

Ivan Čolović

JEDNO
S
DRUGIM

JEDNO S DRUGIM

IVAN ČOLOVIĆ

DaMaD

DaMaD

EDICIJA

mak

Knjiga 9

Urednik
Šaban Šarenkapić

Recenzent
Zibija Dh-Šarenkapić

Ivan Čolović

JEDNO
S DRUGIM

Jedno s drugim?

To može da znači bar tri stvari.

Ljudi se razlikuju, ali uprkos tome žive jedni s drugima i nalaze načina (to nalaženje načina zove se politika) da svoje različite interese, misli, želje, sveće i pisce nekako izmire, u miru sačuvaju i čak razmenjuju.

Zatim, nema sumnje da smo svi mi i svi drugi jedna vrsta stvorenja, gens humana i da smo (ma koliko se trudili da drugome poreknemo ljudskost) u dobru i zlu, pred bogovima i mrtvima, isti, ljudi.

Najzad, danas i ovde, kada se i gde se drugi ljudi proganjaju da bi se navodno sačuvala "naša individualnost", "naš identitet" - važno je podsetiti profesore i ratnike identiteta da nas bez drugih nema i ne može biti, da smo jedno tek ako postoji drugo, da se individualnost etnosa, kulture, vere stvara samo u odnosu, u kontaktu sa drugima, a da je neka mistična individualnost naroda (takozvano "etničko biće") zavodljiva i - što je nacističko i fašističko iskustvo pokazalo - opasna figura političke mitologije.

Sve je to poznato, već rečeno, davno pokazano, takoreći očigledno. Potrebno je samo držati uši i oči otvorene. Ali to je danas na

Balkanu najteže. Sva sila nacionalnih vođa i proroka posvetila se trgovini voskom za uši i prašinom za oči.

Ova zbirka razgovora i ogleda sadrži tekstove nastale između 1988. i 1994., u kojima se raspravlja o problemima identiteta/alteriteta. Pored teme ljudske raznolikosti, ovde je odnos mi - oni tematizovan i u sferi religijskog, kao odnos prema božanstvima i mrtvima.

Ali, više od zajedničke tematske usmerenosti, razlog što su se ovi tekstovi našli jedni s drugima je u tome što su oni plod dijaloga i razmene, prevođenja i tumačenja, putovanja i udomljavanja, gostovanja i ugošćavanja.

Zahvaljujući Damadu, ova zbirka tekstova pojavljuje se u Novom Pazaru, gradu gde sam stekao nekoliko dragih prijatelja. Dvojica od njih, moje kolege etnolozi Senko Rašljanin i Ejup Mušović, nisu više među živima. Ovu knjigu posvećujem uspomeni na njih.

U Beogradu, 30. jula 1995.

I. Č.

ČOVEK KOJI PROLAZI KROZ ZIDOVE

Cvetan Todorov, moralista

Sa Cvetanom Todorovom upoznao me je Miroslav Josić Višnjić, pre dve godine. Josić Višnjić, tada urednik biblioteke "Novi albatros", bio je doneo u Pariz prve primerke prevoda *Poetike* i ja sam mu pravio društvo kad je pošao da ih pokaže autoru. Pored znatiželje da upoznam jednog od najviđenijih savremenih teoretičara književnosti, imao sam i ja "poslovni", izdavački razlog da se pridružim Josiću Višnjiću. U to vreme pripremao sam za "XX vek" srpskohrvatsko izdanje *Enciklopedijskog rečnika nauka o jeziku*, čiji je jedan od autora, uz Osvalda Dikroa, Cvetan Todorov.

Od tog prvog susreta sa Todorovom ostala mi je najviše jedna zvučna uspomena: od ranije poznat Josićev bariton, čiju neobuzdanu snagu ni teškoće u francuskom nisu mogle da umanje i, uz njega, u kontrapunktu, obazrivi tenor našeg domaćina, prosto općinjen Josićevim surovim baritonom.

Kasnije su se pojavili novi povodi da se sa Todorovom sretnem, a jedan od naših poslednjih susreta, ovog proleća, iskoristio sam da zabeležim sledeći razgovor.

Od pre nekoliko godina Vi se, pre svega, interesujete za takozvani "problem Drugog": otkrivanje, prepoznavanje, podnošenje i razumevanje od nas različitih ljudi. Mnogi tekstovi koje ste objavili posle 1980. svedoče o tom interesovanju, a posebno Vaša knjiga Osvajanje Amerike, ta "egzemplarna istorija", kako ste je sami nazvali. Ali, nije li i priča o tome kako je jedan istočnoevropski intelektualac

otkrio i osvojio Zapad takođe egzemplarna, kad je reč o ovoj temi - Drugi? "Ja sam Bugarin koji živi u Francuskoj", napisali ste na jednom mestu. Dakle, zamolio bih Vas da se vratite u vreme kad ste se nastanili u ovoj zemlji.

Stigao sam ovde pre ravno dvadeset pet godina, 1963. Došao sam na godinu dana i, kako se to često događa, produžio sam boravak za još jednu godinu, a onda sam se ovde oženio, zaposlio... i evo me u Francuskoj i posle dvadeset pet godina. Postepeno sam se uključivao u francuski kulturni život, a isključivao iz bugarskog kulturnog života. Naravno, bugarski govorim bez teškoća, ali moji sagovornici Bugari skrenuli su mi pažnju da u govoru o stručnim temama upotrebljavam zastareo rečnik, pomalo demodiran, jer na svoj način prevodim francuske termine, ne znajući stručni žargon koji se danas upotrebljava u Sofiji.

A Vi ste, međutim, studirali u Sofiji i Vaši prvi radovi napisani su na bugarskom.

Studirao sam u Sofiji dve godine, ali sam studije završio ovde. Mislim da je moje sadašnje interesovanje za Drugog, to jest za temu različitosti, ravnopravnosti, višestrukoštiju kultura, ukorenjeno u mom sopstvenom identitetu. Rekao bih da u oblasti našeg rada, u oblasti poznavanja čoveka i društva, ne smemo gajiti iluziju da predmete i teme biramo iz čisto objektivnih i naučnih razloga. Mi ih uvek biramo u funkciji našeg ličnog i kolektivnog interesovanja. Mislim da je važno da se taj interes osvetli, da ga budemo svesni, da znamo zašto se za nešto interesujemo. U tome je važna razlika između humanističkih i prirodnih nauka. U prirodnim naukama pre svega je u pitanju nastojanje da se ovладa izvesnim znanjem, dok u našoj oblasti uvek ima ličnih motiva što se interesujemo za ovaj ili onaj aspekt stvari i što

želimo da dođemo do ovog ili onog rezultata istraživanja.

Dakle, što se mene lično tiče, bar jedan deo mog rada predodređen je činjenicom što sam 25 godina živeo u Bugarskoj, a zatim 25 godina u Francuskoj, što sam odgojen u jednoj zemlji vrlo sličnoj Jugoslaviji i veoma različitoj od Francuske. Međutim, ta razlika nije bila predmet mojih proučavanja, bar ne dosad. Napisao sam nekoliko kratkih tekstova o mojim putovanjima u Bugarsku ili, pak, o recepciji Bugarske u Francuskoj, ali zasad su to marginalne stvari. Ali, ne odustajem od toga, obećao sam sebi da ću jednom napisati knjigu koja bi se mogla zvati "Čovek koji prolazi kroz zidove" (*Le Passe-mouraille*). To bi bila knjiga o iskustvu čoveka koji se podjednako dobro oseća u dva tako različita sveta kakvi su francuski i bugarski svet, i o psihološkim problemima koji se tu javljaju. Jer nije baš izvesno da čovek koji vlada različitim kulturnim kodovima te razlike uvek doživljava kao harmoničnu celinu.

No, uprkos tome, Vaše rešenje za staru kontroverzu: biti ukorenjen, biti iskorenjen - jeste u nekoj vrsti dvostrukе ukorenjenosti?

Da, ali ne volim mnogo tu metaforu o korenima i iskorenjenosti. Kao što je Žid rekao, "nisam drvo, kako da pustim koren". Drvetu nimalo ne prija kad ga presađujete, dok se ljudsko biće u najvećem broju slučajeva sasvim dobro prilagođava novoj situaciji. Ta metafora zaklanja pravi problem, a to je problem akulturacije i dekulturnacije. Sasvim je mogućno da se čovek uspešno uključi u novu kulturu i da njome vlada isto tako dobro kao neko ko je u njoj rođen, da iskoristi to što pripada dvema kultura, da ga neprestano mentalno prevođenje i upoređivanje učini bogatijim. Ali, nažalost, mogućna je i dekulturnacija, gubljenje prve kulture, na čije mesto

ne dolazi neka druga, nego neka vrsta duhovnog siromaštva, koje često vidim među imigrantima u Francuskoj, koji često zaboravljaju i svoj izvorni jezik, a da pritom ne nauče dobro francuski.

Ja sam srećan što sam mogao da se "ukorenim", da se akulturalizujem po drugi put, a da zato nisam morao da izgubim prvu kulturu, kulturu Balkana. Ali, to što i dalje mogu da se identifikujem sa svojom bugarskom ličnošću od pre 25 godina, to što sam sposoban da vodim neku vrstu dvostrukog života, krije u sebi jednu duboku nelagodnost. Ponekad se pitam gde je moje pravo ja, gde sam ja zaista, jer se desi da se osećam kao u nekoj praznini, na prelazu između jedne i druge kulture. Ako se jednog dana time budem ozbiljnije pozabavio, pre svega ću razmotriti taj aspekt, to stalno mentalno prevodenje, na koje ste prisiljeni kad ste Bugarin među Francuzima ili Francuz među Bugarima, Bugarin među Bugarima ili Francuz među Francuzima. To je neka vrsta mentalne akrobacije koja od nas mnogo više iziskuje nego od ljudi koji uporedo žive, na primer, u francuskoj i nemačkoj kulturi.

Vaš status je, ako tako mogu reći, u svakom slučaju neregulisan, jer postoji dvojno državljanstvo, ali ne i rečenica s dva subjekta. Kad kažete "Ja sam Bugarin koji živi u Francuskoj", stavljate naglasak na svoju pripadnost bugarskoj kulturi, a kad kažete, što je, takođe, tačno, "Ja sam francuski kritičar", onda Vaša druga, francuska kultura dolazi do izražaja, ali nikad obe u isto vreme.

Ja sam, takođe, Francuz bugarskog porekla. Tačno je i to. U mom životu to dvojstvo se ispoljava stalno, ja sam stalno u prilici da radim sa francuskim sagovornicima, a kao što nam Bahtin kaže - što, uostalom, i svakodnevno iskustvo potvrđuje - naše reči su znatno određene identitetom našeg sagovornika. Istovremeno, deo mog najdubljeg identiteta je

to što nisam Francuz odgojen u Francuskoj, što će biti moja deca. U tom pogledu doći će do prekida između njih i mene.

U intelektualnim krugovima često se pominje i slučaj Julije Kristeve, koja je takođe bugarski intelektualac uključen u francusku kulturu. Poznajete je?

Ona je ovde stigla iste godine kad i ja, šest ili sedam meseci posle mene. U Bugarskoj se nismo poznavali, upoznali smo se u Parizu, nekoliko nedelja posle njenog dolaska, i otad se redovno viđamo, evo, ima već skoro 25 godina.

Da se zadržimo malo, ako se slažete, na tim godinama, šezdesetim, kada ste Vi, svojim prevodima i prvim radovima, značajno doprineli poznavanju ideja ruskih formalista u Francuskoj. Tu mislim na Vašu antologiju osnovnih tekstova ruskih formalista pod naslovom Teorija književnosti, na Vaše izdanje Propove Morfologije bajke, na Vaše studije o Bahtinu i Jakobsonu. Otkud to da je Francuze u jednom trenutku privukla misao ruskih formalista, njima inače daleka i tuda?

Ja sam u Francusku došao u trenutku kad se francuska intelektualna scena počela da preobražava. Najvažniji uzrok tog preobražaja bio je tada veoma jak uticaj učenja Levi-Strosa, koje se, dakako, odnosilo na pitanja kulturne antropologije, ali je zračilo i daleko preko granica te oblasti. Levi-Stros je bio ličnim prijateljstvom i intelektualnim uvažavanjem vezan za Jakobsona, i to još od ratnih godina, kad su obojica bili izbeglice i profesori u Njujorku. One godine kad sam stigao u Francusku, 1963, ovde se pojavio prvi prevod Jakobsona. Danas to nekome može biti neobično, ali u ono vreme tu knjigu čitali su mnogi kojima lingvistika i

gramatika, o čemu je ona govorila, nisu bile struka. Zato se može reć da su teme ruskog formalizma već bile uvedene u francusku intelektualnu sredinu, jer je Jakobson ostao veran svojim formalističkim izvorima.

To ne znači da je meni bilo lako tih prvih godina da nađem ljude zainteresovane za produbljivanje tog novog interesovanja, sve dok me jednog dana neko nije uputio na jednom mladog asistenta na Sorboni, za koga mi je rečeno da je osoba koja mi treba. Taj mlađi asistent zvao se Žerar Ženet. U to vreme on je tek bio objavio dva-tri članka. On me je, sa svoje strane, uputio na Barta, jer je i sam slušao njegova predavanja. Tako smo se upoznali i ubrzo zatim zajedno pripremili dva broja časopisa "Komunikacije" (br. 4, posvećen semiološkim istraživanjima i br. 8, čija je tema bila strukturalno proučavanje priče), što je bila dobra prilika za okupljanje i drugih ljudi oko ideja bliskih ruskom formalizmu. Zaista, u to vreme imao sam ulogu posrednika. Bio sam stranac i ništa me nije privlačilo da se isključivo interesujem za francuske autore; činilo mi se tada podjednako važnim da pratim ruske, nemačke ili angloameričke izvore. A Francuzi, kao i drugi ljudi iz velikih zemalja, mnogo su veći "provincijalci" u tom pogledu od nas, stanovnika malih zemalja.

Nijedan od tih francuskih pisaca i kritičara nije znao ruski?

Što je još čudnije, ni nemački im nije bio baš blizak. U Francuskoj je veoma čest slučaj da ljudi, od stranih jezika, znaju samo engleski, a ni za engleski se ne može reći da ga stvarno govore. To je, na primer, bio slučaj sa Bartom, koji je pomalo znao engleski, ali se u pravom smislu tim jezikom nije koristio. Umeo je, dakako, da čita engleski, ali je radije koristio francuske prevode. To je karakteristično za

ovdašnju tradiciju, nasuprot našoj, u Bugarskoj i, pretpostavljam, u Jugoslaviji, gde mlad intelektualac oseća obavezu da bude u toku svega što izlazi na engleskom, ruskom, francuskom i nemačkom, a možda i na talijanskom i španskom.

To me podseća na jezičku situaciju koju opisujete u Osvajanju Amerike. Španski konkvistadori su ulogu prevodilaca i tumača prepustali pri-padnicima domaćih naroda, odnosno poraženima, a ovi drugi ženama.

Da, mi smo obavezni da znamo običaje i da učimo jezik vladajućih naroda, i onda kad nama ne vladaju u nekom neposrednom smislu.

Vaše poslednje knjige svedoče o mnogim promenama. U prvom redu, promenjena je funkcija autora. Ranije ste, pre svega, bili egzeget, istraživač, teoretičar, naučnik. Danas ste najpre moralist. Došlo je, takođe, do promena na nivou predmeta, tačnije, tema koje Vas zaokupljaju. Ranije su to bili jezik, književnost, poetika, retorika, naracija, simbol, žanrovi govora, a danas su pitanja o kojima pišete konkretnija, istoričnija: Gете, Ruso. Kad ste ranije pisali knjigu o Dekameronu, interesovala Vas je "gramatika" tog dela, a kada danas pišete o Geteu ili nekom drugom piscu, najviše pažnje poklanjate čoveku, njegovoj misli. Takođe, Vaše teme su danas u većoj meri filozofske, opšte, kao što je to tema Drugog. Najzad, neke žanrove pisanja, koje ste nekada rado praktikovali, zamenili ste drugim vrstama: studija zamišljena po uzoru na Propovu Morfologiju, kakva je ona koju ste posvetili Dekameronu, ustupa mesto "priči" (histoire racontée), kako sami definištete žanr kome pripada Osvajanje Amerike, ili hronici, žanru koji od pre izvesnog vremena praktikujete na stranicama časopisa "Lettre Internationale". Već poređenje naslova Vaših nekadašnjih i

novih knjiga otkriva značajne promene. U početku, 1969. godine, bila je jedna "gramatika" (*Grammaire de Décameron*), danas je pred nama jedan "roman o godinama učenja" (un roman d' apprentissage), kako stoji u podnaslovu Vaše Kritike kritike (*Critique de la critique*). Ko se promenio, vreme ili Cvetan Todorov?

Vreme se, svakako, promenilo, ali najvažnija promena, najvažnija evolucija je ona u životu svakog od nas. To ne znači da potcenjujem promene u svetu. Osamdesete godine sasvim su različite od šezdesetih. Ali, mi često preuveličavamo te objektivne promene i na spoljašnji svet projektujemo našu sopstvenu evoluciju. Ja sam se, svakako, promenio. Ne bih rekao da sam sada izabrao nešto što stoji nasuprot onome u šta sam nekada verovao. Reč je o preobražaju koji ide u smeru širenja horizonta i promene perspektive. Na početku našeg razgovora rekao sam Vam da mi se u jednom trenutku mog života učinilo da u našoj oblasti treba imati hrabrosti da se govorи o onome što nas se lično tiče i da, ako se to ne učini, čoveku preti opasnost da celog života ostane samo na vežbanju, to jest, da proizvodi tekstove koji su sasvim korektni na planu konstrukcije i istinitosti prikazanih činjenica, ali koji neće unaprediti misao. Ubeđen sam danas da misao u našoj oblasti rada mora da dovede u pitanje lično iskustvo mislioca. Nije, ipak, reč o tome da treba kopati po svojoj biografiji i utopiti se u nekakav narcizam; to me ne privlači, ali bih voleo da mogu da što više smanjam razmak između mog načina života i pisanja (jer ono je deo mog života) i onoga o čemu govorim, onoga što kazujem u svojim spisima.

To me podseća na knjigu Serža Dubrovskog Čemu nova kritika? koja se pojavila još dok je trajala polemika među francuskim kritičarima i profesorima književnosti izazvana pojavom strukturalizma i

drugih novih ideja u toj oblasti. U stvari, podsetili ste me na razlikovanje dve francuske kritičke škole, koje je Dubrovski predložio: kritiku objektivnosti i kritiku subjektivnosti. On se bio ograničio na prikaz prve od njih, ostavljajući za drugi tom razmatranje kritike subjektivnosti (ali ga do danas nije napisao). Ali, nema sumnje da bi se on tu imao baviti najviše kritičkim idejama Pulea i Starobinskog, koji su na pojavu strukturalizma u književnoj kritici reagovali ističući važnost subjekta i dijaloga subjekata u književnom delu i u njegovoj kritici. Kako Vi sebe određujete u odnosu na ovu drugu školu francuske književne misli?

Ja sam doista poznavao tu kritičku školu u vreme kad sam počinjao. Ona je bila veoma prisutna u Francuskoj i vrlo uticajna. Ali, danas nemam utisak da sam prihvatio njen *credo*. Ako bih tražio svoje uzore, morao bih da se vratim u dublju prošlost. Rekao bih da su veliki kritičari iz prošlosti često postupali na sledeći način: nisu, kao Pule, tražili poistovećivanje sa autorom, ali su sopstvenu ličnost zadržavali u samom toku kritičkog rada. Jedan od, po mom mišljenju, najlepših primera u istoriji kritike je Lesingov, u *Hamburškoj dramaturgiji*, gde Lesing s više ili manje uspeha analizira Sofoklove, Šekspirove ili Kornejeve drame, ali ni u jednom trenutku ne zaboravlja da je njegov prevashodni zadatak traganje za istinom. Mislim da književnost nije samodovoljni diskurs, mislim da ona nužno govorи o svetu i, posebno, o ljudskom svetu. Ona, kako je rekao Kundera, uvek otkriva neku nepoznatu stranu života, ona je meditacija o aspektima ljudskog života koji nisu bili obuhvaćeni književnom ili filozofskom rečju i u tome je njena veličina.

I kritičar je, sa svoje strane, pozvan da ostvari taj zadatak, mada on ima drugačija sredstva za to: ulazi u raspravu s autorom, pokušava da rekonstruiše, što je moguće vernije, njegov glas. Tome

služi filologija i, uopšte, strogost objektivne analize. Ali on ne sme, zbog toga, da zaboravi da ima nešto s onu stranu strogog opisa - misao o ljudskom životu. Kad postanemo svesni toga, počnemo da pišemo drukčije. Jednog dana rekao sam sebi da ne mogu večno doterivati i usavršavati instrument koji mi služi za čitanje tekstova, da je vreme da taj instrument počnem da upotrebljavam, da je metodološka askeza, ili propedeutika, veoma korisna stvar, da je ona duhu lekovita, ali da ne valja u tome večno uživati. Dakle, okrenuo sam se pitanjima koja me egzistencijalno dotiču, koja me se iz biografskih razloga lično tiču, kao što je, na primer, problematika Drugog, kao što su problemi demokratije i tiranije, takođe moji problemi, moje lične preokupacije. I to nije sve. Ima i drugih aspekata ljudskog života koji su mi bliski, za koje sam lično zainteresovan. Imam, znači, potrebu da govorim o njima. Pokušavam da izaberem autore tako da mogu istovremeno verno predstaviti njihovu misao, ali i zapodenuti plodan razgovor sa njima. Volim autore čija je misao, kako je govorio Lesing, kvasac saznanja, *fermenta cognitionis*.

Dakle, Ja i On, Drugi. Izostrili ste sliku uloge autorovog, našeg Ja u mišljenju, u pisanju. Nastojite, s druge strane, da jasnije vidite šta tom Ja znači Drugi. Zanimljivo bi bilo čuti Vaše mišljenje o društima gde su poslednjih godina porasli netrpeljivost prema drugim rasama i, uopšte, prema strancima i značaj političkih pokreta koji se zasnivaju na takvim osećanjima. Da li možete da komentarišete sadašnju situaciju na tom planu u Francuskoj?

Živimo u vreme kad se problemi susreta i zajedničkog života osoba koje dolaze iz različitih kultura stalno povećavaju. Razlozi su očevidni: porast saobraćaja pojedinaca, razvoj komunikacija i, sva-kako, mondijalizacija kulture, što je novi fenomen,

koji nas dovodi u situaciju da danas poznajemo mnogo više od nas različitih ljudi i društava nego ikad ranije. Dodao bih ovde da Drugi, sam po sebi, nije nešto dobro; on može biti dobar ili loš, isto kao Ja. Drugi nije apriorni kvalitet, ali otvorenost prema Drugom je kvalitet. Neprihvatanje svega što se od nas razlikuje stvarno smatram manom. S druge strane, treba osuditi i površni egzotizam, precenjivanje svega što je strano.

Ako se vratim na Vaše pitanje, rekao bih da je taj problem veoma živ i ja mu prilazim sa raznih strana. Zadržao sam se na epizodi osvajanja Amerike, jer je to bio sam početak velikog otkrića modernih vremena, otkrića da je stanovništvo naše planete mešovito. Najveći deo vremena od pojave *Osvajanja Amerike*, 1982, proveo sam radeći na srodnjoj temi. Upravo sam završio jedno delo koje zasad zovem *Mi i Drugi*. Tu se najviše bavim problemom Drugog u francuskoj intelektualnoj istoriji, a ne nekim francuskim osvajanjima u Africi ili Aziji.

Istina je da danas, i to ne samo u Francuskoj, nego i u drugim zemljama, u Bugarskoj, u islamskim zemljama, oživljava nacionalizam, koji je za nas često zastrašujući, jer smo odgojeni u znaku univerzalističkog i egalitarističkog ideal-a. U Francuskoj je taj pokret jači danas nego pre deset godina. Mislim na uspon nacionalističke ekstremne desnice. Ipak, ne verujem da francuskoj demokratiji ozbiljno preti opasnost da nacionalisti dođu na vlast. Mislim da postoji konsenzus dve trećine ili četiri petine Francuza o takozvanim republikanskim temama. Sve velike političke partije saglasne su kad je o tim stvarima reč.

Opasnost je možda veća van Francuske. Svako od nas može da navede primere iz sopstvene zemlje koji potvrđuju uspon nacionalizma. Postavlja se pitanje: postoji li neko idealno rešenje? Što se mene tiče, mislim da treba, u svakom slučaju, razlikovati dva mogućna značenja reči nacija, koja se

shvata kao država ili kao kultura. Ako pođemo od toga, možemo govoriti o dva duboko različita nacionalizma: o jednom koji bi se mogao nazvati građanskim, patriotskim, i drugom, recimo, kulturnom nacionalizmu, koji je samo velika prisnost sa izvesnom kulturnom tradicijom. Mada se u oba slučaja radi o nacionalizmu, o valorizaciji nacije, nadu polažem u mogućnost da se odabere bolji oblik nacionalizma, kulturni nacionalizam. Jer, uveren sam, moja lojalnost zemlji u kojoj sam rođen, moj patriotizam, ne bi smelo da nadvisi moju privrženost principu univerzalizma. S druge strane, i kulturni nacionalizam podrazumeva jedan tip partikularizma. Setimo se velikih pisaca koji dolaze iz malih zemalja. To nisu pisci koji su iz svojih dela izbrisali sva nacionalna obeležja. To bi se moglo reći za Crnjaninskog, Andrića, Markesa, za neke nordijske pisce. Ali, oni su, produbljujući prisnost sa svojom kulturom, dali vrednosti univerzalnog značaja.

Ako bismo mogli da odvojimo patriotism od nacionalizma, tako da u izrazu nacionalna država vidi-mo, s jedne strane, državu a, s druge strane, naciju, onda bi nacionalizam bio kulturni senzibilitet a ne ljubav prema svojima protiv svih drugih, opasnost za ono što, na kraju krajeva, ostaje naš zajednički ideal, ideal mira.

(*Oko*, Zagreb, 8 - 22. IX 1988.)

TRANSPARENTNA POLITIKA¹

Predlažem da ipak pođemo od jedne podjele - one na masovnu i elitnu kulturu. Često već i sama sintagma "masovna kultura" pobuđuje prezir intelektualaca. Vi, naprotiv, na popularnu kulturu ne gledate kao na apokalipsu kulture.

Možda bi tačnije bilo reći da u tom nazivu - "masovna kultura" - ima neke blage intelektualne ironije. On je, zapravo, polemički, kao i naziv "industrijska kultura", koji takođe podrazumeva ideju o ne-spojivosti industrije, trake, maštine, kvantiteta i sličnih stvari i humanije suštine kulture s velikim slovom K. Ko ih spaja u imenu radi to polemički, nadmoćno je ironičan, patetično human. Isto bi se moglo reći za "potrošačku kulturu", dok izraz "popularna kultura" kao da odaje veći stepen tolerancije. Mandićev izraz "medijska kultura" kao da je čisto deskriptivan.

Ne treba zaboraviti da u ratu oko kulture ili za nju ima ironije, agresivnog humora i u taboru pro-

¹ Razgovor sa Nadom Beroš za zagrebački nedeljnik *Danas*. Ovde je izostavljen uvodni deo intervju-a, u kome N. Beroš predstavlja svog sagovornika. Ipak navodim poslednje dve rečenice tog uvida zato što se na njih nadovezuje prvo pitanje koje mi je bilo postavljeno: "Valja spomenuti da je Čolović pokrenuo i ureduje časopis *Migrations* koji izlazi u Francuskoj na francuskom jeziku, a bavi se isključivo jugoslovenskim književnostima. Čini se da je to još jedan od Čolovićevih projekata "protiv naših podeljenosti", kako se uostalom izrazio i pri likom prihvatanja poziva za ovaj razgovor u *Danasu*". Razgovarali smo u kafani hotela "Dubrovnik", a u našem društvu su bili moja koleginica Ines Prica i njen muž novinar Ljubo Pauzin. Na fotografiji koja je tom prilikom načinjena vidi se društvo u dobrom raspoloženju, nasmejano.

tivnika "etablirane", "oficijelne", "državne" ili "elitne" kulture, koji upravo putem takvih naziva upiru prstom na ono što je u toj kulturi neautentično, nasilno i lažno. Rađaju se pokreti "protiv-kulture", "alternativne kulture", "novog primitivizma", koji polažu pravo na zaštitu izvora humanosti i pravo na patos humanizma koji uz to ide.

Da li se refleksije o tim pojavama mijenjaju dovoljno brzo s obzirom na promjene koje se zbivaju u samom predmetu?

U svemu ovome treba pratiti nit evolucije. Jer stvari se ovde brzo menjaju. U izvesnom smislu masovne kulture više nema. Ona više nije "duh vremena", kako bi rekao Morin. Preobrazila se, razbila. Današnji pejsaž kulture raznolikiji je nego pre dvadeset godina; svet nam više ne liči na globalno selo. Rat oko kulture nije više isti. "Elitna" i "masovna" kultura nisu više dva fronta, nego se njihovo nasleđe nalazi u raznolikim oblicima saveza, opozicije i ko-habitacije. Gde smestiti današnjeg čitaoca stripa, gledaoca televizije?

Nije li Vas upravo ta "fluidnost granica" privukla proučavanju žanrova "divlje književnosti", odnosno specifičnim folklornim tipovima komunikacije?

Najpre da kažem da ja folklor vidim kao verbalno simbolično komuniciranje u kolektivu. Odvajam ga od narodne književnosti, koja je nastala redakcijom folklorne građe prema estetskim merilima. Nasuprot toj "estetizaciji" folklora, danas folklorna komunikacija veoma često koristi književna sredstva i književnu građu, odnosno nastaje "folklorizacija" umetničkih tvorevinu. Zapis tužbalice, redigovan i objavljen u nekom zborniku pripada narodnoj lirici i nudi se estetskoj recepciji. S druge strane, epitafski

natpis koji sadrži stihove neke umetničke pesme, prilagođene kontekstu, pripada folkloru.

To je mogućno zbog srodnosti folklorne i estetske komunikacije. U oba slučaja razmenjuju se poruke čije je značenje simbolično, uslovno, metaforično i učesnici te komunikacije tu posebnost, tu specifičnost prepoznaju. U oba slučaja je reč o nekoj distanci, estetskoj, odnosno obrednoj. U oba slučaja forma poruka ističe da je njen smisao naročite vrste. Tome služe, na primer, rime, neobični sintaksički obrti, ritam, vokabular...

Koja je, zapravo, funkcija žanrova "divlje književnosti" u svakodnevnom životu?

Kad je reč o svrhovitosti folkloru, a posebno našeg savremenog folkloru, čijim sam se nekim pisanim oblicima bavio, tu se mogu navesti neke globalne funkcije kao što su učvršćivanje veza unutar kolektiva, potvrđivanje kolektivnih vrednosti, stvaranje i negovanje vrsta, stila i oblika verbalne komunikacije koja se javlja u trenutku kad se pred pojedinca ili kolektiv postavlja neko, da tako kažem, metafizičko pitanje: smrt, usamljenost, sudbina, ljubav... Zatim se tu može govoriti o posebnim funkcijama pojedinih folklornih žanrova. Ja sam se trudio da kažem nešto o tome čemu služi književnost na groblju, u novinskoj čitljivi, u članku o fudbalu, u novokomponovanoj pesmi.

U svoje ste proučavanje paraliterarnih žanrova uključili i "nogometnu priču"?

Da. Muke sam imao da to objasnim i obrazložim. Veza između novih epitafa i izvesnih čitulja odmah je vidljiva, čim se navede nekoliko primera. Ne treba mnogo truda ni da se uoči veza tih nekroloških žanrova sa novim narodnim pesmama, naročito sa onim setnim, kafanskim. Jedna od pesama

koje se trenutno vrte na radiju počinje motivom karakterističnim za oplakivanje mrtvih: *Volela si život...* I uopšte, ljubav prema životu je zajednička mrtvima i kafanskim lolama. Zato je njihova sudbina gorka. Taj tužbalički motiv prepoznao sam i u našoj sportskoj literaturi, u oplakivanju poraza naših klubova u međunarodnim utakmicama, u prokljinjanju sudbine ili zle sreće, koja donosi tugu poraza, istu onaku kakva je tuga smrti i rastanka.

No, to je samo karakterističan detalj. Dve opšte crte "fudbalsku priču" uvršćuju u "divlu književnost", uz druge njene žanrove: njena snažna simboličnost i prisustvo jednog dubljeg, mitskog nivoa značenja, koji sam nazvao "mitološkim humanizmom". Naime, nisam se zadovoljio time da iza sportskog nadmetanja naših i stranih timova, "otkrijem" simbolični rat s predstvincima drugih naroda i da pristrasnost navijača i novinara objasnim kao patriotizam ili šovinizam, ksenofobiju i tome slično. Jer fudbalska priča, pored svega toga, ispod svega toga, opisuje ljudsku borbu za opstanak, borbu protiv sila koje taj opstanak ugrožavaju. To su one "precizne mašinerije", oni "opaci teroristi" i "lukavi vratčevi". Naši, Plavi, Jugosloveni tu oličavaju ljudski rod. Svi ostali su čudovišta, oličenja zla i smrti. Zato su sve naše fudbalske pobeđe čudesne, ostvaruju ih junaci, koji su uvek nešto više od običnih ljudi. A svi su porazi tragični i nesrečni; neminovni, zbog natprirodne snage protivnika, i nezasluženi, zbog ljudske vrednosti naših igrača.

Godinama se bavite i "književnošću na groblju" - epitafima, novinskim tužbalicama... Jedni Vam spočitavaju nekrofiliju, drugi cinizam... Kako biste branili svoje motive?

Susrećem se sa dva oprečna stava naše sredine prema smrti. S jedne strane, praktikuju se recepti tradicijske kulture. Na snazi je, pre svega,

onaj bitni nalog; ne zadržavaj tugu za mrtvima u sebi, prepusti se kolektivu, iskaži se, isplači se, uradi sve kako valja. Sociolozi i socijalni psiholozi misle da tradicijski propisano ponašanje u vezi sa smrću predstavlja važan faktor mentalnog zdravlja. Naš svet uglavnom zna da se vlast u ulozi ožalošćenog, u prilici izražavanja saučešća, kad treba pomoći susedima i članovima porodice u kojoj dolazi do smrtnog slučaja. Sećanje na mrtve takođe je regulisano: korotom, pomenima, spomenicima. I moglo bi se reći da tradicijski regulisani odnosi sa mrtvima daju izvesnu mentalnu stabilnost onima koji se na tradiciju oslanjaju.

Ali ne živimo svi tako, to jest tamo gde je problem smrti i žalosti tradicijski regulisan. Otuda toliko nas koji se tu ne snalazimo, koji odbijamo "glupu komediju smrti", ali nemamo nikakvo bolje rešenje od onoga što je britanski sociolog Gorer nazvao "pornografijom smrti", to jest od bolesnog, stidnog, usamljeničkog plakanja. Smrt je potisнутa iz sredina koje veličaju ideale mladosti, večne preplanulosti i nepresušne potencije. I zato se vraća u snovima, košmarima i fobijama. Što se mene tiče, radije je gledam na javi, radije o njoj razmišljam nego da je sanjam. Jer, kako kaže moj prijatelj Luis-Vincent Thomas, "tanatolozi su veseli ljudi". Ne misli on da tanatolozi prave viceve na račun smrti ili da su cinci, nego da im je srce lako.

Jedna od nezaobilaznih tema Vaših istraživanja jeste i mit. Kakva je uloga i mjesto mita u savremenoj kulturi?

Danas se u našem shvatanju mita ukrštaju dva shvatanja. Jedno je ono koje nalazimo kod etnologa i istoričara religije, koji su opisali kapitalnu važnost mitova u takozvanim tradicionalnim društvima. Neki od njih, poput Eliadea, upućuju nas na to da tu životodavnu dimenziju mita otkrijemo u našem

današnjem svetu, u našim ideologijama, igrama i ritualima. Drugo savremeno shvatanje mita nasleđuje hrišćansku tradiciju kritike mita kao neznabogačke laži i praznoverja. Tako su, na primer, kritičari masovne kulture pre svega razotkrili njeno skriveno mitotvorstvo, malograđanske mitove. Jedan od onih koji je u tome prednjačio bio je Barthes sa svojim *Mitologijama*. Danas je produktivnije shvatanje mita kao jedne od univerzalija kulture, to jest ono koje je zastupao Eliade, a na svoj način i Jung.

U eseju iz 1979. "Laž i istina mita" konstatirali ste da se mit povukao u periferne oblasti života, u trivijalnost svakodnevice i masovne kulture (sport, zabava, film.). Da li danas možemo govoriti o izmjenjenoj situaciji? Ili konkretnije, mislim na premještanje mita i u sferu politike, koja, svakako, nije "periferna oblast života".

Mit koji se kao takav nudi, koji lako prepoznajemo kao mit, nije delatan. Da bi to bio potrebno je da ima izgled očigledne i neprotivrečne istine, da bude takoreći faktografski. Zato mislim da se on danas javlja kao dokumentarna priča. Čim ga prepoznajemo kao mit, makar nam bio na neki način drag, on više nije okosnica našeg opstanka u svetu, stožer naše zgrade idealja, da tako kažem, nego je ili prijatna obmana, ili neka vrsta poučne i lepe literature. Mit nije isto što i nacionalni i ideološki fanatizam. On im ponekad protivreči, odnosno smešta se dublje od nivoa tih fanatizama. To sam opisao u fudbalaskoj priči kao mitskoj priči, kada se ukazuje njen najdublji sloj: borba ljudi za opstanak. Tu mitsku dimenziju ima jedna parola sa nekog našeg mitinga. Kaže: "Ovo je borba ljudi sa neljudima".

Citirat ću zaključak toga Vašeg eseja jer mi se čini osobito aktuelnim u ovim našim vremenima podjelenosti i "hrabrosti sa zadrškom": "Možemo analizirati samo tuđe mitove i naše bivše."

To je za mene laskavo mišljenje.

Spomenuli ste parolu s mitinga. Bilo bi zanimljivo čuti kako Vi kao stručnjak koji se bavi proučavanjem simboličkih komunikacija tumačite verbalne i neverbalne "znakove" mitinga i sličnih masovnih okupljanja?

Semiološki posmatrano, politički miting podseća na sportsku priredbu, a posebno kad se odvija na stadionu. Tu su transparenti, zastave, sloganii, skandiranja, pesme. Bitna razlika: na političkim mitingima protivnik je fizički odsutan, ali je njegovo psihološko prisustvo bitno. U stvari, protivnik na mitingu ostvaruje svoju punu funkciju samo kad je odsutan. Bitna socijalno-psihološka funkcija navijanja i mitinga nalazi se u osećanju fizičke međusobne solidarnosti učesnika, u utapanju u moćno krilo kolektiva, u prepuštanju jednoj volji, u stapanju u jedan glas. Naravno, to je ono što tu preovlađuje. Ima izuzetaka. Na nedavnom mitingu u Beogradu primećen je jedan građanin koji je na transparentu nosio svoju sliku i parolu "živeo ja!"

Danas su naša politika, naši mitinzi, naši politički skupovi, koje prenosi televizija, povlašćeno područje semiološke analize. Politika se našla na javnoj sceni kao malo kad ranije, ona je, s jedne strane, postala "transparentna" - providna, javna, i "transparentna" - vodi se uz pomoć transparenata. To ne znači da sad vlada deviza - što na um to na drum. Politika emituje obilje neodređenih, dvostručnih znakova; i kad se ne vodi iza kulisa, mutna je. To joj je u prirodi. Dobar primer za to je famozni Hafnerov prst². Šta je htio s tim prstom, da preti, da popije, da moli, da upozorava, da smiruje? S tim prstom svako će učiniti ono što mu treba. Ako se sećate, Mojsije ga je gurnuo sebi u bradu.

² Na jednoj sednici CK SKJ, održanoj 1988. koju je prenosiла tadašnja jugoslovenska televizija, slovenački političar Vilko Hafner, kritikujući Slobodana Miloševića, podigao je kažiprst desne ruke, što je za ono vreme bio neobičan retorički gest.

Koji Vam se aspekt mitinga, kao folkloristi, čini naročito zanimljivim?

Moju pažnju na mitinzima pre svega je privukla jedna vrsta "divlje književnosti", oni tekstovi na transparentima koji su sastavljeni pomoću nekih književnih sredstava (stih, rima, poslovica, citat); kao i neke usmeno izvedene pesmice. Oni su pretežno proizvodi folklorizma, to jest stvaranja u narodnom duhu. To se prepoznaće po desetercu, narodskom rečniku, po mnogim folkloarnim formulama, a naročito po samooznačavanju naroda: "I gluvi čuju glas naroda". Međutim, folklorizam može da se "primi", da se folklorizuje, i onda ulazi u proces folklorne improvizacije; prvi tekst istovremeno se nastavlja i rastvara u obliku varijanti.

Slobodan Milošević je u Srbiji doživeo retku čast da se njegovo ime nađe u novoj narodnoj književnosti, da bude uneto u neke stare formule (*Slobodane, naše rosno cveće*) i da se varira u tekstovima s manje poznatim šablonom (bar meni): *Slobodane, samo reci, letećemo kao meci; Sloboda, samo zovi, letećemo kao sokolovi; Slobodane samo kreni, Nikšićani svi su spremni; Slobodane, ne daj da te niko plaši, uz tebe smo svi Kordunaši; Slobodane, mi smo s tobom; Slobodane, svi smo tvoji, sem izroda ko de koji; Sloboda, Slobodo, volimo te više nego suša križe; Milošević Slobodane, ne daj srpstvo da propane; Slobodane, ime ponosito, živ mi bio da bih se ja pito.*

Kome se, zapravo, upućuju te poruke?

Kad se razmišlja o mogućim i jasno naznačenim adresama na koje se pojedine poruke s mitinga šalju, ne treba zaboraviti da je tu pre svega reč o autokomunikaciji, jer tu su, kao u mitu i obredu, izvođači i slušaoci isti ljudi, ako se pod izvođačima ne misli samo na govornike, nego na one koji peva-

ju, uzvikuju sloganе ili nose transparente. Zato su oni snažno sredstvo ujedinjavanja i mobilizacije.

Još nešto. Danas se reč "narod" donekle neočekivano vraća u politički jezik. Davno su prošla vremena kad je sve bilo narodno: vlast, milicija, front, zdravlje, sport i tehnika. Narodni su ostali samo Armija, ONO i muzika. I evo, odnedavna opet se vodi politika u ime naroda, pred narodom i reč koja sva politička vrata otvara opet je "narod". Moglo bi se reći da je to politika "na narodnu", u narodnom duhu, politički folklorizam. Ali to mi ne liči na povratak u vreme ljudske milice i narodnog sporta, nego pre na evokaciju dalekih romantičnih vremena kad su nastale narodna književnost, narodni jezik, narodna medicina, narodna veća, narodne bune.

Ovaj "povratak u bolju prošlost" vidljiv je i u našim svetkovinama, proslavama, premda im se ponekad želi obući novo ruho "radnog proslavljanja"?

Proslava, svetkovina, praznik imaju religijsko poreklo. I u današnjim laiciziranim, profanim priredbama i proslavama ostao je trag tog porekla, a on se često otkriva kao njihova bitna, mada latentna funkcija. Bilo je nategnutih i uzaludnih pokušaja da se praznovanju oduzme svaki religijski, sakralni smisao. Tako su francuski revolucionari u ime novih ideja prosvećenosti i u borbi protiv crkve smislili *Praznik razuma*. Nije se "primio". Slično stoji sa "sozialističkim praznovanjem". Ono nužno izneverava svoje nominalne sadržaje i deklarisane ciljeve i održava se jedino kao obično svetkovanje s obredno-religijskim ukusom. Nemoguć i besmislen je zahtev, koji se još ponegde čuje, da proslava tog i tog praznika bude "radna". Proslava je negacija principa rada, discipline, uzdržavanja, škrtarenja, uste-zanja, sublimacije. Eto, iz mene sad progovara Bata-illev đak.

Kad već spominjete "francusku vezu", da li bi bilo pretjerano za Vas reći da je Vaš "duhovni otac" Roland Barthes?

Da li baš otac? Možda duhovni ujak, ako bih htio da Lévi-Straussa priznam za oca. Neki moji prijatelji zovu me u šali Lévi-Straussom novokomponovane pesme. Zatim, tu je Bataille, kome mnogo dugujem: otkriće celog Sadea, problematičnog erotizma. No, svakako, pre dve decenije Barthes je na mene ostavio snažan utisak. Ponudio mi je promišljanje književnosti iz nje same, iz njene jezičke supstance, a opet u vezi sa njenim društvenim kontekstom, sa ideologijom i istorijom. Rešio je tada moju dilemu, oklevanje između unutrašnjeg, formalističkog i spolješnjeg, marksističkog, psihanalitičkog i egzistencijalističkog pristupa književnosti. To rešenje je bilo sažeto u izrazu "odgovornost forme", koji stoji u naslovu jednog mog teksta o Barthesu. S druge strane, Barthes je na mene ostavio utisak kao eseijist, kao čovek koji je dao novo dostojanstvo tom već prokazanom žanru. U njegovom pisanju ima naučne preciznosti i kompetencije i vrhunskih literarnih dometa. Nije reč o lepom pisanju, nego o tome da je tu pisanje instrument spoznaje i iskustva, pisanje u pravom smislu.

(*Danas*, Zagreb, 6. XII 1988.)

JUGOSLOVENI KAO NAROD KULTURAN NA JEDAN PRIRODAN NAČIN

Uz novo izdanje Dvornikovićeve Karakterologije

Razlozi što je *Karakterologija Jugoslovena*, taj *opus magnum* Vladimira Dvornikovića (1888-1956), dugo bila proskribovana i što se tek danas, više od pedeset godina posle prvog izdanja (1939), ponovo objavljuje¹ uglavnom su opšti, isti oni koji se mogu navesti kad je reč i o našim drugim proskribovanim velikim piscima i naučnicima: ideološka i politička cenzura, koja sada popušta ili bar menja smer. Neke posebne razloge što je Dvorniković bio na indeksu zabranjenih pisaca navodi Vladeta Jerotić u pogовору: optužba da je podržavao fašističku rasnu teoriju i - to je druga optužba, to jest kleveta, kako kaže Jerotić - da je u ovoj knjizi, tražio kulturno i psihičko jedinstvo u temelju jugoslovenske zajednice samo zato da bi dokazao legitimnost vladajuće dinastije na celoj državnoj teritoriji. U svakom slučaju, došlo je vreme ponovnog upoznavanja Dvornikovića, ponovnog objavljuvanja njegovih knjiga, prikupljanja njegovih radova, sređivanja zaostavštine i svega onoga što mislilac njegovog formata i značaja zaslužuje. Objavljuvanje novog izdanja *Karakterologije* početak je tog posla i podstrek da se on nastavi.

Dvornikovićeva knjiga je ostvarenje jedne od najambicioznijih zamisli, jednog od najkrupnijih ciljeva koje je neki naš istraživač i mislilac sebi postavio. Ovde je taj cilj: "duševni portre cele nacije". Autor je ostvarenju tog cilja pristupio opremljen neobično iscrpnim i dubokim poznavanjem filozofskih i naučnih ideja vezanih za njegov rad. Neobično

¹ "Prosveta", Beograd i "Prosveta" Niš, 1990.

je opsežan materijal na kome on proverava svoje ideje i zaključke, odnosno čijom analizom dolazi do tih zaključaka: narodna kultura, a posebno muzika, književnost i likovno stvaralaštvo, jezik, etika, društveni i politički život, umetnost i religija. Jer karakterologiju Jugoslovena Dvorniković zamišlja kao "sintezu svih nauka o našem narodu". Ovde pada u oči njegova spremnost da, tamo gde nedostaje istraživanja na koja se može pozvati, sam krene u istraživački rad. Ako izuzmemmo domete same karakterologije, Dvorniković je dao izuzetno vredan doprinos našim naukama o čoveku, a posebno etnologiji i folkloristici: proučavanju veza između lirske i epske narodne poezije, mesta tužbalice i uloge deseterca u našem folkloru, etnopsiholoških karakteristika narodne muzike i nošnje.

Nešto drugo, što nije monumentalnost i naučna izazovnost ovog dela, skrenuće danas na *Karakterologiju Jugoslovena* pažnju naše najšire javnosti. To je aktuelnost njenih tema: današnji opšti interes za pitanja o etničkom identitetu i istorijskom poreklu naroda ili plemena koji čine današnju Jugoslaviju. I neka Dvornikovićeva zapažanja o ljudima i naravima njegovog vremena deluju kao da su napisana danas i da se odnose na naše sadašnje prilike. Na primer, ovi redovi o političarima: "Onima koji posmatraju sa strane izgledaju neshvatljivi nagli skokovi i obri naših političara, velikih i malih. Ali, sve te akrobacije, sva pretrčavanja ili obrtanja oko sopstvene osovine potiču iz one unutrašnje političke groznice i zahuktanosti koja prelazi granice svake načelnosti, svake etike pa i logike, samo da bi se ostalo na površini i naškodilo momentalno glavnom protivniku. 'Diktatori' postaju ljuti demokrati, 'integralni' se pretvaraju u pobornike plemenskih nacionalnih individualnosti, ili obrnuto, jer glavno ostaje samo to da se i dalje igra politička uloga"²

Dvornikovićeva *Karakterologija*, pred kojom i danas s poštovanjem zastajemo i u kojoj nalazimo

² *Karakterologija Jugoslovena*, str. 903

toliko i danas aktuelnih misli, podataka i primera, zahteva od nas, to jest od buduće kritike, ozbiljno preispitivanje i naučno vrednovanje. Neka ovde, prima radi, bude pomenuta neophodnost da se, uz pomoć saznanja modernih antropoloških disciplina, kritički osvetli jedno od središnjih pitanja Dvornikovićeve karakterologije naroda: pitanje uloge rase u proučavanju ličnosti i kulture, pojedinca i naroda.

Nema sumnje da Dvorniković poklanja veliku pažnju rasi. Pojam rase je za njega jedan od ključnih pojmove. On odbacuje političke zloupotrebe tog pojma, ali veruje u njegovu naučnu utemeljenost. Rasnu podeljenost i nejednakost on smatra prirodnom pojmom, koja je svojstvena i biljnim i životinjskim vrstama. Štaviše, on veruje u naučnu zasnovanost ideje da su izvesna psihička i "karakterna" obeležja proistekla iz rasnih telesnih osobnosti. Zbog takvog gledišta danas neka mesta u *Karakterologiji* deluju nategnuto ili čak komično. To se, na primer, odnosi na prikaz "dugolobanjskih" i "kratkolobanjskih" rasa i tipova, na poređenje dve najnosatije rase - dinaraca i armenoida, od kojih prvi imaju nos koji stremi naviše, što bi trebalo da bude znak izvesne uzvišenosti karaktera, a drugi nosinu oborenu nadole, što bi imalo da svedoči o prizemnosti, vulgarnosti pripadnika te rase. Komično i prepotentno deluje tvrdnja da je dinarska rasa (što će reći sedamdeset procenata Jugoslovena) "najmuškija evropska rasa", kao i tvrdnja da su Jugosloveni "umno jedan od najobdarenijih naroda"³, možda zbog toga što - kako je utvrdio N. Županić, na koga se Dvorniković poziva - "Srbi i Hrvati veličinom mozga nadilaze sve druge narode"⁴. Na to će se današnji Dvornikovićevi čitaoci gorko osmehnuti, pomislivši da bi količina pameti u sadašnjim srpsko-hrvatskim odnosima pre govorila u prilog potpuno suprotnog nalaza.

³ Isto, str. 208.

⁴ Isto, str. 612.

Pridavanje značaja rasi u antropologiji, etnologiji i psihologiji - odnosno u karakterologiji kao sintezi svih ovih nauka izvedenoj iz posebnog ugla, kako je zamišlja Dvorniković - predstavlja zabludu koju je autor *Karakterologije* delio sa dobrom delom nauke svog vremena. Zato će biti uputno da Dvornikovićevi kritičari imaju u vidu naučni i uopšte intelektualni kontekst u kome su nastale i razvijale se karakterološke koncepcije ovog autora. Pri tom će biti korisna razlika, koju predlaže Cvetan Todorov u knjizi *Mi i drugi*,⁵ između *rasizma* - mržnje prema pripadnicima ljudskih grupa koje se od nas fizički razlikuju, i *rasijalizma*, kao ideologije ili doktrine o ljudskim rasama. Kako ističe Todorov, rasijalisti ne moraju biti rasisti. To se može reći i za Dvornikovića, koji se dosta oslanja na rasijalizam, ali koji sa rasizmom nema ništa.

Razlozi Dvornikovićevog oslanjanja na pojam rase i antropološka istraživanja rasnih tipova i rasne psihe sigurno su u vezi sa njegovom filozofijom, koja je sva u znaku vitalizma i naturalizma. Dvornikoviću je očito bila bliska jedna scijentistička varijanta vitalizma. Zbog toga on voli takve izraze kao što su "etička biologija", "biologija razuma", "psihofizika", "biologija epa", "organ za smešno" i druge njima slične u kojima su stopljena dva člana, jedan koji reprezentuje prirodu, drugi koji stoji u ime kulture. Kao vitalisti, njegov ideal je prirodni čovek, čovek u psihičkom i kulturnom pogledu veran svojoj biološkoj, čulnoj prirodi, i u tom smislu autentičan. Drugim rečima, sve govori o tome da Dvorniković veruje u postojanje neke vrste prirodne kulture.

Dakle, mogućno je - ovde ja to iznosim samo kao hipotezu - da se u pozadini Dvornikovićevog scijentizma, koji ga je naveo da s toliko poverenja prihvati naučne rasijalističke teorije, stoji jedan romantičarski ideal, kod nas mnogo rasprostranjeniji nego

što je to ideal rase. To je ideal ili, ako hoćete, mit prirodnog čoveka, ljudskog života u skladu s prirodom. U prilog toj hipotezi mogla bi da budu navedena mnogobrojna mesta na kojima autor *Karakterologije* suprotstavlja našeg "narodnog čoveka" (čitaj: "prirodnog čoveka") i njegovu muziku i pesmu Zapadnjaku i zapadnjačkoj izveštachenosti i sterilnosti, kao i ona mesta gde se on podsmeva našem "varoškom inteligentu" i njegovim "falzifikatima", a istovremeno veliča vrline narodne kulture i narodnog života, uključujući tu i umerenost u seksu. Ironišući na račun inteligenta i izveštachenog varoškog života, Dvorniković kaže da u Evropi možda postoji zasebna "velikovaroška rasa". Time je on, mada u šali, naslutio dolazak potrošačkog društva i masovne kulture. Pored toga, ova njegova kritika života velikih varoši, oslonjena na tradiciju romančićnog kulta prirode, nagoveštava danas kod nas rasprostranjenu populističku ideju o gradu, posebno o Beogradu, kao mestu u kome je "biće naroda" u opasnosti da propadne, gde se kvare i izobličuju vrednosti prirodne (to jest, patrijarhalno-ratničke) zajednice.

(*Delo*, Beograd, septembar - decembar 1991.)

⁵ Cvetan Todorov, *Mi i drugi. Francuska misao o ljudskoj raznolikosti*, Biblioteka XX vek, 1994, str. 113.

Knjiga *Neposlušni bumerang* (Beograd, 1989) može se čitati bar na dva načina; kao literarno štivo određenih žanrovskeh osobina i dometa i, s druge strane, kao svedočanstvo o preokupacijama današnje mlade generacije i, posebno, kao dokument o jednom specifičnom obliku komunikacije mlađih preko radija, o emisiji "Ozon" Drugog programa Radio Beograda, kojoj su ovi tekstovi najpre bili namenjeni. Uostalom, i sam predstavnik knjige Vladimir Jevtović predstavlja je u te dve ravnih: kao zbirku književno zanimljivih tekstova i kao znak senzibilnosti "Ozonaca".

Naravno, gledanje na neki tekst kao na književnost ili kao na dokument nisu dva strogo odvojena pristupa tekstu, nego je pre tu reč o većem ili manjem naglašavanju nekih svojstava, nekih vrednosti i nekih funkcija teksta.

Na primer, ako ovde okupljene tekstove posmatramo kao književnost, to znači da naglašavamo tri stvari: njihovu pripadnost nekom književnom žanru, ili bar povezanost sa njim, njihovu književnu vrednost i njihovu estetsku, odnosno (po Jakobsonu) poetsku funkciju.

Pripadnost žanru možemo određivati prema formalnim i tematskim svojstvima, utvrditi da li je reč o omladinskoj ili čak novoj narodnoj književnosti, odnosno o književnosti kratke forme, o aforizmu, epigramu, sentenci, paradoksu, maksimi ili radiografitu. Književna vrednost se može meriti prema

različitim kriterijumima, na primer, prema suptilnosti, originalnosti, ironiji, višezačnosti, lapidarnosti. Književna funkcija se može identifikovati u relativnom odstupanju i nezavisnosti od konteksta. Sve to izgleda suviše učeno, a svodi se na to da će nam se mnogi od ovih tekstova dopasti, da će izazvati ono nezainteresovano dopadanje karakteristično za estetsku recepciju teksta. Evo nekoliko epigrafa, odnosno radio-grafita iz *Neposlušnog bumeranga* koji se meni posebno dopadaju:

- Da li je tačno da se mrak širi brzinom svetlosti?
- U zdravoj jabuci - zdrav crv.
- Slučaj je samo zakon koji putuje inkognito.
- Pušenje skraćuje cigarete.
- U mozgu postoje ćelije, a u srcu komore - koji logor u organizmul
- Gajba mi plače, plače za mače.
- Neverstvo je kad pogrešne osobe rade pravu stvar.
- Ako baš hoćeš - onda bolje nemoj.
- Samo jedna usijana glava može da oladi milione.
- Pametniji popušta - živčano.

Ako ove tekstove, s druge strane, posmatramo kao dokument o preokupacijama i aspiracijama njihovih autora kao predstavnika mlade generacije Beograđana - a znamo da su to, uglavnom, srednjoškolci - onda nam, na primer, analiza sadržine može otkriti glavne tačke na koje se danas interesovanje mlađih ljudi fokusira. Kratko rečeno, tako ćemo utvrditi da su njihove glavne preokupacije vezane za područje nekih temeljnih vrednosti - sreća, ljubav, istina, a da se kao osnovna aspiracija i najveća vrednost javlja sloboda. Zato je naslov knjige dobro odabran, jer "neposlušni bumerang se ne vraća, leti u slobodu".

¹ Reč na predstavljanju knjige *Neposlušni bumerang* u Beogradu, 9. XI 1989.

Ali, pomenuo sam i mogućnost da se na ovu knjižicu gleda i kao na dokument o jednoj naročitoj vrsti verbalne komunikacije, one ostvarene u radio-emisiji "Ozon". Mene, moram reći, takav pristup najviše privlači. Posmatranje ovih tekstova u kontekstu radio-emisije, to jest u komunikacijskom kontekstu, daje nam dopunsko objašnjenje aspiracije prema slobodi, koju otkrivamo kao njihovu sadržinu: ta aspiracija ogleda se i u težnji da se uspostavi jedna neprisilna, nerigidna komunikacija, komunikacija bez stroge hijerarhije govornika, tema i povoda.

Darko Kocijan, sadašnji urednik emisije, stavio mi je na raspolaganje pisma "Ozonaca" pristigla u redakciju u toku prva tri meseca 1989. godine. Tako sam bio u prilici da pročitam oko tri stotine originalnih tekstova, sa svim onim što oni sadrže a što s razlogom ne ulazi u ovakav jedan izbor namenjen široj publici i uživanju u čitanju. Čitanje tih tekstova pomoglo mi je da upotpunim zapažanja do kojih sam došao slušajući u nekoliko navrata emisiju. Jer "Ozon" nudi priliku za kombinovanu usmeno-pismenu komunikaciju, pri čemu pismena komunikacija ima više aktivnih učesnika.

U građi koju sam pregledao ima najviše tekstova koji pripadaju vrsti koju je ovim izborom predstavio njegov autor Vladimir Jevtović. Ali ima i drukčijih tekstova. Ima poruka lične prirode u pravom smislu. Na primer: - *Gorane, lepo sanjaj bez mene.* - *Japanac, rodio se mali Japanac. Bivša Japanka.* - *Devico, tiodio. Riba.* - *Sonja, pre ili kasnije, u nekom tuđem krevetu, postaće ti jasnije da sama si na svetu.* - *Žarko, srce puno mraka, anđela svog bira.*

Ima, takođe, poruka upućenih voditelju, koji je tu samo jedan od ravnopravnih učesnika razgovora, pa se njemu obraćaju po imenu: *Ćao, Darko ili Ćao, Oz, Ozi ili 03.* A ima i poruka u obliku pesme ili mini priče. Najuspeliji primer mini-priče potpisani je

pseudonimom Šmrkavac: "U gužvi nastaloj zbog smeša kroz suze osmeh je pozvao suzu da mu dođe u goste. A ona mlada i luda pošla, ali je na sred putu presreo nos, veliki, podignut i - ušmrakao je."

Nema sumnje da je za svoje slušaoce, tačnije za svoje učesnike, "Ozon" prostor slobode. One slobode koju oni mogu samo da sanjaju u školi, na fakultetu, u porodici ili na nekom drugom mestu. Ali ne treba učešće u stvaranju tog prostora poistovetiti sa oduškom, bekstvom, traženjem utočišta i zaštite od nasilja i autoritarne strukture društvenih institucija i porodice. Naprotiv, reč je o jednoj institucionalizovanoj slobodi, o slobodi koja je uobličena, koja je samosvesna i odgovorna, zahvaljujući čemu ona može da se stvarno i trajno oslobođi rigidnog spoljašnjeg autoriteta.

"Ozon" nudi iskustvo i učenje slobode i zbog toga je ta naizgled bezazlena emisija u stvari jere-tička i subverzivna. Dok zvanično obrazovanje, mediji i svi drugi autoriteti dozvoljavaju samo onaj sloboden let koji će se završiti poslušnim povratkom u matičnu luku važećih pravila društvene igre, "Ozonci" se uče da budu "neposlušni bumeranzi", da se ne vraćaju roditeljskoj ruci i da se slobodno otisu prema horizontu.

Ponekad je teže napraviti rezime knjige malog obima nego nekog višetomnog dela. To je slučaj i sa ovom Domenakovom knjigom¹. Ona je obimom mala, ali je u njoj pokrenut veliki broj značajnih pitanja, a među njima i mnoga za nas krajnje zanimljiva i aktuelna. Umesto iscrpnog prikaza, pokušaću da opišem glavne teme ove knjige i da istaknem neke od, po mom mišljenju, najvažnijih autorovih ideja.

Knjiga govori o mestu i značaju kulture u započetim procesima političke i ekonomске integracije Evrope. Objavljena prošle godine, ona uzima u obzir i najnovije istorijske događaje: raspad istočnog bloka, postepeno rađanje parlamentarne demokratije u zemljama Istočne Evrope, pad Berlin-skog zida... Autor, takođe, ulazi u kritičku raspravu sa različitim tumačenjima tih zbivanja.

Možda odmah treba reći da ova knjiga ne govori o nekom aspektu ili segmentu Evrope koji bi činila njena kultura. Ona posmatra Evropu kao mogućno ali još neostvareno otelovljenje izvesnog kulturnog projekta, izvesnog evropskog duha.

Domenaka zanima sudska evropska ideja, posebno sudska te ideja u Francuskoj, i uloga kulture u tome. Ali on ne beži od političkih pitanja. Naprotiv, on sam kaže da se njegova knjiga bavi "povezivanjem političkih pitanja sa kulturom". Po njegovom mišljenju, od kulture zavisi kakva će biti

¹ Žan-Mari Domenak, *Evropa: kulturni izazov*, Biblioteka XX vek, Beograd, 1991. Ovde objavljeni tekst nastao je kao podsetnik za razgovor o Domenakovoj knjizi na tv stanicu Studio B, prilikom autorovog gostovanja u Beogradu maja 1991.

politika, ona nadahnjuje politiku. S druge strane, Domenak je filozof i njegova rasprava je spekulativna, ali on misli da kultura treba da se potvrdi u praktici i zato se ne usteže od toga da ponudi i niz praktičnih saveta za rešavanje konkretnih problema. On je, kako se nekad govorilo, "angažovani" filozof, što je još jedan znak njegove povezanosti sa personalističkom tradicijom.

Ne postoji evropska kultura, kaže Žan-Mari Domenak. Postoje evropske kulture. Međutim, te kulture su konvergentne, one su prožete zajedničkim evropskim duhom. Uprkos velikim razlikama među baštinama evropskih kultura, mogućno je naći jednu zajedničku nit, zajednički način vrednovanja tih različitih baština. U tome se, po Domenakovom mišljenju, ogleda konvergencija evropskih kultura, u tome se ispoljava duh evropske kulture, zajednički evropski kulturni prostor.

Domenak upozorava da je teško odrediti sadržinu evropskog duha, jer je njegovo osnovno načelo odbacivanje svakog ograničenja, dovođenje u pitanje sopstvenih tvorevinu, otvorenost. Zato se pisac knjige *Evropa: kulturni izazov* slaže sa onima koji misle da je Evropa uvek u krizi, ali da to nije znak njene slabosti, nego da je kriza njena suština. Ipak Domenak izdvaja kao najvažniju i trajnu pozitivnu vrednost evropskih kultura "potvrđivanje, produbljivanje i usavršavanje ljudske ličnosti".

Stavljući u prvi plan evropskih kultura, evropskog kulturnog prostora, vrednosti ljudske ličnosti ili, tačnije, ljudsku ličnost kao vrednost, Žan-Mari Domenak ostaje veran svojim filozofskim izvorima, odnosno personalizmu, filozofiji koja - kao što znamo - u središte egzistencije stavlja slobodnu, nepredvidljivo slobodnu ljudsku ličnost. Takvo shvatjanje kulture i ličnosti za nas ovde danas je veoma aktuelno i podsticajno.

Zašto? Pre svega, zato što danas, kad se tako govori o identitetu, nacionalnom, kulturnom,

etničkom, verskom itd., Domenak nam pomaže da se u tom govoru snađemo tako što predlaže da napravimo jednu važnu distinkciju. To je distinkcija između statičkog, apriornog, tautološkog identiteta i identiteta shvaćenog kao vokacija, to jest identiteta koji odgovara pojmu ličnosti.

Ova distinkcija za koju se Domenak zalaže primenljiva je kad se problem identiteta postavlja na individualnom i kad se on postavlja na kolektivnom planu. Čovek treba da bira svoju budućnost, a to može samo ako nasleđe ne prihvata pasivno.

Ličnost i nije ništa drugo do to osvešćeno i prihvaćeno nasleđe. Isto tako, kolektivni - na primer, nacionalni - identitet nije samo unapred i fatalno, neizbežno dat program, nego ima vrednost samo kao rezultat voljnog pristupanja i prihvatanja. Ova razmišljanja mogu biti izuzetno korisna za nas (bar za ljudе kojima je stalo da svoja opredeljenja zasnuju na razumnim argumentima), jer se tema identiteta - kako Domenak primećuje - obično vezuje za ekstremne nacionalističke i rasističke ideologije, a ne možemo se, na žalost, pohvaliti da su kod nas te ideologije efikasno neutralisane i marginalizovane.

BOŽANSTVA

Od mene ćete dobiti osnovna i sumarna obaveštenja o tome šta naučnici koji sebe nazivaju etnolozima, etnografima, kulturnim ili socijalnim antropolozima imaju da kažu o religiji. Pokušaću da izložim najvažnije momente istorije etnoloških, odnosno antropoloških proučavanja religijskih pojava i da pomenem glavne autore, teme i probleme na kojima se takva proučavanja najviše zadržavaju. Naglasak će biti na razvoju antropoloških istraživanja u Evropi i Americi od sredine XIX veka do danas, a na sadašnje stanje tih istraživanja samo ću se na kraju ukratko osvrnuti.

Na samom početku ovog izlaganja moram vašu pažnju da zadržim na problemu imena i definicija naučnog pristupa ili naučnih pristupa o kojima je ovde reč. Jer, kao što ste već primetili, ovde sam pomenuo četiri različita imena nauke - etnologija, etnografija, kulturna antropologija i socijalna antropologija. Sva ta imena su danas u upotrebi, i to na tri osnovna načina. Prvo, kao sinonimi, s tim što u nauci jedne zemlje preovlađuje termin etnografija (na primer, u bivšem Sovjetskom Savezu), u drugoj etnologija (to je bio slučaj donedavno u Francuskoj i Nemačkoj), u trećoj socijalna antropologija (na primer, u Britaniji), u četvrtoj kulturna antropologija (na primer, u Sjedinjenim Državama). Drugo, svaki od ovih naziva odgovara određenoj fazi razvoja društvenih nauka u pojedinim zemljama, tako da su,

¹ Predavanje održano 20. avgusta 1993. na Međunarodnoj letnjoj školi za međukonfesionalni dijalog i saradnju, Sjenica 14 - 28. avgusta 1993.

na primer, u Francuskoj najpre nazivana etnologijom i etnografijom proučavanja koje se danas radije nazivaju antropološkim, a u Sovjetskom Savezu i kod nas u Jugoslaviji sve više se etnologijom, a u poslednje vreme antropologijom, naziva nauka koja se odmah posle rata nazivala isključivo etnografijom. Institut SANU u kome je radim osnovan je 1947. pod imenom Etnografski institut, ali se danas tu zaposleni naučnici isključivo nazivaju etnolozima.

Najzad, ima više predloga da se ovi nazivi koriste za pojedine vrste ili discipline komplemen-tarnih etnološko-antropoloških istraživanja. Pri tom se kao merilo razgraničenja uzima ili predmet proučavanja ili njegov ugao. U prvom slučaju, pre-laze se naziv antropologija, socijalna i kulturna, za proučavanje takozvanih primitivnih ili egzotičnih društava, a termin etnologija rezerviše se za istraživanje ostataka tradicionalne ruralne kulture u današnjim kompleksnim društvima. U drugom slučaju, ističe se jedinstvo predmeta etnoloških i antropoloških studija i raznolikost nivoa tih studija i pristupa proučavanom predmetu. Ovo drugo stano-vište zastupali su najupornije Kreber i Levi-Stros. Sažeо ga je Pol Mersije u svojoj *Istoriјi antropologije*. Etnografija je, kaže on, "posmatranje i opis, terenski rad", "etnologija teži širim zaključcima i ne počiva na znanjima iz prve ruke, dok antropologija teži sistematskom poznavanju svih ljudskih društava".²

Još jedna uvodna napomena, ovoga puta da bi se pomenuo problem određenja mesta etnologije i/ili antropologije u krilu društvenih i prirodnih nauka. Taj problem, uostalom kao i problem definicija i imena, treba posmatrati pre svega istorijski. Zavisno od toga da li su podstrek etnološkim i antropološkim istraživanjima davale prirodna istorija ili istorija kulture, sociologija, psihologija, psihanaliza, lingvisti-ka ili genetika, ta istraživanja su vezivana za neku od ovih nauka. Ali, od samog početka, za antropološku vokaciju karakteristična je ambicija da se dođe do

² Paul Mercier, *Histoire de l'anthropologie*, Pariz, 1971, str. 12 - 14.

globalne interpretacije čoveka, društva i kulture. Takve ambicije danas najbolje oličava monumentalno delo Levi-Strosa: "Antropologija teži globalnom poznavanju čoveka", kaže čuveni francuski antro-polog, "svoj predmet obuhvata u svoj njegovo istorijskoj i geografskoj širini; teži saznanju primenljivom na celinu čovekovog razvoja; teži zaključcima, pozi-tivnim i negativnim, ali koji važe za sva ljudska društva, od velikog modernog grada do najmanjeg melanezijskog plemena".³

Istoričari antropologije i/ili etnologije slažu se u tome da se ona od samog početka, to jest od sedamdesetih godina XIX veka, interesuje za religijske fenomene i da se u prvim radovima iz oblasti religijske antropologije oseća jak uticaj Darvinovog evolucionizma i Kontovog pozitivizma. Britanac Ed-vard B. Tejlor postavio je temelj prvim antropološkim proučanjima religije. On je autor teze o animizmu, koji je opisao kao "teoriju koja fenomenima prirode daruje lični život". To animističko verovanje, vero-vanje u duhovna bića, po njegovom mišljenju, daje "minimalnu definiciju religije". Anima, to jest duh ili duša, "uzrok je života i misli u individui koju pokreće; posedujući nezavisno ličnu svest i volju svoga telesnog imaoca, bivšeg ili sadašnjeg; sposobna da napusti telo i da ode daleko, da se brzo kreće od mesta do mesta, uglavnom neopipljiva i nevidljiva, ali ipak manifestujući svoju fizičku moć i, javljajući se posebno budnim ili pospanim ljudima kao fantom odvojen od tela čiju sličnost zadržava; nastavljajući da se javlja ljudima posle smrti odnosnog tela; sposobna da uđe u telo drugih ljudi, životinja, pa čak i stvari i da čeka u njima".⁴

Drugi Britanac, Džejms Džordž Frejzer, koji je, zahvaljujući pre svega monumentalnoj *Zlatnoj grani*, postao najveći popularizator antropologije, uveo je u proučavanje religije primitivnih naroda tri

³ Isto, str. 12.

⁴ E. O. Džems, *Uporedna religija*, Novi Sad, 1978, str. 35.

problema koji će dugo biti u središtu pažnje antropologa: magiju i njen odnos prema religiji i nauci, totemizam i kultove plodnosti. Njegova jednolinijska evolucionistička shema razvoja ljudske misli od magije, preko religije do nauke pretrpela je u međuvremenu ozbiljnu kritiku, i danas je napuštena, ali su neke Frejzerove ideje ostale na snazi ili su bar i dalje predmet rasprava, a to važi pre svega za njegovu deskripciju magijskih operacija, koje je on podelio na homeopatske (slično proizvodi slično) i prenosne (što je jednom bilo u vezi ostaje to zanavek).

Pošto je Maret (R. Marett) 1900. godine, u jednom članku objavljenom u časopisu "Folk-Lore", doveo u pitanje tezu o animizmu kao najstarijem religijskom verovanju, počelo je istraživanje preanimističkih religija ili animativizma. Takva istraživanja posebno su bila podstaknuta otkrićem verovanja Melanežana u neku sveopštu, sveprožimajuću natprirodnu силу по имени *mana*, чemu su sledila otkrića sličnih verovanja među američkim Indijancima (*manitu* kod Algonkinaca, *orenda* kod Irokeza).

Prvih decenija XX veka, na razvoj evropske i američke antropologije i, posebno, religijske antropologije, veliki uticaj vršila je francuska sociološka škola, čiji je osnivač bio Emil Dirkem, autor čuvenih *Elementarnih oblika religijskog života*. Dirkem je došao do opšte teorije religije na osnovu proučavanja ograničenih na religijski život australijskih urođenika, u čijem središtu je totemizam. Kritikujući Tejlrovu ideju o animizmu i naturalistička gledišta Maksa Milera i Alberta Kuna o "elementarnoj religiji", prema kojima sveta bića vode poreklo od prirodnih stvari⁵, Dirkem se založio za tezu da je najjednostavnija poznata religija totemizam. Totemizmom je nazvana praksa da se neka društvena grupa ili njeni članovi označavaju istim imenom kao neke "vrste

⁵ Emil Dirkem, *Elementarni oblici religijskog života*, preveo Aljoša Mimica, Beograd, 1983, str. 78.

materijalnih stvari za koje se veruje da sa tom grupom i njenim pripadnicima održavaju sasvim posebne odnose... Vrsta stvari koja služi da bi se kolektivno označio klan naziva se njegovim totemom. Totem klana je i totem svakog njegovog člana"⁶. Sama reč, kako je to utvrdio Morgan u *Drevnom društvu*, upotrebljava se samo među Ožibvama, jednom algonkinškom plemenu.

Međutim, glavna Dirkemova ideja o religiji jeste da je njenja osnovna funkcija socijalna. "Videli smo", piše on u zaključku svog glavnog dela, "da je društvo ona stvarnost koju su mitologije predočavale u tolikim različitim bićima, ali stvarnost koja je objektivni, univerzalni i večni uzrok osećaja *sui generis* od kojih je sazданo religijsko iskustvo. Pokazali smo koje moralne sile ono razvija i kako budi ono osećanje podrške, sigurnosti i zaštitničke zavisnosti koje vernika vezuje za njegov kult. Društvo ga uzviše iznad njega samog i, čak, stvara. Jer čoveka čini upravo onaj skup intelektualnih dobara koji tvori civilizaciju, a civilizacija je delo društva. Eto, tako se objašnjava pretežna uloga kulta u svim religijama... Religijskim životom vlada, dakle, delatnost samim tim što je društvo njegov izvor"⁷.

Na antropološko proučavanje religije uticao je između dva svetska rata još jedan francuski autor - filozof Lisijen Levi-Bril. Njegove kontroverzne ideje o primitivnom mentalitetu, izložene u knjigama *Mentalne funkcije u inferiornim društvima* (1912) i *Primitivni mentalitet* (1922) bile su predmet živilih naučnih diskusija sve do novijih vremena. Po njegovom mišljenju, ljudska društva se mogu podeliti na dva osnovna tipa, prema dva osnovna i međusobno suprotstavljena tipa mišljenja. Jedan je civilizovani mentalitet, svojstven evropskom čoveku. Za njega je karakteristično da se oslanja na logiku, u tom smislu što se traže prirodni uzroci fenomena; nasuprot

⁶ Isto, str. 94.

⁷ Isto, str. 379-380.

tome je primitivni mentalitet, koji je okrenut natprirodnom. "Svi predmeti i sva bića u njemu su povezana u mrežu mističnih učešća i isključenja"⁸.

Na ovom mestu možemo prihvati ocenu Evansa-Pričarda da se sa naučnicima i misliocima koje predvode Tejlor, Frejzer, Maks Miler, Dirkem ili Levi-Bril, čijim delima dominira "filozofsko umovanje učenih ljudi koji nikad nisu videli neku primitivnu zajednicu"⁹, završava jedan period istorije antropologije, a time i istorije antropološkog istraživanja religije. Posle njih dolazi vreme eksperimentalnih proučavanja i terenskog rada. Jedna od glavnih posledica te promene je - kaže Evans-Pričard - "prestanak bavljenja zaludnim poslom traganja za poreklom religije i kraj svađa različitih škola oko tog problema. Niko više ne brani u međuvremenu iznete hipoteze o nastanku religije: fetišizam, mit o prirodi, animizam, totemizam, dinamizam (mana itd.), magija, politeizam i razna psihička stanja"¹⁰.

Branislav Malinovski je prvi i najuverljivije pokazao važnost, ako ne i neophodnost, terenskog rada u antropologiji. Primer njegovih istraživanja među žiteljima malih ostrva kraj Nove Gvineje, pre svega među Trobrijanđanima, kojima je posvetio monografiju *Argonauti zapadnog Pacifika* (1922), odlučujuće je uticao na britansku antropologiju, u kojoj je odlazak na teren postao uslov svakog priznatog profesionalnog rada. Terenskim proučavanjem primitivnih društava i, u tom sklopu, njima svojstvenih religijskih fenomena posvetili su se i druga dva slavna savremenika Malinovskog - Redklif-Braun i Evans-Pričard. Prvi je između 1906. i 1912. proučavao stanovnike Andamanskog ostrvja u Bengalskom zalivu i australijske domoroce. Drugi je, između 1926. i 1936. godine, predvodio više eks-

⁸ Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, Pariz, 1922, str. 117-118.

⁹ E. E. Evans-Pritchard, *La Religion des primitifs*, Pariz, 1971, str. 119-120.

¹⁰ Isto, str. 124.

pedicija u srednju,istočnu i severnu Afriku, a najviše se bio posvetio proučavanju dva sudanska naroda - Azanda i Nueri. U oba slučaja, u prvom planu su religijske pojave, o čemu svedoče naslovi Evans-Pričardovih glavnih dela posvećenih ovim narodima - *Vradžbina, proroštvo i magija među Azandama (1937)* i *Religija Nuera (1956)*.

U tumačenjima religijskih fenomena Malinovski, Redklif-Braun i Evans-Pričard posebno su se zadržavali na nastojanju da opišu njihovu društvenu funkciju, nastavljajući time tradiciju koju je u proučavanju ovih problema uveo Dirkem. Malinovski je o tome razvio teoriju poznatu kao antropološki funkcionalizam. Mada ta teorija nije sasvim homogena, ona, kad je reč o religiji i srodnim fenomenima (magiji, mitu), pre svega upućuje na njihovu socijalnu utilitarnost. Malinovski piše, u ogledu "Magija, nauka i religija" (1949), da "religijska vera uspostavlja, utvrđuje i pojačava sve značajne mentalne stavove kao što su poštovanje tradicije, sklad sa sredinom, hrabrost i poverenje u borbi s teškoćama i pred smrću. Ovo verovanje, koje je uključeno i koje se održava u kultu i obredu, ima ogromnu biološku vrednost i tako primitivnom čoveku otkriva istinu u širem pragmatičkom smislu reči"¹¹. Funkcija magije je komplementarna sa funkcijom religije: "Funkcija magije je da ritualizira čovekov optimizam, da pojača njegovu veru u pobjedu nade nad strahom. Magija izražava da je poverenje vrednije od sumnje, postojanost od kolebljivosti, optimizam od pesimizma"¹².

I Redklif-Braun ističe međuzavisnost društvenih institucija i religije. Socijalna funkcija religije je "nezavisna od njene istinitosti ili lažnosti", a ona je svuda ista, u tom smislu što se "u svim religijama izražava osećanje zavisnosti...i upravo stalnim

¹¹ Branislav Malinovski, *Magija, nauka i religija*, Beograd, 1971, str. 86.

¹² Isto.

podržavanjem tog osećanja zavisnosti religije ostvaruju društvenu funkciju"¹³. Na istom mestu Redklif-Braun preciznije određuje prirodu te zavisnosti: "Usudio sam se", kaže on, "da kao opštu formulu predložim gledište da je religija svuda izraz, u jednom ili drugom obliku, osećanja zavisnosti od sile izvan nas samih, sile o kojoj možemo da govorimo kao o duhovnoj ili moralnoj sili"¹⁴.

U početku je i Evans Pričard bio pod uticajem funkcionalističkih shvatanja Malinovskog i Redklif-Brauna, ali je on odbacivao njihov utilitarizam. Za njega je funkcija stvar relacije među delovima nekog sistema a ne usmerenost ka nekoj konačnoj svrsi. To znači da "prilikom objašnjavanja religijskih pojava treba voditi računa o celini kulture i društva u kojima se one susreću; treba pokušati da ih razumemo u okviru *Kulturganze*, kako kažu psiholozi pristalice *Gestalt* teorije, u kluču onoga što Mos naziva *le fait total*". Na religijske pojave treba gledati kao na međusobni odnos delova nekog koherentnog sistema..."¹⁵. S druge strane, u svojim poznim radovima, u koje spada i rad o religiji Nuera, ovaj autor je napustio okvire funkcionalizma i, kad je reč o religiji, predložio je jedno tumačenje u kome polazi od subjektivnosti i imanencije. Religijske ideje su *sui generis*, a suštinska priroda nuerske religije ne može se shvatiti ukazivanjem na funkcije koje taj sistem obavlja u odnosu prema širem društvu. "Razumevanje suštine nuerske religije postiže se ne kroz funkcionalnu analizu, već otkrivanjem značenja samih religijskih pojmoveva"¹⁶.

Za Evans-Pričardovo shvatanje funkcije važi ono što je Levi-Stros rekao za funkcionalizam Marsela Mosa, naime da je to "algebarski funkcio-

¹³ A. R. Redklif-Braun, *Struktura i funkcija u primitivnom društvu*, prevela Slobodanka Glišić, Beograd, 1982, str. 214.

¹⁴ Isto, str. 219.

¹⁵ Nav. delo, str. 132.

¹⁶ Up. Elvin Hač, *Antropološke teorije*, preveo Aleksandar I. Spasić, Beograd, 1990, t. II, str. 58.

nalizam", za razliku od funkcionalizma kod Malinovskog, koji je "empirijski". Po Levi-Strosovom mišljenju, Malinovski je upotrebljavao pojam funkcije "u smislu naivnog empirizma, tako da još jedino označava praktičnu uslugu koju društvu čine njegovi običaji i institucije", a Mos je "pojam funkcije zamislio po ugledu na algebru, to jest podrazumevajući da se društvene vrednosti mogu saznati u međusobnoj funkciji", "imajući na umu stalni odnos među fenomenima, u čemu se nalazi i njihovo objašnjenje"¹⁷.

Polazeći od ovog algebarskog shvatanja funkcije i analitičkih metoda koje su uveli osnivači strukturalne lingvistike, pre svega, Trubeckoj i Jakobson, Levi-Stros je razvio svoju strukturalnu antropologiju, čiji se snažan uticaj oseća i u savremenoj nauci i filozofiji. Mada i sam ima iskustvo terenskog istraživanja u Južnoj Americi i Kanadi, Levi-Stros je svoj rad posvetio pre svega kritici antropološke tradicije i njenih teorija i analizi dokumenata iz druge ruke, na prvom mestu materijala o mitologiji američkih Indijanaca, kojih je posvetio kapitalno četvorotomno delo *Mitologike* (1964 - 1969).

Za Levi-Strosa problem etnologije je problem komunikacije. Jedan od njegovih poznatih stavova glasi: kultura je struktuirana kao jezik. To, u perspektivi njegovog učenja, podjednako važi i za religijske fenomene. Među važnim pojmovima u Levi-Strosovom objašnjenju religijskih fenomena nalaze se pojmovi koda, korelacije i opozicije, koji igraju značajnu ulogu u teorijama strukturalnih lingvista.

U studiji o totemizmu, on dolazi do zaključka da se vezivanje klanova primitivnih društava za pojedine životinjske vrste ili druge stvari iz prirode može protumačiti samo kao "poseban primer nekih načina mišljenja". "Pomoću specijalne nomenklature, stvorene od životinjskih i biljnih izraza (i u tome

¹⁷ Kao Levi-Stros, "Uvod u delo Marsela Mosa", u: M. Mos, *Sociologija i antropologija*, prevela Ana Moralić, Beograd, 1982, t. I., str. 41.

je njegovo jedino osobeno svojstvo), tobožnji totemizam samo izražava, na svoj način, (danас bi se reklo pomoću posebnog koda), korelacije i opozicije koje se mogu formalizovati i drukčije... Totemizam se stoga svodi na izvestan način formulisanja jednog opštег problema: učiniti tako da suprotnost, umesto da bude prepreka za integraciju, posluži njenom stvaranju"¹⁸. Drugim rečima, "tobožnji totemizam temelji se na rasuđivanju, a zahtevi na koje on odgovara, načini na koje pokušava da ih zadovolji, pre svega su intelektualnog reda. U tom smislu u njemu nema ničeg arhaičnog ili dalekog"¹⁹.

Sličnim ukazivanjem na kvalitetnu istovetnost takozvane "divlje" i "pozitivne" misli, odnosno uverenjem da je "čovek uvek podjednako dobro mislio", završava se i njegov tekst o "Strukturalnom izučavanju mita" iz 1955: "Logika mitske misli", kaže tu Levi-Stros, "postavlja isto toliko mnogo zahteva koliko i logika na kojoj počiva pozitivna i, u osnovi, ne mnogo različita misao. Jer razlika manje zavisi od kvaliteta intelektualnih operacija nego od prirode stvari na koje se odnose ove operacije"²⁰.

Na osnovu proučavanja totemizma i mita Levi-Stros dolazi do zaključaka koji vrede za svako naučno proučavanja religije. Ono će, po njegovom mišljenju, biti valjano utemeljeno samo "ako se religijskim idejama prida ista vrednost kao i svakom drugom konceptualnom sistemu, to jest ako smatramo da nas i one približavaju mehanizmu misli"²¹.

Pod uticajem Levi-Strosovih shvatanja, i drugi savremeni antropolozi, na primer, Viktor Terner, Meri Daglas, Kliford Gerc i Edmund Lič, krenuli su putem logičke, simboličke ili semiološke analize kulturnih i religijskih fenomena. U eseju "Religija kao

¹⁸ Klad Levi-Stros, *Totemizam danas*, preveli B. Čolak-Antić i I. Čolović, Beograd, 1990, str. 117.

¹⁹ Isto, str. 136.

²⁰ Claude Lévy-Strauss, *Anthropologie structurale*, Pariz, 1958, str. 76.

²¹ *Totemizam danas*, str. 137.

kulturni sistem" (objavljenom u Americi 1965, kod nas, u časopisu "Kultura" 1971), Gerc ističe da je religija, pre svega, "sistem simbola" i da njeno proučavanje treba da započne analizom tog sistema: "Antropološko proučavanje religije se, dakle, odvija na dva stupnja: prvo, analiza sistema značenja utelovljenog u simbolima koji sačinjavaju samu religiju i, zatim, povezivanje tih sistema sa društvenim i psihološkim procesima"²². Gerc se posebno zalaže za to da se razradi "teorijska analiza simboličkog delanja"²³.

Slično traži i Lič, koji se eksplicitno poziva na tekovine Levi-Strosovog strukturalizma, ali misli da metod njegove analize treba korigovati i usavršiti. "Lingvistički model kojim se on služi", piše Lič u zaključku svoje knjige o Levi-Strosu iz 1970. godine, "danас je uglavnom zastareo. Savremeni teoretičari strukturalne lingvistike došli su do uverenja da duboki procesi geneze i prepoznavanja obrazaca, što kod čoveka podrazumeva sposobnost da za govorne izraze vezuje kompleksno semantičko značenje, moraju zavisiti od mehanizama neuporedivo veće složenosti nego što to nagoveštava model na kome počivaju Jakobsonove i Levi-Strosove teorije"²⁴.

Lič je metodom strukturalne analize pristupio proučavanju niza kulturnih i religijskih pojava, među njima i obredu žrtvovanja, u knjizi *Kultura i komunikacija*. Tu on polazi od stava da "elementi rituala ne znače ništa sami po sebi; oni dobijaju značenje zahvaljujući kontrastu s drugim elementima", a ti elementi rituala "mogu se prestrukturisati na razne načine kako bi proizveli celovite poruke"²⁵.

Na istom mestu, Lič upozorava da analogiju između rituala i jezika treba uzimati krajnje oprezno.

²² Kliford Gerc, "Religija kao kulturni sistem", *Kultura*, Beograd, br. 13-14, str. 42.

²³ Isto, str. 43.

²⁴ Edmund Lič, *Klad Levi Stros*, prevela Milica Mihajlović, Beograd, 1982, str. 138.

²⁵ Edmund Lič, *Kultura i komunikacija*, preveo Boris Hlebec, Beograd, 1983, str. 143.

Verbalna i neverbalna komunikacija se razlikuju. Prva se "obično postiže onako kao što dirigent orkestra svojim slušaocima prenosi muzičku informaciju, a ne onako kako pisac knjige prenosi verbalnu poruku svojim čitaocima... Glavni izvedeni stav je da znaci i simboli prenose značenje u kombinaciji a ne samo kao skupovi binarnih znakova u linearном redosledu ili kao skupovi metaforičnih simbola u paradigmatskoj vezi"²⁶. Lič pridaje najveći značaj "strukturalnim transformacijama kodova", upotpunjajući i razvijajući ideje koje je Levi-Stros izložio u *Mitologikama*.

Ceo vek, od Tejlora do Levi-Strosa i Liča, antropologija religije bila je usmerena na proučavanje takozvanih primitivnih naroda. Tejlor je, kako na jednom mestu kaže Malinovski, morao da pobije u njegovo vreme vladajuće mišljenje da primitivni narodi ne znaju za religiju, dok nas danas "zbunjuju otkrića da je za primitivnog čoveka sve religija", tako da se pitamo da li tu uopše nešto ostaje izvan religije²⁷. Antropolozi su, jedno za drugim, otkrivali animizam, animatizam, manu, magiju, kult plodnosti, obrede žrtvovanja, totemizam, fetišizam, tabu, i nastojeći da ih protumače koristili sve koncepte i metode koje im je na raspolaganje stavljalо njihovo doba, od Kontovog pozitivizma i Darvinovog evolucionizma do simboličke logike i poststrukturalističke lingvistike.

Mnogi od problema kojima se antropologija religije dugo i prilježno bavila danas nisu aktuelni. Na primer, malo ko danas postavlja pitanje o poreklu religije ili nekih oblika religijskog mišljenja i ponašanja. Ponuđene definicije i distinkcije, kao što su podele na prirodnu i otkrivenu religiju, na primitivni i civilizovani mentalitet, na magiju, religiju i nauku, u najvećem broju slučajeva nisu ostale na snazi.

²⁶ Isto, str. 144.

²⁷ Bronislav Malinovski, *Magija, nauka i religija*, Beograd, 1971, str. 38.

Međutim, ostaje bar jedan značajan rezultat antropološkog izučavanja primitivnih religija, koji je ostvaren, pre svega, zahvaljujući činjenici da su ta izučavanja često bila komparativna i istorijska ili su davala materijal za komparativne i istorijske studije. Taj rezultat se ogleda u saznanju da je religija univerzalna. "čini se", kaže Edvard Sapir, "da je ona sveopšta poput govora ili upotrebe materijalnih oruđa. Teško da se ma koje od merila što se obično koriste za definisanje religije može primeniti na religijsko ponašanje primitivnih naroda, a ipak ni odsustvo posebnih religijskih zvaničnika, niti odsustvo autoritativnih religijskih tekstova niti ma koji drugi konvencionalni nedostatak mogu ozbiljnog proučavaoca navesti na to da tim ljudima ospori istinsku religiju. Etnolozi su jednodušni u pripisivanju religijskog ponašanja doista i najprostijim poznatim društvima"²⁸.

Religija je univerzalno prisutna ne samo u prostoru nego i u vremenu. Najstarija svedočanstva o čoveku ukazuju na njene tragove. Još pečinski čovek, čovek paleolitika znao je za neku vrstu religije. To je rezultat do koga je došao Andre Lero-Guran, francuski arheolog i etnolog, u studiji *Religije prehistorije*. Izvesno je, po njegovom mišljenju, "da je spiljski čovjek razvio složene obredne radnje"²⁹, a konstantnost simboličkog rasporeda likova paleolitskog pečinskog slikarstva "dokazuje postojanje odredene mitologije"³⁰.

Danas je interesovanje antropologa za primitivne narode i njima svojstvene religijske pojave mnogo manje nego ranije. Već sredinom XX veka američki antropolozi se jasno odvajaju od glavnog toka tradicije klasične antropologije, o čemu svedoči zbornik *Antropologija danas*, koji je 1953. godine

²⁸ Edvard Sapir, *Ogledi o kulturnoj antropologiji*, preveo Aleksandar I. Spasić, Beograd, 1984, str. 153-154.

²⁹ Andre Lero-Guran, *Religije prehistorije*, prevela Melita Wol, Beograd, 1990, str. 193.

³⁰ Isto, str. 197.

objavljen u redakciji A. K. Krebera (kod nas 1972), u kome ima 50 priloga, od kojih se nijedan ne bavi primitivnom religijom. Takva tendencija se mnogo kasnije ispoljila i u evropskoj antropologiji, a danas je ona i tu upadljiva. Najvažniji francuski antropološki časopis *'l'Homme* objavio je 1986. zbornik sličan Kreberovom, mada skromnijeg obima, pod naslovom, "Antropologija, stanje stvari". Samo je jedan od tu objavljenih tridesetak priloga neposredno posvećen predmetu koji spada u širi krug religijskih fenomena - šamanizmu (Michel Perrin, "Une interprétation morphogénétique de l'initiation chamanique"), i još u nekoliko radova se uzgred govori o stvarima u vezi sa religijom primitivnih naroda.

Razloge tog preokreta Carmen Bernan (Carmen Bernand) i Žan-Pjer Digar (Jean-Pierre Digar), autori jednog od priloga objavljenih u ovom zborniku vide u tome što je došao kraj teorija sa pretenzijama da obuhvate celinu društvenog i psihičkog života i u tome što je "prošlo vreme primitivnih, prostih, elementarnih društava, društava bez pisma ili bez historije, ako su takva društva ikad postojala"³¹. Još jedan autor zastupljen u ovom zborniku, Alen Testar (Alain Testart) krizu koja se danas oseća u antropologiji objašnjava "uništenjem primitivnih društava do koga je doveo kapitalizam"³².

Manje zaokupljeni primitivnim narodima i njihovom religijom, današnji antropolozi na probleme religije nailaze u drugim područjima istraživanja. Okrenuti takozvanim "kompleksnim društvima", oni su suočeni sa činjenicom da se tu, pored organizovanog i etabliranog religijskog života u krilu velikih religija i njihovih crkava i institucija, javlja niz ponasanja, verovanja ili ideja čija je religijska priroda nesumnjiva. Nekoliko novih područja antropološkog proučavanja religije u savremenim industrijskim društvima privlače danas pažnju: sekularizovani rituali, trivijalna mitologija, nova gnosa, popularna religija.

³¹ *Anthropologie: état des lieux*, Pariz, 1986, str. 68.

³² Isto, str. 148.

Na primer, u Francuskoj, pod uticajem nove istorijske škole i nove generacije etnologa poraslo je interesovanje za popularnu religiju, koje je urodilo nizom značajnih radova. Prvi rezultat tog interesovanja bio je međunarodni naučni skup održan u Parizu oktobra 1977. pod naslovom "Shvatnje 'popularne religije' u Zapadnoj Evropi, od srednjeg veka do danas", čiji su prilozi i diskusija objavljeni dve godine kasnije (*La religion populaire*, CNRS, 1979).

Izvesni koncepti i metodi klasične religijske antropologije, kao što su mit, magija, tabu, totem, inicijacija i drugi sada se javljaju u službi proučavanja religijskog, odnosno parareligijskog života čoveka savremenog masovnog društva. Ali pregled radova te vrste zahtevaće bi novo predavanje. Na kraju ovoga dodata bih još samo nekoliko reči o proučavanju religijskih pojava u jugoslovenskoj etnologiji i antropologiji.

To istraživanje je od samog početka, to jest od vremena prvih Vukovih etnografskih radova, imalo jedan predmet: narodni život, odnosno proučavanje običaja, obreda i verovanja u sredinama koje su ostale delimično ili potpuno vezane za tradicionalni način života balkanskih seljaka. Na osnovu informacija iz druge ruke ili sopstvenog poznavanja sela, naučnici su se posvećivali opisivanju i tumačenju ostataka tradicijske, paganske ili animističke religije u narodu ili su na osnovu tih ostataka pokušali da rekonstruišu mitološki i religijski sistem Srba i Hrvata. Na primer, Natko Nodilo je između 1885. i 1890. objavio svoja istraživanja narodne religije pod naslovom *Stara vjera Srba i Hrvata* (ponovljeno izdanje 1981, Split), a Veselin Čajkanović je u svojim studijama o mitu i religiji Srba, objavljenim između dva svetska rata, nastojao da rekonstruiše staru srpsku religiju i da otkrije njenog vrhovnog boga.

U ovoj vrsti istraživanja pojam narodnog života, narodne kulture ili narodne religije imao je

mesto slično onom koje je pojam primitivnog čoveka ili "divljaka" imao u klasičnoj evropskoj i američkoj antropologiji, to jest on je bio oznaka Drugog, alteriteta, nečeg istovremeno bliskog (u generičkom ili etničkom smislu) istraživaču i dovoljno od njega dalekog (u evolucijskom ili civilizacijskom smislu). Tako je ambivalentnost identiteta-alteriteta proučavaoca i proučavanog zajednička antropološkim proučavanjima primitivnih religija i etnološkim i kulturno-istorijskim studijama narodne religije.

(*Glasnik Etnografskog instituta SANU*, Beograd, sv. XLIII, 1994.)

POLITIČKI IMAGINARIJUM I RELIGIJA¹

1. Političke zajednice, a posebno nacije, jesu imaginarne zajednice

Pre desetak godina britanski istoričar Benedikt Anderson lansirao je danas slavan izraz "imaginarne zajednice", izlažući tezu da su "sve zajednice veće od prvobitnih sela u kojima se svi međusobno lično poznaju (pa možda čak i one) zamišljene zajednice". To je centralna teza njegove knjige *Nacija: zamišljena zajednica. Razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma*².

Po Andersonovom sudu, nacija je imaginarna zajednica "zato što čak i najmanje nacije nikad neće upoznati većinu drugih pripadnika svoje nacije, pa čak ni čuti o njima, no ipak u mislima svakog od njih živi slika njihovog zajedništva"³.

Nacija se, zatim, zamišlja kao ograničena zajednica, "jer čak i najveće nacije koje broje i miliјardu ljudi imaju određene, iako rastegljive granice, s one strane kojih se nalaze druge nacije. Nijedna nacija ne zamišlja da se poklapa s ljudskim rodom. Ni najmesijanskiji nacionalisti ne sanjaju o danu kada će se svi pripadnici ljudske rase priključiti njihovoj naciji..."⁴. Nema sumnje da Anderson nije imao

¹ Predavanje održano 25. septembra 1994. na Letnjem univerzitetu u Renu (Francuska) i 9. aprila 1995. na Seminaru "Moral i mitologija u savremenoj umetnosti" na Akademiji umetnosti u Novom Sadu.

² Benedict Anderson, *Imagined communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London, 1983.

³ Navedeno prema hrvatskom prevodu Nata Čengić i Nataše Pavlović, Zagreb, 1990, str. 17.

⁴ Isto, str. 18.

prilike da upozna neke naše balkanske primerke nacionalističkih mesija.

Najzad, nacija se, kaže Anderson, "zamišlja kao suverena jer se pojam nacije pojavio onda kada su prosvjetiteljstvo i revolucija razbili legitimitet hijerarhijskog dinastičkog kraljevstva koje vlada po milosti božjoj"⁵

Njegov kolega i zemljak Erik Hobzbaum preuzima ideju i izraz "zamišljena zajednica". Da bi ilustrovaо snagu i važnost imaginarnog i simboličkog u političkom životu i posebno u međunarodnim odnosima, Hobzbaum navodi primer rata između Velike Britanije i Argentine zbog Foklandskih ostrva. To je, po njegovim rečima, bio "suludi rat između zamišljenih britanskih "nas" i simboličnih argentinskih "njih" oko komada močvarnog tla i škrto паšnjaka u Južnom Atlantiku"⁶

Hobzbaum naročito insistira na imaginarnom karakteru moderne nacije, što je, po njegovom mišljenju, osobina koja naciju čini različitom od "stvarnih zajednica s kojima su se ljudska bića identificirala tijekom većeg dijela povjesti". Nacija, nastavlja Hobzbaum, "može ispuniti emocionalnu prazninu koja je posljedica povlačenja, dezintegracije ili nepostojanja stvarnih ljudskih zajednica i mreža"⁷.

Pokušavajući da odgovori na pitanje "zašto su, izgubivši stvarne zajednice, ljudi poželjeli zamisliti zamjenu baš tog tipa", on otkriva u osnovi slike nacije elemente nečega što je nazvao "popularni protonacionalizam", to jest oblike osećanja kolektivne pripadnosti koji su postojali pre pojave nacionalizma i čije su neke varijante oživeli i razvili nacionalni pokreti⁸.

⁵ Isto.

⁶ Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, reality*, Cambridge University Press, 1990. Navodi su ovde dati prema hrvatskom prevodu Nata Čengić, Zagreb, 1993, str. 186.

⁷ Isto, str. 53.

⁸ Isto.

2. Nacija je fiktivna zajednica.

Postojanje "protonacionalizma" ne sprečava Hobzbauma da istakne imaginarnu stranu moderne nacije, čak i da ode korak dalje od Andersona i da naciju nazove "fiktivnom zajednicom"⁹. U toj tački on se poziva na Ernsta Gelnera, britanskog socijalnog antropologa, pisca izuzetno cenjene knjige *Nacije i nacionalizam*. "I ja bih, kao i Gelner", piše Hobzbaum, "želio naglasiti element artificijelnosti, izmišljanja i socijalne manipulacije koji je prisutan u stvaranju nacija"¹⁰.

Dosta, za Gelnera, nacija nije samo slika, ona je takođe izmišljena slika. "Nacije kao prirodni, bogomdani način klasifikacije ljudi, kao inherentna... politička sudbina, jesu mit; nacionalizam, koji ponekad već postojeće kulture pretvara u nacije, ponekad ih izmišlja, i često briše već postojeće kulture: to je stvarno stanje stvari"¹¹. Taj mit ne treba prihvati, nastavlja Gelner: "Nacije nisu upisane u prirodu stvari i one nisu neka vrsta političke verzije učenja o prirodnim vrstama, kao što ni stvaranje država-nacija nije ostvarenje konačne sudbine etničkih i kulturnih grupa"¹².

Andersonovu ideju o imaginarnoj prirodi nacije prihvata i francuski sociolog Etjen Balibar, autor (zajedno sa Emanuelom Valerstejnem) knjige pod naslovom *Rasa, nacija, klasa. Ambivalentni identiteti*¹³. "Svaka društvena zajednica, koju reprodukuje rad institucija, jeste imaginarna zajednica", piše Balibar, "a to znači da ona počiva na projekciji individualne egzistencije na potku kolektivne priče, na priznavanju zajedničkog imena i na tradicijama

⁹ Isto, str. 205.

¹⁰ Isto, str. 12.

¹¹ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983. Navodi su ovde dati prema francuskom prevodu *Nations et nationalisme*, Pariz, 1994, str. 76.

¹² Isto.

¹³ Etienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës* (Ed. La Découverte, 1988).

doživljenim kao trag jedne bezvremene prošlosti (čak i onda kad su one fabrikovane i vezane za savremene događaje)¹⁴. Zbog toga on odbacuje distinkciju između stvarnih zajednica i imaginarnih zajednica, da bi zaključio da su "samo imaginarne zajednice stvarne, pod izvesnim uslovima"¹⁵.

Za nas je danas Balibar posebno zanimljiv kad govorи o "fiktivnom etnicitetu". Po njegovom mišljenju, tako treba nazvati zajednice koje uspostavlja nacionalna država. "To je namerno složen izraz", objašnjava autor, "u kome reč *fiktivan*... ne treba da bude shvaćena u smislu jedne čiste i obične iluzije bez istorijskih efekata, već na protiv, po analogiji sa *persona ficta* iz pravničke tradicije, dakle, u smislu institucionalnog efekta, jedne "fabrikacije". Nijedna nacija nema prirodnu etničku osnovu, ali u toku nacionalizovanja društvenih formacija, stanovništvo koje one obuhvataju, koje one međusobno raspodeljuju ili kojim vladaju biva "etnicizirano", to jest predstavljeno u prošlosti i u budućnosti tako *kao da čini* prirodnu zajednicu, da ima po sebi identitet porekla, kulture, interesa koje transcendira pojedince i društvene uslove"¹⁶.

3. Nacija je zamišljena kao ličnost

Rad moderne političke imaginacije pre svega proizvodi simbole i ambleme nacionalnog identiteta, a posebno se ogleda u konstrukciji slike nacije kao svojevrsne ličnosti. Taj projekt konstrukcije nacijske ličnosti nastaje zajedno sa pojavom nacionalizma, čiji, pak, nastanak većina istoričara dovodi u vezu sa Francuskom revolucijom. "Od 1792. godine", piše istoričar Žan Plimijen (u svojoj *Istoriјi nacionalizma. I. XIX vek: Romantične nacije*¹⁷) istorija postaje istorija nacija, homogenih kolektiva ili kolektiva koji bi

¹⁴ *Race, nation, classe*, str. 127.

¹⁵ Isto.

¹⁶ Isto, str. 131.

¹⁷ Jean Plume, *Histoire du nationalisme. I. Le XIX siècle: Les Nations romantiques*, Fayard, 1979, str. 50.

hteli da budu takvi, koji se potvrđuju ili se bore da bi mogli da se potvrede kao *ličnosti*, međusobno zaraćeni ili izmireni, ujedinjeni ili razjedinjeni, ali svaki od njih uveren u to da njime vlada posebno načelo i istovremeno da mu je poverena neka opštečovečanska misija¹⁸.

Plimijen navodi opis nastajanja te personifikovane nacije koji je dao Ferdinand Brino, autor slavne *Istoriјe francuskog jezika od početaka do 1900. godine*. "Čini se", kaže Brino, "da je Nacija, o kojoj su toliko pisci već govorili, dobila novi lik od onog trenutka kad je progovorila svojim glasom, to jest glasom poslanika okupljenih u Narodnoj skupštini. Ona se u tom trenutku inkarnirala. To je sada osobno ime, ime jedne ličnosti, višestruke i jedinstvene, ime suverene Francuske..."¹⁹

Naciju, takođe, otelovljuju svi oni koji joj pripadaju. Građanin je dužan da neguje i ističe svoj nacionalni identitet, da bude dobar reprezentant svoje nacije, da služi kao njen znak, njen metonimija. Žirondinac Rabu Sent-Etjen (Rabout Saint-Etienne) zahtevao je da nacionalno obrazovanje utisne u lik građana Republike "crte međusobne sličnosti pripadnika iste porodice kojima se odlikuje jedan narod toliko uzdignut iznad svih drugih naroda na zemlji"²⁰. Himna i zastava služe tome da nacionalna pripadnost bude raspoznatljiva odmah, pa čak i iz daljine. Od vremena Francuske revolucije istu ulogu ima i nacionalna nošnja. Slikar Luj David, za vreme Revolucije član Konventa, dobio je zadatak da "stvari nacionalnu nošnju da bi se otklonile posebne crte nošnje starih pokrajina i provincija".²¹

¹⁸ Isto.

¹⁹ Isto, str. 62.

²⁰ Navedeno prema R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Pariz, 1987, str. 147.

²¹ Podatak naveden prema: Jean-Louis Chabot, *Le nationalisme*, PUF, 1986, str. 12.

4. Nacija ima iskonsko poreklo, ali i svoju biografiju

Kao zamišljena zajednica, nacija se odlikuje jedinstvom svojih članova, koje se u principu javlja na četiri nivoa: 1. jedinstvo jezika, 2. etničko ili rasno jedinstvo, 3. jedinstvo teritorije ili životnog prostora i 4. zajednička istorija ili zajedničko kolektivno pamćenje. Tokom celog XIX veka, filolozi, etnolozi, istoričari, arheolozi i geografi, među drugim naučnicima, a uz njih i mnogi književnici, imali su zadatak, od posebne nacionalne važnosti, da otkriju i rekonstruišu iskonsko poreklo i kontinuitet fizičke i "duhovne" egzistencije svoje nacije. Nacija dostažna tog imena morala je da ima biografiju, dugu, egzemplarnu i slavnu, to jest fiktivnu ili bar dobro ulepšanu. Ernest Renan, u eseju *Šta je nacija*, objavljenom 1892. godine, na ironičan način pisao je o tom prekrajanju i falsifikovanju istorije bez koga, po njegovom mišljenju, ne može nijedna nacija: "Zaborav i, rekao bih, čak i istorijska greška predstavljaju bitan činilac štvaranja nacije i zbog toga je napredak istorijskih proučavanja često prava opasnost za nacionalnost"²².

5. U modernim društvima političko imaginarno zamenjuje religiju

Kult nacije, rođen sa Francuskom revolucijom i razvijan, praktikovan i propagiran tokom poslednjih dva veka u Francuskoj, u Evropi i izvan nje, često se tumači kao kult u pravom smislu reči, to jest kao religijski fenomen. Nacionalizam i patriotsam postali su neka vrsta religije, a prema rečima Etjena Balibara to je "religija modernog doba"²³.

U naše vreme, teza da ispoljavanja politički imaginarnog imaju glavne elemente strukture i

²² E. Renan, "Qu'est-ce qu'une nation" (1982), u: *Oeuvres complètes*, Pariz, 1947-1961, t I, str. 7-8.

²³ Navedeno delo, str. 129.

funkcije jedne religijske pojave postavlja se ne samo povodom nacionalizma, nego i u vezi sa drugim političkim idejama i programima. Tako su se, na primer, pojavila istraživanja religijskih osnova sovjetskog komunizma i nemačkog nationalsocijalizma.

Da bi označio prodror političkog u oblast religijskog života, francuski pisac Žilijen Benda, u poznatom eseju *Izdaja posvećenih* (prvo izdanje je iz 1927. godine), skovao je izraz "les religions du tempsorel", što bi se moglo prevesti kao "zemaljske religije": "Danas", kaže Benda, "vidim da je svako političko opredeljenje snabdeveno čitavom mrežom čvrsto izgrađene doktrine, čija je jedina funkcija da iz svih uglova predstavi najvišu, onozemaljsku vrednost akcije koja iz tog opredeljenja sledi. Političko opredeljenje se projektuje na datu doktrinu i time udesetostručuje snagu svoje strasti"²⁴.

Za istu pojavu preplitanja političkog i religijskog i prikazivanja politike u svetlosti religije, Rejmon Aron je predložio naziv "religions séculieres" (sekularne religije): "Predlažem da se "sekularnim religijama" nazovu doktrine koje u dušama naših savremenika zauzimaju mesto uspavane vere i pitanje spasa čovečanstva postavljaju kao stvar koja se rešava na ovome svetu, ali u dalekoj budućnosti, u obliku društvenog poretka koji treba tek stvoriti"²⁵.

6. Profana religija prikriva saučesništvo u postavljanju temelja društva

Polazeći od kritičkog preispitivanja francuske škole psihologije masa (Gistav Le Bon i Gabrijel Tarde) i doprinosa psihoanalize proučavanju političkog fenomena, savremeni francuski socijalni psiholog Ser Moskovisi razvija tezu da moderne političke predstave, ako se sudi prema njihovim os-

²⁴ Navedeno prema: J.-L. Chabot, *Nationalisme*, str. 19-20.

²⁵ Raymond Aron, *L'âge des empires et l'avenir de la France*, Ed. Défense de la France, 1945, str. 288

novnim funkcijama, oblikuju nove religije, profane religije. Prema Moskovisu, prva religijska funkcija političkih slika i ideja ogleda se u tome što one "grade sveobuhvatnu viziju sveta"²⁶. "U dubinama ljudske prirode", objašnjava on, postoji elementarna potreba da se sve ono što nam se u našem iskustvu čini da je nepovezano i neobjašnjivo nekako dovede u sklad, da se harmonizuje, da se uklopi u neku skladnu celinu"²⁷.

Liberalizam, nacionalizam i marksizam nude modernom čoveku tu harmoničnu viziju sveta. Takođe, oni su sposobni "da unesu harmoniju u odnose između pojedinca i društva"²⁸. To je druga religijska funkcija tih političkih učenja i teorija. Njazad, treća funkcija profanih političkih religija sastoji se u tome što one "prikrivaju jednu tajnu". "Svaka religija", objašnjava Moskovisi, "ima svoju tajnu. U njeniime ona postavlja pravila ponašanja i objavljuje istine ne trudeći se da ih obrazloži i objasni. Naprotiv, ona njihove motive drži u najdubljoj senci i tako ih skriva da ih niko ne prepozna"²⁹.

Nekoliko stranica dalje, Moskovisi nam otkriva tajnu u osnovi profanih i političkih religija, tajnu koja je za sve njih ista. Ona se definije kao "sauče-sništvo u temeljima društva". Da bi bolje objasnio ovu ideju, autor navodi primer ponašanja optuženih na čuvenim Moskovskim procesima (između 1936. i 1938. godine). Zašto su Buharin, Kamenjev, Zinovjev i drugi nevino optuženi ljudi priznali da su krivi? Zato, kaže Ser Moskovisi, "što su svi oni bili povezani lancima solidarnosti sa grupom i sa doktrinom, a ta solidarnost u stvari je sauče-sništvo... Oni su u zavereničkom odnosu prema svojim dželatima, oni su oduvek njihova braća, njihovi akoliti: Staljin, Molotov, Višinski. Oni pristaju da učestvuju u pred-

²⁶ Serge Moscovici, *L'Age des foules. Un traité historique de psychologie des masses*, Pariz, 1985, str. 463.

²⁷ Isto.

²⁸ Str. 464.

²⁹ Str. 466.

stavi namenjenoj tome da se sakrije istina koju oni dobro znaju"³⁰. Njihovo ponašanje isto je ono koje je Frojd opisao kao ponašanje braće posle ubistva prvo bitnog oca: "saučešnici u zajedničkom zločinu, oni nastavljaju kao saučešnici u njegovom prikrivanju. Da bi to postigli, oni sebi i čitavom klanu zabranjuju da na to misle, tražeći od svih da prihvate totemsku fikciju koju oni nude umesto istine"³¹.

7. Prelaz sa religijskog na političko implicira jednu dublju razliku

Etjen Balibar, koga smo već pominjali, prihvata analogiju između nacionalizma i patriotizma, s jedne, i religije, s druge strane, pre svega zbog toga "što je teološki diskurs dao svoje modele idealizovanju nacije, sakralizaciji Države, modele koji omogućavaju da se među pojedincima uspostavi veza žrtvovanja i da se pravnim regulama podari privid 'istine' i 'zakona'. Svaka nacionalna zajednica morala je u nekom trenutku, pre ili kasnije, da bude predstavljena kao 'izabrani narod'"³². Za ovaj argument on se poziva na Ernsta Kantoroviča i njegovu knjigu *Umreti za otadžbinu*³³.

Međutim, Balibar misli da je analogija sa religijom nedovoljna i on predlaže da se odnos preokrene. Umesto da se politički fenomen objašnjava kao zamena za religiju, kao prelaz politike na područje religije, trebalo bi analizirati transfer religijskog u polje politike, to jest politizaciju, "nacionalizaciju" religije. Taj prelaz podrazumeva, međutim, postojanje dva tipa zajednica - religijskih i nacionalnih." Nacionalna ideologija", nastavlja Balibar, "nesumnjivo sadrži idealna označujuća (pre svega, ime nacije, "otadžbine") na koja može da se prenese

³⁰ Isto, str. 473.

³¹ Isto, str. 477.

³² Navedeno delo, str. 129.

³³ E. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes*, PUF, 1985.

osećanje svetog (sakralnog), osećanja ljubavi, poštovanja, požrtvovanosti, straha koja inače međusobno povezuju članove religijskih zajednica, ali do prenosa dolazi samo zato što je reč o drugom tipu zajednice. Sama analogija se zasniva na jednoj dubljoj razlici, a ako se to ne uvidi onda se ne shvata da nacionalni identitet, koji manje-više potpuno integriše u sebe i oblike religijskog identiteta, na kraju ga tendencionalno zamenjuje i prisiljava da se "nacionalizuje"³⁴.

8. Religija, pa i profana ili građanska religija, služi da se iskažu i afirmišu kolektivne vrednosti

Radovi posvećeni proučavanju religijske dimenzije političkog imaginarijuma često se oslanjaju na teoriju religije i njenih socijalnih funkcija koju je formulisao Emi Dirkem u svom slavnom delu *Elementarni oblici religijskog života* (prvo izdanje 1912). Dirkem je zastupao gledište da svako društvo na okupu drži jedna integrativna sila koja je pre svega svojstvena religiji. "U religiji", kaže on, "ima nešto večno čemu je suđeno da nadživi sve pojedinačne simbole u koje se religijska misao redom zaodevala"³⁵. Društvo čuva jedinstvo i svoju osobenost zahvaljujući periodičnim učvršćivanjima kolektivnih osećanja i ideja. To učvršćivanje se dobija putem ritualnih "zborova, skupova i sabora na kojima pojedinci, tesno približeni jedni drugima, zajednički iznova potvrđuju svoja zajednička osećanja"³⁶.

Već je Dirkem pripisivao tu funkciju socijalne integracije čak i skupovima koji nisu u pravom smislu religijski. "Kakva je suštinska razlika", pita se on, "između, s jedne strane, skupa hrišćana koji svetkuju glavne datume Hristova života, ili pak Jevreja koji

³⁴ Isto, str. 130.

³⁵ Emil Dirkem, *Elementarni oblici religijskog života*, preveo Aljoša Mimica, Beograd, 1982. str. 387.

³⁶ Isto.

praznuju bilo izlazak iz Egipta bilo objavlјivanje deset zapovesti i, s druge strane, sastanka građana koji se spominju ustanovljenja neke nove moralne povelje ili kakvog velikog događaja u nacionalnom životu"³⁷.

Polazeći od Dirkemovih ideja, savremeni socijalni antropolog Rober Belej istražio je skup verovanja, simbola i političkih rituala u američkom društvu koji je on nazvao "građanska religija" (civil religion). Time je on preuzeo izraz koji je prvi upotrebio Ruso, u VIII poglavju *Društvenog ugovora*, gde se pominje "la religion civile". U ogledu *Građanska religija u Americi*, Belej je analizirao inauguraciju Džona Kenedija u dužnost američkog predsednika. Tu je došao do zaključka da je to ustoličenje predsednika za Amerikance bila prilika da manifestuju "duboko ukorenjene vrednosti i osećanja privrženosti koji se, inače, u svakodnevnom životu ne iskazuju"³⁸.

"Američka građanska religija", piše na istom mestu Belej, "ima vlastite proroke i vlastite mučenike, vlastite svete događaje i sveta mesta, vlastite svećane rituale i simbole"³⁹. Ona pre svega slavi dva trenutka nacionalne istorije, koji su pretvoreni u sakralne događaje. To je, najpre, Američka revolucija, koja je prikazana kao poslednja epizoda dugog puta američkog Izraela koji napušta postojbinu i, pošto je prešao preko velike vode, stiže u Novi Jerusalim. Drugi sveti događaj američke građanske religije je Građanski rat u Americi, koji je interpretiran kao mit o temeljima, sa sledom žrtvovanja, smrti i novog rađanja.

9. Političke ceremonije su homologne religijskim ritualima

Dirkemova ideja da imaginarno koje se ispoljava prilikom organizovanja političkih skupova i

³⁷ Isto.

³⁸ Rober Bellah, *Civil religion in America*, in: *The World in Time of Trial*, vol. I, London, 1969, str. 4.

³⁹ Isto, str. 20.

ceremonija ima ista svojstva kao i imaginarno svojstveno religijskim obredima i praznicima poslužila je kao polazište za izvestan broj radova posvećenih proučavanju modernih političkih mitinga i spektakla.

U jednom radu objavljenom 1979., antropolog Kristl Lejn analizirala je sistem rituala i ceremonija u nekadašnjem sovjetskom društvu, sistem koji je bio svesno izgrađen da bi se obezbedilo negovanje i manifestovanje vrednosti i normi sovjetskog socijalizma i prodor tih vrednosti u svakodnevni život. Lejn okleva da ove obrede i ceremonije svrstaju među religijske fenomene. Međutim, ona uviđa da se njihova sakralna strana snažno nameće. Najpre, u njima je vidljiva, piše ova autorka, "tendencija ka uspostavljanju vlastite biblije, tradicija, ritualnih atributa, svojih svetaca i svetih hodočasničkih mesta"⁴⁰. Junaci, ili "sovjetski sveci" vezani su za tri glavna sakralna događaja. Prvi je Oktobarska revolucija, drugi je Veliki otadžbinski rat, a treći je Obnova i izgradnja, to jest Rad. Ovde se neodoljivo nameće paralela sa zaključcima do kojih je došao Robert Belej istražujući forme američke "građanske religije".

10. Zahvaljujući političkim ceremonijama ideologija postaje vidljiva

Istom tipu studija pripadaju tekstovi sakupljeni u zborniku koji su objavile Seli Mur i Barbara Majerhof pod naslovom *Svetovni ritual* (1977). Za razliku od Kristl Lejn, Mur i Majerhof se zalažu, u predgovoru ovog zbornika, za jasnije razlikovanje religijskih obreda, s jedne, i svetovnih ceremonija, s druge strane. Oni prvi se odnose na univerzalne vrednosti, oni pokreću "onaj svet" da bi on intervenisao ovde u "ovom svetu" i oni uvek imaju eksplicitnu doktrinarnu dimenziju, dok su, na drugoj strani, svetovne ceremonije vezane za određenu

⁴⁰ Christel Lane, "Ritual and Ceremony in Contemporary Soviet Society, *Sociological Review*, 1, 1979, str. 184.

socio-kulturalnu sredinu, stavljuju u pogon samo i jedino "ovaj svet" i samo izuzetno postoje objašnjenja principa na kojima počiva ono što se tokom tih ceremonija događa.

Istovremeno, Mur i Majerhof skreću pažnju na jednu crtu zajedničku i religijskom ritualu i svetovnoj ceremoniji. "I jedno i drugo", pišu one, "iznose na svetlost nešto inače nevidljivo"⁴¹. Religijski obred "iznosi na pozornicu" postojanje onostranog sveta kroz izvođenje pokušaja da se on pokrene. Na isti način, sekularna ceremonija "prikazuje" postojanje društvenih odnosa (vlada, partija itd.), ideja, i vrednosti koje su uglavnom nevidljive. Tako postupajući, politička ceremonija postulira i čini "stvarnim" društvene ideje i vrednosti. Njena funkcija, prema ove dve autorke, sastoji se u tome da se "ideologija učini neposredno vidljivom, ili bar da se učini vidljivim jedan njen deo, njen bazični model, odnosno njena temeljna metafora"⁴².

11. Revolucija je akt teatralizacije

Tri momenta istorije političkih rituala i praznika privukli su najveću pažnju istraživača. To su, prvo, praznici iz vremena Francuske revolucije, čiju je istoriju opisala Mona Ozuf u monografiji *Revolucionarni praznik 1789 - 1799*⁴³, zatim, sovjetski spektakli i parade, posebno oni iz prvih godina sovjetske vlasti, i, najzad, nacistički praznici.

Neki autori posebno ističu značaj pozorišnih sredstava i tehnika koje su koristili organizatori političkih priredbi. Na primer, Žan Divinjo (Jean Duvignaud) neuspeh pozorišta u vreme Francuske revolucije - koje nije pratilo promene koje su se odvijale na svim drugim poljima te je ostao veran akademskim

⁴¹ Sally F. Moore, Barbara G. Mayerhoff, *Secular Ritual*, 1977, str. 112.

⁴² Isto, str. 114.

⁴³ Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Pariz, 1976.

kanonima - time što je "sama Revolucija bila čin teatralizacije". Alfred Simon, koji navodi ovo mišljenje Divinjoa, opisuje manifestacije politički imaginarnog za vreme Revolucije kao "pokret socijalne teatralizacije", koji je svakodnevni život ljudi pretvrio u "permanentno pozorište"⁴⁴.

Alfred Simon je ispoljio poseban interes za sovjetske i nacističke političke spektakle mešovite strukture, koji su bili, s jedne strane, svečane priredbe a, s druge strane, pozorišne predstave. On je proučio genezu, strukturu i političko-pedagoške funkcije "boljševičkog revolucionarnog teatra", gde je našao dva tipa priredbi: "masovni spektakl pod imenom *inscenirovka*, čiji se zadatak sastojao u proslavljanju velikih datuma revolucionarne prošlosti, i pozorište svakodnevne agitacije (*terevsat*), delimično improvizovano... koje daje predstave u fabrikama, na železničkim stanicama, u zatvorima, u selima"⁴⁵. Simon navodi kao primer tri "*inscenirovke*", čiji su naslovi bili : "Tajna oslobođenog rada", "Prema svetskoj Komuni" i "Zauzimanje Zimskog dvorca". One su održane 1920. godine u Petrogradu, sa 4 do 6 hiljada učesnika i pred masom gledalaca čiji se broj kretao od 40 do 100 hiljada.

Govoreći o nacističkim praznicima, Alfred Simon se najviše zadržava na čuvenim spektaklima na Zepelinplatzu u Nirnbergu, tim gigantskim "paganskim misama" na kojima je učestvovalo i po milion i po ljudi. Prema Simonu, na ovim nacističkim priredbama "teatarsko značenje, magijsko značenje i političko značenje bila su potpuno isprepletana"⁴⁶. Ovaj autor se osvrnuo i na *Thingspiel*, nacističko narodno pozorište na otvorenom, čiji je cilj bio da iznosi na pozornicu velike trenutke hitlerovske avanture i da ih tu dovodi u vezu sa slavnim stranicama starije nemačke istorije.

⁴⁴ Alfred Simon, *Les signes et les songes. Essai sur le théâtre et la fête*, Seuil, 1976.

⁴⁵ Isto, str. 123.

⁴⁶ Isto, str. 131.

Proučavaoci političkih praznika i ceremonija primetili su da u njima važnu, možda odlučujuću ulogu imaju reči. Ono što je Mona Ozuf rekla za praznike Francuske revolucije vredi i za druge: "Revolucionarni praznik je raspričan... On više voli da priča nego da pokazuje... Tu se ništa ne može učiniti bez reči"⁴⁷. To, sa svoje strane, potvrđuje i Alfred Simon: "Revolucionarni praznici su pre svega praznici reči..."⁴⁸.

Gовори, песме, sloganji, parole na transparentima i leci imali su važnu ulogu i u masovnim političkim skupovima koji su u istočnoj Evropi označili sumrak komunizma. Verbalne poruke su dominirale i na takozvanim "mitinzima istine i solidarnosti" koje su 1988. i 1989. godine u Srbiji i Crnoj Gori bile organizovale pristalice režima Slobodana Miloševića, koji je upravo preuzimao vlast u tim delovima bivše Jugoslavije.

To nas vodi jednoj dimenziji političkog imaginarijuma koja danas privlači najveću pažnju naučne i šire javnosti, a to je njegova mitološka dimenzija.

12. Mit je parazitski semioloski sistem, krađa jezika

Govor o političkim mitovima i mitologijama najčešće se vezuje za jednu od dve tradicije. Prva, starija, čije se daleko poreklo može naći kod Platona, jeste tradicija kritike mitova koji se shvataju kao lažne predstave, kao priče koje prikrivaju ili izobličuju stvarnost. Hrišćanska religija, neprijateljski raspoložena prema svemu onome što nema potvrdu i opravdanje u Svetom pismu, i, u nama bližem vremenu, pozitivizam XIX veka, predstavljali su dva glavna referencijska okvira za kritički govor o mitovima. Posmatrani u tim okvirima, mitovi mogu biti korisni samo lošim vladama, dok dobrima mogu samo da nanose štetu.

⁴⁷ Navedeno delo, str. 153.

⁴⁸ Navedeno delo, str. 122.

I danas se u konceptu mita održalo to negativno značenje, odnosno negativna konotacija. To važi posebno za uobičajenu kolokvijalnu upotrebu reči *mit*, ali u istom smislu ona se javlja i kod nekih autora koji pokušavaju da otkriju, da razobliče, da razgolite mitsku strukturu ideoloških konstrukcija, političkih govora, propagande, reklame ili drugih proizvoda savremenog masovnog društva.

Među delima posvećenim kritičkom proučavanju modernih političkih mitova možda je najinteresantnija, posebno sa metodološkog stanovišta, knjiga Rolana Barta *Mitologije*⁴⁹, semiološka analiza "malograđanskih mitova". Autor je ponudio ovu definiciju mitologije kao nauke o mitovima: "ona je istovremeno deo semiologije kao formalne nauke i ideologije kao istorijske nauke: ona izučava *ideje-u-formu*"⁵⁰. Za Barta "mit je govor"⁵¹, ali takođe "mit je osoben sistem, jer se on temelji na jednom semiološkom lancu koji postoji pre njega: *on je drugosteni semiološki sistem*"⁵².

Mit je dakle "parazitski sistem", on je uvek "krađa jezika"⁵³. Putem jedne suptilne igre, čiji mehanizam Bart pokušava da otkrije i razloži, mit uspeva da deformiše stvarnost, i to dvostruko: s jedne strane, on pretvara lingvistički smisao u mitsku formu i, s druge strane, on preobražava istoriju u prirodu. "U drugostepenom (mitskom) sistemu uzročnosti", objašnjava Bart, "uzročnost je veštačka, lažna, ali ona se u izvesnom smislu neprimetno uvlači u kola Prirode. Zato mi mit doživljavamo kao nedužan govor: ne stoga što su njegove intencije skrivene: da su bile skrivene, ne bi mogle da postignu učinak: već stoga što su naturalizovane"⁵⁴.

⁴⁹ Na srpskohrvatski je prevedeno završno poglavje ove knjige "Mit danas" u: *Knjижevnost, mitologija, semiologija*, preveo I. Čolović, Beograd, 1979.

⁵⁰ Roland Bart, *Knjижevnost, mitologija, semiologija*, str. 232.

⁵¹ Isto, str. 229.

⁵² Isto, str. 234.

⁵³ Isto, str. 239.

⁵⁴ Isto, str. 251.

Dva govora, po Bartovom mišljenju, imaju šansu da se odupru mitu: pesnički govor i revolucionarni govor. Ovaj drugi zato što on mitu kao naturalizovanom i time depolitizovanom govoru suprostavlja "reč koja ostaje politička"⁵⁵. Zbog toga je politički mit pre svega stvar desnice: "Tamo je on bitan: dobro hranjen, blistav, ekspanzivan, pričljiv, on se neprekidno obnavlja. Sve obuhvata: pravdu, moral, estetiku, diplomaciju, domaćinstvo, književnost, spektakl"⁵⁶.

U vezi s pitanjem koje su ideologije i društva pogodne za širenje političkih mitova Raul Žirarde, autor knjige *Politički mitovi i mitologije*,⁵⁷ ima mišljenje različito od Bartovog. Po njegovom sudu, politički mit "može se pojaviti na različitim, pa i oprečnim tačkama političkog horizonta, te može da bude svrstan "levo" ili "desno", već prema konkretnoj situaciji"⁵⁸. Međutim, Žirarde je blizak Bartu kad piše da su "manifestacije mitološki imaginarnog povezane...sa jednim posebnim sistemom diskursa..."⁵⁹. On sa Bartom deli i sklonost prema brižljivoj i podrobnoj analizi konkretnih političkih mitova, koje on posmatra u "određenim i sasvim uskim hronološkim granicama, tako da su oni pojmljeni u specifičnosti izvesnog 'vremena' istorije"⁶⁰.

Za predmet svojih istraživanja Žirarde je izabrao četiri "velika skupa" francuskih političkih mitova iz poslednja dva veka francuske istorije. To su mitovi Zavare, mitovi o Zlatnom dobu, mitovi o Spasiocu i mitovi o Jedinstvu. I tu se njegova analiza približava Bartovoj, na primer, kad on piše da je "politički mit doista fabulacija, deformacija i s objektivnog

⁵⁵ Isto, str. 255.

⁵⁶ Isto, str. 269.

⁵⁷ Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Pariz, 1986.

⁵⁸ Navedeno delo, str. 12.

⁵⁹ Isto, str. 14.

⁶⁰ Isto, str. 177.

stanovišta neprihvativija interpretacija stvarnosti"⁶¹. Međutim, Žirarde ne svodi politički mit na tu dimenziju, nego pokušava da osvetli još dva njegova aspekta. Po njegovom mišljenju, mit ima "eksplikativnu funkciju, jer nudi jedan broj ključeva za razumevanje sadašnjosti, jer daje neku vrstu koordinata zahvaljujući kojima se stiče utisak da ima nekog reda u zbnunujućem haosu stvari i događaja"⁶². Pored toga, politički mit ima ulogu mobilizatora: "Zahvaljujući proročanskom dinamizmu koji se njime prenosi, mit zauzima glavno mesto na izvorima krstaških ratova i revolucija"⁶³.

13. Mit se shvata kao istinita, egzemplarna i značajna priča

Zato što u ovoj knjizi pokušava, između ostalog, da sagleda i protumači socijalne i socijalnopsihološke funkcije mita, a posebno političke mitologije, Žirarde uspostavlja vezu i sa jednom drugom tradicijom interpretacije mitova i mitologija, koja započinje interesovanjem za mit u okviru takozvane "filozofije života" (Niče, Bergson), i u psihanalizi, naročito kod Junga, ali isto tako se vezuje i za razvoj antropoloških istraživanja primitivnih društava, njihovih kulture i verovanja. Mircea Elijade počinje svoje klasično delo *Aspekti mita* opisom te nove orientacije u interpretaciji mita: "Umesto da kao njihovi prethodnici o mitu govore u uobičajenom značenju te reči, to jest kao o "basni", "izmišljotini", "fikciji", oni /naučnici/ su ga prihvatali onako kako na njega gledaju drevna društva, gde mit, naprotiv, znači 'istinitu priču' i uz to veoma dragocenu jer je ona sveta, egzemplarna i značajna"⁶⁴.

⁶¹ Isto, str. 13.

⁶² Isto.

⁶³ Isto, str. 14.

Polazeći od takvog shvatanja mita, Elijade je našao oblike njegovog ispoljavanja i delovanja i u modernom svetu. Zadržao se najviše na dva najveća politička mita našeg doba. Prvi je komunistički mit. U *Komunističkom manifestu*, kaže Elijade, Marks "preuzima i nastavlja jedan od velikih eshatoloških mitova azijsko-sredozemnog sveta, to jest mit o iskupljujućoj ulozi Pravednika ("izabranog", "pomazanog", "nevinog", "glasnika" naših dana) čijim patnjama je suđeno da izmene ontološki status sveta"⁶⁵.

Drugi veliki moderni politički mit, po Elijadeovom mišljenju, stvorili su nemački nacionalsocijalisti. On se može definisati kao rasistički mit. Da bi otkrio duhovne izvore 'rase', "nacionalsocijalizam nije imao drugog puta nego da se potradi da oživi germansku mitologiju"⁶⁶. Ali u središtu te mitologije je ideja *ragnarök-a*, to jest ideja o katastrofalnom "kraju sveta". "Prevedena na politički jezik", nastavlja Elijade, "ta zamena /zamena hrišćanstva nordijskom mitologijom/ značila je otprilike sledeće: odreknite se starih judeo-hrišćanskih priča i vaskrsnite u dnu vaše duše veru vaših predaka Germana; zatim, spremite se za veliku konačnu bitku između naših bogova i demonskih sila; u toj apokaliptičkoj bici, naši bogovi i naši heroji - i mi sa njima - izgubiće život, to će biti *ragnarök*, ali posle toga će se roditi jedan novi svet"⁶⁷.

14. Postoji opasnost od ponavljanja rasističkog mita

Nacistički mit je naslov jedne knjige koju su napisali Filip Laku-Labart i Žan-Lik Nansi. U predgovoru za drugo izdanje (1991), autori upozoravaju da postoji opasnost od povratka i, još više, od pon-

⁶⁴ Mircea Eliade, *Les Aspects du Mythe*, 1963, str. 9.

⁶⁵ Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, str. 24.

⁶⁶ Isto, str. 25.

⁶⁷ Isto.

avljanja nacističke i fašističke prošlosti. Oni naročito ističu opasnost od prikrivenih, zakamufliranih ponavljanja. "To se možda već događa", pišu Laku-Labart i Nansi, "u onim već brojnim savremenim govorima koji se pozivaju na *mit*, na neophodnost stvaranja novog mita ili nove mitske svesti, ili pak na reaktiviranje starih mitova... U ovim govorima ne koristi se uvek reč 'mit' i oni čak ne iznose uvek eksplisitnu i preciznu argumentaciju u prilog mitske funkcije. Ali postoji 'u boji vremena' neki potmuli zov ili isčekivanje neke vrste predstave, figuracije, recimo inkarnacije bića ili sudbine zajednice ...A upravo takvom simboličnom identifikacijom (ili 'imaginarnom identifikacijom', već prema leksici koja je upotrebljena, ali uvek je reč o identifikaciji putem slika, simbola, priča, likova i takođe putem osoba koje ih nose i pokazuju) obilato se hranio fašizam..."⁶⁸

Autori *Nacističkog mita* ne bave se analizom mitologema, devalorizacijom nacističkih mitova onako kako bi to radio Rolan Bart. Za to oni navode dva razloga. Najpre, zbog obuhvatnosti fenomena nacizma takva vrsta analize ne bi mogla da dođe do vrednih rezultata. Zatim, "demontaža 'mitologija', po uzoru koji je dao Bart, postala je u naše dane sastavni deo obične kulture koju prenose isti oni mediji koji šire te mitologije"⁶⁹. Zbog toga Laku-Labart i Nansi govore "isključivo o mitu nacizma, ili o mitu nacional-socijalizma *kao takvom*. A to znači o načinu na koji se nacional-socijalizam, bez obzira koliko on koristi ili ne koristi mitove, konstituiše u dimenziјi, u funkciji u uverenju svojstvenim mitu"⁷⁰.

Predlažem da se ovde zaustavimo. Videli smo da je u proučavanjima političkog imaginarijuma pažnja okrenuta pre svega njegovim religijskim, rituálnim, ceremonijalnim, prazničnim, teatarskim i mit-

⁶⁸ Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy *Le mythe nazi*, Strasbourg, 1991, str. 11.

⁶⁹ Isto, str. 20.

⁷⁰ Isto.

skim aspektima. Ali umesto da sada izvlačimo zaključke iz ove male panorame nekih od obrađenih tema, ponuđenih hipoteza i pokrenutih problema u prostranoj oblasti proučavanja političkog imaginarijuma i njegovih veza sa religijom, ja ću samo izraziti nadu da nam ovaj pregled može poslužiti kao opšti okvir za naš pokušaj da bolje uočimo i shvatimo izraze i funkcije te vrste imaginarnog danas.

MRTVI

PREOBRAŽAJI NOVINSKE TUŽBALICE¹

Nemački, francuski i jugoslovenski primeri

Većina dnevnih listova u Evropi redovno objavljuje nekrološke oglase. Ovi oglasi su se pojavili u vreme kad je štampa počela da osvaja široku publiku, to jest početkom XIX veka. To važi bar za nemачku štampu. Štela Baum, autor jedne knjige o nekrološkoj rubrici u novinama Savezne Republike Nemačke, navodi nekoliko primera oglasa koje je našla u brojevima "Berlinskih novosti" (*Berlinische Nachrichten von Staats-und gelehrten Sähen*) iz 1806. godine. Evo dva teksta u srpskohrvatskom prevodu:

"U najlepšem dobu svog primernog i vrednog života, u svojoj 20-oj godini, 4. nov. u pola 4 ujutru, preminula je moja mlađa kći Johana Vilhelmina Pauliš. Ko je poznavao plemenito srce pokojnice, saučestvovaće u našem shvatljivom bolu i zaplačaće za njom. Ovim putem obaveštavam o rečenom moje prijatelje i srodnike, s molbom da se uzdrže od svakog oblika izražavanja saučešća. Berlin, na dan 9-og nov. Pauliš, kraljevski kamerdiner."

"Mojim prijateljima koji žive ovde ili u drugim mestima skrušeno javljam da je Proviđenje htelo da, umesto da slavim venčanje sa mojom verenicom, ja je na groblje ispraćam. Ne treba ništa više da kažem, jer će u jednom ovako retkom nesrećnom slučaju svaki ožalošćeni prijatelj osetiti duboko

¹ Saopštenje na XII međunarodnom kongresu antropoloških i etnoloških nauka (Zagreb, 24-31. jula 1988). Francuski original objavljen u zborniku radova sa ovog kongresa: *Folklor and Historical Process*, (Institut of Foklore Research, Zagreb, 1989.)

*saučešće i poželeti mi da nađem utehu. Berlin, 9.-og nov. 1806, komesar policije Šlis.*²

U ovim tekstovima lako se prepoznaju odlike pisane komunikacije (skraćenice, klišei administrativne proze, datiranje, potpisi). Ovde je, međutim, u isti mah uočljiv i trag usmenosti, posmrtnog govora i čak usmene tužbalice. Toposi iskazivanja i preuveiličavanja žalosti, vrednovanja pokojnika, slikanja zle Smrti, vode poreklo od usmenog oplakivanja mrtvih. Uočava se još jedno dvojstvo: novinski oglas nastavlja tradiciju posthumne komunikacije i, istovremeno, dozvoljava da se neki njeni vidovi isključe (na primer, lični izrazi saučešća).

U današnjim novinskim čitujama prisutne su iste ambivalentnosti. One su plod transkripcije ili, tačnije rečeno, inskripcije usmene simbolične komunikacije *post mortem*. Bilo bi zanimljivo pratiti razvoj nekrologije i nekroloških oglasa u raznim evropskim listovima. Međutim, ta vrsta novinskih tekstova ostala je izvan područja interesovanja istoričara štampe. Nekoliko novijih istorija štampe u Francuskoj, na primer, ne kažu o ovoj rubrici ni reč.

Moja zapažanja odnose se na novinske čitulje objavljene poslednjih godina u pet francuskih listova (*Le Monde*, *Le Figaro*, *Le Républicain Lorrain* iz Meca, *Le Dauphiné libéré* iz Burg an Bresa i *Le Nord-Matin* iz Lila), pet nemačkih listova (*Bremen Nachrichten*, *Hamburger Abendblatt*, *Kölner Stadt-Anzeiger*, *Frankfurter allgemeine Zeitung* i *Waiblinger Kreiszeitung*) i devet jugoslovenskih listova (*Politika*, *Večernje novosti*, *Večernji list*, *Oslобођење*, *Pobjeda*, *Dnevnik*, *Slobodna Dalmacija*, *Delo* i *Glas Slavonije*).

U prvom čitanju tih oglasa dolazi do izraza njihova velika sličnost, koja ponekad vodi i do podudarnosti tekstova. Sličnost posmrtnih i komemora-

² Stella Baum, *Plötzlich und unerwartet. Todesanzeigen*, Ullstein Buch, 1981, str.10.

tivnih običaja i obreda u Francuskoj, Saveznoj Republici Nemačkoj i Jugoslaviji (i, kad je o globalnim crtama reč, u čitavoj Evropi) dovodi do toga da se svuda mogu naći tri osnovne vrste nekroloških oglasa: *posmrtnice*, *pomeni* i *izjave zahvalnosti*. Dve druge vrste, *izjave saučešća* i "poslednje pozdrave", koje potpisuju pokojnikovi prijatelji i srodnici, našao sam samo u jugoslovenskim listovima.

Među svim tim preko novina poslatim nekrološkim porukama mogu se razlikovati jednostavni oglasi, to jest oglasi bez ikakvih dodataka, ograničeni na formulaciju osnovne poruke, i drugi, sa verbalnim ili likovnim dodacima. Ti dodaci mogu da budu: moto ili komentar i, kad je reč o likovnim elementima, simbol (krst, ruža, palma, ruke sklopljene u molitvi) ili fotografija pokojnika.

Tekst koji nosi osnovnu poruku, to jest oglas u užem smislu, oscilira između otvoreno religijskih formulacija (retkih u jugoslovenskoj štampi³) i drugih, pretežno laičkih iskaza, ali čiji latentni smisao opet vodi religijskoj osnovi. S druge strane, tekst može biti manje ili više emotivan i egzaltiran, čuvajući pritom svoju referencijalnu funkciju. Stepen "topline" teksta znatno se razlikuje od oglasa do oglasa u istom listu, uostalom kao i dužina oglasa, ali je on, u celini uvezši, mnogo niži u velikim nacionalnim dnevnicima koji drže do svoje ozbiljnosti (*Le Monde*, *Le Figaro*, *Frankfurter allgemeine Zeitung*, *Politika*), nego u lokalnim, večernjim i uopšte popularnim novinama.

Tu je, zapravo, reč o dva različita stava prema simboličnoj komunikaciji u vezi sa smrću, od kojih je jedan u većoj meri kritički, promišljen, individualan ili elitni, a drugi više spontan, kolektivan, lakoveran i popularan. U prvom slučaju, tekstovi su

³ Posle raspada bivše Jugoslavije, u svim novonastalim državama došlo je do širenja verskih sloboda, o čemu svedoče i česti verski motivi u čitujama koje danas objavljaju novine u nekadašnjim jugoslovenskim republikama.

prožeti uzdržanošću i njima vlada strah od preteranog verbalizma. Ožalošćeni se vladaju kao da su prihvatili ideju o neumesnosti reči u trenucima bola, ideju koju je još Seneka izrazio: "Male brige su brbljive, velike čute".

Većina potpisnika nekroloških oglasa u listovima *Le Monde* i *Le Figaro* gledaju na smrt svog bližnjeg kao na privatnu stvar i često obaveštavaju da će se ukopni ili komemorativni obred obaviti u nazužem porodičnom krugu. Otuda mnoštvo upozorenja: *Ni cveće ni venci; Porodica se izvinjava što neće primati; Sahrana je obavljena u najintimnijem krugu porodice.* Na toj ideji diskrecije počivaju i anonimni oglasi, koji počinju rečenicom: *Zamoljeni smo da objavimo vest o smrti gospodina...*

Izrazi tuge ovde su eliptični, mada i takvi potvrđuju da i potpisnici ovih oglasa osećaju potrebu da svoje osećanje javno izraze, potrebu, ili, tačnije, društvenu obavezu koju potpisnici drukčijih oglasa zadovoljavaju na mnogo rečitiji način.

Manje ili više razvijen, ovaj osnovni deo nekrološkog oglasa uvek se odlikuje visokim stepenom stabilnosti teksta. Ožalošćeni se drže primera iz novina kojima poveravaju oglas. Formule koje se tu koriste ne razlikuju se mnogo od jednog do drugog lista i čak se mnoge od njih mogu naći i u listovima raznih zemalja. Otuda ima osnova da se govori o evropskom "jeziku smrti". Svuda se, na primer, na gotovo istovetan način kaže:

*Posle duge i teške bolesti...
Nach langer schwerer Krankheit...
Après une longue maladie...*

*U dubokom bolu...
In tiefer Trauer...
Nous avons la profonde douleur...*

Neki nekrološki oglasi počinju motom iz Biblije, iz liturgije ili iz nekog književnog, filozofskog ili

naučnog spisa. Oglasi tog tipa veoma su česti u nemačkoj štampi, dok se u Jugoslaviji javljuju u *Delu i Gasu Slavonije*, gde ima epigrafa isključivo književnog porekla. Ti oglasi, pogotovu kad imaju neki likovni dodatak, na primer, crtež krsta, podsećaju na epitafe, onakve kakvi su se na evropskim grobljima pojavili u XIX veku i podstiču nas da porekle i jednih i drugih tražimo u jednom žanru karakterističnom za baroknu umetnost, u amblemu. Tri elementa amblema - natpis, epigram i slika - u nekrološkom oglasu, odnosno na nadgrobnom spomeniku, odgovaraju tekstu (nosiocu glavne poruke), motu i slici.

Prema tumačenju Fridhelma Kempa, ugleđnog nemačkog stručnjaka za baroknu umetnost reč *emblema*, grčkog porekla, na klasičnom latinskom označava svaki rad nastao povezivanjem raznolikih elemenata, kao što su mozaici, inkrustacije ili aplikacije. U figurativnom smislu, označavao je govor nadeven delovima preuzetim od drugih pisaca koji služe kao retorički ukrasi. Ovaj amblemski postupak podrazumeva da su pozajmice prepoznatljive ili potpisane, kao što je to slučaj sa mnoštvom citata u nekrološkim oglasima.

Međutim, taj postupak ne treba brkati sa jednim drugim prosedeom proizvodnje teksta, to jest sa improvizacijom poznatom pod nazivom *brikolaza*, domaćeg majstorisanja. Ona se sastoji u manje-više slobodnom stvaranju, mada je to stvaranje ograničeno na repertoar elemenata i obrazaca svojstvenih datom žanru. Na taj način stvoreni su mali tekstovi, često u stihu, koji u mnogim nemačkim čitujama zamenjuju amblemski epigram. Mali, ali odlučujući korak, vodi nas od knjižkog do folklornog teksta, od postojanog do nepostojanog, od originala bez varijanti do varijanti bez originala.

Ti improvizovani "brikolirani" stihovi predstavljaju jednu vrstu dodatka oglasu, koji smo nazvali komentarom. Nastali razvojem i preobražajem

epigrama, ti tekstovi su štampani pre osnovnog dela oglasa, ali oni ga, u stvari, komentarišu. Jednom započet, preobražaj se više ne zaustavlja, tako da ti komentari postoje samo u obliku varijanti.

Navećemo dva primera: Prvi čine različite varijacije zasnovane na ideji da je smrt u stvari izbavljenje.

1. *Der Tod war für ihn Erlösung.*
(Za njega smrt beše izbavljenje.)

2. *Der Tod kam als Erlöser.*
(Smrt dolazi kao izbavljenje.)

3. *Der Tod war sein Erlöser.*
(Smrt beše njegov izbavitelj.)

4. *Als die Kraft zu Ende ging,
war's kein Sterben, war's Erlösung.*
(Kad je snaga posustala,
to ne beše smrt, no izbavljenje.)

5. *Wenn die Kraft zu Ende geht,
ist Erlösung Gnade.*
(Kada snage više nema,
izbavljenje je kao milost.)

6. *Wenn die Kraft zu Ende geht,
ist der Tod Erlösung.*
(Kada snage više nema,
smrt je izbavljenje.)

7. *Das Leben ist Kampf,
Erlösung der Tod.*
(Život je borba,
smrt izbavljenje.)

8. *Wenn die Kraft zu Ende geht,
ist kein Sterben, es ist Erlösung.*

(Kada snage više nema,
nema smrti, ima izbavljenja.)

9. *Erlöst!*
(Izbavljeni!)

Drugi primjeri predstavljaju varijante jednog katrena u kome se razrađuju toposi pohvale pokonjika i tuge izazvane njegovom smrću:

1. *Still und einfah war dein Leben,
treu und fleissig deine Hand.
Für die Deinen galt dein Streben
bis dein Herze stille stand.*

(U životu tiha bila
vredna beše ruka mala.
Nad svojima stalno bdila,
dok snom večnim ne zaspala.)

2. *Schlicht und einfach war dein Leben
treu und fleissig deine Hand.
Für die Deinen nur su streben
Weiter hast du nichts gekannt.*

(U životu skromna bila,
vredna beše ruka mala.
Brižno svoje je štitila
i za drugo nije znala.)

3. *Still un einfah war dein Leben
treu und fleissig deine Hand.
Für die Deinen galt dein Streben,
bis in deines Grabes Rand.*

(U životu tiha bila,
vredna beše ruka mala.
Nad svojima stalno bdila,
sve do groba nije stala.)

4. Schlicht und einfach war dein Leben
treu und fleissig deine Hand.
Ruhe ist dir nun gegeben,
schlafe wohl und habe Dank.

(U životu skromna bila,
vredna beše ruka mala.
Stalno svoje si štitila,
neka ti je večna hvala.)

5. Schlicht und einfah war dien Leben,
treu und fleissig deine Hand.
Hast dein Lestes uns gegeben,
Ruhe in Frieden und hab' Dank.

(U životu skromna bila,
vredna beše ruka mala.
Život si nam poklonila,
primi od nas večno hvala.)

Istim postupkom improvizacije nastaje druga vrsta tih dodataka koji komentarišu osnovnu poruku oglasa, a kojih najviše ima u francuskoj i jugoslovenskoj štampi. To su komentari u obliku epistolarnih poruka, simbolično "upućenih" mrtvima. Da bi njihova simboličnost bila što upadljivija, ti komentari su odvojeni od osnovnog dela oglasa pomoću znakova navoda, kurziva ili tako što im je dat oblik pesme; epistolarno drugo lice sugeriše čitaocu da se tako formulisane poruke odnose na simbolični ili, ako hoćete, metafizički kontekst. Navećemo napre nekoliko francuskih primera:

1. "Tužni i dugi su dani od kad si nas pre godinu dana ostavio i otišao u jedan bolji svet."

2. "Klod, ima već godinu dana kako si nas ostavio. U našem srcu ostaćeš večno živ. Uvek si u našim mislima i sećanjima i tvoja dobrota ostaće zauvek nezaboravna. Napustio si nas suviše rano i tvoj odlazak ostavio je u našim srcima duboku ranu."

3. "Mama, ima već godinu dana kako si nas ostavila. U mislima smo uvek s tobom. Ti ćeš zauvek ostati živa u našim srcima. Neka ti počinak bude miran, kao što ti je srce bilo dobro i nesebično."

4. "U ovom svetu gde se sve zaboravlja,
gde svak samo na sebe misli,
znaj da tvoje prisustvo ne bledi,
da će uspomena na tebe i tvoj lik
zauvek živeti u našim srcima."

U nekim jugoslovenskim listovima ti epistolarni dodaci su veoma dugi. Motivi su razvijeni i u njihovo usmeno poreklo se ne može sumnjati mada stil čuva sve karakteristike epistole. Sledeća dva primera dobro ilustruju tu vrstu teksta:

1. "Draga N., dani prolaze a mi još uvjek ne možemo da se pomirimo da smo te zauvijek izgubili. Neumitna smrt bila je jača od nas, istrgnula te iz našeg zagrijaja, ali je nemoćna da te izbriše iz naših srca. Nikada nećemo zaboraviti koliko si nas voljela i koliko si željela da živiš. Tvoj život produžuje se životom tvojih najmilijih, jer čovjek živi onoliko dugo koliko živi u sjećanju ljudi."

2. "Dragi N., prošlo je četrdeset dana u nadi i tuzi da ćeš doći, ali sudbina zla i prokleta oduze ti mladi život i odnese u nepovrat. Dani su dugi i tužni bez tebe, a pomisao da se nećeš nikada vratiti para naša jadna srca. Otišao si tiho, bez ijedne riječi najbližima, otišao si u najljepšem cvjetu svoje mladosti, ugasio si svoju mladost na pragu života, ostavljajući nas da za tobom vječno tugujemo, noseći sa sobom neispunjene želje tvoje mladosti. Ponosni smo na tvoje poštenje, nesebičnu ljubav, dostojanstven život i sve ono zbog čega možemo reći da si bio naš i mi tvoji. N., nema utjehe, nema zaborava i dok je nas bićeš sa nama u nama, u našim mislima i bolnim srcima."

Ovi tekstovi su organizovani prema izvesnim imanetnim i generičkim načelima. To znači da oni ne

čine samo grupu tekstova koja bi bila povezana tek nečim spoljnim. Ne samo njihovi izdvojeni elementi, već ti tekstovi posmatrani u celini obnavljaju i preobražavaju tradiciju simbolične komunikacije u vezi sa smrću, a posebno usmene lamentacije. Zbog toga je opravданo ove tekstove posmatrati kao neku vrstu novinskih tužbalica. Pored naših, jugoslovenskih, to važi i za nemačke i francuske primere. Reč je o istom žanru, koji se u svakoj zemlji javlja sa nekim specifičnim crtama, ali čuva istu strukturu. Na primer, među dodacima nekrološkim oglasima u nemačkoj i francuskoj štampi ima i takvih koji zahtevaju da budu posebno razmotreni. To su tužbalički komentari, ali u obliku poruke koju sam pokojnik "upućuje" čitaocima. U jednom oglasu iz lista *Le Républicain Lorrain* čitamo:

"Ostavio sam vas 2. januara 1984. Hteo bih da, kad se mene setite, imate na umu ovo: radost i tuga su neodvojivi."

Poruke toga tipa u nemačkim novinama uglavnom su u stihu:

1. *Weinet nicht an meinem Grabe,
gönnet mir die ewige Ruh'.
Ihr wisst wie ich gelitten habe,
eh' ich schloss die Augen zu.*

(Na mom grobu ne plačite,
požel'te mi večni san.
Moje patnje što pamtite
tek prekinu sudnji dan.)

2. *O, Welt, ich muss dich lassen,
ich fahr dahin mein Strassen
ins ew'ge Waterland.*

(O, svete, ostavit te moram,
put me vodi preko gora
u večiti zavičaj.)

Po svemu sudeći, ovakve poruke su sročene prema obrascima epitafa u kojima je govor pokojnika stvar česta i tako reći normalna. Dakle, ovde je reč o nekoj vrsti novinskog epitafa, ali koji ne odstupa bitno od opšte konfiguracije oplakivanja mrtvih u nemačkoj, francuskoj i jugoslovenskoj štampi.

Sličnosti i razlike u sličnostima. To olakšava dijalog među kulturama, čak i kada nije reč o njihovim velikim ostvarenjima i slavnim stvaraocima, već o ovim marginalnim, "divljim" tvorevinama koje zbog toga nisu manje reprezentativne.

(Etnološke sveske, Beograd, IX, 1988)

GDE PUTANJA MOG ŽIVOTA PREKINU SE

Ko da ne zapazi, vozeći glavu u torbi našim pogibeljnim drumovima, ona raznolika obeležja, postavljena kao spomen i opomena, na mestima smrtonosnih saobraćajnih nesreća? Ima ih valjda na svakom iole prometnjem putu. U čoveku izazivaju pomešana osećanja saučešća, nelagodnosti i znatitelje, kao i neki drugi izrazi naše, u novo ruho zaodenute, tradicijske kulture (nove narodne pesme, grobnice, vašari, svadbe). Ponovljeni i snažno doživljeni susreti sa ovim "znacima nesreće i ljudske tragedije" podstakli su Zoricu Rajković, naučnog saradnika Zavoda za proučavanje folklora u Zagrebu, da im posveti opsežnu monografiju pod naslovom *Znamenje smrti*¹. Shvatila je, kaže, "da me taj predmet pored puta zanima ne samo kao čovjeka putnika, već i profesionalno, i da će postati predmet mog znanstvenoistraživačkog interesa. "Znamenje smrti" je plod obimnog i dosledno sprovedenog terenskog istraživanja i uzornog opisa i interpretacije razmatrane građe, koja uglavnom potiče iz Hrvatske, Bosne i Hercegovine i Crne Gore. Poklonila je Zorica Rajković pažnju i aspektu recentnosti i aspektu tradicije, to jest - opet moram pribeci disciplinarnom žargonu - analizirala je spomen-obeležja žrtvama prometnih nesreća i na sinhronijskoj i na dijahronijskoj razini.

Polazeći od oblika spomen-obeležja, autor ih razvrstava u četiri osnovna (venac, krst, spomen-ploča i spomenik) i dva sporedna tipa (spomen-

¹ Zorica Rajković, *Znamenje smrti*. Izdavački centar Rijeka i Zavod za istraživanje folklora, Zagreb, 1988.

česma i "piramida"). Među svim ovim znamenjem smrti, posebno su zanimljivi spomenici napravljeni od delova vozila (volan, točak, zupčanik, menjac) i alata (čekić, ključ za zavrtnje). Takvi spomenici su očito impresionirali i Z. Rajković, koja u njima vidi nešto od savremenog kiparstva. Oni joj se čine "najuspješnijim jer su spojili tragičnu poruku s ironičnim iskazom (makar nenamjerno) o čovjeku koji je nai pre izmislio stroj, zatim mu robovao, onda postao njegovom žrtvom i neposjetku - mrtav stroj postaje spomen na mrtva čovjeka".

U poglavlju o postavljanju i održavanju spomen-obeležja, autor nastoji da pruži što potpunije odgovore na pitanja u vezi sa izradom, postavljanjem (ko, gde i kada ih postavlja), te održavanjem i posećivanjem obeležja. Pored "znamenja smrti" uz drumove, Z. Rajković uzima u obzir i spomen-obeležja žrtvama železničkih, avionskih, pomorskih i drugih saobraćajnih nesreća, a posebno poglavje posvećuje srodnim pojavama, to jest, obeležavanju mesta pogibije izazvane udarom groma, utapanjem, smrzavanjem ili nekim drugim nesrećnim slučajem ili, pak, mesta ubistva i samoubistva. Po njenom mišljenju, istom kulturnom fenomenu pripadaju i spomen-obeležja palim borcima i žrtvama rata, te nekoliko zanimljivih stranica posvećuju takvim obeležjima novijeg (drugi svjetski rat) i starijeg ("krajputaši") datuma.

Posmatrana s komunikacijskog stanovišta, spomen-obeležja žrtvama prometnih nesreća su znaci, tačnije, skupovi znakova koji oblikuju raznolike, verbalne i neverbalne, poruke. Prirodu ovih poslednjih autor razmatra razlikujući starije simbole smrti i verske pripadnosti (venac, krst, palmina grančica), znakova ideološke pripadnosti (petokraka) i, za ova obeležja karakterističnu, znakovnu upotrebu lika vozila, "koje je prikazano realistično, obavezno s čitljivim registarskim brojem", ili delova vozila, među kojima je volan najčešći i najrečitiji

znak. U natpisima na ovim obeležjima Z. Rajković je našla tri skupine podataka: podaci o žrtvama, podaci o nesreći i podaci o ožalošćenima (onima koji postavljaju obeležje); pojedini natpisi sadrže i epitafski dodatak u prozi ili u stihu, umnogome sličan epitafima na novijim nadgrobnim spomenicima. Ponekad epitaf ima specifičnu namenu, njegov *memento mori* nije upućen svakom "prolazniku" i ne govori o neizbežnosti smrti uopšte, nego se obraća vozačima i opominje ih na opasnosti kojima se na drumu izlažu. To najsažetije iskazuje ova epitafska pesmica:

*"S naše strane nek ti je
ovo večna uspomena
a ostalim vozačima
neka budе opomena."*

O obeležjima drumskih pogibija prikupila je Zorica Rajković i kazivanja ljudi koji žive u njihovoj blizini. Utvrdila je da ta kazivanja ponekad dobijaju oblik usmenih predanja i, idući tim tragom, uporedila ih je sa zapisima predanja o starim obeležjima na mestima pogibije, najviše sa onima koja je na Braču zabeležila Maja Bošković-Stulli, folklorist koji se kod nas najviše bavi predanjem (predajom) kao žanrom usmene književnosti.

U zaključku Zorica Rajković navodi svedočanstva, a među njima i književna (Merime, Néruda, Šegedin), koja govore o starosti i rasprostranjenosti (pogotovo u evropskim zemljama) obeležavanja mesta smrti u tragičnim okolnostima. No, kada je reč o savremenim spomen-obeležjima te vrste, ona dolazi do zaključka da "ta pojava nigdje nema takve razmjere kao u nas, ako je uopće poznata". Zašto baš u nas? Odgovor na ovo pitanje autorica traži u nekim karakteristikama našeg savremenog života: veliki broj prometnih nesreća, narasla potreba za međuljudskom komunikacijom u što širem krugu,

fetišizacija automobila, koja se prenosi i na njime izazvanu smrt, te ona nije obična smrt već tragična pogibija, nalik na pogibiju ratnika. Na širenje ovog savremenog posmrtnog običaja mogli su uticati primeri došli iz redova društvene elite. Na mestu gde su 1964. godine u saobraćajnoj nesreći poginuli Slobodan Penezić i Svetolik Lazarević, u to vreme istaknuti politički funkcioneri, podignut je 1967. godine spomenik, koji je u likovnom i tekstuallnom pogledu nadahnut srpskim "krajputašima". Autori epitafskog teksta su uvaženi književnici D. Čosić i B. V. Radičević. Zorica Rajković navodi još neke primere komemoracija (uz polaganje venaca) na mestima pogibije političara (Boris Krajger, Džemal Bijedić), koji su mogli da posluže kao uzori za ponašanje u istim okolnostima.

Ovi podsticaji "odozgo", u kojima će pristalice teze o folkloru kao "potonulom kulturnom blagu" imati da nađu štošta njoj u prilog, na prividan način su u suprotnosti sa nešto novijim nastojanjima (posle 1974) da se novi običaj javno kritikuje i zakonskim merama suzbija. Zorica Rajković navodi nekoliko novinskih članaka u kojima se spomen-obeležja žrtvama saobraćaja osuđuju kao opasna (odvlače pažnju vozača) i ružna, primitivna, balkanska "strašila". Citirala je savezni zakon o bezbednosti na putevima, koji je u tom pogledu izričit: "Na javnoj cesti i na njezinu zaštitnom pojasu nije dopušteno podizati spomenike i postavljati spomen-natpise, krajputaše i druge spomen-znakove".

Mislim da su ova kritika i ove zakonske mere samo prividno u suprotnosti sa podsticajima primerom, koji takođe dolaze sa višeg mesta, zato što je negovanje i uvažavanje folklorizma, stvaranja u takozvanom narodnom duhu, ali po ukusu društvene elite, kod nas uvek praćeno odbojnošću prema folklorizaciji, to jest, prema nekontrolisanom, "neukusnom", "divljem" korišćenju obrazaca koje nudi elita (uključujući tu i obrasce folklorizma). Čitao-

ci takozvane "seljačke poezije" (na primer, one koju je afirmisao časopis *Raskovnik*) spadaju među najžešće kritičare "novokomponovanih" narodnih pesama. Isto tako, ljudi čiji ukus zadovoljavaju stilizovani "krajputaši" Peneziću i Lazareviću prvi će nazvati ruglom nove narodne spomenike žrtvama saobraćajnih udesa napravljene od delova slupanih automobila i ukrašene stihovima bez ikakvog umetničkog pokrića:

*Njegova vas svetla zaslepeš,
Vašu mladost pod zemlju odneše
smetuša vas farovi prokleti
ne dadeše više vam živeti.*

I našoj nauci trebalo je dugo vremena pa da se počne zanimati za banalne pojave savremenog "narodnog života". Zorica Rajković jedan je od retkih istraživača kulture koji kod nas ukazuju na pravi značaj nekih na izgled marginalnih fenomena, koji dokazuju njihovu naučnu (u ovom slučaju, etnološku) relevantnost. Uverila nas je da je proučavanje spomen-obeležja žrtvama prometnih nesreća sasvim dobar način da se dopre do nekih delatnih obrazaca naše savremene kulture.

Pri tom, Zorica Rajković - znanstveni istraživač nije zaboravila Zoricu Rajković - "čovjeka putnika", odnosno onu svoju prvobitnu emociju, koja je i bila pokretač i njenom radu dala prepoznatljiv pečat koji nose plodovi istinske vokacije. U mojim očima, jednu od najvećih vrednosti *Znamenja smrti*, inače strogo izvedene naučne monografije, čini ovo sačuvano prisustvo autorova subjekta. To su one stranice, kojima knjiga obiluje, gde se naučnik pretvara u svedoka, a njegova deskripcija belega smrti uz drumove u uzbudljiv putopis. Na jednom mestu opisuje rodbinu okupljenu oko spomen-česme podignute nekom mlađiću iz Olovskih Luka: "Velika uzbudjenost i tuga roditelja i bake, četiri i pol godine

nakon smrti, spriječila me da im priđem i s njima razgovaram, pokušam dozнати i razumjeti i nešto više. Od tog susreta ostao mi je osjećaj nelagode i krivnje, te sjećanje na dvije žene u strogoj crnini kako posluju oko spomenika i kukaju... Od radnika s benzinske pumpe, koja se nalazi blizu obilježja, doznala sam da ga rodbina redovito posjećuje i brine se o njemu".

(*Letopis Matica Srpske*, VI, Novi Sad, 1989)

PONOVO NAĐENA SMRT

Luj-Vensan Toma, tanatolog

Luj-Vensan Toma (Louis-Vincent Thomas) već je dobro zagazio u sedmu deceniju života (rođen je 1923), ali u njegovim pokretima ima neke mladičke gipkosti, a crte njegovog lica kao da su stalno spremne da Vam pokažu skoro dečački osmeh. Mladolikost i vedrina ovog čoveka mogu da iznenade kad se zna da je profesor Toma (predaje sociologiju na Sorboni) jedan od najpoznatijih svetskih tanatologa, neko ko je već decenijama zaokupljen problemima smrti, posmrtnih obreda, samoubistva, eutanazije i sličnim stvarima, autor knjiga koje se zovu *Antropologija smrti* (naš prevod objavljen 1978), *Smrt i moć, Afrička smrt ili Leš*. Lik ovog proučavaoca smrti potpuno odudara od popularne predstave o mudracu opasno nadnetim nad poslednjim tajnama našeg opstanka, čije umorno lice odražava svu težinu njegovih misli. Sama pojавa Luja-Vensana Tome, više od njegovih spisa, navodi na pomisao da je istraživanje smrti možda sasvim dobar način da se spokojno živi i vedro osmehuje.

Mogu da se pohvalim da je ovaj vedri tanatolog moj kum. Kum (le parain) u Francuskoj je kršteni kum, ali i član nekog društva ili organizacije koji predlaže da vas ona primi u svoje redove. Profesor Toma je "kumovao" mom učlanjenju u francusko Društvo za tanatologiju, društvo koje je krajem 1986. godine obeležilo dve decenije rada. Zbog toga je godišnji naučni sastanak Društva te godine bio nešto svečaniji i privukao veću pažnju javnosti. Moj "kum" je podneo dva referata: "Aktuelni problemi smrti na Zapadu" i "Ima li pravo na smrt nekog smisla?". To je bio povod da upriličimo ovaj "rođački"

razgovor. Razgovarali smo u njegovoj radnoj sobi, u stanu na šestom spratu jedne zgrade novijeg datuma nedaleko od trga Nasion. Tu je mnogo fotografija, afričkih maski i drugih predmeta koji profesora podsećaju na vreme kad je u Dakaru predavao filozofiju. Ali najpre padaju u oči crteži njegovog unuka Žeremija. Tema tih crteža uglavnom je jedna: smrt.

Govoreći na nedavnom sastanku Društva za tanatologiju o aktuelnim problemima smrti na Zapadu, istakli ste dva momenta: na Zapadu i dalje važi tabu smrti, ali, istovremeno, nju poslednjih godina "ponovo otkrivaju"; otkrivaju je naučnici, lekari, teolozi, umetnici, film, televizija... Tu novu zaokupljenost smrću objašnjavate strahom i brigom ljudi koji danas žive u senci nuklearne pečurke i krize vrednosti građanskog društva. Ali, koji su Vas intelektualni i, ako nemate ništa protiv, lični razlozi naveli da najveći deo svog rada posvetite proučavanju smrti? Kada i kako ste je Vi otkrili?

Verujem da to moje lično otkriće smrti dugujem slučaju i svojoj potrebi da u jednom trenutku neke stvari u vezi sa smrću sebi bolje objasnim. Kad čovek toliko razmišlja i piše o smrti, onda to sigurno nije "nedužno". Tome uvek prethodi neki strah, neka teskoba koju je smrt u nama izazvala. Mi je proučavamo, pretvaramo je u predmet, stavljamo je na "pristojno odstojanje" i, zahvaljujući tome, naš strah od smrti i naša muka postaju podnošljivi. Ja doduše ne znam kako će se vladati na samrničkoj postelji, možda hrabro, možda kukavički, zaista ne znam, ali mogu da kažem da sada govorim o problemima smrti s izvesnim duševnim mirom, svakako zato što sam je "pripitomio", sreća sam je na toliko različitim mesta i u toliko različitim oblika da ona za mene stvarno više ne predstavlja problem.

U slučaju kojim je počelo moje sistematsko interesovanje za smrt nema ničeg dramatičnog ni tajanstvenog. Reč je o mom odlasku u Afriku. Tu sam

se prvi put obreo 1948. i počeo da radim kao profesor filozofije. U to vreme sam spremao doktorat iz filozofije. Istovremeno, počeo sam da se interesujem za afričku misao. Još u Parizu čitao sam o afričkom animizmu, vitalizmu, da se Afrikanci ne plaše smrti. I u jednom trenutku zapitah se nije li bolje da u Africi, umesto Hegela, Kanta i Spinoze, proučavam kako Afrikanci shvataju i doživljavaju smrt. Tako je to počelo. Mnogo kasnije još nešto je doprinelo da se pitanjima smrti bavim do dana današnjeg. Naime, kad sam se 1967. vratio u Francusku, jedna grupa lekara, pravnika, naučnika i umetnika osnovala je Društvo za tanatologiju. Njima sam se odmah i ja priključio...

Izvinite što Vas prekidam i dozvolite da Vam postavim već spremljeno pitanje u vezi s tim. Hteo sam u stvari da Vas zamolim da kažete nešto o ključnim momentima dosadašnje istorije Društva.

Kad se to već tako zgodno nadovezuje. Dakle, Društvo postoji tačno dvadeset godina. Osnovano je, kako mi u Francuskoj kažemo, na osnovu zakona iz 1901. godine, to jest to je društvo bez komercijalnih ciljeva. To je ono što se često naziva "učenim društvom", ali ja taj naziv ne volim. Raznolik je sastav članstva. Ima mnogo lekara, ima, naravno, i profesionalaca, pogrebnika, zatim psihologa, antropologa, teologa. Na ideju da se osnuje ovakvo društvo najpre su došle dve osobe: direktor pogrebnog preduzeća Oblo, koji je pratilo diskusiju o tanatološkoj problematici u SAD i tražio načina da i Francuze zainteresuje za nove ideje i nove prakse u toj oblasti, i tadašnji predsednik francuskog Crvenog krsta, po struci lekar, higijeničar, koji se sa te strane interesovao za smrt.

Pored uobičajenih aktivnosti, predavanja, diskusija i sličnih stvari, imamo, kao što znate, tromesečni bilten Društva, koji donosi tekstove pre-

davanja, prikaze knjiga, bibliografiju i daje hroniku delatnosti Društva. Treba da kažem i to da smo mi podstakli ljudi u drugim zemljama da osnuju slična društva, tako da danas postoje tanatološka društva u Švajcarskoj, Belgiji, Italiji... a uskoro će početi rad i tanatološko društvo na ostrvu Reunion.

U Društvu za tanatologiju susreću se i sarađuju ljudi različitih struka, naučnih i političkih uverenja. Tu su, kao što rekoste, lekari, teolozi, psiholozi, pisci... U takvim slučajevima često se javnosti nudi skoro idilična slika multidisciplinarnih istraživanja, koja se komplementarno i harmonično organizuju oko iste teme i teže istom cilju. Znamo da ta slika obično krije nepomirljive antagonizme. Kakvo je Vaše iskustvo kad je reč o multidisciplinarnom istraživanju smrti?

Ako ostanemo u okviru onoga što se događa u našem Društvu, moram najpre da kažem da su naši lični odnosi izvrsni. S druge strane, Društvo nema neku svoju doktrinu, a okuplja ljudi najrazličitijih opredeljenja. Na ideoološkom planu postoji podela na desnicu i levicu i pri tom je desnica brojnija. Podeljeni smo, zatim, i to je važna podela, na lekare i ne-lekare. Dakle, antagonizme smo na neki način predvideli, s njima računamo.

U poslednje vreme često ste kritikovali lekare koji misle da su samo oni kompetentni za probleme u vezi sa smrću. Takve pretenzije pripisali ste i poznatom kancerologu Leonu Švarcenbergu. Zamerili ste mu što veruje da ga njegova struka čini dovoljno kompetentnim da sudi i o metafizičkoj strani smrti. Kao primer navodite njegove reči da nova definicija smrti (prema kojoj odlučujući znak smrti predstavlja zaustavljanje rada mozga) "nije ni medicinska, ni biološka, ni naučna, nego je metafizička". Lekari su danas gospodari života i smrti?

Oni su u tome nasledili sveštenike. Dugo je trajalo "teološko doba smrti". Vekovima je smrt bila, i to svuda, a ne samo u zapadnim zemljama, isključivo stvar crkve, to jest crkava. Bilo da je reč o konцепцији smrti, o obredu, o žalosti, smrt je najpre bila teološki problem. Zatim, sa razvojem nauke, stvari su se postepeno menjale i danas sveštenika sve više zamenjuje lekar, pa se već može reći da je naše vreme vreme lekarskog imperijalizma u oblasti bolesti, umiranja i smrti. Kad to kažem, ja nimalo ne umanjujem izvanredan napredak bioloških i medicinskih nauka u poznavanju fenomena smrti i u usavršavanju sredstava za borbu protiv nje, za očuvanje zdravlja, za produženje životnog veka, za poboljšanje uslova u kojima ljudi umiru. Ali, uz sva ta priznanja, moramo kritikovati shvatanje lekara da je smrt njihova stvar, da je to njihova oblast, da im ona pripada, da su oni njeni gospodari, jer odlučuju kad je neko mrtav, potpisuju nalog za sahranu, odlučuju o upotrebi lekova. Jednom reči, oni na smrt gledaju kao na bolest za koju je nadležan lekar i niko drugi.

To shvatanje se danas javlja na raznim mestima. Jeden primer. Nedavno sam bio na naučnom skupu posvećenom samoubistvu. Dominirala je ideja da je i samoubistvo samo jedna u nizu bolesti, i da ga treba lečiti. Samo je mali broj učesnika toga skupa (većinom su to bili lekari) pokazao razumevanje za shvatanje samoubistva za koje sam se ja založio, naime da ne postoji jedno samoubistvo, kao što postoji jedna bolest, nego da ima onoliko samoubistava koliko ima osoba koje sebi oduzimaju život i da, već i zbog toga, samoubistvo pripada i drugim naučnim disciplinama i, uopšte, predstavlja problem koji prevaziđa granice medicine. Drugi primer tog "lekarskog imperijalizma" u oblasti smrti. U francuskoj danas postoji čitav niz odbora za pitanja morala u medicini i zdravstvu. U njima uglavnom sede lekari. I tako, tu lekari u ime etičkih načela opravdavaju tehnikratiju koju su sami zaveli, kao da

je zdravo i bolesno u medicini isto što i "zdravo" i "bolesno" u etičkom smislu.

U vezi s tim je i sledeće što sam htio da Vas pitam. Primetio sam da Vi, uz još neke autore, kao što je Elizabet Kubler-Ros, pridajete veliki značaj doživljaju smrti, "doživljaju svojstvenom čoveku na smrti, a koji je psihologija tek nazrela". U tom doživljaju, bar onako kako ga Vi zamišljate, ima jedan trenutak najače emocije, trenutak pojave ljubavi, pojave Erosa, koji se u tom predsmrtnom času poslednji put sjedinjuje sa Tanatosom, čineći s njim, kako Vi na jednom mestu kažete, "poslednju dijadu". Znači li to da Vi predlažete traganje za smrću-ljubavlju, tačnije - jer Vi ste, kažete, ateista - za jednom erotizovanom smrću?

Ne znam da li treba ići tako daleko. Ali tačno je da ja verujem da smrt, kao poslednji čin našeg života, ne treba od života odvajati; moramo se potruditi, ako tako mogu da kažem, da nam ona što bolje pođe za rukom i, takođe, moramo pomoći drugima da u tome uspeju. Danas pouzdano znamo da, sem u slučajevima nasibine i nagle smrti, kad umiranje traje neko vreme, fizička bol samrtnika može biti užasna, ali da je za njega možda još užasnija usamljenost, napuštenost. Zato mislim da ne smemo ostaviti ljudе da čekaju smrt sami, bez obzira kojom su stručnom negom okruženi. Ima ljudi koji na smrti osećaju potrebu za telesnom bliskošću, za dodirom, za milovanjem, ljudi kod kojih u tim trenucima dolazi do onoga što psihoanalitičari nazivaju ekspanzijom libida. Ti ljudi iznenada osete potrebu za jelom, za pićem, za fizičkim dodirom i čak po nekakad zaželete da vode ljubav. Dakle, erotizovana smrt nije neka fantastična, skaredna prepostavka, nego realnost, mada sve ovo sigurno ne odgovara klerikalnoj slici smrti između zapaljenih sveća i bogogodnih misli...

Ali to odgovara jednoj mitskoj i poetskoj slici ljubavi i smrti koju čuvamo još od vremena Tristana i Izolde. Kao da današnja tanatološka misao nalazi nove potvrde tog starog, snažnog i mutnog osećanja povezanosti ljubavi i smrti...

... ili rađanja i umiranja. U smrti ima, psihološki gledano, i neke vrste povratka majci. Mnoge i veoma različite stvari to potvrđuju. Sigurno nije slučajno što u mnogim tradicijskim društвima pokojnika sahranjuju u položaju koji ima plod u majčinoj utrobi, što znači da je tu smrt shvaćena kao ponovno rođenje. A neobično su zanimljivi u tom pogledu i eksperimenti koje je u SAD izveo Gof. On je eksperimentisao sa drogom, naročito sa LSD. Utvrđio je da se u svesti uživalaca droge po pravilu javljaju naizmenične slike smrti i rođenja. To bi moglo da znači da na planu nesvesnog postoji povezanost Erosa i Tanatosa.

Takođe je zanimljivo to što u nekim tradicijskim društвima, na primer u nekim plemenima Obole Slonovače, koja su mi dobro poznata, iste starice izvode obred kupanja novorođenčadi i pokojnika. Obe radnje su istovetne: telо se pere u tri vode. Ali da bi se istakla razlika, novorođenče kupaju napolju, uz mnogo buke i galame, desnom rukom, od glave prema nogama, a kupanje mrtvaca okruženo je čutanjem, Peru ga levom rukom, od nogu prema glavi. Postupak je isti zato što je u oba slučaja reč o rođenju, o rođenju na ovom svetu i o novom rođenju u svetu predaka, ali kako je rođenje dolazak a smrt odlazak, uvedene su opozicije levo/desno, gore/dole, bučno/tiko, unutra/napolju itd... Ne treba zaboraviti da i dandanas u nekim krajevima Francuske babicama poveravaju kupanje mrtvaca. Sve se to podudara sa zaključkom do koga je na drugi način došao Gof: da u smrti ima neke vrste rođenja.

Ali Vi znate da sam ja ateista i da ne verujem u realnost života na nekom drugom svetu, kao što

mnogi ljudi veruju, što je njihovo pravo. Ja samo verujem da je tačno da se u smrti javlja slika majke, slika novog rođenja, i da je to neka vrsta naše odbrane od smrti. Takođe verujem u potrebu za ljubavlju u smrtnom času, za nekim ko će nam tada držati ruku, ko će nas slušati, ko će nas eventualno zagrliti i poljubiti. Ne znam da li ste videli Martinovu televizijsku emisiju "Putovanje na kraj života"?

Ne, ali sam prelistao knjigu napravljenu na osnovu te emisije.

Da, ima jedno mesto u toj emisiji koje je mnoge šokiralo. Prikazane su jedna starica i jedna mlada žena, kako leže u istom krevetu. Starica je očigledno na samrti, a mlada žena kraj nje uzbudena. One leže zagrljene i miluju se. Skandalozno? Ne kažem da svi samrtnici žele da vode ljubav. Daleko sam od toga, ali zašto ne bismo prihvatali da i na pragu smrti ljubav može biti umesna, istinita i lepa?

Priči smrti otvoreno, gledati je bez straha. To što je danas u našem svetu još uvek izuzetak, stvar hrabrih, Vi preporučujete kao normu, kao ponašanje koje bi društvo za koje je smrt prirodna pojava trebalo da prihvati. Da bi se to postiglo, odnos prema smrti treba menjati od najranijeg uzrasta. Sami dajete primer za to. Vaspitavate svoju decu, sada svoje unuke, tako da ne zaziru od smrti. Kako ona izgleda u dečijim očima?

Vrlo različito. Naravno, sve zavisi od vaspitanja i uzrasta. U jednom trenutku smrt za dete može biti nešto prolazno, privremeno. Ako se dobro sećam, Frojd navodi primer onog deteta čiji je otac umro i koje kao da je bilo shvatilo šta se dogodilo, ali je, kad su posle nekoliko sati prisutni seli da prezalogaje, upitalo: "A zašto tata ne ustane da jede sa nama?"

I još nešto, izgleda da deca prihvataju smrt relativno lako, mnogo lakše nego odrasli. Čista je predrasuda da su deca u tom pogledu posebno osetljiva i da ih zato treba držati podalje od prizora smrti. Naviknut na to da u Francuskoj decu uglavnom ne vode na sahrane, ja sam u Africi bio izneđen kad sam video da deca od najranijeg uzrasta prisustvuju posmrtnim obredima. Shvatio sam da njihovi običaji u tom pogledu imaju velikih prednosti u poređenju sa našima. Svoje iskustvo preneo sam na decu. Kada je moja kćerka izgubila svekra i svekrvu, odlučila je da, nasuprot uobičajenoj praksi, njeni deca, koja su tada imala sedam i tri godine, treba da vide pokojnike i da prisustvuju sahrani. Tako je bilo i sve je proteklo na najbolji mogući način.

Zanimljivo je i otkriće do koga je došla Kubler Ros proučavajući smrt dece. Ona navodi da među decom na samrti ima mnogo one koja spontano dolaze na to da crtaju leptira kako izlazi iz larve. To otkriće je utoliko čudnije i značajnije što je motiv leptira i larve, taj nedvosmisleni simbol novog rođenja, nađen na više crteža koje su na zidovima svojih celija ostavili sužnji koncentracionih logora iz poslednjeg rata.

Nema sumnje da ste Vi "krivi" što se na crtežima Vašeg unuka Žeremija javljaju "morbidni" motivi... Kad je on počeo s tim?

Žeremi sada ima trinaest godina, a imao je šest kad je počeo da crta "tanatološke" prizore. Da, ja sam za to "kriv". Često je bio sa mnom, a pored toga, niko od nas nije na njega prenosio strah od smrti, što odrasli često čine. Žeremi govori o smrti kao o svemu drugom, i crta...

(*N/V, Beograd, 7. II 1988.*)

KUĆA NA GROBU

O narodnom mauzoleju

Od početka šezdesetih godina na grobljima u Srbiji širi se običaj podizanja monumentalnih grobnica. Takva zdanja pojavljuju se najviše na seoskim grobljima i na gradskim grobljima u unutrašnjosti Srbije. Po svemu sudeći, reč je o obrascu koji slede ozalošćeni iz najširih društvenih slojeva, pa se ova zdanja mogu nazvati narodnim mauzolejima.

Ozalošćeni koji su ih podigli nazivaju ih "kapelama", mada ova nadgrobna zdanja samo u retkim slučajevima imitiraju sakralnu arhitekturu¹, koja inače daje obrasce porodičnim grobnicama-mauzolejima podignutim krajem XIX i prvih decenija XX veka na gradskim grobljima u Srbiji. Današnji narodni mauzoleji projektovani su kao otelovljenje izraza "poslednja kuća" i "večna kuća", odnosno s idejom da se pokojniku izgradi obitavalište nalik na ono koje je za života nastanjivao - to jest na kuću. Uostalom, i ta ideja "udomljavanja" pokojnika bila je, pre ovih popularnih mauzoleja, primenjena u projektovanju "elitnih" porodičnih grobnica u elitim delovima gradskih nekropola. To znači da je narodni mauzolej iz poslednjih trideset godina proizvod difuzije i folklorizacije stila nadgrobnih građevina koji je nego-

¹ Ivan Kovačević, jedan od naših retkih etnologa koji je pisao o monumentalnim grobnicama na seoskim grobljima, nalazi da su takve grobnice na grobljima u okolini Beograda izgrađene "ili od opeke ili se sastoje iz metalne konstrukcije koja nosi staklo", a da "zidane grobnice najčešće kao uzor imaju srednjevekovne sakralne građevine" (Ivan Kovačević, "Socijalno-emfatička funkcija monumentalnih grobnica", Etnološke sveske V, Beograd 1985, str. 81).

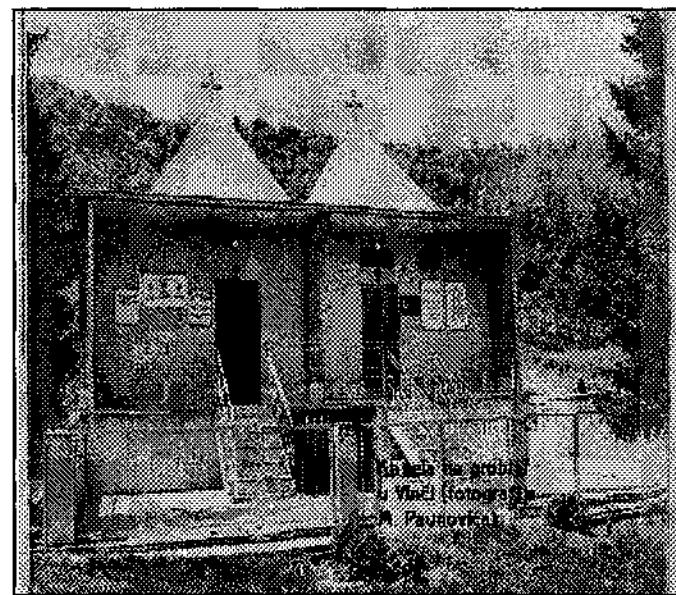
vala gradska elita prema uzorima viđenim u inostranstvu.

Folklorizacija po pravilu znači diskontinuitet, pa to važi i u ovom slučaju. "Preveden" na jezik tradicijske kulture, građanski mauzolej dobija značenja koja ranije nije imao. On se od početnog obrazca razlikuje najviše po naglašenom realizmu u predstavljanju mauzoleja kao kuće. Stiče se utisak da je glavni cilj da se nadgrobno zdanje izgradi, opremi i održava na taj način da u svemu i spolja i iznutra liči na običnu kuću.

Jedini znaci koji upućuju na to da je ipak reč o kući posebne namene, o "kući mrtvih", jesu krst na krovu i svedene dimenzije zdanja. Ima čak i slučajeva da ožalošćeni pokušavaju da mauzoleju-kući daju dimenzije prave kuće. Primer takvog zdanja može se videti na groblju u selu Vinča, gde su se dve porodice udružile da podignu mauzolej u obliku kuće, čiji prilaz i fasada imaju dimenzije i sve elemente kuće za stanovanje: metalnu ogradu sa vratima, stepenište sa tremom, vrata sa kvakama, prozore sa roletnama, nastrešnicu, oluk. Iluziju da je reč o kući u pravom smislu povećava činjenica što je ova "večna kuća" podeljena na dva dela, na dva nezavisna stana, kao mnoge kuće i "vikendice" izgrađene u novije vreme. U svakom od njih, ali pod istim krovom, "stanuju" mrtvi dve susedne porodice, možda povezane nekim stepenom srodstva. Informaciju o vrsti zdanja daju samo krstovi na krovu i mesto na kome je ono podignuto, to jest groblje.

Enterijer narodnog mauzoleja uređen je i opremljen kao trpezarija ili gostinska soba, a u njemu se nalaze stvari donete od kuće, koje su prethodno imale običnu profanu namenu. Unutrašnjost gornje prostorije grobnice", piše I. Kovačević, "ispunjava se raznovrsnim predmetima koji su na neki način vezani za pokojnika (njegove lične stvari ili predmeti koje je voleo) i predmetima koji će mu i u buduće 'služiti'. To mogu biti tranzistor, televizor,

gramofon i ploče, novine, lekovi, ručni rad, kao i dečki nameštaja, stolovi, stolice, police sa posuđem, čašama, flašama, tepisi, zavese itd". Ovaj inventar Kovačević je opisao na osnovu informacija o grobnicama u okolini Svilajnca, o kojima je početkom osamdesetih godina napravljen dokumentarni film (čuva se u Etnografskom muzeju u Beogradu). Zato on ističe da je "uređenje unutrašnjosti gornje prostorije kao prostora za stanovanje zastupljeno na grobljima u okolini Beograda, ali je daleko više istaknuto u selima okoline Svilajnca"².

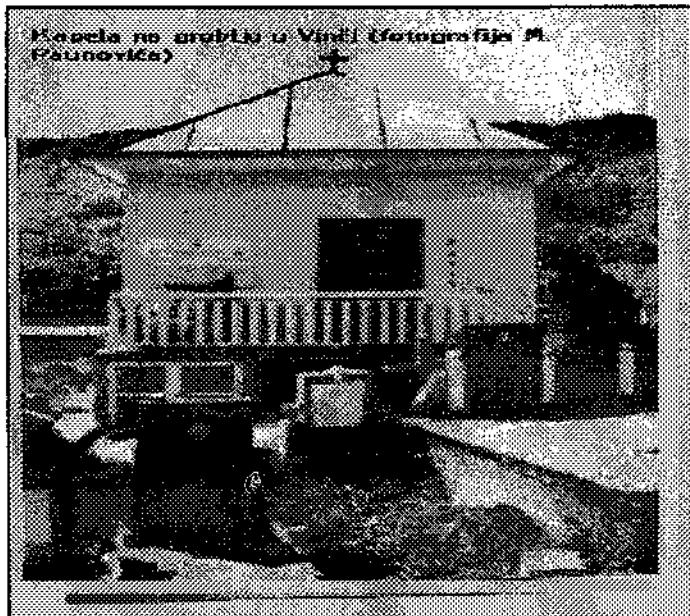


Sa stanovišta narodne religije, bogato i često skupo opremanje mauzoleja, uostalom kao i širenje običaja njegovog podizanja, može se objasniti kao transformacija tradicionalnog običaja darivanja mrtvih, čija sadašnja obilnost i izbor darova slede, s jedne strane, porast životnog standarda ožalošćenih i, s druge strane, pojavu novih simbola bogatstva i blagostanja, različitih od onih tradicionalnog zemljopisnog područja.

² Isto, str. 82.

radničkog društva: televizor, hladnjak, gramofon itd. Ovim simbolima treba dodati automobil, koji je postao čest likovni motiv na novim nadgrobnim spomenicima.

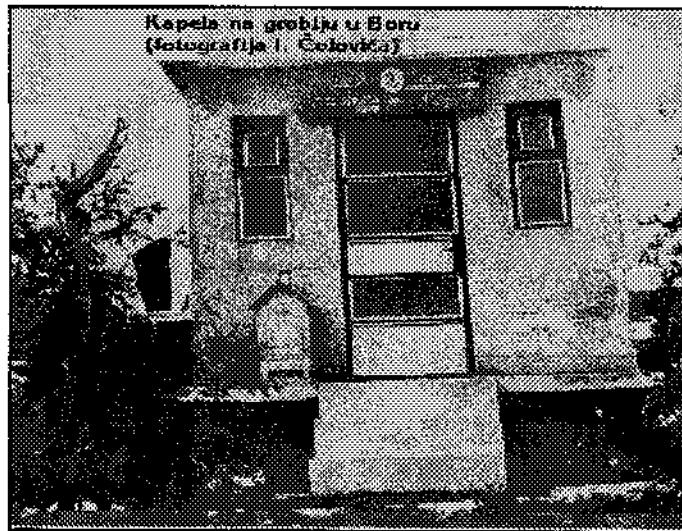
Međutim, narodni mauzolej nije samo večna "kuća mrtvih", onako kako su to grob ili grobnica. Njegova arhitektura i oprema pokazuju da je tu prostor podeljen na dva dela, od kojih je jedan rezervisan za mrtve (podzemni deo zdanja gde se nalaze sanci sa mrtvacima) a drugi (nadzemna prostorija i cvetna bašta oko mauzoleja) za ožalošćene i njihove



posetioca. Taj deo nije uređen kao prostorija za stanovanje zbog namere da se stvori iluzija o pokojnikovom nastavku života posle smrti, nego da bi u njemu ožalošćeni provodili izvesno vreme i primali posetioce i ponašali se kao da stanuju nad grobom svojih pokojnika. Narodni mauzolej je povremeno sekundarno boravište ožalošćenih. Provizorna "kuća žalosti", u šta se pretvara primarno obitavalište u

trenutku smrti nekog od ukućana, zahvaljujući mauzoleju na groblju, postaje stalna institucija. U njoj ožalošćeni borave i oko nje posluju (čiste, popravljaju, sade i održavaju cveće) kao u nekoj vrsti vikendice. Samo tu ne provode noć.

U to sam se uverio, razgovarajući maja 1990. na Novom groblju u Boru sa nekoliko vlasnika (tri žene i jednim muškarcem) tu podignutih mauzoleja u obliku vikend-kuća. Na magnetofonskoj traci je ostao zabeležen razgovor sa sedamdesetogodišnjom Radom Milenković, koja je, zajedno sa mužem, 1974. godine podigla kapelu nad grobom



svog sina Dragoslava, koji je poginuo 1971. u saobraćajnoj nesreći. U vreme kad smo razgovarali, u grobnici je počivao i njen muž, umro 1988. godine.

- Da li ovo zovete kapela ili grobnica? Kako zovete?

- Pa, kapela.
- A zašto ste rešili da podignite kapelu?
- Što je mlad sin bio i školovan dečko. Nemamo više nikog. Njega smo imali... i tako.

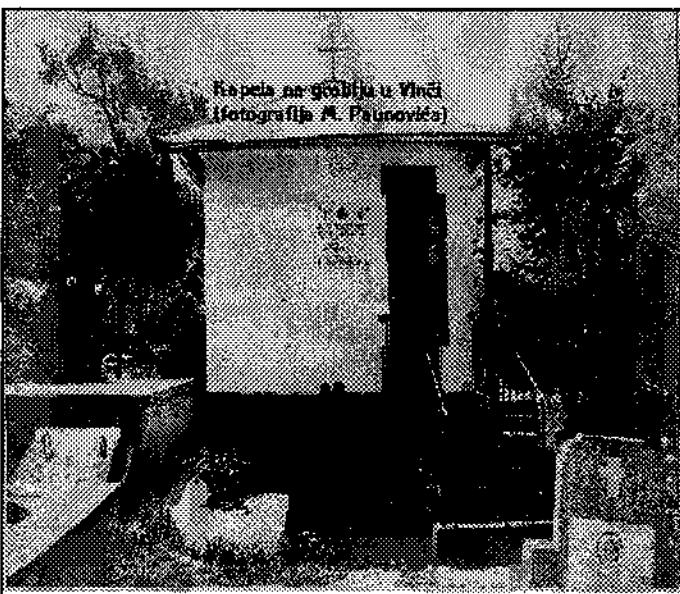
- A, onda, posle Vas, i drugi su podigli kapele na ovom groblju.
- I drugi.
- A gde ste Vi videli da se to tako zida?
- Ja sam ovo videla u Knjaževac, kod Džervina, gore.
- Tamo. Da li ste zvali majstore iz Knjaževca?
- Ne. Majstori su iz Crna Trava.
- Crnotravci?
- Crnotravci. Projektant je bio neki Živko, inžinjer. Moga sina školski drug. On je sada u Beograd.
- A ko je ovaj tekst napisao? Vi sami ili neko drugi.
- Moj muž.

Na mermernoj ploči postavljenoj na zid unutrašnje prostorije, naspram vrata, (zidovi su, inače, pokriveni zelenkastim tapetom) nalaze se portreti troje Milenkovića - dvoje pokojnih: oca i sina i ožalošćene žene i majke Radmire - preneti sa fotografija na porcelanske diskove inkrustrirane u ploču, a ispod toga tekst: "Milenković Dragoslav, diplomirani ekonomista i referent RTB Bor", sa epitafskim dodatkom:

Lepota naša zastala u smrti.
Posle tebe nestade lepote,
nestade sunce, i nestade vetra.
Ko je taj što ime ti zatre
ko te večno iz očiju ote.

- Je li Vam sin poginuo u saobraćajnoj nesreći?
- Jeste, u sudaru. Ucmekan je tako. Nije ni sudar. On ima spomenik kude je poginuo. Ispod Zaječara. Kod Zvezdana. Ima tu spomenik i slika njegova.
- Dobro, da Vas pitam. Ove stvari što imate

- u kapeli, jeste li to videli u Knjaževcu, to da ljudi u kapeli drže sto, stolicu..
- Jeste. Ima i krevet.
- I to je zbog toga što Vi dolazite svakog dana?
- Jeste. Imam šolje ovde. Donesem samo kafu. Šolje bih zaboravila od kuće. Tu imam. Rakiju imam, čaše imam. Sve imam. Ljudi dodu.
- Onda ljudi unutra iđu, sednu?
- Ili napolju. A kad ima neka sahrana, onda svet i ovde kod mene dođe, posedaju. Ja počastim koje imam, šećer, vodu i tako.
- A Vi ste tu svakog dana.
- Svakog dana. Sin kako mi je poginuo, dvadeset godina, ja nesam premašila dan. Sad neki dan premašim, a pre dok mi muž bio živ, ja sam svaki dan. On me posluša tamo što treba, ja ovamo obavezu imam i dođem.
- Koliko vremena provedete kad dođete?
- Pa, eто, sedim po sat, dva. A kad je lepo vreme sedim do mraka.



- I, dobro, tu pospremite i...
- Počistim, pospremim...
- Da l' nekad nešto radite, neki ručni rad, recimo?
- Ne, samo oko bašte.

Čajkanović je u nekim pogrebnim običajima sačuvanim "u narodu" našao "supstituciju nekadašnjeg običaja da se mrtvi sahranjuju u kući", koji su, kako on pretpostavlja, "praktikovali, po svoj prilići, i narodi koji su stanovali na Balkanskom poluotoku pre našeg dolaska". Da bi u principu opravdao traganje za supstitucijama Čajkanović se poziva na jedno svojstvo religijskih običaja: oni "ne isčezavaju nikad potpuno, nego samo dobijaju drugu formu, i produžavaju život u supstitucijama i simbolima"³.

Nema sumnje da takav pogled na prirodu religije nudi široke i zavodljive perspektive istraživanja puteva i rezultata transformacija pojedinih pojava, od zamišljenih prvobitnih do danas postojećih oblika. U slučaju kojim se ovde bavimo, to jest u tumačenju savremenog običaja podizanja monumentalnih grobnica u obliku i s inventarom kuće za stanovanje, izazovno je postaviti hipotezu da se i on može protumačiti kao suptitucija prastarog animističkog običaja sahranjivanja u kući. Ovde bi se taj običaj javio u obliku inverzije. Umesto kopanja groba u kući (pod pragom, pod ognjištem), ovde se kuća zida na grobu.

EROTIKA GROBLJA

Andre Šabo, fotograf

Nedavno sam se upoznao sa jednim neobičnim putnikom i istraživačem. To je francuski pisac i umetnik Andre Šabo (André Chabot), rođen pre pedeset godina u Sent Etjenu. Poput Orfeja, Odiseja, Eneja, Dantea, Šabo se odvažio na put u carstvo mrtvih i, kao oni, doneo nam otuda uzbudljivu priču "o mestima tužnim i dubokoj noći" (*Eneida*, VI pevanje). Ali Šabo nije bio ni u Hadu ni u Paklu, nije ga Haron dvaput prevezao preko Stiksa niti je čuo Kerberovo trogrlo lajanje. Carstvo mrtvih kojim se on zaputio počinje iza grobljanske kapije i čine ga aleje i staze načićkane kapelama, grobnicama i nadgrobnim spomenicima. Nije mu bilo teško da nađe ulaz u to carstvo, nije mu bio potreban vodič da u njega uđe i da se iz njega bezbedno vrati. Šetao se grobljem kao svako drugi. Ali više od drugih ili, tačnije, dalje od drugih.

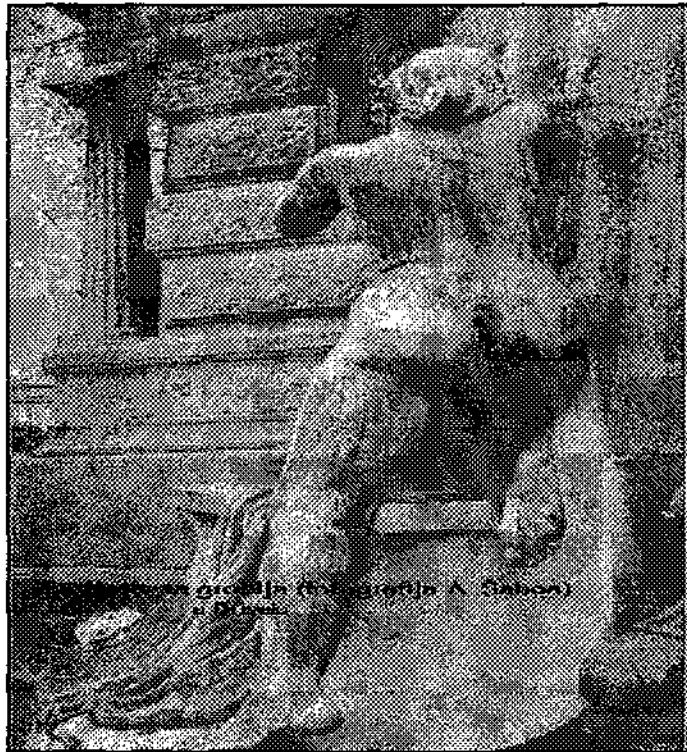
Andre Šabo je za poslednjih desetak godina obišao osamdeset grobalja u dvadeset četiri evropske zemlje, od Londona do Atine, i iz tih posesta doneo nekoliko hiljada fotografija nadgrobnih spomenika, dosad neviđene slike. Oko šest stotina snimaka iz te zbirke objavljeno je prošle godine u tematskom albumu *Erotika groblja*¹. Do čega ga je dovelo to dugogodišnje sistematsko istraživanje nekropola s fotografskim aparatom o ramenu?

"Moram da kažem" - odgovara na moje pitanje Šabo - "da me je prvi susret sa zagrobnim svetom prilično razočarao. Činilo mi se da je to samo ulepšan i aseptizovan odraz društva u kome živimo:

³ Veselin Čajkanović, "Sahrnjivanje pod pragom", u *Mit i religija Srba*, str.101

¹ *L'Erotique du cimetière*, H. Véyrier, Pariz, 1990.

svet dobrih muževa, uzornih supruga i zahvalnih sinova. Ali, posle sistematskog obilaska velikih nekropola tajanstvenog carstva mrtvih i proučavanja grobnica, grobova, mogila, mauzoleja, kapela, piramide i kenotafa uverio sam se u to da stvari nisu tako jednostavne. Taj svet nije ništa bolji od našeg i bezazleni spokoj groba može da bude samo privid."



Među velikim evropskim grobljima Šabo ističe i dva beogradска: Novo i Centralno, koja je posetio u avgustu 1989. Kaže da je bio iznenađen bogatstvom i raznolikošću spomenika koji se tu nalaze. Napravio je preko 700 fotografija, od kojih je nekoliko uneo u knjigu *Erotika groblja*. Šta je na ova dva naša groblja najviše privuklo njegovu pažnju?

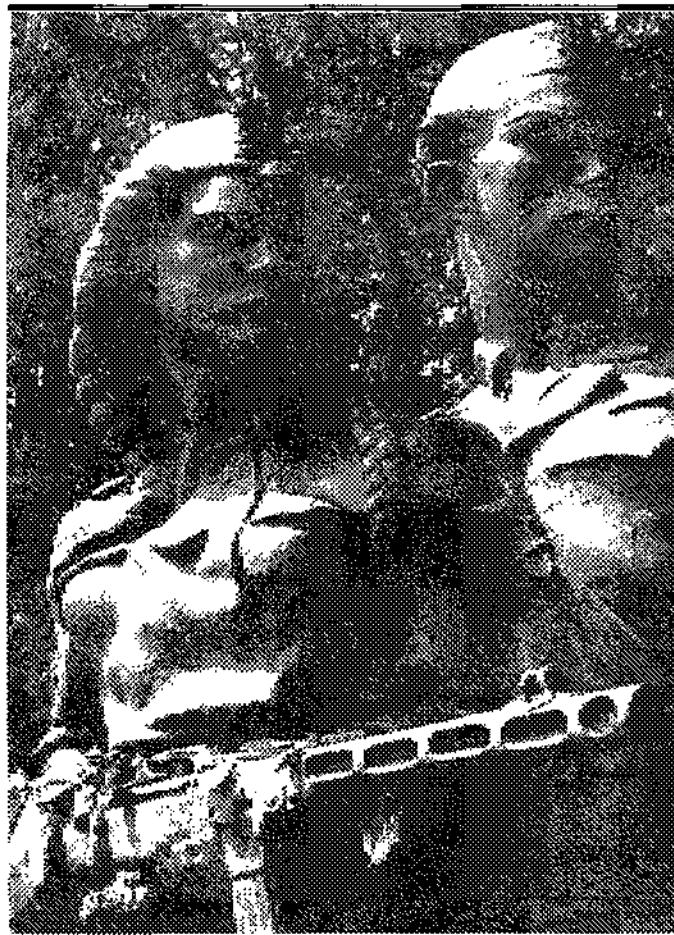
Šabo najpre pominje običaj darivanja mrtvih.

Pokazuje fotografiju snimljenu na Centralnom groblju: voće i boca piva ostavljeni na stalku u ugлу jedne grobnice. Na njega su ostavili utisak ostaci hrane, pića i opušci koji pokazuju da su pokojnikovi rođaci i prijatelji razgovarali na njegovom grobu.



Što se samih spomenika na ovim grobljima tiče, Šabo je zapazio da tu ima mnogo skulptura iz novijeg vremena, posebno radova u bronzi.

"Veliki broj novijih spomenika", nastavlja on, "predstavlja likove odevene u paradnu odeću, muškarce u odelima sa prslukom i kravatom, žene u večernjim haljinama. Očigledno je da su ovi spomenici napravljeni prema fotografijama i da im je cilj da pokojnika pokažu u što lepšoj svetlosti. Tu se mogu videti parovi obućeni za neku svečanu priliku,



muzičari sa gitarama u rukama, mlada žena izazovnih oblina, brižljivo očešljana: Posebno mesto dobili su ovde sportisti: motociklista na svojoj mašini, biciklista u trenutku prolaska kroz cilj, bokser na ringu... šahista koji se sprema da pomeri pešaka na tabli. Obilje realističkih detalja. Na primer, na jednom bronzanom spomeniku prikazan je muškarac sa novinama pod miškom. Verovatno ih je čitao za života. Želja da se istakne društveni uspeh pokojnika razlog je što su mnogi od njih predstavljeni pored svojih automobila i čak za volanom."

Po Šaboovom sudu, na našim grobljima posebno su dirljivi spomenici deci. "Na njima su likovi dece predstavljeni u igri, sa igračkama, sa knjigama. Jedan dečkić, obučen kao kauboj, upire revolver na prolaznike; drugi je prikazan sa loptom u rukama, treći kako sedi na klupi sa knjigom u ruci. Tu je i devojčica sa nogom na pedali bicikla. Među ovim spomenicima deci za mene je najdirljiviji bio spomenik u obliku automobila - igračke, koji je od starih metalnih šipki i automobilskih delova napravio neutešni otac nekog dečaka."

Treba verovati Šabou, koji je video toliko evropskih grobalja, kad na beogradskim grobljima prepoznaće mnoge karakteristične crte nekropola mediteranskog basena. Glavna među njima je, po Šaboovom mišljenju, težnja da se od groblja napravi privid grada i da se posetioci navedu da pomisle da tu gde više ničega nema ipak nešto opstaje, da stanovnici tih mesta nisu sasvim mrtvi nego samo uspavani.

Nastojanje da se groblja ožive, da se što uverljivije pokažu pokojnikova surovo prekinuta privrženost životu i ljubav ožalošćenih, stvorilo je na grobljima neobičnu erotsku atmosferu. Nju nam otkriva Šabova *Erotika grobija*. Stotine fotografija, u najmanju ruku dvosmislenih, mogu da posluže kao dobra ilustracija Batajevog shvatanja erotizma kao potvrđivanja života čak i u smrti. Ljubavni zanos prepliću se tu sa mističnim ekstazama, patetični rastanci sa nežnim poljupcima. "Njihov baldahin je nebo", kaže Šabo, "a anđeli su jedini svedoci tih prizora".

"Naročito su porodične grobnice", dodaje on, "pozornice tih patetičnih erotizovanih rastanaka. Prijor je često organizovan oko kreveta, tog duboko simboličnog mesta rođenja, ljubavi i smrti. Monumentalnost tih grobnica i skoro besraman realizam statua znaci su pripadnosti eliti kojoj je stalo do toga

da i u smrti istakne svoj društveni uspeh i plemenitost svojih osećanja."

Fotografije u Šaboovoj knjizi pokazuju da je na nadgrobnim spomenicima upadljiva ženska senzualnost. Po mišljenju autora, na sceni tog "pozorišta od kamena i bronze" žena ima ulogu posrednice između zemlje i neba. Sa nebom ona ima povlašćen odnos. Žena svoga muža, neutešna udovica, lije nepresušne suze, veličajući večnu slavu šefa porodice. I Hristove verenice drže se na postolju Krsta u najvećem zanosu mistične ekstaze.

Pored toga, Šabo primećuje da žena kao lik nadgrobnih spomenika igra ulogu vezanu za različita shvatanja ljubavi. "Ona je tu", kaže on, "prisna prijateljica ili nedostupno biće, smerna ili čulna, poželjna ili eterična, snažna ili krhka." Ali uvek je bez oklevanja i bez stida izložena radoznalim pogledima prolaznika. Majka ili kόerka, žena ili ljubavница, putešnica ili anđeoska, žena i ovde, u carstvu mrtvih - a to posebno važi za groblja na Zapadu - pokazuje da joj je život dodelio sudbinu predmeta koji muškarac i umetnik oblikuju kako im se dopada".

(*Vreme*, Beograd, 11. III 1991.)

BELEŠKA O PISCU

Ivan Čolović (1938, Beograd) radi u zvanju višeg naučnog saradnika u Etnografskom institutu SANU. Uradio je (pre svega, kao izdavač Biblioteke XX vek) ili preveo veći broj knjiga, a napisao i objavio sledeće:

Književnost na groblju, Narodna knjiga, Beograd, 1983.

Divlja književnost, Etnolingvističko proučavanje paraliterature, Nolit, Beograd, 1985.

Vreme znakova, Književna zajednica, Novi Sad, 1988.

Erotizam i književnost, Narodna knjiga, Beograd, 1990.

Bordel ratnika. Folklor, politika i rat, XX vek, Beograd, 1993. i 1994.

Pucanje od zdravlja, Beogradski krug, 1994.

SADRŽAJ**EVROPLJANI**

Čovek koji prolazi kroz zidove	9
Transparentna politika	21
Jugosloveni kao narod kulturan na jedan prirodan način	31
Neposlušni bumerang	36
Evropa kao kultura	40

BOŽANSTVA

Etnologija i religija	45
Politički imaginarijum i religija	61

MRTVI

Preobražaj novinske tužbalice	85
Gde putanja mog života prekinu se	96
Ponovo nađena smrt	102
Kuća na grobu (O narodnom mauzoleju)	111
Erotika groblja	119

Beleška o piscu	125
-----------------	-----