiše celokupna istorija čovečanstva sa gledišta „stranog“”. I doista, zapažamo da se od početka istorije, i u malim i u velikim stvarima, samosvojni razvoj društvenih zajednica može pripisati spoljnim uticajima. Bilo da je reč o religioznim sistemima ili tehničkim pronalascima, ili pak o oblicima svakodnevnog života, ili [...] o berzanskim institucijama: ako ne uvek, a ono veoma često vidimo da podsticaj dolazi od „stranog“. Tako usmereno istraživanje realnih i fiktivnih iskustava stranog otvara perspektive kako istorije odnosa između stranosti i inicijative tako i socijalne ontologije, koja su-čoveka poima i prihvata kao su-subjekt, ne izostavljajući pri tom pitanje stepena stranosti

⁴⁾ Upor. Wierlacher: *Fremderfahrungen als Gegenstand der Literaturforschung* (1982) i bibliografiju.

⁵⁾ Citirano po Jegleu, str. 42. — Nešto slično može se videti i u socijalnoj istoriji književnosti: osnivači i nosioci „vajmarske kulture“ su većinom došljaci (Herder, Gete i drugi): „stranci i emigranti vladaju vrhovima moderne engleske književnosti: Konrad, Džems, Eliot, Paund, Jejts, Džojls“, Terry Eagleton: *Exiles and Emigres. Studies in modern literature*. London 1970, str. 9.

koji se mora pripisati ličnosti, jer joj je on potreban da bi se razvijala i da bi razvila onaj odnos prema drugima koji od evropskog prosvetiteljstva maovamo obeležavamo izrazom „tolerancija”.

Naredna razmatranja treba da budu naučno-teorijski i naučno-etički doprinos jednoj takvoj „filologiji tuđine”. Na primeru discipline *nemački kao strani jezik* razmotrićemo, u smislu aplikativne refleksije, aspekte jedne estetike i hermeneutike nemačke književnosti kao književnosti strane kulture i u isto vreme pokušati da podsetimo na izvestan način opštenja sa stranim koji je imao veliki odjek i u novijoj istoriji nemačke kulture i književnosti i koji bi *mutatis mutandis* mogao postati modusom doživljavanja stranog u okviru interkulture germanistike.

Hermeneutika nemačke književnosti kao strane književnosti kao i analiza (sa nemačkog stanovišta) *differentiae specificae* domaće i inostrane germanistike tek je u začecju. Kao i Hans Robert Jaus, jedan od glavnih razloga za ovo nezadovoljavajuće stanje istraživanja vidim u tome što je književna hermeneutika „svoju teoriju svela na interpretaciju, svoj pojam razumevanja ostavila neartikulisanim i potpuno zapostavila problem primene”.⁶ Drugi problem leži u samoj tradicionalnoj hermeneutici. Ona svojoj teoriji nije uskratila samo primenu već i dimenziju kulturne tuđine. Samosvest i istorija germanistike bile su (ne samo u Nemačkoj), kao što Schlegel kaže, na horizontu „opšteevropskog karaktera” usmerene ka uslovima za asimilaciju nemačkih tekstova i onih (npr. antičkih) tekstova koje su nemački čitaoci recipirali.⁷ Od Šlagermahera preko Diltaja i Gadamera pa sve do Flašara i, ako ga dobro razum, Franke trijada hermeneutičkog procesa — razumevanje, tumačenje i primena — shvaćena je kao funkcija ovog cilja. I oni prilozi na koje se nadovezujem, Brakertova i Jausova razmatranja o hermeneutičkoj kategoriji alteriteta, duguju toj koncepciji. Ona služi da se premosti istorijska razdaljina između teksta koji treba razumeti i njegovog sadašnjeg čitaoca u pretpostavljenoj kulturnoj zajednici sa zajedničkom tradicijom.

Upravo ta pretpostavka je strana multikulturalnom gledanju na nemačku kulturu prisutnom

⁶ Hans Robert Jaus: Zur Abgrenzung und Bestimmung einer literarischen Hermeneutik. U: *Text und Applikation*, str. 462.

⁷ Friedrich Schlegel: Über das Studium der griechischen Poesie. U: F. S.: *Kritische Schriften*, hg. von W. Rasch. 2. Aufl. München 1964, str. 129; upor. Turk, str. 154; Michel: *Ästhetische Hermeneutik und frühromantische Kritik*, str. 359; Krusche: *Das Eigene als Fremdes*, str. 28.

⁸ Manfred Fruhmänn: Dichtung als Normtext. In: *Text und Applikation*, str. 429.

u inostranoj germanistici. Pojmimo li hermeneutiku kao samopreispitivanje jedne nauke, kao pitanje kako ona dolazi do svojih pitanja, onda ta multikulturalnost ne izgleda kao hendikep ili osiromašenje istraživanja, već kao njegovo obogaćenje, pošto ono, na nagovešten način, može da oslobodi neispitane dimenzije teksta i omogući preciznije analize. Ako svekoliko razumevanje stranog počiva na činovima samorazumevanja, onda disciplina nemački kao strani jezik, koja je po naučnoj logici smeštena između domaće i inostrane germanistike, štaviše predstavlja „aplikativni slučaj filologije”. Jer na drugi način od nemačkog kao stranog ili kao maternjeg jezika, drugačije i od školske filologije u Nemačkoj, ova disciplina ima ulogu da preko kulturnih granica prenosi nemačku književnost i kao svoju a istovremeno i kao stranu književnost, ako je u posebnoj hermeneutičkoj situaciji i u onim institucionalnim okvirima u kojima „pojedinaac — kao propovednik, kao sudija — utiče na [kulturno mnoštvo] onih što mu ih je institucija poverila”.⁹⁾ Zato je i smatram dušom i prethodnicom jedne interkulture germanistike.

U svojoj knjizi o odnosu između rase i istorije (1952), Klod Levi-Stros je zastupao tezu da se „stvarni doprinos kultura” ne sastoji „u spisku njihovih posebnih izuma... , već u diferencijalnom rastojanju između njih”:¹⁰⁾ refleksija i iskustvo nastave stranih jezika stoga ističu da se interesovanje učenika više orijentiše po kulturnim razlikama nego po podudarnosti.¹¹⁾ Logično je da prilikom zasnivanja interkulture germanistike obe sugestije treba učiniti plodnim. Sledeća razmatranja su prolegomena i usredsređuju se na nekoliko pitanja: hermeneutičku situaciju recipijenta, fermentivnu funkciju stranosti u književnosti i životu, kategoriju alteriteta i pojam razumevanja.

Aplikativna priroda interkulture germanistike

Pokušaj discipline „nemački kao strani jezik” da nemačku književnost učini dostupnom i razumljivom grupama stranaca iz različitih kultura kao i nemačkim studentima koji su zainteresovani za odgovarajuću prosvetnu delatnost pogrešno će se razumeti ako se smatra samo za didaktički smeo pothvat umesto da se uvidi da je, u stvari, reč o pokušaju da se olakša globalna recepcija te književnosti. Kako ovaj plan ne bi bio započet ni bojažljivo ni kolonijalistički, valja imati na umu da je reč o zasnivanju istraživanja nastave književnosti

⁹⁾ Isto

¹⁰⁾ Levi-Strauss, str. 402.

¹¹⁾ Upor. Otten, str. 94 f.

koje uključuje ispitivanje teksta, čija premisa glasi da ono mora ne samo da respektuje mnoštvo odrednica značenja zavisnih od određene kulture već i da ih omogući. Ako se slažemo da su različita značenja između ostalog funkcije razdaljine između kulture recipijenta i nemačke kulture, i ako se, kao što to Odo Markvard čini, dovodenje tekstova u vezu sa sekundarnim kontekstima smatra za oblik primene, onda cela interkulturalna germanistika ima i trajni zadatak i bogatu paletu hermeneutičkih aplikacija [...]. U ansamblu interkulturalne germanistike, „ceo radijus i bogatstvo kultura postaju dostupne našem talentu za primenu“.¹²⁾

Da bi se stekla predstava o hermeneutičkoj situaciji interkulturalne germanistike, neophodno je da se pobliže razjasni njen aplikativni karakter. Recipijent nemačke književnosti, sa kojim kao univerzitetski nastavnici radimo, može se tipološki apstraktno opisati kao učenik-čitalac i čitalac-učenik. Ako ozbiljno shvatimo njegovu percepciju nemačke književnosti, bez obzira da li je Nemač ili stranac, ako mu omogućimo da se artikuliše kao subjekt, ako sa znanjem književnosti istovremeno razvijamo i njegovo učenje jezika i upoznavanje sa kulturom, ako u interpretaciji nemačke književnosti pokrenemo proces njegove samospoznaje, onda se može reći da smo orijentisani ka čitaocu i učeniku.

Pravne i teološke primene osim toga polažu pravo na delatnu relevantnost. One jedan konkretan slučaj podvode pod neku normu delovanja i usmerene su ka posledicama u svakodnevnom ponašanju optuženog, odnosno vernika. I verovatno cela interkulturalna germanistika ima izvesnu relevantnost u odnosu na primenu u meri u kojoj doprinosi recipijentovom upoznavanju sa nemačkom kulturom, uvodi ga u simboličnu komunikaciju celokupnog društva i, u slučaju čitaoca iz strane kulture, pospešuje formiranje sposobnosti za interkulturalnu komunikaciju. Ako je pak samorazumevanje preduslov svekolikog razumevanja stranog, onda se tekstovi, dakle, neprestano primenjuju i porede, te primena postaje najvažniji deo interpretacije teksta. Prema tome, i u slučaju posrednikove i u slučaju recipijentove perspektive, primena kao dovodenje u vezu teksta sa čitaočevom životnom situacijom konkretno znači:

— traženje dodirnih tačaka između teksta i recipijentove hermeneutičke situacije¹³⁾

¹²⁾ Marquard, str. 70.

¹³⁾ Upor. Krusche: *Lese-Unterschiede* (1981) i Wierlacher (Hg.): *Fremdsprache Deutsch I/II*. München 1980.

- izdvajanje razlika u čitanju određenih kultura
- izgradnja tolerancije ka neodređenosti
 - oneobičavanje čitalačkih navika
- ispitivanje čitačevih ksenoloških stavova

Ako sada pokrenemo pitanje strukture hermeneutičke situacije multikulturalnih recipijenata discipline „nemački kao strani jezik“ i tu situaciju shvatimo kao neposredno datu konkretnu stvarnost, onda dva objektivna faktora postaju posebno važna: u za njih stranoj zemlji, učenici žive, sociološki govoreći, kao marginalne individue i sa sobom donose svoju stranost. I obrnuto, sa tuđinom se susreću u trostrukom obliku: kao stranim jezikom, kao (prikazanom) stvarnošću strane kulture i kao zatvorenosti poetskih tekstova. Realna situacija je za učenike i učitelje — ma kako da je pod konkretnim okolnostima subjekti definišu u okviru svojih grupnih kulturnih normi — slojevit doživljaj stranog. No učenik se za vreme boravka u inostranstvu ne orijentise isključivo po normama ponašanja zemlje domaćina, koje su mu u početku potpuno nepoznate ili poznate samo u maloj mjeri, već i po njemu bliskim obrascima ponašanja i „interpretativnih zajednica“ (Fiš) njegove domovine: s druge strane, učitelj se sučeljava sa konkurentskim multikulturalnim percepcijama društvene stvarnosti, samog sebe i tekstova. U onoj mjeri u kojoj se zajednička perceptivna situacija kao konkurencija različitih kategorija odlikuje recipročnim preklapanjem normi, okarakterisaću je pomoću jednog pojma iz istraživanja akademske razmene kao „kulturalno ukrštanje“.¹⁵⁾ Ako sa Gadamerom počemo od hermeneutičke pretpostavke da je jedan književni tekst u svakoj situaciji shvaćen na nov i drugačiji način, onda to kulturalno ukrštanje kao specifična pretpostavka razumevanja postaje središtem našeg hermeneutičkog interesovanja. Reč je o kulturnim interferencijama. Komunikativna struktura tih kulturnih interferencija postaje jasna kada se studije u inostranstvu, kako to istraživanje akademske razmene čini, shvate kao intencionalni susret kultura. Učini li se to, onda ima više razloga da interkulturalna germanistika, koja, poštujući multikulturalna viđenja tekstova na nemačkom jeziku, želi da postane praktična, bude definisana Biterlijevim pojmovima filologije susreta kultura sa četiri tipa situacije: dodir kultura, kontakt između kultura, konflikt između kultura i preplitanje kultura [...]. Ukoliko se ta filologija realizuje kao tematizacija jezičkih, književnih i društve-

¹⁴⁾ Upor. Simmel i E. Stonequist: *The Marginal Man*. New York 1937.

¹⁵⁾ Breitenbach, str. 118.

nih razlika, utoliko je ona hermeneutika kulturnog alteriteta.

Time se imenuju tri osnovna pojma: alteritet, kultura i tuđina. Pojam alteriteta, koliko mogu da vidim, potiče od Levi-Strosa, a Brakert, Jaus i ostali ga koriste u kontekstima koje ćemo još pominjati. O osnovnom pojmu kulture su Bauzinger i Gering u „nemačkom kao stranom jeziku“ već rekli najvažnije. Nasuprot tome, tek je počeo da se shvata značaj hermeneutičkog pojma tuđine.¹⁶⁾ Njegovu slojevitost nagoveštava jezik u varijaciji roda: tuđina [die Fremde], tuđinac [der Fremde], tuđe [das Fremde]. Srazmerno mnogobrojne su i definicije pojma stranosti i u društvenim naukama, kao što ćemo odmah videti, tako da bi se sa ksenološkom usmerenošću i fundiranjem hermeneutike književnosti istovremeno dobila i interdisciplinarna i interkulturalna žiža, koja bi tu disciplinu povezala sa ostalim filologijama i etnološkim naukama i skrenula pažnju na, u uvodu spomenute, usmeravajuće odnose učenika i učitelja prema stranom, koji se posebno dobro daju problematizovati u situacijama ukrštanja dveju kultura.

Kako bi mogla podvrgnuti kritici dosadašnje stavove, interkulturalna germanistika hermeneutiku kulturne tuđine čini jednim od glavnih delova svog naučnog i nastavnog rada.¹⁷⁾ Budući da naše razlikovanje unutrašnjeg i spoljašnjeg viđenja nemačke književnosti predmet discipline u krajnjoj liniji vidi u jedinstvu problema teksta i problema čitaoca (ili grupe čitalaca), definišemo je kao disciplinu koja sjedinjuje istraživačke zadatke komparativne nauke o stranoj kulturi i nastavne zadatke didaktike strane kulture. Aplikativnom filološkom slučaju, disciplini „nemački kao strani jezik“, u ovom kontekstu pripada pomenuti poseban položaj. Sa inostranom germanistikom zajednički joj je primalac čiji maternji jezik nije nemački; sa nemačkom germanistikom zajednički su joj nastavnici kadar čiji je maternji jezik nemački i koji pripada nemačkoj kulturi i društveni, životni i iskustveni prostor. U mnoštvu jezika, multikulturalnosti i marginalnom statusu svojih inostranih učesnika, ona pokazuje osobenost po kojoj se razlikuje od obe varijante. Na osnovu ove razlike disciplina stiče funkciju mosta između dve pomenute grupe; njoj padaju u deo i zadaci kao što je objašnjenje *differentiae specificae* internacionalne germanistike. Jedan od zadataka je i diferencijacija same hermeneutike, tj. zasnivanje jedne interkulturalne hermeneutike nemačke

¹⁶⁾ Upor. posebno sledeće radove: Bitterli (1976), Krusche: *Die Kategorie der Fremde* (1980) i *Lese-Unterschiede* (1981), Nitschke (1979) i Thum/Lawn-Thum (1982).

¹⁷⁾ Upor. Wierlacher: *Deutsche Literatur als fremdkulturelle Literatur*. U: A. W. (Hg.): *Fremdsprache Deutsch I*, str. 147–166.

književnosti primerene središnjem i posredničkom položaju ove naučne discipline.

Hermeneutika i tuđina. Komplementarnost kao hermeneutička kategorija

Filozofska hermeneutika nije od neke velike pomoći pri pokušaju da se skicira hermeneutika interkulturalne germanistike. Otkriće da se ljudsko delovanje zasniva na predrasudi i za nas ostaje neophodan uvid; hermeneutika, nauka o književnosti i didaktika stranih jezika dodiruju se u spoznaji da učenje i razumevanje ovise o posebnim uslovima učenja i razumevanja, u koje ne spadaju samo društveno predformiranje mišljenja (vrednosni sudovi, navike, pojmovi itd.) već i čitav naučni kontekst, a u slučaju interkulturalne germanistike, dakle, rastojanje između nemačke i van-nemačke kulture. Ali, već Gadamerova jednostrana orijentacija ka tradiciji, kome je stalo do afirmacije i nege sastavnih delova tradicije,¹⁸⁾ sukobljava se sa osnovnim pretpostavkama od kojih jedna filologija susreta kultura mora da počne, a to je da ona ne mora da neguje nemačku tradiciju, već da je učini razumljivom, pri čemu mora voditi računa o tome da svaki identitet ima kulturnu dimenziju, a kulture se odlikuju sopstvenim horizontima otvorenim za strane uticaje, čija se posebnost mora poštovati. Gadamer, doduše, ne poriče da sve „što nam je na razumevanje... mora da se već potvrdilo u svojoj posebnosti“.¹⁹⁾ On zna da uopšte razumeti znači razumeti drugačije.²⁰⁾ Ali uspeh istorijskog razumevanja se po njemu na kraju sastoji u stvaranju jedinstva „sopstvenog i drugog“ sa potpunim stapanjem horizonata,²¹⁾ što se opasno približava nestajanju drugog u sopstvenom. Ne želim da Gadamera svrstam u građansku duhovnu tradiciju devetnaestog veka (Fric Kramer ju je podrobno razmotrio), koja sve što dolazi iz drugih kultura likvidira u imperijalističkom stilu.²²⁾ No Gadamerovu hermeneutiku ne smemo ni da pretvorimo u neku varijantu neistorijske transcendentne filozofije umesto da težimo hermeneutici koja spoznaju poima kao prepoznavanje (opšteljudskog) i, u skladu sa tim, u krajnjoj liniji ne želi da sagleda stranost u kulturnom smislu stranog, već hoće da u „stranom pro-nađe svoje“.²³⁾ Ako se razumevanje definiše kao stapanje horizonata, onda je doista „opšti problem“ svekolike hermeneutike „kako pre-

¹⁸⁾ Upor. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, str. 265 f.

¹⁹⁾ *Op. cit.*, str. 283.

²⁰⁾ Upor. *Op. cit.*, str. 180.

²¹⁾ Upor. *Op. cit.*, str. 279.

²²⁾ Upor. Kramer, poglavlje III.

²³⁾ Gadamer, str. 11.

vladati stranost' i prisvojiti je.²⁴⁾ U svom eseju o univerzalnosti hermeneutičkog problema iz 1966. godine, Gadamer, polemišući sa Slajmerherom, čak kaže da svaki „hermeneutički napor“ teži da „odstrani strano putem kontrolisane metodološke budnosti”.²⁵⁾ Koliko su takve formulacije opasne postaje jasno kada se baci pogled na problematiku čina čitanja, kao i na nedoumice kakve je, na primer, nedavno pokazalo Švajcarsko društvo za društvene nauke. U prilogu na temu „Etnologija i hermeneutika” Ridiger Bibner nastavlja sa, ako ne praktičnim, a ono teorijskim svojatanjem stranog. „Strano” je po njemu samo „povod ili pak izazov da se svoje bolje shvati”: „prisvajanje onog što se odupire i integracija različitog” su „intencija” celokupne hermeneutike; kako je ta integracija uspešna „samo kao interpretacija koja tako razjašnjava strano da se ono uklapa u poznato”, „razumevanje neophodno teži bezrezervnom prisvajanju. Pri tom mogu ostati i ostaće marginalne zone u kojima shvaćeni predmeti zadržavaju svoju autonomnost”.²⁶⁾

Takva prisvajačka pozicija ne može da bude naše ishodište. Ona u veoma velikoj meri nastavlja misaone obrasce evropskog kolonijalizma; ona preceňuje mogućnost prisvajanja jer prenebregava tenziju između svojeg i stranog, koju Gete u pismu Herderu od 14. 10. 1786. ovako potvrđuje: „Tudina ima život koji nam je stran, i ne možemo da ga učinimo svojim iako nam se kao gostima sviđa”.²⁷⁾ U svojoj egologici, takva pozicija ne vidi okolnost, koju je još Lessing istakao da je ljudska povezanost sa različitim kulturama tako reći ontološki data: „Ljudi se mogu sjediniti jedino putem razdvojenosti! Samo kroz stalno razdvajanje može se održati njihovo sjedinjenje! To je tako. I ne može da bude drugačije”.²⁸⁾ Hteti da se eliminiše ili omalovaži ova ili ona razlika značilo bi ne samo institucionalizovati barijere etnocentričnog načina viđenja već i prevideti da se buduća hermeneutika interkulturalne germanistike može koncipirati jedino kao hermeneutika distance, koja nipošto ne isključuje empatiju i simpatiju prema stranoj zemlji i njenim tekstovima. Buduća hermeneutika stoga ne teži da isključi strano pomoću metodološke budnosti, već da ga učini shvatljivim u njegovoj razdvajajućoj i u njegovoj spajajućoj različitosti. Preduslov za to je da domaći, odnosno strani čitalac-tumač nauči da se što više udalji od stečenih viđenja tekstova sa

²⁴⁾ Gadamer: *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*. U: H.-G. G.: *Kleine Schriften I*, 2. Aufl. Tübingen 1976, str. 116.

²⁵⁾ *Kleine Schriften I*, str. 104.

²⁶⁾ Bibner, str. 190—192.

²⁷⁾ *Briefe* (Hamburger Ausgabe) II, 15.

²⁸⁾ Lessing: *Ernst und Falk*, P/O VI, 35.

kojima treba da se upozna, tako da čitalac-učenicnik može da im se približi preko u kulturnom smislu relativisanih pogleda spolja ili unutar izvesne kulture. Kada se kroz tu promenu distance prošire granice oba pogleda i kada nešto što je palo u oko jednom postaje izvor pitanja za drugog, taj uzajamni odnos vodi proširenju vidika oba tumača, a ujedno i dubljem crpljenju značenjskog potencijala tekstva, kao i boljem samorazumevanju onih koji zajedno tumače; jer sa hermeneutičkim ishodistima osvetljavaju se i rastojanja između kultura, a sa njima i razumevanja čitalaca. Ako buduća hermeneutika treba da pospešuje takvu sretnu saradnju, onda će morati da bude koncipirana kao hermeneutika komplementarnosti kulturno različitih videnja spolja i unutrašnjeg tumačenja, koja će u preciznom smislu te reči zasnovati interkulturnu komunikaciju, jedno „delovanje u okviru zajednice” (Maks Veber, „O nekoliko kategorija sociologije razumevanja”). Budući da naši recipijenti dolaze iz različitih kultura, ne treba nikakav drugi razlog za konstataciju da će ta hermeneutika morati da razvije koncepciju razumevanja drugačiju od koncepcije uključivanja u nemačko-evropsku tradiciju.

Peregrinatio academica — Stranost kao ferment

Pre nego što pokušam da privremeno odredim pojam razumevanja i za naše svrhe učvrstim pojam alteriteta, želim da prvo ukratko odgovorim na pitanje na kakvom pojmu stranosti i kakvom modusu doživljavanja stranog treba da se zasniva rad interkulture germanistike. Kao što sam već nagovestio, koncepcije stranosti su u nauci veoma različite. U pravnoj nauci se pod pojmom stranca podrazumeva — ovde izostavljam svojinsko pravo, koje u našoj nauci ne postaje efikasno ni citiranjem — neko obeležje činjeničnog stanja koje se u smislu sveobuhvatne definicije da odrediti samo negativno: „to je onaj ko — iz bilo kog razloga — ne poseduje državljanstvo državne zajednice sa kojom ima pravne veze koje treba ispitati”.²⁹⁾ Sociologija pod pojmom „stranac” podrazumeva „marginalca”, čiji je prototip danas radnik na privremenom radu ili prognanik i izbeglica.³⁰⁾ U antropologiji kulture, stranac je čovek iz strane kulture;³¹⁾ teologija spaja pojam tuđinca i tuđine

²⁹⁾ Karl Doehring: *Die allgemeinen Regeln des völkerrechtlichen Fremdenrechts und das deutsche Verfassungsrecht*, Köln/Berlin 1963, str. 19.

³⁰⁾ Upor. Jeggel (1972), Simmel (1908) i Justin Stagl: *Wissenschaftssoziologie*. U: J. S.: *Kultur- und Gesellschaftssoziologie*, München 1974, poglavlje III.

³¹⁾ Osim Stagla (1974 i 1981) vidi i Roland Girtler: *Kultur- und Gesellschaftssoziologie. Entwicklungslinien. Paradigma. Methoden*. München 1979, poglavlje VI: Der „Fremde“ als Gegenstand der Kultur- und Gesellschaftssoziologie.

sa predstavom o grešniku i stanjem greha.³³⁾ U filozofiji se drugi čovek, *alter ego*, apostrofira kao stranac.³⁴⁾ U modernoj logici bi „stranim” bile nazvane dve klase ili dva skupa čiji je presek prazan. U istoriji religije i kulture, posebno na početku istorijskog doba, susrećemo se sa strancem kao nepoznatim čovekom stranog jezika i porekla, koga se plaše, koji je volšeban; na kasnijem stupnju razvoja dolazi do predstave o povezanosti stranca sa bogovima, koja je prvobitno isto tako nastala iz straha: iz straha od promene pojavnog oblika bogova čovek se gostoljubivo odnosi prema strancu.³⁵⁾ Sve te — i me samo te — predstave poznaje i nemačka literatura. U njoj „tuđina” osim toga prima značenje sačuvano u nemačkoj reči „inostranstvo” [Ausland], koje je još uvek živo, kao što pokazuje govor Hajnriha Bela na Internacionalnom kongresu PEN kluba u Jerusalimu 1974. godine: „oslobodim li”, veli Bel, „prognane i zatvorenike ideološkog prerusavanja u kojem postaju predmet spekulacije, demagoška rezerva paktova, i tražim li jednu reč za internacionalnu jednakost njihovog stanja, ne pada mi na pamet ni jedna bolja reč od nemačke reči ‚beda’ [Elend], pretka reči inostranstvo [Ausland], no ne u turističkom smislu živeti u inostranstvu, već u smislu biti u tuđini, tuđinac, čijom se bedom još trguje na bilo kojoj berzi internacionalnih interesa.

„Postoji”, nastavlja Bel, „jedna duhovnoistorijska tradicija koja ovu stranost tumači metafizički: zar nismo svi stranci na ovom svetu? Stranci u sopstvenoj zemlji, u sopstvenoj porodici, i zar u izvesnim trenucima čoveku sopstvena ruka nije strana kao sopstveni stan? I zar, uopšte, istorija čovečanstva ne počinje progonstvom — iz raja — i zar progonstvo nije nama primereno i odmereno trajno stanje? Ne verujem da tako osećaju samo pesnici, mislioci i teolozi — oni su samo sretniji od ostalih jer mogu da izraze svoju stranost. Neću ni da osporim ove metafizičke, pa, dakle, kako dijalektičke tako i poetske dimenzije izgnanstva ni da ih se odreknem, samo se pitam da li mi, što sebe nazivamo piscima i intelektualcima, treba i dalje da učestvujemo u obe igre, ber-

³³⁾ Upor. kritičko viđenje ovog teorijskog kompleksa kod: Horst Herrmann: *Die sieben Todsünden der Kirche. Mit einem Nachwort von Heinrich Böll.* München 1976. Tamo je (str. 24) i kratak rezime teološkog shvatanja biblijskog pojma greha: pod njim se podrazumeva „ono celokupno stanje samootuđenja čoveka, koji se od Boga uputio u tuđinu i sa sobom povukao i druge u otuđenje.” Poblizje kod Stählin: članak Xenos u *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band 5, Stuttgart 1966.

³⁴⁾ Upor. *Das historische Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Band II, Darmstadt 1972, stub. 1102.

³⁵⁾ Upor. Theunissen (1977).

³⁶⁾ Upor. dobar rezime najznačajnijih aspekata problema u članku Xenos u *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, hg. von Lothar Coenen et al., 2. Aufl. Wuppertal 1970, str. 373—375 (H. Bietenhard).

zanskoj igri, u kojoj beda treba da se pretvori u politički kapital, i u drugoj, metafizičko-dijalektičko-poetskoj igri? Ne znam odgovor na ovo pitanje, samo ga postavljam."³⁶⁾

Čini mi se da ovo retoričko pitanje sadrži prvi delimičan odgovor na pitanje o pojmu stranosti interkulture germanistike: otuđenje se ne osporava, no duhovnoistorijska tradicija koja stranost interpretira kao alijenaciju biva potisnuta u drugi plan u korist „prave tudine” (Ole). Koliko je malo ova prava tudina dosada bila registrovana u delatnosti vannemačke germanistike, a i u izučavanju stranih jezika u Nemačkoj, nazire se i u neobično deficitarnom zanimanju, posebno „poznavanja zemlje”, za onaj konstitutivni faktor svake kulture koji se od evropskog prosvetiteljstva više ne da izbrišati: *pravo*. Koliko bi, pak, takvo posmatranje spolja bilo važno za spoznaju sopstvene kulture i za njenu kritiku sledi već i iz uvida da istorijsko znanje i razumevanje imaju suštinski konstruktivan karakter³⁷⁾ i da ta konstrukcija ima za pretpostavku perspektivu sa distance, koja jedino može da sagleda celinu. Neka jedan pojednostavljeni primer razjasni na šta mislim: Uz nemački hotelski doručak po pravilu ide kafa ili čaj. Kelner, pak, po pravilu svakom gostu postavlja pitanje „Kafa ili čaj?”, pa i strancu koji to možda razume kao nasilan zahtev da za doručak uzme ili kafu ili čaj. Nemač lakše prihvata izbor napitka kao konvenciju; kulturno spoljašnja perspektiva otkriva njenu premisu, izostrava naš senzibilitet i čini nas pronicljivim, jer kroz „strani pogled” konstruktivno iritira etnocentričnu rutinu i automatizam ponude.

Takvo oneobičavanje poznatog je, kao što Gadamer zna, element svekolike metodologije razumevanja. Moderna književnost ne postupa u skladu sa tim tek od Brehtove zaoštrene tehnike oneobičavanja. U prepisci sa Šilerom, Gete je jednom primetio da se poezija, u stvari zasniva na „prikazivanju empirijski patološkog stanja čoveka”.³⁸⁾ Savremena nemačka književnost to određenje funkcije čini principom svog rada u tolikoj meri da se u njoj pišu skoro isključivo istorije bolesnih, čiju sposobnost imitiranja književnost pokušava da pojača, između ostalog, i na taj način što svoje pripovedače i posmatrače stavlja ne — u, od evropskog prosvetiteljstva uobičajenu, marginalnu društvenu poziciju, već prevashodno u tačku gledišta van dotične kulture. Na primer, pripoveda se iz perspektive neprilagođenog povratnika (Kepen: *Staklena*

³⁶⁾ Heinrich Böll: *Ich bin ein Deutscher*. U: *Essayistische Schriften und Reden* 3, str. 176 f.

³⁷⁾ Upor. Hans M. Baumgartner: *Kontinuität und Geschichte*. Frankfurt 1972, str. 162.

³⁸⁾ Goethes Briefe (Hamburger Ausgabe) III, 316.

bašta), ili bivšeg emigranta koji se distancira od kulture (Nosak: *Mlađi brat*³⁹) ili deteta koje se protivi svom odgajanju (Gras: *Dečiji doboš*; Lenc: *Čas nemačkog*), ili svetskog duha koji transcendiruje sve kulture i naslednik je sveznajućeg pripovedača ranijih epoha (Gras: *Lumbur*). Pripovedač se nalazi u stranoj zemlji i pripoveda iz perspektive doživljaja te sredine (Jonson: *Godišnjice*; Handke: *Kratko pismo za dugi rastanak*) jer je iz navedenih razloga ova prikazivačka pozicija povoljnija od načina prikazivanja sa pozicija unutar izvesne kulture, pa makar ono bilo iz perspektive marginalca. Erih Nosak podvlači da za pisca „nema ni gore ni dole već samo izvan“, a Wolfgang Kepen se najbolje oseća u situaciji stranca, „jer između mene i svega postoji distanca, i to ne samo jezička... To je lepo stanje.“⁴⁰)

Tako metodološki zasnovano visoko mišljenje o stranom stremi ka spoznaji svojeg, a ne tuđeg kao jedne posebnosti. Ono što je bilo „postalo kao strano“ ponovo se može doživeti.⁴¹) Handke u razgovoru sa Helmutom Karasekom priznaje da je u njegovom romanu *Kratko pismo za dugi rastanak* „Amerika samo povod“, „pokušaj da se pronade distancirani svet u kome mogu da postanem ličan“.⁴²) Upravo ova Handkeova misao ukazuje na obrazac doživljavanja stranog na koji sam hteo da podsetim: on je u nemačkoj književnosti veoma rasprostranjen i ima za cilj ophođenje prema stranom koje ga ne razlaže ni kolonijalistički ni instrumentalistički. Imam na umu asketski peregrinatio hrišćanina, a ne današnja „industrijska“ hodočašća. Pošto je svet bio poiman kao tuđina udaljena od Boga, aktivnosti prvobitnih misionara su bile doživljavanje stranog u sveobuhvatnom antropološkom smislu. U isto vreme, tuđina je bila poimana kao *xenitheia* kojoj se čovek izložio jer se u tome, kako se pouzdano verovalo, mogao naći spas ne samo svoje već i tuđe duše. Doduše, taj obrazac iskustva je u toku evropske istorije između ostalog postao i jedan od izvora prisilnih misija kolonijalizma: u nemačkoj književnosti, on se kao (sekularizovani) obrazac ponašanja, ne samo održao već je i postao, posebno u razvojnom romanu, apsolutno dominantan modus doživljavanja tuđine. Junakov asketski *peregrinatio* je kardinalna tema nemačkog romana o vaspitanju. Prostorna tuđina tu postaje poligon lič-

³⁹) Nosak: *Der Brief*. U: *Der jüngere Bruder*. Frankfurt 1973, str. 320. Upor. i Nosakove izjave u intervjuu sa Horstom Bienekom (Hg.): *Werkstattgespräche mit Schriftstellern*. 3. Auflage. München 1976, str. 91 f.

⁴⁰) Christian Linder: *Schreiben als Zustand*. Gespräch mit Wolfgang Koeppen. U: C. L. (Hg.): *Schreiben und Leben*, Köln 1974, str. 70.

⁴¹) Peter Handke: *Die Stunde der wahren Empfindung*. Frankfurt 1975, str. 162.

⁴²) Michael Scharang (Hg.): *Über Peter Handke*. Frankfurt 1972, str. 162.

nosti, na kome ona poput Vertera traži „pravu izvesnost o svom postojanju” i, za razliku od Vertera, nalazi je jer prihvata obezličnja u smislu biblijskog životnog načela, koje je Gete preuzeo u pesmi „Blažena čežnja”:

Mri i bivaj! Dok se tvoj
duh dotle ne vine,
bićeš tmuran gost na toj
zemlji punoj tmine.⁴³

Tek pod tim uslovom u književnosti doživljaj tuđine postaje „očovečenje” junaka, pročišćenje ličnosti i njeno formiranje u procesu „preobražaja”, kako doslovce stoji u Kelerovoj noveli *Durljivi Pankrac*.⁴⁴ Onaj ko se stvarno upusti, ponovo se nalazi — to je stara mudrost, koja igra fundamentalnu ulogu u jednoj od Geteovih klasičnih drama, u *Ifigeniji na Tauridi*: Ifigenija svoju sudbinu stavlja u ruke stranog kralja i svojim smelim pothvatom dolazi do željenog uspeha. Njenom nečuvenom činu, pak, prethodi Orestovo eksplicitno distanciranje od stereotipa sumnjičavosti prema strancu (kao prema neprijatelju:

Nek tikanje laži tuđin tuđinu,
oštrouman i vešt lukavstvu, plote
ko zamku ispred nogu, među nama
istina neka bude! (III, 1193 ff.)⁴⁵)

Razmišljanja Geonga Zimela o pojmu stranca nude se kao pomoć u razumevanju kako Orestovog ponašanja tako i sestrinog nečuvenog čina. Za Zimela je stranac „potencijalna lutalica... Pošto svojim korenima nije fiksiran za jedinstvene sastavne delove ili jednostrane tendencije grupe, prema svima njima ima poseban, „objektivan” stav, koji nije samo puko rastojanje i stajanje po strani, već je poseban sklop daljine i blizine, ravnodušnosti i angažmana”. Za Zimela je ta „objektivnost stranca” povezana i sa „pojavom da se njemu [strancu] daruju zapanjujuća otvorenost i ispovesti — ponekad kao ispovedanje u crkvi — koje se pažljivo kriju od svakoga iz sopstvene sredine.”⁴⁶) Upravo ta, na izgled opasna, otvorenost kod Getea postaje spasonosnim fermentom, a to ne samo Orestovog već i sestrinskog Ti: iz novog *Mi Geteova* drama razvija rešenje nasleđene kletve i organizaciju svetovnog zajedništva između Evropljana i Ne-Evropljana u ljudskom pravu i kroz njega: dijalektika svog i tuđeg iziskuje poštovanje tu-

⁴³) Johan Volfgang Gete: *Pesme*. Prev. Velimir i Branimir Živojinović, Beograd 1977, str. 81.

⁴⁴) Gottfried Keller: *Pankraz, der Schmoller*. U: *Werke*. Zürich 1965, IV, 68.

⁴⁵) Johan Volfgang Gete: *Ifigenija na Tauridi*. Torkvato Taso. Faust I. Prev. Velimir i Branimir Živojinović, Beograd 1982, str.

⁴⁶) Simmel, str. 685, 687 f.

deg prava i ukotvljavanja tog poštovanja u jedinstvu humanih pravnih odredbi prema strancu.⁴⁷⁾

Geteov *Egmont* i Rotov *Marš Radeckog*⁴⁸⁾ su još dva primera koje ovde nećemo pobliže razmotriti — književnog razmišljanja o međusobnoj zavisnosti razvoja ličnosti i razvoja stranog. Oba dela pokazuju da tamo gde se *nolens volens* eliminiše otvoreni odnos prema strancu, sopstveni život gubi u životnosti: onaj ko se ne izloži stranom, ne može da dođe do sopstvene ličnosti: uprkos dugogodišnjem boravku u inostranstvu, Kelerov Martin Salander zbog toga ostaje isto onoliko inertan kao i Frišov Štler.

Doživljaj stranog i sloboda

Pre nego što se vratim na probleme primene, hteo bih da naglasim da moja razmatranja donekle imaju nameru da čitaocu nemačke (kao strane) književnosti bar *in nuce* omoguće ono iskustvo stranog, koje je Maks Friš u svom prvom *Dnevniku* objasnio na sledeći način: „da u nekoj stranoj zemlji čovek ne misli da prema svemu mora da ima osećaj domovinske saglasnosti... Već to stranoj zemlji svaki put daje nešto što oslobađa i osvežava”.⁴⁹⁾ A ono što Friš kaže za strane zemlje važi i za strane tekstove. Dok neki poetski tekst iz sopstvene kulture često doživljavamo kao opasnost po sopstvenu ličnost, dotle neki tekst iz jasno određene tuđine lakše prihvatamo kao alternativnu, dopunu ili omeđavanje naših regulativnih shema. Mirniji smo ne samo zbog svoje društvene, književne, jezičke i kulturne distance prema onome što čitamo već i zbog toga što znamo da, bez obzira na njegov individualni oblik i transkulturalna žanrovska obeležja, taj tekst stoji u stranoj tradiciji i nipošto nije prvenstveno usmeren ka nama, već ka čitaocu iz autorove kulture. Prirodna spoljašnja perspektiva čitaoca iz strane kulture pokazuje se *eo ipso* kao stanovište koje čitaocu pruža veću distancu, a sa njom i veću slobodu delovanja, zatim, zajedno sa ostalim konkretizacijama multikulturne grupe čitalaca, dopušta da se tekst vidi iz više perspektiva, otežava brzoplete reakcije, dovodi u pitanje okoštale poglede, a ujedno aktualizuje razumevanje stranog i kao modus samospoznaje. U uslovima stranog jezika i strane kulture, čitanje prvo i pre svega postaje drugačije

⁴⁷⁾ Upor. Wierlacher: *Ent-fremdete Fremde. Goethes Iphigenie auf Tauris als Drama des Völkerrechts* (1983).

⁴⁸⁾ O Rotovom romanu upor. moju knjigu koja uskoro izlazi iz štampe: *Das Essen in der Literatur*, poglavlje CI. 2.

⁴⁹⁾ Max Frisch: *Gesammelte Werke in zeitlicher Folge IV*, 695.

tako što biva usporeno.⁵⁰) Ali čita se i kvalitativno drugačije, čitalac postaje obazriviji, pažljiviji, a čitanje intenzivnije. Jer, u estetskom doživljaju kulturno nepoznatog — a on se uz to povećava zbog kompleksnosti književnog teksta — čitalac se sukobljava sa sopstvenim pojmovima, navikama i uzorima ponašanja; ovo upuštanje u tekst provocira deautomatizaciju rutinske reakcije na informacije na maternjem jeziku, koja se može poređiti sa doživljajem slobode u stranoj zemlji. Ona stvara prostor za jedno novo viđenje svojeg i pomaže da se jedinka oslobodi egologike individualne i kolektivne etnocentričnosti, koja često toliko otežava, makar i obazrivu, otvorenost prema svom i prema stranom.

Zbližavanje sa distance

Iz gore rečenog, kao hermeneutičko načelo nauke i nastave o književnosti proizilazi na izgled kontradiktorna sugestija da se kulturna i estetska stranost tekstova, kao i skicirani modus doživljavanja stranog, aktivan u formiranju ličnosti, učine ishodištem istraživanja i teorije. Doduše, ta sugestija je nešto drugo od prosedea koji su predložili Rajnhard Baumgart (u pogovoru Brakertovom izdanju *Pesme o Nibelunzima*, 1970) Helmut Brakert i ostali, 1976, i Hans Robert Jaus 1977. godine. Svi oni imaju pred očima istorijsku „različitost“⁵¹) srednjovekovnih tekstova za današnjeg nenačkog čitaoca; učitelji i učenici pripadaju istoj kulturi;⁵²) ne postoji ukrštanje kultura kao hermeneutička situacija. U skladu sa tim, alteritet tekstova se poima kao istorijski kontrast; stranost je različitost od današnjih književnih i empirijskih svetova u okviru kontinuiteta iste kulture; stranost znači udaljenost od sadašnjice.⁵³)

Ovaj pojam stranosti, koji Jaus upotrebljava i u svojoj interpretaciji *Ifigenije*, čini mi se sumnjivo objektivističkim i uz to problematičnim jer zahteva neizvodljivu teoriju sadašnjosti. Već i zbog multikulturalnosti njenih recipijenata, interkulturnoj germanistici je potrebna drugačija konkretizacija fundamentalnog pojma stranosti. Ona će postati moguća kada bismo prihvatili uvid simboličnog interakcionizma da se ljudi prema objektima ili idejama odnose u skladu sa značenjem koje ovi imaju za njih, i da je značenje prvenstveno društveno-kulturno posredovana veličina, što zna-

⁵⁰) Upor. Weinrich, str. 204; Krusche: Das Eigene als Fremdes, str. 40.

⁵¹) Hans Robert Jaus, str. 14.

⁵²) Upor. posebno Brakert, str. 17, 19 f.

⁵³) Upor. Jaus (*op. cit.*): „daleka, istorijski prošla prošlost“.

či da su strano i svoje relacione sfere i kategorije koje se od društva do društva i od epohe do epohe različito doživljavaju i učvršćuju. Time se vraćam na ishodište i osnovni problem buduće hermeneutike. Mislim na intelektualni preduslov za razmatrani modus doživljavanja kulturne tuđine: pretpostavku za razumevanje stranog (naglasio ju je Alfred Šic), koja, da upotrebimo Didroovu metaforu, znači da pri doživljavanju prave tuđine moramo obući odeću strane zemlje, ali u ormaru čuvati odeću sopstvene zemlje.⁵⁴⁾ Ova metafora ne kazuje samo da se do takvih iskustava može doći isključivo pod promišljenim hermeneutičkim uslovom vezanosti za sopstvenu kulturu već i da moramo da obučemo različitu odeću, uskočimo u različite uloge da bismo uopšte stekli takva iskustva. Samo ono što pada u oči vodi ideji koja konstituše iskustva, pa i čitalačka iskustva. Alteritet, prema tome, nije samo odrednica objekta, već i percepcije. Buduća hermeneutika proširuje se u hermeneutiku drugih očiju; s obzirom na dijalektiku sopstvenog i tuđeg, ona se može odrediti kao hermeneutika komplementarne optike.

Iz ove odrednice proizilaze tri zaključka popriličnog dometa. Prvi je metodološkog karaktera, drugi se tiče pretpostavljenog odnosa između sopstvenog i stranog, a treći vodi pojmu razumevanja buduće hermeneutike. Ako svekoliko razumevanje stranog počiva na samorazumevanju, te su tako stranost i samosvojnost interpretamenti, onda je njihova dijalektika uvek Zimelova dijalektika blizine i daljine. Stoga je pogrešno organizovati nastavu i naučni rad van nemačke germanistike bez oslonca u bliskosti tekstova iz kulture učenika i bez upliva univerzalističkih pitanja. Isto tako je pogrešno hteti studenta strane književnosti rasteretiti napora da i sam nauči da gleda tuđim očima, ne bi li naučio da sagleda sopstvenu ulogu onog ko razume kao i očekivanja svog učitelja. Jer, kao i stvarne uloge, i uloge razumevanja su fiksirana uzajamna očekivanja⁵⁵⁾ usmerena ka onome što su Berger i Lukman u svojoj sociologiji znanja nazvali „veze objektivisanog fonda znanja”.⁵⁶⁾ Ako te veze treba da se promene i prošire, onda treba da se vežbaju uloge različitih rastojanja, tj. treba da se praktikuje čitanje tuđim očima kao promena stava i perspektive. Takođe se može reći da je reč o igranju uloga razumevanja. Pri tom imam na umu ne

⁵⁴⁾ Po Hans Peter Durr: *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, 2. Auflage, Frankfurt 1978, str. 158 f.

⁵⁵⁾ Upor. Michel: *Spielmöglichkeit und Verstehensrollen*, str. 122 ff.

⁵⁶⁾ Peter Berger/Thomas Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt 1969, str. 78.

toliko učenje kroz izvesnu ulogu, koje je poznato u didaktici stranih jezika, koliko promenu u gledanju na (prikazanu) ulogu učenika ili čitaoca. Navedenim rukovodećim pojmovima alteriteta, kulture i tuđine pridružuje se i pojam igre.⁵⁷⁾ Jer (kao i istraživanje, igra razbija predrasude i klišeje, upravo ako zahteva onaj modus ponašanja koji smatramo rukovodećim principom svekolikog doživljavanja stranog, ako podstiče radoznalost, ako omogućuje doživljaj stranog kao doživljaj sopstvene ličnosti; igra je već sama po sebi oblik aktivnog života, ferment svekolike kulture. Razumevanje tekstova i kultura realizuje se kao igra i sa-igra: kao ozbiljnost upuštanja u konkretnu tuđinu, koja ima za pretpostavku ozbiljnost svesti o hermeneutičkom preduslovu tog opštenja, pa prema tome i o društveno-ekonomskoj pozadini učenika i učitelja.

Iz rečenog proizilazi da interkulturalna germanistika ne može da učvrsti pojam razumevanja teksta ni (kao stupanje u nemačkoevropsku tradiciju, uz eliminaciju distance i slabljenje, ako ne i isključenje, stranog, ni, pak, kao puki otpor prema stranom. Razumevanje — kao „čin u kome se iskustvo stapa sa teorijskim otkrivanjem“⁵⁸⁾ — za ovde razmatranu hermeneutiku nemačke književnosti u principu znači, ako smem da preuzmem formulaciju Helmuta Plesnera, „ne identifikaciju sa stranim uz iščekivanje rastojanja od njega, već zbližavanje na distanci, koja čini da drugačije vidimo kao drugačije a istovremeno i kao strano“.⁵⁹⁾ Ukoliko taj način gledanja dopre do svojih istorijskih preduslova, i ukoliko se može izraditi odgovarajuća metodologija, biće omogućena jedna zajednica razumevanja koja će svim učesnicima u razgovoru o književnosti pružiti i upoznavanje i novu sigurnost, pošto sklonosti određene pripadnošću nekom narodu i odavno stečene navike prestaju da budu same po sebi razumljive, a ponekad i nerazumljive, dok se sopstvena povezanost sa izvesnom kulturom objašnjava u procesu rasvetljavanja stranih tekstova. Cena za to približavanje na rastojanju je staro iskustvo školovanja u inostranstvu: svako ko je naučio da što više vidi tuđim očima, i u sopstvenom svetu mnogo toga vidi tuđim očima, a i sam je drugačije viđen. Da je ta posledica više cena no dobit to pokazuje i činjenica da je hermeneutika književnosti do sada poklonila veoma malo pažnje kulturnoj tuđini, premda je i sama književnost u svojoj praksi oneobičavanja priznaje i crpe iz odnosa između stranosti i inicijative. U skladu sa tim, Maks

⁵⁷⁾ Upor. Wierlacher: Einleitung zu (Hg.): Kulturverstehen und Spiel. U: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 8 (1982).

⁵⁸⁾ Jürgen Habermas: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt 1971, str. 184.

⁵⁹⁾ Helmuth Plessner, str. 215.

Friš kaže u *Nadtudanju 2*: „Potrebni su nam Ne-Švajcarci (u Švajcarskoj). I to ne samo kao manuelni pomoćnici ili trgovački partneri, već i intelektualno”.⁶⁰⁾

Da rezimiramo. Buduća interkulturalna hermeneutika nemačke književnosti skicirana je kao hermeneutika komplementarnosti različitih — u kulturnom smislu — unutrašnjih i spoljašnjih viđenja proučavanih tekstova. Podsetili smo na model asketskog *peregrinatio* kao modusa doživljavanja stvarnosti strane kulture. Pojam alteriteta sam shvatio kao kategoriju i objekta i percepcije. Pojam razumevanja sam privremeno fiksirao kao zblizavanje na distanci, koje dopušta da se drugačije vidi i poštuje istovremeno i kao drugačije i kao strano. Hermeneutička situacija naše naučne discipline određena je kao situacija ukraštanja kultura. U zajedničkom razumevanju sam video mogućnost boljeg razumevanja, uključujući i samorazumevanje, jer implicira uzajamno oneobičavanje svog. Pozicije razumevanja bile su objašnjene kao uloge razumevanja. Kratka prozna skica Marije-Lujze Kašnic veoma prodorno kazuje šta se dešava kada se prenebregava i ignoriše osobitost tih uloga razumevanja. Hteo bih da svoja razmatranja zaključim sažetim primenjenim opisom tog teksta.

„Za rodendan”

U nekoj građanskoj porodici priprema se proslava rodendana jednog stranog, otprilike trogodišnjeg dečaka. Saosećaju sa detetom, čiji roditelji ne žive zajedno, politički su angažovani, odbacuju i preziru sve zaveštale svećarske običaje. Zato su domaćini napravili tortu, na sto stavili svećice, a pored toga paketiće sa slatkišima i igračkama. Dete je izgledalo smrtno preplašeno zbog tih priprema, posebno zbog upaljenih sveća uz zastrte prozore. Drhtavim rukama je počistilo sve sa stola, izgasilo sveće, stavilo ih van svakog dometa, van svakog vidokrug, a posle je još dugo bilo uznemireno kao dodirom neke strane, zlokobne sfere.

Ovaj tekst, kao uvod i *post scriptum*, na jedinstven način izražava fundamentalnu problematiku stranog. On od navedenih odnosa prema stranom prikazuje etnocentričnost i kse-

⁶⁰⁾ Max Frisch: *Überfremdung 2*, Werke X, 389.

nofobiju kao faktore neuspele komunikacije. Egološki okrenutost građanske porodice tradiciji dete čini objektom bezlične i nepromišljene kultivizacije: umesto da vodi dodiru i kontaktu između kultura, ili čak međusobnom preplitanju, poziv vodi kulturnom konfliktu. Nema zblizavanja na distanci. Domaćini interakciju čine nemogućom jer prenebregava-zju antropološku konstantu principijelne tenzije između sopstvenog i stranog i zbog toga i ne znaju da je „čulo govora čulo blizine. Ono od početka razdvaja poznato od stranog. Majka koja umiruje za dete je pojam poznatog i bliskog. Dete još dugo neće uzeti ništa od stranih osoba“.⁶¹) Sto sa poklonima postaje samoprikazivanje jednog etnocentričnog sveta bez ljubavi okrenutog materijalnom statusu, koji, međutim, sebe smatra moralnim i primernim; ne pada mu ni na pamet da se upozna sa strancima i stranim. Čitaocima iz Trećeg sveta nije teško da prikazani odnos između odraslih osoba i deteta konkretizuju kao karakterističan za „razvijene“ kulture i kulture „u razvoju“. Apelativni smisao teksta postaje jasan kada uzmemo u obzir njegovu neposrednu okolinu: zbirka u kojoj je ukotv-ljen tekst nosi naslov *Još je neizvesno*. Ako se tekst primeni na kulturno-sociološku i hermeneutičku situaciju, posebno inostrane germanistike i njenog gubitka studenata, onda on nama koji smo zainteresovani za tu naučnu disciplinu postavlja upozoravajuće i urgentno pitanje: zar jednog dana ne bi moglo da joj se desi isto što i stolu sa poklonima na izopačenoj proslavi rođendana, koja je organizovana bez obzira na potrebe, očekivanja i zebnje adresata: mlada generacija će ga uništiti drhćući ali emfatično — disciplina je počišćena.

Bibliografija (izbor)

Agar, Michael H.: *The professional stranger. An introduction to Ethnography*. New York 1980.

Bargatzky, Thomas: *Die Rolle des Fremden beim Kulturwandel*. (Hamburg/Hohenschäft-larn 1978 (=Hamburger Reihe zur Kultur- und Sprachwissenschaft 12).

Bausinger, Hermann: *Germanistik als Kultur-wissenschaft*. In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 6, 1980, str. 17—31.

Zur Problematik des Kulturbegriffs. In: A. Wierlacher (Hg.): *Fremdsprache Deutsch I*, str. 57—69.

⁶¹) Hubert Tellenbach: *Geschmack und Atmosphäre, Medien menschlichen Elementarkontaktes*. Salzburg 1968, str. 29.

Zur kulturalen Dimension von Identität. In: Zeitschrift für Volkskunde 73, 1977, str. 210—215.

Bersier, Gabrielle: *Wunschbild und Wirklichkeit. Deutsche Utopien im 18. Jahrhundert.* Heidelberg 1981.

Bitterli, Urs: *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung.* München 1976.

Bleicher, Thomas: *Elemente einer komparatistischen Imagologie.* In: Komparatistische Hefte 2, 1980, str. 12—24.

Boerner, Peter: *Das Bild vom anderen Land als Gegenstand literarischer Forschung.* In: Sprache im technischen Zeitalter, 1975, str. 313—321.

Bollack, Mayotte et al.: *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert II.* Göttingen 1983.

Brackert, Helmut et al.: *Literatur in der Schule.* Bd. II: *Mittelalterliche Texte im Unterricht.* München 1976.

Breitenbach, Diether: *Zur Theorie der Auslandsausbildung. Methodische Probleme und theoretische Konzepte der ‚Austauschforschung‘.* In: A. Wierlacher (Hg.): *Fremdsprache Deutsche I,* str. 113—145.

Bubner, Rüdiger: *Ethnologie und Hermeneutik.* In: *Ethnologie im Dialog.* Hg. von Gerhard Baer und Pierre Centlivres. Fribourg 1933, str. 183—195 (=Kolloquien der Schweizerischen Geisteswissenschaftlichen Gesellschaft).

Danneberg, Lutz/Mülle, Hans-Harald: *Wissenschaftstheorie. Hermeneutik. Literaturwissenschaft. Anmerkungen zu einem unterbliebenen und Beiträge zu einem künftigen Dialog über die Methodologie des Verstehens.* In: DVJ 58, 1984, str. 177—237.

Doehring, Karl: *Die allgemeinen Regeln des völkerrechtlichen Fremdenrechts und des deutsche Verfassungsrecht.* Köln/Berlin 1963 (Beiträge zum Ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht).

Esselborn, Karl: *Ansätze zu einer fremdsprachlichen Literaturdidaktik.* In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 7, 1981, str. 297—310.

Fascher, E.: Artikel *Fremder* in: *Reallexikon für Antike und Christentum.* Band VIII, Stuttgart 1972, stub. 306—347.

Flaschar, Helmut et al.: *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften.* Bd. I, Göttingen 1979.

Forget, Philippe: *Literarischer Textvergleich als gestaltende Leseerfahrung. Zur praxisorientierten Korrelation von Literaturwissenschaft und Literaturunterricht im Fach Deutsch als Fremdsprache.* In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 7, 1981, str. 18—35.

Frank, Manfred: *Das individuelle Allgemeine. Textstruktierung und -interpretation nach Schleiermacher.* Frankfurt 1977.

—. *Textauslegung.* In: *Erkenntnis der Literatur. Theorien. Konzepte. Methoden der Literaturwissenschaft.* Hg. von Dietrich Harth und Peter Gebhardt. Stuttgart 1982, str. 123—160.

Frey, Eberhard: *Rezeptionsforschung in der Didaktik deutscher als fremder Literatur.* In: A. Wierlacher (Hg.): *Fremdsprache Deutsch II*, str. 438—458.

Friedli, Richard: *Fremdheit als Heimat. Auf der Suche nach einem theologischen Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen.* Freiburg 1974.

Frisch, Hans von: *Das Fremdenrecht.* Berlin 1910.

Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* 4. Aufl. Tübingen 1975.

Göhring, Heinz: *Deutsch als Fremdsprache und interkulturelle Kommunikation.* In: A. Wierlacher (Hg.): *Fremdsprache Deutsch I*, str. 70—90.

Grawe, Christian: *Anthologien in der Fremdsprachenphilologie Deutsch.* In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 8, 1982, str. 231—243.

—. *Der Lektürekanon der Germanistik als Fremdsprachendisziplin: Grundsätze und praktische Überlegungen.* In: A. Wierlacher (Hg.): *Fremdsprache Deutsch II*, str. 358—386.

Greverus, Ina-Maria: *Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie.* München 1978 (=BSR 132).

—. *Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen.* Frankfurt 1972.

Grossklaus, Götz: *Reisen in die fremde Natur. Zur Fremdwahrnehmung im Kontext der bürgerlichen Aufstiegs Geschichte.* In: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 8, 1982, str. 72—85.

Hebel, Franz: *Zur Bestimmung von Kriterien der Textauswahl im fremdsprachlichen Literaturunterricht.* In: Jb. Deutsch als Fremdsprache 6, 1980, str. 181—184.

— *Die Rolle der Literatur in der Kulturvermittlung oder: Gibt es eine ‚repräsentative‘ Relevanz von Texten?* U: A. Wierlacher (Hg.): Fremdsprache Deutsch II, str. 387—409.

Hunfeld, Hans: *Einige Grundsätze einer fremdsprachenspezifischen Literaturdidaktik.* U: A. Wierlacher (Hg.): Fremdsprache Deutsch II, str. 507—519.

Ihekweazu, Edith: *Möglichkeiten der Rezeption deutscher Literatur im afrikanischen Kulturraum.* U: Akten des VI. Internationalen Germanisten-Kongresses Basel 1980, Teil 3, str. 168—174.

Jauß, Hans-Robert: *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur.* München 1977.

Jeggle, Utz: *Fremdheit und Initiative. Vorbemerkungen zu einer Variante des soziokulturellen Wandels.* U: Zeitschrift für Volkskunde 68, 1972, str. 42—60.

Koch-Hillebrecht, Manfred: *Der Stoff aus dem die Dummheit ist.* München 1980 (=BSR 180).

— *Das Deutschenbild. Gegenwart. Geschichte. Psychologie.* München 1977 (=BSR 162).

Kopf, Gerhard (Hg.): *Rezeptionspragmatik. Beiträge zur Praxis des Lesens.* München 1981 (=UTB 1026).

Koopmann, Helmut: *Das Phänomen der Fremde bei Thomas Mann. Überlegungen zu dem Satz: „Wo ich bin, ist die deutsche Kultur“.* U: Wolfgang Frühwald/Wolfgang Schieder (Hg.): *Leben im Exil. Probleme der Integration deutscher Flüchtlinge im Ausland 1933—1945.* Hamburg 1981, str. 103—114.

Kramer, Fritz: *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts.* Frankfurt 1977.

Krusche, Dietrich: *Das Eigene als Fremdes. Zur Sprach- und Literaturdidaktik im Fache Deutsch als Fremdsprache.* U: Neue Sammlung 23, 1983, str. 27—41.

— *Fremde als Metapher. Beispiele aus der deutschen Lyrik seit der Jahrhundertwende.* U: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 8, 1982, str. 86—101.

— *Lese-Unterschiede. Zum interkulturellen Leser-Gespräch.* U: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 7, 1981, str. 1—17.

— *Die Kategorie der Fremde.* U: A. Wierlacher (Hg.): Fremdsprache Deutsch I, str. 46—56.

Kubler, Rainer: *Fremdsprachliche Literaturvermittlung auf der Grundlage Rezeptions- und Leserforschung.* U: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 6, 1980, str. 65—85.

Landmann, Michael: *Das Fremde und die Entfremdung.* U: Heinz Horst Schrey (Hg.): *Entfremdung.* Darmstadt 1975, str. 180—219.

Leibfried, Erwin: *Literarische Hermeneutik. Eine Einführung in ihre Geschichte und Probleme.* Tübingen 1980 (=Literaturwissenschaft im Grundstudium 9).

Leiris, Michael: *Die eigene und die fremde Kultur.* Aus dem französischen von Rolf Wintermeyer. Herausgegeben und mit einer Einleitung von Hans-Jürgen Heinrichs. Frankfurt 1977.

Levi-Strauss, Claude: *Rasse und Geschichte [1952].* U: L. S.: *Strukturelle Anthropologie II.* Frankfurt 1975 (i kao stw 385).

Ludz, Peter Christian: *Die sozialwissenschaftliche Konzept-Analyse.* U: Reinhart Koselleck (Hg.): *Historische Semantik und Begriffsgeschichte.* Stuttgart 1978, str. 358—389.

Marquard, Odo: *Felix culpa? — Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis 3.* U: Text und Applikation a.a.O., str. 53—71.

Martini, Fritz: *Auswanderer, Rückkehrer, Heimkehrer. Amerikaspiegelungen von Keller, Raabe und Fontane.* U: Sigrid Bauschinger et al. (Hg.): *Amerika in der deutschen Literatur.* Stuttgart 1975, str. 178—204

Merkel, U.: *Erfahrungen mit und Beobachtungen zur Rezeption deutscher Literatur in Ländern der dritten Welt.* U: Karl Stocker (Hg.): *Literatur der Moderne im Deutschunterricht.* Königstein 1982, str. 81—98.

Michel, Willy: *Ästhetische Hermeneutik und frühromantische Kritik. Friedrich Schlegels fragmentarische Entwürfe, Rezensionen, Charakteristiken und Kritiken (1795—1801).* Göttingen 1982.

— *Exotische Fremde und regionale Fremde.* Teil 1: *Georg Forsters Reise um die Welt und die Ansichten vom Niederrhein.* Teil 2: *Entwicklungsgefälle und indistrulle Fremde.* U: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 8, 1982, str. 120—142.

— *Medienwissenschaft und Fremdsprachenphilologie.* U: A. Wierlacher (Hg.): *Fremdsprache Deutsch I*, str. 166—175.

Neumann, Peter Horst: *Das Eigene und das Fremde. Über die Wünschbarkeit einer Theorie des Zitierens.* U: Theo Elm/Gerd Hemmerich (Hg.): *Zur Geschichtlichkeit der Moderne. Der Begriff der literarischen Moderne in Theorie und Deutung.* Ulrich Fülleborn zum 60. Geburtstag. München 1982, str. 43—52.

Nitschke, August: *Das Fremde und das Eigene.* U: Funkkolleg Geschichte, Studienbegleitbrief 4. Weinheim u. Basel 1979, str. 45—76.

Ohle, Karlheinz: *Das Ich und das Andere. Grundzüge einer Soziologie des Fremden.* Stuttgart 1978 (=Sozialwissenschaftliche Studien 15).

Otten, Kurt: *„Kulturelle Kompetenz“ im Englischunterricht.* U: Hans Weber (Hg.): *Aufforderungen zum literaturdidaktischen Dialog.* Paderborn u.a. 1979, str. 88—102.

Pischl, Joseph: *Zur repräsentativen Auswahl literarischer Texte für den Deutschunterricht und für die Aus- und Weiterbildung von Deutschlehrern.* U: *Lehrer und Lernende im Deutschunterricht.* Kongreßbericht der VI. Internationalen Deutschlehrertagung vom 4—8. August 1980 in Nürnberg. Hg. von Heidrun Brückner. Berlin u. München 1981, str. 315—319.

Plessner, Helmuth: *Mit anderen Augen.* U: H.P.: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft.* Bern 1953, str. 204—217.

Riesz, Janos: *Weltliteratur zwischen „Erster“ und „Dritter“ Welt. Die Verantwortung der Vergleichenden Literaturwissenschaft (Komparatistik) heute.* U: *Zeitschrift für Kulturaustausch* 33, 1983, str. 140—148.

Rittner, Volker: *Kulturkontakte und soziales Lernen im Mittelalter. Kreuzzüge im Lichte einer mittelalterlichen Biographie.* Köln u. Wien 1973.

Scheffele, Eberhard: *Affinität und Wechsel-durchdringung. Zum Problem der Voraussetzungen interkulturellen Verstehens.* U: *Doitsu Bungaku Kenkyu* 28, 1983, str. 29—54.

Schleiermacher, Fr. D. E.: *Hermeneutik*. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle. Heidelberg 1974.

Schütz, Alfred: *Grundzüge einer Theorie des Fremdverstehens*. U: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt 1974, str. 137—197 (=stw 92).

Seung, T. K.: *Semiotics and Thematics in Hermeneutics*. New York 1982.

Simmel, Georg: *Exkurs über den Fremden*. U: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig 1908, str. 685—691.

Spitzer, Leo: *Das Eigene und das Fremde. Über Philologie und Nationalismus*. U: Die Wandlung 1, 1945/46, str. 576—594.

Stählin, Gustav: Artikel *Xenos* u: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. von Gerhard Friedrich, Band 5, Stuttgart 1966, str. 1—36.

Stagl, Justin: *Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft*. U: Duerr, Hans Peter (Hg.): Der Wissenschaftler und das Irrationale. Bd. 1: Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie. Frankfurt 1981, str. 273—295.

Text und Applikation: Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch. Hg. von Manfred Fuhrmann.

Hans Robert Jauss und Wolfhart Pannenberg. München 1981 (=Poetik und Hermeneutik IX).

Theunissen, Michael: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. 2. Auflage. Berlin u. New York 1977.

Thum, Bernd/Lawn-Thum, Elisabeth: ‚Kulturprogramme‘ und ‚Kulturthemen‘ im Umgang mit Fremdkulturen: Die Südsee in der deutschen Literatur. U: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 8, 1982, str. 1—38.

Turk, Horst: *Wie und wo entsteht ein klassischer Nationalautor: Zum Fremdverstehen in Goethes ‚Tasso‘*. U: Text und Kritik, Sonderband Goethe. München 1982, str. 153—172.

Weinrich, Harald: *Literatur und Fremdsprachenunterricht — ja, aber mit Phantasie*. U: Die neueren Sprachen 82, 1983, str. 200—216.

Wierlacher, Alois: *Überlegungen zur Begründung eines Ausbildungsfaches Deutsch als Fremdsprache*. U: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 1, 1975, str. 119—136.

— (Hg.): *Fremdsprache Deutsch. Grundlagen und Verfahren der Germanistik als Fremdsprachenphilologie*. 2 bde. München 1980 (=UTB 912/913).

— *Fremderfahrungen als Gegenstand der Literaturforschung*. U: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 8, 1982, str. V f.

— (Hg.): *Kulturverstehen und Spiel*. U: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 8, 1982, str. 102—230.

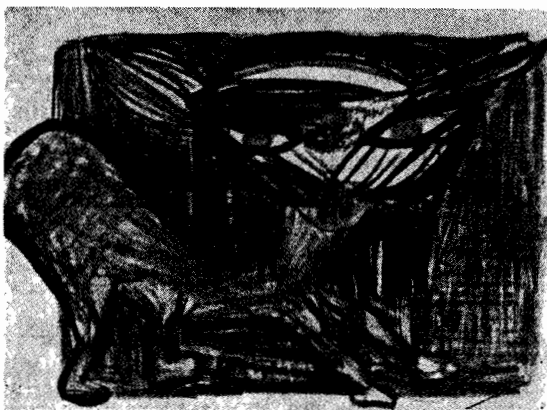
— *Ent-fremdete Fremde. Goethes Iphigenie auf Tauris als Drama des Völkerrchts*. U: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 102, 1983, str. 161—180.

— *Mit fremden Augen. Vorbereitende Bemerkungen zu einer interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur*. U: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 9, 1983, str. 1—16.

— *Opulente Fremde und fremde Opulenz. Die Bundesrepublik Deutschland in der Außenperspektive deutscher Erzählliteratur der fünfziger und frühen sechziger Jahre*. U: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 11, 1985.

— (Hg.): *Das Fremde und das Eigene. Prologomena zu einer interkulturellen Germanistik*. München 1985.

Wuthenow, Ralph-Rainer: *Die erfahrene Welt. Europäische Reiseliteratur im Zeitalter der Aufklärung*, Frankfurt 1980.



RAZLIKOVANJE I AFINITET

PROBLEM PRETPOSTAVKI INTERKULTURNOG RAZUMEVANJA¹

Omeđenje interkulturnog razumevanja

„Interpretacija bi”, veli Šlajermaher, „bila nemoguća kada bi životne manifestacije bile potpuno strane”, „a nepotrebna kada u njima ne bi bilo ničega stranog”; područje interpretacije leži između tih dveju ekstremnih suprotnosti”.²⁾ Prema tome, interpretirati znači prevladati stranost ne sasvim stranog.³⁾ Hermeneutika se dosada bavila prevashodno mogućnošću i prirodom tog *prevladavanja*. Onaj ko je trebalo da razume znao je da se nalazi u istoj tradiciji sa onim što je trebalo da razume, na primer, sa nekim tekstom koji potiče iz istog kulturnog kruga kao i tumač, ali je postao stran pre svega zbog *vremenske razdaljine*.

Kod „životnih manifestacija”, recimo, neke van-evropske kulture, takva tradicija se ne može podrazumevati. Onaj ko se bavi nekom u tom smislu stranom književnošću ima dvostruki zadatak. S jedne strane, „predmet” treba videti

¹⁾ Ovo je proširena verzija mog priloga za četvrti internacionalni letnji skup „Nemački kao strani jezik” koji je održan od 11. do 13. jula 1984. u Karlsruheu; nova verzija članka: *Affinität und Wechseldurchdringung*. U: *Doistu bungaku kenkyu* (Kjoto) H. 28, 1983, str. 29–54.

²⁾ Citirano po: Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Hrsg. Manfred Riedel, Frankfurt/M 1974, str. 278. Reči „životna manifestacija” i „predmet” su pod znacima navoda jer ih koristimo sa izvesnom rezervom. Prva se ne uzima u emfatičnom smislu „filozofije života”, a druga se ne koristi kao u filozofskim sistemima. Pod „životnim manifestacijama” se ovde podrazumevaju kulturna dostignuća koja proizilaze iz čovekove potrebe da se izrazi, tj. njegove volje za uobličavanje. „Predmet” ovde treba razumeti obično u smislu „predmeta istraživanja”.

³⁾ Hans Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1965², str. 365, 368.

sa gledišta kulture iz koje potiče (K 2); s druge strane, sa gledišta sopstvene kulture (K 1). Mora se, dakle, uspostaviti veza između *konteksta* čija je pozadina veoma različita.⁴⁾ Sumnjivi pojam *stapanje horizonata* nije više od koristi; jer, po Gadameru, *horizonti se stapaju* upravo zato što su prethodno međusobno povezani u tradiciji.⁵⁾

Pitamo: Da li se odnos između razumevanja unutar jedne kulture (K1) i interkulturalnog razumevanja (K2) može približe odrediti? Pođimo od iskustva! Kako se, na primer, ponaša stranac u nama bliskoj sredini K1? I kako se mi odnosimo prema njemu? Važne uvide pruža Zimelov „Eksurs o strancu”.⁶⁾

Stranac i „životna manifestacija” strane kulture

Nasuprot stavu da je strano daleko, a svoje blizu, po Zimelu, svaki odnos sa nekim čovekom sadrži „jedinstvo blizine i udaljenosti”. To u slučaju odnosa sa *sunarodnicima* znači: onaj ko mi je blizu u isto je vreme i daleko od mene; a u slučaju odnosa prema strancu: onaj ko je daleko od mene istovremeno mi je i blizu. U njemu stranoj K2, stranac se odlikuje *pokretljivošću*, te upravo stoga potencijalno dolazi u dodir sa svakim od njenih elemenata (faktor *blizine*) jer ni sa jednim nije organski povezan (faktor *udaljenosti*). Na taj način se objašnjava strančeva veća *objektivnost*, njegova *sloboda*. On može da „doživi i tretira kao iz ptičje perspektive i ono što mu je blizu”. Tu suverenu objektivnost stranca (S) domaćini (D), s jedne strane, shvataju kao suviše veliku blizinu, recimo, nametljivost ili mešanje u tuđe stvari. Tako su prilikom pobuna vlastodršci oduvek tvrdili da su narod podboli „strani plaćenici i huškači”. S druge strane, odnos D prema S je zbog svog „apstraktnijeg karaktera” neobavezan-distanciran, i to utoliko više ukoliko je ono što im je zajedničko šire i opštije. Jer što je taj „krug” širi, to je sve više ljudi osim dotičnog D apstraktno povezano sa dotičnim S, to, dakle, sve više dolazi do izvesnog „razvodnjavanja efikasnosti zajedničkog”. Ukratko: odnos D prema S je isto tako apstraktan kao odnos S prema D (ptičja perspektiva). Njihov međusobni odnos se odlikuje „apstraktnijim karakterom”.

Po Diltaju, istorijska stvarnost, koja se manifestuje kao kulturna dostignuća, kao što je poznato, spoznajnom subjektu se zato ne prikazuje

⁴⁾ „Pozadina” se ne shvata u opšte antropološkom, već u kulturno *specifičnom* smislu.

⁵⁾ Eberhard Scheffele: *Wege und Aporien der „Rezeptionsästhetik”*. U: *Neue Rundschau* 90, 1979, str. 520–541; str. 526 f. Gadamer, *ibid*, str. 277, 279.

⁶⁾ U: Georg Simmel: *Soziologie*. Berlin 1968⁵, str. 509–512.

kao strani ob-iectum jer ju je čovek sam stvorio.⁷⁾ A za predstavnike filozofske antropologije čovekova kulturna dostignuća ne mogu se odvojiti od njegove prirode jer je on po prirodi kulturno biće. Imajući to na umu, Zimelove odrednice odnosa S prema D mogu se preneti na strančevo opštenje sa „životnim manifestacijama” neke njemu strane K2. Što je K2 udaljenija, to će, dakle, njeni pojavni oblici za S biti tako reći *ravnomerno daleki (pokretljivost)*, dok je D u K1 dalji od vremenski udaljenije prošlosti a bliži vremenski bližoj, jer on vidi istorijski. Drugačije od D, koji je u pogledu K1 manje-više svesno određen predlekcijom, odnosno odbojnošću, S je u svom odnosu prema njemu stranom „objektu” manje opterećen (*objektivnost*). On ima manje obzira prema K2 (tj. nego D prema K1): nesvesno se ogrešuje o tabue ako izgovori ono što je za D razumljivo samo po sebi (*sloboda*). Što je K2 dalja, to je širi krug „zajedničkog”, to je odnos hladniji, „indiferentniji” (*apstraktniji karakter*). Postoji, dakle, *principijelna* razlika između perspektive D i perspektive S. Prvi je *interno* povezan sa „objektom”, i nikada se ne može potpuno osloboditi te opterećenosti, dok onaj drugi, upravo zbog neopterećenosti pogleda spolja, samo uz veliki napor može da stekne *interniji* odnos prema istom „objektu”.

Druga strana strančeve neopterećenosti: opterećenost svojim

S, međutim, izgleda okretan, objektivan, slobodan samo iz perspektive D. Ako ga gledamo u kontekstu njegove K1, u okviru *njegovog* kulturno uslovljenog predrazumevanja, postaje očigledno da on nije manje opterećen od D, već je njegova opterećenost samo druge vrste. I on prema nekoj „životnoj manifestaciji” K2 ima izvesna očekivanja, potrebe i interese. Možda i ne bi hteo da razume strano; ako treba da ostane strano, ono je za njega nešto nerazumljivo, no privlačno (egzotizam). Ili odbija da se *zbratimi* sa stranim jer hoće da ga prisvoji a da se pri tom ne spusti ispod svog „nivoa” tako što će mu se približiti (osećanje kulturne superiornosti). Ili se S za K2 interesuje sa namerom da „pronađe” sebe u njoj; ili da u njoj nađe azil; ili: da se zaobilaznim putem privremenog otuđenja od sopstvenog vrati tom sopstvenom i da u njemu sada pronađe svoj identitet (pojam obrazovanja Hegela i Vilhelma fon Humbolta). U takvim slučajevima, K2 služi kao sredstvo, to jest, ona sama nije najvažnija. To isto važi i onda kada K2 treba da pruži zaštitu sopstvenom ili mogućnost asimilacije. U prvom slučaju strano služi samo kao korset sopstvenog; u drugom slučaju, za razliku od nekog prisvajanja, u odnosu prema K2 faktor blizine

⁷⁾ Dilthey, str. 178; Gadamer, str. 209.

je potpuno usisao faktor udaljenosti. I ovde predmet interesovanja nije strano samo po sebi. Poseban slučaj je razumevanje usmereno ka akciji koje je pod direktivom izvesne *misije*. U onoj meri u kojoj njegova religija polaže pravo na to da bude obavezujuća za sve ljude, recimo, misionar teži zajednici koja daleko prevazilazi okvire njegove K1. On ostaje organski vezan za svoju K1, no ipak pripada jednoj zajednici koja potencijalno obuhvata sve K2. Nešto slično se može reći i o onim političkim i društvenim pokretima čije je učenje namenjeno čitavom čovečanstvu. Sasvim drugačiji slučaj je sa osećanjem nacionalne ili kulturne misije. Tu se krug „zajedničkog”, u kome stranci treba da budu vođeni od „nazadovanja” ka „napretku”, poklapa sa sopstvenom kulturom, koja je unapred shvaćena kao superiorna u odnosu na K2.

A „nesebični” prilaz stranoj K2? *Empatija* bi, doduše, htela da strane „životne manifestacije” vidi iznutra, ali po cenu što većeg distanciranja od sopstvene kulture. No opšte je mesto hermeneutike da predrazumevanje uvek *prethodi* razumevanju. A ikada „objektivno” gledamo stranu kulturu, recimo, sa gledišta „egzaktne” nauke koje je izvan nje, tada već sama na rodna objektivnost mogućih iskaza unapred isključuje svako *interno* opštenje sa „objektom”.

Druga strana neopterećenosti S u odnosu na pojavne oblike K2 je, dakle, opterećenost svojim, interesom na čiju je strukturu odlučujuće uticala K1. Da li se, međutim, predispozicija D i predispozicija S mogu staviti u takav uzajamni odnos da se prvi udalji od „objekta” kome je suviše blizu, a da se drugi približi „objektu” od koga je suviše udaljen? Da li se to postiže *afinitetnim* razumevanjem?

Kritika afinitetnog razumevanja

Polazeći od Zimela, možemo da kažemo: susret-nemo li se sa nekom konkretnom „životnom manifestacijom” K2, ona nam je, upravo zbog toga što nam je njena K2 apstraktno daleka, bliska, tako reći kao sopstvena koža. Ona nam se — drugačije nego neki kao kulturno dostignuće konkretizovani pojavni oblik K1 — pojavljuje neposredovana. Sfera K2 se ovde neposredno graniči sa sferom K1. To *graničenje* određujemo kao *afinitet* u bukvalnom smislu, a *afinitetno* razumevanje kao razumevanje u kojem se faktor udaljenosti u odnosu na strano, dakle, njegove neposredovanosti, prenebregava ili jednostavno preskače. Tako ima manifestacija veoma stranih kultura koje D „nešto kažu”, kod njega nailaze na *odjek* i uklapaju se u njegov svet na izgled „savršeno”.

Čovek, međutim, samo na izgled ima *interni* odnos prema nekom „objektu” K2 kada ga afi-

nitetno razume. To proizilazi već iz Zimelove napomene da, što je opštiji krug „istovetnog karaktera” koji K1 i K2 dele, to se sve više „razvodnjava” „efikasnost zajedničkog”. To bi za naše trenutno razmatranje značilo: što je K1 realno udaljenija od K2, to je, tamo gde D afinitetno „razume” „životne manifestacije” K2, očiglednije da samo u njegovom *videnju* dolazi do parcijalnog graničenja stranog sa sopstvenim. To što on vidi kao granicu je sa gledišta K2 najverovatnije samo *mestimično* dodirivanje. Tako bi se, na primer, moglo objasniti interesovanje Nemaca za zen i Japanaca za Majstora Ekharta. Jer ono postoji ne iako, već *zato što* ni jedno ni drugo nije deo glavnog toka japanske, odnosno nemačke religioznosti i duhovnosti⁸⁾ Kod afinitetnog razumevanja, dakle, imamo *optičku varku* da je dat *uzajamno* ravnomeran afinitet. Kao što je poznato, to često vodi verovanju u sveobuhvatnije afinitetne obrasce kao što su „mentalitet”, karakter naroda ili kultura.

Čak i tamo gde se misli da jedna kultura dopunjuje neku drugu kulturu, tako što prestaje gde ova počinje, prećutno se pretpostavlja da se K1 i K2 graniče jedna sa drugom. Takva „optička” varka nam se, na primer, potkrada kada tvrdimo da bi budistički odgojeni studenti iz Sri Lanke mogli da pomoću upoznavanja sa njima stranim Geteovim shvatanjem prirode „razviju sopstvenu ličnost ... do njene konkvavne suprotnosti tako što će tu suprotnost najezaktnije osetiti”.⁹⁾ Kad bolje pogledamo, i *konfrontativno* razumevanje, u kojem K2 ne dopunjuje K1, već se od nje ograničava, ima za pretpostavku uzajamno graničenje. Samo, u ovom slučaju linija dodira je krasta u koju se sopstveno stvrdlo u odnosu na strano: linija *fronta*.¹⁰⁾

Doista smo u afinitetnom razumevanju veoma daleko od K2. Jer mi je nesvesno uključujemo u naše predrazumevanje na koje je uticala K1. Upravo zbog toga što se ovde naš pogled zadržava, tako reći na licu stranog „predmeta”, na strani koju nam, zahvaljujući pravcu našeg gledanja, on okreće, čini se da njegova sfera „bez ostatka” prelazi u krug naših predstava.

⁸⁾ Vidi: Irmela Hijiya-Kirschner: Was heißt: Japanische Literatur verstehen? U: *OAGaktuell*, Tokyo 1982.

⁹⁾ Dietrich Krusche: Die Kategorie der Fremde. U: *Fremdsprache Deutsch. Grundlagen und Verfahren der Germanistik als Fremdsprachenphilologie*. 2 Bände. Hrsg. Alois Wierlacher, München 1980, Bd. I, str. 46—56; str. 51.

¹⁰⁾ Izraz „konfrontativno” ovde ne znači da se ono što treba razumeti zatvara pred onim ko treba da razume (upor. Dieter Jähmig: *Welt-Geschichte: Kunst-Geschichte*, Köln 1975, str. 78 f.). Ovde se onaj ko treba da razume sam ograničava od stranog kroz pre-naglašavanje posebnosti sopstvenog.

„Onaj ko hoće da razume mora da ispita i pozadinu onoga što je rečeno”.¹¹⁾ Ako je to potrebno i za razumevanje K1, onda je, na osnovu svega do sada izloženog, to i neophodna pretpostavka razumevanja K2. Stoga bi valjalo da se zanemari afinitetna *blizina*, te da se sopstvena perspektiva kritički razgraniči od neke „životne manifestacije” K2, i to u skladu sa njenom stvarnom udaljenošću od K1. To bi nam, takođe, pomoglo da postepeno razjasnimo sopstvenu poziciju, čijih pretpostavki po pravilu jedva da smo svesni. One su suviše srasle sa kulturnim tlom, koje se prostire tako reći u beskonačnost pod našim nogama i iza naših leđa.

Takav postupak ne bi, pak, značio distanciranje od samog sebe ili pokušaj da se dođe do „objektivnog” rastojanja. To bi bilo vraćanje na shvatanje da je strano daleko, a sopstveno ono što je blizu. Da mi je strano blizu kao nešto daleko, na tome i počiva moja sposobnost da, zanemarujući afinitetni odnos, uopšte percipiram strani „objekt” kao nešto što je stvarno *daleko* od mene. Bez te refleksije ostalo bi se ili na naivnoj inkorporaciji stranog u svoje (afinitetno „razumevanje”), ili na konfrontativnom otporu, ili jednostavno na pukom buljenju u potpuno strani „predmet”. Ako smo se već svesno razgraničili od na izgled afinitivnog „predmeta”, kako, međutim, da dopremo „iza” njega?

Problematičnost prostornih metafora za „doživljaj stranog”

Ako interpret i interpretandum pripadaju istoj K1, na primer, nekoj od evropskih kultura, onda „ispitivanje pozadine onoga što je rečeno” znači puku promenu gledišta u okviru jedne kulture, tako reći u istoj ravni. Zaći iza neke „životne manifestacije” K2 bi u tom slučaju značilo: napustiti svoje stanovište u *interkulturalnom* smislu, što se više ne da pokazati na jednom modelu koji možda i važi za razumevanje istorijski otuđene K1. Jer ovde bismo morali da budemo u stanju da istupimo iz sopstvene tradicije.

Da li je to uopšte moguće? Zar fraze kao što su „niko ne može iz sopstvene kože”, „niko ne može da preskoči sopstvenu senku” ne izražavaju opšte iskustvo da, izuzimajući možda mističku viziju, ne postoji neposredovano-neposredno razumevanje, da se nigde i nikada ne možemo osloboditi stečenih predstava? S druge strane, teško da bi bilo ko ko živi u stranoj zemlji, ili se intenzivno bavi manifestacijama neke strane kulture, porekao da strano doživljava na način koji čini da se ono dotada bliskovi u drugačijem svetlu. Pri tom, niti je

¹¹⁾ Gadamer, str. 352.

strano afinitetno inkorporisano u kontekst sopstvenog niti se jedno konfrontativno razgraničava od drugog. Još nešto: predrasumevanje onoga ko razume ne zanemaruje se naivno kao u slučaju „empatije”. Doživljaj o kome je ovde reč može se paradoksalno odrediti na sledeći način: zalazimo za „manifestaciju” strane kulture, ali ipak u isto vreme *ostajemo* vezani za svoje predrasumevanje.

Uobičajeno je da se „doživljaj stranog” ove vrste okarakteriše metaforičnim izrazima kao što su „proširivanje horizonta” i „proširivanje vidokruga”, a možda se slike prostorne percepcije i ne mogu izbeći kada se traži oznaka za „unutrašnje” viđenje. No „horizont”, i „vidokrug” su zamišljeni kao kružna linija koja se, doduše, može proširiti, ali uvek zadržava svoju središnju tačku: stanovište posmatrača. Za njih je, zatim, karakteristično da su, bar *in potentio*, vidljive. „Pred” u izrazu „predrasumevanje” pak implicira upravo to da se ne može videti do te granice. Čini se da „vidno polje” više odgovara onome što imamo na umu jer se ovim izrazom ne odlučuje unapred ko tu vidi, da li ja, da li mi, da li čovek uopšte. Doduše, baš zbog te otvorenosti značenja ne da se pobliže odrediti *kako* ono što je dato u interkulturalnom doživljaju ipak postaje moguće: da napustimo stanovište unutar svoje kulture, a da ipak nikada ne možemo da se oslobodimo stečenih predstava.

Problem nije rešen ako se pretpostavi da postoji ukrštanje horizonata oko D i S. Stanovišta se, doduše, približavaju jedno drugom, no oba ipak ostaju u sredini sopstvenog „horizonta”. Osim toga, sve dok postoji „ukrštanje” i još nije došlo do preklapanja oba kruga, ravan ukrštanja bi, kao njihov zajednički segment, bila *manja* od „horizonta” D, odnosno S. Ne bi, dakle, moglo biti govora o „proširenju horizonta”. Čak i tamo gde oba „horizonta” treba da se seku jedan sa drugim, ne bi se ništa moglo reći o *načinu* njihovog ukrštanja, jer po dvodimenzionalnoj slici izgleda kao da dolazi do preklapanja segmenata kruga.¹² Tako izgleda da vertikalne u jednom trodimenzionalnom modelu pre dozvoljavaju da se grafički diferencira *način* razumevanja stranog. Doduše, vertikalno razlikovanje uključuje i predstavu o „višem” i „nižem”, što je predrasuda koja bi, na primer, već strukturalno isključila mogućnost partnerskog odnosa prema stranom. Ni ovo nam, dakle,

¹²) Moje rezerve prema pojmu situacije interkulturalnog ukrštanja odnose se, pre svega, na interkulturalno razumevanje jednog „predmeta” K2. Nasuprot tome, pojam „situacija interkulturalnog ukrštanja” ima smisla ako se primeni na disciplinu. „Nemački kao strani jezik” u nekoj zemlji nemačkog govornog područja sa multikulturalnim grupama „učenika”. Vidi: Alois Wierlancehr: Mit fremden Augen. Vorbereitende Bemerkungen zu einer interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur. U: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 9, 1983, str. 1–16; str. 3, u ovom tomu str. 3–28.

ne pomaže. Posle svega, moramo, ako već ne možemo bez prostornih metafora, da ipak koristimo takve metafore čije implikacije neće smetati onome što treba da se izrazi *pojmovno*.

D treba da svoje viđenje razlikuje od K2. Ali kako? Već sam pojam razlikovanje sugerise sledeće: „Svekoliko razlikovanje dopušta da postane vidljivo i ono od čega se nešto razlikuje.”¹⁸⁾ Međutim, i D i S vide jedan „predmet” K1, odnosno K2 u skladu sa sopstvenim referencionim sistemom kao nešto *određeno*. Kako se onda može učiniti vidljivim i ono od čega se razlikujemo, pod pretpostavkom da biti „vidljiv” znači „onako kako se prikazuje”? Pitanje o pretpostavkama interkulturalnog razumevanja se sada može ovako formulisati: šta jedno razlikovanje u kome se sopstveno i strano uzajamno osvetljavaju znači za razumevanje neke „životne manifestacije” K2? Kao što će se pokazati pitanje ima veze sa „inter”- u izrazu „interkulturalni”.

Razlikovanje kao osnovni pojam interkulturalne hermeneutike

Preduslovi za interkulturalnu saradnju — recimo, konferencije i seminare — nisu nipošto razjašnjeni; štaviše, čini mi se da još nisu uzeti ozbiljno mi kao problem. Obično se razrađuju sličnosti i razlike u načinu gledanja. „Inter”- (i) u izrazu „interkulturalno” tu obično znači „između”, i to u linearnom smislu kao „granica” ili u prostornom kao „međuprostor” ili „zajednička sfera”.

Međutim, promašićemo smisao uzajamnog razlikovanja i onda kada pod i podrazumevamo sferu zajedničku D i S. Jer u ovom slučaju obojica se, figurativno govoreći, kreću jedan prema drugom utoliko ukoliko i jedan i drugi u drugoj K2 pronalaze tačku u kojoj se sopstveno može dovesti u vezu sa stranim kroz kontrastno ili komplementarno slaganje. Onaj deo K2 koji leži van te sfere ne *postaje* „vidljiv”. Međutim, upravo to se pri uzajamnom razlikovanju ne odstranjuje od sopstvenog *paušalno*, već samo u *određenim* aspektima. Da bismo uopšte mogli da zapazimo *specifičnu* različitost stranog, izgleda da je neophodna promena kursa: prvo moramo da pokušamo da se stavimo u situaciju K2, a onda da se otuda ponovo okrenemo ka K1; dakle, da K2 vidimo onakvu kakva se pokazuje, a da pri tom ne izgubimo iz vida K1.

Do razlikovanja se, prema tome, ne dolazi na nekom neutralnom mestu između K1 i K2 sa kojeg bi one, recimo, bile uporedive. Ako se na K1 gleda sa stanovišta K2, i obrnuto, onda

¹⁸⁾ Gadamer, str. 289.

specifična različitost stranog „objekta” može postati vidljiva, ne samo kako ona meni izgleda, već kako se sama od sebe pokazuje, i to utoliko ukoliko sam u stanju da tako reći od K2, koja se prostire „iza” stranog „objekta”, gledam unazad na svoju K1, i, pre svega, da joj se vratim, tako da se, posmatrana sa njenog staništa, K2 razlikuje u *određenim* aspektima. Pošto se tako ne razlikujem samo od drugog, već i za njega — „inter” znači i „jedno sa drugim” — i jednom i drugom postaju jasnija dosada većinom nesvesna predubeđenja na kojima se zasnivaju naše trenutne pozicije. Niče to ovako slikovito izražava; Covek odlazi na pučinu. Pogleda uprtog ka bezgraničnom okeanu, ostavlja svoje za sobom. Odatle gleda unazad ka obali, i „verovatno prvi put vidi njen oblik i ima, kada joj se ponovo približi, to preimućstvo da je u celini poznaje bolje od onih koji je nikada nisu napustili”.¹⁴⁾

Neki japanski germanista se, na primer, bavio nemačkim romanom o vaspitanju. U početku jedva da je razmišljao o tome da li i u kojoj meri je u izboru i u njegovom viđenju ovog „objekta” imalo udela i njegovo — kulturno uslovljeno — predrazumevanje. Ako zađe „za” „predmet”, ako pokuša da ga interpretira u kontekstu K2, možda će primetiti da ga taj „predmet” nije privukao iz „objektivnih” razloga; da se, na primer, poveo izvesnim afinitetom između japanskog romana u prvom licu i romana o vaspitanju. Tako će biti upućen na dosada neeksplicirane pretpostavke sopstvene pozicije, što mu olakšava da prevaziđe i inkorporativno-afinitetno i konfrontativno razgraničavajuće razumevanje. Pre svega, sada D može da S otvori novo viđenje „objekta” koje ovaj dosada nije mogao da ima, na primer, zbog istorije recepcije stranog dela u sopstvenoj K1, u čijoj je tradiciji i on sam. Setimo se samo japanske recepcije *Vertera* ili ranih romana Hermana Hesea.

Tek kada između D i S dođe do takvog dijaloga o nekom objektu K2, može biti govora o razlikovanju u interkulturalnom smislu, tek tada se postavlja pitanje o *samom* „predmetu” K2. Na taj način se može doći do *internijeg* razumevanja K2 i neopterećenijeg razumevanja K1, kako nikada ne bi uspeo ni sam D ni sam S. D u interkulturalnom smislu nije moguć uvid u „potencijal dejstva” neke „životne manifestacije” sopstvene kulture na meku drugu kulturu,¹⁵⁾ a S upravo zbog tog potencijala dejstva ne može, u kontekstu svoje K1, da se u interkulturalnom smislu približi stranom delu. Kada u dijalogu sa D ne bi mogao da se, tako reći, otuđi od sopstvene tradicije, njegovo razumevanje bi uvek

¹⁴⁾ Friedrich Nietzsche: *MAM I*, aph. 616 („Ljudsko, suviše ljudsko”).

¹⁵⁾ Krusche, str. 55.

ostalo ograničeno na pozadinu i tlo njegovog predrasumevanja.

Uzajamna povezanost jednog interkulturno shvaćenog razlikovanja ima, dakle, karakter *dijaloškog zajedništva*.¹⁶⁾ To jest, ono ne znači uzajamno davanje i uzimanje kao, na primer, u međunarodnoj trgovini. To nije da jedan daje ono što drugi nema, a dobija ono što njemu treba. Takva kvantitativna metaforika ne odgovara iskustvu da kroz razlikovanje, kao što smo ga ovde označili, tako reći dobijam u hermeneutičkoj kompetenciji. Pri tom ne moram da se lišim onoga što mi je dosada bilo poznato, kao što ne znači da ni kada zavolim neko meni dosada potpuno nepoznato jelo sada manje prija ono što sam voleo. Ne moramo da se lišimo onoga što nam je dosada „pripadalo”. No sada ga drugačije vidimo. I za to se sensorijum proširuje i produbljuje. Uzajamno razlikovanje, da se tako izrazim, „otvara” jedan „novi organ” u čoveku.¹⁷⁾

Značenje *i* kao što ga mi ovde upotrebljavamo, dakle, manje odgovara međusobnoj povezanosti kao u međunarodnoj trgovini nego specifično marksističkoj koncepciji internacionalizma. U njemu se kroz *i* naglašava ne toliko „između” koliko *zajednička sredina* u kojoj svi učestvuju tako što su *solidarni* u odnosu na nju. Ta sredina bi u našem slučaju bila mesto gde se susreću perspektiva D i perspektiva S.

„*Inter*” u slučaju interkulturnog razumevanja:
„*jedan sa drugim!*”

No kako se predstava da se D i S susreću u jednoj takvoj zajedničkoj sredini može pomiriti sa principom da je svako razumevanje uvek već predodređeno izvesnim predrasumevanjem? To izražavaju i iskazi kao što su: „nešto mi izgleda *kao* nešto”; „nešto je *poput* nečega”; „nešto *podseća* na nešto”. Ono što je Diltaaj onako uzgred pomenuo, naime da „sve što razumemo” tako reći već nosi „znak poznavanja.”¹⁸⁾ Heidegger je, kao što je poznato, u principu shvatio u smislu „predstrukture razumevanja [...] kao modusa interpretacije.”¹⁹⁾

U ovom radu treba da objasnimo *smisao* u kojem i D i S, svaki na svoj način, shvata nešto *kao* nešto. Pri tom se problematike predrasumevanja ne dotičemo ni na ontološkom ni na nivou filozofske antropologije. Na ovom drugom, gde se problem kulture pre svega ispituje pod as-

¹⁶⁾ Viriher govori o „međusobnom razumevanju” (bel. 12), str. 11.

¹⁷⁾ Johann Wolfgang Goethe. U: *Hamburger Ausgabe der Werke* 13. München 1981¹², str. 38.

¹⁸⁾ Dilthey, str. 178.

¹⁹⁾ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1963¹⁴, str. 151.

pektom čovekove prirode kao kulturnog bića,²⁹⁾ naše pitanje bi bilo samo od sekundarne važnosti. Mi ovde, međutim, ne postavljamo pitanje šta je uopšte kultura ili šta od nje saznajemo o čovekovoј prirodi, već pokušavamo da opišemo kako D i S *pred-shvataju, osećaju ili, pak, manje ili više svesno razumu* interkulturalni problem. To što operišemo pojmovima „razumevanje” i „kultura” ne izvodeći i zasnivajući ih filozofski, to je, priznajem, metodološka slabost mog rada.

Stoga problem interkulturalnog razumevanja sada jednostavno formulišemo na sledeći način: Kako je moguće da zađem za ono *kako mi se pokazuje* „životna manifestacija” K2, u skladu sa čijim referencionim sistemom D nešto *pred-razumeva kao nešto*, a da pri tom ostanem vezan za referentni sistem K1? Do susreta tih dvaju *pravaca* razumevanja, kao što smo videli, dolazi u solidarno „hotenoj” zajedničkoj sredini D i S, koju obeležavamo, pravilno shvaćenim, i.

Pošto taj susret ima karakter razlikovanja, ovde se smisao u kome unutar-kulturno — u skladu sa svojim predrazumevanjem — nešto uzimam *kao* nešto određeno ne poklapa se, a kamoli gubi u jednom sveobuhvatnijem interkulturalnom smislu. Oba pravca se *ukrštaju*, kao što se označava izrazom *cross-cultural*. Ako se i ograniči na značenje „između” (iK1), to znači: Pravci gledanja D i S polaze od „strukture” odgovarajuće K1 i dotiču odgovarajuću K2 samo marginalno. Ako se, *pak, i* uzme u smislu „jedan sa drugim”, „zajedno”, onda to znači: u procesu razumevanja dolazi do razlikovanja u dvostrukom smislu. Ukrštajući se, perspektiva D i perspektiva S se *razlikuju jedna od druge*, no u izvesnom smislu i distanciraju od svoje dosadašnje unutar-kulturne uslovljenosti, jer pri razlikovanju nam takođe postaju jasnije pretpostavke sopstvene pozicije.

U smislu iK2, u interkulturalnom razumevanju dolazi do sledećeg misaonog procesa. Napušta se sopstveno stanovište u K1 i traži se novo „iza” „predmeta” K2, na njegovoj strani okrenutoj ka D. Zatim se ponovo udaljujemo od njega i, gledajući unazad na napuštenu poziciju kao i na privremeno primljenu poziciju u K2, pokušavamo da dođemo do stanovišta sa kojeg sfera „predmeta” iz K2 i za S i za D predstavlja *zajednički inter-esse*. Dok po iK1 i znači „između”, dakle, dodirivanje granica K1 i K2 ili njihovu zajedničku sferu, dotle je po iK2 i shvaćeno kao „jedno sa drugim”: sfera „predmeta” K2 je tada sredina za koju se

²⁹⁾ Ovde imam na umu filozofsku antropologiju u Geilensovom i Plesnerovom smislu. Upor. O.F. Bollnow: *Pädagogik in anthropologischer Sicht*. Tokyo 1971, str. 24 ff.

³⁰⁾ Heinrich Georges: *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*. Hannover 1976⁴, stub. 355.

zajednički interesujemo. Ona *nije unapred data* kao sopstveno predrasumevanje, već postaje vidljiva tek kroz ukrštanje različitih pravaca razumevanja D i S.

Ako tumačiti znači pogoditi *smisao*, a „smisao” znači „bit stvari”, „sredina”,²²⁾ onda je jasno da naša razmatranja nisu namenjena samo posebnom slučaju hermeneutičke problematike već i jednom ekstremnom slučaju u kome se on radikalizuje.

Razlikovanje i ukrštanje i njihova vrednost za opis strukture „jedno s drugim”

Izraz „ukrštati se” je pogodan da objasni šta interkulturno razumevanje koje se ne zadovoljava afinitetnim ili kontrastnim dodirivanjem granica *nije*. Ono nije unosenje u tuđu situaciju, jer se ovde gleda samo u *jednom* pravcu. Interkulturno, dalje, ne eliminiše unutarkulturno, niti se obe sfere stapaju u jednu. Više od izraza *razlikovanje*, izraz *ukrštanje* naglašava da se dve kulturne sfere ponovo rizičaze nakon što su se susrele.

Koristimo oba pojma jer i jedan i drugi jasnije predstavljaju izvesne aspekte problema. *Ukrštanje* dočarava principijelnu različitost pravaca razumevanja. *Razlikovanje* podvlači dijaloški karakter ove uzajamnosti, što se ne očituje u slici „ukrštanja”. No *razlikovanje* samo nagoveštava ono što se u drugom pojmu pojavljuje kao konstitutivno za iK2: ponovo razilaženje oba pravca (ili više pravaca). Dok razlikovanje — u skladu sa Gadamerovim ishodištem unutarkulturnog dijaloga — izgleda da pretpostavlja zajedničku dijalošku *situaciju* u kojoj sagovornici u istoj ravni raspravljaju o predmetu od zajedničkog interesa (Gadamerova predilekcija za pojam horizont!), *ukrštanje* pre odgovara interkulturnom problemu. Ishodište pravca razumevanja S, naime, leži u sasvim drugačijoj ravni nego ishodište D.

Ova tako reći *vertikalna* različitost stanovišta obeležava principijelnu razliku između unutarkulturne i interkulturne dijaloške situacije. U prvoj se obično može poći od sličnih pretpostavki partnera, jer oni pripadaju istoj „tradiciji”. U drugoj situaciji, prvo moramo da razradimo zajedničko kroz napornu refleksiju koja se konstantno kreće između K1 i K2. Pri tom nipošto nije očigledno da bi se na kraju došlo do iste ravni od koje se može poći u unutarkulturnom dijalogu.

²²⁾ Vidi za hermeneutička istraživanja značajan rad Kazuo Muto: Die „Mitte” als hermeneutisches Prinzip und ihr Bezug zur „Entmythologisierung”. U: *The Kwansai Gakuin University Annual Studies* 28, 1979, str. 9–23; 16 f.

Posle svega što smo rekli, mnogo toga ide u prilog tvrdnji da početna situacija u drugom slučaju i — bez obzira koliko je napredna — krajnja situacija u prvom slučaju ne mogu da porede jedna sa drugom. Jer interkulturalna dijaloška situacija se unapred razlikuje od unutar-kulturne dijaloške situacije: po mogućnosti da se dela sopstvene K1 upoznaju u svojoj polivalentnosti u K2, gde ih možemo shvatiti na jedan sveobuhvatniji i objektivniji način, naime, i sa stanovišta K2 i sa sopstvenog stanovišta. Ovo drugo nam je postalo jasnije upravo u interkulturalnom dijalogu. Prednost interkulturalne dijaloške situacije ne samo da je ravna vrednosti unutar-kulturnog dijaloga već je i prevazilazi. Kao što je rečeno, ovde ne dolazi samo do razmene već potencijalno i do proširivanja i produbljivanja *hermeneutičke kompetencije* svih učesnika.

Svoje zaziranje od prostornih metafora kao što su *horizont* ili *vidno polje* objasnili smo time što postoji opasnost da zbog njihovih implikacija postane nejasno ono što treba pojmovno razjasniti. S druge strane, kao što rekosmo, kod razumevanja imamo „unutrašnje“ viđenje koje teško da se može označiti ako se zaobiđu prostorne slike. Da bismo razradili strukturu iK2, upotrebili smo figurativne izraze relativno slobodne od nepoželjnih implikacija: *razlikovanje* i *ukrštanje*. Oba su nam podjednako važna. Svaki je na svoj način pogodan za označavanje strukture iK2. Sada ćemo rezimirati dosadašnje izlaganje i komentarisati ga pomoću nekoliko primera.

Poreklo i pravac razumevanja su kod D i S veoma različiti. Njihov susret ima karakter dijaloga. Taj susret je usmeren ka ponovnom razilaženju. Pošto je, uprkos veoma različitom poreklu pravaca razumevanja, mesto susreta obostrano interesantna sredina u kojoj se oni međusobno *prožimaju*, i jedan i drugi ga napuštaju promenjeni na *specifičan* način. Pod pretpostavkom da je „amerikanizacija“ velikog dela današnjeg sveta u samim SAD ostavila tragove tog interkulturalnog susreta ili dijaloga, to bi bio dobar primer. S druge strane, što se tiče „amerikanizovanih“ zemalja, specifičnost razilaženja posle susreta dveju kultura da se u svakom slučaju pokazati, a pre svega u zemljama koje — kao Zapadna Nemačka i Japan — pripadaju veoma udaljenim kulturnim krugovima. Amerikanizacija u Japanu ima sasvim različit oblik od one u Nemačkoj.

Ishodište razumevanja S leži u drugoj ravni od ishodišta razumevanja D. Stoga njihov interkulturalni dijalog ne može poći od iste dijaloške *situacije*. Taj nedostatak se neutrališe preimućtvom dijaloga da uzajamno prožimanje perspektiva S i D proširuje i produbljuje ni-

hovu hermeneutičku kompetenciju na način koji bi i jednom i drugom bio nedostižan u unutar-kulturnom dijalogu. I za to dajemo jedan primer. Šta Ajhendorfova lirika ili Šilerova drama znače u kontekstu K1 domaćina? S teško da bilo kada može da otkrije njihovu „vrednost“ bez pomoći D. S druge strane, i za D postoje poprilične barijere u razumevanju. I on sam je deo istorije recepcije tih više od sto godina epigonalno imitiranih dela. Isključiti to iskustvo i potpuno „neopterećeno“ rekonstruisati ono što je u tim dramama nekada bilo neobično „sveže“, to je verovatno samo teorijska mogućnost. Tu je „neopterećenom“ S lakše. D može da kroz dijalog sa njim dođe do uvida koji dosada nisu bili mogući zbog suviše velike blizine.

Moguća primena na interkulturnu germanistiku

Ovo je prilog problematiki osnova discipline *Nemački jezik i književnost kao filologija stranog jezika*. Stoga se samo po sebi razume da smo samo marginalno mogli da se dotaknemo važnih aspekata danas širom sveta aktuelnog pitanja interkulturnog razumevanja. No razmatranje tih aspekata moglo bi se sa lakoćom nadovezati na ono što smo, na primer, rekli o *i kao jedno sa drugim*. Naše napomene o interkulturnom dijalogu upravo iziskuju pitanja kao što su: može li se dijalog proširiti u globalni interkulturni polilog? Da li bi na taj način postala moguća interkulturna zajednica humanističkih naučnika? Jedna potencijalno neograničena *komunikacijska zajednica*,²³⁾ kakva je u slučaju prirodnih nauka već u začetku? Ili bi pokušaj — u smislu dosadne debate o objašnjavanju, odnosno razumevanju — morao da propadne već iz metodoloških razloga? Ili: da li bi u jednom takvom polilogu potencijalno neograničene komunikacijske zajednice elemenat kritičke i samokritičke hermeneutike, kojim se, verujemo, interkulturno razumevanje odlikuje, iz političkih, religioznih ili ideoloških obzira ipak bio potisnut u korist lenjog mira onoga „sve razumeti znači sve oprostiti“? Zatim: da li se traženje one zajedničke sredine, koje bi trebalo da omogući *naučno* interkulturno razumevanje, uopšte može odvojiti od solidarnog interesovanja za jednu komunikacijsku zajednicu lišenu represije? Ukratko: da li se upravo u slučaju interkulturnog razumevanja akademsko uopšte može odvojiti od političkog?²⁴⁾

Naša problematika nas, međutim, ne tera samo da se ostavimo razmatranja takvih gorućih

²³⁾ Vidi: Karl-Otto Apel: *Die Transformation der Philosophie*, Bd. II (*Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*). Frankfurt/M 1973, str. 358—435.

²⁴⁾ Značajne uvide pruža Krusche u: *Den Frieden als das Fremdste suchen* (tiposkript).

pitanja. Ona je usmerena ka *pretpostavkama*. Stoga je ovaj rad relativno teorijski koncipiran. Čini mi se da bi bilo kratkovido kada bismo hteli da njegove rezultate *neposredno* primenimo na *praksu* discipline. Umesto toga, naša razmatranja ću dovesti u vezu sa mogućnošću jedne *nauke o književnosti kao filologije stranog jezika* uopšte, što je posredno od važnosti i za *interkulturnu germanistiku*. Naši rezultati se ovako mogu poentirati u obliku teza:

(1) S je *potrebna* saradnja sa D. Nije dovoljno proučavanje primarne i sekundarne literature iz K2. Možemo da se „učitamo“ u nju a da nikada ne napustimo naše unutarkulturno stanište. Priča o dijalogu *sa delima*, a ne o njima je suviše lepa da bi bila istinita.²⁵⁾ Tekstovi ne govore. Oni se mogu materati da govore, ali često i da čute. Oni se ne mogu braniti. Oni će se najpre realizovati u interkulturnom dijalogu jer on najviše uzima u obzir polivalentnost njihovog značenja.

(2) Ovo se, u stvari, razume samo po sebi, ali još nikako nije očigledno: Istraživanje „potencijala dejstva“ dela K1 i u veoma udaljenim K2 za nauku o književnosti ne znače poseban slučaj. Ono, štaviše, u celini utoliko povratno deluje na nauku o književnosti ukoliko može da pomoću — u kontekstu K1 sasvim nezamislivih — stranih primera recepcije i delovanja osvetli i precizira domet polivalentnosti dela.²⁶⁾

(3) D ima *izvesne* prednosti u odnosu na S. Ali i suprotno je tačno. Nedopustivo je da se zbog veće „horizontalne“ blizine „predmetu“ D smatra kompetentnijim od S, kao što je — još uvek — ne tako redak slučaj na interkulturnim konferencijama germanista.

(4) Tek u interkulturnom dijalogu opisane vrste (još bolje: u jednom takvom polilogu) mogla bi se ostvariti „Istorija svetske književnosti“ u kojoj bi svaka pojedinačna književnost bila viđena kao *strana književnost*, čak i književnost domovine samog autora. Mislim da se samo po sebi razume da bi takav poduhvat bio izvodljiv samo u opisanoj kulturnoj uzajamnosti, na mestu s one strane unutarkulturne perspektive D i spoljašnje perspektive S.

(5) Prikazivanje stranih kultura u sopstvenoj književnosti moglo bi se odgovarajuće istražiti samo kao „predmet“ interkulturnog razlikovanja, tj. tako što naše interesovanje ne bi bilo ograničeno na *fiktivnu* sliku stranog već bi je dovelo u vezu i sa *stvarnošću* sopstvene kulture

²⁵⁾ Harald Weinrich: *Literatur für Leser*, Stuttgart 1971, str. 27.

²⁶⁾ Krusche (bel. 9), str. 55.

(aspekt teorije recepcije) i sa stvarnošću strane kulture (aspekt „poznavanja zemlje”.²⁷⁾

(6) Trebalo bi da se sa stanovišta interkulture nauke o književnosti ispita da li komparatistička istraživanja operišu isključivo po uobičajenoj shemi analogiziranja ili kontrastiranja. Ne tako retko „i” u naslovima *Rilke i haiku* ili *Bašo i Gete* služi samo kao afinitetno premošćavanje onog „najmanjeg procepa” koji se, po Zarastustri, može „premostiti tek na kraju”.²⁸⁾

(7) Tek sa stanovišta interkulture nauke o književnosti mogli bi se pronaći kriterijumi za argumentovani sud o prevodima iz dalekih literatura. Da li je prevodilac našao onu zajedničku sredinu? Da li je uspeo da učini neobičnim ono što je čitaocu poznato, a poznatijim ono što mu je strano?²⁹⁾

Ni afinitetno ni konfrontativno razumevanje nisu primarno zainteresovani za sam „predmet” K2. Pokušali smo da pokažemo da je to slučaj samo ako „inter” u „interkulture” shvatimo kao „jedno sa drugim”. Pojam horizonta nije valjan ni u ovom pogledu. On označava kružnu liniju koja leži naspram posmatrača u sredini kruga uvek kao — premda „pokretna” — granica vidljivosti. Time se ne prevazilazi „inter” u smislu „između”. Ako smo „jedno sa drugim” objasnili pomoću „hermeneutičkog principa sredine”, onda je sam taj postupak primer interkulture razlikovanja. Na to sam došao kroz misaonu tradiciju i jezik jedne veoma daleke zemlje. Spontani uvid da bi interpretirati značilo pogoditi srž, sredinu stvari, to se u Japanu razume skoro samo po sebi, jer tamo „pogoditi” u isto vreme znači „centar mete” (tekichu), a reč „čovjek” znači „između” (ningen).³⁰⁾ Primer kako interkulture dijalog sa strancem koji se upoznao sa tradicijom moje kulture pruža priliku da se sopstveno vidi drugim očima, sveobuhvatnije, a možda i oštrije.³¹⁾ Sada svoje postaje vidljivo kao nešto što se istovremeno otvara i meni i strancu.

²⁷⁾ Sledeća dela bi bila pogodna za jedno takvo interkulture istraživanje: Shuzaku Endo: *Schweigen* [Chinmoku]. Prev. Ruth Linhart. Graz 1977; Adolf Muschg: *Im Sommer des Hasen*. Frankfurt/M 1982; *Bayun oder die Freundschaftsgesellschaft*. Frankfurt/M 1983.

²⁸⁾ Nietzsche: *Also sprach Zarathustra. Das Nachited.*

²⁹⁾ Upor. Geteove primedbe o Fosovoj prevodilačkoj praksi. U: Goethe: *Hamburger Ausgabe der Werke* 2. München 1981², str. 256: „Neprocenjivi Fos isprva nije mogao da zadovolji publiku dok se ona nije postepeno navikla na novi stil”.

³⁰⁾ Muto, str. 13, 16. Vidi i: Takashi Morita: *Zur Bollen-Rezeption in Japan*. U: *Pädagogische Rundschau* 1983, str. 623—627; str. 626.

³¹⁾ Upor. Wierlacher (bel. 12).

DITRIH KRUŠE

RAZLIKE U ČITANJU

INTERKULTURNI DIJALOG IZMEĐU ČITALACA

DISTANCA KAO OLAKŠAVANJE ČITANJA

Ako književnost čitamo kao stranu književnost, sa hermeneutičkim pretpostavkama promjenjena su i očekivanja: spremni smo na veći *rizik* ne samo prilikom povezivanja pročitano sa sopstvenim životnim iskustvom već i pri realizaciji „estetske vrednosti” uopšte;¹⁾ ne očekujemo toliko potvrdu koliko *iznenađenje*; nerazumevanje ne prouzrokuje toliko iritaciju koliko *radoznalost* — a kada smo zbunjeni „stranošću”, iznenađeni smo da se ljudskost može poslužiti toliko različitim oblicima. Tako tekst, što se tiče njegove potencijalne „različitosti”, stiče *veće pre-imućstvo*. Spremni smo da krenemo drugim putevima čitanja pre nego što počnemo insistirati na „razumevanju”. Možda zvuči čudno, ali „strani” tekst — možda — baš zbog toga što smo svesni njegove kulturnoistorijske stranosti, ima veću šansu da nas „pokrene”.²⁾

S druge strane, u čitanje se naivno unose sopstvene pretpostavke ili „predrasude”: Ono što kod „iznenađujućeg” teksta iz sopstvene kulturne tradicije doživljavamo kao dovodenje u pitanje naše celokupne jezičko-estetske kompetencije, a time i kao opasnost po našu ličnost, to kod nekog kulturnoistorijski zasigurno stranog teksta uzimamo kao *razlikovanje* ili čak kao „dopunu”. Spokojniji smo ako je nekompetencija koju osećamo prema tekstu prouzrokovana „samo” predznanjem, predvaspitanjem, kulturnim „programiranjem”. Tu lako

¹⁾ Upor. J. Mukałowsky: *Kapitel aus der Asthetik*, Frankfurt 1970, S. 102 ff.

²⁾ Doduše, postoji granična vrednost nesaglasnosti vanestetskih faktora sadržanih u tekstu i čitačevih vrednosnih sistema koja čitanje čini nemogućim. Upor. J. Mukałowsky, S. 100 f., Anm. 1.

priznajemo slabost; a čak i „neuspeh“, dizanje ruku od lektire uz puno priznanje bespomoćnosti, ne ostavlja za sobom grižu savesti. Pošto nam osigurana kategorija vremensko-prostorne *udaljenosti* dopušta da čak i nespojive stvari bez osećanja krivice i straha doživimo kao kulturne razlike, mi u čitanje nekog teksta iz strane kulture sa više poverenja i otvorenije unosimo različite dimenzije naše subjektivnosti. (I ovde važi da razgovor sa „strancem“ može biti opušteniji nego sa „poznanim“.) Upravo zbog toga što smo izuzetno svesni mogućnosti pogrešnog razumevanja, dati su — bez obzira na to koliko je individualni čin čitanja uspešan — posebno povoljni uslovi da čitanje nekog književnog teksta postane čin primerenog formiranja iskustva.³⁾

Pod takvim pretpostavkama bi se, u stvari, očekivalo da, na primer, inostrana germanistika, a posebno germanistika vanevropskih kultura, dođe do interesantnih čitalačkih iskustava i interpretacionih rezultata koji bi dopunili, ili čak doveli u pitanje, nemačku germanistiku. Pretpostavka za to bi bila da se usudi da iscrpe mogućnosti date njenim ishodištem. Međutim, očigledno je da tu germanistička tradicija tumačenja i jedno shvaćanje teksta koje računa na pozitivnu „tumačivost“ književno-fikcionalnog teksta igraju tako veliku ulogu da tumačenja zasnovana na „devijantnim“ iskustvima u čitanju čak i ne bivaju formulisana. Može biti da se iz straha od pogrešnih tumačenja u oblasti semiotike, a naročito idiomatike i metaforike, ili od formalnih grešaka u oblasti „metode“ i varijante tumačenja kao proizvodi kulturnoistorijskom udaljenošću uslovljene pozicije tumačenja niti shvataju niti dopuštaju kao takve, već se blokiraju.⁴⁾

Ne može se sistematski dedukovati u čemu se u pojedinačnom slučaju doživljaj čitanja razlikuje od jednog do drugog čitalačkog subjekta. Tako se ne mogu teorijski formulisati ni razlike u doživljaju čitanja, kako se pokazuje u reakciji čitalaca iz kulture teksta i neke strane kulture na jedan isti tekst. Doduše, pretpostavke pod kojima doživljaji čitanja uopšte postaju uporedivi treba promisliti u okviru opštih hermeneutičkih razmatranja. Prema tome, razlike koje se pojedinačno pokazuju u formiranju čitalačkog iskustva su samo empirijski

³⁾ Upor. D. Krusche: Die Kategorie der Fremde. U: A. Wierlacher (Hg.): *Fremdsprache Deutsch 1*. München 1980 (UTB 912), S. 47 ff.

⁴⁾ H. M. Encensberger je — veoma polemički — ukazao na to da se u nemačkim obrazovnim ustanovama može primetiti sklonost ka shematizaciji i perfekcionisanju tehnika tumačenja, dok se, s druge strane, gubi sposobnost za formiranje čitalačkih iskustava. Ovdje se mora konstatovati da smo uvek prvo čitaoci teksta pre nego što možemo da postanemo njegovi tumači! (Upor. H. M. Encensberger: Ein bescheidener Vorschlag zum Schutze der Jugend von den Erzeugnissen der Poesie. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 25. 9. 1976).

dokazive. Stoga se u narednim izlaganjima hermeneutičko-sistematski argumenti i empirijske istorije slučajeva nadovezuju jedni na druge: oni se dopunjuju kao što kontingentnost eksperimenta dopunjuje teorijski posredovano ispitivanje.

DOŽIVLJAJ ČITANJA I DIJALOG O NJEMU

U ovim razmatranjima biće reči o poređenju između čitalačkih doživljaja i o dijalogu između čitalaca istog teksta. Pri tom se pre svega ima u vidu dijalog između čitalaca iz različitih kultura.⁸⁾ Međutim, i kada se poređenje čitalačkih iskustava vrši izvan kulturnih granica, individualno čitanje ipak ostaje vezano za opšte uslove čina čitanja. Stoga treba da koristimo nekoliko pojmova teorije čina čitanja koji mogu biti od koristi u rasvetljavanju opštih uslova dijaloga o pročitanom i o pri tom stečenom iskustvu. Posebno ćemo pokušati da opišemo dva karakteristična pravca bekstva učesnika u dijalogu, koji se veoma često mogu zapaziti prilikom razgovora između čitalaca u okviru obrazovnih ustanova: bekstvo u sebe i bekstvo nagore.

Iskustvo čitanja je posebna vrsta iskustva. Ono je primerno po tome što se pri čitanju tekstova koje smo jednom prihvatili kao relevantne i, u preciznom smislu reči, interesantne, osećamo veoma jedinstveno iznenađeni. Ta potpunost iznenađenosti, koju pri iskustvima iz životne prakse veoma retko doživljavamo, u vezi je sa onim što je Mukaržovski nazvao „estetskom vrednošću“ umetničkog dela: sa njegovim „jedinstvom“, „zatvorenošću“, koje je jedinstvo „umetnike funkcije“, jedinstvo estetski imanentne snage dinamizacije. Jedna od središnjih tendencija delovanja „estetske vrednosti“ sastoji se u načinu na koji tekst sa svojim obiljem unutrašnje strukture podstiče našu ključnu sposobnost da spoljni svet preinačimo u unutrašnji. Da ne-ja asimilujemo u ja i, kao posledica toga, da spoznamo sopstvenu ličnost. Izraženo u obliku formule: u reakciji na tekstove fikcionalne umetnosti (kao i pri dijalogu sa bilo kojom vrstom umetničkog dela), sebe u posebnoj meri doživljavamo kao subjekte.⁹⁾

⁸⁾ Na značaj „komparativne nauke o stranim kulturama“ u oblasti germanistike upravo je ponovo ukazao A. Vir-laher (u: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 6, 1980, S. 1 ff.). U njegovu „estetiku svakodnevice“ uključene su sve „vanestetske vrednosti“ koje nam — takođe i up-ravo — objašnjavaju književna umetnička dela; ako se sa njima susretnemo u tekstovima iz strane kulture, tu-dinu ćemo realizovati u svoj životnosti, koju samo umet-ničko delo može da stvori.

⁹⁾ Individualno čitačevo postignuće kao subjekta pri kon-stituisanju smisla najiscrpnije je opisao W. Iser: *Der Akt des Lesens*. München 1976. — U ovom kontekstu „sub-jektivnost nema nikakve veze sa „proizvoljnošću“. Upor. H. Günther: *Struktur als Prozess*. München 1973, S. 49 f.

Za razliku od iskustva iz životne prakse, iskustvo čitanja je *predstrukturisano*. To je predstrukturisanje jedne nama strane subjektivnosti. Time se ne misli da prilikom lektire stojimo naspram likova sa kojima se poistovećujemo ili od kojih se distanciramo, tako da, tako reći, reagujemo na zamišljenu subjektivnost; tekst je, osim toga, kao celina subjektivni iskaz, jedna u tekst uobličena pozicija subjekta uz sve propratne (istorijske) konkretizacije.⁷⁾ Dovodeći tu „drugu” subjektivnost u vezu sa nama, činimo dve stvari: rekonstruišemo to drugo u sebi i doživljavamo sebe same tako što konkretizujemo ono drugo. To procesualno preplitanje iskustva stranog i iskustva samog sebe prilikom čitanja već je opisano kao „dijalog” između čitaoca-subjekta i teksta.⁸⁾ Pri toj evokaciji naše ličnosti kao subjekta, odlučujuću ulogu — kao što smo shvatili poslednjih godina — igraju „prazna mesta”, koja u svojoj celokupnosti čine „strukturu apela” teksta.⁹⁾ Sposobnost (i potreba) koju pri tom aktiviramo i izivljavamo je *formiranje doslednosti*. Bez tog napora formiranja doslednosti ne bi došlo do izraza ono što — u modernom smislu reći — čini doživljaj „identiteta”¹⁰⁾ (a jedno je od obeležja epohe „moderne”, i to ne samo u književnosti, da i umetnička dela naše epohe *problematizuju* upravo tu sposobnost, mogućnost našeg doživljaja nas samih kao subjekata). S obzirom na tu centralnu dimenziju naše prilikom čitanja aktivirane subjektivnosti, u principu je svejedno na kojoj je istorijskoj „blizini”, odnosno „udaljenosti” tekst nastao. „Stranost”, koja je uvek svojstvena književnom tekstu, odgovara stranosti između svakog pojedinačnog subjekta i nekog drugog subjekta — pri čemu je tekstualna subjektivnost tako reći posebno „nabijena” svojom umetničkom funkcijom, svojom „estetskom vrednošću”.

Sposobnost (mogućnost) da se u iskustvu čitanja pokrene proces formiranja identiteta sada ćemo dovesti u vezu sa dve karakteristične tendencije *dijaloga o pročitanoj*.

a) Razgovor o doživljaju čitanja je — takode — utoliko diskurs posebne vrste ukoliko su svi učesnici u razgovoru reagovali na istu *ponudu* iskustva. Budemo li stupili u jedan takav raz-

⁷⁾ Upor. D. Krusche: *Kommunikation im Erzähltext*, 1 Analysen. München 1978, S. 15 ff.

⁸⁾ Ovaj pojam velikim delom potiče od H. R. Jausa.

⁹⁾ Upor. W. Iser: *Die Appellstruktur der Texte*. Konstanz 1970. Iscrpno izlaganje o funkciji „praznih mesta” i diskusija o Ingardenovom pojmu neodređenih mesta nalazi se u: W. Iser: *Der Akt des Lesens*, München 1976, S. 257 ff.

¹⁰⁾ Upor. H. Blumenberg: *Diskussionsbeitrag zu W. Isers „Reduktionsformen der Subjektivität”*. U: *Die nicht mehr schönen Künste (Poetik und Hermeneutik III)*. Hg. H. R. Jaus. München 1968, S. 669 ff.

govor, lako ćemo zapasti u dilemu: s jedne strane, polažemo pravo na povodom teksta stečeno iskustvo kao na nešto već svojstveno nama, a na „smisao” doživljen u procesu formiranja doslednosti kao na sastavni deo svog identiteta, koji želimo da pokrijemo uvek spremnim mantilom sopstvene samo-intimnosti; s druge strane, svesni smo potencijalne ponovljivosti čitanjem stečenog iskustva, a u čitaocima istog teksta moramo naslutiti nosioce sličnih konkretizacija smisla; shvatamo da se *možemo porediti* po delovima stečenog iskustva; na to iskustvo *uporedivosti* lako reagujemo čitanjem. Pri tom se, tako reći, svetimo samima sebi i tekstu: pre nego što sa jednim čovekom ili sa više ljudi podelimo ono što on za nas znači, radije ćemo se potpuno odreći komunikacije o njemu.

Ako pažljivo pratimo razgovore o iskustvima pri čitanju, možemo precizno registrovati posledice koje ova spremnost na bekstvo ima po razgovor. Uvek kada se „tumačenja” pripremaju u formulacijama apstraktne pojmovnosti, razgovor teče bolje, postaje relativno opušten, pojedinačni iskazi se sami osiguravaju kroz svoju racionalnost, stvaranje konsenzusa je nadomak ruke; međutim, uvek kada zapažanja i predstave izazvane tekstem bivaju uključene u diskusiju, kada se izražavaju lanci asocijativnog povezivanja, „dopune” i „vrednovanja”, onda se kod drugih učesnika oseća potreba da se izgrade *rezerve*; kada se one formulišu, pojavljuju se u obliku skeptičkih pitanja onome što je nešto pitao — ili jednostavno u obliku čitanja. Tamo gde se to mora opravdati, izražava se maglovit strah da se umetničko delo, čiji je „smisao” pojedinac realizovao samo za sebe, ne uništi govorom.

Veoma je teško objasniti da je ovde reč o pogrešnoj proceni funkcije razgovora između čitalaca: ako se pravilno shvati, razgovor iskustvo stečeno čitanjem ne dovodi u pitanje, već ga *nastavlja* tako što ga *dopunjuje* i *potvrđuje*. Upravo kroz poređenje sa različitim iskustvima naših sagovornika može nam postati jasna *posebnost* sopstvenih pokušaja da „izgradimo smisao”, upravo na taj način možemo da se uverimo u rizik neprekidnog procesa formiranja našeg identiteta.

Hteo bih da tendenciju razgovora između čitalaca da se kroz čitanje izbegne priznanje o subjektivnoj ograničenosti i uporedivosti čitalačkog iskustva nazovem bekstvom unutra.

b) Druga karakteristična tendencija u razgovorima usmerenim ka upoređivanju čitalačkih iskustava povezana je sa *konkretizacijom* smisla teksta putem čitanja. Razmatranje o ovoj tendenciji vodi korak bliže „istraživačkoj ori-

jentaciji" razgovora između čitalaca preko većih kultrnoistorijskih razdaljina.

Kada govorimo o čitalačkom iskustvu, ne artikuliramo se samo naša subjektivnost kao takva već i naša čitalačka pozicija sa *svojim sadržajima*, naša individualnost u svojoj društveno-istorijskoj uslovljenosti. Upravo pri čitanju i razgovoru o čitanju možemo postati svesni da smo i *nosioci uloga*: da pripadamo izvesnom društvu, klasi, obrazovnom sloju, da je na nas uticao izvestan kulturni prostor sa svojom tradicijom, da smo sastavni delovi bezbrojnih oblika odnosa. Upravo u proces čitanja ulazimo sa svim elementima svog „društveno-istorijskog a priori“.¹¹⁾ To aktiviranje naše istorijske uslovljenosti oseća se u razgovoru o čitanju.

Ako uopšte postanemo svesni toga, razgovor između čitalaca primiče eliptični oblik, pri čemu tekst zauzima jednu središnju tačku, a istorijsko-društvena, pre svega kultrnoistorijska pozadina, drugu.

Pada u oči da učesnici u nekom razgovoru o čitalačkom iskustvu, u najvećoj mogućoj meri izbegavaju dovođenje u vezu i fiksaciju na sopstvenu društvenu pozadinu. Pre će se odreći i određivanja „kulturnonaučne spornajne vrednosti“¹²⁾ teksta nego što će (individualni čitaoci kao što jesu!) sami sebi priznati sopstvenu društveno-kulturnu uslovljenost.¹³⁾ Na primer: U razgovoru o Dautendajovoj pripovetki „Videti večernji sneg na Hirajami“¹⁴⁾ artikulirana je, izazvana je tematikom teksta, razlika između „japanske“ i „evropske“ ljubavi i odnosa između polova. „Evropsko“ shvaćanje ljubavi navodno zastupa glavni ženski lik, a „japansko“ glavni muški lik. Iz pitanja japanskih učesnika u razgovoru evropskim učesnicima, i obrnuto, pokazalo se da je postojala izrazita odbojnost prema tome da se ponašanje likova prihvati kao reprezentativno za sopstvenu kulturu. To je izgledalo zapanjujuće; jer tekst formuliše razlike veoma zaoštrano i po principu kontrasta; osim toga, odavno je postalo jasno da su se učesnici u razgovoru doista poistovetili sa odgovarajućim likom u skladu sa svojim poreklom. Sve dok je razgovor bio ograničen na sud o radnji, bila je očigledna emocionalna pristrasnost prema „sopstve-

¹¹⁾ Upor. T. Luckmann: *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn (u. a.) 1980, S. 122.

¹²⁾ Upor. G. Mayer: *Zum kulturwissenschaftlichen Erkenntniswert literarischer Texte*. U: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 6, 1980, S. 8 ff.

¹³⁾ Upravo ta granična oblast je već odavno centralna tema same književnosti, posebno književnosti druge polovine ovoga veka. Upor. G. Ullrich: *Identität und Rolle, Probleme des Erzählens* bei Johnson, Walsler, Frisch und Fichte. Stuttgart 1977.

¹⁴⁾ Novo izdanje teksta: M. Dauthendey: *Die acht Gesichter am Biwasee*. München (dtv 1571) 1980.

nom" liku. Tek nakon pitanja: „Da li je takvo ponašanje tipično japansko (ili nemačko)?" započelo je bekstvo. Postali su vidljivi obostrani pokušaji (doduše, pogotovo na strani Japanaca, koji su bili u manjini i u „tuđini“) da se raskine sopstvena emocionalna pristrasnost, da se ponašanje „svojih“ likova oceni kao nereprezentativno, kao „samo individualno uslovljeno“. Sporazumeli su se da u svakom periodu i na svakom mestu „ljubav“ može da primi bilo koji oblik, da je identifikacija na osnovu pripovetke nemoguća, da su, dakle, sve mačke sive. A noć koja je rjačke učinila sivim je očigledno bila nevoljnost da se upuste u razgovor i kao čitaoci-individue i u isto vreme i kao pripadnici određene kulturnoistorijske tradicije. Zamagljivanje kultura u korist „opšte ljudskosti“ delovalo je deprimirajuće. Izvesno olakšanje doneo je tek uvid da je Datendajevo predstavljanje u celini — nemačka — fikcija uslovljena vremenom oko smene stoleća; to je japanske učesnike rasteretilo, jer su mogli da prihvate japanski lik kao „pogrešnu evropsku predstavu“, a i Evropljane, jer su predstavljanje evropskog shvatanja ljubavi mogli da prihvate kao „prevaziđeno“.

Ta tendencija da se sopstvena čitalačka pozicija skрати za konkretnost „društveno-istorijskog apriori“, da se sopstvena recepcija liši istorijske dimenzije, odgovara bekstvu nagore. Svaki razgovor o čitalačkim iskustvima ima da se bori protiv obe tendencije — utoliko više ukoliko učesnici, u skladu sa sopstvenim ishodištem, moraju da razumeju jedni druge preko velikih istorijskih razdaljina. Pri tom, pritisak jedne latentne evrocentričnosti, kao i obično, čini svoje: „opšta ljudskost“ uvek izgleda da je nastala negde u blizini Evrope — i to ne samo po očekivanjima Evropljana već i po priznanju Ne-Evropljana, pogotovu ako se bave nekom „evropskom“ naukom.¹⁵⁾

OKVIRNI USLOVI POREĐENJA ČITALAČKIH ISKUSTAVA

Razmatrani rezultati su proizišli iz razgovora posebne vrste.¹⁶⁾ „Razgovor o književnosti“ obično ima za cilj stvaranje konsenzusa. Ovde je pak bio cilj da se omogući formulisanje razlika, razlika u reakciji na tekstove. Nije se, dakle, kao prvo, radilo o uklanjanju distance između učesnika u razgovoru, o „eliminisanju“ stranosti između njih, već o njenoj manifestaciji. Nije bilo potrebno precizno zabeležiti one faze diskursa gde su divergentna mišljenja počela da konvergiraju, već one u kojima su se

¹⁵⁾ Vidi: D. Krusche: *Die Kategorie der Fremde*, S. 53 f.

¹⁶⁾ Ovi razgovori su se odigrali u okviru mog seminara u zimskom semestru 1979/80. na Minhenskom univerzitetu, koji je imao naslov „Interkulturalno posredovanje književnosti“.

divergentne reakcije na tekst pokazale u svojoj pozicionoj uslovljenosti.

Da bi se učesnici u razgovoru donekle raste-retili zbunjenosti zbog neuobičajene zamisli, morali su — već i iz didaktičkih razloga, — biti upućeni u teorijske implikacije poređenja čitalačkih iskustava. Na taj način postignuta svest o problemu nije trebalo da služi samo kao objektivno upućivanje, kao, da se tako izrazimo, orijentir čitanja i razgovora, već i da u celini deluje na formiranje interesovanja.

Uvod koji ovde ponavljamo odnosi se na tri grupe problema: (1) istorijske razlike između pozicija čitalaca, (2) izbor primera, (3) razgovor kao grupni proces.

Razlike između pozicija čitalaca

Teorija percepcije strane književnosti je tek u začetku.¹⁷⁾ Čitanje i tumačenje tekstova na stranom jeziku su dosada bili shvaćeni kao hendikepirani pothvati. U osnovi toga često je bila predstava o identičnosti teksta sa samim sobom; nezavisno od situacija u kojima ga čitaoci i tumači kao subjekti realizuju; jer upravo ta ljudska subjektivnost bila je shvaćena kao „u bitnim stvarima” identična sama sa sobom, kao „ljudska” u vanistorijskom smislu. Tek su uvidi u istoričnost oblika ljudske interakcije i u dijalektički odnos između identiteta i uloge učinili da se subjekt prikaže u svojoj istorijskoj dimenziji; tek oni omogućuju određivanje razlika u pozicijama čitalaca. Mogu se formulisati sledeće razlike između čitalaca na maternjem i onih na nematernjem jeziku, a, s one strane te dihotomije, i između svih čitalaca koji pripadaju različitim kulturama (pri čemu se ne uzimaju u obzir čitaoci sa izuzetnom jezičkom kompetencijom).

Razlike

- a) u kulturnoistorijskom, pogotovu književnoistorijskom predznanju.
- b) nastale usled uticaja različitih jezičkih struktura.
- c) usled uticaja različitih društvenoistorijskih razvoja, zajedno sa rezultirajućim aktuelnim društveno-političkim problemima.
- d) usled uticaja različitih kulturnih tradicija (religije, umetnosti, filozofskih sistema).

¹⁷⁾ Upor. A. Wierlacher (Hg.): *Fremdsprache Deutsch*. 2 Bände. München 1980 (UTB 912/913).

e) usled uticaja različitih primarnih iskustava, klime, krajolika, „prirode“, zajedno sa posledicama po repertoar predstava¹⁸⁾.

f) u odnosu prema tradiciji uopšte, posebno prema književnoj tradiciji, prema koncepciji kontinuiteta sopstvene istorije, dakle, svesti o sopstvenom kulturnom identitetu (ovde posebnu ulogu igra pripadnost, odnosno nepripadnost nekoj od velikih kultura van Evrope i njene nezavisnosti, odnosno zavisnosti od Evrope).

Kao što će se pokazati, među predstavljenim primerima posebno su značajni primeri c, d i f.

Izbor primera

Ako želimo da jedan razgovor o književnosti vodi formulisanju *razlika*, onda delo (odnosno grupa dela) o kome treba da se govori treba da bude odabrano u skladu sa tom namerom. Kakve vrste treba da bude „estetski objekat“ da bi pružio mogućnost da se u razgovoru o njemu jasno izdvoje razlike između pojedinačnih pozicija čitalaca? Odluka o ovome je delimično metodološke, a delimično književno-didaktičke prirode. Cilj je da se smanji pritisak hermeneutičkih problema, tj. da se redukuje opasnost od nesporazuma koji bi mogli da *umanje razlike*.

a) Diskurs će postati pregledniji ako tekstovi čiji doživljaj treba da bude upoređen nisu suviše „stari“, ako dakle, distanca koju čitanjem treba premostiti nije i distanca kulturno-istorijske dimenzije *vremena*. Čitaoci na maternem jeziku treba da budu u stanju da ga dovedu u vezu sa sobom kao tekst koji je u njihovom „vidokrugu“; taj vidokrug je dat kada tekst formuliše neki problem koji se može smatrati savremenim u odnosu na čitaočevu sadašnjost, ako je se još „tiče“, a s druge strane, kada nije suviše „nov“, tj. nije više neposredno aktuelan na tržištu, a time i podložan prepirkama književne kritike o modi. To ovde praktično znači: izabrani su tekstovi iz dvadesetog veka autora koji se smatraju „relevantnim“, štaviše, od odlučujućeg uticaja na današnjicu, i čije književno *istorijsko* mesto nije više sporno.

b) Iznos praznih mesta unesenih u tekst, dakle, slobodan prostor koji čitaoca kao subjekta provocira na formiranje doslednosti i u isto vreme podstiče da čitajući aktualizuje i sadržinsku dimenziju svoje ličnosti, mora biti od važnosti za upoređivanje čitalačkih iskustava, dakle, reakcija čitalaca koje još *nisu tumačenja teksta kao celine*. Mora se, dakle, uzeti u obzir stepen

¹⁸⁾ Vidi: D. Krusche: Der deutsche Lektor in Asien. U: *Asienforum* 2. Jg. (1971), Heft 2, S. 242 ff. Takođe, D. Krusche: *Japan — konkrete Fremde*. München 1973.

nejednosmislenosti (polivalentnosti) karakterističan za jedan tekst. Pri tom je pre svega u pitanju preplitanje centralnih motiva teksta, spojivost ili mespojivost te mreže sa čitačevim *prediskustvom*. Takozvani hermetički tekstovi nesumnjivo iziskuju više subjektivnosti nego tekstovi koji već sami iz sebe stvaraju tendenciju ka jednoznačnosti, te, dakle, u celini prelaze u parenetičku, programsku i didaktičku književnost.

c) Čini se korisnijim da se ne diskutuje sveobuhvatno o jednom pojedinačnom tekstu, već da se ispituju dva ili više tekstova u njihovom različitom tretmanu iste savremene problematike. Jer: poređenju čitalačkih iskustava potrebno je u izvesnoj meri usmeravanje; moraju se naći kriterijumi po kojima će se određena čitalačka iskustva izdvojiti kao posebno „vredna” s obzirom na taj tekst. Imajući to u vidu, preporučljivo je da se baš aspekti pod kojima se mogu porediti relativno savremeni tekstovi koriste kao stimulansi za detaljne reakcije na pojedinačne tekstove. Samo jedan primer: problem „raskida uloge” je bio izabran kao aspekt pod kojim će se uporediti tri priповetke iz prve decenije ovoga veka: „Tristan” od Tomasa Mana, Kafkina „Presuda” i Brehtova „Starica bez časti”. Najzapaženije reakcije učesnika u razgovoru bile su usmerene ka ocenjivanju tih raskida uloga, odnosno okolnosti pod kojima je do njih došlo, na njihovu „verovatnoću”, „plauzibilnost”, „moral” itd. Tu su se pokazale najjasnije razlike u pozicijama.

Može se navesti više argumenata u prilog diskurzivnog razmatranja književnih tekstova pod aspektima svrstanim u grupe: aa) Opšte je obeležje formiranja literarno-estetske kompetencije da se tekstovi tako grupišu da bi se međusobno rasvetlili, da se naš književni sud formira u procesu upoređivanja. Najčešće tačke poređenja su, s jedne strane, „rod” odnosno „forma”, a s druge, „motiv” i „tema”. Iskustvo naučnog opštenja sa tekstovima nam govori da se oba aspekta uvek prepliću. Stvar je *didaktičke* kompetencije kada se za diskurse kao što su ovi što ih ovde razmatramo preporučuje da se pođe od motivsko-tematski uporedivih aspekata. bb) Određivanje sličnosti između tekstova može da bude povezano sa sinhronim ili dijahronim odnosima. Od ove dve mogućnosti sinhrono poređenje se čini opterećeno manjim brojem književnoteorijskih hipoteza.¹⁹⁾ cc) Jedna od prednosti takvog načina poređenja koji polazi od razlika između tekstova leži u tome što se čitačev vidokrug proširuje tako reći već od samog početka čitanja. „Ishodište” koje usmerava čitanje je i pri formiranju sopstvenog čitalačkog iskustva odgovorno za selekciju i naglašavanje. Biva, tako reći, povećana dimenzija,

¹⁹⁾ Vidi: D. Krsche: *Kommunikation im Erzähltext*, S. 9 f.

„obim“ zapaženih obeležja teksta. Doduše, granica daljeg proširivanja „obima“ leži u efikasnosti aspekta pod kojim se poređenje vrši.

Razgovor kao grupni proces

Čitaoci na nematrnjem jeziku se u svojoj sposobnosti da na „odgovarajući način“ reaguju na tekst osećaju — kao pojedinci — inferiorni u odnosu na čitaoce na maternjem jeziku. Da bi se kod čitalaca na stranom jeziku razgradio strah od „neodgovarajuće“ reakcije, preporučuje se da se individualne reakcije prvo pročiste u manjim grupama pre nego što budu razmatrane u celom seminaru. Blizu je pameti da se formiraju manje grupe u kojima su samo čitaoci na nematrnjem jeziku; pošto se oni međusobno ne blokiraju predrasudama o jezičko-književnoj kompetenciji, među njima se mogu artikulirati i „malo verovatne“ reakcije. I svest o poreklu iz različitih stranih kultura možda više stimuliše nego što blokira kada se radi o izražavanju „čudnovatih“ reakcija na tekst.

Konačno, manje grupe imaju tu prednost što se za svaku grupu čitalaca na nematrnjem jeziku, bilo da su Evropljani ili Ne-Evropljani, može formirati kontrolna grupa čitalaca na maternjem jeziku koja se bavi istim pitanjem.

Iz svega (pod 3) rečenog proizilazi da se ovde ne poredi potpuno „spontane“ reakcije čitalaca, već se u svojoj pozicionalnosti međusobno poredi takvi iskazi koji su rezultirali iz jednog relativno metodološki usmerenog dijaloga; odnosio se na jedan čin čitanja koji je već i sam bio usmeren određenim ishodištem. Doduše, ovakvo usmeravanje se pre svega sastoji u selekciji. Izgleda da se nje ne možemo odreći.

PRIMERI

Ovde predstavljeni iseći iz razgovora proizašli su u okviru studija „Nemački kao strani jezik“; pošto su učenje stranog jezika i čitanje strane književnosti višestruko međusobno povezani, trebalo bi da refleksija o posebnim uslovima čitanja na stranom jeziku bude deo obrazovanja nastavnika stranog jezika.²⁰⁾

Kao što smo na početku konstatovali, razlike u čitalačkom iskustvu različitih čitalaca mogu se pokazati samo „od slučaja do slučaja“, dakle empirijski. Pri traganju za tim razlikama nije toliko važno da se njihov nastanak kauzalno izvede iz različitih hermeneutičkih pretpostavki, tj. da se rekonstruiše zašto je ovaj čitalac na tekst reagovao ovako a ne drugačije;

²⁰⁾ Upor. Bernd Kast: *Legetische Aufgaben und Möglichkeiten des fremdsprachlichen Deutschunterrichts*. U: A. Wierlacher (Hg.): *Fremdsprache Deutsch 2*, S. 536 ff.

važnije od toga je da se *razlike kao takve učine vidljivim*.

Da bi se uopšte omogućile izjave koje čine vidljivom razliku u recepciji, i pojedinačni tekst treba prethodno dobro obraditi. Taj posao se pre svega sastoji u pripremi parafraziranog predmeta razgovora. Pri tom, nastavnik sigurno treba da preuzme glavni deo posla što se tiče upoznavanja sa naučnom literaturom o autoru i o pojedinačnom tekstu. Jer nije samo važno da se, kao što je predloženo, o tekstu, pored ostalih tekstova, diskutuje pod određenim aspektom već i u okviru pojedinačnog teksta mora doći do orijentacije koja će nam pomoći da pronađemo određena „kritična” mesta, tako reći moguće „deficite u verovatnoći”; tek oni mogu učesnicima u razgovoru poslužiti kao povod za povratna pitanja tekstu, a i sebi samima.

O čitanju Franca Kafke: *Presuda*

Razgovoru o tekstu usmerenom ka razlikama u čitalačkim iskustvima, odnosno u tumačenju prethodile su dve pripreme faze rada: (a) referat učesnika u seminaru koji je rasvetlio okolnosti nastanka teksta, posebno se zadržavajući na odnosima između autorovog života i tekstualnih motiva.²¹⁾ (b) Orijentacioni razgovor je počeo od rukovodećeg aspekta cele lektire i doveo do problematičnih mesta, koja su onda mogla postati povod za grupne razgovore [...]. Svi učesnici u razgovoru složili su se oko sledećih obeležja teksta.

Glavni lik Georg Bendeman ujedno predstavlja i glavni *aspekt* (u referatu su prethodno razjašnjene implikacije ovog imena i imena „verenic” Fride Brandenfeld). Njegova suprotnost je „otac”. Susreću se u isprva prikrivenom, a potom otvorenom i zaoštrenom konfliktu. Pošto kao čitaoci učestvujemo prevashodno u *duševnosti lika-aspekta*, Georgovo stanovište od početka čitanja osećamo kao „verovatno”; upuštamo se u — parcijalnu — identifikaciju sa njim, tako reći u nedostatku boljeg uvida i znanja. Bezrezervna identifikacija praćena simpatijom sprečena je zbog nejasnoća i nelogičnosti u Georgovom doživljavanju.²²⁾ Šta je sa „prijateljem” iz Peterburga, odnosno sa Georgovim „prijateljstvom”? Kakvu ulogu igra „verenic”? Ovaj potencijal sumnji unosimo u Georgov susret sa „ocem”. Doduše, u početku nastavlja da deluje u međuvremenu uigrana identifikacija sa likom-aspektom o kome „više znamo”: *razlike u mišljenju između „oca” i „sina”*

²¹⁾ O „reduktivnim tumačenjima” Kafkinih dela vidi: D. Krusche: *Kafka und Kafka-Deutung*. München 1974, S 77 ff.

²²⁾ Svojevrsan odnos čitaoca prema Kafkinim likovima opisao sam u: D. Krusche: *Kommunikation im Erzähltext*, S. 261 ff.

izgledaju nam rešive u korist „sina”. „Otac”, ne samo zbog svoje staračke oronulosti, izgleda inferioran. Na vrhuncu radnje dolazi do obrta u tom viđenju teksta: tamo gde „otac” „zbaci čebe” kojim ga je „sin” pokrio i iznenada se „uspravlja”. (Označavanje ovog mesta kao prekretnice u činu čitanja pokazalo se kao važno: o „očevom” ponašnju do „presude” može se diskutovati tek kada se ono sagleda sa ovog gledišta!) Mesto je obeleženo kao prekretnica kroz još jedno za recepciju značajno obeležje teksta: ako je dosada čitalac mogao da ispita „tumačenja” „sina” i „oca” (na primer, „realnost” „prijatelja”, događaji od „majčine” smrti), sada jedan Georgov čin postaje *dvosmislen sam po sebi*: semantička ambivalentnost glagola „pokriti” (da li se misli na „brižno stavljanje u krevet” ili na preuranjeno „stavljanje pod zemlju”?) saopštava nam se kao „objektivno jezičko ponašanje”. Odavde pa nadalje, pretpostavka agresivne egocentričnosti i simulirane ljubavi prema ocu izgleda *stvarno moguća*. Dalji tok radnje predstavlja tekuću procenu „verovatnoće” očeve perspektive. Težište verovatnoće se tako reći premešta sa Georga kao lika-aspekt na „oca”. Odlučujuća potvrda „verovatnoće” „očeva” pozicije proizilazi iz pripovedane činjenice da sin presudu koju je otac doneo stvarno izvršava na samom sebi. Doduše, „očeva” nadmoćnost se sastoji samo u većoj „moći”, utoliko što uspeva da sina podvrgne presudi. Sa tom „presudom” on prekida svoju ulogu oca, baš kao što je i „sin” prethodno raskinuo sa ulogom sina („...kada bi pao i razbio se!”). Stoga, gledan sa kraja, odnos između „oca” i „sina” izgleda ponovo uravnotežen, ponovo pomeren u labavu ravnotežu nerešivosti konfliktne situacije, povučen u nerazsvetljivost. Tu je hermeneutika teksta najzgušnutija. *Sa ovog gledišta mogle su se, dakle, ispitati moguće razlike u reakciji različitih učesnika u razgovoru na tekst*. Izabrano je sledeće pitanje da bi se razotkrila višeznačnost odnosa između „oca” i „sina”: „Šta očevu presudu čini smrtonosnom?”

Pošto se moglo predvideti da će kod reakcija na dato pitanje postati evidentne takve razlike koje postaju jasne tek kada se uzme u obzir da su izvedene iz *većih kulturnih prostora*, formirane su samo dve grupe: jedna od „evropskih”, a druga od „vanevropskih” učesnika, pri čemu je prva grupa imala funkciju „kontrolne grupe”.

a) „Evropska” grupa je dala svom predstavniku da paušalno referiše o njenim rezultatima. Što se tiče radne atmosfere, naglašena je izvesna „početna zbunjenost”. Sadržaj stava grupe glasio je ovako: „Snaga očeve presude ne leži samo u samom Georgu (tj. u grešci ili slabosti koju on sam priznaje), već sadrži i transcendentnalnu komponentu. Utoliko je Ge-

orgovo samoubistvo *posledica očeve ličnosti*, koja ima *neshvatljiv autoritet*. — Grupa nije mogla da se složi oko prirode tog autoriteta. Saglasnost je, s druge strane, postignuta (ne računajući jednog učesnika koji je presudu smatrao „opravdanom”) u tome da je presuda „*ljudski nepojmljiva*”, da pokazuje nemilosrdnost, čak osvetoljubivost i okrutnost.

b) „Vanevropski” učesnici su insistirali da se o pojedinačnim iskazima referiše po „poreklu” učesnika. Stavovi su glasili ovako: aa) Alžir: Nakon početne identifikacije sa „sinom”, u toku lektire osetila se *rastuća potvrda ispravnosti presude*. Presuda je, doduše, doživljena kao „iznenađujuća”, ali je „ubrzo ipak bila prihvaćena”. bb) Indija: Samoubistvo je doživljeno kao „*čin poslušnosti i poštovanja prema ocu*”. „*Afirmacija oca*” se *zasniva na tome što „on ima više iskustva”*.

cc) Kina: „Sinovljeva smrt” je unutar fikcije pripovetke, doduše, „činjenica”, ali što se tiče njene „*moгуće interpretacije*”, ona se mora pojmiti kao „samo simbolična”. (Očigledno je da je ovde paušalno odbačena mogućnost da „otac” može da svom „sinu” donese smrt. Radi izbegavanja tabua (?), „sinovljevoj smrti zbog očeve presude” nametnut je status metafore drugog stepena, fikcije u fikciji.)

dd) Japan: Georgova smrt, upravo u obliku samoubistva, shvaćena je kao „*čin pomirenja*”. Otac očigledno igra ulogu „*posrednika*” između *sina i izvora „celine*”. „Celina” se mora shvatiti kao „priroda”, odnosno kao „božanstvo”. *Voda reke je prilikom čitanja doživljena kao „element ponovnog rađanja”*. (Japanski učesnik je zapisničaru priložio skicu koja je ilustrovala posredničku ulogu oca prema „apsolutnoj celine”.)

Dalje tumačenje različitih pozicija učesnika iz različitih kultura bilo je od većeg grupno-dinamičnog nego spoznajnog značaja. Ipak su bile naznačene osnove *različitih porodičnih struktura, različitih predstava o ulozi „oca”, različitih procesa „autoriteta na osnovu iskustva”, različitih koncepcija ljudske individualnosti, pogotovu u odnosu pojedinca prema društvenoj celine, i različitih značenja smrti, posebno samoubistva, za pojedinca*. Prevazišlo bi mogućnosti seminarskog razgovora da su se ovi rezultati sistematski doveli u vezu sa fundamentalnim pretpostavkama islama, hinduizma, konfučionizma i zen-budizma. [...]

BURKHARD KRAUZE

ISTORIJA MENTALITETA KAO KOMPARATIVNO ISTRAŽIVANJE KULTURE

Uvod

Hermeneutika usmerena ka zadatku interkulturnog razumevanja protivi se stavu da će društva steći isključivi monopoli na tumačenje i razumevanje kultura koje su stvorile i da su postavljena za njihove čuvare. Gete je bio svestan ograničenosti i uskogrudosti takvog stava kada je napisao: „Svaka književnost će na kraju sama sebi postati dosadna ako ne bude osvežena učešćem stranih kultura”. Obe ove struje imaju jaku tradiciju: kako (normativno) hermeneutičko ograničavanje razumevanja na „autohtone” kulturne tradicije i „mentalitete”, koje onoga koji razume kao i mogućnost razumevanja — u radikalnom smislu — vezuju za horizontalno omeđeno Svoje,¹⁾ tako i po svom osnovnom vidu „otvaranja” pozicija sa kojom se srećemo, na primer, kod romantičara Rikerta i Fridriha Šlegela²⁾, ili u problematičnijem principu transistorijskog „opšte”-obavezujućeg ljudskog razuma prekritičke hermeneutike, na primer, kod Fridriha Asta.³⁾ One zaoštreno označavaju problem (načelne) nespojivosti, odno-

¹⁾ Upor. Elmar Holenstein: *Menschliches Selbstverständnis. Ichbewußtsein. Intersubjektive Verantwortung. Interkulturelle Verständigung*. Frankfurt 1985, str. 187 ff.

²⁾ Upor. Holenstein, str. 114.

³⁾ Upor. G. A. Ast: *Grundriß der Philologie*. Landshut 1808.

sno spojivosti kultura i načina života sa posledicama tih dveju pozicija po domet razumevanja „stranog“, koji je od početka prvenstveno jezgro istraživanja antropologije kulture.⁴⁾

Geteov citat se, uzgred budi rečeno, nalazi u jednom veoma stimulativnom razmišljanju Brazilijanca Haralda de Kamposa sa značajnim naslovom „Evropa u znaku proždiranja“.⁵⁾ Ova slika zapanjuje jer obrće kolonijalni pokret „antropofagične“ agresije proždiranja koji je prvobitno pošao od Evrope, ne hoteći, doduše, da i sama bude shvaćena u tom smislu. Ipak izražava „napad“, i to jedne „mekane“ kulturne „dekolonijalizacije“ o kojoj govori Julio Cortazar.⁶⁾ Ona se događa na različite načine: kroz radikalno kritičko odbacivanje (čak i izvrnavanje preziru) „zakrečale“, neinspirativne „bake“ Evrope koja nema ništa više da kaže; u samosvesnom istraživanju i otkrivanju — kroz izostravanje bezbroj istorijsko-političkih pojava — sopstvenog kulturnog pa i „prirodnog“ nasleđa, i na kraju, u znatnoj meri i kroz kolonijalnu kulturu tako reći preinačenu u kontekstima strane kulture.⁷⁾ Gledano iz ove perspektive, dosledno je tvrđenje de Kamposa da se, na primer, Marsel Prust više ne može čitati a da se pri tom ne oda priznanje i Lezami Limi.⁸⁾ A to ne važi samo za Prusta već i za celokupnu (evropsku) kulturu, koju je južna Amerika čitala i uvažavala i koja je bila podložna višestrukim transformacijama. S druge strane, važno je i to da je viđenje tropskih predela Gabrijela Garsije Markesa posredovano kroz Grejama Grina, kao što je i Viljem Fokner skrenuo pažnju Huanu Rulfosu na njegovu kulturu.⁹⁾ U skladu sa ukazivanjem Levi-Strosa na karakter mitova kao međusobno usko isprepletenih sistema transformacija, moglo bi se reći da „nema originalnog teksta“.¹⁰⁾ Književnosti se, kao i mitovi, moraju zamisliti samo u sklopu kompleksne dinamične celokupnosti tekstova i svih verzija po kojima se oni razlikuju jedni od drugih. To shvatanje u principu važi i za kulture shvaćene kao sisteme komunikacija.¹¹⁾

⁴⁾ Upor. Roland Girtler: *Kulturanthropologie*. München 1979.

⁵⁾ Haraldo de Campos: *Über die anthropophagische Vernunft. Europa im Zeichen des Gefressenwerdens*. U: Curt Meyer-Clason (Hg.): *Lateinamerikaner über Europa*. Frankfurt 1987, str. 101—116.

⁶⁾ Julio Cortazar: *Über Brücken und Wege*. U: Curt Meyer-Clason, str. 131.

⁷⁾ Upor. sve tekstove u Curt Meyer-Clason.

⁸⁾ De Campos, str. 114.

⁹⁾ Meyer-Clason, str. 22.

¹⁰⁾ Claude Levi-Strauss: *Mythologica IV: Ger nackte Mensch*. Frankfurt 1974, str. 576.

¹¹⁾ O karakteru kulture kao „sistema komunikacije“ upor. Edmund Leach: *Kultur und Kommunikation*. Frankfurt 1978.

Ta slojevito-oscilirajuća kretanja akulturativnih procesa, isprepletenosti, transformacija, upisivanja razlika u 'tekstove' u samosvojnem kulturnom kodu, promena i senzibilizacije načina viđenja, povratnih tokova itd., čine da, na primer, u nauci o književnosti — ali i drugde — još uvek uobičajeni kriterijumi pripisivanja vrednosti kao što su 'originalan' i 'epigonski', 'samosvojan' i 'izveden', pa i 'veliki' i 'mali' izgledaju problematični u odnosu na faktičke i dinamične procese kulturnog davanja i uzimanja. Bar za Južnu Ameriku, odnosno za većinu autora koji su u skorašnje vreme govorili o odnosu Južne Amerike prema Evropi, i obrnuto, važi da se doživljaj 'stranog' — Evrope — mora shvatiti kao mnogostruko, ali ujedno i kroz jasno asimetrične odnose posredovano iskustvo.¹²⁾ U takvim slučajevima viševjekovne 'komunikacije' mora se, vodeći računa o metodološkom postupku interkulturalnog poređenja, proveriti da li postoji nešto što se može nazvati 'stvarno stranim', ili je, u stvari, reč o heuristički važnoj hermeneutičkoj kategoriji distanciranja u analitičke svrhe. Ima li stranost ontički status ili možda rezultira iz nedostatka 'načina gledanja' na kulturne fenomene?¹³⁾ U onome što se shvata kao 'svoje' uvek je, bar kao potencijalnost, sadržano i 'strano' a da toga nismo uvek svesni jer se često ne vidi istoričnost tih veza.¹⁴⁾ Stranost, shvaćena fenomenološki-predteorijski, na primer, kao odstupanje obeležja ili kao nedostatak obeležja u odnosu na artefakte, sisteme verovanja itd, sa kojima se susrećemo u sopstvenom svetu, površinski je aspekt relacije prirode. 'Stvarna' stranost¹⁵⁾ otkriva se tek u dubini (istorijskog) diskursa.

U lingvistici, koja u svojoj potrazi za jezičkim univerzalijama duguje odlučujuće uvide postupku interkulturalnog poređenja,¹⁶⁾ Braj B. Kahru je podvukao aspekt 'potencijalnosti'. „Upotreba nematarnjeg jezika [u književnosti] u domaćim kontekstima da bi se prikazale nove teme, likovi i situacije jeste ponovno definisanje semantičkog i semiotičkog potencijala jezika i čini da jezik znači nešto što nije deo njegovog tradicionalnog značenja.”¹⁷⁾

Slično misli i de Campos kada piše da je sve što je došlo iz Evrope „srećom bilo preobra-

¹²⁾ Upor. eseje kod Myer-Clason.

¹³⁾ Upor. Holenstein, str. 104 ff.

¹⁴⁾ Upor. Bernd Thum: *Historische deutsche Literatur in interkultureller Textvermittlung. Kritische Analyse und Plädoyer.* U: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 10, 1984.

¹⁵⁾ O pojmu 'prave' stranosti kod Karlheinz Ohle: *Das Ich und das Andere. Grundzüge einer Soziologie des Fremden.* Stuttgart 1978.

¹⁶⁾ Upor. Holenstein, str. 109 ff.

¹⁷⁾ Citirano po Holenstein, str. 116.

ženo u Novom svetu".¹⁸⁾ Kako je u toj kulturnoj hemiji amalgamacije i pretvaranja, obogaćenja i odbijanja pak moguće da se shvati za interkulturnu germanistiku centralni problem određivanja uzroka i perspektivizacija koji su u osnovi tih preobražaja? Odgovor na to pitanje o mogućnostima interkulturene hermeneutike mora da ima na umu cilj pisanja „opšteprihvatljive istorije”.¹⁹⁾ Jedna od pretpostavki za to je da budu preispitane još uvek — svesno ili nesvesno — važeće ‚konceptije identiteta’ (kulture, ličnosti, humaniteta itd.) koje su se razvile pod premisama (evropske) teorije modernizacije.

Nekoliko aspekata poređenja kultura

Alojz Virlaher je za ispitivanje hermeneutičkog aspekta *subtilitas aplicandi* pored kontrastivne nauke o kulturi preporučio i „istraživanje književnosti i kulture” u skladu sa „istorijom mentaliteta”.²⁰⁾ Prema tome: komparativnu nauku o kulturi na osnovama istorije mentaliteta. Bernd Thum je u svom ‚pledoajeu’ dao važne i korisne sugestije za moguće sadržine kao tematske niti jednog takvog poređenja.²¹⁾

Metodološki postupak poređenja je pak oduvek bio jedan od prosedeja antropologije kulture, ali i nauke o jeziku XIX veka, koja je ovim postupkom — doduše, uz problematično oslanjanje na prirodno-naučne modele (Darvin), sa svim propratnim previdima — izvršila revoluciju u lingvistici. Mnogobrojne, zasigurno i ideološki uslovljene implikacije ovog postupka, hermeneutički problemi koji su bili i ostali povezani sa tim, ovde se ne mogu izložiti. Oni su već poznati²²⁾ i o njima se još uvek diskutuje.²³⁾ Postoji, međutim, jedan važan momenat koji se mora bar naznačiti. Priča o ‚svetskom društvu’, o ‚približavanju’ kultura može lako da dovede do sumnjivog zaključka kako će se kroz masivnu dinamiku modernizacije i tehnizacije života, koja će promeniti i istoriju, i

¹⁸⁾ De Campos, str. 116.

¹⁹⁾ Jörn Rüsen: Die Kraft der Erinnerung im Wandel der Kultur. Zur Innovations- und Erneuerungsfunktion der Geschichtsschreibung. U: B. Cerquiglini/H. U. Gumbrecht (Hrsg.): *Der Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe*. Frankfurt 1983, str. 37.

²⁰⁾ Alois Wierlacher: Vorbereitende Bemerkungen zu einer interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur. U: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 9, 1983, str. 3.

²¹⁾ Bernd Thum.

²²⁾ Upor. na primer, Holenstein, str. 104 ff; Günter Dux: *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*. Frankfurt 1982, str. 103 ff.

²³⁾ Upor. na primer, B. H. G. Kippenberg/B. Luchesi (Hrsg.): *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*. Frankfurt 1978.

društvo, i kulturu, na kraju nivelisati i ukloniti razlike između kultura. Promena kulture kroz modernizaciju odgovarala je ideji progressa industrijskih zemalja do duboko u dvadeseti vek. Činjenica da je ovaj proces doveo do dubokih i bolnih otuđenja i do anomalije u kulturi²⁴⁾ pošto je razvoj rigorozno sveo na njegovu funkcionalističku dimenziju a da nije promislilo istorijsko-kulturne specifičnosti društava brahijalno „ubrzanih progresom“ — jedno je od najvažnijih ishodišta pokreta za emancipaciju u takozvanom Trećem svetu. Doista, najrazličitija društva i kulture modernog doba su prošli kroz zajednički — ili spolja izazvani („istorijska aktualizacija“ Darsija Ribeira)²⁵⁾ ili autohtono dinamički — proces industrijalizacije i tehnizacije (koji je na nivou pragmatičnog *know how*, produkcije i distribucije dobara, dalekosežne komunikacije putem masovnih medija itd. na izgled garantovao „interkulturno razumevanje“ u tom funkcionalistički redukovanom smislu. Kasnija cena tog procesa čini sumnjivim verovanje da će se kroza nj ostvariti zblizavanje kultura.

Razmotrimo prvo nekoliko principa na kojima počiva postupak poređenja u antropologiji kulture. On pre svega zavisi od različitih konkurentskih koncepcija kulture: između ostalih, holističkofenomenološke, kognitivno-strukturalističke, empirijsko-operacionalističke i ekološko-adaptivističke koncepcije. Osim toga, postoje različite mogućnosti kombinovanja ovih koncepcija.²⁶⁾ Logično je da različita ishodišta postupka interkulturnog poređenja ujedno sadrže i različite interese i perspektive. U principu komparativni postupak je uvek usmeren ka utvrđivanju varijanti i invarijanti proučavanog materijala. Sud o zapaženim obeležjima i njihova evaluacija po jednakosti, sličnosti, različitosti, odstupanju itd. zavise od teorijske pojmovne tastature kao hermeneutičkog „posezanja“ za onim što se istražuje. Oni postaju utoliko teži ukoliko su apstraktnije i „imaterijalnije“ jedinice koje treba ispitati. Dugo je antropologija kulture polazila od toga da su svim postojećim kulturama zajednička izvesna obeležja koja se mogu razvrstati u takozvane *empty frames* (praznim okvirima). Tu bez sumnje spadaju biofizički aspekti, neophodost sveobuhvatnog rada na prirodnim uslovima u određenim sredinama itd. Obeležja razvrstana u

²⁴⁾ Upor. M. Mies: *Kulturanomie als Folge der westlichen Bildung*. U: *Die dritte Welt 1*, 1972; Karl-Zeinz Osterloh: *Die Entstehung der westlichen Industriegesellschaft und die Revolution der Interaktionsweisen*. U: *Archiv für Kulturgeschichte* 58, 1976, str. 340–370.

²⁵⁾ Darcy Ribeiro: *Der zivilisatorische Prozeß*. Frankfurt 1983, str. 275.

²⁶⁾ Upor. Peter Masson: *Interpretative Probleme in Prozessen interkulturellen Verständigung*. U: W. Schmied-Kowarzik/J. Stagl (Hrsg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theoriediskussion*. Berlin 1981, str. 129 ff.

„prazne okvire“ su izložena, na primer, u *Etnografskom atlasu*, u *Atlasu svetskih kultura*, *Standardnom interkulturalnom uzorku* ili u najznačajnijem kulturno-antropološkom arhivu *Human Relations Area Files* (HRAF), koju je osnovao Piter Mardok.²⁷⁾ U ove četiri „banke podataka“ pohranjeno je preko 2000 kultura sa svim svojim izrazitim obeležjima. Informacije otkrivaju mnoge tematske oblasti, na primer, naučno-tehnološku, etnopsihološku/etnopsihoanalitičku, socioetnološku itd.²⁸⁾ Tu se mogu naći interkulturalna poređenja obrazovnih sistema, rodbinskih veza, odnosa kultura prema duševno-telesnim hendikepima, prema starosti, seksualnosti, poređenja ne-verbalne komunikacije, ponašanja za stolom itd. Imponderabilije komparativnog postupka ne potiču toliko iz istraživanih predmeta koliko iz pitanja u kojoj su meri mogući iskazi koji se daju uopštiti: koliko je jedinica istraživano, kako se istražuje (terensko istraživanje, istraživanje primarne literature, na primer, putopisa, sekundarne analize), i ko istražuje? Žorž Devere i etnopsihoanalitičar Parin su posvetili pronicljive studije pitanju subjekta istraživanja.²⁹⁾ One se odnose, na primer, na problem transfera, protivtransfera (u psihoanalitičkom smislu), pitanje „straha“ terenskog istraživača od njegovih objekata, potiskivanja uvida koji se ne mogu dovesti u sklad sa istraživačevim etičkim normama itd.³⁰⁾

Uprkos očiglednim podudarnostima i sličnostima između najrazličitijih kultura, pažnja antropologije kulture je, bar do pedesetih godina ovog veka, bila više usmerena ka varijantama obeležja. Kao što je Elmar Holenštajn pokazao u svojoj izuzetno učenoj studiji, interesovanje se, posebno kroz napore lingvistike (kao reakcija na „jezički princip relativiteta“), ponovo nedvosmisleno okrenulo istraživanju varijanti.³¹⁾ Holenštajn opravdano prigovara kulturno-relativističkim pozicijama da se razlike između kultura često manje tiču njihovih na izgled specifičnih svojstava, koja bi trebalo smatrati karakterističnim isključivo za te kulture, te da se pre mora posmatrati „različita vrednost“ pripisana upoređenim obeležjima unutar jedne kulture.³²⁾ Tako ponovo postaje važnije ono što je zajedničko kulturama nego ono što ih (često samo na izgled ili na površini) razdvaja. Time očigledno dolazi u prvi plan ne toliko pitanje o tome šta je „univerzalno“ a šta „specifično

²⁷⁾ Upor. Thomas Schweizer: *Interkulturelle Vergleichsverfahren*. U: Hans Fischer (Hrsg.): *Ethnologie. Eine Einführung*. Berlin 1983, str. 439 f.

²⁸⁾ Upor. Schweizer, str. 432.

²⁹⁾ Upor. Georges Devereux: *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. München 1967.

³⁰⁾ Devereux, str. 17 ff.

³¹⁾ Upor. Holenstein, str. 128 ff.

³²⁾ Holenstein, str. 137.

za isvesnu kulturu' koliko razmišljanje o tome kakav značaj u intrakulturnom smislu ima ono što je zajedničko kulturama ili ono po čemu se one razlikuju (intrakulturna diferencijacija). Doduše, komparativna metoda antropologa kulture uvek ostaje povezana sa problematikom 'univerzalija' i kulturnih 'specifičnosti'. Stanoviše odnosa između 'interkulturnog' i 'intrakulturnog' mi se čini značajnim. Jer ovaj pravac gledanja energično raskida sa — nemačkim istoricizmom potkrepljenom — kulturnoantropološkom tradicijom, koja je od Herdera bila navikla da misli prvenstveno u suprotnostima. Njen pogled je ostao na površini posmatranog i usredsredio se — vođen i naklonošću ka divergentnom — na poređenje 'objektivnih' obeležja, na primer, institucija, političko-pravnih sistema, privrednodruštvenih struktura, odnosa između mađije i 'nauke' itd. Na ovom nivou divergentna obeležja su se, pogotovo kao kontrast prosvetiteljskom (evropskom) mišljenju i njegovoj ideji o univerzalnosti progresa, lako mogla fiksirati kao kontradikcije. Hostenštajn rezimira: „Karakteristična svojstva dveju kultura se ne razlikuju po tome što se međusobno isključuju, već po rangu koji imaju jedna u drugoj”.³³⁾ Sa pomeranjem gledišta sa sveobuhvatnih kulturnih struktura ka diferenciranim analizama obeležja kulture po njihovom hijerarhijskom uređenju dodaje se istorijska dimenzija koja otvara jedan veći „vremenski prozor”.³⁴⁾ Kulturna poređenja se ne smeju ograničiti na razmatranje sinhronih struktura, već moraju da ih spoznaju kao rezultate dijahronih faktora, dakle, kao istorijske procese. Jer samo u dubinama istorijskog diskursa mogu se, na primer, otkriti razlozi zašto u različitim kulturama pojave zajedničke kulturama (univerzalije) imaju potpuno različitu vrednost.

Od Mejtlanda potiče diktum da istorija ima izbor između antropologije i ničega. S time bismo mogli da se složimo. Istorijska nauka je odavno — dobivši podstrek od Teodora Šidera — učinila korake u tom pravcu. Tako, na primer, manhajmska istoričarka Hana Folrat piše da se „razvitak srednjovekovne Evrope mora shvatiti kao deo istorije razvoja čovečanstva”.³⁵⁾ Međutim, — obrnuto — ni antropologija, odnosno antropologija kulture neće moći da i dalje bude uspešna bez uključivanja istorijskih dimenzija.

Istorija mentaliteta kao komparativno istraživanje kulture

Francuska škola *Annales* je, bez sumnje, onaj pravac istoriografskog istraživanja koji je rano

³³⁾ Hostenstein, str. 139.

³⁴⁾ Bernd Thum.

³⁵⁾ Hanna Vollrath: Das Mittelalter in der Typik oraler Gesellschaften. U: *Historische Zeitschrift* 233, 1981, str. 594.

uspostavio intenzivne veze sa antropološkom, odnosno kulturno-antropološkom praksom. Kao najbolji primer za ‚histoire des mentalités‘ bi ovde trebalo navesti Zorža Dibijsa, koga, po sopstvenom svedočenstvu za etnologiju vezuje „većina afiniteta“.³⁶⁾ Šta je poseban doprinos istorije mentaliteta jednom komparativnom istraživanju kulture? Kao prvo: istorija mentaliteta nije paradigma među mnoštvom drugih. To je integrativna disciplina. Da pojam nije suviše slojevit, moglo bi se pre govoriti o ‚pogledu na svet‘. Nema — a to istoriju mentaliteta povezuje sa mnogim uverenjima moderne antropologije kulture — pristupa koji polaže pravo na opštevaljanost, iako se tome može mnogo prigovoriti.³⁷⁾ „Istoriju mentaliteta“ — ni za nauku o književnosti — ne čini toliko atraktivnom teorijski rad. Tako, na primer, za sadržaj pojma ‚mentalitet‘ (*mentalité*, *mentality*) jedva da se može reći nešto precizno u smislu instrumentalizacije definicija.³⁸⁾ To je svakako problematično s obzirom na sve jasniju diskusiju o naučnoistorijsko-metodološkim osnovama nauka o kulturi (u koje se može ubrojiti i interkulturalna germanistika): problem razumevanja stranog, pojam delovanja u nauci o kulturi, uporedivost činova, simbola itd.³⁹⁾ Jedna od najbitnijih zasluga *histoire des mentalités* u pogledu istorije nauke kao i u kulturno-političkom pogledu leži u razbijanju okoštalih misaonih šablona. Ona je izmerila širinu i dubinu ‚kulture‘ na nov način i često iz na izgled neobičnih perspektiva raščistila sa mnogim ideologijama sklonim žilavim lagodnostima.⁴⁰⁾ Ona prisiljava, štaviše, navodi na jedno, doduše, ne u svakom pogledu novo i originalno, no u mnogim oblastima primenjivo viđenje društvenih, kulturnih, istorijskih i ideoloških pojava. U tu perspektivu je uključeno i ‚strano‘ (i to ne samo zbog toga što je istorija mentaliteta primarno medijavistički domen), koliko ‚strano‘ koje se može interkulturalno iskusiti toliko i ‚strano‘ u intrakulturalnom smislu, što je isto tako važno zbog jednorodne dinamike imanentne ovim polovima.⁴¹⁾ Mislim da upravo ovaj aspekt sinhronog, odnosno dijahronog povezivanja inter- i intrakulturalne perspektive spada u

³⁶⁾ Georges Duby/Guy Lardreau: *Geschichte und Geschichtswissenschaft. Dialoge*. Frankfurt 1982, str. 103.

³⁷⁾ Upor. na primer, Jürgen Kocka: *Sozialgeschichte zwischen Struktur und Erfahrungsgeschichte*. U: Schieder V. Sellin (Hrsg.): *Sozialgeschichte in Deutschland I*. Göttingen 1986, str. 67—68.

³⁸⁾ Upor. Volker Sellin: *Mentalität und Mentalitätsgeschichte*. U: *Historische Zeitschrift* 241, 1985, str. 555—598.

³⁹⁾ Upor. Oswald Schwemmer: *Handlung und Struktur. Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften*. Frankfurt 1987.

⁴⁰⁾ Pravashodno sa pretpostavkama linearnosti istorijskog procesa, evolucionizam, teorija modernizacije.

⁴¹⁾ Upor. Eric Wolf: *Europe and the People without History*. Berkeley and Los Angeles 1982.

najefektnije doprinose 'istorije mentaliteta' diferenciranom interkulturnom diskursu. Pregled mnogobrojnih studija koje su potekle iz 'škole' *Annales* ili su bile inspirisane njome, može da pokaže da je uspela da pažnju, koja je bila usmerena ka — prvenstveno vanevropski — 'stranom', i to viđenom iz perspektive sopstvenog moderniteta, progresivnosti i kulturne superiornosti, skrene na strane fenomene u sopstvenoj kulturi. Za ovu promenu perspektive bilo je neophodno nekoliko promena u načinu gledanja. U njih spada i nova periodizacija istorijskog vremena koju je predložio Ferdinand Braudel.⁴²⁾ Za razliku od linearno-homogenog poimanja vremena, njegovo razlikovanje *long durée* od *durée courte* itd. pokazuje akumulaciju različitih vremenskih kvaliteta, procese inercije i turbulencije, zadržavanja, skokova, iznenadnih preloma, pokazuje, dakle, da su vremenske sekvence često 'diskontinuirane' (u Fukoovom smislu⁴³⁾). Tako oštre granice između epoha postaju stvar prošlosti, kao i predstava da u procesu civilizacije vlada logika sukcesije. Srednji vek se iznenada, kao kod Dibija,⁴⁴⁾ približava Moderni, te se ono srednjovekovno u njoj jasnije profiluje.⁴⁵⁾ U nemačkoj nauci o kulturi se govori o „dubinskim dimenzijama kulturnog nasleđa”,⁴⁶⁾ što se da porediti sa razmišljanjima Morisa Albvaksa (*kolektivno pamćenje*), Abija Varburga (*mnemosyne*) ili sa *representations d'un passe collectif* Žorža Dibija.⁴⁷⁾ Rastavljanje *jednog* vremenskog horizonta kao neposredno aktuelne krajnje tačke razvoja u više vremenskih ravni različitog kvaliteta i 'energije' skreće pažnju na još jedno gledište istraživanja istorije mentaliteta. Rana istorija mentaliteta je, ukratko, videla mentalitet kao izraz 'objektivnih' struktura, a i jedno i drugo u međusobnom odnosu. Time se nije toliko razlikovala od ideja koje su u Nemačkoj zastupali, na primer, Karl Lamprecht i Georg Zimmel. Međutim, rastuće saznanje da analiza 'površinskih fenomena' (na primer, 'materijalnog') nije dovoljna za dublje razumevanje istorijskih procesa — jer se njima, recimo, da bi se

⁴²⁾ Upor. Fernand Braudel: *Ecrits sur l'histoire*. Paris 1969.

⁴³⁾ Upor. Braudel, str. 14 ff.

⁴⁴⁾ Otto Gerhard Oexle: Die 'Wirklichkeit' und das 'Wissen'. Ein Blick auf das sozialgeschichtliche Oeuvre von Georges Duby. U: *Historische Zeitschrift* 232, 1981, str. 61—91.

⁴⁵⁾ Upor. i Joseph Szoverffy (Hrsg.): *Mittelalterliche Komponenten des europäischen Bewußtseins*. Berlin 1983.

⁴⁶⁾ Bernd Thum (Hrsg.): *Gegenwart als kulturelles Erbe. Ein Beitrag der Germanistik zur Kulturwissenschaft deutschsprachiger Länder*. München 1985; Burkhardt Krauze: Über die Aktualität der Erbediskussion. U: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik (LiLi)* 61, 1986, str. 16—46.

⁴⁷⁾ Maurice Halbwachs: *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt 1985; O pojmu 'mnemosine' vidi Ernst H. Gombrich: *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie*. Frankfurt 1984.

ukazalo na interkulturalne probleme, ne može objasniti zašto u društvima sa strukturalno sličnim pretpostavkama 'uvezeni' sistemi i institucije bivaju uspešni, odnosno propadaju⁴⁸⁾ — učinilo je da postane jasno da se pod hitno mora otići u dubinu istorijskog diskursa, a da se pri tom ne zanemare materijalne strukture. Novija istorija mentaliteta (koja, doduše, tako sebe više ne zove), prvenstveno pod uticajem Dibija i Le Gofa, sve upornije i upornije govori o *histoire de l'imaginaire*. Ona je odlučno usmerena ka sadržaju 'predstava', 'slika', 'snova', ka 'kognitivnim obrascima' itd. kao silama koje su i same sposobne da stvaraju istoriju.⁴⁹⁾ Ta 'prekretnica' čini jasnom naučno-istorijsku tradiciju u kojoj leži *histoire des mentalités* kao i njene veze sa drugim humanističkim disciplinama: ona počinje od E. Dirckema (*kolektivna svest*) i ide preko Van Genepa (*rites de passage*), M. Mosa (*Essai sur le don*) sve do Pjera Burdijea, Mišela Fukoa, kao i Bašlara i M. Seresa. Kao što *istorija mentaliteta* istorijsko-kulturne fenomene shvata samo kao gusti splet odnosa i veza, tako reći kao *myzem*, tako se i njen pojam kulture i način naučnog opštenja sa kulturom mogu shvatiti samo kao takav sistem veza. To se ogleda i u neobičnom obilju tema i u obilju interdisciplinarnih veza. Hteo bih da se na ograničenom prostoru ovog rada pozabavim samo aspektom imaginarnog. (Društvena) stvarnost je konstrukt, kolektivna predstava. Ona počiva na zapažanjima koja su i sama istorijski uslovljena. Ovo uverenje istorije imaginarnog povezuje je sa „simboličnim interakcionizmom” (sa Herbertom Blumerom, E. Gofmanom, sa — *cum grano salis* — Burdijeom u Francuskoj, a u Nemačkoj sa nekim pozicijama sociologije kulture).⁵⁰⁾ Sa posebnim naglašavanjem imaginarnog oblast sociologije kulture se ako ne napušta a ono stavlja u drugi plan u korist analize „diskursa” o „stvarnom”. Dibi jasno kaže da je mašta („pronalaženje” stvarnosti) „isto onoliko *stvarna* kao i materijalna stvarnost”.⁵¹⁾ U ovom kontekstu značajan je pojam *representation*. Reprezentacija se, po pravilu, shvata kao intelegibilan prevod nečega „stvarnog” („concept”).⁵²⁾ Nasuprot tome, Le Gofovo shvaćanje ide u pravcu poimanja „stvarnosti” kao

⁴⁸⁾ Upor. Holenstein, str. 133 ff.

⁴⁹⁾ Upor., na primer, Georges Duby: *Die mittelalterlichen Gesellschaften. Ein Überblick*. U: Georges Duby: *Wirklichkeit und höfischer Traum. Zur Kultur des Mittelalters*. Berlin 1986, str. 9—30; Georges Duby: *Über einige Grundtendenzen der modernen französischen Geschichtswissenschaft*. U: *Historische Zeitschrift* 241, 1985, str. 543—553.

⁵⁰⁾ Upor. Wolfgang Lipp/Friedrich Tenbruck: *Zum Neubeginn der Kulturosoziologie*. U: *Kölnische Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 31, 1979, str. 393—398.

⁵¹⁾ Duby, str. 41.

⁵²⁾ Upor. Jacques Le Goff: *L'imaginaire medieval*. Paris 1985, str. III ff.

sume svih mogućih i već vođenih diskursa (književnih, estetskih itd.). Odličan primer jedne takve istorije kao niza diskursa je knjiga Žorža Dibija *Le dimanche de Bouvines, 27. juillet 1214* iz 1973. godine. Istoriografska analiza mora da počne od događaja i da ispita razloge i motive, čitav skup okolnosti koje su ga uslovile. No ništa manje važna od samog događaja je, i u moderno doba, prisutna, istorija diskursa o njemu kao izraz percepcije tog događaja.⁵³⁾ „Zahvaljujući psihoanalizi, sociologiji, antropologiji i razmišljanjima o medijima sve više i više shvatamo da je život čoveka i društva isto onoliko povezan predstavama koliko i opipljivijim stvarnostima.⁵⁴⁾

Bilo je jednostavno da se interkulturnoj germanistici samo preporuči saradnja sa „*histoire de l'imaginaire*” a da se pri tom bar ne nagovesti da stvarna proba ove ideje — sa nekim izuzecima — u stvari još ne postoji u nauci o književnosti. Doduše, sa otkrićem imaginarnog prekoračuje se i granica između „fikcije” i „stvarnosti”, koja je ujedno bila i granica između tekstova „bliskih stvarnosti” i onih koji su „udaljeni” od nje. Takvo razdvajanje više ne odgovara misli istorije imaginarnog.

⁵³⁾ Oexle, str. 66.

⁵⁴⁾ Le Goff, str. VI.

⁵⁵⁾ Bernd Thum: Geschlechterkultur und Minne. Ein Versuch zur Sozial-, Funktions- und Mentalitätsgeschichte des oberrheinischen Minnesangs im 12. Jahrhundert. U: Ulrich Müller (Hrsg.): *Minne ist ein swaerez spil. Neue Untersuchungen zum Minnesang und zur Geschichte der Liebe im Mittelalter*. Göttingen 1986, str. 3–71.

INTERTEKSTUAL- NOST KAO OBLIK PRISVAJANJA STRANOG

U ovom radu će se razmatrati tri grupe problema: doživljaj stranog u književnom prevodu, oneobičavanje razumevanja u intertekstualnoj poetici i metodološke pretpostavke interkulturalne filologije. [...] U vezi sa debatom o metodomama, valja ispitati da li se začetak istraživanja prevoda može učiniti plodnim i za interkulturalni problem.

O metodu

Pokazalo se valjanim da se pri analizi književnih tekstova razlikuju tri nivoa jezičkog, književnog i kulturnog izraza: nivo artikulacije, interpretacije i reference. Prevodi mogu da odstupaju od originala da bi sačuvali misao ili predmet, da odstupaju u ideji ne bi li zadržali predmet ili formulaciju, da odstupaju u predmetu kako bi formulaciju dali u nepromenjenom obliku. Formulacija, misao i stvar preuzimaju zadatak posredovanja u zavisnosti od toga da li se istovetnost, odnosno različitost stvaraju pomoću misli i stvari, ili stvari i formulacije, ili formulacije i misli. U onoj meri u kojoj je prisvajanje stranog uvek pitanje prevoda, model se može primeniti i na hermeneutiku razumevanja stranog. „Sam duh nema duha” na engleski se može prevesti kao *mind had no mind* ili *the mind had no spirit*,¹⁾ pri čemu se, dakle, može saču-

¹⁾ Primer uzimam iz priloga P. Paynea: Probleme für den englischen Übersetzer bei spezifisch von Musil oft verwendeten Begriffen wie „Seele“, „Geist“, „Moral“, „Ethik“ usw. U: *Internationales Kolloquium „Die Übersetzung literarischer Texte am Beispiel Robert Musils“*, 8.—10. Juni 1987, Europäisches Übersetzer-Kolloquium Straelen. Prilog uskoro izlazi iz štampe. R. Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hrsg. von A. Frisé. Hamburg 1978, str. 155; engleski prevod: R. Musil: *The Man without Qualities*. Translated by E. Wilkins and E. Kaiser. London 1954.

vati ili homonimska artikulacija ili različita interpetacija. To što se i kod Muzila „duh“ mora razumeti prvo više u smislu *mind*, a zatim više u smislu *spirit*, i jeste suština kritičke opaske, jer u nemačkom postoji samo jedan izraz za oba pojma „duh“. To važi i onda kada, kao u ovom slučaju, nije reč ni o *mind* ni o *spirit*, već o intelektu. U odnosu na duh, u doba tehničke inteligencije, kao homonimno ili diferentno predstavljanje stvari, čitalac — i u engleskom i u nemačkom jeziku — ima da izvrši *contradictio in adjecto*. Pitanje je stava ili perspektive da li će se, u slučaju da zna obe verzije, opredeliti za gubitak dvosmislenosti ili za veću preciznost. Prevod *the mind had no spirit* bi se u odnosu prema originalu mogao označiti kao komplementaran utoliko što bolje koristi mogućnost engleskog jezika. Prevod *the mind had no mind* mogao bi se nazvati simetričnim utoliko što bolje odslikava original.²⁾ Oba odstupanja prevoda, međutim, ostaju na verbalnom nivou.

Da bi instrumentarijum analize književnih prevoda ostao koherentan, potrebno je da se na jezičke i književne probleme primene iste kategorije. Nije važno iz koje će se oblasti odabrati referencijalni okvir njihove eksplikacije. Mora se samo tako odabrati da su kategorije i pravila primene prenosivi. O jednom nivou iskaza ili artikulacije može se govoriti ne samo u oblasti jezika već i u oblasti književnih pravila. Grafemika, fonetika, morfologija i leksika, idiomatika i sintaksa regulišu artikulaciju u oblasti jezika. Za svaku od njih se mogu navesti pandani u oblasti kulturnog i književnog oblikovanja. Tako grafemima odgovara organizacija scenarija pri svakom javno-pravnom, političkom, društvenom, privatnom ili pak kulturno-religioznom skupu, bez obzira da li je stvaran, fiktivan ili imaginaran (samo zamišljen). Fonetici odgovara uređivanje izjave o tome da li se čin izvodi uz muziku, pesmu, govor, da li sa izvesnim nemim delovima, sa kakvim vrstama govora, da li kroz besedu, debatu, diskusiju, uvodnu reč, proklamaciju, pledoaje itd. U književnosti fonetici odgovara regulisanje načina govora, zatim da li tekst dozvoljava da se likovi sami iskažu kroz govor, da li je izabrana forma pripovetke ili pesme sa njihovim podvrstama. Kao morfologija može se opisati učenje o oblikovanju, kao leksika, inventar najmanjih jedinica značenja. To su u književnosti kao i u interkulturalnoj interakciji osnovni oblici prikazivanja: lik, motiv i radnja sa odgovarajućim formama u teomorfim kulturama, koje sve imaju jasno definisani fond elemenata i pravila oblikovanja. Konačno, postoji i pandan idio-

²⁾ Pojmovi „komplementaran“ i „simetričan“ ovde se upotrebljavaju u smislu psihologije komunikacije. Upor. P. Watzlawick/ J. H. Beavin/D. D. Jackson: *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*. Bern/Stuttgart/Wien 1972².

matici koji kao učenje o modusima iskaza i stilova igra ulogu u književnosti i u kulturnim priredbama, na primer, u obliku učenja o *aptumu*. Sintaksa spada u nadležnost organizacije složenih formi. Protokol, liturgija, proceduralna, poslovna i opšteljudska pravila garantuju da će se pravilno postupiti ne samo u izboru već i u kompoziciji i redosledu paradigmi. Vidi se da i prilikom prenošenja na kulturne i književne forme važi da ravan artikulacije predstavlja slojevit sistem elemenata i pravila, a da pri tom realije ili ideje ne moraju da upravljaju „govorom”. Što se tiče nivoa artikulacije, očigledno je da se, u kontekstu kulturno uređene društvene interakcije, gramatički uređenog jezičkog izraza i poetski uređenog književnog predstavljanja, može zamisliti ekstremni slučaj posmatrača spolja koji ništa ne razume, ali je ipak u stanju da se ponaša konformno i do izvesne tačke uspešno samo na osnovu zapažanja.³⁾

Kulturno regulisana društvena interakcija kao i poetski regulisano književno predstavljanje i gramatički regulisano jezičko saopštavanje, osim toga, raspolažu trima instancama koje upotrebu na nivou tumačenja usmeravaju ka sa njom spojivim smislom, a na nivou reference ka odgovarajućem značenju. Aspekt jedne sa tim spojive radnje ne uvodi neku novu instancu.⁴⁾ Jer treba samo da nivo reference proširimo izvan govornog čina tvrđenja do sveta predmeta, situacija i stanja,⁵⁾ a da na nivou interpretacije pored ideoloških i logičkih orijentira uvedemo i praktične orijentire pa da vidimo da za pragmatiku važi isto što i za gramatiku: biti vaspitan po zakonima artikulacije, interpretacije i reference. Da je svet artikulacije ograničen u svojim mogućnostima uvođenjem semantike, to

³⁾ To biva neposredno promišljeno u Kvinovoj biheviorističkoj teoriji jezika. Iz Kvinove perspektive nivo artikulacije bi izgledao primaran. Za nivo interpretacije morala bi se uzeti u obzir principijelna sumnja u intencionalnost, a za nivo reference moralo bi se tvrditi da se referencijalna veza u principu ne može ispitati. To dolazi do izraza u Kvinovoj poznatoj tezi o neodređenosti prevoda. Upor. W. V. O. Quine: *Word and Object*. New York—London 1960, str. 27: „Beskonačni totalitet rečenica jezika bilo kog govornika može se lako permutirati ili odrediti tako da (a) totalitet govornikovih predispozicija ka verbalnom ponašanju ostane nepromenjen, no ipak (b) određenje nije više korelacija rečenica sa ekvivalentnim rečenicama u bilo kakvom plauzibilnom smislu.”

⁴⁾ Tu se slažem sa Ch. S. Peirceom koji „naviku” određuje kao krajnji „interpretant”: Sama navika, koja je možda na neki način znak, nije znak onako kako je znak znak čiji je ona logični interpretament. Navika povezana sa motivom i uslovima ima svoj energični interpretament u delima.” U: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. V. *Pragmatism and Pragmaticism*, ed. by C. Hartshorne and P. Weiss. Cambridge Massachusetts 1960, str. 341.

⁵⁾ Upor. slično mišljenje Sirla koji pojam reference vezuje za mogućnost određujuće veze pomoću referencijalnog izraza: „Svaki izraz koji služi da bi se odredila neka stvar, proces, događaj, ponašanje ili bilo koja vrsta „individualnog” ili „pojedinačnog” zvaću referencijalnim izrazom.” (*Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press 1969, str. 26 f.

je u književnom smislu za eksperimentalnu poeziju,⁶⁾ a u kulturnom za analizu diskursa,⁷⁾ postalo polaznom tačkom oslobađanja od semantike. Semantika se može shvatiti i kao proširenje artikulacionog sistema. Tako, ritualna pravila nisu lišena referencijalnih i interpretativnih okvira, no tim okvirima nije data mogućnost da utiču na oblikovanje. I u ovom pogledu ima smisla poći od paradigme prirodnih jezika. Bez obzira da li ćemo poput generativne gramatike za osnovni princip uzeti da je sintaksa primarna a semantika interpretativna,⁸⁾ ili ćemo poput *ordinary-language-philosophy* značenje reči fiksirati kroz upotrebu,⁹⁾ ili u skladu sa Fregeovom hipotezom prihvatiti značenja imena samo u smislu predmeta koji se mogu odrediti,¹⁰⁾ ili ćemo slediti strukturalnu semantiku utoliko ukoliko pri izgradnji značenja uzimamo u obzir i smisao:¹¹⁾ dijapazon mogućih pristupa nam pomaže da shvatimo da je sa semantičkim sjedinjavanjem u znak u rečenici ili u tekstu uvek dato nešto više od pukle interpretacije neke sintaktičke predispozicije, nekog pragmatičnog okvira, veza sa predmetima spoljašnjeg sveta, ekspozicija nekog okvira smisla ili tumačenja. Za svrhe analize prevoda nije neophodno da se izabere jedna od semantika, već se one daju koristiti kao polazne tačke u opisivanju i usklađivanju različitih smerova i dometa. Interpretativne u gramatičkom smislu su misli, ideje i intencije, što ne isključuje mogućnost da se one po potrebi pojave u poziciji referencijalnog objekta (kada se o njemu govori) ili kao sastavni delovi arti-

⁶⁾ Na primer, kod F. Ponge: *Le Grand Recueil*. Paris 1961; teoretski razrađena kod J. — P. Sartre, *L'homme et les Choses*. U: *Situations*. Gallimard, Paris 1947.

⁷⁾ Upor. pored Foucault: *L'ordre du discours*. Gallimard, Paris 1972, i R. Barthes: *Leçon/Lektion*. Francuski i nemački. Pristupno predavanje na Collage de France održano 7. februara 1977. Frankfurt a. M. 1980, str. 56: „Autrement dit, la Sémiologie n'est pas une grille, elle ne permet pas d'apprendre directement le réel, en lui imposant un transparent général qui le rendrait intelligible; le réel elle cherche plutôt à le soulever, par endroits et par moments, et elle dit, que ces effets de soulèvements du réel sont possibles sans grille: c'est même précisément lorsque la sémiologie veut être une grille qu'elle ne soulève rien du tout.“

⁸⁾ Upor. N. Chomsky: *Aspects of the Theory of Syntax*. MIT, 1965, str. 75: „Pretpostavljam da je kao i fonološka komponenta i semantička komponenta generativne gramatike čisto interpretativna.“ O koncepciji interpretativne semantike takođe vidi: Jerry A. Fodor/Jerrold J. Katz: *The Structure of a Semantic Theory*. U: *The Structure of Language*. Englewood Cliffs, Prentice Hall 1965.

⁹⁾ Upor. 43 „Filozofskih istraživanja“ L. Vitgenštajna: „Za veliku klasu slučajeva upotrebe reči 'značenje' — ne za sve slučajeve — ta reč se može ovako objasniti: značenje neke reči je njegova upotreba u jeziku!“ (L. W.: *Werkausgabe*, Band 1. Frankfurt a. M. 1984, str. 262.)

¹⁰⁾ G. Frege: *Über Sinn und Bedeutung*. U: *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*. Hrsg. und eingel. von G. Patzig, 1980, str. 44: „Značenje neke lične imenice je sama stvar koju njome označavamo.“

¹¹⁾ Upor. J. Greimas: *Elements d'une grammaire narrative*. U: *Du sens. Essays sémiotique*. Du Seuil Paris 1970, str. 156—183.

kulacije (u slučaju leksičke instrumentalizacije nekog teksta).

Kao i kod artikulacije, i kod interpretacije i reference treba na kraju pokazati da je polazište od važnosti ne samo u granicama verbalnosti već i za kulturnu i simboličnu interpretaciju. Na primer, državna poseta nije putovanje kao bilo koje drugo, već simboličan čin koji, po pravilu, znači više i drugo nego što kaže. Premda je denotat možda neki dugo pripremani ugovor ili posao, nivo interpretacije dominira sa skoro nametljivom samozakonitošću. Postizanje ugovora ili prenos dobara dali bi se sprovesti i manje pompezno. Sve je inscenirano kao državna ili prijateljska poseta sa uzajamnim počastima, pri čemu se koriste svi semantički registri. Zašto? Da bi se događaju dalo za to predviđeno značenje, a nekada da bi se ono kao takvo prikrilo. Ne može se reći da je interpretacija zajedno sa semantikom na kojoj počiva nebitna. Jer ona definiše događaj u sistemu interakcije baš kao što ga referenca definiše u sistemu akcije. To je pokušaj da se učini vidljivim nešto što nije vidljivo samo po sebi (npr. društveni interes), i to zbog toga što su događajima ove vrste potrebne kontrola i legitimacija pomoću odabranih oblika predstavljanja (npr. u odnosu na štampu). Odnos između reference i interpretacije može i istorijski imati taj smisao da se ne utvrđuje jedna aktuelna referenca semantički, već jedna aktuelna semantika referencijalno. To je slučaj sa svim profanim ili sakralnim ceremonijama, bez obzira da li je reč o nacionalnim komemoracijama ili ritualnim promocijama. Skoro da nije potrebno posebno ukazivati na to da, kao i sistem društvenih inscenacija, i književnost raspolaže semantikom oblika predstavljanja. Likovi, miljei i radnje, providenje i sudbina su tumači kojima objekti (situacije, stanja ili stvari) služe kao povod za pojavljivanje ili čiji zadatak se sastoji u tome da objekte koji služe kao povod ponovo i drugačije odrede. Funkcija književnosti može da se sastoji u tome da denotata tumači na horizontu interpretamenata (simbolistička stilizacija) ili interpretamente na horizontu denotata (realistička stilizacija), da dokumentuje neprikladnost (nadrealistička) ili prikladnost (klasicistička stilizacija) interpretamenata i denotata jedno za drugo. U sledećoj skici nije reč o nagoveštenim književnoteorijskim i kulturnoteorijskim implikacijama, već o tome da se skicira model analize prevoda, pod pretpostavkom da ona bude plodna i za prisvajanje stranog iz interkulturene perspektive.

Intertekstualnost kao oblik prisvajanja stranog

Ovo ishodište dopušta da se razmišlja o fenomenu koji kod prisvajanja stranog bez sumnje spada u granične slučajeve: o poetici interteks-

tualnosti.¹²⁾ Doduše, pojam intertekstualnosti se više nipošto ne koristi u početnom, radikalnom značenju.¹³⁾ Međutim, heuristička vrednost pojma sastoji se u tome što on doživljava stranog razmatra na nivou koji čini neophodnom drugačiju i metodološku i teorijsku orijentaciju.

To se pokazuje već u proširenju pojma teksta, koje iz filološke i hermeneutičke perspektive izgleda problematično, no hermeneutiku razumivanja stranog postavlja na novu osnovu. Hermeneutika razumevanja stranog je kao hermeneutika teksta usmerena ka razumljivosti objektivno izraženog smisla;¹⁴⁾ kao hermeneutika dijaloga, ka razumljivosti subjektivno intencionalnog smisla;¹⁵⁾ kao strukturalna hermeneutika, ka razumljivosti intersubjektivnog smisla.¹⁶⁾ Kada tekst izneverava taj trostruko očekivani smisao, i umesto toga afirmiše materijalnu supstanciju jezika, književnosti i kulture, onda zakazuju tradicionalne metode prisvajanja stranog. Tekst gubi svoje jasno omeđene konture. Kao fizički fenomen on dospeva u istu ravan kao i ostali fizički fenomeni, razlikujući se od njih samo po dalekosežnoj sposobnosti zapažanja

¹²⁾ U vezi sa stanjem debate o intertekstualnosti vidi sledeće zbornike: R. Lachmann (Hrsg.): *Dialogizität. Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste*. Reihe A, Bd. 1. München 1982; W. Schmid/W. — D. Stempel (Hrsg.): *Dialog der Texte*. Hamburger Kolloquium zur Intertextualität. Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 11. Wien 1983; U. Broich/M. Pfister: *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*. Tübingen 1985. Upor. dalje: H. Bloom: *Poetry and Repression*. New Haven 1976; L. Jenny: La strategie de la forme. U: *Poétique* 7 (1976), str. 257—281; K. Maurer: Die Übersetzung als Form fremdbestimmter Textkonstitution. U: *Poetica* 8 (1976), str. 233—257; G. Genettes: *Palimpsestes: La littérature au second degré*. Paris 1982; R. Lachmann: Intertextualität als Sinnkonstruktion. U: *Poetica* 15 (1983), str. 66—107.

¹³⁾ U vezi sa radikalnim shvatanjem pojmova vidi: J. Kristeva: *Semiotike: Pour une sémanalyse*. Paris 1969, str. 146.

¹⁴⁾ U stilu tekstualne lingvistike H. — G. Gadamer podvlači da treba razumeti ono što tekst kaže. Upor. H. — G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1960, str. 278: „I ovdje se pokazuje tačnim da razumevanje pre svega znači: razumeti se u stvar, a tek sekundarno: razgraničiti i razumeti mišljenje drugog kao takvo.“; s tim u vezi vidi i: H. Turk: *Wahrheit oder Methode? H. — G. Gadamers Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. U: H. Birus (Hrsg.): *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher — Dilthey — Heidegger — Gadamer*. Göttingen 1982, str. 120—150 (posebno str. 122—129).

¹⁵⁾ U skladu sa hermeneutikom dijaloga E. D. Hirsch se drži kategorije autorove intencije. Upor. E. D. Hirsch: *Prinzipien der Interpretation*. Prev. A. A. Späth. München 1972, str. 20. „Prognati prvobitnog autora kao određivača značenja značilo je odbaciti jedino nezaobilazno normativno načelo koje je tumačenju moglo da obezbedi valjanost.“ E. D. Hirsch: *Načela tumačenja*, Beograd 1983, str. 23, prev. Tihomir Vučković.

¹⁶⁾ M. Frank se zalaže za početak strukturalne hermeneutike: *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und — interpretation nach Schleiermacher*. Frankfurt a. M. 1971. U vezi sa ishodištem upor. J. Habermas: *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*. U: J. Habermas/N. Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt a. M. 1971, str. 101—141.

klasifikacionih zadataka u svetu fenomena. Pri tom, doduše, izvesnu ulogu igra strateško oblikovanje dimenzije smisla, no ne u tolikoj meri da bi se red stvari, situacija i stanja dovoljno odredio i fiksirao. Ono je, štaviše — na nivou pisane kulture — propisano ne samo na metaforički način i upravo zbog toga i intersubjektivno razumljivo i istorijski susvojivo, pod pretpostavkom da ga stvari, situacije i stanja ne opovrgnu. Kada Kristeva, kao i Bahtin pre nje, metaforički govori o „tekstu” sholastičkog mišljenja, grada, dvora, ličnosti i karnevala kao i o tekstovima u užem smislu reči, onda taj način izražavanja vodi računa o tome da sholastičko mišljenje, grad, dvor, ličnost i karneval ne samo što stvarno generišu i prenose tekstove već su i sami generisani i preneti putem teoloških, ekonomskih, pravnih, filozofskih i estetskih tekstova. Tekst, a ne jezik, igra ulogu tržišta izvesne stvarnosti, koja se nikada ne može izvesti nezavisno od odnosa između jezičkih tekstova, spoznaje i delovanja. Pozivanje tekstova na tekstove je, doduše, kao citat, kontrafaktura ili aluzija, uvek bilo predmet istorije književnosti, a književnost je uvek polagala pravo da bude tekst nad tekstovima, ili, po Bahtinu, manifestacija „svih socioideoloških glasova svoje epohe”.¹⁷⁾ Metaforički govor o tekstu nije, međutim, dopušten u slučajevima kada nema određenih tekstova kao reference, već postoji samo njihova — najčešće protivrečna i difuzna — materijalna manifestacija u situacijama, stanjima i stvarima. Govoriti o „tekstu” u vezi sa oblikom neke kuće, odnosa između muškarca i žene, odnosa između osećanja i mišljenja znači prekršiti pravila umetnosti citiranja i skreće pažnju na okolnost da baš to pogada realnost tekstova. Ako je osmišljeno i tačno zapažanje da nisu samo tekstovi u svojoj aktualizaciji vezani za situacije, pojmove i reči već su i situacije, pojmovi i reči u svojoj aktualizaciji vezani za tekstove, onda je, ako želimo da pojмимо stvarnost tekstova, pansemiotizam¹⁸⁾ neizbežan. Pitanje da li je tekst ili je subjekt centralna instanca doživljavanja stvarnosti kreće se u ravni kulturne samointerpretacije. Poetika intertekstualnosti se odlučuje za decentriranje subjekta, čime iznova dolazi do prestupanja granice.

Ako se proširenje pojma teksta ticalo filološke metode, decentriranje subjekta je sa tim povezana spoznajnoteorijska konsekvencija, pri čemu je već pojam dijaloške prirode tekstova¹⁹⁾ bio

¹⁷⁾ M. Bachtin: *Ästhetik des Wortes*. Hrsg. von R. Grübel. Frankfurt a. M. 1979, str. 290.

¹⁸⁾ Upor. H. Turk: *Ästhetische Reflexionen*. U: *Literaturwissenschaft und Geschichtsphilosophie*. Festschrift für W. Emrich. Hrsg. von H. Arntzen, B. Balzer u. a. Berlin — New York 1975, str. 40—58; posebno str. 57 f.

¹⁹⁾ Bachtin, str. 290. Upor. i H. R. Jaß: *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*. U: *Literaturgeschichte als Provokation* (=SV 418). Frankfurt a. M. 1973, str. 144—207.

prestup, i to samo socio- i antropomorfnu prestup u tradiciji metafore subjekta.²⁰⁾ Ta metafora se koriguje pomnjanjem produktivnosti tekstova i njihove intertekstualne igre, no ne napušta se sfera metaforičnog. Ona ne može da se zaustavi ni pred stvarima, ni pred subjektima, ni pred strukturama, kada nam je cilj da ishodište onoga što jeste, ishodište ljudskih situacija, normi stanja, imajući u vidu novo doba, rekonstruišemo iz diskurzivnih strategija prema ustrojstvu teksta. Priča o decentriranju subjekta je neprijatna zato što dira u jedan od centralnih tumačenja novodopskog shvatanja književnosti i stvarnosti. Međutim, treba samo da aspekt intertekstualnosti primenimo na takozvanu „predmodernu“ praksu pisanja i čitanja, odnosno na njeno nastavljanje, da bismo shvatili taj smisao pojma i da bismo u njemu u isto vreme našli kriterijum razlučivanja za druge oblike pozivanja tekstova na tekstove, na primer, *copia verborum* ili *imitatio veterum*, čime se pojam, doduše, u isto vreme pojavljuje i u drugačijem svetlu. Od simbolizma preko romantizma pa sve do srednjovekovne poezije može se pratiti začetak autonomne književnosti podjednako lišene i subjektivnosti i objektivnosti. Ona se u prvo vreme oslanjala na univerzum tekstova u jednom tekstu, zatim je bila modifikovana u „Novu mitologiju“,²¹⁾ koju je ponovo trebalo stvoriti, da bi konačno bila ostvarena u jednom samoograničavajućem jeziku kao „model teksta“ za društvenu i ličnu stvarnost. U romantici je nominalistički pojam jezika i književnosti još uvek bio integralni elemenat humanizma, a u toj situaciji se ponovo delimično pojavljuje kod predstavnika avangarde. No i antihumanizam se da slediti unazad do devetnaestog veka — na primer, kod Ničea — pri čemu faktor rastuće empirizacije i pozitivizacije znanja skreće pažnju na ekstremni uzrok decentriranja subjekta.²²⁾ Izgleda da priča o decentriranju subjekta ne predstavlja samo periodičnu opciju protiv samointerpretacije pisane kulture već i prilagođavanje te kulture razvijenim naučnim i tehničkim standardima pod pretpostavkom isključenja subjekta.

Time dolazim do svoje treće tačke, koja se tiče paradigmatike razumevanja stranog. Kao poetološko ishodište u tradiciji romantike, intertekstualnost usmerava pažnju na fenomene isto-

²⁰⁾ Čak i ako se ne slažemo sa pomodnim poistovećivanjem egocentrizma, logocentrizma i etnocentrizma, kao što ga zastupa, na primer, J. Derrida u *De la grammatologie*, Paris 1967 (posebno str. 11–95), moramo priznati da je u spoznajnoteorijskom i metafizičkom smislu transcendentni položaj subjekta ključ za razumevanje moderne.

²¹⁾ F. Schlegel u poglavlju „Rede über die Mythologie“ u *Gespräch über die poese*, Kritische Ausgabe, Bd. 2: *Charakteristiken und Kritiken* I, 1796–1801. Hrsg. von H. Eichner. München 1967, str. 311–328.

²²⁾ Upor. Foucault: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris 1966, str. 339–346 (poglavlje „Le recul et le retour de l'origine“).

vetne sa zamagljivanjem granice između prevodjenja i pevanja pod aspektom doživljavanja stranog. Prevodjenje se više ne poima kao aspekt razumevanja, već se razumevanje vidi kao oblik prevodjenja. Dihotomija između inkorporirajućeg i originalu vernijeg prevoda, te između prevoda po smislu i doslovnijeg prevoda mora se iznova promisliti čim, ne samo između reči i stvari, subjekta i govora, smisla i značenja već i između teksta i konteksta, budu iskopani rovovi dublji od onih između integralnih jezika, književnosti i kultura. Postupak prisvajanja strane kulture kao integralnog jedinstva iznad izvornih dela postaje sumnjiv kada kultura nije više predstavljena u obliku integralnih izvornih dela. Prevod je vezan za izvorna dela u smislu integralnog predstavljanja otkako se pravi razlika između inkorporirajućeg i originalu vernijeg prevoda, između prevoda koji je bliži originalu po značenju i onoga što je više u skladu sa formom i funkcijom, između prevoda koji je sačuvao smisao originala i doslovnog prevoda — razlika koja seže unazad do početaka pisane kulture, no poprima svoj specifični značaj tek u okviru novodopskog individualizma, estetike genija, filozofije istorije umetnosti i spekulativne hermeneutike,²³⁾ da bi pod aspektom ne više integrisanih podistema konačno mogla da primi jedan kontekst bez smisla.²⁴⁾ Šta se dešava kada original nije više predmet razumevanja, već tekst u kontekstu, original u svojoj nezvornosti, smisao u svojoj doslovnosti, delo u svojim posrednim oblicima? Lektira, kao i prevodjenje, mora preći na analizu razumevanja u jeziku, književnosti i kulturi. Original nije više, kao u koncepciji imedijatnog jezika, književnosti i kulture, jasno omeđeno mesto razumevanja i prevoda, nije ni, kao u koncepciji medijatnog jezika, književnosti i kulture, vezan za jedno takvo jasno omeđeno mesto. On, pre sam po sebi, predstavlja granični slučaj razumevanja i prevoda pomoću kojeg predispozicija ka prisvajanju stranog na neslućeni način izlazi na videlo.

U tom smislu se u interkulturalnom okviru poetika intertekstualnosti može učiniti plodnom za jednu hermeneutiku razumevanja stranog.

²³⁾ Dok su Herderov pojam autorove individualnosti i Slajermaherov pojam individualnosti dela paradigmatično zastupljeni, dotle je tek estetika recepcije dvadesetog veka sistematski razradila definiciju dela preko čitačeve individualnosti. Upor. H. R. Jauf: *Racines und Goethes Iphigenie. Mit einem Nachwort über die Partialität der Rezeptionsästhetischen Methode.* U: *Neue Hefte für Philosophie* 4 (1973), str. 1—46.

U vezi sa uzajamnim dejstvom sva tri navedena pristupa u teoriji osamnaestog veka vidi A. Poltermann: *Die Erfindung des Originals. Zur Geschichte der Übersetzungskonzeption in Deutschland im 18. Jahrhundert.* U vezi sa hermeneutičkim pojmom originala u književnom prevodu upor. K. Nikau: *Die Frage nach dem Original.* Oba eseja se nalaze u: *Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung I.* Berlin 1987.

²⁴⁾ Upor. R. Barthes, posebno str. 24—31.

Književnost nije ni skup imedijatnih originala niti je medijatna u odnosu na jedan intertekst koji je čini razumljivom i istinitom. Upravo po tome se takozvana „postmoderna“ razlikuje od epohe zagarantovane „monotekstualnosti: da medijalizirajući intertekst nije određen, već je otvoren, stvoren, a ne dat pluralitet tekstova i veza. U onoj meri u kojoj su sistemi i strukture opipljive samo u svojoj aktualizaciji, za sistem intertekstualnosti je karakteristično da se sam pojavljuje u „metaforama semiotičke razlike“²⁵⁾ u tekstovima čiji je problem „da ne napuste krug značajnog“.²⁶⁾ Primenjeno na hermeneutiku razumevanja stranog, to znači da intertekstualnost kao paradigma interkulturnih odnosa vodi jednom graničnom slučaju prevođenja, naime ne prevođenju između dva prirodna jezika, njihove istorije, književnosti i kulture, već prevođenju unutar jednog prirodnog jezika, književnosti i kulture njihovih podistema i polusistema, jedno u drugo. Jedino kada se nastali jezici, književnosti i kulture mogu spoznati kao dezintegralni, otvoreni su za doživljavanje stranog na granici sopstvenog jezika, koja je ujedno i granica svih jezika. Postoji prevođenje na granici jezika: prevod prirodnih činjenica u kulturne i obratno. Pojave kao što su automatizacija podistema pri istovremenom decentriranju instanci, jedinstva prirodnih jezika, individualnosti dela ili autora upućuju na stepen diferencijacije unutar kultura koji ih, na dosada nepoznat način, čini otvorenim za prisvajanje stranog i sklonim otvorenoj medijalizaciji. Ovde je na primeru intertekstualnosti prvo trebalo skicirati paradigmu takvog jednog otvaranja.

²⁵⁾ R. Warning: *Imitatio und Intertextualität: Zur Geschichte lyrischer Dekonstruktion der Amorthologie: Dante, Petrarca, Baudelaire*. U: K. W. Hempfer/G. Regn (Hrsg.): *Interpretation. Das Paradigma der europäischen Renaissance-Literatur*. Festschrift für A. Noyer-Weidner zum 60. Geburtstag. Wiesbaden 1983, str. 288–317, str. 300.

²⁶⁾ R. Musil, str. 1426.

II DEO

TEME



MIT I MODERNE IDEOLOGIJE

Po mišljenju mnogih teoretičara, jedno od bitnih obeležja dvadesetog veka jeste i prodor i rehabilitacija imaginarnog i iracionalnog, pa samim tim i nova aktuelnost mita. Ako mislimo na način prosvetitelja i pod mitom podrazumevamo samo iluziju i, kao infantilnu predstavu, ostatak tradicionalne prošlosti, ovu pojavu nećemo razumeti. Očigledno je da mit nije samo fikcija; da u ljudskoj prirodi postoji potreba za iracionalnim; da racionalizam prosvetiteljstva nije u mogućnosti da objasni i opravda savremeni svet, koji je, opet, svojim dubokim protivrečnostima i krizama kod čoveka izazvao „strah pred istorijom” (F. Rav).

Analiza razvoja istorijske svesti kroz stupnjeve koju daje Agnes Heler u knjizi „Teorija istorije” može nam poslužiti da pratimo mesto mita u ljudskom mišljenju i promenu tog mesta. Po A. Heler razvoj ljudske svesti je prošao kroz šest stupnjeva: 1. svest o nereflektovanoj opštosti; 2. svest o opštosti reflektovanoj u posebnosti; 3. svest o nereflektovanoj univerzalnosti; 4. svest o posebnosti reflektovanoj u opštosti; 5. svest o reflektovanoj univerzalnosti, i 6. svest o reflektovanoj opštosti kao zadatku.¹⁾

Poslednji period istorijske svesti je ovaj u kome živimo a A. Heler ga obeležava kao „konfuziju istorijske svesti”: „Zbrka istorijske svesti kao opšta pojava počinje sa I svetskim ratom, a pojačava se traumatskim iskustvima II svetskog rata, holokausta, Hirošime i Gulaga”²⁾. To je period koji počinje ratovima i totalitarnim ideologijama, a nastavlja se potpunim konformizmom, gde ljudske individue više ne postoje; one se fetišizuju, postaju jednodimenzionalne i podložne manipulacijama. To je podloga za prodor iracionalnosti i misticizma: „Ako nas društvo marginalizuje, moramo negovati marginalnost. Ako je naš ego smrvljen, moramo se ograničiti na egocentrično sanjarenje. Ako se ispostavi da

¹⁾ Heler A., *Teorija istorije*, Rad, Beograd, 1984., 27—69.

²⁾ *Isto*, 58.

je instrumentalna racionalnost iracionalna, moramo se baciti u provaliju tajnih mitova, religija, kultova, mističnih kontemplacija³⁾.

Na taj način A. Heler dolazi do istih zaključaka o porazu racionalnosti i dijalektici ljudske i istorijske svesti do kojih su došli predstavnici kritičke teorije. Naime, Horkhajmer i Adorno, uvode pojam „dijalektika prosvetiteljstva“ da bi objasnili pojavu novih mitova i destruktivnih ideologija. „Program prosvetiteljstva bio je osloboditi svet od začaranosti. Htjelo se dokinuti mitove i pobediti domišljanje znanjem⁴⁾. Međutim, „Samo je ono mišljenje dovoljno tvrdo da može uništiti mitove koje ne preza od nasilja nad samim sobom⁵⁾. Pokušavajući da prirodu svede na puku objektivnost, delatnost na manipulaciju stvarima, i pokušavajući da mit potisne u prosvetćenost, prosvetiteljstvo se svakim svojim korakom „sapliće dublje u mitologiju⁶⁾. Uprkos svojoj samodovoljnosti, racionalizam oseća strah od imaginarnog: „Prosvetiteljstvo jest mitski strah koji je postao radikalan⁷⁾. Mit koji je rehabilitovan ovim porazom je profani mit. Vrhunac dijalektike prosvetiteljstva su totalitarne ideologije i kulturna industrija koji su, slično animizmu koji je oduhovio svari, postavili duše.

Moderni racionalizam se pokazao nesposobnim da do kraja organizuje svet i stoga dolazi do kritičkog preispitivanja njegovih rezultata. To je pratio proces „remitologizacije“ koji ne obuhvata samo pojavu novih mitova i apologiju mitologije, već i povećano interesovanje za proučavanje mita, njegovo proglašavanje večnim ishodištem i izjednačavanje mita sa ideologijom i umetnošću.

Ipak prodor mitskog mišljenja u savremenost nije rezultat samo nemoći racionalnosti. Postoji svojstvo imanentno samom mitu koje mu omogućava da preživi uprkos racionalnom — to je njegova emocionalna osnova. Naime, svi teoretičari se slažu da, pored toga što je priča, mit mora da sadrži verovanje, odnosno, u njega mora da se veruje kao u istinu. Na emocionalnu osnovu misli Kasirer kada kaže da je mit emocija pretvorena u sliku, a From kada govori o „emocionalnoj matrici“ koju poseduju svi pojmovi, doktrine i sistemi, posebno oni koji se bave etičkim, filozofskim, psihološkim i sociološkim problemima, a koja je duboko ukorenjena u strukturu pojedinca i grupe. Svaki

³⁾ Isto, 63.

⁴⁾ Horkheimer M., Adorno T., *Dijalektika prosvetiteljstva*, Veselin Masleša, Sarajevo, str. 18.

⁵⁾ Isto, 19.

⁶⁾ Isto, 25.

⁷⁾ Isto, 29.

mit se kristališe oko emocionalne matrice date epohe. M. Ilić o tome kaže: „Ta emocionalno-afektivna osnova čini da čovek veoma lako prijanja za određene oblike ponašanja, pretežno automatski se vezujući za njih i gubeći istovremeno smisao za kritičnost, distancu.”⁹⁾ Međutim, vezivanje uz mit se ne odvija u svim trenucima podjednako. Kao što se u primitivnim društvima magija javlja tamo gde prestaju ljudske moći (Malinovski), tako i danas: „U kritičnim trenucima čovekovog života racionalne snage koje se odupiru buđenju starih mitoloških shvatanja nisu više sigurne u sebe. U tim trenucima ponovo nastupa vreme mita. Jer mit nikada nije stvarno pobeđen i potčinjen. On je uvek prisutan i vreba u tami čekajući čas i priliku. Taj čas dolazi čim one druge vezivne snage čovekovog društvenog života iz ovog ili onog razloga izgube snagu i nisu više u stanju da se bore protiv demonskih mitskih sila”¹⁰⁾.

Očigledno je da postoji nešto mitsko što opstaje u ljudskoj psihi, ili, kako naglašava Elijade, mit je istovremeno i element civilizacije i izraz načina postojanja na svetu: „Ovdje se ne radi o „preživljavanju” arhaičnog mentaliteta, već o tome da neki vidovi i funkcije mitskog mišljenja sačinjavaju deo ljudskog bića.”¹⁰⁾. Mit nikada nije iščezao na individualnom planu.

Savremeni francuski teoretičar Alfred Savi u svojoj knjizi „Mitologija našeg doba”, nastoji, takođe, da mit protumači kao kategoriju ljudskog duha. Donekle preširoko, on mitom naziva svaki sud koji nastaje nezavisno od iskustva i ne podudara se sa rezultatima naučne provere: „Kad pažljivo naučno posmatranje pitanja od opšteg interesa, raspravljanih pred javnim mnijenjem utvrdi stanje koje se razlikuje od tekuće slike, kažemo da postoji mit”¹¹⁾ Iako Savijev pojam mita liči na prosvetiteljski pojam predrasude, on to nije, jer mit ne pripada prošlosti i ne može da nestane pod uticajem razuma, pošto ga stalno nanovo stvara kolektivna psihologija. Nastojeći da objasni postojanje mita u savremenosti, Savi kao konstitutivne elemente koji stvaraju mit navodi: 1. ukrštanje stručnog i laičkog gledanja na stvari, i 2. intervenciju posrednika u prenošenju mišljenja. Prvi element je posledica sve veće specija-

⁹⁾ Ilić M., *Masovna kultura kao mitološka tvorevina našeg doba*, *Gradina* 2-3 / 1973.

¹⁰⁾ Kasirer E., *Mit o državi*, Nolit, Beograd, 1972., 273. Karakterističan primer obnavljanja mita u doba krize daje I. Kovačević u tekstu O kraljevom blagu, *NIN* br. 1901. od 7. 6. 1987.

¹⁰⁾ Eliade M., *Mit i zbilja*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1970.

¹¹⁾ Saviy A., *Mythologie de notre temps*, Payot, Paris, 1965, p. 282.

lizacije i diferencijacije znanja i obuhvata dva toka: prvo, specijalizaciju stručnjaka koja vodi do deformacije mišljenja u vidu hiperbolizacije sudova o stvarima koje se posmatraju izolovano; i drugo, radoznalost laika koji žedni znanja prihvataju sve što nosi oreol zanimljivosti. Karakterističan primer za to su senzacionalni, donekle izmišljeni izveštaji o životu poznatih ličnosti koji od njih stvaraju mit.

Pored ovih konstitutivnih elemenata modernih mitova, kao jedno od njihovih bitnih obeležja može se navesti da su oni mahom veštačke tvorevine, mada to treba shvatiti uslovno, bilo da su stvoreni sasvim novi mitovi, sa novim sadržajem, što je karakteristično za masovnu kulturu, ili da je naknadno izvršena mitologizacija postojećih događaja i činjenica, što je karakterističnije za oblast politike.

Proces remitologizacije, o kome je ranije bilo reči, obuhvata pored ostalog i stanovište, zastupljeno kod mnogih autora, da se danas može govoriti o tzv. „političkom mitu”. Politički mit možemo odrediti, kako to čini Henri Tjudor, kao narativnu i dramatičnu priču koja se bavi političkim činjenicama i događajima. Međutim, po istom autoru: „Ono što čini to objašnjenje mitom nije njegov sadržaj već dramatski oblik i činjenica da služi političkim razlozima”¹⁸⁾. Ono što čini bitno obeležje političkih mitova, posebno modernih, jeste da su oni veštačke tvorevine mitotvoraca. Kasirer kaže: „Mit je uvek opisivan kao rezultat nesvesne delatnosti i kao slobodan proizvod uobrazilje. No ovde nalazimo mit načinjen po planu. Novi politički mitovi ne rastu slobodno, oni nisu divlji plodovi preobilne uobrazilje. To su veštački proizvodi koje su stvorili veoma vešte i lukave zanatlije. Našem XX veku, novoj tehničkoj eposi, bilo je ostavljeno da stvori novu tehniku mita”¹⁹⁾. Ipak, politički mitovi ne moraju uvek biti samo plod fantazije mitotvoraca, što najčešće i nisu, već su mitska nadogradnja već postojećih činjenica iz sadašnjosti i prošlosti.

Stanovište da su politički mitovi veštačke tvorevine ne treba apsolutizovati; ovaj stav relativizira i sam Kasirer ukazujući na one specifične kritičke trenutke u društvu koji pogoduju „rasplinjavanju” mitske svesti. Shvatanje da su mitovi samo produkt lukavog uma političara (kao recimo utopije), protivrečilo bi saznanju da mitska svest ima realne korene i u tradiciji samog naroda kao latentna struktura koja se ispoljava u kriznim vremenima.

Ovo obeležje političkog mita, da je veštački proizvod, često se naziva instrumentalizacijom.

¹⁸⁾ Tudor H., *Political Myth*, MacMillan, London, 1972., 138.

¹⁹⁾ Kasirer E., *Mit o državi*, 275.

Tako, Furio Jezi uočava razliku između tzv. izvornog, ili čistog mita, i tzv. tehniziranog, koji je politizovano iskrivljavanje izvornog mitskog toka. Reakcionarna instrumentalizacija mitova, umesto jasne svrhe obraćanja prošlosti da bi se na njenim iskustvima zasnivala sadašnjost, u tehniziranim mitovima namerno izaziva mitske slike da bi se pomoću njih dirigovalo osećanjima, svešću i ponašanjem kolektiva. Jezi najizrazitiji primer za takvu zloupotrebu mitske prošlosti nalazi u fašističkoj ideologiji, a sami ideolozi fašizma nikad nisu skrivali upotrebu mita u svojim manipulacijama (jedno od glavnih Rozenbergovih dela se zove „Mit dvadesetog veka“).

U vezi sa prethodnim je i sledeće obeležje savremenog političkog mita — njegova manja iracionalnost u odnosu na tradicionalni mit. Ovde je iracionalnost shvaćena u smislu manje saznatljivosti, a savremeni politički mit mora, da bi ostvario svoju funkciju, biti saznatljiv, prenosiv drugima i uključen u ideologiju. Iako je vrednosno zasnovan i sa izrazitim emocionalnim nabojem, on sebi ne može dozvoliti punu iracionalnost; uvek polazi od realnog a uobličava se u ono što Kosik naziva „pseudo-konkretnost“.

Jedno od osnovnih obeležja savremenog političkog mita je njegova intencionalnost ili praktična orijentisanost. Jer je „smisao mita u osnovi praktičan, politički mitovi žive i deluju samo ako imaju značaja za rešavanje sadašnjih problema i teškoća sa kojima se jedna zajednica neposredno suočava“¹⁴⁾. Pošto je efikasnost jedan od osnovnih uslova političkog mita, on mora biti prihvaćen od strane zajednice kojoj je upućen, što povlači da je njegov društveni karakter i izvesna objektivnost predstava značajno obeležje. Mitovi ne mogu biti puka laž i obmana; zajednica ih prima kao neku vrstu istine, ne u logičko-racionalnom smislu već kao istinu „koja odgovara kolektivnim željama, nadama i strahovanjima, kao naročita vrsta psihološke ili emotivne istine“¹⁵⁾. Interesantan primer evokacije mitskog junaka, proizašle iz želje za heroizmom, navodi Elijade: u toku srpsko-turskih ratova 1912. godine, jedan puk srpske vojske je prilikom napada na Prilep „video“ kako ih predvodi Kraljević Marko¹⁶⁾.

Posebno važna karakteristika mitova je, po M. Matiću, i takva dramatizacija fabule da stvara utisak o prirodnom sledu toka događaja koji vodi predestiniranom cilju, tj. onakvom ras-

¹⁴⁾ Matić M., *Mit i politika*, Radnička štampa, Beograd, 1984., str. 106.

¹⁵⁾ *Isto*, 109.

¹⁶⁾ Elijade M., *Mitovi i istorija u zborniku Mit, tradicija, savremenost, Delo — argumenti*, Beograd, 1973., 268.

pletu kakav odgovara kolektivnim željama. Ovo obeležje je posebno povezano sa instrumentalizacijom tehniziranih mitova o kojoj je bilo reči.

Ono što odvajava i razlikuje moderne političke mitove od arhaičnih je izvesna deformacija, promena toka mitskog vremena. Dok su stari uglavnom bili osnivački („foundation myths“), tj. objašnjavali sadašnjost pozivajući se na kreativan akt u prošlosti, dotle su moderni mitovi više eshatološki, govore o budućem kraju i obnovi sveta (u ovom slučaju političke zajednice). Pokušavajući da dā vrednosnu ocenu ovih mitova, H. Tudor osnivačke mitove proglašava konzervativnim, bez obzira da li su deo revolucionarnih ideologija (kao npr.: „mit o Oktobarskoj revoluciji“), jer oni uvek, pozivajući se na prošlost, nastoje da održe status quo. Za razliku od ovih, eshatološki mitovi teže budućnosti i promeni, i samim tim gube konzervativno obeležje.¹⁷⁾

Ideja o povezanosti mita i ideologije nije nova; još je Žorž Sorel smatrao ideologiju sistematizovanim, racionalnim oblikom mita, a ta racionalizacija čini da mitologija od zatvorene postane otvorena za diskusiju. I Rolan Bart nastanak političkih mitova tumači time što mit istoriju pretvara u ideologiju. Međutim, ideologija se u višim stupnjevima civilizacije ne može poistovetiti sa mitologijom. Iako su u svakom civilizovanom društvu uključeni u opštu ideologiju, oni su samo prototip ideoloških formi iz kojih su one nastale. Ideologija je mnogo širi pojam; mit je samo element ideologije koji se u njoj raščlanjava, povezuje, asimilira sa drugim sličnim mitovima, ali i sa rezultatima nauke, filozofije i drugih oblika racionalnog mišljenja. „Po sadržaju ideologija je mixtum compositum intelektualnih, voljnih i afektivnih (emotivnih) tumačenja i racionalizacija, kojima se daju smerovi i okviri individualnom i kolektivnom ponašanju i akcijama“¹⁸⁾. Njeni oblici mišljenja su mnogo fleksibilniji nego kod mita. Samo u ekstremnim slučajevima totalitarnih i religijsko-mitskih ideologija dolazi gotovo do identifikacije ideološkog i mitskog mišljenja, sa svim deformacijama koje ta identifikacija donosi.

Balandje smatra da je put koji vodi od mitova sa delimično ideološkim sadržajem do modernih političkih ideologija sa velikim sadržajem mitskog, zajednički svim kulturama u procesu promene¹⁹⁾. Ideološku dimenziju mita Balandje je otkrio u instrumentalnoj, posredničkoj ulozi koju on ima između sfere svetog i sfere političkog, tj. u njegovoj mogućnosti da sveto uključi u

¹⁷⁾ Tudor H., *nav. delo*, 91, 92.

¹⁸⁾ Matić M., *nav. delo*, 54.

¹⁹⁾ Balandier G., *Political Anthropology*, Penguin Books, 1972., 183—188.

strategiju moći, tako što ukazuje na sveto poreklo vlasti. Neosporna Balandjeva zasluga je je u tome što je utvrdio da i oni mitovi koji prividno zastupaju ideal društvene jednakosti više služe učvršćivanju datog poretka nego njegovom poricanju.

Savremeni politički mitovi imaju mnogo dodirnih tačaka i sa utopijama, posebno zato što transcendiraju budućnost. Ipak, kako je Sorel posebno težio da naglasi, mada mnogi mitovi sadrže utopijske elemente, mit kao takav ne treba mešati sa utopijskim mišljenjem. Po Sorelu, utopija je „intelektualni proizvod; delo teoretičara koji, nakon proučavanja činjenica i razmišljanja, teže da ustanove model sa kojim bi mogli da poredе postojeće društvo”²⁰). Utopije ne moraju biti fikcije i puke fantazije, već mogu biti i „prerano sazrele istine” (Lamartin), ali za razliku od mitova one u postojećem društvu uvek ostaju nerealne. Međutim, linija razlikovanja utopija i političkih mitova, posebno eshatoloških, često je veoma tanana, te ju je ponekad teško odrediti.

U odnosu na religijski mit, razlika se postavlja u skladu sa distinkcijom sveto/profano; politički mit je profani mit koji u svom transcendiranju stvarnosti ostaje uvek manje-više na njenom tlu. Mada moderni mit često obuhvata eshatologiju, pa čak i izvesnu divinizaciju pojmova (Vođa, Nacija, Država, Partija i sl.), to ostaje samo nus-produkt mitskog mišljenja. Razlika između religijskih i političkih mitova nije na planu karaktera same predstave, već na planu njihovog sadržaja — politički mit u krajnju ruku uvek računa sa čovekom, religijski pre svega sa bogom. Zbog toga natprirodno igra veoma malu ulogu u političkim mitovima, pa i kad postoji, mogu ga se lako osloboditi a da ne izgube ništa od svoje suštine.

Da bi se politički mit lakše identifikovao i da bi se shvatio mehanizam mitskog mišljenja u političkoj stvarnosti, Rolan Bart u teorijskoj raspravi „Mit danas”, govoreći o mitu kao o depolitizovanom govoru, navodi izvesne mitske figure. On ih naziva „retoričkim formama”, i određuje kao skup „nepromenljivih, sredenih, ustaljenih figura u čiji okvir ulaze raznovrsne forme mitskog označujućeg”²¹). Tu su ubrojani: „vakcina”, „oduzimanje istorije”, „poistovećenje” „tautologija”, „ninizam”, i „kvantifikacija kvaliteta”²²).

Jedna od važnijih figura je transponovanje istorijskih zbivanja u prirodan proces, što Bart

²⁰) Sorel G., *Reflections on Violence*, Colier Books, New York, 1961., 41—2., navedeno po Tudoru, nav. delo, 15.

²¹) Bart R., *Književnost, mitologija, semiologija*, Nolit, Beograd, 1979., 270.

²²) Isto, 270—275.

naziva „oduzimanjem istorije”. Ova „srećno nađena figura uklanja istovremeno i determinizam i slobodu. Ništa nije proizvedeno, ništa nije izabrano: ostaje samo da prihvatimo ove nedužno izabrane predmete, sa kojih su uklonjeni prljavi tragovi porekla ili izbora. Ovo čudotvorno hlapljenje istorije predstavlja poseban oblik jednog shvatanja zajedničkog većini buržoaskih mitova: shvatanja o čovekovoј neodgovornosti”²³⁾.

Važna figura u političkom mitu je prikazivanje stvarnosti, postojeće ili obećane, kao nenarušenog sklada ili monolitnog jedinstva. Kada ova slika direktno protivreči realnosti, onda u mitotvorstvu nastupa figura koju Bart naziva „vakcina” — to je priznavanje manjih zala da bi se prikrile stvarne protivrečnosti: „Kolektivna uobrazilja imunizuje se cepljenjem malom količinom priznatog zla; tako se ona štiti od opasnosti podriivanja koje bi moglo uzeti većeg maha”²⁴⁾. Ipak, ne uspeva se uvek u priznavanju i eliminisanju drugačijeg i tada politički mit pristupa figuri „neprijatelja”, tj. diskreditovanju svega što je drugačije i njegovom prikazivanju kao opasnosti za civilizaciju uopšte. Primeri za to su mnogobrojni: za fašiste neprijatelji su Jevreji i komunisti; za staljinizam: „sluge imperijalizma”, „trockisti” i dr.; u tzv. „državi blagostanja” — „crveni đavoli” i sl. Bitno je da ove opasnosti nikada nisu lišene realnog postojanja: one su pseudokonkretnosti. Pomoću ove figure postiže se permanentna psihoza ugroženosti koja omogućava manipulaciju masama. Tada nastupa figura „vođe” kao spasitelja, inkarnacija sudbine, objektivne razvojne zakonitosti i slično.

Na taj način se zatvara krug mitskog mišljenja: „najpre potpuno izbačena iz mitske predstave, istorija kao delo čoveka-proizvođača vraća se kao delo čoveka-vođe ili čoveka-zaverenika”²⁵⁾. Prvo se istorija izbacuje i zamenjuje prirodnim procesom, izazivajući na taj način kod čoveka osećanje da ne učestvuje u zbivanjima; zatim se postepeno uvode opasnosti i zla do krajnje opasnosti u liku „neprijatelja”, što izaziva osećanje krajnje ugroženosti; a potom se istorijsko zbivanje personifikuje u liku vođe, izazvavši olakšanje i osećanje spasenja. Jasno je da ovakvi mehanizmi, kombinovani sa psihologijom masa i sa realnim društveno-istorijskim uslovima krize u kojima deluju, uspevaju lako da stvore prostor za propagandu i manipulisanje čovekom.

Osnovna funkcija savremenog političkog mita je posredovanje između protivrečnosti koje do-

²³⁾ *Isto*, 271.

²⁴⁾ *Isto*, 271.

²⁵⁾ Slavujević Z., *Savremeni politički mitovi*, doktorska disertacija, Filozofski fakultet u Zagrebu, 1981., 73.

nosi trenutak političke stvarnosti. Mit treba da pokrene na delovanje, da ga orijentiše u određenom pravcu i da pruži alibi za takav način delovanja.²⁶⁾ Politički mit je uvek povezan sa nekim ideološkim interesom: sa legitimizacijom ili osudom postojećeg; sa integracijom pojedinca u grupu radi dosezanja nekog „višeg” interesa; sa mobilizacijom te grupe; sa diskreditovanjem protivnika; sa sankcionisanjem određenih ponašanja i sl., zavisno od kolektivnih želja grupe koja stvara ili za koju se stvara mit.

Polazeći od različitih društvenih grupa, njihovih intencija i društvenih uslova u kojima se stvaraju mitovi, Gutberson je napravio veoma iscrpnu klasifikaciju političkih mitova koja, i pored nekih nedostataka, ukazuje na raznovrsnost motiva i uslova njihovog nastanka.²⁷⁾ Ako bi se klasifikovali uključivši i vrednosnu ocenu, mitove bi mogli podeliti na konzervativne, reformističke i revolucionarne. Ipak, najprikladnijom nam se čini podela profesora Matića koja političke mitove deli na: 1. mitove socijalnog porekla, legaliteta i zajednice; 2. ikonoklastičke, reformističke mitove; 3. mitove utemeljenja društvenih vrednosti, i 4. mitove moralnih svrha. Mitovi socijalnog poretka kao mitska posvećenja zakona i običaja spadaju u političku tradiciju mnogih naroda; to su tzv. osnivački mitovi karakteristični za tradicionalna i moderna društva. Dok ovi mitovi legitimišu postojeću vlast i poredak i teže očuvanju kohezije, dotle ikonoklastički, ili reformistički, obuhvataju upravo suprotne tendencije; izražavaju i sankcionišu zahteve za promenom, često uključujući eshatološke i utopijske elemente. Mitovi kojima se utemeljuju društvene vrednosti odlikuju se motivima potvrđivanja autohtonosti (putem posvećenja teritorije, etničke zajednice i sl.), ili stvaranjem stereotipa (pozitivnih i negativnih) o drugim narodnostima i grupama, kao i ustanovljenjem dihotomija, bipolarnih opozicija (dobro-loše uređenje, pravda-krivda i sl.). U okviru prethodnih značajni su mitovi moralnih svrha koji omogućavaju jačanje vere ljudi u njihove političke delatnosti i doprinose jačanju političke volje. Tu je veoma naglašena jedna od čestih mitskih figura: stvaranje antisimbola ili negativnih mitskih obrazaca (projekcija „unutrašnjih” i „spoljašnjih” neprijatelja), što predstavlja najkraći put objašnjenja u urgentnim političkim situacijama, kada po pravilu politički mitovi i nastaju.

Kao izraz, ali i simptom krize, tj. nagoveštaj dubljih promena u društvenoj strukturi i postojećim odnosima, mitovi su uvek povezani sa velikim društvenim i političkim pokretima i

²⁶⁾ Ovu funkciju mita kao alibija uočava i Rolan Bart u navedenom delu.

²⁷⁾ Dato kod Matića, *nav. delo*, 124–5.

njihovim ideologijama. Za moderno doba karakteristično je povezivanje političkih mitova sa totalitarnim ideologijama. Ajnkels smatra da u svim društvima u kojima temelj ideologije čine apstraktni ciljevi i eshatologija budućnosti, koji su mitski zato što prevazilaze realne ljudske moći i razumevanje, postoji osnova za dominaciju pojedinih oblika totalitarnog društva i politike. Ovo stanovište potvrđuje i literatura o totalitarnim ideologijama (fašizam i staljinizam), gde se kao najveći politički mitovi našeg vremena navode: u fašizmu-mit o arijevske rasi, mit o naciji; u staljinizmu-mit o proleterskoj državi, mit o vođi-zakonomodavcu. Neki autori proglašavaju li socijalizam eshatološkim mitom, neki kao najnovije navode tehnokratski mit o državi blagostanja i evrokomunistički mit o parlamentarnoj demokratiji, a postoji i pokušaj mitološkog objašnjenja naše proleterske revolucije.²⁸⁾

Savremeno društvo, sa svojim stalnim raskorakom između različitih „kratija“ (biro, tehnio) i alternativa tim vladavinama (razni pokreti i protesti), i sa izrazitim protivrečnostima razvoja, i dalje ostaje pogodno tlo za političke mitove: „Jačanje etatizma, sa manje ili više izraženim tendencijama učvršćivanja birokratskih i tehnokratskih superdržava koje teže da ovladaju uslovima razvitka svetske celine, potiskuju relativnu autarhiju nekadašnjih nacionalnih država, otvarajući žarišta nove političke mitologije ideološke vlasti nad ljudima i njihovim zajednicama“²⁹⁾. Duhovna situacija sveta danas je obeležena odsustvom zajedničkih vrednosti i vrednosnih orijentacija karakterističnih za ranija razdoblja svetske civilizacije, što je izvor sukoba i ishodište novih političkih mitova.

Počevši od arhajskih preko tradicionalnih do modernih društava, mit je izrazito društvena pojava sa društvenim sadržajem i funkcijom. Da li se i na koji način promenila funkcija mita u savremenom u odnosu na tradicionalno društvo?

Po Džozefu Kambelu, tradicionalna mitologija najčešće ispunjava četiri funkcije. Prva, koju Kambel naziva metafizičkom ili mističkom, može se opisati kao usklađivanje čovekove svesti sa uslovima egzistencije. Druga, kosmološka funkcija jeste „formulacija i uspostavljanje slike svemira, kosmološke slike u skladu sa

²⁸⁾ O glavnim političkim mitovima, o njihovom sadržaju, ovde neće biti govora, stoga upućujemo na korišćenu literaturu Tudor H., *nav. delo*; Matić M., *nav. delo*; Slavujević Z., *nav. delo*; Miloslavleski S., Neki problemi 'mitologizacija' revolucije, *Gledišta* 5—8/1982.

²⁹⁾ Matić M., *nav. delo*, 348.

naukom svog vremena i takva da, u svom do-
menu, sve stvari mogu biti prepoznate kao de-
lovi jedinstvene veličanstvene slike...³⁰⁾. Treća
funkcija je sociološka; težnja vrednuje i očuva
društveni poredak pomoću moralnog kodeksa
koji taj poredak nosi. Četvrta funkcija, koja
leži u osnovi svih prethodnih, jeste psihološka:
ona se sastoji u usklađivanju individualnog sa
idealima i ciljevima društvenog života.

Klasifikujući mitove u tri velike grupe, Kirk
ustanovljava i njihove osnovne funkcije: pri-
povedački mitovi imaju funkciju zabave; tzv.
„operativni mitovi” daju praktična uputstva,
potvrđuju, ozakonjuju tradiciju i stoga se mogu
nazvati i „validativni” (njih su posebno prou-
čavali Malinovski i Elijade); na kraju postoje
„ekspanatorni” mitovi čija je funkcija speku-
lativna — da objasne i protumače (njih su
proučavali Tajlor, Boas, Levi-Stros i drugi).³¹⁾
Ako se na stranu ostave pripovedački mitovi
sa funkcijom zabave iz kojih su nastale umet-
ničke forme, a koji za nas trenutno nisu inte-
resantni dolazimo do dve najizrazitije funkcije
mita: teorijsko-saznajne i društveno-praktične.

Očigledno je da je sa prodorom nauke i racio-
nalizma teorijsko-saznajna (ili kosmološko-me-
tafizička ili spekulativna) funkcija izgubila svoj
značaj. Da li je to slučaj i sa društveno-prak-
tičnom, odnosno, socijalno-psihološkom?

Psihološka funkcija mita ostaje; on i danas
ima značaj za rešavanje kritičnih stanja, što
se posebno vidi na primeru političkih mitova.
Mit ima emocionalnu osnovu, on se emocionalno
i prima i to mu dozvoljava da preživi u ovom
dodu racionalnosti. Pokazalo se da savremeni
čovjek ima potrebu za mitskom paradigmom,
višom stvarnošću kojoj će težiti ili na koju će
projektovati svoje težnje. Ta čovekova potreba
za mitskom paradigmom svoje ishodište ima u
stanju neravnomerno raspodeljene društvene
moći. Osećanje bespomoćnosti u takvom stanju
rađa ono što Elijade naziva funkcijom mita kao
katarze, tj. funkcijom oslobađanja od napetosti,
što je savremenom čoveku potrebno u ovom ili
onem obliku.

Sada se postavlja pitanje: da li je savremenom
društvu potreban mit u smislu „povelje” Mali-
novskog? Pouzdano možemo odgovoriti pot-
vrdno, pozivajući se na prethodnu analizu: u
svim društveno-istorijskim situacijama kada se
postojeće kohezivne, integrativne snage pokažu
kao nedovoljne, a takve situacije nisu malo-
brojne, nastupa arhaična društveno-integrativ-
na funkcija mitske „povelje”.

³⁰⁾ Kambel Dž., *Mitološke teme u kreativnoj literaturi i
umetnosti*, časopis *Vidici* 251—252., 79.

³¹⁾ Kirk G. S., *Myth, Its Meaning and Functions in Anci-
ent and Other Cultures*, Berkley, L. A., 1970., 252—261.

Prilikom poređenja mitskog u arhaičnom i modernom društvu, dolazi se do zaključka da je danas primerenije govoriti o „kvazimitologizmu”. Naime, dok se u arhaičnim društvima mit javlja kao totalan — on pokriva sve oblasti stvarnosti i predstavlja dušu kulture, dotle su za moderna, ideološki rascepljena društva karakteristični „fragmentarni mitovi”, nazvani „kvazimitovi”. Ova fragmentarnost mitskog danas navodi nas na osnovno pitanje: koliko je opravdano govoriti o mitovima, odnosno, koja to obeležja dozvoljavaju da se danas prepoznaju mitovi? Čini nam se da se danas pojam „mit” preširoko upotrebljava, tako da se njim obuhvata svako „skretanje” od stvarnosti, čime se gube oslonci u stvarnim praiskonskim mitskim obeležjima. Po našem mišljenju, o mitu u savremenosti se može više govoriti na osnovu postojanja njegovih socijalno-psiholoških funkcija koje proizilaze iz antropoloških osnova, tj. iz stalnih i uvek prisutnih čovekovih potreba za usklađivanjem svog postojanja sa postojanjem zajednice, nego na osnovu njegovih strukturalnih obeležja i forme. Po pitanju svog sadržaja, može se uočiti da se moderni mitovi veoma približavaju ideologijama pa se stvara problem njihovog razlikovanja, posebno u oblasti politike. Smatramo da ovu liniju razlikovanja treba tražiti u distinkciji sveto/profano. Naime, mada za razliku od religijskog modernog mit polazi od stvarnog a ne od svetog, on profanim stvarima i pojavama pridaje obeležja svetog, težeći da ih na taj način učini predmetom verovanja, a to ideologija ne čini. Ukoliko je svetost priče izraženija, utoliko je ona manje ideologija i utoliko je opravdanije govoriti o mitu. Međutim, često je, posebno u politici, veoma teško izvesti ovo razlikovanje, što upravo podstiče na nove napore istraživanja odnosa ideologije i mita.

Namera nam nije bila ni apologija mita kao „zrnca iracionalnosti” neophodnog ovom svetu, niti njegova osuda kao sredstva manipulacije ljudima (u politici) ili oblika otuđenja (u svakodnevnom životu i masovnoj kulturi), jer mit nije ni jedno ni drugo; on svoja pozitivna i negativna obeležja dobija zavisno od upotrebe. Želeli smo samo da ukažemo na ovaj oblik kulture, prisutan i danas koji otvara polja za nova proučavanja.

BOJAN JOVANOVIĆ

MAGIJSKA OBJAVA DUHOVNOG

Ono što danas nazivamo arhajskim i divljim vezano je kako za tzv. primitivne, tako i razvijene, savremene oblike kulture u okviru kojih se brojne pojave mogu razumeti prvenstveno kao načini reaktualizacije davnih kulturnih obrazaca. Prisutna u brojnim pojavama današnje kulture, *divlja misao* je predmet istraživanja jedne hipotetičke antropologije svakodnevlja. Međutim, u savremenoj kulturi postoje i oblasti u okviru kojih je, kao na primer u umetnosti, tzv. *divlja misao* u potpunosti zaštićena i gde može, kako ističe Levi-Stros, nesmetano da cveta. U izvesnom smislu bi se moglo reći da su umetnost i literatura utešne oblasti za magijsku tj. divlju misao ukoliko se ona ne realizuje na neki drugačiji način. Slojevi arhajskog, vezani prvenstveno za principe magije, mita i rituala mogu se prepoznati i u savremenom umetničkom stvaralaštvu. Zato i znanje o karakteristikama magijskih obreda i mitova može, uz razumevanje svih ostalih relevantnih činilaca, doprineti sagledavanju suštinskih aspekata umetničkog dela.

Kada govorimo o šamanističkoj komponenti umetničkog stvaralaštva, podrazumevajući svu kompleksnost relacija između šamanističkog i umetničkog, onda je nužno, najpre precizno definisati šamanizam kao poseban aspekt magijske prakse. Ekstatička priroda šamanskog rituala proističe iz intenzivnog magijsko-religijskog iskustva bitnog za inicijaciju u okviru tradicionalnog učenja. Ovom magijskom tehnikom urona u iracionalno i nesvesno, transcendirira se, u stvari, sopstvena ograničenost i uspostavlja veza sa svetom magijske, odnosno druge realnosti. Prouzrokovano ekstazom, padanjem u trans, izmenjeno — drugo stanje svesti je arhajski model komunikacije sa natprirodnim, skrivenim silama univerzuma i du-

bokim slojevima čovekovog nesvesnog. U cilju uspostavljanja izvesne kontrole nad entitetima tog drugog sveta, iskorak iz uobičajene realnosti vrši se pod određenim uslovima i pravilima. Vračevi i šamani imaju, kao što je poznato, moć neposrednog komuniciranja sa silama tzv. druge realnosti tako što njihova duša u vreme ekstaze, sna ili nakon smrti napušta njihovo telo. Šamansko znanje i duhovna moć daju njihovim nosiocima određene arhajske harizmatičke karakteristike. Šamanski trans kao arhajski oblik ekstaze, kako ističe Elijade, jeste način izlaženja iz uobičajenog profanog sveta i vremena i dosezanje iskonske slobode. Tokom vremena ovaj stari oblik magijske prakse je doživeo i svojevrsnu reaktualizaciju razvojem drugih, složenijih tehnika, kao na primer indijske Joge, koje su usavršile načine ovladavanja ekstazom. Šamanizam kao specifičan vid magijske prakse vezan je kako za karakteristike tradicionalnog magijskog pogleda na svet, tako i za brojne tvorevine nastale u okviru prvobitnih arhajskih kultura. U brojnim i još uvek nedovoljno antropološki istraženim plemenima, zajednicama još nezahvaćenim zupčanicima civilizacijskog razvoja, šamanizam i danas predstavlja jedan od načina komunikacije sa realnošću drugog sveta. Upečatljivi, sugestivni opisi Florinde Doner, pružaju mogućnost uvida u šamanizam indijanskih plemena nastanjenih u šabonoima rasutim po džunglama graničnih oblasti između Venecuele i Brazila.

Život ovih Indijanaca, koji imenom „racionales” nazivaju sve one koji im ne pripadaju i čiji su racionalistički parametri potpuno neprikladni njihovoj slici sveta, ispunjen je magijsko-animističkom sadašnjnošću rasprostrtom između sna i jave. Ne misleći na budućnost i ne sećajući se prošlosti, jer ove dimenzije u džungli nemaju onaj egzistencijalni značaj koji imaju, na primer, za našu civilizaciju i naš opstanak u njoj, domoroci žive u vrlo intenzivnoj sadašnjosti začinjenoj brojnim magijskim ritualima. Prostor bezvremenosti između prošlosti i budućnosti natopljen je bogatom animističkom imaginacijom koja senkama i odsjajima omogućuje samostalan život koji donosi i odnosi vetar prirodnih promena. Ova životna realnost između racionalno-pragmatičkog i oniričko-nestvarnog uslova je i svojevrsnu magijsku strategiju. Naime, ritualno ušmrkavanje halucinogenog praha, prema ovoj strategiji, predstavlja način uspostavljanja komunikacije sa duhovnim entitetima njihovog animističkog sveta. U središtu ovog sveta nalazi se institucija šamanizma uvek prekrivenog velom tajne, jer se u veštinu prizivanja duhova kao saveznika radi odbrane od nevolja ili radi nanošenja zla neprijatelju iniciraju samo najobdareniji i najsposobniji. Mada duhovi --

hekure žive u grudima svakog muškarca, samo u šamana — šaporija oni mogu biti magijski delotvorni. Opisujući energetska polja magijskog delovanja, Donerova posebno naglašava značaj koji urođenici pridaju ritualnoj pesmi čija inkantacijska energija ritma doprinosi ostvarenju magijskih ciljeva. Pesmom kao načinom ritmičke koncentracije psihičke energije šamani manifestuju delotvornost svoje magije.

Pesma koju šamani pevaju, kao i praistorijske slike, imaju za nas prvenstveno estetski značaj. O njima, apstrahujući prvobitni kontekst njihovog nastanka, govorimo kao o predvorju umetnosti, a o njihovim tvorcima kao proto-umetnicima. Magijsko-ritualna praksa njihovog sveta predstavlja osnov svih dominantnih oblika kulture čija je neposredna svrhovitost mobilisala i onaj deo ljudske potencije koji se prostire iza granica racionalnog. Međutim, sve tradicijske tvorevine nastale u okviru šamanske prakse, počev od preistorijskih pećinskih slika i crteža, preko muzike i plesa, do poezije i začetaka teatarskog izražavanja, nemaju za nas koji se danas susrećemo sa njima svoju prvobitnu vrednost i značaj. Oslobođeni svog prvobitnog obredno-ritualnog konteksta, ovi oblici šamanskog izraza se „otvaraju” prema nama prvenstveno kroz dimenziju umetničkog. Ovaj proces bi se, možda, mogao dovesti u vezu sa jednom širom teorijom koja smisao umetničkog nastoji da razume izvan prostora neposredne utilitarnosti. Gubeći svoju prvobitnu namenu ovi oblici tradicijske kulture počinju da dobijaju na svom novom estetskom značenju, pa se stoga i procesom pomeranja iz upotrebnog u estetsko područje stvaraju dela prema kojima danas imamo prvenstveno estetski odnos. Ova dela su primer umetnosti nastale metamorfozom, jer tretman umetničkog dobijaju tek nakon svog nastanka i naknadnim situiranjem u jedan potpuno drugačiji kontekst od onog u kome su stvarana. Njihovu vezu sa savremenim senzibilitetom uspostavlja onaj neobični „naboj” čije je poetsko značenje potencirano izdvajanjem iz tradicijskog konteksta.

Potencirano u sferi umetničkog, intenzitet ovog naboja se iskazuje kroz svoju relevanciju za savremenu recepciju tradicijskih oblika kulture. Šamanistička magijska akcija je samo način transponovanja svetog u ritualne forme koje su postale uporište novom poetskom i umetničkom identitetu. Šamanizam kao tehnika ekstaze, metoda transcendencije, veština i umeće komuniciranja sa entitetima „druge stvarnosti” nema nužno estetske i umetničke konsekvence. Puko padanje u trans nije dovoljno za umetničko delo, pa stoga i valja ukazati na izvesne razlike u prirodi ekstatičnih stanja, koja se, prema tradicijskom shvatanju,

tumače neposrednim uticajem neke nadnaravne sile. Opsednutost, nadahnuće je posledica sudbinskog ubogovljenja, tj. prisustva boga u ljudima i ima za cilj izvođenje iz zdrave pameti, odnosno razuma. Izvesnu kristalizaciju ovih shvatanja nalazimo i u Platonovom tumačenju koje pojmom ludila, karakterističnog za bogove, nastoji da objasni i razume prirodu nadnaravne sile ludila, tj. transa u ljudskom ponašanju. Razlikujući dve vrste manije (tj. ludila, delirijuma ili transa), Platon je jednu smatrao ljudskom bolešću, a drugu božanskim stanjem koje se diferencira zavisno od epiteta i karaktera božanstva koji ga neposredno prouzrokuje. Mantični trans vezan za proricanje prouzrokuje Apolon, telestičan ritualan delirij se odvija pod uticajem Dionisa, ljubavni trans pod uticajem Erosa i Afrodite, a poetičan trans koji podstiče, inspiriše pesnike da stvaraju prouzrokuju Muze. Pesnički trans je dakle, nešto što dolazi neočekivano i što je najmanje rezultat svesnog izbora i racionalnog opredeljenja, pa zato i trenuci pesničke inspiracije spadaju u božanska stanja nesmerljiva uobičajenim svetovnim pravilima. Ova vrsta opsednutosti je, u stvari, otelovljenje Boga, objavljivanje božanskog, bogojavljanje, sudbina koju bogovi daruju pojedincima. Iz naznačene perspektive pozicija čoveka je određena prvenstveno mitsko-religijskim obrascem koji nasuprot magiji ističe čovekovu podređenost višim božanskim entitetima. Padanje u ekstazu prouzrokovano neposrednim uticajem, useljenjem duhova ili demona u telo šamana, jeste samo jedan od aspekata šamanističkog rituala koji podrazumeva i mogućnost oslobađanja šamanove duše i odlazak u realnost natprirodnih bića. Ova druga alternativa izražava pravu magijsku prirodu šamanizma vezanu za mogućnost čovekovog aktivnog delovanja. Magijsko u šamanizmu afirmiše čoveka kao aktera zbivanja izvan granica realnog. U šamanističkoj pesmi ova aktivnost se izražava na najadekvatniji način.

Prvi pesnici su bili šamani sposobni da svojim pesmama ostvare čudesno i objave svitanje čovekove duše. Posebna moć njihovog pesničkog jezika nad svešću i razumom izražena je u bajaličkim tekstovima čiji jezik i ritam otvaraju horizont komunikacije sa onim delom našeg bića rasprostrtog iza granica uma i inkarniranog u određene animističke sile. U ovoj uslovnoj komunikacijskoj ravni, zadatoj pravilima animističke strategije, bakanja su model specifičnog magijskog komuniciranja posredstvom određenih poruka — basmi upućenih demonima i nečistim silama. Dok je bolesnik samo pasivni svedok ovog rituala, pošiljalac poruke — bajalica nastoji da izvrši određeni uticaj na animizovanu demonsku silu. Bakanjem se postiže magijski cilj prvenstveno psihološkim sredstvima zasnovanim na

dubokom tradicijskom verovanju u njihovu magijsku delotvornost. Unutar magijskog sveta pribegava se bajaličkom romoru ne samo da bi se uspostavila komunikacija sa duhovnim silama, već i da bi se izvršio određeni uticaj, zahvaljujući verovanju u sopstvenu duhovnu moć nad prirodom i okolnim svetom. Relacija između vršioca magijske radnje i određene animističke sile utemeljena je na dijaloškoj komunikaciji magijskog monizma u kojem je čovek glavni posrednik između sveta iracionalnog i oblasti svog neposrednog iskustva. U tom smislu je i komunikacija sa skrivenim silama univerzuma način objektivizacije i oslobađanja čovekovog nesvesnog. Magijski jezik početka uspostavlja vezu sa najarhaičnijim slojevima naše kulturne prošlosti introjektovane u duboku realnost našeg unutrašnjeg života.

Magijsko postupanje sa stvarima i bićima u okviru ovakvog pogleda na svet govori o mogućnostima ljudskog posredovanja u okviru nastojanja da progovore i propevaju duhovi biljaka, životinja i celokupne prirode. Predstavljanje i tumačenje tih drugih oblika života najizraženije je upravo u okviru šamanističke magijske prakse. Iako egzistira uporedo sa drugim oblicima magije i religije, institucija šamana u velikom broju tradicija predstavlja središte magijsko-religijskog života mnogih plemenskih zajednica. Zapravo, ova šamanistička tradicija je u funkciji zajednice utoliko što šaman upravlja njenim religijskim životom između oblasti svetog i profanog. Šamani su majstori ekstaze koja im omogućuje duhovno oslobađanje i pristup u oblasti svetog. Njihov odnos prema duhovima — pomagalima zasnovan je na mogućnosti neposrednog komuniciranja sa animističkim entitetima. Izvesnu sintezu šamanskog iskustva i viđenja prosvetljenim okom i duhom predstavlja i uzbuđljiv i dubok saznavni uvid u realnost neizdefrenciranu hijerarhijom postojećih životnih oblika. „Život jednog kamena ili travke podjednako je lep i autentičan, mudar i vredan, ističe Geri Snajder, kao i život, recimo, jednog Ajnštajna. I Ajnštajn i travka to znaju”. Poetski kvalitet ove slike ne može se premeriti nijednim principom diferencijacije, jer njena jednostavnost izražava upravo ono suprotno razložnom, razumskom i parcijalnom razumevanju. Jezik romora kao iskonski način komuniciranja sa svetom druge realnosti našao je pravi odgovor u delima pesnika opredeljenih da žive i stvaraju u saglasnosti sa imanentnim zakonima magijskog sveta.

Mada je tokom vremena izgubila svoje prvobitno magijsko značenje, poezija i danas izražava svojevrsnu magiju reči. Oslanjanje na svete tekstove, motivisano je, prvenstveno, kako ističe Oktavio Paz, činom poetskog pomo-

ću koga čovek otkriva sebe. U pesničkom jeziku, smatra on, mi otkrivamo tu našu „drugost” čije objektiviziranje doprinosi da otkrijemo ono što jesmo. U tom smislu se i otkriva zajedničko poreklo magijsko-religijskog i poetskog u bajanju koje izražava iskustvo drugog kao dela upravo nas samih. Ukoliko tradicijsku magiju karakteriše pozicija između profanog i svetog, onda se šamanistička komponenta umetničkog stvaranja ukazuje kao arhaiski način transcendiranja uobičajenog, profanog. Današnja umetnička praksa je u potpunosti sekularizovana, ali izvesna neupitnost, karakteristična, između ostalog i za fenomen svetog, ostaje i danas njen vrlo bitan konstituent.

Ona karakteriše današnju umetničku praksu upravo u kontekstu njene transcendencije profanog koja i otvara recepcijski horizont prema potrebi adekvatnog razumevanja svake umetničke transpozicije subjektivnog iskustva „drugog” i tajanstvenog. Integralna vizija čije je neupitno uporište u projekciji racionalnog preobraženo u pojmovno dostupne predstave pretpostavlja uspostavljanje komunikacije sa „drugim” na nivou koji često ima sva obeležja *communitas-a* — zajedništva, jedinstva, jednakosti svih dijaloško potencijalnih entiteta. Realnost *communitas-a* se može javiti i kao rezultat prethodnog rada ritma, koji može poslužiti kao medij prelaza iz profane u svetu, odnosno magijsku realnost. Ritmom se dopire do sveta druge stvarnosti, ali ulaskom u njega prestaje snaga ritma. Ukoliko ovu drugu stvarnost identifikujemo sa realnošću *communitas-a*, onda se odsustvo ritma u njemu može razumeti kao mogućnost uspostavljanja onih drugih zakonitosti zasnovanih na delovanju nesvesnog. Uspostavljanje stanja haosa kao kosmičkog početka implicira kreativni uslov stvaranja novog. Oslobađajući se racionalnih sila prepuštamo se čudnom i fantastičnom, bujici zanosnih vizija i neodoljivoj tajanstvenosti snova. Otkrivajući nepoznata polja naše psihičke realnosti suočavamo se sa mogućnošću skrivenih kreativnih sila nesvesnog na čijem planu se i odvija suštinski proces neuhvatljivog stvaralačkog čina. Kroz nesvesno stvaranje, kako ističe Kle, progovaraju istinski sadržaji našeg postojanja, a svako svesno htenje suštinski je suprotstavljeno prirodi i logici ovih kreativnih impulsa.

Način na koji se ova suprotstavljenost ispoljava može se iskazati pojmovima binarne dihotomije: *communitas-a* i strukture, haosa i kosmosa, sveta iracionalnog i ustrojstva razumskog. Međutim, ma kako bile suprotstavljene ove realnosti su i međusobno uslovljene i komplementarne. Iracionalno i magijsko su, u stvari, komplementarni racionalnom i poznatom. U oblasti magije i šamanizma skrivene

duhovne i prirodne sile su potpuno ravnopravni dijaloški entiteti čiji je dignitet zaštićen integralnom koncepcijom sveta. U odnosu na religijsku podčinjenost, šamanizam ističe onaj aspekt čovekove kreativne sposobnosti koji podrazumeva i ovladavanje situacijom. Magijski način uspostavljanja kontrole nad stvarnošću praćen je i odgovarajućim mitskim projekcijama koje jasnije izražavaju predstave inherentne modelu magijskog iskustva i obrascu transcendiranja profanog.

Za tradicijski oblik šamanizma možemo reći da specifičnom ritualnom praksom izražava onaj stadij magijsko-religijske svesti čije su dominante vezane za predstave objektivnog verovanja nastale kao rezultat projekcije čovekovih duhovnih svojstava. U kasnijem procesu introjeksijske, ove predstave postaju sastavni deo kompleksne čovekove psihe. Vezu sa ovim arhaiskim slojem mitskog uspostavljam u procesu regresije, stvaralačkom poniranju do onih još neistraženih oblasti našeg duševnog prostora. Jedna od karakteristika umetničkog stvaralaštva odnosi se upravo na proces regresije svesti. Napuštanje sigurnosti svog nezavisnog „Ja” ima za posledicu rastvaranje uobičajenih subjekt — objekt relacija i uranjanje u realnost magijskog sveta. Poniranjem do kosmičkog osećaja sebe i doživljaja svejedinstva kao uslova svoje kreativne omnipotencije, čovek može da nauči od sebe, kako ističe Jung, mnoge stvari za koje do tada nije znao. Pojavljivanje nesvesnih slika može se, prema švajcarskom psihijatru, izazvati na dva načina. Najpre, usmerenim sanjarenjem — pričanjem i zamišljanjem kao na primer da kopa zemlju i silazi u podzemlje: Tada mu se mogu javiti, kao što je to bilo i u Jungovom slučaju, čudovišta i fabulozne ličnosti svih vrsta: Elijas i Salome, Filomen i drugi, a potom crtanjem svojih snova i njihovim prevođenjem u svet realnog. Za razliku od psihološkog aspekta stvaralaštva, vizionarska komponenta umetničke kreacije se javlja, prema Jungu, kao izraz kolektivnog nesvesnog čiji je pesnik samo tumač i prevodilac. Vizije kao merilo poetskog i psihološka realnost univerzalnih čovekovih istina javljaju se i u stvaralaštvu Vilijema Blejka kao rezultat jednog posve autentičnog stvaralačkog iskustva. Napajanje na izvoru ezoterijskih učenja i mističkog sveta Bemea i Svedenborga, njegov poetski glas je ostao prilično usamljen u svom vremenu. Tek nekolicina njegovih savremenika, kao što su bili Kolridž i Vordsvort, imali su sluha za poetski svet izgrađen na kompleksnoj simbolici kao osnovi nove mitologije umetnosti za koju se zalagao Blejk. Jeretičan u odnosu na dogmatsku jednostavnost važeće ideologije, on je trenutak saznanja poistovećivao sa skidanjem koprena zablude. Njegove vizije, pokazalo se

to kasnije, predstavljale su svojevrsno predviđanje značajnih istorijskih događaja i aktuelnih društvenih problema. Zato su Blejkove ideje i bile prihvatljive tek za potonje generacije duhovno smelih oličene u pojavi Lotreamona, Remboa, Poa, Jejtisa nadrealista i Paunda. Njegova stvaralačka hrabrost je utoliko veća, ukoliko se znaju okolnosti koje su činile gotovo nemogućim svaki pokušaj stvaranja jedne nove mitologije. Smatrajući da je suština bića u integralnosti čovekove duše i tela, Blejk je isticao da je čovek pod vlašću svoje utvare, shvaćene kao intelektualna, rasudna moć koncentrisana na sebe i otuđena od života, sve do trenutka probuđenja svoje ljudskosti. Predeli Blejkovih vizija su organizovaniji i savršeniji od bilo čega viđenog ljudskim okom, pa zato i izvan svega što priroda u svom stalnom kretanju i promenama može da stvori. U umetničkoj transpoziciji ove odvojene stvarnosti srećemo Blejkove Heruvime — bića koja se zadovoljavaju savršenstvom svog postojanja. Bez potrebe da bilo šta rade, Heruvimi su u ovim vizijama posrednici između čoveka i nepomućene svetlosti.

Neizbežnost primera, odvodi nas, dakle, do suštine umetničkog procesa koji otvaranje prema drugom i drugačijem transponuje u koordinate jedne mitske realnosti. Objektivizacija njenih sadržaja je izraz uspostavljenih relacija između različitih nivoa psihičkog iskustva. Umetničko delo je način socijalizacije ličnog, pojedinačnog iskustva šamanističkog poniranja do druge, magijske realnosti. Zavisno od sistema predstavljanja, odnosno dominantnih ideja i logike umetničke transpozicije, srećemo se i sa različitim oblicima socijalizacije mističkog iskustva. Mnogi savremeni umetnici koriste šamanistički metod spontano, a da nisu svesni da on predstavlja vrstu magije. Ova vrsta nesvesnog šamanizma sagledana u kontekstu umetničke strategije intenzivira želje i budi volju za stvaranjem. Magijska imaginacija daje ovoj volji dodatnu snagu i usmerenje ka aktiviranju latentnih psihičkih potencijala vezanih za integralni doživljaj jednog sveprožimajućeg kreativnog impulsa. Komunikacija sa entitetima „druge” i nepoznate realnosti, aktuelizuje pitanje šamanizma kao sasvim validnog i legitimnog postupka koji se danas vrši najčešće na jedino mogući način: nesvesno. Iskustvo „drugog” izražava se u jezičkoj akciji imenovanja i preimenovanja sveta. Nasuprot unapred stvorenim predstavama, radikalni autorski pristupi, kao što je Polokov ili Brekidžov, na primer, nastoje da relativizuju jednom već uspostavljene relacije i značenja. Brekidžovi filmovi nam otkrivaju širok spektar inovantnih filmskih postupaka primeđenih u kreiranju kompleksnih kinematičkih struktura kao najneposredniji izraz autorovog subjektivnog viđenja i doživljavanja stvarno-

sti. Identifikujući planinu sa dojkom, krvno zrnice sa entitetom koji se kreće planinom, on sintetiše neposrednu ličnu percepciju u jedan halucinantni svet druge stvarnosti. Njegov rediteljski postupak se može dovesti u vezu sa postulatima i idejama apstraktnog ekspresionizma i slikarstvom Džeksona Poloka. Naime, njegovi filmovi nisu mahnilo i prividno nasumično registrovanje objektivnog sveta, već dokument o akciji kamerom koja podrazumeva i jednu drugačiju perspektivu razumljivu i kao svojevrsan intuitivan čin. Komponenta intuicije u stvaralaštvu Stena Brekidža igra vrlo značajnu i promišljenu ulogu naročito izraženu u ideji sveobuhvatnog filma kojom se vremensko trajanje, često primenjivanim postupkom višestruke ekspozicije, sagledava kroz dimenziju njegove uslovne sinhronične totalnosti.

Ukoliko šamanizam razumemo u tradicijskom smislu, kao arhaiski model ekstaze, onda se i njegove veze sa umetnošću mogu posmatrati u vrlo suženom opsegu. Međutim, ukoliko šamanizam shvatimo nešto šire kao ekstatični, odnosno akcioni modus uspostavljanja komunikacije sa „drugim”, ali i način konstituisanja tog „drugog” posredstvom umetničke akcije, onda se i njegove relacije sa umetnošću iskazuju u znatno širem, dinamičnijem i bogatijem spektru. Tradicionalni odnos „šaman — natprirodno”, u nešto izmenjenoj optici pokazuje se relevantnim i za razumevanje relacije „umetnik — onostrano”. Realnost šamanizma ukazuje na mogućnost i potpuno drugačijih odgovora na pitanja o prirodi i granici čovekovih sazajnih i kreativnih potencijala rasprostrtih iza granica poznatog i racionalno dokučivog. Taj šapat potisnutog i prikrivenog, izražava još uvek postojeći osećaj i smisao za magijsko koje upravo umetničkim stvaranjem pokazuje alternativu predimenzioniranoj racionalnosti pripitomljenog uma. Magijska praksa je ostala naša permanentna potreba koja u domenu umetničkog stvaranja uspostavlja svoj kontinuitet. Ukazujući na ovaj kontinuitet, mi samo osvetljavamo jedan legitiman stvaralački postupak koji svoj vrhunac dostiže transpozicijom iskustva čudesnog. Nasuprot izmišljanju, realnost čudesnog se otkriva u onom imaginativnom sjaju koji se javlja na vrhuncu životnog kretanja.

Radi što preciznijeg definisanja mnogih neobičnih pojava usvojena je i distinkcija između racionalizovane moći obične volje i latentnih snaga istinske volje kao rezultante naših integralnih mentalnih sposobnosti. Šamanizam se u ovom kontekstu odnosi na umeće rukovanja tom latentnom voljom i upravo u domenu umetničke prakse možemo sagledati nje-

nu kreativnu delotvornost. Za razliku od produktivnosti proporcionalne snazi obične, racionalne volje, umetnička kreativnost zavisi prevashodno od moći one druge volje čijem se prepuštanju tek stvaraju uslovi za umetničko stvaranje. Moć skrivenog dela našeg „ja”, našeg dvojnika vezana je za temelje one „druge” realnosti. Prepustiti se svom dvojniku, znači kročiti u dublje slojeve sebe, zakoračiti u nesvesno, stupiti u polje magijske stvarnosti. Relevantnost ovog postupka ogleda se i u domenu umetničke akcije kojom se otkrivanje „drugog” odvija zavisno od procesa njegovog konstituisanja.

Dosadašnje izlaganje možemo sažeti u nekoliko opštijih opaski. Šamanizam je prvenstveno način ekstaze, umeće duhovne transcendencije koje dobija konsekvence umetničkog najpre u okolnostima kada izvesne tradicijske forme kao izraz šamanskog iskustva postanu estetski relevantne, a potom i u kontekstu umetničke prakse u kojoj se poniranje do arhajskih psihičkih slojeva iskazuje kao bitna kreativna komponenta. Umetnik se u tom smislu javlja kao stvaralac sopstvene kreativne situacije. On nije šaman u tradicijskom smislu, niti mitologizira svoju zavisnost od božanske moći inspiracije, već svoju praksu vezuje za aktiviranje sopstvenih kreativnih potencijala, arhajskih slojeva magijske realnosti čije je objektiviziranje i umetnička transpozicija prožeto neizvesnošću svojstvenoj svakoj autentičnoj stvaralačkoj odiseji.





III DEO

ISTRAŽIVANJA



FONOLOŠKI SISTEM ROMSKOG JEZIKA I NJEGOV ALFABET

Romski jezik pripada grupi novoindijskih jezika. Ovi su nastali iz srednjeindijskih jezika, čija je osnova staroindijski (vedski i sanskrt).¹⁾

Na osnovu raspoloživih saznanja, pretpostavlja se da je romski jezik nastao u XI veku. Nije isključena mogućnost da je postojao još u X veku, ali nije osnovano pretpostavljati da je živio u periodu pre IX veka. Prema tome, romski jezik nastao je najverovatnije u periodu između IX i XI veka. To je, naravno, zaključak koji je proizašao iz filoloških istraživanja i lingvističkih analiza.²⁾ Međutim, neophodno je upozoriti da iz tog vremena nema nikakvih pouzdanih, to jest istorijskih tragova ni o Romima ni o romskom jeziku. Istorijski verodostojne hronike u kojima se pominju Romi potiču iz XII veka, a prvi tragovi romskog jezika datiraju tek iz XVI veka. Međutim, romski jezik počeo je sistematski da se proučava tek u XIX veku. Svi radovi publikovani od tada do danas pokazuju da je ovaj jezik doživio teritorijalno raslojavanje u vidu dijalekata i narečja, što se zapaža u njegovoj fonologiji, morfologiji, leksici, semantici i sintaksi.

Za opisivanje strukture romskih dijalekata obično se koristila nacionalna ortografija samog istraživača. U nedostatku boljeg sredstva, tome se moralo pribeći. Samo je, polazeći od

¹⁾ Radoslav Katičić, *Staroindijska književnost*, Nakladni zavod MH, Zagreb, 1973, str. 19–25.

²⁾ Ungfred Majerhofer, *Sanskrit — gramatika*, Berlin, 1953, str. 5.

toga, potrebno, odvojiti razlike koje su rezultat različitog izgovora od onih koje su nastale usled korišćenja različitih pisama. To ilustruje sledeći primer: u objavljenim radovima o Romima i rečnicima romskog jezika sintagma — odrednica „romski jezik” ima oblike: *románi czib, románi čib, rōmani tschib, románi tschiwi, romeni ššiv, romani tscheeb, rromani čhib, romani chib, rhomani čhib, romani čhib, romaji šjib*, itd.

To je osobito važno imati u vidu kada je reč o fonološkom sistemu romskog jezika, jer slova su, čak u idealnom slučaju, samo vizuelni i grafički znaci koji približno, a katkad i pogrešno, predstavljaju glasove.

FONOLOŠKI SISTEM

Tek kada su uspostavljene pokidane veze između jezika Roma sa jezicima u njihovoj pradžini, Indiji, stvorena je mogućnost za egzaktno proučavanje romskog jezika. Do današnjeg dana utvrđene su fonetske i leksičke paralele u velikom broju slučajeva između staroindijskih jezika, posebno sanskrtu, kao i genezijska srodnost romskog sa pojedinim novindijskim jezicima. Za to su najzaslužniji A. F. Pot, zatim F. Miklošič, koji je izložio osnovne linije fonetskog razvoja romskog jezika i napisao etimološki rečnik, naročito Sampson i Turner, čiji radovi omogućavaju da se stekne relativno celovita slika istorijskih promena jezika.

U svim dijalektima i narečjima romskog jezika — kako potvrđuju mnogobrojna istraživanja — postoje samoglasnici *a, o, u, e, i*. Pored ovih, konstatovano je da se u nekim dijalektima javljaju još *ā, ō, ū, ē, ī*. Pošto su Romi dolazili u doticaj sa neindijskim jezicima, zajedno s posuđenicama, prihvatili su i strane glasove, koji su vremenom počeli ulaziti i u izvorne romske reči, pa pojedini istraživači pored navedenih zapažaju i neke druge vokale ili vokalne grupe.

Da bi mogli da objasne vokalizam romskog jezika, filolozi su morali da koriste uporedno-istorijski metod, koji je inače nezaobilazan u fonološkim istraživanjima. Nastojeći da objasne koji od samoglasnika u romskom jeziku imaju ekvivalente u staroindijskim jezicima, prvenstveno u sanskrtu, istraživači su ustanovili sledeće:

A

Vokal *a* kao fonem u rečima romskog jezika ima svoje ekvivalente u staroindijskim ili sred-

njeindijskim jezicima (prakrtu i paliju), ili u jezicima iz novoindijske grupe, osobito u hindskom, radžastanskom, pandžabskom, gudžeratskom i urdu jeziku.

U izvornom obliku fonem *a* — *u* *incijalnoj poziciji* — javlja se ispred konsonantne grupe (dvostrukih konsonanata). To pokazuju sledeći primeri: *ač* vb. ostani: pali: *ačh*; (S — sanskrt). — *a* je negativni prefiks, *cal*, *calati* — *ici* = ne idi, ne kreći; P. (prakrt). *acch* — stani, čuti. Romsko *ač* javlja se inače i u značenju „čuti, učiti, ne govori“); *agor* m. kraj, vrh, s. ind. *agra*; *ame* pron. mi, s. ind. (staroindijski) — vedski — asme u nominativu, skr. *vayam* — ablativ u pluralu: *asman*; pali. P. *ambhe*; *andré* adv. unutra, s. ind. *antarē*; *angār* m. ugalj, s. ind. *aṅgāra*; *angušt* m. prst, s. ind. *anguṣṭha*, palac; *armān* f. klotva, s. ind. *arman*, naziv za različite očne bolesti; *astēr* m. sedlo, s. ind. *āstara*.

a u medijalnoj poziciji: *bakró* m. jagnje, hind. *bakra*, koza; *baró* adj. veliki, s. ind. *vadra*, H. (hindi). *bara*; *čačo* adj. istinski, valjan, s. ind. *satja*, hind. *saččā*; *čang* m. noga, s. ind. *gaṅghā*, kuk, bedro; *dab* m. udarac, H. *dappa*; *dand* m. zub, s. ind. *danta*; *drakh* m. grožđe s. ind. *drākṣa*; *jag* f. vatra, s. ind. *agni*; *jakh* m. oko, s. ind. *akṣi*; *kan* m. uho, s. ind. *karna*; hind. *kann*; *kanró* m. trn, s. ind. *kaṅṭa*; *kašt* m. drvo, s. ind. *kaṣṭha*; *ladž* f. stid, s. ind. *laḡḡ*, H. *ladž*; *mačho* m. riba, s. ind. *mat-sja*, pali *mačča*; *makhi* f. muha, s. ind. *makṣikā* itd.

a u finalnoj poziciji: vokativ sing. m. roda — *phrala!* brate! *raja!* gospodine!; kao terminal (svršetak) pokaznih zamenica — *akava*, ovaj, *odoja*, ona, *okola*, oni, one; u sufiksima prideva tipa *-ala*, *-vala*, *-ana*, *-vana*, *-vara*, *-ava*; kao terminal u svim licima futura — *kerava*, *keresa*, *kerela*, *kerasa*, *kerena*, *kerena*, radiću, radićeš,...

Dugo *a*, koje ima ekvivalent u sanskrtu, može se ilustrovati sledećim primerima: *ān* vb. doneti, s. ind. *a* — *nī*, H. *anna*; *āv* vb. doći, s. ind. *ā* — *yā*; *bār* m. kamen, *phalur*. *bāt*; *Čarānā* f. mitska ptica, H. *čaṛcharānā*, ptičji krik; *hā* vb. jesti, s. ind. *khād*, H. *khānā*; *kāmam* vb. voleti, s. ind. *kāma* m. ljubav; *lindrā* f. san, s. ind. *nidrā*; *mā* neg. ne, s. ind. *mā*; *mānuš* m. čovek, s. ind. *mānusa*; *mās* m. meso, s. ind. *māmsa*; *māsek* m. mesec, s. ind. *māsa*; *rāti* f. noć, s. ind. *rātri*; *tāto* adj. toplo, s. ind. *tāpa*; *vā* conj. ili, s. ind. *vā* itd.

U pojedinim rečima romskog jezika dugo *a* javlja se umesto *r*. Npr. *kat* vb. prestiti, s. ind. *krt*, *krnatti*; *rašáj* m. sveštenik, s. ind. *rṣi*.

Ovim primerima trebalo bi dodati i glagol *hār*, opljačkati, oteti i sl. Kako se čini, on

potiče iz sanskrta: *hṛ* (I klasa), opljačkati, uzeti itd.

U nekim rečima dugo *a* javlja se kao proteza: *abjav* (pored *bjav*) m. svadba, s. ind. vivaha, H. biah; *ále* (le) vb. uzeti; *anav* (nav) m. ime; *arak* (rak) vb. naći; *ares* (res) vb. stići; *ašun* (šun) vb. čuti, slušati itd.

Osim navedenih, zaslužuju pažnju i sledeći slučajevi: poreklo izraza *atalo*, *atali*, *atale* — (pored *aketalo*, *aketali*, *aketale*) — još nije razjašnjeno. Ovi izrazi, smatram, potiču od glagola *aṭ* (I klasa), što znači: tumarati, lutati. I prilog *atoska*, *onda*, *tada* (pored *de atoska*, *atoskara*) ima poreklo u sanskrtu: *atas*, *tada*, iz ovih razloga. To je slučaj i sa trpnim pridevom *gata*, svršeno. Na sanskrtu *gatá*, znači ići (otići) daleko, okončati, umreti. Navedena značenja zadržao je i pomenuti romski oblik: *Gata si o habe*. (Ručak je završen). *Gata si lesa*. (Svršeno je s njim — umro je. Najzad, treba pomenuti neke onomastikone u kojima se zadržalo dugo *a*, koje inače nalazimo i u izvesnim romskim imenima indijskog porekla. Npr. *Lovāra* (Lohara), *Tāmara* (Tāmra), *Dās*, *Pākā*, *Hāle*, *Bhuvā*, *Hutā*, *Hohā*, *Kārikā*, *Melā*. *Pānā*, *Putrikā*, itd.

0

Vokal *o* kao fonem u rečima romskog jezika ima takođe svoje ekvivalente u staroindijskim i novoindijskim jezicima.

U izvornom obliku *o*, najčešće dugo, javlja se, na primer, u sledećim rečima: *čor* m. lopov, s. ind. *cōra*, H. *čōr*; *dori* f. vrpca, traka, uzica, s. ind. *dōraka*, H. *dōr*; *doš* f. greška, krivica, s. ind. *dōša*, pali *dosa*; *gono* m. vreća, džak; s. ind. *gona*; *gōrō* m. čovek — stranog porekla, H. *gōrā*; *gomno* m. čovek-stranog porekla, bogataš, s. ind. *gomát*, imućstvo, bogatstvo. (Gomini — žensko ime u Indiji). *kovlo* adj. mek, s. ind. *komala* itd.

Romsko *o* proisteklo je iz staroindijskog *a*, *ā*: *džov* m. ovas, s. ind. *java*; *thov* vb. staviti, s. ind. *dhā*, H. *dhona*; *thov* vb. prati, s. ind. *dhāv*, pali *dhōvati*, sindski *dhōn*; *čon* m. mesec, s. ind. *čandra*, H. *čand* itd.

Fonem *o* u pojedinim rečima romskog jezika nastao je iz staroindijskog *u*, *ū*: *bokh* f. glad; s. ind. *bubhukšā*, H. *bukh*; *doš* vb. musti, s. ind. *duhanu*; *rov* vb. s. ind. *rud*, sindski-ruanu, *pan-džapski-ron* itd.

Fonem *o* javlja se kao rezultat kontrakcije fonema — *ava*, kao recimo u reči *lon* m. so, s. ind. *lavana*, P. *lona*, H. *lon*, *pandžapski* — *lūn* itd.

S obzirom na poreklo, ima slučajeva kada *o*, osobito u nenaglašenom vidu, prelazi u kratko

u: *rovli* f. štap: *ruvli*; *opaš*, pola, polovina: *upaš*; *opre*, gore: *upre* itd. To se najbolje može uočiti u romskim dijalektima zastupljenim u Jugoslaviji.

U

Fonem *u* — s obzirom na poreklo — može se ilustrovati sledećim primerima:

Potiče od staroindijskog *u*, *ū*: *čumb* m. poljubac, sind. čumba; *čhuri* f. nož, s. ind. čhuri, hind. čhuri; *dur* adv. daleko, s. ind. dūra, pandžabski dūr; *dukh* f. bol, patnja, s. ind. dukkha, P. dukha, pandžabski dukkh; *džuv* m. vaš, s. ind. juka, pandžabski jū; *muj* m. lice, s. ind. mukha, sindski muhu; *muter* m. mokraća, s. ind. mutra, H. pandžabski mutar, *šur* m. sirće, s. ind. šukta, itd.

Fonem *u* nastao je od staroindijskog *o*: *dud* f. svetlost, s. ind. dyota; *lubni* f. ljubavnica, s. ind. pali lobha itd.

Fonem *u* nastao je od fonema *r*: *buti* f. rad, posao, s. ind. vr̥ti f. zanimanje, pali vutti; *mulo* adj. mrtav, s. ind. mr̥ta; *phuć* vb. pitati, s. ind. pr̥c̥h, pali pućhati, H. pućhna; *phuro* adj. star, s. ind. vr̥ddha, pali buddha, H. budhā itd. Na sličan način fonem *vr* postao je u romskim rečima *ru*: *ruv* m. vuk, s. ind. vr̥ka, pali vako; *ruk* m. drvo, s. ind. vr̥kša, pali rukkha, hind. rukh itd.

Romsko *u* je u pojedinim rečima indijsko *i*: *suv* vb. šiti, s. ind. siv, siviyaṭi, pandžabski siunā; *sung* vb. mirisati, s. ind. singh, pandžabski sunghna; *šung* m. rog (pored šing), s. ind. sringa, hind. sing itd.

Usled toga, u romskim dijalektima često se sreću dubleti: *suv*, *siv*, igla; *džuvdo*, *dživdo*, živ: *čhuvav*, *čhivav*, staviti...

E

Fonem *e* takođe ima različite osnove.

Vežu sa staroindijskim *e* sačuvao je, recimo, u rečima: *devel* m. Bog, pali devata; *jek* num. jedan, s. ind. eka, pali eka, P. ekka; *per* m. stomak, H. peṭ itd.

U znatno većem broju slučajeva fonemu *e* prethodi staroindijsko *a* ispred konsonanata: *aster* m. sedlo, s. ind. astara; *deš* num. deset, s. ind. dasan; *dženo* m. lice, čovek, s. ind. gana; *ker* vb. raditi, s. ind. kar; *mer* vb. um-

reti; s. ind. mar, H. marnā; *phen* vb. reći, s. ind. bhaṇ; *šel* num. sto, s. ind. sata; *terno* adj. mlad, s. ind. taruṇa; *ther* vb. držati, s. ind. dhar, dharāmi itd.

Fonem *e* javlja se umesto sanskrtskih fonemskih grupa *-aya*: *anayati*, spojiti, romski: *anel*, doneti, doneo je.

U pojedinim slučajevima javlja se neočekivano, suprotno utvrđenim pravilima kao, recimo, u rečima: *berš* f. godina, s. ind. varša, pandžabski *baras*; *brešin* (pored brišind) m. kiša, s. ind. varš.

I, najzad, u rečima staroindijskog porekla fonem *e* stupa umesto *i*, što se može ilustrovati sledećim primerima: *beš* vb. sedeti, s. ind. viś (sā upa); *šero* m. glava (pored šoro), s. ind. siras; *khel* vb. igrati, s. ind. krid, H. khelnā itd.

I

Fonem *i* pokazuje dvojako poreklo.

Javlja se kao refleks staroindijskog *i*, *ī*: *bi* prp. bez, s. ind. vi; *čin* vb. seći, s. ind. čhid, dard. čin; *gili* f. pesma, s. ind. giti; *iv* m. sneg, s. ind. hima, hind. him; *pi* vb. piti, hind. pinā; itd.

U nekim rečima staroindijskog porekla fonem *i* stupio je na mesto naglašene foneme *r*: *dikh*, vb. videti, s. ind. drkš; H. dekhna; *ilo* m. srce, s. ind. hrd; *khil* m. maslac, s. ind. ghrta; *kišlo* adj. mršav, s. ind. krš; *šing* m. rog, s. ind. śringa; *rič* m. medved, s. ind. rkša, H. ričh; *kirmo* m. crv, s. ind. krmī itd.

Inače, u dijalektima jugoslovenskih Roma uočeno je da se u pojedinim slučajevima, najčešće kod glagola, početno *a* (u ulozu proteze) pretvara u *i*: *akharav* — *ikharav*, zvati; *astarav* — *istarav*, uhvatim, *arakhav* — *irakhav*, nađem itd.

DIFTONZI

Istraživači nisu potpuno saglasni da li u romskim dijalektima postoje diftonsi, i ako postoje — koji su. Tako, recimo, T. Pobožniak tvrdi da „lovarski dijalekt nema diftonge“, dok A. P. Barannikov smatra da su diftonzi česta pojava u romskim dijalektima, pa navodi sledeće: *ai*, *oi*, *ei*, *au*, *ou*, *eu*, *ii*, *ui*, *iu*, *uu*, *iu*.

Kad se podvrgne analizi većina dijalekata, može se ustanoviti da u romskom jeziku ipak postoje sledeći diftonzi:

ai kao fonema u rečima: *mai*, više (kao prefiks komparativa, i to prvenstveno u govoru Roma koji su boravili u oblastima gde vlada rumunski jezik); *Horahai*, Musliman; *sonakai*, zlato.

oi kao fonem u rečima: *goi*, kobasica; *šoši*, zec.

Ostali navedeni diftonzi su najčešće lokalizmi ili rezultat određenih glasovnih promena, koje su poglavito izazvali kontakti jezici.

KONSONANTI

Konsonanti zajednički svim dijalektima romskog jezika su: *p, ph; b; t, th; d; č, čh; dž; k, kh; g; s; š; v; h; j; m; n; l; r, rh*. To je, zatim, spirant *x* tzv. tvrdo *h* koji se javlja kao fonem u rečima persijskog porekla, ali je ušao i u neke reči izvornog porekla; iz persijskog potiče i fonem *z, (z)* koji je ušao i u novindijske jezike, recimo hindi; i, najzad, fonem *f*, poreklom iz grčkog jezika, koji se sreće u posuđenicama, a ponekad i u rečima romskog jezika izvornog porekla. I, najzad, *c* i alofon *ɲ*.

P

Bilabijal *p* javlja se kao fonema u sledećim rečima: *pani* f. voda; *parno* adj. belo; *paš* a. pola; *pi* vb. piti; *purano* adj. star itd. Inicijalno *p* u pomenutim rečima podudarno je sa inicijalnim *p* u istoznačnim rečima sanskerta i prakrita (S. *pāniya*, P. *pāniya*, H. *pānī*, voda), S. *pāṇḍu*, P. *paṇḍu*, H. *paṇḍu*, belo; S. *parśva*, H. *pāsa*, pola; S. *pā*, *pi*pati, P. *piāi*, H. *pīnā*, *piti*; S. *purana*, H. *purana*).

U rečima *pariker* vb. zahvaliti (S. *pratikṛ*, P. *padikarāi*, H. *pratikār*); *pras* vb. rugati se (S. *prahas*, P. *pahasāi*, H. *prahās*); *pati* vb. verovati (S. *pratī*, -*yati*, P. *pattiyar*, H. *patiyānā*; fonemu *p* prethodio je fonem *pr*).

Fonem *pr* očuvao se u pojedinim romskim rečima kao što je vb. *prast*, trčati (S. *prastha*, P. *pathai*, H. *prastān*).

U medijalnoj poziciji fonem *p* najčešće se javlja u sufiksu apstraktnih imenica — *pen* (S. — *tvana*, P. *ppaṇa*, H. — *pan*).

Fonemu *p* u finalnoj poziciji prethodili su fonemi *py* u S., P. *pp*, ili S. *rp*, P. *pp*: *rup* m. srebro (S. *rūpya*, P. *ruppa*, H. *rūpā*); *sap* m. zmija (S. *sarpa*, P. *sappa*, H. *sāmp*).

PH

Aspirirani bilabijal *ph*, podudaran sa indijskim *ph*, javlja se u rečima: *phak* f. krilo (S. paksha, H. phangh); *phal* f. daska, (S. phalaka, pandžabski phatta); *pharav* vb. cepati, otvoriti (H. phārṇā); *phukni* f. krasta (H. phūknā); *phir* vb. ići (H. phirna); *phus* m. slamka (H. phus) itd.

Fonem *ph* je u većini slučajeva staroindijsko *bh*: *phag*, vb. razbiti (S. bhagno, P. bhagga); *pharo* adj. težak (S. bhāra, H. bhāri); *phen* f. sestra (S. bhagini, P. bahiṇī, H. bhān); *phen* vb. kazati (S. bham, bhāṇati, P. bhāṇai, H. banna); *phuv* f. zemlja (S. bhūmi, H. bhū); *pher* vb. puniti (S. bhar, P. bhar, H. bharnā). Fonemu *ph* prethodi u S. bhr, P. bh, kao npr. u reči *phral* m. brat (S. bhratr, P. bhada, H. bhai); ili *phov* m. obrva (S. bhru, P. bhua, H. bhau).

Fonemu *ph* prethodi u S. bhr, P. bh, kao npr. u reči *phral* m. brat (S. bhratr, P. bhada, H. bhai); ili *phov* m. obrva (S. bhru, P. bhua, H. bhau).

Fonemu *ph* prethodi staroindijsko *v*: *phivlo* m. udovac, *phivli* f. udovica (S. vidhovā).

Fonemu *ph* prethodi staroindijsko *spṛś*: *phosav* vb. bosti (S. spṛś, akuzativ: spar, śayati, P. phusei, H. phasānā).

Miklošić je tvrdio da je nejasno poreklo fonema *ph* u sledećim rečima: *phabaj* f. jabuka; *phar* m. svila; *phub* m. gnoj, *phutrav* vb. otvoriti. Međutim, zahvaljujući potpunijim rečnicima sanskrtu i savremenim komparativnim istraživanjima, razjašnjeno je da je imenica *phabaj* nastala sažimanjem reči *phalphal*, koja potiče od S. *phala*, plod, H. phal; imenica *phar* poreklom je od S. *paṭṭ*, odeća od fine svile ili platna; pandžabski *patt*, svila; imenica *phub* potiče od S. *pūya*, gnoj. Prema tome, fonem *ph* je u ovom slučaju rezultat epenteze. U imenici *phub* javlja se u nekim dijalektima i epentetično *m*, pa njen dublet glasi *phumb*. Glagol *putrav* potiče od S. *sphut*, razrezati, otvoriti, što znači da u ovom slučaju fonemu *ph* prethodi staroindijski *sp*.

B

Bilabijal *b* kao fonem srećemo u rečima *barvalo* adj. bogat; *baj* f. rukav; *bibi* f. tetka, strina; *buko* m. jetra; *bul* f. zadnjica itd. Inicijalno *b* u navedenim primerima podudara se sa inicijalnim *b* u indijskim jezicima. (S. bala-vat, moćan; S. bahū, H. bāhā, pandžabski bāh, rukav; H. bibi, gospođa; S. bukkā, jetra, srce; S. bulī, anus, vulva, H. bul).

Fonemu *b* u inicijalnoj, medijalnoj i finitnoj poziciji najčešće prethodi *v* u S. i P. npr. *bāl* m. kosa, S. *vāla*, P. *bāla*, H. *ḥāl*, pandžabski *bāl*, *vāl*; *balval* f. vetar, S. *vāta* (*vayū*), pandžabski *bāl*, *vā*; *balo* m. svinja, S. *varāha*, P. *varāha*, H. *vārāh*; *bar* f. živa ograda, vrt, S. *vāti*, H. *bādi*, *bād*; *bār* m. kamen, S. *vata*, oblutak, H. *batta*, *patthar*; *barō* adj. veliki, S. *vadra*, P. *vadda*, H. *badā*, pandžabski *barā*; *bero* m. čamac, S. *veda*, H. *beda*; *buti* f. posao, rad, S. *vṛtti*, način života, profesija, P. *vutti*, pandžabski *butti*; *čib* f. jezik, S. *jihvā*, P. *jūha*, H. *jūh*; *tab* vb. zapaliti, S. *dhāv*, *dhāvati*, P. *dhāvai*, H. *dhānā*.

Prefiks *bi-*, potiče od staroindijskog *vi-*, što se može videti iz sledećih primera: *bikin* vb. prodati, S. *vikrī*, *vikripātī*, P. *vikkiṇai*, H. *biknā*, pandžabski *bikrī* (*vikrī*) karna: *bīchal* vb. poslati, S. *vikṣip*; *bilav* vb. topiti, S. *vili*, *viliyati*, P. *vilijjai*, H. *bilānā*; *bistr* vb. zaboraviti, S. *vismṛ*, P. *visarai*, H. *bisarnā*, pandžabski *bisarnā* (*visarnā*); *bijan* vb. roditi, S. *vijan*, H. *byān*.

Fonem *b* u nekim rečima potiče od S. *vr*, P. *v*, *b*: *bol* vb. umočiti, zagnjuriti, krstiti (dete), S. *vrud*, *vrudati*, P. *buddai*, H. *būdnā*, pandžabski *boṇa*.

Foneme *bn*, *bl*, *br*, koje se obično javljaju u inicijalnoj i medijalnoj poziciji, rezultat su elizije: *brlī* f. pčela, S. *bhrīṅga*; *blav*, (umblav) vb. obesiti, S. *lamb*, (evalamb), P. *olamb*; *khabni*, (khamni) adj. trudna, S. *garbhīṇī*, H. *gābbhin*.

Zanimljivo je pomenuti da se fonem *br* sačuvao i u romskom imenu *Brgoi*. To je, zapravo, bio nadimak Milana Jovanovića, Roma, iz sela Malog Orašja kod Smedereva. *Bhr̥gu* je, inače, jedan od sedam mitskih vidovnjaka koji se pominju u Rgvedi, a *bhr̥gu* -ii su, prema mitu, bili njegovi preci kojima je Mata-risvan, slično Prometeju, vratio vatru s neba i dao na čuvanje).

Fonem *b* u finitnoj poziciji kao, npr. u reči *drab* m. lek, otrov, potiče od fonema *vy* u S. odnosno *vv*. u P. (S. *dravya*, P. *davva*, H. *darb*, pandžabski *darab*).

I

Okluzivni konsonant *t* javlja se kao fonem u rečima *tale* ad. dole: *tarno* adj. mlad; *tarh* f. kutnjak; *tato* adj. toplo; *tu* pron. ti; *but* a. mnogo itd. Fonem *t* u inicijalnoj i finitnoj poziciji identičan je fonemima *t*, *tt* u S. i P. (S. *tale*, *dole*, P. *tali*, H. *tale*, pandžabski *tale*; S. *tapta*, *toplo*, pandžabski *tattā*, *tatti*; S. *tva*,

Fhalura tu, hindustanski tū; S. bahu, mnogo, (komparativ bahutara), P. bahu, H. bahū, bahut: S. talu, H. talu.

Fonem *t* u medijalnoj i finitnoj poziciji odgovara fonemu *kt* u S. odnosno *tt* u P. *džuto* m. par, S. yukta, P. yutta, hindustanski joṭ, jopi, juft; *rat* m. krv, S. rakta, P. ratta, H. rātā; *šut* m. sirće, S. šukta.

Fonem *t* u medijalnoj i finitnoj poziciji u nekim romskim rečima odgovara fonemu *pt* u S. odnosno *tt* u P: *suto* part. zaspao, S. supta, P. sutta, H. sotā; *tato* adj. S. tapta, P. tatta, H. tattā.

Fonem *t* u finitnoj poziciji u pojedinim romskim rečima odgovara fonemu *rt* u S. odnosno *tt* u P: *kat* vb. presti, pleti, S. kpt, kartati, H. katnā.

Romski fonem *tr* u inicijalnoj i medijalnoj poziciji podudara se sa fonemom *tr* u staroindijskim i novoindijskim jezicima: *traš* vb. plašiti (se), S. tras, trasati, P. trasaī, H. trās; *trušul* m. krst, S. trišūla, trozubac, Indrino i Sivino oružje; m. žed, S. tr̥ṣ.

TH

Aspirirani zubni okluzivni konsonant *th^h* kao inicijalni fonem u romskim rečima identičan je fonemu *th* u staroindijskim jezicima — (što je, inače, retkost) — u rečima kao što su *thagar* m. bogataš, S. thakkur, gospodar, kralj, pandžabski ṭhākar; *the*, *thaj* conj. i, S. H. atha, pandžabski te, ate.

Fonemu *th* u rečima romskog jezika najčešće odgovara fonem *dh* u S. i P: *them* m. svet, S. dhāman, H. dhām; *thuv* m. dim, S. P. dhūma, H. dhūm, dhūmā;

Fonemu *th* u pojedinim rečima romskog jezika odgovara fonem *sth* u S, odnosno *th*, *th* u P: *than* m. mesto, S. sthāna, P. ṭhāṇa, H. thān; *thulo* adj. debeo, S. sthūla, P. thulla, H. sthūl, pandžabski thūl.

D

Zubni okluzivni konsonant *d* kao inicijalni fonem u romskim rečima identičan je fonemu *d* u staroindijskim i novoindijskim jezicima u

*) U govoru Roma u Bukureštu naučio sam da *th* u inicijalnoj poziciji u nekim rečima prelazi u *č* Npr. *čan* m. roda. mesto; pl. *čana*, mesta. Prema fonetici Đ. Kostića (vidi napomenu o literaturi) Reč *thana* izgovara se *čana* u hindi jeziku.

rečima kao što su, recimo, *da* vb. dati, S. *dā*, *dadāti*, P. *dei*, H. *denā*; *deš* n. deset, S. *daša*, P. *dasa*, *daś*, H. *das*; *devel* m. bog, S. *devatā*, P. *devadā*, H. *dev*; *dukh* m. bol, S. *duhkha*, P. *dukkha*, H. *dukh*; *dur* a. daleko, S. P. *dūra*, H. *dūr*; itd.

U izvesnim slučajevima fonem *d* u romskim rečima podudara se sa staroindijskim *d*: *dori* f. traka, uzica, S. *dora*, *dorika*, H. *dorā*, *dorī*; *dambaro* adj. ružan, S. *dāmbara*, ružan, *no-sonja*.

U medijalnoj i finitnoj poziciji fonem *d* u romskim rečima podudara se sa fonemom *t* u S. odnosno *t*, *d*, *d* u P: *šidro* adj. hladno, S. *šitala*, P. *šitala*, H. *šital*; *-der* (sufiks za komparaciju prideva u romskom: *bareder*, *ve-ći*) odgovara sufiksu u S. *-tara*, P. *-tara*, *-dara*.

U retkim slučajevima inicijalno *d* podudara se sa *dy* u S. odnosno *j* u P: *dud* m. svetlost, S. *dyota*, H. *joti*, *jot*.

Usled asimilacije i transformacije, fonem *d* u romskim rečima proizašao je iz fonema *gdh* u S. odnosno *ddh* u P: *thud* m. mleko, S. *dug-dha*, P. *duddha*, H. *dūdh*, *pandžabski dūddh*. (Čini se da je poreklo romske reči *duda* f. *cucla* od *duddha*, odnosno *dudh*).

Fonem *d* u inicijalnoj, medijalnoj ili finitnoj poziciji u romskim rečima nastao je od fonema *dr* (*tr*) u S: *dumo* m. pleća, S. *druma*; *dudum* m. dulek, *lubenica*, S. *dudruma*; *lin-dra* f. san, S. *nīdrā*, P. *niddā*, H. *nīnd*, *pandžabski nidar*; *gād* m. košulja, S. *gātra*, P. *gatta*, H. *gāti*; itd.

Fonem *dr* u inicijalnoj poziciji može biti identičan fonemu *dr* u S., kao, recimo, u rečima: *drab* m. lek, otrov, S. *dravya*; *drak* f. S. *drā-kṣa*, *grožde*.

Fonem *dr* u inicijalnoj, češće u medijalnoj poziciji, rezultat je elizije: *dröven* adj. tvrd, *grub*, S. *dāruṇa*; *andre* a. u, unutra, S. *an-tara* itd.

Č ĆH

U dosadašnjim istraživanjima nije sasvim pouzdano utvrđeno poreklo alveolarne afrikate *č* i aspirata *čh* kao fonema u romskim rečima, a nije dosledno sprovedena ni razlika između njih, što je, inače, problem koji iskrsava i u mnogim drugim novoindijskim jezicima kako to pokazuju filološke analize. Tako je, na primer, po Miklošiču, aspirirano *čh* kao fonem u romskim rečima sumnjivog porekla. Gledište ovog istaknutog filologa može, doduše, biti osnovano ukoliko se analiza oslanja samo na di-

jalekte iz kojih je iščezla aspiracija. (Npr. govori Roma u Austriji, Nemačkoj, V. Britaniji, ili kod nas, Roma u Sloveniji, Sinta, i Arlija, tzv. turskih Roma). Međutim, u gurbetskom i kaldaraškom dijalektu razlika između *č* i *čh* je očuvana i može se ilustrovati mnogim primerima.

Č

Fonem *č* u inicijalnoj i medijalnoj poziciji u rečima romskog jezika proizašao je iz *c*, *cc* u S: *čaro* m. zdela, S. *caru*, H. *caruā*; *čar* pásti (travu), S. *car*, pandžabski *charnā*, kazativ, romski *čarav*, pandžabski *charaūna*; *čik* f. blato, S. *cikila*, *cikhalla*, P. *cikkhila*, H. *cikil*, pandžabski *chikkaṛ*; *učo* adj. visok, S. *ucca*, H. *ūmcā*, pandžabski *uchchā* itd.

Metatezom, fonem *č* u inicijalnoj poziciji u rečima romskog jezika nastao je od staroindijskog *j*: *čam* m. obraz, S. *jambha*, H. *jabhā*, pandžabski *chamm*; *čang* f. koleno, S. P. *jañghā*, H. *jangha*.

Fonem *č* u pojedinim romskim rečima ima poreklo u staroindijskom *th*: *čoro*, adj. siromašan, S. *thoṛā*, mali, beznačajan, sindski *choro*, *phalura śorunda*; *čungar* m. pljuvačka, S. *thūkk*, H. *thuk*.

Fonem *č* u inicijalnoj i medijalnoj poziciji može poticati od staroindijskog *s*, *ty*, kao u reči *čačo* adj. veran, istinit, S. *satya*, P. *sacca*, H. *sac*, pandžabski *sachchā*.

Fonem *č* u romskim rečima može imati poreklo u staroindijskom *ks*: *čiv* vb. staviti, S. *kšip*, *kšipati*, P. *khivāi*, *chivāi*; *rič* m. medved, S. *ṛkṣa*, pandžabski *ričchh*, hindi *rich*.

ČH

Aspirirani fonem *čh* podudaran je sa staroindijskim *ch*, *chh* u slučajevima kao što su: *ča* (*ṛ*)d vb. bljuvati, povraćati, S. *chārd*, *chardati*, P. *chaddāi*, H. *chandnā*; *čhik* f. kijavica, S. *chikkā*, H. *chīmka*, pandžabski *chhikk* (*nichchh*); *pučh* vb. pitati, S. *prach*, P. *pucchai*, H. *pūchnā*; *čhol* vb. deljati, S. *chur* itd.

Fonem *čh* u romskim rečima potiče od staroindijskog *ś*: *chavo* m. dete, S. *śava*, P. *cava*. (U kaldaraškom dijalektu umesto *čh* javlja se *š*: *šav* m. dete, *šave* pl. deca). Zatim, *čhar*, vb. hvaliti, birati, S. *ślagh*, P. *salahai*; *čhel* f. bovinje, S. *śitalā* itd.

Fonem *čh* u romskim rečima potiče od staroindijskog *tsy*: *mačho* m. riba, S. *matsya*.

Fonem *čh* ponekad se javlja neočekivano umesto *č*, kao u reči *čhon*, *čhonu* m. mesec. S. *candra*; i obrnuto, fonem *č* umesto *čh* (u medijalnoj poziciji): *čučo*, adj. prazan, S., pali *tuchā*, H. *chuchā*. Ali, s obzirom na poreklo, fonem *č* i *čh* su ravnopravni u reči *čib*, *čhib*, f. jezik, S. *jihva*, *jhib*.

Fonem *č* (koji se u izvesnim dijalektima izgovara aspirirano, a u pojedinim prelazi u *ć*) proizašao je iz *k*, ispred *i*, *e*. Ovaj fonem je mladeg porekla. *Talko*, na primer, *pečipe* m. pečenje, sa dubletima *pečhipe*, *pečipe*, potiče od glagola *pek*, *pekav*, *peći*; *dičipe* m. videnje (*dichipe*, *dichipe*), potiče od glagola *dik*, *dikhav*, *videti*.

Proces pretvaranja fonema *č* i *čh* u *ć* i *čh*, s jedne strane, ili u *š*, s druge strane, znatno utiče na raslojavanje romskog jezika, to jest ima udela u nastajanju dijalekata i narečja.

Nekoliko nerazjašnjenih slučajeva:

a) Fonem *č* u finitnoj, odnosno medijalnoj poziciji u reči *bič*, *bičal*, vb. poslati, H. *bičhānā*, *hindustani* *bhejnā*, *pandžabski* *pejnā*, nije još sasvim razjašnjen. Romski glagol *bič*, što je slučaj i s ostalima, potiču od S. *bhedaya*, *deliti*.

b) Fonem *č* u pridevu *kuč*, skup. *skupocen*, H. *kučh*, lep. *mio*, *drag*, takođe je ostao nerazjašnjen s obzirom na poreklo.

c) *kuči* f. lonac, lončić potiče od S. imenice *ku*, zemlja, *pandžabski* *kujji*, mali zemljani lonac. Međutim, ostalo je nerazjašnjeno poreklo fonema *č* u pomenutoj reči.

d) *averčande* ad. drukčije, nije razjašnjeno da li je reč o složenici, što je najverovatnije, (*aver+čande*). Ukoliko je to složenica, onda se postavlja pitanje porekla — *čande*: particip glagola *čand*, vikati, zvati ili nešto drugo. (U hindi jeziku *chāṇu* a, okrenuto, vešto (lukavo) preokrenuto).

DŽ

Dentalna afrikata *dž*⁴⁾ kao fonem u inicijalnoj, medijalnoj i finitnoj poziciji identičan je fonemu *dž* u staroindijskom što se može ilustrirati ovim rečima: *džan* vb. znati, S. *jñā*, *jānāti*, P. *janādi*, *jānāi*, H. *jannā*, *pandžabski* *jānanā*; *džungav* vb. buditi se, stražariti, S. *jāgr*, *kauzat*, *jāgaraya*, P. *jaggāvai*, H. *ajānā*; *džukel* m. pas, S. *jakuṭa*; *džura* f. ki-

⁴⁾ U govoru Roma u Grčkoj zapazio sam da *dž* prelazi u *dz*.

javica, groznica, S. jūra m. slina (jurņi f. groznica), H. juriā f. groznica; *prindžar* vb. poznavati, razumeti, S. parijñā, parijānāti; *ladžo* m. stid. sram, S. P. lajjā, H. pandžabski lāj.

Fonem *dž* u inicijalnoj poziciji u romskim rečima proizšao je iz staroindijskog *y*: *dža* vb. ići, S. yā, yāti, P. jādi, H. jānā; *džov* m. ovas, S. yava, H. jau; *džuv* f. vaš, S. yūka, P. jūva, H. jūm, pandžabski jū.

Fonem *dž* u medijalnoj i finitnoj poziciji proizšao je iz staroindijskog *dy*, *dhy*: *hadža* f. svrab, S. kaṇdyūa; *mindž* f. vulva, S. madhye, P. majjhi.

Pod uslovom da je reč *gadžo* m. stranac, ne-Rom staroindijskog porekla, *garhya* m. meštanin (kako smatra Miklošič), onda bi se moglo još zaključiti da romski fonem *dž* prelazi u ovom slučaju iz foneme *rhy* u skrtu. Međutim, poreklo ove reči u novije vreme drukčije se tumači.

(U pojedinim dijalektima — kako je uočeno — posebno u lovarskom i kaldaraškom, očigledno pod uticajem rumunskog jezika, romski fonem *dž* prelazi u *ž*, dok u gurbetskom, pod uticajem slovenskih jezika, u *dj*. Tako npr. imenica *džamutro* m. zet, S. jāmatrī, u lovarskom se javlja kao *žamutro*; *džanav*, znam, *žanav*; *ladžo*, stid, *lažo*, a u gurbetskom *ladjo* itd.).

K

Grleni okluzivni sonant *k* kao fonem u rečima romskog jezika podudara se sa *k*, *kk* u S. *kan* m. uho, S. kaṇṇa, P. kaṇṇa, H. kān; *kaw* adj. crn, S. P. kāla, H. kālā; *čikano* (čičenalo) adj. mastan, prljav, S. cikkaṇa, H. ciknā; (ova hindska reč sačuvala se u frazeološkom izrazu „romani cikna (čikna), romski zadah, miris, tj. „mast“); *pako* adj. zreo, S. pacva, pandžabski pakka; *čik* f. blato, S. cikila; *čhurik* f. (pored *čhuri*), S. churikā, nož, bodež, goveđa nož-drva, pored S. churī f. nož.

(Rade Uhlik, fonem *k* u fin. poziciji imenice *čhurik* tumači kao epitezu.⁵⁾ Međutim, bar u ovom slučaju to nije osnovano, jer se radi o izvornoj reči. S druge strane, treba imati u vidu da se u nekim dijalektima, kao što je dijalekt Nuri-a, romskih nomada u Palestini, fonem — *k*, — *ak* ili — *ik* u finitnoj poziciji javlja često i zapravo predstavlja neodređeni član, kako piše R. A. Stewart Macalister, *The language of the Nawar or Zutt the Nomad*

⁵⁾ Rade Uhlik, Zapažanja o romskim glasovima, *Godišnjak IX ANU BiH*, Sarajevo, 1961, str. 37.

smiths of Palestine, Edinburgh University 1914, p. 7.)

Fonem *k* u inicijalnoj i medijalnoj poziciji u romskom proizašao je od staroindijskog *kr*: kin vb. kupiti, S. krī, krīpāti, P. kiṇai, H. kinnā; *bikin* vb. prodati, S. vikrī, vikrīpāti, P. vikkiṇai, N. bilknā.

Fonem *k* u inicijalnoj i medijalnoj poziciji proistekao je iz staroindijskog *kv*: kai a. gde, S. kva, P. kahim, H. kaham; *peko* adj. pečen, S. pakva, P. pakka, H. pakka.

Fonem *k* u medijalnoj poziciji ima osnovu u staroindijskom *rk*: bakaro (bakro) m. ovan, jagnje, S. varkara, P. vakkara, H. bakarā.

Fonemu *k* u medijalnoj poziciji prethodilo je staroindijsko *šk*: šuko adj. suv, S. šuška, P. sukka, H. sūkhā.

Fonemu *k* prethodi fonem *t*: kindo adj. mo-
kar, S. timita, P. tinta, H. timit.

KH

Aspirirani grleni okluzivni konsonant *kh* poklapa se u pojedinim slučajevima sa staroindijskim *kh* u inicijalnoj poziciji. Npr. (a) *khar* vb. zvati, S. (a)khyā, pandžabski ākhna; *khara* — (*kharano*, *khovano*) adj. surov, zao S. khāra; *khani* f. kokoš, S. khañjana; *khath!* (khathar), usklik, S. khat; *khin* — vb. umoriti se, S. khid, khidati; *khino* adj. umoran, S. khinna; u finitnoj poziciji: *likh* vb. pisati, S. likh, likhāta; (*likherda*, piše, pisao je, istovetan je obliku u dogri dijalektu, poddijalektu pandžabskog jezika, koji se govori na severu Pandžaba. Ovaj oblik nastao je kao rezultat sinkope od *likhe kerda*, pisati, piše).

Osnovano je pretpostaviti da je romski fonem *kh* staroindijskog porekla (što Miklošič i njegovi sledbenici nisu utvrdili) i u sledećim rečima: *khakari* (hahari) m. bednik, jadnik, S. kha — kara, čarobnjak, čovek koji zarađuje pričajući priče, basne i sl.; *khodži*, (hohodži) m. čovek najnižeg položaja; s. ind. khoji, izvidnik tragova; (u Indiji su od davnina postojali izvidnici tragova, a njihov esnaf, koji je do nedavno postojao u Pandžabu i Gudžaratu, zvao se *khaji*). To je, zatim, imenica *khai* f. i od nje izveden glagol *khajar*, puvati; *khid* vb. (kikhide, čichide, čichide), stegnuti, pritismnuti, zgnječiti, S. khid.

Fonem *kh* proistekao je u najvećem broju slučajeva od staroindijskog *gh*: *kham* m. sunce, S. gharma; *khas* m. seno, S. ghasa; *kher* m. kuća, prakrit. ghara; *khoro* m. krčag, S. ghata, *khuro* m. ždrebe, S. ghota itd.

Fonemu *kh* u inicijalnoj poziciji prethodi staroindijsko *kr*, a u medijalnoj i finitnoj poziciji *kṣ*: *khel* vb. igrati, S. krid, kridati, H. khelna; *makhi* f. muha, S. maksa, *makh* vb. mazati, bojiti, S. mraks, mraksayati; *phak* f. krilo, S. paksa; *rukḥ* m. drvo, S. ruks; *likh* f. gnjida, S. likhṣā, pandžabski likh.

Fonemu *kh* u finitnoj poziciji može da prethodi staroindijsko *hkh*: *dukh* m. bol, patnja, S. duhkha, P. dukkha, H. duhkh.

G

Grleni okluzivni konsonant (gutural) *g* kao fonem podudara se sa inicijalnim fonemom *g* u staroindijskom, što se može ilustrovati ovim primerima: *gad* m. košulja, S. gatra; *gili* f. pesma, S. giti; *gono* m. vreća, S. gono; *gudlo* adj. sladak, S. guda; *garav* vb. sakriti, S. guh, gudha, skriven); *goruv*, *guruv* m. govedo, vo, S. go; *goṣṇi*, f. balega (kravlja), S. gutha; *godī* f. mozak, pamet, S. goda (Miklošič neosnovano dovodi u vezu imenicu *godī* sa staroindijskom *bodhi*, od koje je, verovatno potekla imenica *vogī* m. duša, duh, dah, čiji su dubleti *hogi*, *vodži*, *odži* itd.); u medijalnoj poziciji: *agor* m. kraj, vrh, S. agra; *agle*, *angle* a. napred, S. agre (lokativ od *agra*); *angar* m. ugalj, S. angāra itd.

Fonemu *g* u inicijalnoj poziciji prethodi staroindijsko *gr*: *gav* m. selo, S. grāma.

Fonemu *g* u medijalnoj ili finitnoj poziciji prethodi staroindijsko *go*: *phago* adj. razbijen, S. bhagna; *jag* f. vatra, *agni* itd.

Fonemu *g* u medijalnoj poziciji prethodi ponekad staroindijsko *ghr*: *sigō* adj. brz (ili brzo), S. śighra.

Fonemu *g* u finitnoj poziciji prethodi staroindijsko *ñc*: *tang* adj. uzam, S. tañc, pandžabski tang.

Fonemu *g* prethodi staroindijsko *j*: *gi* m. stomak S. jīva; *angali* f. naručje, S. anjali m. (Miklošič ni u ovom slučaju nije u pravu kada tvrdi da romska imenica *angali* vodi poreklo od novogrčke reči *αγκαλη*).

S

Frikativni konsonant (siflant) *s*⁶) kao fonem podudara se sa staroindijskim *s* može se ilu-

⁶) U govoru Roma u Bosni i Hercegovini i Crnoj Gori *s* u inicijalnoj i medijalnoj poziciji prelazi u *h*.

strovati sledećim rećima: *sap* m. zmija, S. sarpa, P. sappa, H. sãmp; *siv* (*suv*) vb. řiti, S. suvarņa, svarņa, P. soņa, H. sunã; *sali* f. svastika (ženina sestra), S. syãli, pandžabski sãli; u medijalnoj poziciji: *asãv* vb. smejati se, S. has, hasãti, P. hasai, H. hamsna; u finitnoj poziciji: *khãs* m. kařalj, S. kãs, P. kãasai, H. khamsna itd.

Fonem *s* u romskim rećima najćeřće potiće od staroindijskog *ś*: *sastro* m. svekar, S. řavařura, pandžabski sahurã; *sasuj* f. svekrva, S. řvařrũ, H. sas, pandžabski sass; (oblik sas postoji kod Kalderařa); *sik* vb. pokazati, S. řiks, řikřaři, P. silkkhãi, H. sikhãi; *phos* vb. bosti, S. sprř, ..., *nas* vb. razboleti se, S. nař, pro-pasti, poginuti itd.

Fonem *s* u izvesnim slućajevima odgovara staroindijskom *s*: *muso*, m. pacov, S. mũřa, H. muř.

Fonem *s* u izvesnim slućajevima odgovara staroindijskom *sy*: *so*, pron. řta, S. kasya, P. kassa, H. kis.

Fonem *s* ponekad odgovara staroindijskom *sv*: *sov* vb. spavati, S. svap; *suno* m. san, S. svapna.

Fonem *s* u med. poziciji odgovara staroindijskom *sm*: *bistr* vb. zaboraviti, S. vismr.

Fonem *s* može se podudarati sa staroindijskim *st*, *sth*, *sht*: *sastri* m. gvođe, S. sãstra; *prast* vb. trćati, S. prastha; *musi* m. ruka, S. mushti itd.

ř

Frikativni konsonant ř kao fonem u romskim rećima podudaran je sa staroindijskim ř (u *inicijalnoj poziciji*): *řax* m. kupus, S. řaka, P. saka, H. sag; *řil* adj. hladno, S. řita, P. řita, H. sil; (u *medijalnoj poziciji*): *bař* vb. (avav), svirati, S. vař, vařati; (u *finitnoj poziciji*): *beř* vb. sedeti, S. viř, viřati itd.

Fonemu ř prethodi staroindijsko *s*: *řov* n. broj, S. řař, u *inicijalnoj poziciji*, ili u *finitnoj*: *loř* f. radost, veselje, S. lař, vb. řeleti; *piř* vb. mleti, S. piř, P. pisař, H. piřnã; *piřom* f. buva, S. pluři, P. pissũ, H. piřũ itd.

Fonem ř proistekao je iz staroindijskog *s*: *řukar* adj. lep, S. sukrřta, (u *inicijalnoj poziciji*); *trař* vb. strahovati, plařiti se, S. trãsa, H. trãř.

Fonemu *š* u pojedinim slučajevima prethodi staroindijski fonem *šv*: *švlo* adj. naduven, S. *šva*, *švayati*, H. *šujna*; *šel* f. (šeleja, šelja), mekinje, S. *švara*, H. *švar*.

Fonemu *š* u retkim slučajevima prethodi staroindijski fonem *ršv*: *paš* ad. (*paše*), blizu, S. *paršva*.

Fonem *š* proizašao je iz staroindijskog *rs*: *koš* vb. (kuš-av) *psovati*, S. *ghrs*, *gharsati*, H. *ghasna*.

Fonemska grupa *št* podudara se sa staroindijskom *št* ili je rezultat elizije: *mišto* adj. dobar, S. *mišta*, *kašt* m. drvo, S. *kāsta*, pandžabski *kāth*; (elizija): *štar* n. četiri, S. *catvāri*.

Fonemska grupa *šl* u reči *kišlo* adj. mršav, takođe je rezultat elizije: S. *kršita*, H. *kršit*.

Fonem *š* u imenici *muš* m. muškarac, čovek, dovodi se u vezu sa staroindijskim *s* (W. R. Rishi): S. *purus*, čovek, a Miklošič ga povezuje sa staroindijskim *sh*: *mushkā*, *testisi*, *mushkarā* adj. imati *testise*. Ovo drugo gledište je sasvim osnovano.

Specijalni slučajevi: fonem *š* u rečima *maškar* prep. između (S. *madhya*, adj. srednji, H. *markas*, sredina), *midšo* adj. zao (S. *mithu*, pali *micchā*) rezultat je kasnijih promena do kojih je došlo u srednjeindijskom jezičkom periodu.

Fonem *š* u reči *šare* koja se u romskom jeziku zadržala samo u sintagmi *đav man šare*, hvatam se u koštac, hrvem se, očigledno potiče od S. *šarīra* n. telo, (H. *sharir*). Međutim, iz romskog se izgubio izvorni naziv za telo. (Obično se koristi reč slovenskog porekla *trup*, *trupo*). Ovaj slučaj u dosadašnjim istraživanjima nije, inače, uočen.⁷⁾

Najzad, nejasno je poreklo fonema *š* u reči *haštiv* vb. zevati, (*haštipe* m. zevanje), s obzirom da dosad nije utvrđeno izvorno poreklo pomenute reči. Inače, na hindustanskom se, pored drugih izraza, pojavljuje i reč *ha*, zevati. Da li je ova i pomenuta romska reč onomatopejskog porekla, ili je što se nameće kao asocijacija — nastala od izraza u S. *hasti*, staviti ruke na usta — pitanje je koje bi trebalo rasvetliti.

Nije, zatim, razjašnjeno ni poreklo fonema *š* (medijalna pozicija) u reči *gošni* f. balega, kravlja balega. Po svemu sudeći, ovo je složenica: *go+šni*. Prva reč *go* (*goruv*, *guruv*. *vo*; *gorumni*, *gurumni*, *krava*) odgovara sanskrtskoj reči *go*, *govedo*, *krava*. Morfem *šni* može da se do-

⁷⁾ U govoru Roma u SAD (Njujork, Boston), koji su u daljoj prošlosti živeli na teritoriji Jugoslavije, pre svega Srbije, (plemena Mačvaja i tzv. Arhentinara) uočio sam da *š* vrlo često prelazi u *s*.

vede u vezu sa sanskrtskim *srig* (vb. VI klase), isprazniti, izbaciti, istovariti.

V

Frikativni konsonant (labiodental) *v* kao fonem u romskim rečima podudara se sa fonemom *v* u staroindijskom u većem broju slučajeva, i to pretežno u medijalnoj i finitnoj poziciji, dok je u inicijalnoj mahom rezultat proteze, a retko kad izvornog porekla. Fonem *v* u inicijalnoj poziciji javlja se, npr. u rečima *vak* vb. govoriti, S. *vac*; *vaš* prep. zbog, zato, S. *vaça*, hindustanski *wāṣṭe*; u medijalnoj poziciji: *čavo* m. dete, S. *šāva*; *džuvli* f. žena, S. *yuvati*, P. *juvai*, H. *juvati*; *av* (ov) vb. biti, S. *bhu*, *bhavati*, P. *huvai*, H. *honā*; multiplicirajući adverb *var*, *vare* (*dujvar*, *dva-put*, *trinvar*, *triput*...), S. *trivāram*, itd.

Fonemu *v* u većem broju slučajeva, posebno u inicijalnoj poziciji, prethodi staroindijsko *h*: *vast* m. ruka, S. *hasta*, P. *hattha*, H. *hāth* itd.

Fonemu *v* u romskim rečima, u pojedinim slučajevima, prethodi staroindijsko *p*: *čiv* vb. staviti, S. *ksip*, *ksipati*, P. *khivai*, *svli* f. korpa, S. *šurpa*, P. *suvaī* H. *supli*.

Fonem *v* proistekao je iz staroindijskog *m*: *kovlo* adj. mek, S. *komala*; to je slučaj sa nastavcima za prvo lice jednine u prezentu *-ava*, *-av*, S. *-ami*, P. *-am* (*džanav* vb. znam, S. *jānāmi*, P. *janāmi*); ili u finitnoj poziciji: *giv*, m. pšenica, S. *godhuma*, P. *gohūma*, H. *gohūm*, *gehūm*.

Fonem *v* u medijalnoj i finitnoj poziciji, staroindijskog porekla, ali rezultat hijatusa i eufonije, može se ilustrovati primerima: *av* vb. doći, S. *aya*, *ayati*, P. *avaī*; *love* m. novac, S. *loha*, H. *loh*, *džuv* f. vaš, S. *yuka*, P. *jūva*.

Najzad, u vrlo retkim slučajevima, fonem *v* u romskim rečima proizašao je iz staroindijskog *b* ili fonemske grupe *ml*: *velvel* m. dug (reduplikacija), S. P. H. *balī*; *bivan* ad. sveže, S. *vimlāna*, H. *vimlān*.

H

Ni u jednom dosad publikovanom istraživanju zadnjonepčani bezvučni frikativ *h* nije u dovoljnoj meri opisan. To je u znatnoj meri uslovljeno stanjem u romskom jeziku u čijim dijalektima fon *h* nije dovoljno stabilan, što je, inače, slučaj i sa narodnim govorima drugih jezika, balkanskih, na primer. Usled toga

je došlo do dihotomije, koja podstiče račvanje i grananje u romskom jeziku. Fonetske promene, u konkretnom slučaju, nisu uzrokovane samo tzv. mehaničkim, već i psihološkim i socijalnim činiocima. Naime, s obzirom da su Romi kroz čitav niz generacija bilingvalni, došlo je do prekida kontinuiteta u njihovom jeziku.

Međutim, mnoge proizvoljnosti u ovom slučaju nastale su usled toga što ni jedan istraživač nije uspeo da utvrdi kriterijum na osnovu kojeg je moguće razlikovati fonem *h* od tzv. *x* emfatičnog hrapavog grlenog glasa, koji se izgovara energičnije od običnog *h*. Zbog toga je, smatram, neophodno ustanoviti najpre kriterijum koji omogućava distinkciju fonema *h* i *x*.

Predlažem da se (1) simbolom *h* obeležava glas *h* koji se ostvaruje kao jezična jedinica u romskim rečima izvornog (indijskog) porekla; (2) u svim novim romskim rečima, koje su nastale izvođenjem (derivacijom), obrazovanjem (*mots composés*), promenom gramatičke kategorije romskih reči ili na specijalan način; (3) u rečima pozajmljenim iz slovenskih jezika, romanskih, pre svega, rumunskog, i germanskih jezika.

Da se (1) simbolom *x* obeležava glas *h* koji se ostvaruje kao jezična jedinica u tuđicama poreklom iz persijskog, arapskog, turskog i grčkog jezika; (2) tzv. protetičko *h*, koje se javlja retko i to samo u nekim dijalektima; (3) *h* čije se poreklo ne može ustanoviti, što je, takođe, retka pojava.

U dosadašnjim istraživanjima nalazimo vrlo mali broj primera za fonem *h* u romskim rečima koji se podudara sa fonemom *h* u staroindijskom. Takvih primera, istini za volju, nema mnogo, ali oni ipak postoje. Npr. dosad nije uočeno da je romska reč *han* (*han pe*) vb. svađati se, sporiti, tući, identična sa sanskrtskim glagolom *han* (II klasa); fonem *h* u inicijalnoj poziciji u reči *har* vb. opljačkati, oteći, podudara se sa inicijalnim *h* u *hr* (I kl.) opljačkati, uzeti; *harado* adj. opljačkan, S. *hṛta*; *hamanik* m. prijatelj S. *harsa* m. radost; *hero* m. noga (od kolena do stopala), S. *hadda*; to su zatim romska imena: *Hita*, *Huta* (ženska), *Halo*, *Huro* (muška); fonem *h* u medijalnoj poziciji podudara se sa staroindijskim *h* u rečima: *buhlo* (*buvlo*) adj. širok, S. *bahula*; *hahali*, *hahari* m. lažov, S. *halin*, lažov, prevarant. (Nije utvrđeno da se fonem *h* javlja u romskim rečima u finitnoj poziciji, a da se podudara sa staroindijskim *h*).

Fonemu *h* u romskim rečima, najčešće u inicijalnoj poziciji, prethodi staroindijsko *k*, *kh*: *ha-* vb. jesti, S. *khad*, *khadati*; *hai-* vb. (hai-

av, haljarav, hakjarav, razumeti, S. khad; *hani* f. bunar, izvor, S. khānih, rudnik, pandžabski khūhi; *has* m. kašalj, S. kas; *hev* (*hiv*) f. rupa, otvor, S. khāta, iskop, pandžabski khāi; *hin*, *hli*, vb. vršiti veliku nuždu, S. kiṭṭa, pandžabski haggna; *hoh* - vb. lagati, S. kakh, khak, smejati se; ismevati (nekoga); *hor* adj. a. dubok, duboko, S. gambhira, dubina, pandžabski gahira; *hadž-*, *handž-* vb. češati(se), S. kharḡ; finitnoj poziciji: *šah* m. kupus, S. šaka, pandžabski sāg.

Fonemu *h* u romskim rečima prethodi staroindijsko *kṣ*: *has-* vb. (*hasaljem*, *hasiov*), nes-tati, osećati se izgubljenim, S. kṣhi, razarati; *hurdo* adj. sitan, mali, S. kṣudra, pali khudda; *hud-* vb. stisnuti, S. kṣubdha, pokretati, potre-sati, uzbuditi.

J

Prednjepčani zvučni suglasnik, sonant *j* kao fonem u romskim rečima nema osnovu u staroindijskom *y*. Tek ponekad, u vidu traga, javlja se, na primer, u imenu mitskog bića *jakaša* (*khelel sar jakaša*, igra kao jakaša; *hal tut e jakaša*, pojela te jakaša), S. yaksa, vrsta mitskih bića; ili, u već spomenutoj re-či *hai* vb. *hakja-rav*, razumeti, razumem, po-imam, S. khya vb., khyati f.

Fonem *j* u inicijalnoj poziciji u romskim re-čima najčešće je protetičko; *jek*, jedan; *jak*, oko; *jasvin*, *suza* itd; ili je nastao od *i*, obič-no u finitnoj poziciji, kao, recimo, u reči *šej* f. stvar, arapski shai, pandžabski shāi.

M

Bilabijalni nosni suglasnik *m* javlja se kao fonem u inicijalnoj, medijalnoj i finitnoj po-ziciji, i u velikom broju slučajeva podudara sa staroindijskim *m*: *manuš* m. čovek, S. mā-nuša, *mer* vb. umreti, S. mr, marāi; *mol* f. vino, S. madhu; (medijalna pozicija); *arman* f. kletva, S. arma, arman; *dumo* m. pleća, rame, S. druma; itd; (u finitnoj poziciji): *kam* vb. voleti, S. kam, kāmaya, itd.

Fonemu *m* u romskim rečima prethodi staroindijsko *mr* ili *rm*: *makhav* vb. mazati, bo-jiti, S. mrakṣ, mrakṣayati; *kham* m. sunce, S. gharma.

Fonemu *m* prethodi staroindijsko *mb*: *čam* m. obraz, čast, S. jambha.

Fonemu *m* prethodi staroindijsko *mp*: *lim* f. slina, S. limpa.

Fonemu *m* prethodi staroindijsko *ʃm*: *ame*
pron. *mi*, S. *aʃme*.

Fonemu *m* prethodi staroindijsko *u*: *pišom* f.
buva, S. *pluši*.

N

Zvučni alveolarni nosni suglasnik *n* sreće se kao fonem u romskim rečima u svim pozicijama, a u većem broju slučajeva podudara se sa staroindijskim *n*: *na*, neg. *ne*, S. *na*; *nav* m. ime, S. *nāman*; *naš* vb. *bežati*, S. *naš*, *našati*; *nevo* adj. *nov*, S. *nava*; (u medijalnoj poziciji): *manuš* m. *čovek*, S. *mānuša*; *pani* f. *voda*, S. *pāniya*; (u finitnoj poziciji): *than* m. *mesto*, *prostor*, S. *sthāna* itd.

Fonem *n* u medijalnoj i finitnoj poziciji proistekao je iz staroindijskog *n*: *gono* m. *vreća*, S. *goṇa*; *gin* vb. *brojiti*, S. *gaṇ* itd.

Fonemu *n* u medijalnoj poziciji prethodi staroindijsko *jn*: *rani* f. *gospoda*, S. *rajnī*.

Fonemu *n* u medijalnoj poziciji prethodi staroindijsko *pn*: *suno* m. *san*, S. *svapna*.

Fonemu *n* u medijalnoj poziciji prethodi staroindijsko *ṅg*: *šing* m. *rog*, S. *srnga*;

Fonemu *n* u finitnoj poziciji prethodi *rn*: *kan* m. *uho*, S. *karṇa*.

Fonemu *n* u finitnoj poziciji prethodi *nd*: *ran* m. *prut*, S. *daṇḍa*.

Fonemu *n* prethodi staroindijsko *ny*: *men* f. *vrat*, S. *manya*.

(Fonemske grupe u romskom sa *n* predstavljaju poseban slučaj).

L

Alveolarni suglasnik *l* kao fonem zauzima sve tri pozicije u rečima romskog jezika, a podudara se sa staroindijskim *l* u većem broju slučajeva. Dosad smo imali prilike da upoznamo veći broj primera, kojima ćemo dodati još nekoliko: *la* vb. *uzeti*, S. *labh*; *lang* vb. *hramati*, *skakutati*, S. *langh*; *ladž* f. *stid*, S. *lajjā*; *umlal* m. *ugarak*, *žar*, S. *lal* vb. *sve-tlucati*, *goreti*, *ključati*, *postepeno sagorevati*.

Fonemu *l* u medijalnoj poziciji prethodi staroindijsko *ly*: *kaliko* a. *sutra*, S. *kalya*; zatim, staroindijsko *r*: *pale* a. *ponovo*, S. *pare*; *t*, *d*, ili *dh*, *th*: *alav*, vb. *zapaliti*, S. *ādah*; *gili* f.

pesma, S. gitī; *bilan* adj. rastopljeno, S. vedhani; *sovel* vb. spavati, S. sapat̄a.

U finitnoj poziciji, fonemu *l* prethodi staroindijsko *d*: *bo* vb. umakati, S. vrud.

R RH

Zvučni alveolarni suglasnik *r*, koji se u romskom jeziku javlja ponekad u funkciji samoglasnika, kao fonem u romskom jeziku podudara se sa staroindijskim *r* u svim pozicijama: *raj* m. kralj, gospodin, S. rājan; *rat* f. noć, S. rātri; *čor-* vb. krasti, cur, corayati; *čhurik* f. nož, S. churikā; *čar* f. trava, S. kšara; *dur* a. daleko, S. dūra, itd.

Fonemu *r* prethodi staroindijsko *l* u ređim slučajevima: *barvalo* adj. bogat, S. balavat; *thar* m. kutnjak, S. tālu; *ruvli* f. štap, S. lakuti.

Fonemu *r* prethodi staroindijsko *t*: *kir* f. mrav, S. kiṭa, P. kida; *pariker* vb. zahvaliti(se), S. pratikṛ, pratikorati, P. padikarāi;

Fonemu *r* prethodi staroindijsko *t̄t̄*, *t̄h̄*: *kur* vb. imati spolni odnos, S. kuṭṭ, kuṭṭayati; *piri* f. lonac, S. piṭhari itd.

Fonemu *r* u pojedinim rečima prethodi staroindijsko *r*: *ruv* m. vulk, S. vṛka.

Ostali slučajevi još nisu u potpunosti razjašnjeni, pošto u nekim dijalektima pored *r*, postoji i aspirirani alveolarni suglasnik *rh*, koji je u izvesnim dijalektima nepoznat. Međutim, ovaj se fonem javlja u nekim jezicima iz novindijske grupe i sasvim je osnovano da postoji i u romskom jeziku, jer se u pojedinim instancama sa sigurnošću može utvrditi i njegovo istorijsko, staroindijsko poreklo. U najvećem broju slučajeva, fonemu *rh* u romskim rečima prethodi staroindijsko *d*, *d̄*, *dd̄*: *rhoj* f. kašika, S. darva, H. doī; *pirho* m. noga, S. pāda; *marho* m. hleb, S. maṇda, H. manda; *an-ro* m. jaje, S. anda, H. aṇda; *parhno* adj. beo, S. pāṇdu; *phurho* adj. star, S. vṛdda, P. vud-dhā, H. buddhā itd.

Da bi se ustanovio kriterijum za razlikovanje fonema *r* i *rh* neophodno je proučiti što veći broj primera u staroindijskim i srednjeindijskim jezicima, s jedne strane, i stanje u jezicima novindijske grupe, s druge strane.

F

Labiodontalni bezvučni strujni suglasnik *f* stranog je porekla. U rečima izvornog porekla fonem *f* javlja se vrlo retko, i to samo u nekim dijalektima kao što su, na primer, kalderaški, lovarski, tzv. burgijaški ili u idiomu Roma u Engleskoj. S druge strane, zastupljen je i u dijalektu Nurija, a takođe i u hindi i gudžarati jeziku, na primer. Prema tome, mišljenje lingvista da je suglasnik *f* u romskom nastao pod uticajem grčkog jezika ne mora biti posve prihvatljivo. Vrlo je verovatno da je na to imao najpre uticaj persijskog jezika.

Fonem *f* sreće se u inicijalnoj poziciji u reči *feder* adj. bolji, S. *bhadra*, comp. *bhadratara*, P. *bhadda*, *bhadra*.

Fonem *u* u medijalnoj poziciji stupio je umesto *v*, kao u složenici *jekfaratar*, odjednom.

U ostalim slučajevima fonem *f* srećemo u posuđenicama različitog porekla.

L

Zvučni zubni strujni suglasnik *z* takođe je stranog porekla. Ušao je u romski jezik najverovatnije iz persijskog jezika. Sreće se samo u retkim slučajevima u rečima izvornog porekla, i to u pojedinim dijalektima.

Fonem *z* u inicijalnoj poziciji: *zar* f. dlaka (pod pazuhom i stidne), S. *jaṭa*.

Fonem *z* u medijalnoj poziciji, samo u nekim dijalektima: *gozvalo* adj. pametan (od *godī* f. mozak, pamet, S. *goda*, H. *gūdā*, *gūdī*).

U finitnoj poziciji: *diṣ* f. grad, naselje, namešništvo, sud, S. *diš* f. provincija, oblast, mesto, Phalura *diš*, *dēš*.

U ostalim slučajevima fonem *z* srećemo u posuđenicama različitog porekla, najčešće persijskog.

C

Piskavi, složeni suglasnik *c*, sliven od praskavog elementa *t* i strujnog *s*, takođe nije izvornog porekla. Kao fonem javlja se u malom broju reči izvornog porekla.

Fonem *c* u inicijalnoj poziciji *crd-* v. vući, preneti, prenositi, (stariji oblik *tird*, *tsird*), S. *tṛ*, *tarati*, preći, položiti, prevezati, nositi (preko), H. *tarnā*.

Fonem *c* u medijalnoj poziciji: *manca* (instrumental od *me, ja*); *amenca* (instrumental od *ame, mi*); *tumenca* (instrumental od *tume, vi*); *lenca* (instrumental od *von, oni*). Stariji oblici bili su *mandsa, mantsa; amendsa, amentsa; tumendsa, tumentsa; lendsa, lentsa*. Fonem *c* u ovoj poziciji nalazi se u svim imenicama ženskog i muškog roda plurala, kako izvornog tako stranog porekla, u instrumentalu.

Fonem *c* srećemo u posuđenicama različitog porekla. (Vrlo je frekventan u govoru Roma u Grčkoj).

ŋ

I, najzad, u osnovu fonološkog sistema romskog jezika ulazi još alofon *ŋ* (*ng*), koji se sreće u medijalnoj i finitnoj poziciji u rečima izvornog porekla. Npr. *angar* m. ugalj, *čungar* m. pljuvačka, *čang* f. koleno, *tang* adj. uzan itd.

ZAKLJUČAK

Lingvisti su utvrdili da se u jeziku dešavaju, i uvek će se dešavati, fonetske promene, pa se taj fenomen, uopšte uzev, može smatrati kao jedan od stalnih vidova govora. Upoređivanjem pojedinih fonema sa onim što su oni pre bili, znači ustanoviti izvesnu dijahroniju. To omogućava da se ustanovi kriterijum po kojem se može prepoznati šta pripada određenom jeziku, a šta mu ne pripada. Služeći se „fonološkim mikroskopom“ pokušao sam da izložim fonološki sistem romskog jezika zajednički svim dijalektima i narečjima.

Njega sačinjavaju samoglasnici i suglasnici koji se, kao što je već potvrdilo iskustvo mogu obeležavati znacima latiničnog pisma.

Samoglasnici: a, e, i, o, u.

Suglasnici: p, ph, b, t, th, d, č, čh, dž, k, kh, g, s, š, v, h, j, m, n, l, r, rh, x, f, z, c.

Dakle, pet samoglasnika i dvadesetšest suglasnika.

Bez obzira što neki od suglasnika (*x, f, z, c*) nisu izvornog porekla, oni su već postali deo unutrašnjeg sistema romskog jezika. (Unutrašnjeg — u smislu kako objašnjava Ferdinand de Sosir, *Opšta lingvistika*, Nolit, Beograd, 1977, str. 83).

Pored pomenutih samoglasnika i suglasnika, koji čine osnovu fonološkog sistema romskog jezika, istraživači su, zavisno od informanta i

dijalekta koji su istraživali, ustanovili još neke glasove koji se ostvaruju kao fonemi u romskim rečima. Na primer, *ć, čh, ž, žj, šj, dž, lj, nj*, ili muklo *i*, koje se, prema transkripciji naučnog društva u Liverpulu *Gypsy Lore Society* obeležava znakom debelog jera, kao i više fonemskih grupa. Međutim, neki od ovih fonema rezultat su glasovnih promena, pre svega, palatalizacije (*k, kh, g, d*, ispred *i* ili *e* menjaju se u *ć, čh, d*) ili jotovanja. Ove glasovne promene zahvatile su samo pojedine dijalekte, najviše one koji su izloženi uticajima slovenskih jezika, ali još nisu izazvale strukturne promene. Ako se, dakle, imaju u vidu ove činjenice, onda se ovi, kao i ostali glasovi mogu potpuno zanemariti. Šta više to je neophodno učiniti, ukoliko se želi ostvariti standardni romski jezik. U protivnom, moralo bi se tragati za rešenjima idući od slučaja do slučaja čak u okviru jednog dijalekta, a da ne govorimo o različitim dijalektima.

Polazeći od toga, pokušavam da shvatim teškoće na koje je ukazao akademik Rade Uhlik u ogledu „Zapažanja o romskim glasovima”. Međutim, teško je razumeti i složiti se sa sudom koji je izložio na kraju navedenog rada: „Ruku pod ruku sa opštom tjelesnom degeneracijom, naročito manjih, izolovanih čeragaških romskih zajednica, ide, naravno, i degeneracija njihovih tjelesnih organa. Kada se tome zlu pridruže nemarnost i aljkavost kojom Romi oštro odudaraju od svoje inordne sredine, koja je kulturno uzdignuta; onda se ne treba čuditi što njihov govor u svakom pogledu postepeno propada”. I dalje, „labava artikulacija konsonanata i neka kriminalna bezbrižnost, to su vinovnici svih deformacija i tzv. korupcije oblika u leksičkoj riznici tog primitivnog svijeta. O degeneraciji govornog oruđa govori nam, pored mnogih loših znakova, i regresija dentala... Kao što se, recimo, etničke grupacije koje degenerišu, ističu brojnim, ali kvalitetno slabim potomstvom, tako se, slično tome, i rječnik pojedinih romskih zajednica odlikuje nesrazmjerno velikim izborom paralela i nijansi koje su, međutim, često morbidne i otpadne”. (str. 263, 264.)

Izloženi sud neodrživ je sa stanovišta savremene lingvistike i najblaže rečeno, predstavlja svojevrсну predrasudu.

Romska gramatika, čiji su autori Krume Kepeski i Šaip Jusuf (Naša knjiga, Skopje, 1980.), ružan je spomenik neukosti i neznanja. To zapravo i nije gramatika romskog jezika, već neuspeo pokušaj prevoda makedonske gramatike na romski jezik. Stoga je bespredmetno raspravljati o toj knjizi.

Najpouzdaniji vodič kroz romski jezik predstavljaju citirana dela Potta, Miklosicha, Sam-

psona i Turnera. Ali, po svemu sudeći, ni Pott, ni Miklosich, ni Sampson, ni Turner nisu govorili romski jezik. Njihova zapažanja i zaključci zasnovani su na ranijim istraživanjima. (Pott je, na primer, koristio radove Graffundera i Rüdigera, naročito Richarda Pischela). Usled toga, ponekad se događalo da pojave zamagle suštinu ili da se deo uzme za celinu, *pars pro toto*, što se inače često sreće i u savremenim istraživanjima romskog jezika. Na žalost, ovom prilikom ne mogu se upuštati u to, jer bi, s obzirom na broj radova, to iziskivalo veoma mnogo vremena i prostora.

ALFABET ROMSKOG JEZIKA

Na kraju ovog rada želim da predložim alfabet romskog jezika. Polazeći od ovog istraživanja, *alfabet romskog jezika* treba da sačinjavaju slova po sledećem redosledu:

A	a	L	l
B	b	M	m
C	s	N	n
Č	č	O	o
Čh	čh	P	p
Dž	dž	Ph	ph
D	d	R	r
E	e	Rh	rh
F	f	S	s
G	g	Š	š
H	h	T	t
X	x	Th	th
I	i	U	u
J	j	V	v
K	k	Z	z
Kh	kh		

Literatura

- 1) Chaturvedi, Mahendra — Dr Tiwari, Bholánath *A shorter hindi-english dictionary*, New Delhi, 1976.
- 2) Gonda, J., *Kurze Elementar-Grammatik der Sanskrit — Sprache*, IV Auflage, Leiden, 1963.
- 3) Kostić, Đorđe, Mitter, Alokánanda and Rastogi, K. G. *A Short Outline of Hindi Phonetics*, Indian Statistical Institute, Calcutta, 1975.
- 4) Miklosich, Franz *Über die Mundarten und die Wanderungen der Zigeuner Europa's*, Akademie der Wissenschaften, Wien, Bd. VII, VIII, XXI.
- 5) Pott, August Fridrich *Die Zigeuner in Europa und Asien*, I, II, Halle 1844—1845.

- 6) Rishi, W. R. Romani, Punjabi *English Dictionary*, Patiala, Punjab, 1981.
- 7) Sampson, John *The Dialect of the Gypsies of Wales*, Oxford, University Press, 1968.
- 8) Смирнов Ю. А. Граматика ЯЗЫКА ПАНДЖАБИ, Академия наук СССР, Москва 1976.
- 9) Uhlik, Rade *Zapažanja o romskim glasovima*, ANU BiH Godišnjak — XIX, Sarajevo, 1981.
- 10) Williams, sir M. Monier *A Sanskrit — English Dictionary*, Oxford, 1899.

ZAMENICE

Lične zamenice u romskom jeziku imaju tri lica, dva roda, muški i ženski, dva broja, singular i plural.

PARADIGMA ME (JA)

Me je lična zamenica prvog lica jednine, muškog i ženskog roda. Etimološko poreklo lične zamenice *me* je sanskrtška osnova *ma* izvedena od instrumentala sg. *mayā* lične zamenice *aham* (ja). (N. V. aham, A. mām, ma, I. mayā, D. mahyam, me, Ab. mat, G. mama, me, L. mayi). S obzirom na to, ova lična zamenica slična je sa zamenicama prvog lica jednine u hindskom (*main*), hindustanskom (*maiñ*), maratiju (*mi*, *mu*), pandžabskom (*mē*), bengalskom (*mui*) ili nepalskom (*ma*). Romska lična zamenica *me* ima sličan oblik i sa zamenicom ja u dijalektima gārōdī (*mi*), myanwālē (*me*), kanjarī (*mai*), qusai (*nai*) i slikaḡarī (*mi*). Pomenute dijalekte lingvisti ubrajaju u „romski jezik” na indijskoj teritoriji. U ostalim romskim dijalektima u Indiji lična zamenica ja po obliku je slična, recimo, zamenici *huñ* (ja) u guđžarati jeziku: odkī (*he*), sasī (haū), kolhati (hū), nāṭi (hū).

Inače, zanimljivo je pomenuti da lična zamenica ja u govoru sirijskih Roma, Nawar, glasi *āma*. (Fonem *a* u inicijalnoj poziciji je prosteza). A u jeziku jermenskih Roma, Boša, *merav* — *as*. (*as* je sufiks).

Deklinacija: N. *me* (emfatičko maj, maja); V. — A. man; I. manca; D. mange (mangi, mandji); Ab. mandar; L. mande; G. miro, moro. (U romskom, kao i nekim drugim savremenim indijskim jezicima ne postoji pravi genitiv; to nije pravi padež, već prisvojna zamenica koja se slaže sa imenicom u rodu i broju).

PARADIGMA TU (TI)

Tu je lična zamenica drugog lica jednine, muškog i ženskog roda. Njena osnova je sanskrtski nominativ *tvam*, ti. (N. V. *tvam*, A. *tvām*, *tvā*, I. *tvayā*, D. *tubhyam*, te, Ab. *tvat*, G. *tava*, te, L. *tvayi*); prakrit: *tumam*, *tum*, *tuham*; hindi: *tūm*, pandžabi: *tū*; marati: *tu*; gudžarati: *tuñ*, *itd.* Romska lična zamenica slična je zamenici *ti* i u dijalektima odkī (*tu*), *sasī* (*taū*), *kolhati* (*tū*), *gārōdī* (*tū*), *myanwalē* (*tu*), *kanjarī* (*taī*, *tū*), *qasaī* (*tū*), *sikalagarī* (*tū*). Odstupanja se javljaju u poddijalektu *kanjarī*, zastupljenom u Belgaumu (*yō*) i dijalektu *nāṭi* (*nū*).

Genetsku sličnost pokazuje i zamenica *ātu* sirijskih Roma (*a* u inicijalnoj poziciji je prosteza), dok u govoru Boša lična zamenica *ti* glasi *terav* — *əd*. (*Terav* je osnova, a *əd* sufiks).

Deklinacija: N. *tu* (emfatički oblik tuja); V. *ej*, *tu!*; A. *tut*; I. *tusa* (*tuha*, *toha*); D. *tuke* (*tuki*, *tutji*, *toke*); Ab. *tutar* (*toter*); L. *tute*; G. *tiro* (što je u stvari prisvojna zamenica čije su varijante *tro*, *tlo*, *to*, *čo*).

PARADIGMA AME (MI)

Ame je lična zamenica prvog lica plurala, muškog i ženskog roda. Njeno je poreklo u sanskrtsko-vedskom *asme*. (N. V. *vayam*, A. *asman*, *nah*, I. *asmabhih*, D. *asmabhyam*, *nah*, Ab. *asmat*, G. *asmakam*, *nah*, L. *asmasu*); prakrit: *amhe*. I lična zamenica *ame* sličnog je oblika zamenici *mi* u hindskom (*ham*), marati (*amhi*), gudžarati (*ame*). U pomenutim dijalektima, odkī (*ami*), *sasī* (*ham*), *kolhati* (*ham*), *gārōdī* (*ham*), *myanwalē* (*hame*), *kanjarī* (*hame*), *nāṭi* (*kham*), *qasaī* (*ham*), *sikalagarī* (*ham*).

U pojedinim dijalektima romskog u evropskim zemljama lična zamenica prvog lica plurala glasi *amen*, *jamen*, *jame*, *hamen*; u govoru sirijskih Roma *ātme*, a u govoru Boša *merav-toṅkad*. (*əd* je sufiks).

Deklinacija: N. *ame* ('me); V. —; A. *amen* ('men); I. *amenca* (*amentsa*, *amensa*); D. *amenge* (*amengi*, *amendi*, *amendje*); Ab. *amendar*; L. *amende*; G. *amaro*.

PARADIGMA TUME (VI)

Tume je lična zamenica drugog lica plurala, muškog i ženskog roda. Njeno poreklo je sanskrtsko *tusme*, čija je osnova *tva*, mnogi, drugi. Prakrit: *tumhe*; hindi: *tumhārā*; pandžabski: *tusī* (*tusā*); marati: *tumhi*; hindustani:

tum; gudžarati: *tame*. Lična zamenica drugog lica plurala slična je po obliku i u dijalektima odkī (*tumī*), sasī (*tam*), kolhati (*tam*), gārōdī (*tum*), myanwalē (*tumē*), sikalgarī (*tum*).

U govoru sirijskih Roma, lična zamenica drugog lica plurala glasi *ātme*, dok u govoru Boša *teray-toḡk-əd*. U pojedinim romskim dijalektima u Evropi lična zamenica drugog lica plurala ima i sledeće oblike: *tumen* (gurbet-ski), *teme* (manuš).

Deklinacija: N. *tume*; V. ej, *tume!*; A. *tumen*; I. *tumenca* (*tumentsa*, *tumensa*); D. *tumenge* (*tumengi*, *tumendi*, *tumendji*); Ab. *tumendar* (*tumender*); L. *tumende* (*tumendi*); G. *tumaro*.

LIČNE ZAMENICE TREĆEG LICA

Lične zamenice trećeg lica u romskom jeziku javljaju se u različitim oblicima. Slično je i u novindijskim jezicima. Da bi se to razumelo, neophodno je imati u vidu opšta lingvistička saznanja, s jedne strane, i sa druge, prirodu ličnih zamenica trećeg lica u romskom jeziku. Emil Benvenist je, recimo, ukazao da, u stvari, treće lice predstavlja neoznačen član lične korelacije. Usled toga su u formalnoj klasi zamenica, takozvane zamenice „trećeg lica” potpuno različite od *ja* i *ti*, različite po svojoj funkciji kao i po svojoj prirodi. (Emil Benvenist, *Problemi opšte lingvističke*, Nolit, Beograd, 1975. str. 196). Lične zamenice trećeg lica u romskom nastale su od pokaznih zamenica. Ili, tačnije rečeno, pokazne zamenice preuzele su funkciju zamenica trećeg lica, pa ispunjavajući pravilnost formalne strukture i izvesne simetrije, stvaraju utisak tri koordinirana lica.

PARADIGMA VOV (ON)

Vov je lična zamenica trećeg lica jednine, muškog roda. Njene su varijante *vo*, *vou*, *ov*, *o*, *jov*, *jop*, *hov*.

Slični oblici postoje u savremenim indijskim jezicima i dijalektima: hindi* (*vah*), hindustani (*vo'h*), bengali (*o*), pandžabi (*o'*, *e'*), gārōdī=kanjari (*vo*), sasī (*uh*, *buh*), myanwalē (*ū*), kolhati (*ō*).

U govoru sirijskih Roma, lična zamenica trećeg lica jednine, muškog, ženskog i srednjeg roda, glasi *pánjān*, a u govoru Boša *hev* —ə.

*) U hindskom i pandžabskom jeziku postoji takozvani bliži i dalji plan. Usled toga, hindi ima dva oblika lične zamenice trećeg lica jednine i množine: *vah* (bliži plan, intimniji odnos) u značenju on, ona, ono; i (dalji plan, formalni odnos) *je*, *je log*, onaj (tamo); množina: *ve*, *ve log*; *je*, *je log*. Ova dva plana uticala su, izgleda, da se u romskom jave varijante lične zamenice trećeg lica jednine i množine.

Oblik *vov* trebalo bi, po mome sudu, da bude standardni oblik, jer je u tom obliku lična zamenica trećeg lica jednine, muškog roda, najrasprostranjenija u romskom jeziku.

Deklinacija: N. *vov*; V.-; A. les; I. lesa (leha); D. leske (lesti, lešće); Ab. lestar (lester); L. leste; G. lesko (leskero).

PARADIGMA VOJ (ONA)

Voj je lična zamenica trećeg lica jednine, ženskog roda. Njene su varijante *voi*, *joi*, *joj*, *oj*, *hoj*.

Oblik *voj*, iz gore navedenih razloga, trebalo bi da postane standardni.

Deklinacija: N. *voj*; V.-; A. la; I. lasa (laha); D. laki (latji); Ab. latar; L. late; G. lako (lakero).

PARADIGMA VON (ONI)

Von je lična zamenica trećeg lica množine, muškog i ženskog roda. (U pojedinim dijalektima, postoji i lična zamenica trećeg lica množine ženskog roda: *ola*). Njene su varijante *on*, *ol*, *vone*, *jou*, *jon*, *jone*, *hon*. Slične oblike imaju hindi, hindustani, dijalekt kolhati (*ve*) a kanjari (*wo*). (U ostalim navedenim dijalektima lična zamenica trećeg lica jednine, muškog i ženskog roda, poklapa se sa ličnom zamenicom trećeg lica množine; Isti slučaj javlja se i u govoru sirijskih Roma).

U govoru Boša, lična zamenica trećeg lica množine, za sva tri roda, glasi *hev-avtonk-o*.

Von bi trebalo da postane standardni oblik.

Deklinacija: N. *von*. V.-; A. len; I. lenca (lentsa, lensa); D. lengi (lendji); Ab. lendar; L. lende; G. lengo (lengero, lendjiro).

LIČNE ZAMENICE SA SUFIKSOM — DA

Osim paradigmatičnih oblika i navedenih varijanti, u romskom postoje i lične zamenice sa sufixom *-da*: *me-da* (ja); *tu-da* (ti); *vov-da*, *ov-da* (on); *voj-da*, *oj-da* (ona); *von-da*, *on-da* (oni); i reče, *'menda* (mi); *tumen-da*, *tume-da* (vi). (Čini se, da bi najadekvatniji prevod bio „ja, lično“, „ti, lično“ itd.

U romskim narodnim pričama i bajkama, koje je sakupio Rade Uhlik, mnoštvo je ovakvih primera: „Kaj *me-da* šaj sa e čeresće buča čerav, svršov“ (Ja mogu sve kućne poslove da radim, svršim). „Šaj vi *tu-da* te kamaha“ (Možeš i ti, ako hoćeš). „*Vojda* phenel, pale phenel, ta te o dad činel laće o perce

Finist, sivi soko" (Ona kaže, i opet veli, da joj otac kupi perce Finist, sivoga sokola). „Uštili voj-da e detharin haj djeli kav prozoro..." (Ona je poranila i prišla prozoru...). „Dija vov-da pe gova prozoro ta sa pharadilo" (On je udario o prozor i sav se izubijao). „Lija o Petre kaš thaj vov-da phadjel thaj thoda jek bari jag" (Uze Petar drva, pa ih on isitni i naloži veliku vatru). „Dičhel tela gov kaš praxo thaj vačarda vov-da" (Kad je ugledao ispod tog drveta pepeo, on progovori). „Dje po dje, von-da barile" (Dan za danom, i oni su porasli).

Zamenice ovoga tipa mogu se vrlo često čuti u govoru Roma u Skoplju, na primer, ali i u mnogim drugim mestima.

U publikovanim radovima o romskom jeziku lične zamenice sa sufiksom *-da* takoreći se ne spominju, pa je ova pojava ostala potpuno nerazjašnjena.

Sufiksi, kao što je već navedeno, javljaju se redovno u govoru jermenskih Roma, Boša. (Lične zamenice završavaju se sufiksima *as, ad, ə*). Međutim, priroda i funkcija ovih sufiksa nije razjašnjena, a pogotovu je izostalo poređenje sa sufiksom *-da* ličnih zamenica u jeziku evropskih Roma. Rečnik *calo* (dijalekt španskih Roma) pokazuje da se pojedine zamenice, takođe, završavaju sa sufiksom, na primer, *tuques (ti)*.

Da li neki od ovih sufiksa ličnih zamenica postoji u nekom od savremenih indijskih jezika? Pre svega, u onim koji su u genetskoj srodnosti sa romskim; dakle, hidskom, hindustanskom, maratiju, gudžaratskom ili pandžabskom?

Na osnovu literature i građe kojom raspolazem, utvrdio sam da se sufiks (ili posleslog) *-da* javlja u pandžabskom jeziku. Ovaj sufiks uspostavlja relaciju i saglasnost sa ličnom zamenicom, i po pravilu s njim se završava lična zamenica trećeg lica, jednine i množine, a može da menja rod i broj: *-da: dī, de, diā, dīā*. (Ю. А. Смирнов, *Грамматика языка панджаби*, Академия наук СССР, Издательство „Наука“, Москва, 1976. стр. 174).

Smirnov ne razjašnjava poreklo sufiksa *-da* (ili, poslesloga, kako ga naziva). No čini se da ovaj sufiks potiče od sanskrtске zamenice *adās*, taj, onaj; on. (Pored ove, u sanskrtu postoji i zamenica *tad*, ovaj, on, na čijoj osnovi *ta* — kako je objasnio Miklošič — počiva akuzativ zamenice trećeg lica muškog roda, *les* (njega), dok akuzativ zamenice ženskog roda *la* (nju) i akuzativ zamenice trećeg lica plurala *len* (njih) počiva na osnovi *tam*).

Pomenuti sufiks *-da* javlja se i u pokaznim zamenicama: 1/ u dijalektima Roma Ukrajine i južne Rusije: *kadava, kada, kadau*, taj; *kadia*, ta; *kodova, koda, kodu*, onaj; *kodia*, oni; 2/ u govoru nemačkih Sinta: *dava*, taj, ovaj; *daia*, ta, ova; *dova*, onaj; *doja*, ona; 3/ u govoru Lovara: *kado*, taj; *kadi*, ta; *kadala*, ti; *kodo*, onaj; *kodi*, ona; *kodola*, oni; 4/ u gurbetskom: *gadava*, taj; *gadija*, ta; *gadala*, ti; *godova*, onaj; *godoja*, ona; *godola*, oni.

Usled glasovnih promena, koje su pratile opšte pojave u razvitku glasova (s jedne strane, apokopa, sinkopa i afereza, i sa druge, prostreza, epenteza i epiteza) javile su se mnogobrojne varijante pokaznih zamenica. (Vidi: Rade Uhlik, *Srpskohrvatsko-Romsko-Engleski Rječnik*, Svjetlost, Sarajevo, 1983).

Sufiks *-da* javlja se još u pokaznim zamenicama sa dva značenja, pokaznim i količinskim: *gadibor*, *ovoliki*, *gadibori*, *ovolika*, *gadibore*, *ovoliki* (deminutivi: *gadibororo*, *gadiborori*, *gadiborore*). Morfem *-bor*, koji u romskom jeziku nema značenje, nastao je, po svemu sudeći, od sanskrtskog *bhoh*, on; zamenica *bhoh* nastala je kontrakcijom od *bhavas*; nominativ, *bhavat*, Vi, zamenica kojom se izražava poštovanje prema nekome. Ova zamenica sa pokaznim i količinskim značenjem u romskom jeziku se koristi i kao upitna (*gadibor? koliko?*). Iz pomenutih razloga i neprecizne upotrebe i za zamenicu ove vrste postoje različite varijante, što je slučaj, samo u manjoj meri, i sa zamenicom treće vrste, takođe sa dva značenja, pokaznim i kakvoćnim: *asavo*, *ovakav*; *asavi*, *ovakva*; *asave*, *ovakvi*. Ova zamenica potiče od sanskrtske *asau*, onaj; pali *asu*, *asuka*.

POVRATNA ZAMENICA PES

Povratna zamenica *po* nastala je od sanskrtske *ātman*, duša, sam (self) (P. *appā*, *āpī*, H. *āp*). Međutim, dok se sanskrtska zamenica koristi za sva tri lica i roda, romska služi samo za treće lice, muškog i ženskog roda, najčešće u obliku *pes*. Oblik *pes* (sebe) je akuzativ od *po*, i približno odgovara sanskrtskom genitivu *ātmanas*, P. *appānassa*.

Deklinacija: N. *po*; V.-; A. *pes*; I. *pesa* (*peha*); D. *peske* (*peski*); Ab. *pestar* (*pehtar*); L. *peste* (*pehte*); G. *pesko* (*peskoro*).

Plural: N. *pe*; V.-; A. *pen*; I. *pensa* (*penca*); D. *penge* (*pengi*); Ab. *pendar*; L. *pende*; G. *pengo* (*pengoro*).

U lovarskom i gubertskom dijalektu koriste se pojedini oblici plurala (*penge*, *pendar*, *penca*), dok su ostali oblici u rednoj upotrebi.

Od povratne zamenice *po* (*pe*) nastala je privedska zamenica *piro* (*svoj*), *piri* (*svoja*), *pire* (*svoji*), koja se upotrebljava samo za treće lice jednine i množine.

Povratna zamenica *po* redovno se koristi sa povratnim glagolima, ali može da se upotrebi i uz sve ostale glagole. (Za prvo i drugo lice jednine i množine koriste se odgovarajući oblici ličnih zamenica *me*, *tu*; *ame*, *tume*).





IV DEO

RAZGOVOR



RAZGOVOR SA REJMONDOM VILIJAMSOM

Rejmonda Vilijamsa (1922—1988) skoro da i nije potrebno posebno predstavljati jugoslovenskom čitaocu. Dobro je znana njegova mnogostrana aktivnost na polju sociologije kulture, teorije drame, masovnih komunikacija i urbane sociologije kao i njegov levičarski intelektualni i politički angažman. Kod nas je objavljena njegova studija Drama od Ibzena do Brehta (Nolit, 1979) i više tekstova u časopisima. Rejmond Vilijams je u jesen 1979. boravio u Beogradu kao gost Zavoda za proučavanje kulturnog razvitka i tom prilikom održao nekoliko zapaženih predavanja.

Ovo je jedan od poslednjih njegovih intervjua. Saradnica KULTURE Tanja Gertik razgovarala je sa profesorom Vilijamsom krajem 1987. neposredno pred njegovu smrt.

Možete li nam reći nešto o nastanku Kulture i društva, kao projekta, odnosno o vašim strateškim namerama u vreme njenog objavljivanja?

Čitav proces pisanja *Kulture i društva* (Culture and Society) bio je gotovo neprekidno redefinisavanje i reformulisanje. Osnovni podstrek potiče još iz 1948. i pojave Eliotovog dela *Ka definiciji kulture* (Notes Towards the Definition of Culture) koje je potvrdilo nešto što sam već bio primetio: usredsređivanje jedne struje društvene misli oko ovog pojma, koji ranije nije izgledao naročito važan. To je već bilo upadljivo kod Levija i nekih antropologa kad sam se 1945—46. vratio u Kembridž. Eliotova knjiga je ubrzo postala veoma uticajna. Isprva sam se idejom kulture bavio na starijim godinama na fakultetu i vrlo je simptomatično da su pisci o kojima sam tada govorio bili Eliot, Levi, Klajv Bel i Metju Arnold. Samo sam za njih i znao. Da je pojam zapravo potekao iz industrijske revolucije shvatio sam u jednom procesu riskantnih i slučajnih otkrića između školske 1949. i 1951. godine. Ta-

da mi je postalo jasno da je, budući nastao u toku industrijske revolucije, taj termin ključni momenat u tumačenju toga iskustva, pa i svekolike društvene misli koja ga je pratila. Ali, kao što se da videti iz *Ideje kulture* (The Idea of Culture) moja svest o istoriji pojma jedva da je bila praćena poznavanjem svih pisaca kojima sam se bavio: još 1954. sam gotovo fizički menjao odnose među tekstovima i stalno nailazio na novi materijal. Tek negde pred sam kraj sam, na primer, odlučio da moram pokriti ono što sam nazvao razdobljem interregnuma, odnosno doba između 1870. i 1914. Šta mi je bila osnovna motivacija u pisanju knjige? Ona je bila opoziciona — da se protivstavim stapanju jedne duge linije mišljenja o kulturi s nečim što su tad već očito bila reakcionarna stanovišta. Pitao sam se da li da napišem kritiku te ideologije na potpuno negativan način, što mi je jedno vreme padalo na um, ili je ispravnije da pokušam da povratim svu istinsku složenost tradicije koju je ta ideologija prisvojila — tako da prisvajanje bude vidljivo takvo kakvo je bilo. Na kraju sam se odlučio za drugu strategiju jer mi je ona omogućila da pobijam sve češću savremenu upotrebu pojma kulture protiv demokracije, socijalizma, radničke klase i opšteg obrazovanja i to iz same te tradicije. Selektivna verzija kulture može se istorijski osporavati tekstovima mislilaca koji su doprineli stvaranju i raspravljanju same ideje. Knjiga i nije bila, pre svega, zamišljena kao utemeljenje nekog novog stanovišta. Bilo je to delo protiv.

Kako vas je tadašnji prijem Kulture i društva pogodio? Kako je njen uspeh delovao na vaše pisanje?

Izdavač koji je prihvatio rukopis, zapravo na osnovu teksta *Drama od Ibsena do Eliota* (Drama from Ibsen to Eliot), koja je imala skroman akademski ugled, rekao mi je da je to vrsta knjige kakvu želi na svom spisku, vrlo čestito delo, ali koje će, naravno, tek poneko želeti da čita. Kazao je: „Imam još jednu knjigu pod naslovom *Upotreba pismenosti* (The Uses of Literacy) za koju ne bih isto rekao”. Tako je knjiga izazvala posve neočekivanu pažnju. Bila je čitana, o njoj se raspravljalo, ona kao da je u izvesnom smislu pokrenula a u drugom potvrdila tendenciju ka novoj vrsti rasprave. Posebno je izgledalo da je mlađa generacija čitalaca vrlo dobro razume. S druge strane, ni u kom slučaju nije bila opštepozdravljena — navodi koji se danas koriste za njenu reklamu ne pružaju predstavu o količini negativnih reakcija koje je izazvala. Primer je vrlo neprijateljski prikaz književnog kritičara *Gardijana*, Antonija Hartlija. Taj deo desnog liberalnog mnjenja bio je vrlo uznemirnom knjigom, u kojoj je video novi pokušaj ponovnog združivanja kulture i društvene mi-

sli, što je smatrano vidljivim od 30-tih na ovamo.

Najneposrednija posledica po mene bila je u oslobađanju od jednih i izlaganju drugim pritiscima. Njome je okončana osujećenost zbog pisanja tolikog neobjavljenog materijala. Posle *Kulture i društva* mnogo sam lakše mogao da objavljujem to što radim. Ona mi je donela i prilično novca, što je bila bitna materijalna razlika, jer sam u to vreme već imao brojnu porodicu. Bilo je vrlo teško i dalje pisati delo od kojeg je više od polovine bilo neobjavljeno, u uslovima u kojima bi druge vrste pisanja kojima sam se mogao baviti — komercijalnog pisanja — mogle olakšati situaciju. Po prvi put posle rata nisam morao da živim pod pritiskom krajnje oskudice. Pritisak koji mi je donela bio je vezan za činjenicu da sam ubuduće morao raditi pod neuporedivo većom paskom javnosti. Ljudi su me odjednom pitali zašto ne pišete o ovome ili onome? U svakom slučaju sam lakše mogao štampati to što sam pisao, ali je sada bilo i mnogo više poziva da pišem stvari koje nisam želeo. S tim se lako izlazi na kraj, ali je mnogo teži slučaj s projektom do kojeg vam nije stalo — nečim što je savršeno zanimljivo po sebi, ali nije nužno nešto što biste hteli sledeće da radite. Problem prioriteta je postajao vrlo težak. Trebalo je vremena da se s tim izborim.

Zbog čega ste odlučili da usvojite (naročito u Dugoj revoluciji (Long Revolution) termin kultura, potpuno svesni njegovog akumuliranog semantičkog obima, za označavanje ukupnosti načina života — pre no termin društvo za koji na prvim stranicama vaše analize kulture i sami kažete da može imati isto značenje?

Pretpostavljam da sam osećao da, uza sve teškoće, kultura (u upotrebi koja se uobičajila) mnogo primerenije upućuje na ukupnost ljudskog poretka nego društvo. Takođe mislim da sam se dotad već toliko bio svikao da mislim taj pojam da je to bilo i stvar doslednosti koliko i čega drugog. Na kraju krajeva, većina onoga što sam radio pripadala je oblasti koju ljudi zovu kulturom; čak i u užem smislu, tako da je termin imao određenu očevidnost. Ali, bilo je trenutaka kad bih pozeleo da nikada za tu prokletu reč nisam čuo. Što sam dalje radio bivao sam sve svesniji teškoća koje sobom nosi.

Ima nekoliko značajnih konotacija termina kultura kao sinonima za društvo, u značenju „ukupnosti načina života”. Jedan je da kultura naglašava, na način na koji društvo to ne čini, življeno tkanje društvenog poretka; ona je svojim neobaveznim asocijacijama bliža subjektivnom iskustvu. Ona, uz to, može upućivati na asimilaciju društvenog poretka u nekoj od nje-

govih oblasti, težeći jednoj kulturalističkoj perspektivi. I, konačno, termin kultura ima jak normativni element koji društvo nema. Čovek može biti stoprocentni protivnik kapitalističkog društva, ali ne i stoprocentni protivnik buržoaske kulture, kako nam i sam Marks svojim primerom dokazuje. Pojam kulture inherentno sadrži pozitivne elemente — zajednički medij kao što su nacionalni jezik ili baština visoke umetnosti.

Još jedna konotacija mi je bila veoma važna u vreme pisanja *Duge revolucije*: kultura kao proces. Istorijski, kultura je bila kultivacija nečeg — dakle, aktivnost; društvo pak može izgledati vrlo statično. Termin mi je često bio drag upravo iz ovog razloga. On svoje moderno značenje vodi od Vikoa koji je naglašavao baš tu procesualnost. I sintagma „duga revolucija” trebalo je da pokrije sličan smisao kretanja kroz veoma dugo razdoblje. Istovremeno je, naravno, i sam pojam kulture klasično pretvoren u nepromenljiv bezvremeni skup vrednosti ili ideja. Tako su jezičke muke i dalje akutne. Između nas i istorijskog procesa stoje zaista ogromni problemi jezika. Zato sam mnogo blagonakloniji od većine pripadnika moje generacije prema neologizmima i preuzimanju idioma svojstvenim generaciji neposredno iza moje. Lako se tome podsmevati, ali činjenica je da su postojeći termini postali odveć ideološki opterećeni. S druge je strane moguća i drugačija argumentacija: ako ne dovodite u pitanje prisvajanje termina kao što je kultura, koji je tada bio stalno protivstavljan demokratiji ili obrazovanju, odveć ste popustljiviji.

Kakve prednosti za vas ima termin kultura za socijalističku teoriju? Kako vidite njegov odnos prema klasi?

Postoje dva odgovora. Teža koja je najviše šokirala uvreženo liberalno mnjenje u *Kulturi i društvu* — pa i one kojima se knjiga inače dopala — bila je da ja nisam radničko-klasnu kulturu definisao kao par proleterskih romana — koje su bili spremni da smatraju regionalnim žanrom — već kao ustanove radničkog pokreta. To je bilo plod govora o kulturi kao celini načina življenja. Bio je to i pomak u odnosu na konvencionalne predstave o radničko-klasnoj kulturi na levisi, koje su bile usredsređene na borbu radničke klase da artikulise poetski i autobiografski opus, a konačno i druge vrste pisanja. Po mom je viđenju bilo veoma važno obnoviti i uvažiti ih, ali i pogrešno predstavljati ih kao alternativnu kulturu, što je često bila tendencija. Ono što su velški proleterii uspeli da kažu o svom posebnom doživljaju industrijskog Velsa bilo je, recimo, od izuzetnog značaja, ali to nije smelo da izbriše naše uvažavanje napora potrebnog

da se kaže da je to bila i ostala podređena kultura. Mislim da je to bilo marksističkije stanovište od onog s kojim se nadmetalo.

S druge strane sam — i iz istih razloga — odbacio i na levisi uobičajeno viđenje osnovnih misaonih i književnih tokova u Engleskoj od XVI do XX veka kao buržoaske kulture. Jer činjenica je da su veliki deo te kulture stvorili ljudi koji su se zapravo borili protiv buržoazije, čak i kad je to bilo bezuspešno, čak i kad su i sami bili duboko obuzeti buržoaskim formama. Ključno je bilo sačuvati smisao te borbe, jer bi inače sve tekovine tog suštinski važnog dela jednostavno prisvojila desnica. Pedesetih je smišljena smicalica po kojoj ako Džordža Eliota smatrate dobrim romansijerom, morate biti protiv socijalizma. Bila je to nepodnošljiva čisto politička konfiskacija prošlosti. Ne mogu dovoljno podvući koliko je bilo važno protivstaviti se tom prisvajanju, kao i pojmu kulture za koje se smatralo da ga potvrđuje i tumači.

Radeći tako, izlagao sam se, naravno, i nekim opasnostima. Shvatio sam da kad bi mi neko krajem 50-tih rekao „Znam šta u stvari radite — pišete socijalističku istoriju kulture, ali kad god naletite na neki socijalistički vermin, vi ga izostavite i stavite neki drugi”. Odgovorio bih: „To je možda posledica, ali nije namera”. Zbog potrebe da se bavim dominantnom interpretacijom, jezik mi se umnogome razlikovao od onoga kojim bih bio pisao 1939. ili 1941. godine. Ne čudi me što su u narednoj fazi argumentacije, ljudi osetili da moraju posegnuti za potpuno alternativnom terminologijom, smatrajući da postojeći rečnik odveć zamagluje rađanje jednog drugačijeg stanovišta.

Vrsta istorijske psihologije koju donose Ključne reči (Keywords) čini se posve originalnim poduhvatom, bar u okvirima anglosaksonskog sveta. U svom predgovoru objašnjavate da su Ključne reči izrasle iz materijala koji niste mogli uvrstiti u Kulturu i društvo, ali su se za dvadeset godina, koje deli pisanje tih dveju knjiga, vaše ideje očito promenile i razvile. U Ključnim rečima sledite načelo posmatranja mena istorijskog značenja mnogo doslednije i sistematičnije nego u Kulturi i društvu. Da li su u međuvremenu uticala na vas i da li ste se zanimali za druge vrste lingvističkih istraživanja, i da li je to neposredno delovalo na Ključne reči?

Počelo je time što sam 50-tih godina otkrio da savremeno značenje termina „kultura” mnogo jasnije razumem, ako istražim istorijsku semantiku iza njih, i to me je veoma iznenadilo. Nije, naravno, po sredi bio sasvim nepoznat metod, pošto je engleski kurs na Kembridžu obuhvatao i rasprave o nekim rečima

kao što su „priroda” kako bi se utvrdile njihove istorijske upotrebe, ali je to uglavnom smatrano tek pomoćnim sredstvom književne procene. Kad sam uvideo moguću širu korisnost ovog postupka, napisao sam dodatak *Kulturi i društvu*, primenivši postupak na niz reči propitivanih u ovoj knjizi. Izdavač nije hteo da dodatak uvrsti u knjigu zbog dužine. U međuvremenu sam nastavio da beležim i druge primere termina koji su doživeli važne promene u svom značenju. Takođe sam više čitao teoriju jezika. No, premda sada znam za još jednu-dve druge škole koje su mogle biti relevantne za to čime sam se bavio — recimo za nemačke naučnike koji rade na nekim srednjovekovnim terminima — onda nisam mogao da znađem ni jedno istraživanje koje bi se, praktično ili teorijski, kretalo u istom pravcu. Otud mi je izgledalo kao da radim sam za sebe. Lingvistika koju sam čitao, pogotovu 60-tih godina, bila je uglavnom strukturalistički obojena, i usmerena u pravcu suprotnom od same predstave istorijskog razvoja značenja. Pretpostavljam da su neki podsticaji bili i reakcija na to, utoliko što sam snažno osetio da je istorijska semantika neophodna koliko i strukturalna analiza. Kada su objavljene *Ključne reči*, na kraju predgovora sam pozvao čitaoce da mi šalju materijal o drugim terminima koji ih zanimaju. Otad sam primio iscrpne beleške o nekih dve stotine reči. Ljudi su to dakle već radili, ali samo na marginama drugih vrsta poslova. Neki čitaoci su pisali da oni i nisu videli da tu postoji mogućnost neke posebne discipline ili predmeta svesnog istraživanja. Zadovoljan sam što ljudi koji bi ranije bili uvrstili tu i tamo poneki paragraf ili odeljak o istorijskim menama značenja neke reči, sada počinju svoja istraživanja od činjenice tih mena. Teorijski zaokret išao je u obratnom smeru.

Jedna od najdobrodošlijih odlika knjige bila je u tome što je razotkrila svu sirovost i nepismenost tadašnjih kampanja za očuvanje engleskog jezika u buržoaskim medijima. Veza između pasa čuvara i konzervativne politike oduvek je postojala: Menken u Americi i Kraus u Austriji su dobro poznati primeri te vrste konzervativizma; njegovi engleski predstavnici samo su karikatura ove dvojice — šta li bi Kraus mogao misliti o redovnim novinarskim uvodnicima u „Tajmsu” posvećenim zaštiti engleskog jezika? Nastojanje da se propagira ideja da reči imaju samo jedno značenje, jednom zauvek utvrđeno, od kog svako odstupanje predstavlja neznanje, dostiže vrhunac krajem 70-tih godina. Da li ste i to imali na umu pišući Ključne reči?

Ne u to vreme. Ali kasnije jesam. I nužno je, razume se, napasti u celini stanovište tih etabliranih novinara, koji brkaju lingvističku pro-

menu s degeneracijom, kao i sve one koji pokušavaju da posvoje reči kao što su „demokratija” i „predstavništvo” u političke svrhe. Već 1880. rečnička definicija demokratije je u Engleskoj bila: „republikanski oblik vladavine”. Ti propagandisti su pokazivali očito nepoznavanje baš one baštine koju su tvrdili da brane.

Odakle potiče posebna zaokupljenost dramom, koja je sada predmet vašeg profesionalnog rada na univerzitetu?

Oduvek sam se, još veoma rano, interesovao za dramu, i dok sam bio student ono na šta sam trošio najviše energije bio je moj rad na Ibzenu. Pošto sam napustio Kembridž nastavio sam time da se bavim, kao akademskim projektom — tadašnje moje ideje ušle su direktno u moju prvu knjigu o drami. Tako je u svemu bilo neke vrste akademskog kontinuiteta. Nekako biva da i u univerzitetskom kontekstu od mene uglavnom traže da predajem baš dramu. Drugi moj rad se, naprotiv, razvijao od samog početka van okvira univerziteta: prvo kroz obrazovanje odraslih, a potom, najčešće, kroz lične projekte, čak i kad su se delom poklapali s mojim akademskim radom.

Pridajete li politički odnosno kulturni značaj činjenici da se dramske forme prisvajaju javno i kolektivno, dok književne prisvaja mnoštvo pojedinaca u privatnim uslovima?

Da, to mi se činilo važnim. Istovremeno sam ubrzo uvideo da je jedna od funkcija pozorišta, kako je danas organizovano, da prikaže dramu kao rod na način koji će je lišiti svake kolektivne funkcije. Otud neprijateljstva prema pozorištu ima u tekstovima kao što su „Dijalog o glumcima” (A Dialogue on Actors) u *Politici i književnosti* (Politics and Letters), pa čak i u uvodu u delo *Drama od Ibzena do Eliota*, koje podvlači stanovitu protivstavljenost drame i pozorišta. Dotad sam već imao valjanog razloga da uvidim da je, za osamdeset godina evropske istorije, drama morala u svakom značajnom trenutku da prekida s pozorištem da bi uopšte učinila neki dramski pomak. Kao da je oduvek postojao sukob između potencijala drame, kao novog ili selektivnog oblika, i date formacije pozorišta, koja ga je blokirala ili umanjivala.

Da li je Drama od Ibzena do Eliota zaista bila prva knjiga koju ste napisali?

Mislím da jeste. Tekst je napisan 1947/48. godine. Potom je proteklo dve godine dok sam uspeo da nađem izdavača. Kada je tekst najzad prihvaćen, dodao sam odeljak o *Koktel partiju* (Coctail Party), koja se upravo bila pojavila.

Vi ste napisali da je jedna od osnova savremene ideje tragedije „pretpostavka trajne, univerzalne i, u biti nepromenljive, ljudske prirode”. Tu predstavu ubedljivo kritikujete i demistifikujete njene sastavne elemente: tvrdokornost zla, mane junaka, i tako dalje. Ali, ako se tako u potpunosti odbacuje opšta ideja tragedije, kako se uopšte može govoriti o „modernoj tragediji” kao takvoj i nagoveštavati specifična različitost unutar jedne šire kategorije? Da li je bila po sredi tek jezička odnosno proceduralna pogodnost, ili nešto više?

Postoje dva nivoa odgovora na to pitanje. Prvo, mnogi pisci kojima sam se bavio svoja su dela smatrali tragedijama — tako su u svojoj svesti uspostavljali kontinuitet između vlastitih ciljeva i ciljeva svojih prethodnika, baš kao i radikalne razlike. To je jednostavan odgovor. Suštinski je da pojam tragedije još uvek predstavlja osnovano, premda veoma teško grupisanje dela na određen način oko problema smrti, velike patnje i dezintegracije. No, u meri u kojoj je smrt materijalna konstanta društvenog života, u meri u kojoj opstojava ista količina različitih oblika velike patnje i izmeštenosti, koji mogu imati krajnje različite uzroke, i ukoliko su ta iskustva i tumačenja i ideološki obuhvaćena u nizu uzastopnih formi značenja, moguće je govoriti o tragediji kao opštoj kategoriji. Mene je zanimalo da ukažem na neke suštinske relativnosti u određenim postojanim (činjenicama) materijalne situacije, čak i u neminovnosti smrti. Fizičke nepromenljive su tu, ali one uvek doživljavaju krajnje različita kulturna, filozofska i sociološka tumačenja u umetničkim delima, koja ih konstituišu kao tragediju.

Između pojave Drame od Ibzena do Eliota i objavljivanja njene glavne revizije Drame od Ibzena do Brehta (Drama from Ibsen to Brecht), napisali ste Modernu tragediju (Modern Tragedy). To je očito knjiga čiji je značaj dalekosežan za razvoj vašeg dela u celini. Bez obzira na naslov, ona je samo delom stvarno posvećena drami — u njoj se raspravlja i o romanima, filozofiji i političkoj istoriji. Možete li nam reći kako je nastala Moderna tragedija, kao međukorak?

Nikada nisam mislio da ću tu knjigu napisati. Većinu knjiga koje sam napisao, planirao sam nekoliko godina ranije — uglavnom su različito pisane, ali su bile unapred planirane. Ova je bila jednostavno reakcija na šok koji sam doživeo vrativši se na Kembridž i zatekavši kurs o tragediji mnogo ideologizovaniji no što je bio za mojih studentskih dana. Bio sam tim iznenađeniji što sam, na kraju krajeva, iz tog nekadašnjeg izučavanja tragedije dobio mnoge podsticaje koji su ušli u moje vlastito delo o drami, a nisam ni mislio da ću ikad ponovo raditi

u tom domenu. Moja prva reakcija dobila je oblik kratkog „Dijaloga o tragediji” (Dialogue on Tragedy), koji se pojavio 1962. godine u časopisu *New Left Review*. Isprva nisam mislio da idem dalje od toga, ali je problem, u procesu argumentacije, dobio nove dimenzije. Još uvek nisam mislio da će to biti knjiga — već samo nekoliko oglada. Tada se dogodila čudna stvar. Predavao sam modernu tragediju i mislio, pa dobro, za to se ne moram posebno pripremati jer imam *Dramu od Ibzena do Eliota*, odatle ću predavati. Ali tokom predavanja, posebno svestan opštije rasprave o prirodi tragedije, tekstovi su se počeli preobražavati: kao da sam u slušaonicu ulazio s tekstom poglavlja iz *Drame od Ibzena do Eliota* pred sobom, a iz nje izlazio s poglavljem iz *Moderne tragedije*. U obe se knjige govori o istim autorima, razvija se ista tema, koriste isti navodi — i to je središnja tačka kontinuiteta. Ali je argumentacija u drugom ključu. Dok je prethodna knjiga bila uglavnom tehnička, zaokupljena dramskim konvencijama i odnosom prema pozorišnoj izvedbi, te pojedinim dramatičarima, novo je delo bilo bliže ideološkoj kritici.

Moderna tragedija ima jasno određen ton, politički i kulturni. Poglavlje pod naslovom „Tragedija i revolucija” (Tragedy and Revolution) u stvari je vaš najborbeniji tekst objavljen nakon vašeg studentskog razdoblja u Kembriđu. Kakva je bila reakcija na pojavu Moderne tragedije? Kakve su bile prilike u kojima je objavljena?

Bilo je to razdoblje svesnijeg pisanja protiv opozicije, posle veoma neprijateljskog prijema na koji je naišla *Duga revolucija*. Dok sam pisao knjigu, prilike s kojima sam bio suočen bile su posve određene — situacija predavača, kulturna i politička. Poglavlje „Tragedija i revolucija” napisano je dosta kasno i u neposrednoj je vezi s prilikama iz sredine 60-tih godina. Čak i tada je bilo dovoljno aktivnosti na univerzitetima da ideja o revoluciji ima — ako ne uticaj kakav će imati krajem 60-tih — ono bar znatnog odjeka. Pozvan sam da održim predavanje i izabrao sam da govorim o tragediji i revoluciji, sasvim se određeno obraćajući pretežno levičarskom studentskom auditorijumu. *Moderna tragedija* je, kao knjiga, u svakom pogledu predstavljala raskid s konvencijama. Posle *Kulture i društva* recepcija mojih dela se sasvim izmenila. Čudnovato je da sam bio srazmerno akademski (tip) pre no sam stupio u akademiju, ali kad sam stupio u nju... Mislim da veza nije slučajna.

Mogu li vas pitati kako se razvijalo vaše shvaćanje filma? Kako je došlo do toga da, posle

rata, napišete Predgovor za film (*Preface to Film*)?

Dva su razloga ubrzala objavljivanje te knjige. Prvi je bio što sam u to vreme predavao film na starijim godinama; drugi je bio Gromov (Grrrom) predlog — a s njim godinama nisam imao dodira — da saradujemo na filmu i izložimo naš pristup u obliku jedne knjige. Dogodilo se da se knjiga pojavila, ali filmski projekt nikada nije realizovan zbog nedostatka para.

Estetička argumentacija u Predgovoru za film dostiže vrhunac u kategoriji „totalne ekspresije”, koju određujete kao „ideal celovito pojmijene drame”, gde „svaki korišćeni element — govor, muzika, pokret, tema — u trenutku ekspresije stoji u kontrolisanom, nužnom i neposrednom odnosu prema svakom drugom korišćenom elementu”. Istorijski gledano ovakvi iskazi su išli uz estetike koje nemaju mnogo veze s realizmom s obzirom na pretežno subjektivistički prizvuk termina „ekspresija”. Oni pre upućuju na simbolističku ideju sintezestije ili Gesamtkunstwerk vagnerovske opere. Sta ste vi hteli tim pojmom?

Ideja je tu neadekvatno formulisana: trebalo je da govorim o totalnoj formi. Njeno opravdanje bi bilo sledeće: u modernoj drami je usponom pozorišnog reditelja uspostavljen neverovatno problematičan odnos između autora i izvedbe njegovog dela. To se u Engleskoj desilo 1860-tih godina s Robertsonom. Reditelj se sve više mešao kao stvarni tvorac, ostajući u sve dvosmislenijoj vezi sa stvarnim tvorcem, piscem. Karakteristična ideološka formula bila je da pisac stvara „rukopis” za „izvedbu”. Potom je to postao uobičajeni radni odnos u filmskoj industriji. U dramskom pogledu su posledice obično porazne. Ne mora, naravno, postojati jedan autor dela, ali u ovom je sistemu pisanje svedeno na obezbeđivanje sirovine koja se prerađuje na drugom mestu. Ako bismo, s druge strane, zamislili klasičan primer Čehova koji ogorčeno protestuje protiv onoga što je Stanislavski napravio od njegovih dela, jasno je da je Stanislavski morao učiniti nešto bitno, jer ono što je Čehov napisao nije bila predstava. Dramski autori se poslednjih osamdeset godina žale da rezultate svog rada gube na narednoj stepenici proizvodnog procesa; ironija je — da ono izgubljeno — tekst — preživljava, za razliku od onog ostvarenog — predstave. Stoga je stvarni problem kako iznaći način beleženja, ne samo dijaloga, već dramske radnje u celini? Ideja totalne forme trebalo je da ukaže da svi elementi dramskog dela treba da budu pod koherentnom kontrolom, a ne da zavise od čudi razdvojenog procesa tipičnog za kapitalističke odnose proizvodnje. Film je bio posebno za-

nimljiv jer je nosio tehničku mogućnost totalne izvedbe i, uz to, bio trajan koliko i pisani tekst. Otud moje bavljenje Bergmanom, koji je objavio vlastite scenarije — „Drama u izvedbi” (Drama in Performance) završava se analizom problema beleženja i fizičke realizacije u „Divljim jagodama”.

Da li je kasniji razvoj televizije modifikovao vašu ideju totalne izvedbe — ili nalazite da njene tehničke mogućnosti još uvek nisu potpuno otkrivene. Jedan od najjačih argumenata u delu Televizija: tehnologija i kulturna forma (Television: Technology and Cultural Form) jeste da televizijski ekran nije tek minijaturna verzija bioskopskog, već da smanjena slika proizvodi jedan kvalitativno drugačiji, ograničeniji medijum. Smatrate li to intrinzičnim svojstvom televizije, svojstvom, koje će preovladavati i ubuduće?

Ne nužno. Veći ekrani su tehnički mogući. A i toliko je filmova u stvari pravljeno za televizijsko prikazivanje. Još uvek postoji problem tehničke reprodukcije slike, ali mislim da u sadašnjoj situaciji moramo biti spremni da prihvatimo neke gubitke zarad istovremenih dobitaka. Dok je nemoguće sagledati bilo kakve kratkoročne izglede oživljavanja aktivne filmske proizvodnje u ovoj zemlji, za nama je čitavih dvadeset godina velikih dopripora televizijskoj drami. Kad u Evropi govorim o savremenoj britanskoj drami, po pravilu me pitaju za pozorišne pisce čiji su tekstovi bili prevedeni ili čije su predstave tamo gostovale; ali kada odgovorim da su zapravo televizijska dela značajnija, isprva obično misle da se šalim. Italijanu se to čini neverovatnim ili smešnim. S druge strane, kad mi kažu, u redu, pokažite nam, šta mogu da učinim? Nisam u stanju da im pokažem. Uslovi ponovnog prikazivanja televizijskih produkcija su tako strogi, da je izuzetno teško videti i jednu od tih drama — čak i onda kad nije namerno uništeno delo koje se sasvim lako skladišti. Da bi se, recimo, ponovo pogledao *Veliki požar* (The Big Flame) radi kolektivne rasprave o njemu, neophodne su bile izuzetne isprike: zapravo je morao biti prokrijumčaren.

Teško je zamisliti da bi televizijska drama bilo gde mogla tvoriti kumulativnu tradiciju sve dok se ne postigne osnovni nivo mogućnosti ponovnog viđenja njenih dela. To je bez sumnje od suštinskog značaja za svaki od tekućih između brojnih različitih stilova rada u istoj formi?

Sadašnja situacija se da izmeniti. Učestvovao sam u kampanji za njenu promenu, koja zapravo nije podrazumevala nikakav veliki preobražaj društvenih uslova — tek razumno preugovaranje autorskih prava i sindikalnih ugo-

vora, nekad sasvim racionalnih: ništa u poređenju s problemom promene prirode kapitalističke proizvodnje. Za to će, sigurno, trebati vremena, ali je izvodivo.

Marksizam i književnost (*Marxism and Literature*) je objavljen kao uvodni tekst, a ipak je pretežno teorijsko delo i kao da predstavlja novi smer u vašem radu. Kako vi vidite karakter te knjige?

Uslovi objavljivanja u nastavcima nameću veoma stroga ograničenja u pogledu dužine — oko 60.000 reči. Ne bih je ni pisao u obliku drugačijem od postojećeg, ali su neka poglavlja razume se veoma sažeta. Cilj mi nije bilo pisanje nekog opšteg uvoda. Pre sam želeo da izložim neke promene u vlastitom mišljenju do kojih je došlo za proteklih petnaestak godina. Ništa teorijsko nisam napisao, sem dva članka, još od prvog dela *Duge revolucije*. Ovo je bila prilika da izložim svoja sadašnja stajništa. Povremeno sam svesno osporavao svoje ranije ideje. Novi naglasak umnogome je izoštrio moj rad na jeziku u godinama koje su neposredno prethodile pisanju knjige, i on je proistekao iz rasprava o strukturalističkim teorijama jezika, što je tada bila struja koja je preovladavala u marksističkim književnim studijama. Osnov knjige bila su predavanja započeta u Kembridžu negde 1970. Ali vrlo je simptomatično da u tim predavanjima nije bilo ni reči o teoriji jezika, a to je najduži deo knjige, a rekao bih i najsredišniji. Baš tu sam najviše osetio ograničenja u pogledu dužine, jer sam tada mogao napisati čitavu knjigu samo o tome.

U Marksizmu i književnosti strukturalističku lingvistiku definišete kao oblik apstraktnog objektivizma. Govoreći o Sosiru, tvrdite da je njegovo razlikovanje *lanque* i *parole* primer sveprisutne buržoaske protivstavljenosti između društva i pojedinca. Potom napadate pojam proizvoljnosti znaka koji je moguć, kažete, samo ako se jezički sistem posmatra potpuno izvana, uz apstrahovanje njegovih stvarnih društvenih odnosa. Što se tiče proizvoljnosti — češće „nemotivisanosti” — zakona, ne odnosi li se to na činjenicu da nema prirodne veze između oznake i označenog, odnosno između znaka i onoga šta označava, pre no na odsustvo društvenih odnosa u jeziku?

Pojam je uveden nasuprot ideji da je znak ikona, a zasigurno je tačno da između reči i stvari u jeziku uglavnom ne postoji nužni odnos apstraktne vrste. Ali, odrediti znak kao proizvoljan ili nemotivisan, unapred presuđuje čitavi teorijski problem. Ja kažem da on nije proizvoljan nego konvencionalan, i da je konvencija rezultat društvenog procesa. Ako ima istoriju, onda nije proizvoljan — on je spe-

cifični proizvod ljudi koji su razvijali jezik o kome je reč. Morate imati na umu da se protivstav društvo-pojedinac može konceptualizovati na mnogo načina: društveni poredak može se smatrati nadređenim pojedincima koji su tek njegovi primeri ili uzorci, ili se društvo može predstavljati kao tvorevina slobodnih pojedinaca, nastala u određene svrhe i uz određene slobode. Iza aistorijske razlike između *lanque* i *parole* stoji uverenje da je ljudsko iskazivanje moguće samo u okviru ograničenja i mogućnosti jednog prethodno postojećeg sistema. To je opet sasvim tačno u jednom smislu — nemoguće je govoriti i razumeti bez oslanjanja na sistematske izvore jezika. Ali ta sistematska organizacija ostaje i dalje društvena tvorevina stvarnih ljudi u stvarnim odnosima. A to je nešto sasvim drugo, pošto ljudi vazda uzimaju da to-prosto znači da jezici vremenom evoluiraju. Međutim, sistematični karakter jezika je sam po sebi rezultat, i to stalno promenljivi rezultat, delatnosti stvarnih ljudi u društvenim odnosima, pa i pojedinaca ne samo kao proizvoda društva, nego upravo u dijalektičnom odnosu onoga koji ga i proizvodi i proizveden je njime. Neuspeh da se to vidi vodio je ideji jezika kao određenog društveno raspoloživog kvantuma označavanja, koji nikada nije posve realizovan, čiji su uzorci svi pojedinačni govorni činovi; ovo pogotovu važi za kasnije i sirovije teoretizacije strukturalizma 60-tih, koji se uveliko razlikuje od sosirovske lingvistike. Jezička aktivnost je prosto ispoljavanje prethodno postojećeg sistema, što je istovremeno tačno ali i veoma daleko od cele istine; a udaljenost je ideološki ključna, jer poriče mogućnost konstantnog procesa značenjske postojeće delatnosti sposobne da menja sistem, delatnosti koja očito zaista i menja sistem društvenog jezika. Istorija onoga što nazivamo književnošću jeste između ostalog, i izvanredna demonstracija otkrića novih mogućnosti jezičke upotrebe. Ljudska bića su stvorila jezik i ona će ga i poreći, ne odlučivši da tako urade, mada i to ponekad biva — nego u normalnom tekućem procesu celine njihovog društvenog iskustva.

(Prevela sa engleskog
VERA VUKELIĆ)

V DEO

KULTURNA POLITIKA



TRIVO INDIĆ

LIKOVNE KOLONIJE U SRBIJI

I TRADICIJA I ŽIVI UMETNIČKI POKRET*

Prve godine XX veka u Srbiji jesu snažno buđenje i previranje ne samo u političkom već i u kulturnom životu. I likovne umetnosti ne ostaju po strani. Prodor novih, avangardnih sadržaja i eksperimenata, koji su već prevladali evropski akademizam, sučeljava se sa otporom uveliko uvreženih tradicija konzervativnog poimanja likovnih umetnosti. Značajan pomak predstavlja Prva jugoslovenska likovna izložba priređena 1904. godine u Beogradu. Među umetnicima koji su se trudili oko te izložbe i neumorno radili na okupljanju svih južnoslovenskih umetnika nalazimo i Nadeždu Petrović (1873—1915), slikarku koja iste godine učestvuje i u osnivanju grupe „Lada“, kao i Srpskog umetničkog udruženja. Tokom održavanja Jugoslovenske izložbe, u kući Nadežde Petrović sastaju se 1904. mnogi mladi umetnici — borci za novu umetnost, školovani — kao i ona — na strani i u otporu akademizmu, sledbenici francuskog impresionizma i slikanja u vremenu. Aktivistička priroda Nadeždina u ovim razgovorima zalaže se neumorno za nove ideje i projekte. Već okušana kao nacionalni radnik, član Narodne odbrane, osnivač „Kola srpskih sestara“, pregalac i organizator kulturnog života, ona predlaže osnivanje Prve jugoslovenske likovne kolonije, neformalnog okupljanja istomišljenika koje vezuje lično prijateljstvo, ideja jugoslovenskog kulturnog jedinstva i umetničko tražanje za novim.

*) Iz neobjavljene monografije T. Indića „Likovne kolonije u Srbiji“, urađene 1987. (koja se može koristiti u dokumentaciji Zavoda za proučavanje kulturnog razvitka) objavljujemo delove iz uvodnog i zaključnog razmatranja.

Već sledeće, 1905. godine, ova kolonija postaje stvarnost i njeni članovi okupljaju se u selu Sićevu, kraj Niša.¹⁾ Uz lične napore Nadežde Petrović dobijena je od Ministarstva prosvete i pomoć — besplatne putne karte po Srbiji, za učesnike i novčana pomoć za rad same kolonije. Okupljeni umetnici su stanovali u jednoj seoskoj kući u Sićevu, a Nadežda kod svoje prijateljice koja je od 1903. bila učiteljica u Sićevu. Jutrom su odlazili da slikaju po okolini pejzaže s rekam i klisuru, seljane po njivama i u seoskim poslovima. Pored Nadežde tu su bili i Rihard Jakopič, Ferdo Vesel, Paško Vučetić, Ivan Grohar, Ivan Meštrović. Tako su nastale, na primer, li Nadeždine slike Pogreb u Sićevu, Okolina Sićeva, Sićevačka klisura, Dve seljanke, Seljančica, Niški cigani, Pirotski čifluk — sve iz 1905. godine. I sledeće (1906) godine radiće ova grupa u Sićevu i njegovoj okolini.

Ova zajednica avangardnih umetnika, okupljena u prvoj jugoslovenskoj likovnoj koloniji imala je, pored umetničkih, i druge plemenite pobude. To je, pre svega, namera da upoznaju južnoslovenske zemlje i narode, da prikupljaju narodno umetničko blago, da vaspitno utiču na narod i šire kulturu u njemu. I list *Štampa* od 30. jula 1905. piše o boravku slikara u Sićevu, pa dodaje da su oni tamo otišli i „radi proučavanja tipova narodnih ornamenata i srpskih motiva”. Kolonija je bila ostvarenje širih i dubljih zamisli Nadežde Petrović, a posebno onog njenog uverenja koje je iskazala nešto kasnije, pišući 1909. godine o izložbi umetničkog društva „Lada”: „Nek i naš seljački narod vidi da je umetnost opšta, da je neophodna potreba ne samo varošaninu Beograđaninu i ne samo učenim ljudima.” Kada se Prva jugoslovenska kolonija ocenjuje kao jedna od najvažnijih pojava likovnog života u južnoslovenskim zemljama početkom XX veka, onda se nikako ne zaboravljaju i ovi motivi njenih učesnika, njihovo uverenje u mogućnost ostvarenja jugoslovenskog bratstva, preko kulturnog i na političkom planu, uverenje koje iznad svega nastoji oko jedne nove, moderne likovne umetnosti jugoslovenskih razmera, koja će moći izdržati svako poređenje sa Evropom i njenim domenima. Godine 1907. ovi poslenici i podvižnici prirediće u Beogradu, u prostorijama Narodnog muzeja, veliku izložbu Jugoslovenske umetničke kolonije. Bilo je tu izloženo 105 eksponata, od 12 umetnika — članova kolonije (N. Petrović, Vučetić, Grohar, Jama, Jakopič, Meštrović, Vidović, Krizman, Rački, Katunarić, kao i bugari Mihajlov i Božinov).

¹⁾ Upor. Katarina Ambrozić; Prva jugoslovenska umetnička kolonija, *Zbornik radova Narodnog muzeja I*, Beograd, 1958, str. 261—285, kao i monografiju istog pisca *Nadežda Petrović, SKZ — Jugoslavija publik*, Beograd, 1978, posebno odeljak Prva slikarska kolonija str. 150—171.

Ovaj događaj naše kulture Katarina Ambrozić je, s pravom, ocenila sledećim rečima: „Ona na likovnom planu predstavlja prvi put kod nas dokaz kolektivne svesti o naprednosti i potrebe za udruživanjem mladih umetnika radi afirmacije i legalizovanja svojih pogleda na umetnost — koji su, mada različiti po koncepcijama i vrednosti pojedinih dela, srodni po svojoj težnji ka što savremenijem umetničkom izrazu i naročito po svom definitivnom raskidu sa tradicijom u duhu akademizma”.²

Proći će nekoliko decenija dok se u Sićevu 1964. godine ponovo ne okupe likovni umetnici da u zajedničkom radu i druženju obnove duh i ideale Prve jugoslovenske umetničke kolonije. U međuratnoj Jugoslaviji likovni život i umetničke komunikacije kretale su se drugim smerovima. Bio je, doduše, jedan pokušaj da se 1937. utemelji fond za podizanje kolonije „Đuro Jakšić”, ali je ona bila namenjena pre svega da bude socijalna pomoć mladim i siromašnim likovnim umetnicima. Poneke umetničke grupe, a među njima i slikari Dobrović, Šeremet, Berković i Huter, radile su na okupljanju istomišljenika spremnih da se druže van ateljea i da slikaju u prirodi. Tek početkom pedesetih godina, u vremenu kolektivnog entuzijazma za promenom slike sveta, obnove i izgradnje Jugoslavije nakon drugog svetskog rata, obnoviće se i pokret likovnih kolonija.

Prvo je 1951. godine u Iloku počelo druženje i zajednički rad slikara (da bi se u istom mestu obnovilo tek 1976), a sledeće godine i u Senti. Zatim 1953. nastaje kolonija u Bačkoj Topoli, 1954. u Bečeju i Rovinju, 1956. u Ečkoj, 1957. u Prilepu, 1958. u Dečanima, 1959. nastaje kolonija umetničke keramike „Devič Imre” u Malom Idjošu, 1961. simpozijum vajara *Forma Viva* u Ljubljani i Portorožu, itd. Narednih godina širom Jugoslavije nastaje talas osnivanja novih likovnih i srodnih kolonija (ovo srodnih se uglavnom odnosi na primenjenu umetnost — keramiku, staklo, fotografiju i sl.). Evo kako izgleda dinamika stvaranja kolonija u Jugoslaviji prema godinama, od 1951. do 1985. (iza godine nalazi se broj novoosnovanih kolonija): 1951 — 1, 1952 — 1, 1953 — 1, 1954 — 2, 1956 — 1, 1957 — 1, 1958 — 1, 1959 — 1, 1961 — 2, 1963 — 1, 1964 — 5, 1965 — 2, 1966 — 1, 1967 — 3, 1968 — 3, 1969 — 3, 1970 — 4, 1971 — 4, 1972 — 2, 1973 — 8, 1974 — 5, 1975 — 4, 1976 — 3, 1977 — 5, 1978 — 4, 1979 — 4, 1980 — 7, 1981 — 5, 1982 — 2, 1983 — 6, 1984 — 5 i 1985 — 5. Ukupan broj umetničkih kolonija koji ulazi u ovu vremensku seriju je 102, ali je stvarni broj kolonija danas u Jugoslaviji teško utvrditi. Mnoge od njih počnu sa radom, traju koju godi-

²) Katarina Ambrozić: Prva jugoslovenska umetnička kolonija, str. 276.

nu, pa se ugase. Adresar umetničkih kolonija i vajarskih simpozijuma Jugoslavije, koji je 1986. godine objavljen u Subotici, od strane Likovnog susreta (u čijem sastavu radi Dokumentacioni centar umetničkih kolonija i vajarskih simpozijuma Jugoslavije), beleži 106 kolonija. Ovaj dokumentarni napor, koji zaslužuje svaku pohvalu, beleži međutim i kolonije koje su povremenog karaktera, koje se održavaju neredovno, ili su neke od njih već prestale sa radom. Spontana i nedovoljno formalizovana organizaciona ili institucionalna struktura kolonija onemogućava preciznu evidenciju o njima, a tome doprinosi i odsustvo bilo kakve, a posebno kontinuirane, dokumentarne građe u udruženjima likovnih umetnika, muzejima ili sličnim ustanovama kulture čiji bi zadatak bio da prate likovno stvaralaštvo.

Ipak, i brojke sa kojima raspolažemo potvrđuju impresivan razvoj umetničkih kolonija u našoj sredini obeležavajući ih kao osobenu pojavu umetničkog života i kulturne politike. Ako smo ova uvodna razmatranja i počeli potsećajući na motive osnivača i prvih podvižnika pokreta kolonija to nismo uradili nimalo slučajno. Čini nam se da upravo današnji kontekst zbivanja u kulturi traži ovu opomenu, povratak na izvornu inspiraciju i neke suštinske sastavnice programa Nadežde Petrović i njenih drugova.

Deseti kongres Saveza udruženja likovnih umetnika Jugoslavije, održan u Tuzli 1986. godine, posvetio je i likovnim kolonijama dobar deo svoga vremena i truda. U saopštenju na ovom skupu Miodrag Anđelković je osetio potrebu da nas upozori na iskustvo Prve jugoslovenske umetničke kolonije, i iznoseći svoje razloge, tom prilikom napisao i sledeće: „...jer koliko je poznato i današnje mnogobrojne kolonije računaju sa činjenicom da ova vrsta skupljanja likovnih umetnika, između ostalog, ima i jednu (neka se ova definicija pravilno shvati) patriotsku funkciju. Govorim ovo zbog toga jer, na žalost, samo se sećamo vremena kada su vrednosti Šumanovića, Stupice, Lubarde, Hegedušića i drugih, strujale zemljom i bile poštovane kao zajedničko kulturno dobro, bez lokalističke isključivosti i sebičnosti. Još nas manje veseli gotovo ugašena međurepublička razmena kulturnih informacija i izložbi. Nedostaju čak i ona obična ljudska poznanstva. Nekada su, ne tako davno, poznanstva bila brojnija, kulturne veze čvršće i prirodnije, bez složenih i valjda nikome dovoljno jasnih labirinata SIZ-ova, preko čijeg se mehanizma jedino nekako može preko republičkih međa.” Ne bez gorčine, Anđelković nastavlja svoj iskaz, ukazujući na to da se stimulišu i pomažu izložbe samo u svojoj republici, da se ova zatvorenost kulture teško može razbiti ličnom inicijativom, naročito kada

je reč o umetnicima koji ne žive u republičkim centrima ili gradovima. Oni su u beznađežnoj situaciji, pa im je u krajnjoj liniji boravak u nekoj od likovnih kolonija u zemlji jedina mogućnost komuniciranja sa kolegama iz drugih krajeva zemlje. Iako vrlo kritičan prema sadašnjem stanju i načinu rada kolonija, Anđelković će potegnuti i svoj poslednji argument u njihovu odbranu: „Ono što smatram pozitivnim, čak dragocenim, a zajedničko je za sve jugoslovenske kolonije, je činjenica da je u svima prisutan jugoslovenski duh, bratstvo i jedinstvo, da su skovana mnogobrojna čvrsta i trajna prijateljstva, upoznati novi krajevi i običaji”.³⁾

Naravno, pomenuti iskaz nikako ne iscrpljuje svo bogatstvo likovnih kolonija kao umetničkog i društvenog fenomena. Trebalo je dosta vremena i samim likovnim umetnicima da shvate razmere i značenja koje su ove kolonije poprimile u Jugoslaviji poslednjih decenija. Tako je Josip Diminić, slikar i vajar, govoreći na simpozijumu „Likovna kultura u udruženom radu”, u Počitelju, 24—25. oktobra 1982, rekao i sledeće:

„Danas je jasno da likovne kolonije nisu sporedna, nevažna i privatna pojava u kulturnom životu i razvoju naših sredina. već su nedovoljno poznate i priznate, kao i njihov značaj i uloga u našem društvu. Često su omalovažavane od strane raznih struktura i pojedinaca na raznim nivoima planiranja i dogovaranja u kulturi, često su smatrane likovnim dokolicama, veselim piknicima u prirodi i sl.

Slikarske i druge kolonije i kiparski simpoziji su kod nas i u svijetu — POKRET! Za mene su one jedan od lucidnih, demokratskih i pozitivnih napora u stvaralačkom činu, rezultat nastojanja (često manjih) sredina, pojedinaca u njoj i stvaralaca — učesnika. Možda iz do sada neobjašnjivih poriva druženja (tako se barem meni čini) nastala su, kako kaže Lesjak, „Radna sastajališta umjetnika.” Dodao bih da su to ne samo radna sastajališta, nego radna i životna druženja onih što u njima sudeluju i sredine u kojoj su se našli”.⁴⁾

O kolonijama kao kulturnom pokretu piše na sličan način i vajar Boško Kućanski, iz Sarajeva, u svom prilogu za deseti kongres SULUJ u Tuzli 1986. godine: „Evidentno razrastanje likovnih kolonija i vajarskih simpozija u poslednjih trideset pet godina diljem Jugoslavije

³⁾ Miodrag Anđelković: Neki problemi u radu likovnih kolonija, X Kongres Saveza udruženja likovnih umetnika Jugoslavije, Tuzla, 1986 (umnoženo, str. 2)

⁴⁾ Josip Diminić: Uloga, mjesto i status slikarskih kolonija i kiparskih simpozija u nas, kao i naši odnosi sa inostranstvom preko ovog oblika udruženog rada. *Simpozijum Likovna kultura i udruženi rad*. Počitelj. 24—26. X. 82. SULUJ, BGD (umnoženo, str. 2)

omogućilo je da ovaj duboko očovječeni vid druženja likovnih umjetnika postane svojevrsan fenomen i kulturni pokret naših dana. Imponuje podatak da je u tom vremenskom periodu u prosjeku godišnje otvarano između dvije i tri kolonije ili simpozija, kao i da na svakih 220 hiljada Jugoslovena dolazi približno po jedno ovakvo radno sastajalište likovnih umjetnika".⁵⁾

Ako se ima u vidu ovako dinamičan razvoj likovnih kolonija onda ipak začuđuje podatak da je Savez udruženja likovnih umjetnika Jugoslavije (SULUJ) tek u novembru 1978. godine na skupu u Labinu, osnovao Koordinacioni odbor slikarskih kolonija i vajarskih simpozijuma Jugoslavije. Tokom svoje prve tri godine postojanja ovaj odbor nije održao ni jedan sastanak. Tek u junu 1981. održaće se u Deliblatskoj peščari prvi skup predstavnika slikarskih kolonija i vajarskih simpozijuma Jugoslavije sa članovima predsedništva SULUJ, koji će raspravljati o problemima kolonija i simpozija, analizirati njihov rad i doneti zaključke o budućim poslovima, kao i klasifikaciju umetničkih kolonija i simpozijuma na međunarodne, jugoslovenske, republičke i pokrajinske.

Nastojanja da se sama umetnička udruženja i kulturna politika više okrenu ka ispitivanju i rešavanju problema likovnih i srodnih kolonija novijeg su datuma. Republička i pokrajinska udruženja likovnih umjetnika tek poslednjih godina osnivaju stručna tela ili odbore koji će voditi računa o kolonijama.

Likovne kolonije u Srbiji su takođe plod pomenutog širokog umetničkog pokreta, sa tradicijom još od pre prvog svetskog rata. Kao osobena pojava kulture nisu uopšte istraživane: o njima nema pravih monografija ili drugih publikacija, nema kulturoloških istraživanja i anketa, pa se još uvek ne zna ni tačan broj koliko ih stvarno ima. Postojeća evidencija ULUS i „Adresara umetničkih kolonija i vajarskih simpozijuma Jugoslavije” beleži 21 koloniju na teritoriji SR Srbije van pokrajina. Sistematske i ažurne evidencije nema jer se ni na jednom mestu ne skupljaju podaci o ovom vidu likovnog i umetničkog života. Dokumentaciju o kolonijama otežava i naš već tradicionalan nemar prema pamćenju i sklonost ka improvizacijama, ali i činjenica da su one vrlo dinamičan fenomen: rađaju se sa puno oduševljenja i planova, zamiru ili iščežavaju bez svedoka, pa iznova (sve u zavisnosti od lokalnih kulturnih pregalaca ili aktivista) iskrsavaju u javnosti i kreću sa novim generacijama poslenika i učesnika.

⁵⁾ Boško Kućanski: Aspekti razvojne koncepcije jugoslovenskih likovnih kolonija i simpozija, X kongres SULUJ, Tuzla, 1986 (umnoženo, str. 2).

U Srbiji van pokrajina rascvat kolonija počinje šezdesetih godina, odnosno tačnije sa obnavljanjem rada likovne kolonije u Sićevu 1964. godine. Već sledeće godine (1965) osniva se vajarski simpozijum u Vrnjačkoj Banji, a potom slede i simpozijum skulpture „Beli Venčac” u Arandelovcu (1966), Kolonija mladih u Ivanjici (1967), Pokajnica (1970), Kopašnica — Leskovac (1970), Lipovac (1973), Mileševa (1973), Sopoćanska Viđenja (1973), Svet keramike — Arandelovac (1974), Dvorane (1974), Prohor Pčinjski (1974), Dudoš (1975), Sisevac (1975), Đavolja Varoš (1977), Jalovik (1978), Studenica (1981), Lola — Železnik (1984), Bakar — Bor (1985).

Predmet istraživanja ove monografije i jesu upravo likovne i srodne umetničke kolonije u Srbiji van pokrajina. Kolonije smo, za potrebu ovog istraživanja, definisali kao neformalni skup likovnih i srodnih umetnika, koji žive i rade zajedno van svog uobičajenog boravišta, na određeno vreme, povezani svojim profesionalnim radom i umetničkim interesovanjima. Opšta tendencija u našem društvu ka institucionalizaciji kulturnog života nije mimoišla ni likovne kolonije, pa one poslednjih godina dobijaju niz formalno — institucionalnih obeležja: ustaljenu periodičnost okupljanja i rada, stalnog organizatora, stalne finansijere, stručni aparat za vođenje i održavanje kolonija, normativna akta — statute, pravilnike i sl., stalna stručna i upravna tela — savete, programske odbore, rukovodiocice i kustose kolonija, sponzore, stalne galerije, redovne godišnje izložbe, kataloge, itd. Prenaglašena formalizacija i preterana institucionalizacija kolonija uništava u velikoj meri njihov izvorni, spontani karakter neformalnog rada i druženja i razmene profesionalnih i umetničkih iskustava.

Likovne kolonije nisu samo afirmisane kao značajan vid likovnog života i likovne kulture, već i kao sredstvo buđenja kulturnih potreba manjih sredina, udaljenih od kulturnih centara. One su, nema sumnje, pre svega podsticaj za umetnički rad, za negovanje umetničkog profesionalizma, ali su isto tako i zahvalan medij za širenje likovne kulture i stvaranje nove publike, tj. imaju i izrazit potencijalan vaspitno-obrazovni sadržaj. Kontakt sa novom publikom, sa novim sredinama u kojima postaju agens kulturnih potreba, jeste i nužno je komplementaran sa primarnim značenjem kolonije kao važnog činioca širokih komunikacija među samim umetnicima.

One ostavljaju za sobom bogat fond umetničkih dela oko koga dobro promišljena lokalna kulturna politika stvara nove, dodatne i raznolike sadržaje. U tom pogledu paradigmatičan je primer simpozijuma skulpture „Beli Venčac” čiji je fond umetničkih dela izložen

u otvorenom prostoru, u parku Bukovičke Banje ili po zelenim površinama grada Arandjelovca i fabričkim krugovima, dajući lokalnom prostoru sasvim drugo značenje i kvalitetno novi humani sadržaj. Istorodan je primer i bi-jenala jugoslovenske skulpture u Vrnjačkoj Banji, čija urbanističko-skulpturalna rešenja lokalnog prostora, gradskog prostora i prostora radnih organizacija trajno obeležavaju ljudsku sredinu stvaralačkim vizurama. Rađaju se nove galerije, umetničke zbirke, popunjavaju lokalni muzeji i tako na produktivan način komplementira celokupni kulturni život regije. Nije redak slučaj da u kolonijama borave, pored umetnika, i umetnički kritičari, estetičari, kao i umetnici srodnih struka. Tako one postaju i mesta razmene mišljenja, prevazilaženja uske stručnosti i stručne hermetičnosti kroz transdisciplinarni dijalog o smislu i mogućnostima umetničkog rada i doživljaja, o sudbini i recepciji umetničkog dela. Uz umetničke kolonije često ide i niz pratećih programa ili aktivnosti, koje angažuju lokalnu publiku i lokalne kulturne pregaoce, pa se stvara šire kulturno zračenje koje pozitivno utiče na potiskivanje provincijalnog mentaliteta, i kriterijuma, na animaciju novih primalaca poruka umetnosti i kulture, na maštovitost i dosetljivost organizatora i lokalnih institucija, na šire uvažavanje kulturnih radnika i, uopšteno govoreći, na integraciju kulture sa ambijentom življenja, privređivanja, obrazovanja i turizma.

Zavod za proučavanje kulturnog razvitka istraživao je do sada iz područja likovnog života materijalne probleme likovnih umetnika (1976) kao i probleme plasmana, tj. tržište dela likovne umetnosti (1983). Istraživanje likovnih kolonija kao značajnog dela likovnog života i kulturne politike u oblasti likovne umetnosti javlja se i kao potreba kontinuiteta stručnih interesovanja Zavoda, ali pre svega i kao realna potreba kulturne akcije i planiranja kulturnog razvoja u okviru SR Srbije. Cilj ovog monografskog istraživanja je uvid u stanje i probleme likovnih kolonija, stvaranje što potpunije evidencije o njima, njihovoj ulozi u razvoju likovnog života i kulturnog života sredina u kojima su locirane.

U prvom delu ovog rada prikupljeni su anketom među organizatorima kolonija osnovni podaci o likovnim i srodnim kolonijama u Srbiji van pokrajina, tj. prikazane i evidentirane sve kolonije za čije se postojanje zna ili se zna da su nekad postojale a danas nisu više aktivne (očekujući, u nekim primerima, da će ponovo početi sa radom ukoliko se obezbede neophodna materijalna sredstva i druga pomoć lokalne zajednice). Obim i vrsta podataka koji su dobijeni (upitnik je slat poštom, popunjavali su ga organizatori ili lica iz in-

stitucija pod čijim pokroviteljstvom se odvija rad kolonija) nisu ujednačeni i uvek kvalitetni, jer su se ispitanici različito odnosili prema njima, a nekoliko njih nije ni odgovorilo. U slučajevima u kojima nismo uspeli da dobijemo podatke neposredno od organizatora (tj. putem ankete), informacije o kolonijama smo prikupljali iz sekundarnih izvora (novina, Adresara, izveštaja RZK ili ULUS, obaveštenja učesnika kolonije, kataloga i sl.), i to je uvek naznačeno u tekstu. Upitnik za organizatore kolonija insistirao je na prikupljanju sledeće evidencije: naziv kolonije, godina osnivanja, mesto održavanja, vreme trajanja, broj učesnika u jednoj smeni, ukupan broj učesnika, podataka o nastanku ideje o osnivanju kolonije, ko je bio osnivač, naziv sadašnjeg organizatora kolonije, adresa organizatora, motivi za osnivanje kolonije, karakter kolonije, vrsta učesnika i njihov profesionalni status, način biranja učesnika, kriterijumi tog izbora, obaveze učesnika prema organizatoru, organizacija rada kolonije, organizaciona tela pri koloniji, stručne službe kolonije, obaveze organizatora prema učesnicima, način i uslovi smeštaja učesnika, kontakt učesnika sa lokalnom sredinom, zadovoljstvo učesnika uslovima i radom kolonija, opremljenošću kolonija, programima koji postoje u koloniji, načinom finansiranja kolonija, kontakt kolonije i lokalne sredine, odnos kolonija i turističke ponude u datoj sredini, javnost rada kolonija, učešće kolonija u međurepubličkoj ili međunarodnoj kulturnoj saradnji, itd.

Središnji problem ove monografije jeste, ustvari istraživanje stavova i mišljenja (ocena) učesnika kolonija o samim kolonijama. Kolonije postoje zbog umetnika pa je presudno za celokupno naše istraživanje doći do spoznaje o stavovima ove umetničke populacije. Anketirali smo 100 učesnika, za vreme boravka u kolonijama ili nakon povratka iz kolonija. Anketa je bila anonimna a pomoću nje prikupljeni su podaci o profilu učesnika (pol, starost, zanimanje, radni i stručni status, itd.), ranijem učešću u radu kolonija, zadovoljstvu uslovima rada i boravka, motivima za rad u koloniji, predlozima za unapređenje rada kolonije, itd. Ovde ćemo morati ostaviti po strani detaljan prikaz rezultata te ankete i zadržati se samo na sumarnim ocenama i viđenjima učesnika kolonija. Te ocene treba u stvari da budu i odgovor na pitanje o smislu postojanja kolonija i njihovoj budućnosti.

UMETNIČKE KOLONIJE — DA ILI NE

Među osnovnim pitanjima na koja je trebalo da odgovori ova istraživačka monografija nalazi se i pitanje da li još uvek postoje razlozi kojima bi se moglo braniti postojanje

i dalje pomaganje ove institucije naše likovne kulture, da li bi kulturna politika svojim programskim zahtevima i instrumentima trebalo da postiže ovakav način rada i okupljanja stvaralaca iz područja likovnih umetnosti i, u slučaju pozitivnog odgovora, da se ukaže na otvorene probleme i mere za poboljšanje rada likovnih kolonija.

Odgovor na prvo pitanje moraju da pruže sami učesnici kolonija — umetnici zbog kojih se one pre svega i održavaju i čije stvaralaštvo treba da podstiču. Sažimajući ovde rezultate naše ankete među učesnicima možemo zaključiti da oni u celini imaju pozitivan odnos prema kolonijama. Na opšte pitanje o smislu postojanja kolonija negativne odgovore je dalo samo 14 odsto učesnika. Ogromna većina umetnika (86 odsto) smatra da kolonije imaju svoje opravdanje, da su one, pre svega, nezamenljiv oblik profesionalne komunikacije i promocije i to na jugoslovenskom planu.

Na pitanje da li bi ponovo učestvovali u radu kolonije (poslednje u kojoj su boravili) 76 odsto učesnika je odgovorilo pozitivno. Izrazit je i procenat pozitivnih odgovora na pitanje da li je sredina u kojoj su boravili delovala podsticajno u umetničkom pogledu (Da — 62 odsto, delimično — 20 odsto, ne — 13 odsto). Pozitivan stav prema kolonijama dobijen je i kroz odgovore na drugo slično formulisano pitanje (Da li učestvovanje u likovnim kolonijama doprinosi profesionalnom radu učesnika? Distribucija odgovora je bila sledeća: Da — 65 odsto; Delimično — 21 odsto i Ne — 10 odsto.

Ovom pozitivnom raspoloženju treba dodati i stavove učesnika o zadovoljstvu programima boravka u kolonijama: svega 6 odsto učesnika negativno ocenjuje program boravka, dok je ogromna većina zadovoljna stručnim vidovima rada kolonije i dodatnim programima (kulturnim, obrazovnim — ekskurzije, rekreativnim). Zadovoljstvo uslovima za rad i boravak (smeštaj, prostor za rad, materijal za rad i sl.) izražava 81 odsto učesnika („vrlo zadovoljni” — 28 odsto i „zadovoljni” — 53 odsto), dok je nezadovoljnih i razočaranih 14 odsto („nezadovoljni” — 10 odsto, „razočarani” — 4 odsto). Delimično zadovoljnih bilo je 4 odsto.

Sve su to stavovi sa jasnim opredeljenjem u prilog kolonija. Ako su umetnici uvereni da su likovne i srodne kolonije opravdale svoje postojanje, da njihovo postojanje i rad ima smisla, onda je sve ostalo pitanje kulturne politike, animacije i dobre organizacije. Teškoće najviše i potiču upravo iz područja kulturne politike.

Pregled osnovnih podataka o likovnim kolonijama ukazuje na izuzetno statusno šarenilo

ili raznovrsnost. Postoje kolonije koje su samostalne ustanove (male radne organizacije, kao što je smotra „Mermer i zvuci“ u Arandelovcu u čijem sastavu je Simpozijum skulpture „Beli Venčac“ i festival „Svet keramike“); ima ih koje su sastavni deo nekih drugih radnih organizacija ili ustanova (preduzeća, muzeja, domova kulture, galerija, itd.); ali ih je najviše koje nemaju jasno diferenciran status (o njima se brinu lokalne SIZ kulture, mesne zajednice, aktivisti ULUS i drugi entuzijasti, i sl.). Već je pominjana snažna tendencija ka institucionalizaciji kolonija kao i gubljenja izvesnog spontanog, neformalnog karaktera u njihovom sadržaju i organizaciji. Zatečene između rigidne institucionalizacije i neformalne prepuštenosti sebi samima one, ipak, prizivaju intervenciju kulturne politike koja bi im omogućila minimum statusne stabilnosti i regularnosti u okvirima kulturnog života lokalne sredine, regiona ili republike. Svaki entuzijizam, ukoliko ne biva podržan od komplementarnih institucija (a pre svega od zajednica kulture), brzo se iscrpljuje u improvizaciji i, u našem sistemu finansiranja i organizovanja, ne može da računa na trajnu uzlaznu liniju. Različiti status kolonija neposredno se reflektuje na njihov položaj u sistemu finansiranja i nejednake uslove rada.

Većinu kolonija finansiraju opštinske samoupravne interesne zajednice kulture. Tu su, zatim, sredstva radnih organizacija — osnivača, organizatora ili pokrovitelja (najčešće lokalna preduzeća ili firme), potom i sredstva opština ili mesnih zajednica, a najmanje sredstva Republičke ili pokrajinske zajednice kulture. Problem stabilnih izvora finansiranja je ključno pitanje praktičnih mera daljeg razvoja kolonija. Skoro svi organizatori kolonija u našoj anketi izjavljuju da nisu zadovoljni iznosom sredstava namenjenih finansiranju rada i programa kolonija.

Neujednačeni su i organizacija i uslovi rada kolonija. Negde koloniju vode profesionalni organizatori i tela, ali u većini slučajeva to su dobrovoljci, entuzijaste, lokalni umetnici i kulturni radnici. Ovi drugi se oslanjaju na pomoć postojećih kulturnih institucija u svojoj sredini (domova kulture, muzeja, galerija i sl.) i njihovog stručnog i administrativnog aparata. Skoro svaka kolonija ima kao rukovodeća tela programski ili umetnički savet i društveni savet, a rede i posebne inokosne organe (direktore, upravnike, rukovodioca kolonije ili kustosa — rukovodioca). Programski ili umetnički savet vodi računa o sastavu učesnika, upućivanju poziva, kriterijuma za odabir učesnika kolonija, prati umetnički rad i stručne programe kolonija, a ponegde i vrednuje produkciju učesnika. Društveni savet se bavi op-

štim pitanjima organizacije kolonija i uslovima rada, okupljajući oko sebe predstavnike tzv. društvene zajednice i društvenopolitičkih organizacija. Nema sumnje da su ova tela mesta gde bi se moglo očekivati veće angažovanje stručnih snaga, a posebno ULUS i njegovih članova. Već je i sastanak predstavnika likovnih kolonija i simpozijuma Srbije, održan u Ivanjici 1981. godine, između ostalog, zaključio da bi dobro bilo da se u umetničkim savetima kolonija nađe najmanje jedna trećina članova profesionalnih udruženja ili umetnika. Pomenuti skup je takođe zahtevao da se normativno reguliše rad kolonija, tj. da se odrede propisima prava i dužnosti organizatora i učesnika kolonija. I zaista, najveći broj kolonija je u međuvremenu dobio svoje statute, i samoupravne sporazume ili pravilnike o radu.

Kad je reč o uslovima rada, smeštaju učesnika, prostoru za rad kolonija, materijalu za rad, ishrani i programu i sl., i tu je velika razlika od kolonije do kolonije. Neke kolonije imaju svoj stalni radni i smeštajni prostor, a druge su u većitoj selidbi ili mobilnosti (između hotelskog smeštaja i smeštaja u privatnim domaćinstvima). Uslovi za rad su najčešće i predmet kritike učesnika, pa se na otklanjanju nedostataka mora više raditi. Posebno je zanimljivo iskustvo likovnih kolonija po selima (npr. Jalovik, Lipovac), gde se učesnici smeštaju u domove meštana i na taj način se ostvaruje najtešnja moguća veza između kolonija i lokalne sredine. Tu su umetnici najčešće dragi gosti okruženi pažnjom, a ne anonimni dodatak ambicijama lokalnih kulturnih institucija. Dužina boravka u kolonijama, takođe, znatno varira, između 10 i 90 dana, iako je najčešći slučaj da su u pitanju dvonedeljni boravci. Neujednačena je i praksa u pogledu nagrađivanja umetnika za ono što su uradili u kolonijama ili što su se odazvali da učestvuju u radu kolonije. Neke kolonije obezbeđuju novčana sredstva za otkup radova učesnika, druge daju i nagrade na kraju rada, česta je pojava i davanja autorskih honorara za dela koja ostaju kao poklon fondovima kolonija. Deo učesnika smatra da je materijalna stimulacija bitna i da je treba povećavati, da kolonije neopravdano stiču vredne kolekcije umetničkih dela na račun neplaćenog ili slabo plaćenog umetničkog rada. Zbog nedovoljne materijalne stimulacije događa se i da umetnici kolonijama ostavljaju manje vredne radove, po pravilu loša dela.

I način pozivanja učesnika u kolonije podleže neujednačenim merilima. Organizator obično poziva afirmisane, poznate i priznate umetnike, dok su šanse početnika znatno manje. Česte su i primedbe da ima i privatizacije, da se poziva ograničen krug ljudi, po kriterijumima

organizatora — selektora koji nisu javno eksplicirani i gde selekcija ne podleže nikakvoj široj verifikaciji. I informacije o održavanju kolonija ponekad su nedostupne potencijalnim učesnicima. Naša anketa pokazuje da se preko ULUS-a o kolonijama obaveštava samo 22,6 odsto učesnika, dok preovlađuje neformalno informisanje (posredstvom kolega, „na razne načine”). Samo u 25,8 odsto slučajeva organizator je bio taj koji obaveštava učesnike o koloniji.

Kad je reč o strukturi učesnika kolonija i tu ima puno prostora za poboljšanja. U kolonije, pre svega, najviše odlaze slikari i vajari, a zaostaju grafičari i primenjeni umetnici. To se može objasniti činjenicom da je malo kolonija za grafiku i primenjenu umetnost. Među učesnicima je najviše Beograđana (60 odsto), zbog velike koncentracije članova ULUS-a i ULUPUDS-a u Beogradu (između 80—90 odsto od ukupnog broja članova). Naravno, i to treba menjati u smeru jedne opšte demetropolizacije kulturnog života i kulturnih institucija i podsticanja umetničkog života u manjim sredinama. U starosnoj strukturi učesnika dominira grupa zrelih (između 30 i 50 godina starosti, i ona procentualno iznosi 52 odsto. Međutim značajan je i udeo onih koji su znatno stariji — starih preko 50 godina ima 31 odsto, dok grupaciju mladih — onih ispod 30 godina starosti — čini svega 17 odsto. Već pomenuto insistiranje organizatora na učešću zrelih, afirmisanih ličnosti u radu kolonija (a videli smo da 58 odsto učesnika ocenjuju sami sebe kao afirmisane ličnosti), treba relativizirati u prilog povećanog učešća mladih umetnika. Dodajmo i to, što nije beznačajno, da u strukturi učesnika dominiraju muškarci (70 odsto).

Programska orijentacija kolonija je, takođe, podložna diferenciranju. Ima kolonija i simpozijuma gde je ona jasna, dosledna, u funkciji niza širih momenata likovne i druge kulture, dok se u većini slučajeva nastoji pronaći ravnoteža između individualnog umetničkog rada i neobavezne komunikacije — druženja u grupi. Neke kolonije se bore za kvalitet i za međunarodnu reputaciju, dok su druge okovane lokalnim okvirima i kriterijumima, sklone više rekreativnim sredstvima. Većini je, ipak, cilj da postignu rezultate u razvoju i negovanju likovne kulture u određenoj sredini, da demokratizuju umetnički čin i stvore novu umetničku priliku. To je realistična i pozitivna orijentacija koju kulturna politika mora podržavati, u svim njenim kvantitativnim i kvalitativnim manifestacijama (od javnih časova slikanja i vajanja i stručnih demonstracija za publiku, preko rada sa amaterima u dečjim grupama, do izložbi — pojedinačnih i kolektivnih, stvaranja lokalnih zbirki, galerija sa stalnim fondom i postavkama,

izrade monografija, TV filmova o radu kolonija, ili učešća u kulturnoj razmeni sa drugim sredinama, pokrajinama i republikama). Videli smo iz ankete da je interakcija kolonija sa lokalnom sredinom plodna i raznovrsna. Tu su, na primer, ekskurzije učesnika u okolinu i radi upoznavanja kulturnoistorijskih spomenika (43 odsto), učešće umetnika u kulturnim programima lokalne sredine (u 18 odsto slučajeva), posete radnim organizacijama i drugim sponzorima kolonije, susreti sa meštanima, susreti sa amaterima, posete društvenopolitičkim organizacijama i sl. U svakom slučaju, može se mnogo više uraditi na unapređenju ove komunikacije sa lokalnom sredinom, kao jednim od programskih ciljeva likovnih kolonija, i tu je repertoar mogućnosti kulturne politike dovoljno širok i elastičan. Kolonije u Boru i „Magnohromu” u Kraljevu, na primer, uspešno integrišu umetnika u radnu sredinu velikih kolektiva fabrika i podstiču umetničku radoznalost i amaterizam među radnicima. Kolonija „Belovodski pešćar” je u funkciji očuvanja i negovanja narodne vajarske tradicije, a da ne pominjemo Arandelovac i Vrnjačku Banju sa parkovima skulptura i spregom kolonija sa turističkom privredom. Dodajmo i to da i sami učesnici smatraju (77 odsto pozitivnih odgovora) kako je lokalna publika uključena u rad kolonija (najčešće posetama meštana koloniji, učešćem u razgovorima i predavanjima, posetama izložbama, učešće u tzv. pratećim manifestacijama, itd.).

Od ostalih krupnijih problema vezanih za rad kolonija pomenućemo još neke, gde je intervencija kulturne politike urgentna.

Neizvesna je, na primer, sudbina likovnih dela koja ostaju u fondovima kolonija. Čuvanje, konzervacija i izlaganje ovih dela zahteva dodatna finansijska i druga sredstva i stručnu osposobljenost kadrova u datoj sredini. Rad mnogih kolonija podstakao je osnivanje lokalnih galerija i drugih izložbenih prostora, čak i u seoskim sredinama. Već postojeći muzeji i galerije otvorili su se i prema ovim delima i zbirkama. Nisu retke i pojave nemarnog odnosa prema ovim fondovima, razvlačenja, privatizacije umetničkih dela i zbirki. Vremenom sazrevaju i kriterijumi za selekciju takvih fondova i njihovu kritičku revalorizaciju. Sve su to problemi koji traže rešenje, a mogu ih naći samo u promišljenoj i dobro koncipiranoj kulturnoj politici lokalne zajednice. Značajno je i pitanje da li su fondovi kolonija u opticaju ili nisu, da li se prezentiraju javnosti samo u jednoj galeriji ili u jednom mestu ili ga mogu videti i zainteresovani u drugim sredinama. Najčešći je slučaj da se ti fondovi izlažu na prigodnim izložbama (obično povodom dana oslobođenja mesta ili nekog državnog praznika) ili u radnim organizacijama —

pokroviteljima kolonije. Ređi je slučaj da oni stignu i do drugih sredina, barem u republici, mada se i na tome puno radi. Podsetili bismo i na predlog predstavnika likovnih kolonija iz 1981. godine da se radovi nastali u kolonijama izlažu jednom godišnje i u Beogradu, u paviljonu „Cvijeta Zuzorić“. Ovakva prezentacija doprinela bi i zaoštavanju kriterija vrednovanja umetničke produkcije u kolonijama. Dodajmo ovde da većina kolonija ne raspolaže ni minimumom dokumentacije o svome radu, a o nekom organizovanom INDOK servisu nema ni govora. Kratko pamćenje i improvizacija i ovde su prisutni i to, svakako, otežava iole studioznije istraživanje kolonija kao kulturnog fenomena od šireg značaja.

Već je ukazano na činjenicu da svi učesnici ističu kao značajan kvalitet kolonija njihovu otvorenost prema svima, svim sredinama, da su po svom karakteru zaista jugoslovenske, a ne retko i internacionalne. One najuglednije ulaze i u međudržavne konvencije o kulturnoj saradnji. Kad je reč o međurepubličkoj saradnji njoj su kolonije dale zaista nezamisljiv doprinos, iako se većina njih tretiraju kao institucije regionalnog ili republičkog karaktera.

Upravo na planu ovih unutarjugoslovenskih komunikacija, boljeg uzajamnog obaveštavanja i demokratske selekcije učesnika, mogao bi više da doprinese Savez udruženja likovnih umetnika Jugoslavije (SULUJ), naravno uz punu podršku republičkih zajednica kulture (naravno u pogledu finansiranja ove saradnje). Na desetom kongresu SULUJ 1986. je zahtevano da Koordinacioni odbor umetničkih kolonija ovog saveza bude aktivniji, a predloženo je da se jednom godišnje održavaju savetovanja predstavnika kolonija, da nosilac organizacije bude republičko ili pokrajinsko udruženje likovnih umetnika i da se ovakva savetovanja svake godine održavaju u drugoj republici, odnosno pokrajini.

Utvdili smo da među učesnicima kolonija postoji intenzivna teritorijalna, međurepublička mobilnost i otvorena komunikacija. Sve se to protivi lokalističkom duhu pojedinih kolonija, njihovom zatvaranju u međe svog atara, čemu ponekad pogoduju i lokalni cehovski interesi umetnika. Kada smo prikazivali motive za rad u kolonijama 30 odsto ispitanika je izjavilo da im je upoznavanje nove sredine, ljudi i ambijenta motiv za dolazak u koloniju. Podsetimo ovde da su ostali ključni motivi bili druženje sa kolegama (48 odsto ispitanika), razmena i sticanje novih iskustava (37 odsto), a tek onda dolaze uslovi za rad, mogućnost realizacije ideja koje se inače ne mogu na drugi način ostvariti (21 odsto) ili

motivi rekreacije, odmora (10 odsto). Ova potreba za komunikacijom, socijalnom i profesionalnom, jeste najčešći motiv koji privlači umetnike u kolonije i nju, besumnje, treba na svaki način negovati i razvijati.

Da su kolonije omiljeni oblik kolektivnog rada pokazuje i visok procenat ispitanika koji su i ranije, pre našeg istraživanja, boravili u njima — 84 odsto. Po tri puta je boravilo 22,6 odsto ispitanika, po 4 puta 7,1 odsto, po pet puta 15,5 odsto, između 6 i 10 puta 14,2 odsto. Bilo je umetnika koji su boravili u kolonijama i više od 30 puta! Ovi podaci mogu ukazati i na postojanje stalne, stabilne populacije učesnika, što ima nepovoljnu stranu da može prerasti u opasnost da to bude jedan te isti krug učesnika.

I pored svih gore nabrojanih problema i primečanja na račun kolonija među onima kojima su kolonije i namenjene — među učesnicima dominira zadovoljstvo uslovima za rad i boravak. Vrlo zadovoljnih i zadovoljnih je 81 odsto od ukupnog broja ispitanika (vrlo zadovoljni — 20 odsto i zadovoljni — 53 odsto). Nezadovoljnih je 10 odsto, razočaranih — 4 odsto a delimično zadovoljnih je — 4 odsto. Najčešće nezadovoljstvo izazivaju nedostatak prostora za rad, ili materijala za rad, a potom nestručna organizacija ili loša organizacija kolonija.

Zadovoljstvo uslovima za rad i boravak sigurno je povezano i sa mogućnošću učesnika da utiču na rad kolonija. Pored znatnog broja pozitivnih odgovora (može da utiče „dosta” — 34 odsto), prevlađuju modaliteti „može da utiče malo” — 31 odsto i „nimalo” — 28 odsto. Slabo uključivanje učesnika u poslove odlučivanja u koloniji je razumljivo s obzirom na dominantnu ulogu organizatora i postojećih saveta kolonije (društvenog i umetničkog), ali to ne bi trebalo da bude prepreka za širenje kolektivnog odlučivanja i jačanja demokratske klime u ovakvim zajednicama. Mogućnosti koje ispitanici pominju su različiti predlozi i ideja za rad kolonije, lični uticaj na organizatore, kao i članstvo u sastavu kolonije ili njenim organizacionim telima. Spontanost i spremnost na saradnju, ravnopravnost i otvorenost među učesnicima jesu izvorni impuls umetničkih kolonija, koji se opire njihovoj preteranoj institucionalizaciji i obezličavanju. Nije bez razloga valjevski list „Napred” (od 12. juna 1970) nazvao kolonije „slikarsko sabratije”. One su iznad svega umetničke radionice, mogućnost opštenja u okviru jedne struke ili poziva, kao i osoben način širenja likovne kulture, pa tek potom institucija lokalnog ili šireg prestiža kojom se rešavanju i drugi, a ne samo kulturni problemi.

MERE KULTURNE POLITIKE U KORIST
LIKOVNIH KOLONIJA

U prethodnom poglavlju saopšteni su i komentarisani uvidi do kojih smo došli pomoću ankete među organizatorima i među učesnicima likovnih i srodnih kolonija. Ograničenost obima i instrumenata ovog istraživanja ne sprečava nas, ipak, da u celini damo pozitivan odgovor na svrhu i smisao postojanja likovnih kolonija kao sastavnog dela likovne kulture. Stavovi i organizatora i učesnika saglasni su u ocenama da su likovne kolonije potrebne. One su, pre svega, potreba umetnika za širim i otvorenim profesionalnom komunikacijom (umetničkom, međugeneracijskom, teritorijalnom), za razbijanjem stvaralačke izolacije i ulaskom u novi ambijent kolektivne likovne radionice. One su mesto gde se može sameravati sa drugima, gde se mogu kušati novi motivi i doživeti nove sublimacije, gde se možemo osetiti korisnim i prihvaćenim. One su u funkciji širenja likovne kulture u novim sredinama i pridobijanja nove publike. One su deo inicijativa kojima se budi i podstiče kulturni život u lokalnim i regionalnim sredinama, žarište širih i osnova budućih kulturnih programa i institucija, način prepoznavanja lokalne zajednice i njene afirmacije, njenog ulaska u širu i bogatiju socijalnu, kulturnu i drugu komunikaciju. U radnim organizacijama, mesnim zajednicama i selima, u gradskim sredinama, one oblikuju i ambijent svojom produkcijom, ali i otvaraju i drugima mogućnost i apetite za učešće u stvaralaštvu, stimulišu ne samo duh amaterizma nego i ozbiljnijeg, odgovornijeg i profesionalnijeg bavljenja poslovima kulture. Neiskorišćene su još uvek mogućnosti koje one pružaju za celovitiju integraciju lokalnog ambijenta, kulture življenja i oblikovanja prostora, ali i za razvoj turističke privrede, na primer. Svojim fondovima umetničkih dela, preko izložbi, galerija i muzeja, one svedoče o duhovnosti i kulturnom identitetu date sredine.

Uz jednu smišljeniju kulturnu politiku, poboljšanje statusa, finansiranja i organizacije, likovne kolonije mogu bez teškoća da nastave svoje najbolje tradicije i da se suoče sa novim senzibilitetima. Zamor i kriza koji ih prate izraz su opšteg stanja današnjeg jugoslovenskog društva, a ne simptom opadanja ili odsustvu unutrašnjih vitalnih potencija.

Na osnovu prethodnog sagledavanja problem likovnih i srodnih kolonija smatramo da bi se akciji kulturne politike u ovom tematskom području mogle uputiti sledeće preporuke:

— Razmotriti status kolonija u sistemu postojeće samoupravne koncepcije kulture. Kolonije su najčešće briga lokalne sredine i organizatora (ponekad i na nivou radne organizacije ili

mesne zajednice, čak ne ni na nivou opštine), marginalizovane u odnosu na institucije SIZ opština i republike. Čak je čest slučaj da ni ULUS ili ULUPUDS nema uvida ili uticaja na njihovu delatnost i programsku orijentaciju. Entuzijazam kulturnih aktivista ne može opstati bez podrške SIZ kako u pogledu verifikacije koncepcije u odnosu na širu zajednicu i njene potrebe u kulturi tako i u pogledu organizacije, finansiranja, rešavanja problema prostora, galerija, kadrova.

— Utvrditi koncepciju svake kolonije, njen programski profil. Postojeći pokušaji kategorizacije i standardizacije (lokalne, republičke, jugoslovenske, internacionalne kolonije) više vode računa o uslovima rada, smeštaja, finansiranju, dok bi naglasak trebalo da bude na sadržaju delatnosti kolonija. Trebalo bi očuvati postojeću sadržajnu raznolikost kolonija, izbeći prinudnu uniformisanost u programskoj orijentaciji, dupliranje profila, a pomoći discipline i tehnike umetničkog rada koje su zanemarene.

— Nastojati na kvalitetu u radu kolonija. Po pravilu u kolonijama se ostavljaju umetnički slabija dela, što je i pitanje lične savesti učesnika. Ali je neophodno insistirati na merama kojima će se zaštititi i unapređivati kvalitetna produkcija, i to pre svega tako što bi se budućim učesnicima predočili odgovarajući umetnički zahtevi, pooštrili kriterijumi umetničkog vrednovanja doprinosa i formulisali unapred uslovi za rad.

— Osvajanje neophodnog kvaliteta doprinelo bi uvođenje i tzv. umetničkih saveta kolonija, koji bi snosili deo odgovornosti za verifikaciju kvaliteta dela nastalih u kolonijama i tako prihvatili javnu odgovornost za kvalitet umetničkog stvaranja u kolonijama. Većina kolonija ima samo tzv. društvene savete (savete kolonija) koji se pretežno bave opštim uslovima rada kolonije (organizacionim, finansijskim i srodnim problemima) a malo ili retko i pitanjima umetničke produkcije i kvaliteta umetničkog rada.

— Naglašavati radni i stručno-obrazovni karakter kolonija, na račun rekreativnog. Kolonije su i mesto za razmenu stručnih iskustava i informacija za učenje („stvaralačko druženje”, naročito kad su u pitanju mladi, još nedovoljno sazrele umetničke ličnosti), za profesionalno usavršavanje (pogotovo u slučaju kolonija gde se neguje grafika, skulptura, primenjena umetnost). U načelu bi svaki saziv kolonije trebalo da se kruniše javnim izlaganjem nastalih dela i njihovom revalorizacijom od strane stručne kritike.

— Intenzivniji kontakt kolonija sa lokalnom sredinom, u svim vidovima: od kontakta sa publikom, susreta sa amaterima, javnih demonstracija umetničkog rada, do učešća umetnika i njihovih dela u oplemenjivanju urbanih i ruralnih prostora. Kolonija je događaj u lokalnoj zajednici, afirmacija te zajednice (čak i medijska), ali i afirmacija samih umetnika u novoj sredini, pred novom publikom.

— Kolonije su sredstvo razvoja i negovanja likovne kulture, pa se moraju sagledati i u sistemu difuzije likovnog dela u lokalnoj sredini, i animacije likovnog stvaranja. One stimulišu stvaranje lokalnih galerija i umetničkih zbirki, ili njihovi fondovi postaju deo muzejskih fondova. One podstiču i neposredno umetničko stvaralaštvo drugih, bude ambicije date sredine, posebno radnih kolektiva ili sela u kojima su locirane, pa bi vredelo dalje insistirati na ovoj vrsti integracije kolonija u lokalnu sredinu.

— Neophodno je raditi na poboljšanju materijalnog položaja kolonija i uslova za rad. Najčešće se organizatori žale na nedostatak finansijskih sredstava, a učesnici na nedovoljan prostor za rad ili materijal i na nestručnu ili lošu organizaciju (smeštaj, nerazjašnjen odnos organizator — učesnik, izbegavanje naknade autorskih troškova). Moguće je više uraditi na sticanju pokrovitelja (naročito iz većih radnih organizacija) i na povezivanju sa turističkom privredom. Republičke zajednice kulture takođe moraju više da učestvuju u stimulaciji međurepubličke razmene posredstvom umetničkih kolonija.

— Stimulacija umetnika putem otkupa, organizovanja izložbi, štampanjem kataloga, dobrim radnim uslovima, kao i nadoknadom autorskog rada (bar pokrivanjem minimalnih novčanih troškova oko izrade umetničkih dela) može pomoći u podizanju kvaliteta umetničke produkcije kolonija.

— Povećati javnost rada i odlučivanja u kolonijama, a posebno prilikom izbora i pozivanja učesnika, kako bi se izbegla opasnost privatizacije kolonija. Dugogodišnja privilegija da se rukovodi, naročito u slučaju većih i poznatijih kolonija, uz odsustvo javnog uvida u kriterijume, organizaciju i materijalno poslovanje sužava demokratizaciju rada kolonija, omogućava manipulaciju i učesnicima i programima kolonija, a u nekim slučajevima i prisvajanje ili razvlačenje umetničkih fondova kolonija.

— Razmotriti i pitanje kadrova koji rade po kolonijama. Animacija likovne kulture u lokalnoj sredini, organizacija kolonija, ostvarivanje njihovih programa i priređivanje izložbi i drugih poslovi u ovom području zahtevaju stal-

no i stručno osoblje ili, barem, profesionalnu is-
pomoc lokalnih kulturnih institucija, galerija
i muzeja i njihovih kustosa ili rukovodilaca
likovnih programa.

— Pored umetnika i entuzijasta — domaćina
u rad kolonija treba što više uključivati i li-
kovne kritičare i istoričare, arhitekte, urba-
niste, sociologe kulture i organizatore kulturnih
delatnosti, kao i aktiviste iz društvenih orga-
nizacija i preduzeća, iz turističkih društava,
i agencija, i sl., radi što uspešnijeg timskog
rada u kolonijama i šireg delovanja kolonija
u lokalnoj zajednici.

— Postojeće galerije i muzeji treba da sara-
đuju sa kolonijama više nego do sada, kako
u ostvarivanju programa kolonija tako i u zaš-
titi, čuvanju i promociji i stručnoj obradi
umetničkih fondova kolonija.

— Kolonije su, s obzirom na svoj raznovrstan
umetnički program i društveni sadržaj pod-
sticaj i turističkoj ponudi i drugim privred-
nim delatnostima, pa ih je neophodno šire i
potpunije sagledati i sa ovog stanovišta, a
posebno uključivati u programe razvoja lo-
kalnog turizma.

— Stručna umetnička udruženja (ULUS i ULU-
PUDS) moraju imati redovnije kontakte sa
kolonijama i razvijanju saradnju sa njima, a
u programskim i stručnim telima kolonija tre-
balo bi da budu više zastupljeni i predstavnici
ovih udruženja.

— Svako ozbiljno istraživanje uloge i dometa
likovnih kolonija nemoguće je bez formiranja
i razvijanja odgovarajućih INDOK baza poda-
taka o njihovom radu. Neophodno je posvetiti
veću pažnju prikupljanju, čuvanju i obradi
građe o likovnim kolonijama, njihovoj isto-
riji i umetničkoj produkciji u njima, objav-
ljivati monografije o njima, snimati dokumen-
tarne filmove i stvarati druge uslove za nji-
hovo naučno proučavanje.



VI DEO

PRIKAZI



MAKS ŠELER: POLOŽAJ ČOVEKA U KOSMOSU

Nije čest slučaj u našoj izdavačkoj praksi da se neko prevedeno filozofsko delo ponovo izdaje. Knjiga Maksa Šelera *Položaj čoveka u kosmosu**) pojavila se prvi put u nas 1960. godine. To je bilo vreme našeg intenzivnijeg otvaranja prema različitim misaonim pozicijama. Šelerovo delo se tada pokazalo kao novo i značajno. Ali i danas, posle skoro trideset godina razvoja našeg mišljenja i upoznavanja s različitim idejama o čoveku i društvu, Šelerova knjiga pokazuje se kao sveža a njeno ponovno izdavanje kao opravdano. Istina, ovo izdanje ne donosi draž novoga ali nas uverava u širinu i temeljitost jedne pozicije. To važi za obe studije iz knjige: *Položaj čoveka u kosmosu* i *Čovek i povijest*, koje su i objavljene ovim redom, ali, izgleda, da ih treba čitati obrnutim redom, budući da se u drugoj izlaže razvoj evropske ideje o čoveku a u prvoj vlastita ideja o čovekovoj prirodi.

Nekoliko je momenata Šelerove filozofije koji se jasno sagledavaju i potvrđuju u ovoj knjizi. Najpre, to je njegovo odlučno zalaganje da se konstituiše filozofska antropologija kao ne-pozitivno i ne-ideološko razumevanje čoveka. Tu je svakako od posebne vrednosti njegov nalaz da svaka društvena nauka, on ima na umu najpre istoriju, počiva na nekoj, izrečenoj ili neizrečenoj, slici čovekovog sveta. Njemu se zalaganje za izgradnju filozofske antropologije čini utoliko prećim zadatkom što se s početka treće decenije dvadesetog veka teorijska svest o čoveku i čovekova neposredna samosvest pokazuju kao nesigurne i rastrzane.

*) Max Scheler: *Položaj čoveka u kosmosu*, Veselin Masleša — Svjetlost, Sarajevo, drugo izdanje, 1988. Prevod: Vladimir Filipović; Redakcija prevoda: Sulejman Bosto.

U navedenim studijama Šeler je izložio i sliku i sistematiku ideja o čoveku u evropskoj tradiciji od jevrejsko-hrišćanskog teizma do najnovijih ideja koje su se javile u prvim decenijama XX veka (na primer, Frojdova psihoanaliza). Ta sistematika je iscrpna, pregledna i kritička. Njoj se, istina, naročito s današnje tačke gledišta, mogu uputiti brojne primedbe a najpre to što neke bitne antropološke ideje tek ovlaš dodiruje (na primer, Fojerbaha) ili ih posve redukcionistički razume (na primer, Marksa). No, bez obzira na ova ograničenja Šelerova sistematika evropske ideje o čoveku na pet grupe teorija instruktivna je za svako razumevanje geneze, sadržine i granica evropskog mišljenja o čoveku u psihologiji, filozofiji, sociologiji, istoriji, teologiji.

Prve tri ideje o čoveku veoma su raširene u svesti obrazovanog Evropejca kao „tri posve nespojiva idejna kruga”. Prva ideja je teistički ili zapadnoevropski-maloazijski monoteizam ili, najpreciznije, jevrejsko-hrišćanska teologija sa svojim mitovima. Ova je ideja, prema Šeleru, s gledišta autonomne filozofije i autonomne nauke, beznačajna ali je za ljude jača i nametljivija nego što se to sluti.

Druga ideja je klasična evropska ideja o čoveku kao *homo sapiensu*. Ova počinje s grčkom filozofijom u kojoj se samosvest prvi put uzdigla do uverenja o apsolutnom položaju čoveka i to na osnovu *uma, logosa, racia, fronesisa*. To su ideje Anaksagore, Sokrata, Platona, Aristotela, Dekarta, Kanta i Hegela. Po Šelerovom kritičkom sudu ova ideja je, naročito s Dekartom a onda i s Hegelom, u Evropi primila „najopasniji karakter” koji neka ideja može imati — to je karakter samorazumljivosti. Ova je ideja zatim stvorila jaz između tela i duše i stvorila iluziju o izuzetnoj moći duha kao osnove istorijskog kretanja. Ona je, takođe, mimo rezultata nauke, raširila zabludu da viši oblici života imaju veću snagu od nižih. Ovoj teoriji Šeler odaje priznanje zato što je istakla autonomiju duha.

Treća ideja o čoveku izgrađena je oko rezultata prirodnih nauka, genetičke psihologije, teorije evolucije i materijalističkih tumačenja istorije. Po ovoj ideji čovek je vrlo kasni i konačni proizvod razvoja kontinuumu prirode. Ovu teoriju Šeler generalno i široko određuje kao evropski naturalizam u koji nedovoljno kritički svrstava sve mislioce od Demokrita, Epikura, Lukrecija Kara, preko Makijavelija, Hobsa, Maha, Marksa i Frojda a delimično i Ničea i Šopenhauera. U okviru naturalizma on razlikuje najpre mehanicizam i vitalizam, a naslućuje i ekonomizam i tumačenja čoveka na osnovu političkih interesa. Naturalizmu zamera što ne nalazi osobitost položaja čoveka u prirodi,

ali ovoj teoriji priznaje kao vrednost to što je nasuprot idealizmu klasične teorije spoznala snagu nižih i podsvesnih slojeva čoveka.

Četvrtu i petu ideju Šeler ocenjuje kao manje rasprostranjene ali kao značajne. On ih istovremeno određuje kao „nastrane i čudne”, jer su u evropsko mišljenje unele potpun nesklad svojim radikalizmom. On ima na umu, najpre, ideje četvrte teorije, tačnije ideje Ničea, Šopenhauera, Savinjija, Bahofena, Bergsona, Klagesa. To je onaj radikalizam koji se suprotstavlja evropskoj veri u napredovanje *homo sapiensa*, *homo fabera* ili *palog Adama*. Oni zagovaraju nužnu dekadenciju čoveka. Šopenhauerova ideja o čoveku kao bolesti je transparentna ideja ove teorije. Šeler ovo učenje definitivno određuje i kao „vitalističku panromantiku.”

Peta ideja nastaje, uglavnom, oko Ničeovog pojma *natčovek*, a Šeler je određuje kao ideju specifičnog ateizma. Taj ateizam on naziva „postulatorni ateizam ozbiljnosti i odgovornosti”. Ovaj ateizam ukida boga radi odgovornosti i slobode. Vrednost je ove ideje što pretpostavlja personalne projekte i vrednosti, snagu i važnije individuuma kao najvišeg principa ljudske vrste.

Na osnovu kritičke sistematike evropske ideje o čoveku Šeler izlaže vlastito razumevanje položaja čoveka u kosmosu. Njega zapravo interesuje odgovor na pitanje: Šta je ljudska priroda? Tragajući za odgovorom on polazi od uverenja da su prirodne nauke pokazale da su fiziološki i psihički procesi strogo identični, a da je nakon Kanta problem tela i duše, koji je vekovima uzbuđivao duhove, izgubio metafizički rang. Zato on naširoko naznačuje ono jedinstveno i ono različito u kontinuitetu: biljka-životinja-čovek. Put u osoben položaj čoveka u kosmosu ne vodi, prema njegovom uverenju, preko inteligencije već najpre preko izdvajanja organske individue iz vezanosti vrstom. Taj proces on zove uskakanje u „nesvesno-tipične situacije”. To je ona osnova kojom počinju „bivstvene” razlike čoveka i životinje”. Za Šelera, naime, već sama reč „čovek” u sebi sadrži „podmuklu dvostrukost”. To je podvrsta kičmenjaka ali i skup osobina koje su oštro suprotstavljene pojmu životinja uopšte. Šeler jasno kaže: „Čovek može biti više ili manje životinja, ali nikada životinja”.

Ono što se u pojmu čoveka suprotstavlja pojmu životinje ili „bivstveni pojam čoveka” interesuje Šelera. Taj „bivstveni” pojam čoveka sadrži ideju jedinstvenosti, samosvesti, samotvornosti subjekta u kome se ukrštaju nagonско i emocionalno, umno i neumno, ekonomsko i političko. Ovaj pojam uključuje i ideju otvorenog razvoja.

Iako jednoznačno kritički čita klasičnu evropsku ideju o čoveku, i Šeler nalazi da je duh ono što čini osobenim položaj čoveka u kosmosu. Istina, on nalazi da duh nema vlastitu snagu i vlastitu energiju već ih crpe iz nižih slojeva bića. Ali Šeler ovaj neodređeni pojam duha nešto bliže određuje. Pojam duha sadrži najpre ideju egzistencijalne nezavisnosti od organskog, ideju slobode, inteligencije, ideju odricanja i sublimacije. Duh je, dalje, bitno nadsingularan, radoznao ili „večni Faust”. Specifični duhovni akt je sposobnost neposrednog i neposredovanog saznavanja i prelaženja preko granica iskustva. Duh je, najzad, i sposobnost da se svet shvati kao predmet (svest) i sposobnost da sebe shvati kao predmet (samosvest).

Ove momente duha Šeler rezimira na sledeći način: svest o svetu, samosvest i, nužno, svest o bogu tvore nerazorivo strukturno jedinstvo čovekovog položaja u kosmosu. Tako će Šelerovo shvatanje uz sve napore da dođe do vlastitog razumevanja položaja čoveka u kosmosu i pored toga što je razumevanje čoveka obogatilo ukazivanjem na jedinstvo slojeva čovekove egzistencije i ukazivanjem na značaj ne-duhovnih slojeva čovekovog bića, u značajnoj meri ostati u okvirima klasične evropske ideje o čoveku.



MITOLOGIJA I KULTURA

Studija Veselina Ilića *Mitologija i kultura** jeste kulturološka rasprava o vazda otvorenim pitanjima i nikada u dovoljnoj meri istraženim (tačnije, ispitanim) razlozima aktualnosti mitološke svesti u savremenoj kulturi. Mit se kao predmet mišljenja (filozofije) javlja već u antičkoj kulturi, a naziv *mythologia* sreće se prvi put kod Platona (*Res publica* 394 s.e) Platonovo doba jeste doba odbeglih bogova grčkih (kao što je i naše doba „zvanično” tek od Ničea doba mrtvog hrišćanskog boga).

Ono što nam se pokazuje kao kultura *stricto sensu* posledica je jednog posebnog rasula koje kao sam događaj do sada nije u dovoljnoj meri doveden pred mišljenje. U biti, ova posledica (kultura) samo je rezultat konstelacije *pevanja, mišljenja i verovanja*. Mi višenačinski pripadamo pomenutoj konstelaciji, no najčešća je pripadnost kao zatečenost u okruženju okamenotina eufemistički imenovanih sintagmom „tekovine kulture”. U njih nabrajajući valjamo sve glavne i sporedne porode sukobljavajućih dodira *pevanja, mišljenja i verovanja* kao i njihove metamorfoze. *In suspensio*, možemo govoriti o pevanju, mišljenju i verovanju kao čovekovim sposobnostima i svojstvima, možemo ih nazvati bivstvenim situacijama i načinima ali pri tom ostajemo promašujuće prekratki čak i na nominalnom nivou jer smislenost promišljanja ne-raz-trojene sprege *pevanja, mišljenja i verovanja* pokazuje se mogućom samo ako njoj (sprezi) pristupimo kao svetilištu istine.¹⁾

U tom svetlu mitom i kulturom nazivamo dva toposa čovekovog pripadanja imajući pred očima sudbinu drevnih Grka, svakako ne slu-

*) Veselin Ilić, *Mitologija i kultura*, Književne novine i Zavod za proučavanje kulturnog razvitka Srbije, Beograd 1988, str. 407.

¹⁾ Ovo rastrojstvo već dvadesetak stoleća pokazuje sasvim drugačiji situs. Korelativitet u kojem se pevanje, mišljenje i verovanje saodnose spram istine i to kao: a) isključenje ostala dva korelata iz pretendiranja na istinu, i b) rangiranje tendenata na istinu. Korelacija se evidentira kao odnos umetnosti, filozofije i religije u pretendiranju na istinu.

čajno jer samo kod Grka se odigralo iz mita izbivajuće gubljenje *zavičajnosti* i upad u *bez-zavičajnost*. Onog trenutka kad *hybris*²⁾ postaje kažnjiva odpočinje izbivanje iz zavičajnog tla koje ovaj narod beše imenovao smislom bremenitom rečju *aletheia*. Odpočinje kroćenje. Obrazuje se paradigmatičnost čiji odsev treba prihvatiti i usvojiti kao plod svojevrstne proverenosti — zalag kulture. Drugim rečima, začet je suton čije davno nadošle tame smo svedoci i mi današnji. Konsekvence ovog nadolaska tame po prvi put nam se pokazuju u svojoj punoći kod Platona. Platon konstatuje početak evropske (eo ipso i svetske) kulture, on govori simptome koji se protežu do našeg doba bitno ga saodređujući. No ma kako nam se još od Platona pa nadalje pevanje, mišljenje i verovanje pokazuju kao izmešteni i razmešteni spram istine ipak su oni u biti *poprište istine*. Stoga i zahtev da se bezzavičajnost novovekovnog čoveka promišlja polazeći od biti povesti pevanja, mišljenja i verovanja ne znači drugo do polazak od biti povesti poprišta istine.

U spisu „Vreme slike sveta” (Die Zeit des Weltbildes) Martin Hajdeger nabraja pet bitnih pojava novoga veka govoreći o četvrtoj i petoj pojavi sledeće: „Četvrta se novovekovna pojava potvrđuje time, što se ljudsko delanje shvata i događa kao kultura. Kultura je tada ozbiljenje vrhovnih vrednosti kroz negovanje najviših dobara čoveka. U biti kulture leži to, da kao takvo negovanje sa svoje strane sebe uzima u negu te tako postaje kulturnom politikom.

Peta pojava novovekovlja jeste obezboženje. Ovaj izraz ne mni puko odstranjenje bogova, grubi ateizam. Obezboženje je dvostrani događaj po kojem jednom slika sveta postaje hrišćanskom ukoliko osnov sveta postavlja kao beskonačno, bezuslovno, apsolutno, a drugi put hrišćanstvo svoju hrišćanskost pretumačuje do jednog svetozora (hrišćanskog svetozora) i tako se upodobljuje novom veku. Obezboženje je stanje bezodlučnosti o bogu i bogovima. U njegovu dovodenju hrišćanstvo ima najvećeg udela. No obezboženje tako malo isključuje religioznost, štaviše tek kroz njega se odnos spram bogova menja u religiozan doživljaj. Ako je dotle došlo, tada su bogovi odbegli. Nastala praznina se popunjava istorijskim i psihologijskim istraživanjem mita”.³⁾

²⁾ Treba imati na umu da, premda zapostavljeno, primarno značenje glagola *hybridzo* glasi *propinjati se, biti neukrotiv*, te je stoga *hybris* primarno i osnovno *propinjuća neukrotljivost*. Kasnije je zbog sebebojažljivosti *hybris* izvitoperena u puku obest, ogrešenje, zločin, drzak prekršaj. Log starogrčke nedostužnosti zove se samokroćenje; drevni Grci su sebi sami, iznutra, razorili svoju *hybris*.

³⁾ v. M. Heidegger: *Holzwege*, s. 69—70, Vitorio Klosterman, Frankfurt am Main 1957.

V. Ilić metodološki pristupa mitu kao specifičnom čulnom obliku kolektivne svesti koji postoji i svoja kulturna značenja i funkcije ima i u strukturi savremene kulture. Ne pristupajući mu kao naivno-nevinom proizvodu detinjstva čovečanstva, ili kao detinjastoj personifikaciji prirodnih snaga autor kritičkom analizom nastoji da odgovori na pitanja, a u stvari (što je za svaku pohvalu) tek dopre do pitanja, zašto se u telosu mita u vremenima društvenih kriza, vrednosti kultura, njihov najviši oblik — postojanje čovekove slobode — prevratnički obrće u iracionalizam nasilja i razaranja čovekovog sveta. Jer naše doba kao jedan od svojih simptoma promišlja dominaciju logosa a supromišlja logos kao *ratio* te tako podrazumeva pervertirajuće izvrtanje logosa stvari/stvari logosa u račun stvari/stvar računa.⁴⁾ Ova prevlast *ratia* ispoljena u mnogoizmernim računanjima i računima, proračunavanjima i proračunima, predračunima, obračunima... vuče svoj prirepak: iracionalizam, koji je tek puko *contra*, tek najbanalnije površno negiranje isto sa onim što negira jer u biti, iracionalizam je samo potvrda *ratia*, pošto nimalo nije kadar da prevlada ono čemu se suprotstavlja te stoga obavezno završava kao ono ne-u-računljivo. Ilić u svojoj studiji prevashodno traga za raznovrsnim razlozima i uslovima mitologizma savremene kulture u okviru istraživanja kontroverzne teleologije mitologija. On nastoji (u uvodnom delu *Mitologija, religija i kultura*, str. II-57) da pronikne u socio-kulturni smisao i značenje prisustva mitova u savremenoj kulturi te na toj osnovi odredi predmet i cilj ove studije. Brojnim nalazima i uvidima pokazuje da su kulturološkim/sociološkim analizovanjem mogući novi i dublji prodori u ova meta-istorijska područja kulture.

U uvodnom delu rasprave autor se zapravo usredsređuje na analizovanje socijalno-psihološkog tla moderne mitologizacije kultura kao i na istraživanje značenja prožimanja i akulturacije tradicijskih kultno-mitoloških obrazaca i oblika svetovne religioznosti u delatnom jezgri savremene kulture. U arhaičkim mitovima, ritualima i kultovima sadržane brojne socijalne vrednosti omogućuju prepoznatljivost utilitarnosti njihovih funkcija u (savremenoj) kulturi. Teorijsko-metodološkom koncepcijom o istoričnosti kulturne samosvesti obezbeđuju se pretpostavke za analizovanje mitološke svesti, koja se ostvaruje u drugom delu studije, na materijalu drevnoslovenskog i južnoslovenskog mitološkog nasleđa, a posebno, u izazovnom i malo istraživanom delokrugu mitologije toponimije. Takođe, u uvodnom delu studije, autor govori o dostignućima i granicama savremenih izučavanja mita, uz neposredno analizovanje međudelovanja mita

⁴⁾ *ratio* — od glagola *reor* sa značenjem računati.

i osnovnih kulturnih formi, te daje određenja kulture i kulture svakodnevnog života i ispituje obeležje interakcije mitologije i svetovne religije.

U prvom delu studije (*Istorija teorija o mitu*, str. 59—185) posle osvrta na različita teorijska stanovišta o fenomenu mita, Veselin Ilić razmatra raznorodne pokušaje definisanja mita kao i uslovnosti ovih pokušaja. On promišlja značenja međudelovanja mita, govora i jezika gde se mit određuje kao osobena vrsta ljudskog govora, ali govora kao oblika ljudskog samoiskazivanja, samooblikovanja i samoproizvođenja. Pledira se za mit kao specifični i autentični stvaralački oblik ljudskog govora ukoliko je u svrsishodnoj interakciji s kulturom. Potom autor zastaje nad istorijom teorija o mitu, gde najpre razmatra shvatanja o mitu nastala u antičkoj kulturi, a zatim istražuje stanovišta koja su u antropološkoj literaturi poznata pod nazivom „škola mitologije prirode”. U poslednjim poglavlju (*Savremene teorije o mitu*, str. 148—185) prvog dela studije izvedena je klasifikacija i reinterpretacija savremenih teorija o mitu u funkciji pripreme razmatranja relevantnih fenomena mitologizma savremene kulture.

U drugom delu studije (*Tradicijska i savremena mitološkokulturna svest*, str. 187—284) istražuju se svojstva drevnoslovenske mitologije kao tla rane kulturne svesti Južnih Slovena, pri čemu se, najpre, iznosi komparativni pregled slovenskih mitologija i ukazuje na suštinu upotrebe bogova i mitologija u politici, kao i u organizaciji i učvršćenju zajednica. Autor, zatim, u okviru tzv. „mitologije toponimije” plauzibilno ispituje tragove i značenja akulturacije i prožimanja starih mitoloških tradicija — drevnoslovenske i ugrofinske. Reč je o toponomastici planinskog predela Golak čiji se pojedini nazivi planinskih vrhova i naselja (npr. Ozren, Devica, Pirkovac, Kravlje, Rsovac) pokazuju kao „čudne, lepe, katkad i strašne, nerazumljive reči” (str. 204). Takođe se istražuje moguće jedinstvo praslovenske kulture i u njemu traga za kultno-mitološkim odrednicama kolektivnog i individualnog kulturnog identiteta južnoslovenskih naroda. Interpretacija *Madarskog konjanika* u kojem je „sačuvano nekoliko vrlo jasnih kulturnih, mitoloških i religijskih simboličkih značenja na osnovi kojih je moguće tražiti i utvrditi tragove i o kulturnom poreklu južnoslovenskih kulura na balkanskom tlu” (str. 213) stoji kao oprimećenje Ilićevog istraživanja kultno mitološke sintagmatike arheoloških spomenika. Kao posebno zanimljiv pokazuje se deo studije u kojem autor govori o tzv. *institutu smerdy* (samirućih) o čijem (premda zastrtom prašinom zaborava) prežitku nam svedoči jedna odrednica iz Vukovog *Srpskog rječnika*. Naime, na

strani 696 *Srpskog rječnika* iz 1852. godine nahodi se prežetak izbledele poruke o *smerdy* u obliku Vukovog objašnjenja reči *smerdyipotok*: „kod Golupca u nahiji Požarevačkoj potok, koji se, kao što se onuda pripovijeda, tako prozvao od mnogijeh mrtvača koji su ondje još prije Hrista negda izginuli”. Povodom toga Ilić kaže: „Moguće je bez opasnosti od preterivanja pretpostaviti da je u vremenu V. S. Karadžića u narodnom „kolektivnom pamćenju” bio živ bar fragment surovoilepog mita (legende) o *Smerdima*. Dakako sačuvan je samo deformisan smisao poruke mita o *Smerdima*, njegova rudimentarna bit o veličini čina kolektivne smrti” (str. 229). U osnovi onog surovoilepog u institutu *smerdy* leži obstajanje u veri kao svetošću obvijeno stajanje u odvažnosti. Ova institucija, koja nama izgleda odveć surovo jer smo nesvikli na iščileli spoj surovog i lepog, u stvari je govor vere kao tla iz kojeg izrastaju objedinjene istim sokom odvažnost i svetost (sveta odvažnost/odvažna svetost) — *hybris* na delu.⁵⁾

U nastavku studije autor analizira elemente kultno-mitološke svesti u religijskoj kulturi pravoslavlja sa stavom da religija kao negativna vera ima svoju sadržinsku stranu u mitološkom nasleđu, a dinamičku u obrednoj praksi. Promišljanjem ovih tema rasprava se dovodi neposredno na teren obnove mitskog i religijskog u savremenoj kulturi. U poslednjem poglavlju (*Morfologija mitologije urbane kulture*, str. 258—284) drugog dela studije koje tematski odudara od prethodnih izvodi se neposredna obrada tzv. savremenih mitova. Daju se modaliteti unošenja mitskih elemenata u tokove kulture svakodnevnog života u jugoslovenskom društvu. Razmatranjem pojava savremene kulture, koje supstituišu arhaičke kultove i rituale i uspostavljaju nove, pokazuje se svojevrsno mitološko ustrojstvo svetovne religioznosti kao religije bez boga/bogova.

U *Zaključnom razmatranju* (str. 287—300) autor sažeto razgraničava nekoliko osnovnih izvora mitologizma savremene kulturne svesti. U sažetom obliku daje određenje osnovnih analiza, da bi čitava studija okončala iskazom (zaključkom) o mitologizaciji i demitologizaciji savremene kulture.

Kao produkt promišljanja koje se kreće u delokrugu sociologije, dakle u delokrugu tražanja za logosom onoga što pokriva termin *socius*, predočena nam knjiga slovi kao pažnje vredan pokušaj stremljenja ka naziranju onog GDE iz pesnikovog izričaja: „*naličje gde izvrne se u lik*”.

⁵⁾ U sličnom svetlu možemo da sagledamo i postupke slovenskih plemenskih prvaka iz šestog stoleća Mezimira i Davrite pred Avarima; njihovi postupci dovoljno rečito iznose pripadnost *hybrisu* i njenu potvrdu.

PITANJE KORENA

Velikoj i brojnoj literaturi o mitu pripada i knjiga Veselina Ilića *Mitologija i kultura* (Književne novine, Beograd, 1988). A već uvid u tu literaturu govori da je mit privlačio i umetnike i filozofe i naučnike i istraživače, da se o mitu uvek razmišljalo, da je sa njegovim nastajanjem nastajala i refleksija o njemu. I izgleda da je tako: ukoliko se o mitu više razmišljalo i ukoliko se mit potpunije i dublje otkrivao, ali i postajao sve zagonetniji i sve privlačniji.

A kad je reč o uvidu u tu brojnu literaturu o mitu, onda se odmah mora istaći da i knjigu V. Ilića prati velika bibliografija, koju spominjem upravo zbog te obimnosti koja pokazuje da ni jedna generacija nije želela, ili nije mogla da propusti to traženje i nalaženje mita kao duhovnog predela na kome se rado boravi. Uz bibliografiju možda treba spomenuti i njen predmetni indeks, zatim indeks božanstava, demonskih bića, hrišćanskih svetaca, plemena i naroda, i indeks pisaca o mitu. Ovim indeksima, koji su zaista impresivni i primereni toj neiscrpojnoj sferi, nadopunjuje se i onaj prvi sadržaj knjige i istovremeno se pokazuje i unutrašnja struktura knjige koja je i jedno viđenje same strukture mita, njegove dvojnosti, njegovog pozitivnog postojanja i njegove „teorijske“ egzistencije, njegovih pozitivnih istorijskih oblika i njegovog „egzistiranja“ u mišljenju. Reč je, dakle, o osmišljavanju samog tog mitskog, pozitivno postojećeg, o kome se može isto tako intenzivno razmišljati kao i o fenomenima same prirode.

Knjiga ima dva dela, pored uvoda i zaključnih razmatranja sa beleškama i priložima. U uvodu i prvom delu postavljaju se pitanja konstituisanja nauke o mitu i pokazuje kompleks teorijsko-metodoloških problema koji se javljaju u modernim proučavanjima mita i kultura. U uvodnom delu počinje rasprava o tome šta su mitologija, religija i kultura. Autor ističe da je interesovanje za mit bilo neprekidno, ali da je naglo poraslo u poslednjih pedeset godina što se pokazalo i kroz razvoj posebnih nauka koje se bave proučavanjem mita. Veselin Ilić ističe da, na primer, i pored tog istrajnog proučavanja i velikog „sprema-

nja" u mitu, ne postoji jedna temeljna sociološka analiza oblika rane kulture, odnosno mita u savremenoj kulturi, da na primer mitologija Slovena nije rekonstruisana do kraja, a da znanje svojom obimnošću povećava i samu sferu istraživanja. U tom smislu može se konstatovati da je mit i otkriven i da se neprekidno otkriva i da je i ova knjiga Veselina Ilića, ovako realizovana, u tim mnogostrukim prilazima mitu, početak jedne nove inspiracije u proučavanju mita i arhaičkih kultura, posebno kod Slovena i Južnih Slovena.

Razmatrajući pitanja konstituisanja pojedinih nauka o mitu V. Ilić ističe (videti „Ontogeneza: ka dijalektičkoj definiciji mita”) da je problematično usvojiti samo jedno određenje mita, da se u savremenom proučavanju moraju prevazilaziti ta pojedinačna određenja, da se mora imati u vidu i višeznačnost kategorija koje konstituišu mit (kao što su govor, odnosno jezik i mit; zatim mit, bajka i ep); da je možda za početno određenje mita dovoljno imati u vidu samo etimologiju reči mit, ali da to ne znači i ostajanje isključivo na tom značenju. Autor ističe da je za istraživanje mita potrebno biti otvoren za sve „predele” i „tajne” mita. To čini ovu knjigu inspirativnom, ona otkriva analitičnost i upitanost o mitu koja svoju izvornost ima više u svesti samog autora, nego u dosadašnjim razmatranjima mita.

Iz prvog dela knjige posebno treba izdvojiti i izlaganje o mitologiji kao arhaičko — univerzalnom obliku kulture u kojoj se predstavlja jedinstvo i neotudenost onih snaga koje će se kasnije diferencirati u posebne i odvojene sfere čovekovog sveta. Prema autoru ova prvobitna, izvorna snaga i svest data u mitologiji (kao mit i kultura, kao religija i poezija) još je nedovoljno istražena kod praslovena otud i kod Južnih Slovena.

U prvom delu knjige izlažu se i starogrčke, hrišćanske i savremene teorije o mitu (antropološko-ritualistička, sociološko-istorijska, psihoanalitička, fenomenološko-simbolička i strukturalistička teorija o mitu), kao što se navode i empirijska istraživanja mita). Sam taj pogled shvatanja i učenja koja su se razvijala u okviru filozofije, ili samostalno, ili u okviru određenih kulturoloških nauka i usmerenja (romanizam, etnologija i empirijsko proučavanje mita) i savremene teorije o mitu, kao što je, na primer, Levi-Strosova strukturalistička teorija koja pretenduje na celinu kulturnih sistema, sam taj pregled različitih shvatanja pokazuje svu složenost istraživanja mita i konstituisanja određenih naučnih disciplina o mitu i kulturi, ali isto tako pokazuje da je postojala i jedna potreba neprekidnog određivanja prema mitu, koje je onda značilo i od-

ređivanje prema svetu i prema čoveku kao subjektu u tom svetu. Konstituisanje određenih nauka o mitu i kulturi znači u moderno vreme i organizovanije i sistematskije proučavanje i arhaičkih oblika kulture i mogućnost potpuniye rekonstrukcije mitologija stariih naroda, kao što je, na primer, praslovenska mitologija koja je istovremeno i način postojanja praslovenske i slovenskih narodnih i nacionalnih zajednica kao kulturnih i duhovnih zajednica. Teza je da je proces formiranja jedne mitologije predstavljao istovremeno i formiranje kulturne i duhovne zajednice a da mitologija u stvari predstavlja početak utemeljivanja njenog identiteta.

U drugom delu knjige postavljaju se, upravo pitanja kulturno-mitološkog nasleđa i izgradivanja narodno-nacionalnog i kulturnog identiteta, pa se u tom smislu ističe i značaj koji ima za Južne Slovence proučavanje drevnoslovenske mitologije i kulture. Dosadašnja istraživanja nisu prodrli do celine prvobitne kulture starih Slovena, pa se samim tim nije doprlo ni do kulturnih korena Južnih Slovena, kao ni do korena drugih slovenskih naroda. Autor smatra da se, i pored toga što još nema pouzdanih podataka o prakulturi Srba, na osnovu feudalne srpske kulture može zaključiti da su za srpsku kulturu značajna tri praznora i to, prvo, praslovenska i slovenska mitologija, drugo, arhaička ratnička kultura i, treće, kultura obrade zemlje koja se razvijala uporedo sa ratničkom kulturom. V. Ilić ističe da su neodržive tvrdnje da Sloveni nisu imali razvijenu mitologiju i teogoniju, kakve su postojale kod drugih naroda. Zadatak nauke je da rekonstruiše tu mitologiju, da je identifikuje pomoću izgrađenih metodoloških postupaka i da je učini sastavnim delom kulturnog identiteta slovenskih naroda. Ta mitologija se mora otrgnuti iz „zaborava“, iz „ništavila“ i u tom pravcu istraživanje mitologije jeste i pomeranje granica istorije i istorijskih kultura. V. Ilić ukazuje da, na primer, imena planina na jugoslovenskom tlu čuvaju tragove brojnih zaboravljenih božanstava, da se na osnovu naziva mogu rekonstruisati određeni kultovi i stari obredi. Na primer, „u toponomastici nevelikog predela Golak koji omeđuju stara urbana staništa: Sokobanja, Knjaževac, Svrlijig, Niš, Aleksinac kriju se čudna božanstva, iščezli mitovi i zaboravljene legende o bogovima i divovima... Na Golaku primerice zbunjuju pojedini nazivi planinskih vrhova i naselja i njihov nerazumljiv smisao: Ozren, Devica, Pirkovac, Kravlje“ (str. 189—211). Uporedna istraživanja kazuju da su u nazivima vrhova na Golaku, Devici i Ozrenu sačuvana božanstva drevnoslovenske i marijske mitologije — Devica i Ozren. I to je jedan primer koji je inspirativan za istraživanja mitologije

toponimije, koja su na balkanskom kulturnom tlu sada posebno aktuelna.

U vezi sa mogućim identifikacijama južnoslovenske mitologije značajna je autorova interpretacija značenja *Madarskog konjanika* — spomenika, koji se nalazi u blizini grada Šumena u Bugarskoj. Na toj steni — spomeniku, konjanika ne prati pas već vuk — „zoomorfni totemski bog Slovena”. Taj spomenik izražava prelaz Južnih Slovena iz mitskog vremena u istorijsko vreme, vreme uspostavljanja države i napuštanja rodovske zajednice, odnosno kidanje veza sa praslovenskom zajednicom. Sećanje na nju prema V. Iliću izraženo je u hromom vuku, dok konjanik oličava prelaz od kulta vuka ka kultu kralja.

U drugom delu knjige značajna su poglavlja u kojima se raspravlja o jedinstvenoj praslovenskoj kulturi, o kulturi zemljoradnje kod Slovena, zatim o arhaičkoj ratničkoj kulturi. Posebno treba istaći istraživanja arhaičkih oblika „mitološko-kulturne svesti” koji su se zadržali u religijskoj kulturi pravoslavlja, kao što su paganski idoli, kult predaka i svetaca, kao i kult ličnosti.

U poslednjim poglavljima knjige autor piše o morfologiji mitologije urbane kulture. U zaključnim razmatranjima pod nazivom „O mitologizmu (savremenih) kultura” ističe se teza da je mitologija kao rodno tlo kulture neprekidno prisutna i u tom smislu mitologija kao praosnova koja je preuzimana i utkivana u kasnije kulture postaje možda oblik kojim se dodiruje najdublja bit samog savremenog čoveka i njegove egzistencije: ponovo se postavlja pitanje duhovne egzistencije i njene prevlasti nad materijalnom.

Sažeta ocena o ovoj knjizi Veselina Ilića bila bi: ona je, pre svega, „kulturološka rasprava” (kao što i sam autor ističe u uvodu), ali ta rasprava ima i druge dimenzije, filozofske, sociološke, antropološke, itd. Suština ove rasprave jeste da otkriva i da definiše. Priroda njena proizlazi iz samog predmeta o kome se raspravlja, naime, iz obilja istorijskih oblika mitologija i kultura: svako stanovište mora ostati otvoreno za taj takav svet mitologije i kulture. Ova je studija, možda, i jedinstvena u našoj nauci o mitologiji i kulturi upravo po sagledavanju bogatstva i složenosti tog sveta i u tom smislu onda ona može biti početak jednog modernijeg i kompleksnijeg prilaza i izvorima kulture i posebno izvorima kulture Južnih Slovena. Ovom se knjigom Veselin Ilić predstavlja kao izvanredan poznavalac i istraživač praslovenske i južnoslovenske mitologije i arhaičke kulture.

Ako je prema Hegelu znanje način postojanja svesti (pojedince) i način na koji za tu svest nešto postoji, onda bi se moglo reći da su knjige načini postojanja onih koji ih stvaraju, pa je i ova o kojoj je reč način postojanja svoga stvaraoca; u knjigama je njihov logos, pa tako i logos sveta, ili samo delimični logos sveta; i preuzimajući logos svojih tvorca knjige su kao predmeti i same postale duh, ili mit; pisati o knjigama znači, dakle, pisati i o njihovim stvaraocima; oni su prešli u taj svet knjige i to je možda najbitniji deo njihova života.





SUMMARY



RAJKO ĐURIĆ

PHONOLOGICAL SYSTEM OF ROMA LANGUAGE AND ITS ALPHABET

Linguists have been well aware of permanent phonetical changes occurring in language, and this phenomenon could be considered a permanent aspect of speech. To compare existing and past forms of a particular phoneme inevitably reveals certain diachrony which becomes a criterium separating what belongs to the particular language from what does not. Using 'phonological microscope' I attempted to find out phonological system of the Roma language, system common to all its dialects and variants.

The system has been made of vowels and consonants that could be recorded in Latin alphabet.

Vowels being: a, e, i, o, u; consonants: p, ph, b, t, th, d, č, čh, dž, k, kh, g, s, š, v, h, j, m, n, l, r, rh, x, f, z, c. Or, precisely five vowels and twentysix consonants. Though some consonants (x, f, z, c) do not originally belong to Roma language, they have obviously become part of its internal (internal in F. de Saussure's sense) system. Apart from mentioned vowels and consonants, that constitute the basis of Roma language, some researchers have — relying on various informers and dialects — recorded some more sounds making phoneme in Roma language, such as: é, ch, ž, žj, šj, dz, lj, nj, or muffled i, that, according to scientific *Liverpool Gipsy Lore Society*, has to be noted as deep *jer*, along with some other phonemic groups. But some of these phoneme have been outcome of sound changes, palatalization in the first place (k, kh, g, d, preceding i or e change to é, čh, č). Such sound changes have occurred in some dialects only, especially those influenced by Slavic languages, but still have not resulted in structural changes, and therefore these and certain other sounds could be considered completely irrelevant. Moreover, it has to be done if Roma language is to be standardized. Otherwise, solutions should be occasional, even within one local dialect, not to mention different ones.

Bearing this in mind, I try to understand difficulties acamedician Rade Uhlik suggested in his essay "Some Notes on Roma Language Sounds", but in spite of that his conclusions remain hardly understandable and acceptable as going against contemporary linguistics and appearing as curious prejudice.

Roma Language Grammar (Naša knjiga, Skopje, 1930) om Krume Kepeski and Saip Jusuf, stands as monstrous monument of ignorance and obscurantism. It in fact is no Roma language grammar at all, but rather an abortive attempt to translate Macedonian grammar to Roma language, and there is no use discussing it.

The most reliable guide to Roma language remain works of Pott, Miklosich, Sampson and Turner, but it is almost sure they were not speaking Roma language and their observations and conclusions were based on findings of previous researchers. (Pott, for example, relied upon Graffunder, Rudiger, and Richard Pischel, among others.) Thus sometimes phenomena were to obscure the essence, or the part was to be taken for the whole (*pars pro toto*), mistake to be found even in recent studies of Roma language. But the abundance of works and limited time and space make me give up that task for the time being.

TRIVO INĐIĆ

FINE ARTS COLONIES IN SERBIA

Fine arts colonies are informal gatherings of painters and similar artists (sculptors, graphic artists, designers, etc), living and working together out of their place of residence (usually in the country, in smaller towns, factories, provincial cultural centres), for a definite period of time (from fortnight to two months), these 'temporary communities' being based on professional activities or artistic affinities. Various local cultural institutions (museums, cultural centres, village schools, firms willing to be sponsors) or art associations organize such colonies (more than 120 in Yugoslavia). There are more than 30 in Serbia only (sculptor's symposia including). In 1905, painter Nadežda Petrović established the first fine arts colony in Serbia in Sicevo village (called 'The First Yugoslav Fine Arts Colony'), but only after the Second World War these colonies began to flourish, some of them gaining international character and reputation.

The article attempts to treat fine arts colonies in a comprehensive way: organization, financing, their role in local culture animation (especially in villages and factories), criteria of choosing participants, structure of participants, level of participant's satisfaction with working conditions and importance of colonies in professional promotion of artists have

SYMMARY

been covered. A poll of a hundred of participants and all the organizers was conducted. The majority of participants consider colonies to be an important form of artistic activity, cultural animation and meeting of Yugoslav artists. Numerous proposals for cultural policies promoting the status, organization, quality and democratization of fine arts colonies were made.



CONTENTS

INTERCULTURAL HERMENEUTICS

Zoran Konstantinović

INTERCULTURAL APPROACH TO LITERATURE

8

Srdan Bogosavljević

HERMENEUTICAL PROBLEM OF INTERCULTURAL
GERMANISTICS

17

Alois Wierlacher

A GLANCE FROM OUTSIDE OR REALITY AS
FERMENT

Some Considerations on Foundations of German
Literature Hermeneutics

27

Eberhard Scheiffele

DIFFERENTIATION AND AFFINITY

Problem of Assumptions of Intercultural Un-
derstanding

54

Dietrich Krusche

DIFFERENT READINGS

Intercultural Dialogue of Readers

70

Burchard Krause

HISTORY OF MENTALITY AS COMPARATIVE
CULTURAL STUDY

84

Horst Turk

INTERTEXTUALITY AS FORM OF APPROPRIATION
OF THE ALIEN

95

THEMES

Smiljka Tomanović

MYTH AND MODERN IDEOLOGIES

106

Bojan Jovanović

MAGICAL REVELATION OF THE SPIRITUAL

118

221

RESEARCH

Rajko Đurić
PHONOLOGICAL SYSTEM OF ROMA LANGUAGE
AND ITS ALPHABET
130

INTERVIEW

TANJA GERTIK INTERVIEWS RAYMOND WILLIAMS
165

CULTURAL POLICY

Trivo Inđić
FINE ARTS COLONIES IN SERBIA
180

REVIEWS

Ratko Nešković
MAX SCHELER: POSITION OF MAN IN UNIVERSE
202

Nebojša Krstić
MITHOLOGY AND CULTURE
206

Luka Prošić
PROBLEM OF ROOTS
211

SUMMARY

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

IZ SADRŽAJA

INTERKULTURNA HERMENEUTIKA

ZORAN KONSTANTINVIĆ

SRDAN BOGOSAVLJEVIĆ

ALOJZ VIRLAHER

EBERHARD ŠAJFELE

DITRIH KRUŠE

BURKHARD KRAUZE

HORST TURK

RAJKO ĐURIĆ

**FONOLOŠKI SISTEM ROMSKOG
JEZIKA**

RAZGOVOR S REJMONDOM

VILIJAMSON

TRIVO INDIĆ

LIKOVNE KOLONIJE U SRBIJI

82-83

'88