

# СРПСКИ ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ, УМЕТНОСТ

Филолошко-уметнички факултет Крагујевац  
Скупштина града Крагујевца

СРПСКИ ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ, УМЕТНОСТ  
Зборник радова са VI међународног научног скупа  
одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу  
(28–29. X 2011)

Књига II  
БОГ

**Уређивачки одбор**

- проф. Слободан Штетић, декан  
*Филолошко-уметничког факултета у Крагујевцу*  
проф. др Милош Ковачевић  
*Филолошко-уметнички факултет у Крагујевцу*  
проф. др Драган Бошковић  
*Филолошко-уметнички факултет у Крагујевцу*  
проф. др Бранка Радовић  
*Филолошко-уметнички факултет у Крагујевцу*  
проф. др Анђелка Пејовић  
*Филолошко-уметнички факултет у Крагујевцу*  
доц. др Маја Анђелковић  
*Филолошко-уметнички факултет у Крагујевцу*  
проф. др Персида Лазаревић ди Ђакомо  
*Универзитет „Г. д Анунцио“, Пескара, Италија*  
проф. др Ала Татаренко  
*Филолошки факултет Универзитета „Иван Франко“, Лавов, Украјина*  
доц. др Зринка Блажевић  
*Филозофски факултет, Загреб, Хрватска*  
проф. др Миланка Бабић  
*Филозофски факултет Универзитета Источно Сарајево, Босна и Херцеговина*  
проф. др Михај Радан  
*Факултет за историју, филологију и теологију, Тимишвар, Румунија*  
проф. др Димка Савова  
*Факултет за словенску филологију, Софија, Бугарска*  
проф. др Славка Величкова  
*Филолошки факултет, Универзитет „Пајсије Хиландарски“, Пловдив, Бугарска*  
проф. др Јелица Стојановић  
*Филозофски факултет, Никшић, Црна Гора*

**Одговорни уредник**

проф. др Драган Бошковић

**Рецензенти**

проф. др Душан Иванић  
проф. др Александар Јерков  
проф. др Драган Бошковић  
доц. др Слободан Владушић  
проф. др Ала Татаренко

СРПСКИ ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ, УМЕТНОСТ  
Зборник радова са VI међународног научног скупа  
одржаног на Филолошко-уметничком факултету у  
Крагујевцу  
(28–29. X 2011)

Књига II  
БОГ

Крагујевац, 2012.



## О ЗБОРНИКУ

Бог! Тајна над тајнама, религиозна, егзистенцијална и антрополошка енигма, загонетно место наших идентитета и постојања, загонетка апсолутне Другости, Бог се упорно објављује у нашој историји, а тако и у овом зборнику. Личан и безличан, светлост и тама, смртан и бесмртан, далек и ближи нам од себе самих, он је онтолошка извесност или само троп, теолошки промишљан, откривен у догађајима и писму, хуманистички прогањан, психолошки сневан, „камен спотицања“ или „камен угаони“. О том Богу, боговима, божанствима, светости, метафизичким ентитетима и силама, о псеудобоговима, демијурзима, божијим супституцијама, судбини, о том непреушном и неограниченом простору који опседа литературу и културу од њених првих трагова до данас, посвећена је ова свеска зборника радова са Шестог међународног научног скупа *Српски језик, књижевности, уметности*, одржаног 28-29. октобра 2011. године на Филолошко-уметничком факултету Универзитета у Крагујевцу. У књижевно-антрополошкој секцији научног скупа – која се реализује као резултат истраживања у оквиру пројекта Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије 178018: *Друштвене кризе и савремена српска књижевности и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир* – поднесено је шездесет и осам реферата иностраних и домаћих учесника, док у овом зборнику објављујемо педесет и три достављена, прихваћена и рецензирана рада.

Радови који чине зборник *Бог*, заправо сажимају различите филозофске, књижевнотеоријске и културолошке елаборације шире теме *Бог: књижевности, култура и криза хуманистета*. На подтематске блокове – *Религија и књижевности; Хришћанство и књижевна традиција; Бог(ови) и књижевности, Бог(ови) књижевности; Жриве хуманистета: ко је исперао Бога из хуманистичке историје?; Да ли човек/књижевности постоје без Бога?; Метакхумани идентитети и Бог; Књижевности и историја сјасења; Књижевности: последње ујочившије прогнано?; „Врашћите нам Бога!“* – окупљени радови су очекивано одговорили на теоријско квалитетан и научноистраживачки компетентан начин. У наведеним подтематским оквирима, текстови наших колегиница и колега дијахронијски (од најстаријих култура до постмодернизма) и синхронијски (различите културе и литературе) конструишу и деконструишу антрополошка, културолошка и књижевнотеоријска питања присутног/одсутног Бога, проблеме односа човека и Бога, Бога и ђавола, анђела и среће, Божијег дискурса и места литературе у спознаји Бога, Божијег писма и писања Бога, проблеме хришћанског идентитета, Бога као алтеритета, критике и изгона Бога, атеизма и теизма, архајских и футуристичких космогонија, симбологије и тропологије божанстава. (Де)конструкција фигуре Бога, као и узајамно дефинисање и дешифровање књижевноисторијске, теолошке и антрополошке слике о Богу, као и „одговоре“ Бога, отворила је неке диференцијалне истраживачке хоризонте. Херменеутика (хибридног) идентитета Бога, различитих „маски“ Бога и онтолошких аспеката књижевности, раскри-

ва амбивалентан однос човека и Бога, и реконструише утицај доминантних и маргиналних дискурзивних пракси на његову репрезентацију, артикулишући га унутар сложене конфигурације материјалног и нематеријалног, умног и безумног, религиозног и рационалног, метафизичког и нихилистичког, кризе Бога и кризе хуманитета, а све то унутар једне перманентне теолошко-нихилистичко-литерарне апокалипсе.

Можемо зато констатовати да је у потпуности остварен истраживачка жеља да се задата проблематика научно и теоријски осветли, не би ли се темом одређени аспекти узајамног осмишљавања Бога и књижевности (српске, јужнословенске, европске, светске) довели у непосредну везу и из ње дедуковао перманентни процес (кон)фигурације, интерференције и интеракције ових феноменолошких и културолошких поља. Све наведено указује да у овом зборнику сакупљени текстови одражавају актуелне теоријске интересе, као и актуелну теоријску проблематику проучавања литературе и културе на домаћим и иностраним универзитетима и институтима, и индивидуалне теоријске и научноистраживачке амбиције и пројекте. Самим тим, зборник *Bož* представља релевантну слику садашњих проучавања наговештених проблема и велики извор идеја и теоријских елаборација. Он, заправо, представља само низ текстова, само један текст или једно писмо, из кога се, тихо и ненаметљиво, може изнова чути Божији глас. А шта вам говори, схватићете док будете читали странице које су пред вама.

*Кражујевац, октобар 2012. године*

*Уредник*

## САДРЖАЈ

О Зборнику / 5

*Снежана Д. Самарџија*

Када бог крпи opakлију (представе о богу у усменој прози) / 11

*Бошко Сувајџић*

Убог Небог Бог / 25

*Јасмина С. Јокић*

Како се Христос на Земљу родио: Рођење и крштење  
Исуса Христа у фолклорној традицији / 39

*Драгољуб Ж. Перић*

Бог и срећа јуначка (веровања у судбину, срећу и вишу  
силу у вуковим записима српске усмене епике) / 53

*Анка Ж. Ристић*

Присуство у одсуству као топос старе српске књижевности / 73

*Iva Lj. Draškić Vićanović*

Бог: књижевност, култура и криза humaniteta. Један покушај разређења кризе  
humaniteta – апотеоза рационалности, морала и лепоте у 18. веку / 79

*Svetlana S. Kalezić Radonjić*

Пакао – планета без смисла за отменост или Siorанове вјежбе nepокорности / 85

*Драган Б. Бошковић*

Месија: Књижевност и хришћанско преусправање  
Левинасове идеје Богочовека / 97

*Михаило З. Смиљанић*

Теолошки поглед на метахумани идентитет / 105

*Jasmina Ahmetagić*

Merilo života / 113

*Лидија Д. Делић*

Божанство без емпатије (Мит о Атлантиди: опет  
то, само потпуно другачије) / 123

*Ина Илиева Христић*

Градът в стария завет – стратегии на изображение и симболизација / 135

*Иван М. Коларић*

Богочовештво и/или човекобоштво / 145

*Predrag R. Milidrag*

О (не)dovoljnom razlogu за egzistenciju Boga у metafizici novog века / 157

*Јасмина А. Теодоровић*

Божански „пакт“ (не)раздвојености: Барнсов Пулс и Албахаријев Цинк / 169

*Александар Пешировић*

Крај света или још историје / 175

- Марија В. Лојаница*  
Божански откуцаји срца: теологија и космогонија Едгара Алана Поа / 181
- Ivana V. Đurić Paunović*  
Tehnologija kao (post)religija u prozi Daglasa Koplanda / 187
- Ђорђе М. Деспић*  
Говор о ничем или шта би то било бог / 195
- Ирена П. Арсић*  
Дубровачки парац Свети Влахо: од светог до популарног / 203
- Снежана М. Милосављевић Милић*  
Јерес читања – рецепција Станковићевих *Божјих људи* у књижевној критици / 213
- Драгана Б. Вукићевић*  
Бог који одустаје / 225
- Ана С. Живковић*  
Фигура (не)верујућег свештеника у реалистичком роману / 235
- Елена Ив. Дараганова*  
Ангелът в јужнославјанската поезија / 243
- Вранко Тошовић*  
Bog u Andrićevom stvaralaštvu do 1941. godine / 255
- Часлав Николић*  
Антиномије Бога у роману *Прољећа Ивана Галеба* Владана Деснице / 269
- Никола М. Бубања*  
Идеолошко-религијска критика у роману *Шахти* Андрије Матића и роману *Врли Нови Свети* Олдуса Хакслија / 277
- Софија Калезић Ђурићковић*  
Danilo Kiš između judaizma i hrišćanstva / 285
- Биљана Ђ. Ђорић-Француски*  
Религија, мит и традиција у постколонијалној књижевности / 293
- Danijela Maksimović*  
*Apokalipsa* u italijanskoj književnosti unutar ljubavne tematike / 305
- Мирјана М. Секулић*  
Бог и писац: стварање речима – творац, створено, побуна и спасење у делу мигела де унамуна / 313
- Никола М. Појовић*  
„Историја наpolitанског милосрђа“ Терезе Раваскјери: мотиви и паралеле / 321
- Владимир Ј. Карановић*  
Идеолошки оквири клариновог пан(ен)теизма: атеизам и религиозност у роману *la regenta* / 331
- Марјана М. Ђукић*  
Koezistencija paganskog i hrišćanskog u kurtoaznom romanu – autorstvo nasuprot istoriji / 341



- Biljana S. Tešanović*  
Rasin i por-roajal / 347
- Тихомир Пејровић*  
Стваралачка имагинација као референцијални оквир школске лектуре / 357
- Мара Кнежевић*  
Религиозност у српској књижевности за децу 19. века / 367
- Саша М. Марковић*  
Историја религије, између етнофилетизма и образовног предмета / 375
- Павле Бошић*  
Логосност српске књижевности / 389
- Милан Д. Алексић*  
Религиозност и сумња у канонима Ивана В. Лалића / 401
- Zorica N. Đergović Joksimović*  
Pekićeva eshatologija: ima li života posle 1999? / 411
- Александар Б. Недељковић*  
Религија и бог у *Звезданим стазама*: покушај да се рационално оцрта празнина у облику њега / 419
- Новица И. Пејровић*  
Апотеоза људског у делу Артура Кларка / 431
- Биљана Р. Влашковић*  
Бог – моје дело, моје масло: парадокс слободне воље у филозофији и књижевности / 441
- Слободан Лазаревић*  
Боготакмац или комедијант / 455
- Александра Р. Појин*  
Еванђелска чуда, спасење и (не)могућност слободе избора / 461
- Весна З. Дицков*  
Однос човек – бог у астечком песништву / 469
- Ivan V. Svetanović*  
Knjiga je bog – mitsko kao stilska odlika Hazarskog rečnika / 481
- Кристијан Олах*  
Бог и отелотворење књиге / 487
- Душан Р. Живковић*  
Религија, историја и фикција у роману *Унутрашња Страна Вејра* Милорада Павића / 495
- Јана М. Алексић*  
Песничка созерцања (Поетска и теолошка прегнућа и медитације Јеле Спиридоновић Савић) / 503
- Тамара М. Стојановић Ђорђевић*  
О потреби за квалитетнијим верским (религијским) образовањем и васпитањем / 513



Снежана Д. САМАРЏИЈА

Универзитет у Београду  
Филолошки факултет*Кашегра за српску књижевност са јужнословенским књижевностима*

## КАДА БОГ КРПИ ОПАКЛИЈУ (ПРЕДСТАВЕ О БОГУ У УСМЕНОЈ ПРОЗИ)

Типске црте својствене Богу и човеков однос према Творцу не чине монолитан сегмент фолклорног фонда. Стилизације откривају широк распон поимања и представа, од страха пред Божијим моћима и мирења са његовом одлуком, преко различито мотивисане сумње у правичност природног и друштвеног поретка до пародијског поигравања са сакралним сферама. Нијансе значења се усаглашавају са осталим жанровским сигнаlima, уз испољавање типа дистанце, битне за функционисање мотива, модела, ликова и усмених врста. И представе о Богу су повезане са поетичким законитостима облика. Кроз разноврсне прозне обраде активирају се амбивалентна значења, дуалистички елементи, преплет паганске подлоге са хришћанским системом. Не изостаје ни критички однос према целокупном устројству света, друштвеној хијерархији, манама појединца, релативности правде и неправде. Од жанровских норми зависи и која ће компонента Божије „биографије“ бити истакнута у први план.<sup>1</sup>

*Кључне речи:* Бог, дуализам, предања, легендарна прича, пародија, усмена проза

Реконструкције токова цивилизације и древних култура различитих народа откривају колико је човечанству била потребна идеја о богу. Помоћу ње раздваја се хаос од космоса и успоставља хијерархија паганских пантеона, мотивишу се заплети теогонија и упоришта монотеистичких система. Представе о Богу веома често излазе из комплекса фантастике и повезују се са оба пола стварности – природним процесима и позицијом јединке у организацији световне власти. Посебно се религијски кодекс повезивао са етичким сферама и последицама прекршаја прихваћених правила. Рекло би се, чак, да је најпоузданији чувар морала и божанског ауторитета био управо страх од казне, као што су видљиви свет и токови историје доказивали божанску присутност, али и бројне околности разноврсних човекових злоупотреба Бога.

Архаични елементи митологије и традиције Јужних Словена разликују се од индоевропског наслеђа највише по томе што су сачувани фрагментарно, након миграција, утицаја староседелаца, контакта са новим културама и примања хришћанства. Међутим, и у вековима хришћанске доминације трајала су амбивалентна и махом противречна поимања бога (анђела, светаца), ослоњена на старије слојеве и веровања. Однос између човека и бога је динамично обликован, кроз различите мотиве, наративне моделе и прозне форме. Неприкосновени ауторитет врховне силе се махом подразумева, али и ефикасно разграђује. Процеси десакрализације одвијали су се помоћу особених инверзија, а на божије моћи, одлуке и поступке пародијски су пројектоване све људске слабости.

<sup>1</sup> Студија је део плана на пројекту *Српско усмено стваралаштво у интелектуалном коду* (Институт за књижевност и уметност у Београду), које финансира Министарство просвете и науке РС.

## 1. Зло се даље чује него добро<sup>2</sup>

Спознаје елементарних опозиција и сучељавање апстрактних појмова испољавају се на свим нивоима развоја човекове свести и друштва. „Најједноставнија дефиниција дуализма јесте: супротност два принципа“ (Елијаде 1996: 118). Мада се претпоставља да су Словени имали једног врховног бога, не може се занемарити дуалистичка компонента паганске религије, која ће се на посебан начин укључити и у канонска хришћанска учења и међу јеретичке ставове. И сам језик је конзервирао древне представе, чувајући их и онда када је одређени израз изгубио претходна упоришта и значења. Један такав пример односи се на „злог бога“, противтежи милом/добром богу, срећи и доброј срећи.<sup>3</sup>

На поларизацију између доброг и злог бога скренуо је пажњу још Јагић, показујући како језик досеже „онкрај свију хисторијских успомена“, док је метафорички обрт „најсупјешнији расијач митологијских представа“ (Јагић 1866; 1869: 192). Начело добра представљено је у лику врховног божанства, господара света, муње и грома. Наспрам Сварога/Дажбога (Перуна) и његовог сина Сунца поставља се зло, све што је непријатељски настројено према људима (побеснео, добио богиње), а та сила називана је Бијес (Јагић 1867: 20-21). При каснијим разматрањима старе религије део аргумената се проналазио и у првим писаним сведочанствима о Словенима, али и међу фолклорним обрадама. Након Нодилових препознавања Перуна и Вида, Чајкановић је издвојио архаичне представе о врховном богу. Сагледавајући смисао поларизације између белог и црног бога (Чајкановић 1973: 346-357), нагласио је да боја није нужно повезана са поимањем зла, већ се односи на владара *доње* света.

Посебну „конкретизацију“ добија овај вид контраста под утицајима хришћанства. Божанским својствима се аутоматски приписује доброта, а други вид искуства везује се за утицаје ђавола, чије име је опасно и поменути. Ако се то ипак учини, фразеолошки систем обезбеђује извесну магијску заштиту.<sup>4</sup> Прилагођене особеном типу „народног православља“, обе стране добијају препозна-

2 Вук, П, 1495.

3 *Тешко до зла бога*, Вук, П, 5523. У фонду фраза равноправно су заступљени и „зли“ и „мили“ бог, а стављање човека под окриље бога и среће потврђују и формуле усмене поезије. Очито је да се, осим естетске функције, кроз активирање ових образаца мање-више неосетно испољава и магијско-заштитна функција. Занимљиво је да се таква стилска средства срећу на оквирним позицијама текста, у иницијалним или финалним стиховима: „Мили Боже, чуда великога“; „Све је свето и честито било, / И милومه Богу приступачно“ (Вук, СНП II, 46). Видети: Детелић 1996: 132-133, 162, 173-174. Божија заштита, појачана представама о срећи, укључује се међу песме које прате свадбени ритуал. Уз исказивање добрих жеља, ове су конструкције члан стилских фигура, метафоре, алгорије, словенске антитезе итд. или рефрена:

„Однесе ме Бог и срећа Јову на двор“;  
„Одвила се златна жица од ведре неба,  
Савила се барјактару око барјака;  
То не била златна жица од ведре неба,

Већ то била добра срећа од мила Бога...“ (Вук, СНП I, 57, 100, 101)

Исти елементи чине тип коментара у усменој епизи (Бог ће дати и срећа јуначка или Бог му даде и срећа јуначка). Поред тога, до данас је сачуван израз „Не види(м) белог бога“.

4 Вук посебно издваја и тумачи изразе: *Анаше га матице било!*; *Анаштематше врага и његовог братиша амаиша!*; *Анаштематше ђавола (и његова имена)!* (Вук, П, 129-131). И сами приповедачи, чак и независно од културне зоне којој припадају, чим помену нечастивог као јунака бајке или легендарне приче, користе овакав тип формула. Поступак је повезан са дубоко укореним представама о опасностима од именована – призивања демона, али и урока (Чајкановић 1973: 58-59). Супротне по смислу, али подударне у значењима, употреби и намени су формуле типа: *Ако Бог да* (Вук, П, 5), *Дај Боже*; *Не дај Боже*; *Боже здравље* и сл.

тљиве особине и функције, при чему се неминовно усложњава и однос према њима. Колико год да је хришћанство учврстило представе о „једном једином, свемоћном и свеприсутном божанском бићу“, толико је уочљива и „тежња за ‚подвајањем‘ ове хришћанске визије. Често се Бог и ђаво јављају као, више или мање, равноправни супарници“ (Бандић 2010: 49).

И независно од именовања и природе конфликта<sup>5</sup>, боље сачуване паганске религије показују да божанства нису сама по себи ни добра ни зла, већ ћуд у различитим околностима испољавају на разне начине. Категорије добра и зла се и не самеравају помоћу међусобних обрачуна виших сила, већ кроз последице њихових активности, трајно или привремено усмерених ка судбинама људи. Уочљива је такође и постојаност појединих мотива-представа. Врховном Богу припадају небеске сфере и пресудна улога при настанку космоса, природе и живих бића. Извесног удела у тим процесима има и његов противник, спуштен до подземног пространства. Још од времена прастварања успостављена троделна структура света и обе силе повезују се управо посредством смртника: „Био Дабог цар на земљи, а господ Бог на небесима. Па се погоде: грешне душе да иду Дабогу, а праведне душе господу Богу“ (Вила, 20). Хијерархија почива на контрасту између праведног и грешног, али још су изразитије сучељени бесконачност и пролазност. Небески, земаљски и подземни светови су, међутим, само релативно одељени. Вишњем Богу припадају доследно небеса, мада се одатле лако спушта на земљу, али онај свет подједнако укључује и подземне одаје пакла. Некада награде и казне следе одмах након сусрета са вишом силом. Ако то не учини за живота праведника, Бог му отвара рајска насеља након смрти. Преко те границе, међутим, не прелазе само благородни, већ и довитљиви, било да надговоре чува-ра или изазивају страву међу нечастивим.<sup>6</sup> Нехотице или намерно остављају се и савези са ђаволом. Понеком од грешника остављене су могућности благовременог искупљења (Милошевић-Ђорђевић 1971: 283-245). Они који се не покају до сопственог судњег часа, морају сачекати околности другог Христовог доласка.

Легенде, етиолошка и есхатолошка предања привидно истичу божјију улогу у први план, поделом моћи, атрибута и функција (Милошевић-Ђорђевић 2000). Међутим, структурни склоп почива на инверзији делокруга. Божанска моћ је

5 На први оглед епске стилизације не почивају на дуалистичким схватањима, али није занемарљива изразита поларизација, зависна од идејне компоненте тематског круга. Честити кнез и његови свети витезови стичу жртвовањем посебан статус, они су „миломе богу приступачни“ (Вук, СНП, II, 46). Наспрам ове наглашене хришћанске димензије десетерачких песама о Првом косовском боју Вишњићева визија Маркове смрти подразумева пораз од јединог моћнијег противника – „а од бога, од старог крвника“ (Вук, СНП, II, 74).

Још су сложенији односи према вишој сили повезани са околностима трајања и одликама лирских врста. Јер, не само да се уочава напоре до трајање нпр. коледарских и божићних песама, већ обраде појединих мотива откривају паганске и хришћанске слојеве и резултате прожимања. Међу њима се успоставља и извесна хијерархија, те космичке и природне силе додељују хришћанским свецима атрибуте и тако уређују свет. С друге стране, Бог–чудотворац у лирским и епско-лирским песмама привремено или трајно мења облике материје и живих бића. Такве одлуке и видљиве последице мотивишу се на различите начине, у широком распону од искрене молитве и молбе до последица грешних/правичних поступака људи. И кроз лирске обраде испољава се удео самог човека у постојању „гдјекојих ствари“. Независно од додељене судбине, појединац ипак усмерава сопствени животни пут, заслужује награде и казне. Бог је ту само да одржава „равнотежу“ између правде и кривде, он генерално није ни добар ни лош, већ га човек условљава сопственим пороцима и врлинама.

6 *Аранђео и баба*, Бјелокосић, 34.35, прештампано у Чајкановић, Антологија, 137. О генези посебног модела и кругу варијаната које стилизују тријумф ковача над демоном (смрт, чума, ђаво) видети Чајкановић 1939.

подређена тумачењу резултата опречних појава, с почетка и краја света. Осим настанка природног поретка, биљних и животињских врста, човека, народа, материјалне културе и друштвених институција, „тумаче“ се и разлози колективних страдања, потопа, епидемија, нестанка градова и држава. Додуше, при извесним „корекцијама“ првобитног стања и стилизацији апокалиптичних визија важну улогу добијају и етички прекршаји смртника, њихове страсти и мане, док због сопствених ђуди испаштају подједнако поједине биљке, дрвеће, звери, домаће животиње, птице, гмизавци и инсекти. Смак света такође наступа након свеопштег моралног пада, а на сличан начин, огњем и водом, кажњавају се и појединачна огрешења о правду и божије законе.

## 2. Човек пред Богом

Кроз део легендарних прича о стварању и помоћу распрострањених представа о рају и паклу јасно се наглашава смисао етичког кодекса, појачан контрастом између праведника и грешника, благостања и мука. Додељујући живим бићима облик, век, навике и станишта, Бог из легендарних прича и етиолошких предања остаје невидљив. Он се не испољава у сопственој телесности, али његову вољу потврђује све што је материјализовано.<sup>7</sup>

Непрекидно се одвијају провере понашања људи, при чему Бог има посреднике – свеце и анђеле. Када сам походи земаљску паству ставља маску нишчих, *божјака, богаља и убогих* просјака и може се срести свуда – на путевима, у беспућу, колибама сиротиње и дворовима гавана. Ако већ узме видљиво обличје, Бог се пред човеком најчешће појављује као старац. Иако се потврђују његове моћи, семантичко тежиште чине награде намењене праведнима и испаштања грешника – на оба света. Догађа се и да сам приповедач инсистира на додатном препознавању тако означеног јунака.<sup>8</sup> Увек суштински дистанциран – објективан, Бог је и непогрешив, а његове одлуке упозоравају на безусловно поштовање добра и обавезе правичног поступања.

Божанска недодирљивост доследно се обликује у различитим религијама на сличан начин, а увек подразумева и просторно позиционирање врховних сила. Ови богови „након што су створили Космос, живот и човека, осећају рекло би се неку врсту ‚умора‘, као да је огромни подухват стварања исцрпео све њихове снаге. Они се повлаче на небо...“ (Eliade 2004: 89). По једној варијанти се постављање непремостиве границе мотивише поступцима људског рода. Првобитно створени крилати људи стално досађују Богу, те је он приморан да се брани. Пошто ни седмострука небеса не помажу, људски губе крила, али слојевита граница остаје (Вила, 17).

Мада се давна прошлост изједначава са временима када је Бог ходао по земљи, његове ненајављене посете смртницима доследно разграничавају праведне од грешних у једном кругу легендарних прича. Оне који су се нашли на

7 *Људи Бога не виде, него га по прилици налазе* (Вук, П, 2922). Истоветна својства припадају и ђаволу, при чему се и кроз савремена истраживања на терену уочавају представе о два типа ђавола: ђаволу – демону и ђаволу – човеку (Бандић 2010: 39-52). Релативност опозиције добро/зло испољава и пословица: *Ни ђаво није онако црн као што људи говоре или Добро је (кадишто) и ђаволу свијећу зајалишти* (Вук, П, 3615, 965), мада исход мале приче може имати супротна значења.

8 „...пита га старац даље (а то је био Господ Бог)“, Чајкановић, СНП, 42; „Ишеја тако и среја га човек један (тој бија Бог) ... Бог (он) човек“, Лесковачке, 101.

злу путу Божија казна стиже тренутно или им се пружа могућност да спознају сопствене мане. За лакше прекршаје намењена су и специфична испаштања. Преступника Бог најчешће претвара у животињу (вола, коња, магарца), а привремена, махом једногодишња, казна се мотивише различито. Сумњи у Бога и богохулним речима придружују се крађе, пијанства, негостољубивост, разматљивост, похлепа, шкртост. Битно је да казна и страх од новог, сличног испаштања мења навике.<sup>9</sup>

Но, одабрани смртници и за живота стижу до Бога. Привремен боравак са друге стране обликује се помоћу слика чије је значење посматрачу нејасно (Вук, СНП, 17).<sup>10</sup> Те замрзнуте ситуације су суштински ванвремене или свевремене. Када се прогумаче упозоравају на награде и стравична испаштања, јер се слушаоци суочавају са последицама етичких прекршаја. Призори паклених мука „доказују“ да се Божији суд не може избећи.

Легенде у прози и стиху<sup>11</sup> подразумевају раздвојеност светова између смртних и виших сила, живих и мртвих, раја и пакла, док је посматрач особен тип медијатора. Као типски трећи брат он је прошао две провере, у којима се привидно испољавају законитости бајке, али се приповедно тежиште помера ка његовим утисцима и спознаји током боравка са оне стране. Мада се господар тог пространства не мора именовати као Бог (најчешће је старац, али и богаљ који постаје леп човек, Вила 24), наглашена је дидактична компонента упозорења. Наративни модел испољава снагу утицаја библијских текстова и сложену природу веза између фонда традиције и ликовне уметности<sup>12</sup>, тим пре што су призори Страшног суда обавезни мотиви на фрескама. Истовремено, дистанца између два света је и својеврсна гаранција објективности Божије процене. И, док његов суд непогрешиво дели смртника на грешне и праведне, у контексту стварања отварају се извесне пукотине при карактеризацији врховног моћника, који оличава апсолутну правду и истину.<sup>13</sup>

9 Варијанте: Mikuličić, стр. 140-143, *Bog i Sveti Petar*; Valjavec II, 21, *Pastir služja za osla*; Лесковачке, бр. 99-102 и напомене на стр. 515-516. Супротан принцип мењања човека (од добротe ка злу) обрађују варијанте типа *Ko мање шитје, више му се даје*, Вук, СНП, 14; Лесковачке, бр. 103-106 и напомена на стр. 516-517; Чајкановић 1973: 128-153.

10 Бројност оваквих обрада и упечатљиве сцене (вечног) кажњавања имају поучну функцију: *Очи на заклетва* је позната варијанта Лазара Марјановића, коју Вук уноси у своју антологију. Обраде овог мотива (АТ 471) су честе на српско-хрватском подручју: Valjavec, I (IV), XXX, *Starac Jožef*; Stojanović, Pučke, XXIV, *Prosjak*; Stojanović Narodne, стр. 36-42, *Starac i 12 ovaca*; Strohal, 38, *Kako je jedan čovik bil kod Boga*; Чајкановић, СНП, 168, *Ko je најсрећнији на свијету* и напомена на стр. 546; Вошковић-Stulli, Istarske, 37 и напомена на стр. 173; Лесковачке, бр. 50 и напомена, стр. 506.

11 Осим преплитања бајке са легендарном причом, која по правилу постаје доминантна, поуздани сведоци о тежини испаштања могу бити и другачије именовани. (*Огњена Марија у паклу*, Вук, СНП, II, 4; варијанте: Крстић, В: *Bogorodica i grešne duše*; *Praštanje greha*: 42, 66; р. в. 19, *Ognjena Marija u paklu*: 603); Милошевић-Ђорђевић 1971: 204-213.

12 О томе упечатљиво сведочи Вуково сећање на утисак који на њега оставља детаљ фреске о мукама опаког богаташа: Вук, Рјечник: *Гаван*; Вук, СНП, I, 207; Милошевић-Ђорђевић 1971: 266-281. Видети посебно: Радојчић 2002: 105-107.

13 У том смислу драгоцене су пословичне конструкције типа: *Опиши Богу на истину*, тј. *Опишио на истину (умро)* или *Сан је лажа, а Бог је истина* (Вук, II, 4146; 4714), што често користе еписки певачи.

### 3. И чоек чини (кашто) што хоће, а камо ли Бог!<sup>14</sup>

Комплекс тема о постанку света израста из различитих слојева, паганских, апокрифних и старозаветних представа. Бог има пресудну улогу, али се кроз творачке способности указује и извесна – неспретност. Он, на пример, ствара већу површину земље од небеског свода или његови свеци не умеју да покрену воденицу (Вила, 18, 19). За превазилажење проблема нужно је консултовати „другу“ страну, пошто само Дабог зна како треба поправити несавршене креације. Пут до тог сазнања захтева необична средства, те Бог и његови заточници прибегавају превари. Заправо, начини делања и особине митских варалица-трикстера (Meletinski: 251) приписују се самом Богу. Обрти се ипак не сагледавају кроз сферу моралних норми, јер се конфликт већ темељи на сучељавању јасно именованих представника добра и зла. Суштински долази до особеног типа инверзије при обликовању етиолошке легенде. Јер, у митско-ритуалној мотивацији „позитивну или негативну оцену не добијају ликови, него поступци“ (Мелетински: 241). При надметањима између Бога (свеца) и ђавола маркирања и вредновања су већ завршена, чиме се релативизује и „статус“ подвале.

И првобитну поделу душа између Дабога на земљи и Бога на небесима крши оличење добра. Пошто измами од непријатеља тајну, лукави Бог вешто изигра првобитни споразум. Укрштањем две тематске доминанте, сукоб два начела отвара простор за тумачење новозаветних представа. Дабог несмотрено открива начин губљења власти: „него, ако би се у господу Бога родио син, он би могао потражити своју очевину (...) А господ Бог задја сина“ (Вила, 20). Рођење Христа и његова судбина умањују утицаје нечастивог на људе, али тиме само добија нови вид вечита борба између добра и зла.

Мада се божанска воља огледа у свему материјалном, његова моћ је вреднована према људским параметрима. Принцип антропоцентричности, изразит у бајкама (Радуловић: 2009), јаче или слабије се испољава и кроз остале прозне жанрове. Категорије вечности, награде и казне се разматрају из човекове перспективе, а неретко се чини да одлуке свезнајућег нису ни правичне ни заслужене. Иако бајке, легенде и предања недвосмислено дају предност правди (Вук, СНП, 16), искуство често показује како патња и испаштања нису ни равномерно, ни заслужено распоређени међу људима. Да би се такве спознаје употребиле против рушилачке сумње, међу легендарним причама чест је и мотив о релативности Божијих поступака.<sup>15</sup> Накнадно се успоставља равнотежа, док се структура „текста“ гради по моделу односа загонетке и одгонетке. Други композициони члан открива колико се мудрости и правичности крије иза судбоносних преокрета.

Поједини приповедни типови ипак проблематизују природу Божије процене, а његов ауторитет се доводи у питање (или правда) и при суочавањима са одлуком Усуда и суђаја (Радуловић 2010). Желећи да се духовно ороди са најпра-

<sup>14</sup> Вук, П, 1747

<sup>15</sup> Уместо свешињег у таквом склопу се може наћи и неко од светаца, посебно Свети Сава, али су наративни механизми истоветни. Оно што смртник из сопствене перспективе (садашњост, непосредна прошлост) процени као неправичну одлуку, тумачи се размицањем будућности, иначе скривене и недокучиве људима. О релативности поступака више силе (АТ 759; 840) постоји круг варијаната, са изразитом дидактичком наменом: Којанов, 24, *Како право тако здраво* (прештампано из *Зимзелена* за 1868, стр. 1-3); Недић II, стр. 12-13 и Недић III, стр. 11-13, *Како је пошшао зајам и враћање* (из *Босанске виле*, III, 1, 1888, стр. 12); Недић II, стр. 61-63 и Недић III, стр. 54-66, *Свешти Илија на небу* (из *Босанске виле*, III, 3, 1888, стр. 206); Ђоровић, стр. 100, 373; Чајкановић, СНП, 71, *Најбоље је ишло Бог чини* и напомена на стр. 525.



вичнијом вишом силом, сиромаш не бира Бога за кума, већ предност даје свецу заштитнику или, још чешће, самој смрти, јер једино она не прави разлике између богатих и убогих. С друге стране, тек млађе, наглашено християнизоване варијанте моћ суђаја и Усуда уступају Богу или омогућавају човеку да искреном вером и усрдном молитвом избегне предодређени крај.<sup>16</sup>

#### 4. Бог пред човеком

У пародији предања, међу шаловитим причама, новелама и вицевима долази до различитих типова инверзија. Богу и човеку приписане су опречне функције, смртницима припада централни делокруг, а другачије је изведена расподела моћи. Онај што је створен по Божијем лику, сада с различитим побудама представља Бога према сопственој мери. Процеси десакрализације творца максимално приближавају смртнику, а кроз нови угао процене испољавају се физички недостаци, сујета, лукавство и понеко огрешење о моралне норме.

Поента првенствено демаскира човекове мане и проблематичне друштвене појаве. Ипак, јаче или слабије испољава се клица сумње, којом се подривају и древне представе и религијски канони. Неочекивано постављен усред тривијалне ситуације, Бог, на пример, пати од зубобоље, а радо прихвата жртву, чак и када је запаљени тамјан украден (Вила, 13). Завидан, смера да уништи човека зато што се обогатио без његове дозволе (ЛМС, 44). Лукав, замењује место са пратиоцем, најчешће Светим Петром, и препушта му батине (ЛМС, 48). Некад диже руке од безбожника, јер га је немогуће извести на прави пут и доследно чува „пјана чоeka“.<sup>17</sup>

Бог је шалу оставио (Вук, II, 268), али је, на срећу, није одузео и људима. Изједначен са истином, као врховним начелом, Бог је у фонду фолклорних ликовва давао могућности за идеални контраст при обликовању – надметања у лагању. Потпуно изван духовних сфера и узвишене бриге за душу, овакви конфликти заснивају се на опклади и ради што пунијег стомака. Било да се дечак надлагује с Ђосом око погаче, да Ђоса надговара ђаволе или печење припада сапутнику који је уснио лепши сан<sup>18</sup>, човек прелази границе светова и стаје пред лице Божије. Иако такво суочавање има иначе фигуративну димензију и подразумева самртни трен или судњи дан, пародијска инверзија свих сегмената прати сусрет Бога и лажљивца. Наглашава се и извесна Божија усрдност, јер он сам спушта уже, конопац или лестве, како би се премостиле давно успостављене границе. Успела пародијска деструкција библијске приче о Јаковљевој визији у Ветилу изведена

16 Процесе „премештања“ атрибута са једних ликовна на друге или повезивање старијих и млађих слојева традиције одлично илуструју регионалне варијанте приповетке о Усуду (Вук СНП, 13: Лесковачке, 90-98 и напомене на стр. 514-515). Доминација хришћанског поимања живота и судбине над представама о суђењима: Valjavec I, (II), str. 84-83 (без наслова); Stojanović, Pučke, XXVII, *Usude*; Strohal, 11, *O dečku koj je bil kod vraga cripisat*. О томе више: Милошевић-Ђорђевић, 1968; Радуловић 2010; Раденковић 2011.

17 *Пјана чоeka и Боџ чува; Пјаница и дијетле и Боџ чува* (Вук, II, 4243, 4245). Одступање од модела: Ако Боџ да, Радоњић, X.

18 Још је 1829. у *Даници* Вук објавио превод приче о међусобним преварама Бачванина и Грка (АТ 1626; Вук, Даница IV: 425; Вук, СНП<sup>3</sup>, стр. 326-327). Успела Вукова посрба интернационалног мотива (приповетка Улриха Бонера, *Чудновати сан*, Вук, Даница IV: 818) има варијанте и у другим збиркама народних приповедака. При варирању сукоба и промени номенклатура постојано се чува специфична типска црта јунака: Врчевић, I, 274, *Хоца и Циганин*; Stojanović, Šala, 17, *Grk i Vačvanin*; Врчевић, Г, стр. 60-61, *Хоца и Циганин*; Циганија, бр. 56, *Хоца и Циганин*; Сремац, 110, *Преварио два дервиша*.

је на свим нивоима структуре, мада су интервенције минималне. Лествице из Јаковљевог сна „стајаху на земљи, а врхом дотицаху у небо, и гле, анђели Божији по њима се пењаху и силажаху. И гле, на врху стајаше Господ“ (Постање, 28, 12-13). Тако се другорођеном Исаковом близанцу помоћу споне између Неба и Земље обзнањује Средиште Света (Елијаде 1999: 50). Детаљ о његовој претходној превари је небитан, али постаје пресудан за карактеризацију ликова шаљиве приче, у чијој окосници се налази исти мотив. Обрада сижеа, међутим, одвија се изван сакралних сфера. Путници нису ни родоначелници, ни оснивачи градова, напротив. Сновиђења о сусрету са Богом или Алахом само су други назив за лаж, што ће лако прозрети вештији преварант.

Други начин досезања до Бога такође се обликује као успињање и усклађен је са представама о вертикалној подели сфера. И кроз овакав склоп сегмената Бог губи своју „покретљивост“, а та се моћ приписује типски одређеним варалицама. Упркос постојаном чувању космичких нивоа, и ово путовање је деструкција представа о Дрвету Света, мистичном Средишту и највишем Небу (Елијаде 1999: 51). Лагарије потенцирају бизарност невероватног контакта, јер се до небеса стиже помоћу настављања зечије длаке, пењањем уз лозу, гицу и, најчешће помоћу узраслог проса, чиме се дискретно активирају ритуално-магијска компонента житарице (Чајкановић 1985: 193-195) и детаљ из етиолошког предања. Заступљено у бројним обредима, просо и оvas имају посебан статус. Пошто нису мировали током Христовог крштења, проклети су „да се не носе у цркву и не месе за душу“ (Крстић: 37). Тако се на свим нивоима значења слике и верижне структуре монолога појачава смисао доживљаја–неистине, у коју ће саговорник поверовати.

Када након успона лажов стигне до Божијих двора, гротескни призори се богате новим поступцима карневализације (Bahtin: 63-64). Тај и такав Бог из шаљивих новела<sup>19</sup> не либи се да жање туђе просо и од њега умеси хлеб, а затим га удроби у млеко или кисело млеко и куса ту највећу посланицу убогих и вечно гладних. Човек га дозива као када се довикује са комшијама или затиче Бога док крпи свој ћурак од овчије коже. Реалистичан приказ апсорбује претходно разорене новозаветне представе о Христу, пастиру у јагњету. Утире се пут супротивним асоцијацијама, јер, и судбина стада се проблематизује кроз сликовиту метонимију дроњаве, искрпљене opakлије. Чим спази смртника, Бог покушава да се сакрије или утекне пред дошљаком-странцем. Страх од човека представља посебно карикатуралан сегмент инверзије, тим пре што је наглашен неугледан стас и образ небеског посетиоца (дете, Ђосо). А, када до суочавања ипак дође, шкрти свевишњи штедљиво сипа у тиквицу свету воду, нуди мекиње које држи иза врата у саћури или кротко придржава крај клупчета конца/канапа како би се незвани гост вратио од куда је и бануо.

19 АТ 1920. Најпознатија је Вукова варијанта о детету и Ђоси, *Лаж за ојкладу* (Вук, НСП, 2; СНП, 44), а сличне обраде срећу се и у другим збиркама: Николић 6, *Ђосо или досељивости побеђује ђавола*, (прештампано у Николић<sup>2</sup>); Поповић, стр. 14-17, *Лажљива прича*; Стојановић, Пучке, ХЛХ, *Млинар Ђосо*; Босанске, 10, *Коњ и човек*; Ристић–Лончарски, IV, *Дечко и Ђосо*; Лесковачке, 293-297 и напомена на стр. 544-545. Посебна димензија надлагивања остварује се увођењем фантастике помоћу именовања саговорника (баба, див), када смишљање лажи постаје специфична борба на живот и смрт (Ваљавец I (IV), LIX, *Каж nigdar ne bilo ni ne bi*; Стојановић, Пуčke, LI, *Лажеš*; Ваљавец II, 13, *Sedam laži*; Strohal I, 62, *O trih brata i o pedanj dugem starcu*; ЛМС, 55, *Лаж*; 56, *Лаж без истине*; Лесковачке, 293 и напомена на стр. 544).

Тривијалан физички контакт нарушава и саму природу религиозних односа и религијског устројства. Уобичајени поредак се мења. Бог, додуше, не напушта небеске висине, али се изгледом, рухом и навикама поставља „у ситуацију“ сиротињске свакодневице. Штите га природа главног јунака и наглашена дистанца према истинитости догађаја. Сви структурни сегменти, од хронотопа и ликова, преко казивача и казивања у првом лицу до искуства и логике постају средства испољавања гротеске „у бизарном мешању разнородних елемената стварности, у рушењу обичног поретка и устројства света, у слободној фантастици слика и у смењивању ентузијазма и ироније“ (Bahtin : 51). Детронизовани Бог приближен је човеку, као што ствари и бића, флора и фауна губе своје природне пропорције, и пропуштају се кроз вид „карневализације сазнања“ (Bahtin : 59).

Обредне ситуације могу бити двојак мотивисане, јер се називу и етапе иницијације битне за појединца (Самарџија 2011: 176-178) и карневалски дух поклада у славу плодности (Карановић – Јокић, 2009). Но, упркос сложеној архаичној подлози, новелистичка ситуација потенцира лаж, комику ситуација, покрета и поступака. Енергија нарушавања природних, биолошких и друштвених правила није могла „поштедети“ ни Бога, али га није ни искључила из слике света патријархалног човека.

Наоко противречним представама из различитих усмених форми својствено је несметано, паралелно трајање. Митски, библијски и легендарни бог, недодирљив, невидљив и озбиљан, стари чудотворац добија у изокренутим световима надлагивања несвакидашњу потпору, мада се приказује као неспретан, страшљив, смушен и доступан. Ипак, и независно од тематског круга, приповедног типа и поступака карневализације, напореда са снагом вере, чија упоришта бране легендарне приче и тематски кругови предања, сумња може доћи до изражаја кроз различите мотиве и шаљиве обрте.

## 5. Вера и недоумице

Као што је сваки поступак препуштен процени колектива, тако се и Божије одлуке вреднују, тумаче и коментаришу. Његова ћудљивост сачувана је и међу пословицама, где су противречности често изразите, сходно непосредном искуству.<sup>20</sup> Саркастични наноси пословица се донекле ублажавају при ширењу структуре, чак и код наративних микро-јединица какве су питалице. Приповедно језгро врло добро представља суштину односа између Бога и човека, а наоко безазалн обрт проблематизује читав поглед на свет:

- Бако, вјерујеш ли Бога?
- И вјерујем и не вјерујем.
- А бојиш ли га се?
- Ко се не би зла бојао! (Вук, П, 1<sup>2</sup>)

На јасно опредељење према Богу врше донекле утицај типске црте јунака, јер се баба у различитим шаљивим згодама појављује и као отелотворење „друге“ стране, ђаволов савезник, моћнија и од нечастивог и од светаца и Бога. Стилизоване према захтевима комике, и другачије ситуације покрећу недоумице,

20 Осим резигниране помирености са животним околностима (*Како Бог хоће*, Вук, П, 2052), хијерархија се подразумева тврдњама: *Кад Бог даје (срећу) он не пиша чији си син или Кад Бог неће, не могу ни сви свети* (Вук, П, 1893, 1894). Напореда са оваквим запажањима трају и супротне тврдње: *Ко ме је Бог ујак, лако му је биши светица, Бог је најприје себи браду оставио, Чији су мнози онога и Бози* (Вук, П, 263, 6124).

нарочито када се критичка дистанца усмери према видовима „популаризације“ и учвршћења вере. Тежиште таквих конфликта се, додуше, помера ка фратрима, калуђерима, поповима, њиховој проповеди и пастви. Ипак, иронијске жаоке не штеде ни религијски систем, ни друштвену хијерархију, јер разоткривају различите облике злоупотребе религије и човека.

Немогућност да се проникне у време стварања света постаје захвална подлога при деструкцији старозаветних мотива, али и извесног неповерења колектива према Божијим изасланици на земљи.<sup>21</sup> Сукобљене категорије ирационалног и здраворазумског подразумевају особена удвајања апстракције и конкретне „приче“. Наспрам лакоће стварања (Бог) постављају се Божији заточници (жупник) и противници (враг), док је читав духовни свет доведен у питање кроз физичке напоре и рад – намењен човеку. Ругалица карикира атмосферу односа у католичкој цркви – само учење, жупника и његов однос према верницима, мада је и проповед пародијска инверзија библијских постулата. Истакнуте одлике „туђе“ стране потенцирају се и одабраном лексиком, али се истоветним сижеом наглашавају и недостаци „сопствене“ средине, уз незнатно мењање улога и битан удео нове поенте:

„Учитељ упита једног ђака:

– Ко је створио првог човека?

– Бог!

– Како га је створио?

– Од блата, па га прислонио уз плот да се осуши.

– Откуд плот, дечаче, ту онда још није било људи на свету?!

– Молим господине... начинила општина.“ (Разбибрига, б. г., стр. 96, бр. 430, *Први човек и илош*)

Мада је изокренута позиција сачувала природу „тумачења“, ефекти су потпуно измењени, тим пре што се старозаветни текст додатно десакрализује. Обрт, уосталом, није ни усмерен на хришћанску доктрину и начин њеног приближавања пуку, већ се целокупан друштвени систем и институције подвргавају критичкој процени. Недодирљив и магловит административни апарат, ништа мање тајновит од Божије руке, представља се као нова сила и открива ону универзалну бирократску супериорност, пред којом је обичан смртник увек застрашен и беспомоћан.

Стилизације испољавају и одређене разлике између старозаветног Бога и Христа, али се њихове позиције неретко и преклапају.<sup>22</sup> Знатно више недоумица покреће апстрактна представа о три Божија лика, што се може пратити у широком распону од дебата вођених на црквеним саборима до вицева. И у овако мотивисаном неспоразуму<sup>23</sup> шаљиве приче очито је повлачење духовне димензије

21 „Неки жупник попне се на предикаоницу и почне говорити народу: – Дроги моји жупљани! Денес вам бум поведал как’ је дроги Бог првега човека створил. Аки би вам некај рекал, кај не бисте разомели, сам фућните, пак јаз вре бум вам растолкловал. Даклем, драги моји крстјани, кад је драги Бог делал првега човека, зделал га је од блата, пак га је прислонил нуз плот, да се присуши! – На то ће неко из народа звижнути, а жупник изненађен повика: – Но ки је осел так затепен да ни тега не би могал размети? – А на то ће жупљанин: – А, ки је врог плот зделал, кад још ни било човека? (Врчевић, СНП, II, стр. 71; Чајкановић, СНП, 125)

22 У том смислу је занимљива пословична тврдња: *Мајку и Бог има* (Вук, II, 2942)

23 „Дође некакав Циганин у кочобаше сеоцкога и замоли га да га увересија 50 ока жита до јесени. – Хоћу – рече му кочобаша – ако будеш кадар прекрстити се овако: *Ва име Оца и Сина Светшога духа, амин!*  
Циганин рече:

пред материјално-телесним разлозима побожности. Хришћанска вера је помере-на у други план, а природа конфликта апсорбује целокупно „знање“ о типским особинама главног, неугог јунака.<sup>24</sup>

И вера и Бог у оваквим обртима су тек средство за економично исмејавање мана, а истоветном техником остварују се и елементи ироније при пародирању етиолошких предања (Самарџија 2004: 61-69). Спој неспојивих елемената истиче неслогу Срба, грамзивост ага, наличје целибата, физичке особине баба, страсти појединца и неправде друштва. Оксиморон као основ оваквих конструкција посебно сенчи несавршеност Божанских креација и проблематичност свих наметнутих ауторитета. Сумња као подстицајна пратиља саме мисли ипак не води ка атеизму, јер се не смеју занемарити културно-историјски оквири настанка и трајања варијаната. Типске црте и одређени мотиви допуштају да се без сувишних коментара, уз подразумевано знање колектива, отворе простори комике. Критици је првенствено подвргнут човек, а Бог у таквом контексту обавља један вид против-теже. Он подразумева вечност, безгрешност и савршенство<sup>25</sup>, привилегије које су смртници заувек изгубили, чак и независно од тога да ли су богоугодни или безбожни, богати или бојжаци.

## Грађа и литература

Аси-Марковић – П. Аси-Марковић, *Стешаитографија сирјеч: описаније началног происхожденија Циганов мађарских с некими приповедками*, Будим, 1803.

Basariček – S. Basariček, *Narodne pripovijetke*, Zagreb, 1888.

Белан – А. Белан, *Стешаитографија Цигана Мађарски*, Будим, 1834.

Бјелокосић – Л. Грђић-Бјелокосић, *Спошина шаљивих народних прича из српског народног живота у Херцег Босни*, Мостар, 1902.

Blagajić – K. Blagajić, *Hrvatske narodne pjesme i pripoviedke iz Bosne*, Zagreb, 1886.

Bosanske – *Bosanske narodne pripovijetke*, I, Sisak, 1870.

Bošković-Stulli, Istarske – M. Bošković-Stulli, *Istarske narodne priče*, Zagreb, 1959.

Bošković-Stulli, NP – M. Bošković-Stulli, *Narodne pripovijetke*, Zagreb, 1963.

Valjavec, I – M. Valjavec, *Narodne pripovijesti u Varaždinu i okolici*, Zagreb, 1858, 1890<sup>2</sup>

– Валај, хоћу, све се до шјутра крстити доклен научим и ето ме шјутра по жито.

Ево шјутри дан Циганина, и каже да је научио.

– Хајде, де, нека чујем – рече му кочобаша.

– Ва име Оца и Светога духа, амин!

– А ће ти је син? Што га прескочи?

– Ено га с врећом, ће чека пред авлијом – одговори му“ (Врчевић, I, 107; прештампано: Циганија 1884, бр. 2).

АТ 1810 А\* и 1833. Варијанте: Аси-Марковић, стр. 6-7, бр. 5; Белан, стр. 5, бр. 5.

24 Судбина Цигана повезује се са клетвом коју на њих баца Бог или се народ представља као директно потомство нечестивог. Супарништво са Богом одликује и предања о циганском цару Вирауну/ Фирауну, уз варирање старозаветних мотива „о преласку преко Црвеног мора и васеленском потопа“ (Ђорђевић III: 94; 89, 91, 122). И друга демонска својства нијансирају типске црте, од ковачког заната, преко номадског живота, до прошње, крађе и варања. Овакве одлике не приписују се само Циганима, али се активирају већ на нивоу номенклатуре.

25 *Сам Бог нема господара; Сам је Бог без зријеха; Сам је Бог на карару* (савршен и свагда један), Вук, П, 4705-4707.

- Valjavec, P – M. Valjavec, *Narodne pripovijesti iz susedne Varaždinu Štajerske*, Izvestije kr. Realne i velike gimnazije i male gradske realke u Varaždinu, koncem školske godine 1874/5, Zagreb, 1875.
- Вила – С. Самарџија, *Народна проза у Вили*, Нови Сад – Београд, 2009.
- Врчевић, I – В. Врчевић, *Српске народне приповијетке понајвише крајке и шаљиве*, Београд, 1886.
- Врчевић, Г – В. Врчевић, *Народне хумористичке зашалице и варалице*, Дубровник, 1884.
- Врчевић, СНП II – В. Врчевић, *Српске народне приповијетке понајвише крајке и шаљиве, књижа друџа*, Дубровник, 1882.
- Вук, Даница – В. С. Караџић, *Даница*, 1826, 1827, 1828, 1829, 1834, Сабрана дела В. С. Караџића (СД) VII, пр.
- М. Павић, Београд, 1969.
- Вук, ЕС – В. С. Караџић, *Етнографски списи*, пр. М. Филиповић и Г. Добрашиновић, Београд, 1969.
- Вук, П – В. С. Караџић, *Српске народне пословице*, (СД) IX, пр. М. Пантић, Београд, 1987.
- Вук, Рјечник – В. С. Караџић, *Српски рјечник (1852)*, СД XI /1,2, пр. Ј. Кашић, Београд, 1986.
- Вук, СНП – В. С. Караџић, *Српске народне приповијетке*, СД III, пр. М. Пантић, Београд, 1987.
- Вук, СНП I – В. С. Караџић, *Српске народне пјесме I*, СД IV, пр. В. Недић, Београд, 1975.
- Вук, СНП II – В. С. Караџић, *Српске народне пјесме II*, СД V, пр. Р. Пешић, Београд, 1988.
- Вук, СНП III – В. С. Караџић, *Српске народне пјесме III*, СД VI, пр. Р. Самарџић, Београд, 1988.
- Даница – З. Карановић, *Народне приче у Даници*, Нови Сад – Београд, 1992.
- Добросављевић – Р. Добросављевић, *Приповијетке из српског народа*, Београд, 1895/1896.
- Којанов – Ђ. Којанов Стефановић, *Српске народне приповедке*, Нови Сад, 1871.
- Красић – В. Красић, *Народне приповијетке I, II*, Нови Сад, 1897.
- Кукић – Н. С. Кукић, *Српске народне умотиво рине из разних српских крајева*, Загреб, 1898.
- Лесковачке – Д. М. Ђорђевић, *Српске народне приповијетке и предања из Лесковачке области*, пр. Н. Милошевић-Ђорђевић, Београд, 1988.
- ЛМС – С. Самарџија, *Народне приповијетке у Лейпцигу Мајнице српске*, Нови Сад–Београд, 1995.
- Микულიћ – Ф. Микულიћ, *Narodne pripovietke i pjesme iz hrvatskog primorja*, Kraljevica, 1876.
- Недић, II/III – Б. Т. Недић, *Збирка одабраних народних умотворина (...)*, Београд, 1890. и 1895.
- Никлић СНП I, II – А. Николић, *Народне српске приповедке*, I, II, Београд, 1842, 1843.
- Николић<sup>2</sup> – А. Николић, *Српске народне приповијетке*, Београд, 1899.
- Поповић – С. Поповић, *Шаљиве приче*, Београд, 1861.
- Палавестра – В. Палавестра, *Хисторијска усмена предања из Босне и Херцеговине*. Београд, 2003.
- Радонић – Н. Радонић, *Молска мудровања*, II, Нови Сад, 1876.
- Ристић-Лончарски – К. Ристић и В. Лончарски, *Српске народне приповијетке*, Нови Сад, 1891.

- Сремац – С. С/ремац/, *Насрадин хоџа, њежове шале, досетке и лакрдије у приповећкама*, Београд, 1894, према: *Целокупна дела*, 6, *Приповећке*, Загреб, б. г.
- Stojanović, NP – М. Stojanović, *Narodne pripoviedke*, Zagreb, 1879.
- Stojanović, Pučke – М. Stojanović, *Pučke pripoviedke i pjesme*, Zagreb, 1867.
- Strohal – R. Strohal, *Hrvatskih narodnih pripovijedaka knjiga I*, Rijeka, 1886.
- Tordinac – N. Tordinac, *Hrvatske narodne pjesme i pripoviedke iz Bosne*, Vukovar, 1883.
- Циганија – *Циганија или њихове досетке у народним приповећкама*, Нови Сад, 1884.
- Чажкановић, Антологија – В. Чажкановић, *Српске народне приповећке*, Београд, 1929.
- Чажкановић, СНП – В. Чажкановић, *Српске народне умотворине*, Београд, 1927, 1999.<sup>2</sup>
- Šimatović – N. Šimatović, *Smješice I-III*, Senj, 1884.
- AT – A. Aarne – S. Thonpson, *The types of the Folktales*. Second revision, F. F. Communications, LXXV, 184, Helsinki, 1961.
- D. Bandić, *Narodno pravoslavlje*, Beograd, 2010.
- М. Bahtin, *Stvaralaštvo Fransao Rablea i narodna kultura srednjega veka i renesanse*, Beograd, 1978.
- М. Детелић, *Урок и невеста*, Београд, 1996.
- Т. Р. Ђорђевић, *Наш народни живош*, I–IV Београд, 1984.
- М. Елијаде, *Водич кроз светске религије*, Београд, 1996; *Слике и симболи*, Нови Сад, 1999; *Sveto i profano*.
- Priroda religije*, Beograd, 2004.
- V. Jagić: *Starine i njihovo znamenovanje*, Književnik, Zagreb, 1866, II, 13-43 (Djela V. Jagića, *Članci iz Književnika*, Zagreb, 1953, 13-43); *Komparativna mitologija*, Rad JAZU, Zagreb, 1869, VII, 190-211; *Historija književnosti naroda hrvatskoga i srpskoga*, Zagreb, 1867.
- Карановић – Јокић – З. Карановић – Ј. Јокић, *Смеховно и еројско у српској народној култури и поезији*, Нови Сад, 2009.
- V. Krstić, *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*, Beograd, 1984.
- Е. М. Meletinski, *Poetika mita*, Beograd, б. г; *Историјска поезика новеле*, Нови Сад, 1996.
- Н. Милошевић-Ђорђевић: *Структура предања и приповедака о прорицању судбине при рођењу*, Рад XIII конгреса Савеза фолклориста Југославије, Скопје, 1968, 399-314; *Заједничка темајско-сигејна основа српскохрватских неисторијских епских песама и прозне традиције*, Београд, 1971; *Вукова приповећка Усуд и шри и по века старија варијантиа*, Књижевна историја, XX, 75-78, 1987, 91-97; *Од бајке до изреке*, Београд, 2000.
- N. Nodilo, *Stara vjera Srba i Hrvata*, Split, 1981.
- Љ. Раденковић, *Народна предња о одређивању судбине – словенске паралеле*, у: *Жива реч*. Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић, Београд, 2011, 511-534.
- Н. Радловић: *Вуков Усуд и варијантиа из Пањћатианџре*, Зборник Међународног научног састанка слависта у Вукове дане, Београд, 38, 2007; *Слика света у српским народним бајкама*, Београд, 2009; *Моштив судбине у српској усменој прози*, докторска дисертација, одбрањена 28. 04. 2010. на Филолошком факултету у Београду.
- С. Радојчић, *Текстови и фреске*, Горњи Милановац, 2002.
- С. Самарџија: *Пародија у усменој књижевности*, Београд, 2004; *Облици усмене прозе*, Београд, 2011.
- В. Чажкановић: *Прича о човеку који је преварио смрт*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, Београд, 1939, XIX, 1-3, 142-149; *Мити и религија у Срба*, Београд, 1973; *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд, 1985.

**WHEN GOD PATCHES UP THE SHEEPSKIN COAT  
(PORTRAYALS OF GOD IN ORAL PROSE)**

**Summary**

Ambivalent portrayals of God encompass the archaic elements of pagan system (dualistic figures: good/ evil God) as well as the process of Christianization (God & happiness, God & fate, God/Devil). Complex relations between men and a higher power are also reflected on the level of space (sky/earth, our world/underworld) and occasionally during interpretation of the Creation, but the ethical norms are mostly emphasized (reward/punishment, the relativity of God's judgment). Typical elements of God and his relation with mankind still don't make the system monolithic, for they are shaped in a broad spectrum (reconciliation with God's decisions, doubts in the entire divine and social order of things, up to parody). This work reveals the different stylizations, conditioned by poetic rules of oral forms (fairy tales, legends, satirical tales and novels, parody, jokes, interweaving of various genres).

Key words: God, dualism, legends, parody, oral prose

*Snežana D. Samardžija*



Бошко СУВАЈЦИЋ<sup>1</sup>Универзитет у Београду  
Филолошки факултет

Кашегра за српску књижевност са јужнословенским књижевностима

УБОГ НЕБОГ БОГ<sup>2</sup>

„Ја сам твој бог; ја сам онај који одевам и поља травом и шуме лишћем; плод поља и дрвећа, пород стоке, и све што год служи потребама људи, у мојој је власти.“

Источњачка прича

У бугарштицама се „формула бога“ реализује у склопу архаичних веровања у судбину и прасловенских религијских политеистичких образаца. Лексема „бог“ појављује се у бугарштицама у контексту апелативних жанрова: молитве, клетве, заклетве, благо-слова. У композиционом смислу, *формула бога* среће се и као контекстуална формула у финалној позицији, у склопу завршног обраћања певача публици.

У духу паганског прасловенског дуализма, чији се трагови могу реконструисати у најстаријем, митолошком стратуму бугарштица, добитак који даје *бог* – удео у (духовном) богатству, поистовећује се са *добром срећом*. С друге стране, *лошу/худу срећу* одређује онај који се исказује изведеницама *небог* и *убог*.

*Кључне речи:* Бог, срећа, судбина, формула, митологија, бугарштице, поезика, епска поезија

## А. БОГ

Бог у бугарштицама није ни конструкт ни мит. Бог је формула. Формула не укида веру у бога. Формула укида бога у вери. Бог постаје поетичка чињеница, део структуре и вредности уметничког текста. Формула делује као метричка сугестија, моделована у равни традиционалне културе. Тиме се не укида већ додатно оснажује дубинска вертикала између усменог „текста“ и традиције. У склопу формуле уз лексему „бог“ срећу се најчешће стални епитети: *вишњи, видовни, велики, једини*. Сама словенска реч „бог“, наслеђена из праиндоевропског језика, означавала је изворно „удео, срећу, благостање“<sup>3</sup>. У бугарштицама се „формула

1 bosko.suvajdzic@open.telekom.rs

2 Рад је урађен у оквиру пројекта „Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду“ (бр. 178011), који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

3 „Словенска реч *бог* је такође наслеђена из индоевропског прајезика, али у значењу 'удео, срећа, благостање', које се још осећа у изведеницама *богаи*, *у-бог*, где је *у-* негација, *небог* 'лишен удела, богатства, среће; сиромашан, несрећан'. Развитак значења у бог' опет се среће само на староиранском подручју, где је реч *baga-* 'давалац, уделитељ' постала назив за бога уопште; тај значењски помак одиграо се у склопу једне религијске реформе која је стари индоевропски назив за (небеско) божанство (*daēva*, који одговара староиндијском *devá-*, латинском *deus* итд., деградирала у ознаку за демона; видели смо да је и словенско *divъ* доживело исту деградацију. Можемо, дакле, у једном важном митолошко-религијском сегменту, говорити о заједничкој словенско-иранској иновацији, за коју је импулс дошао са иранске стране. Додајмо да је појам светости означен словенском речју *свѣиѣ* која постоји још само у балтском и иранском, а можда и у германском, али у њему као позајмица са истока.“ (Лома 2005: 12)

бога“ реализује у склопу архаичних веровања у судбину и прасловенских религијских политеистичких образаца.

За наше поднебље карактеристично је преплитање, прожимање и стапање вере у судбину и вере у Бога: „Човеком управља судбина коју одређује Бог. Не може се избећи, а одређено је колико ће живети, како умрети.“ (Радуловић 2009: 46-47)

Веровање у судбину повезано је са веровањем у претка који, најчешће на рођењу, дели „добру“ или „лошу“ срећу<sup>4</sup> (Иванов-Топоров 1965: 65-66). Схваћање да бог одређује срећу сачувано је и шире у усменој култури Срба. Рецимо, у пословицама типа: *Бог срећу дијели*, укр. *Бог долю дає* ; у десетерачком метричком оквиру: „Ако Бог да и срећа јуначка“; „Јуначка те срећа не издала“ и сл. (СМР: 418)

Прокопијеву тврдњу да Словени не познају веровање у судбину, изречену у спису *De Belo Gothico* III, 14, као најстаријем сведочанству о словенској паганској религији, „Иванов и Топоров објашњавају као разлику између грчког схватања судбине (по ком је цео живот предодређен) и словенског (вишеструка бирања између среће и несреће)“ (Радуловић 2009: 63).

Виталност *формуле бога* у бугарштицама показује се њеним неизмењеним животом и функцијама у дубинама усменог памћења током стотина година. „Ако тебе на њима, мили брајше, Бог поможе, / Доведи ми једнога за мојега вереника“, моли сестра Протопопић Николе брата када угледа два јунака који су шатор разапели на ливади крај Будима града („Кад је Вук огњени одмијенио од копја краља босанскога и кад је убио његова заточника“, Богишић, бр. 15). Или пак: „Али ми ти поможе Секулићу Бог велики, / Војводи Секулу“ (Богишић, бр. 17). Потпуно идентичну формулу срећемо у првој сачуваној бугарштици, или комаду бугарштице из 1497. године, међу оних десет стихова тзв. смедеревске бугарштице: „И ако ми Бог поможе и славни деспот пусти из тамнице смедеревске“ (Пантић 2002: 33). Ако ништа друго, формула је показатељ да то ипак јесте бугарштица, а не осмерачка песма од кола.

На обредној гозби пред бој, у великој бугарштици о Косовском боју из „Дубровачког рукописа“, као да је очуван обичај напијања добрим и злим боговима, забележен још код старих Словена. О томе говори онај „до данас загонетни опис једног словенског ритуала из пера немачког свештеника Хелмолда, који је средином XI в. као мисионар боравио у Бранденбургу (Бранибору), трудећи се да тамошњег кнеза Прибислава преведе у хришћанство:

*Словени имају чудну празноверицу: наиме, на својим гозбама и пијанкама они се обређују чашом уз коју издобрају (неке) речи не бих рекао молишве, већ пре клеише својим боговима, добрим и злим, исповедајући (веровање) да сваку добру коб удељује добри (бог) а злу зли. Ошуда, шпша више, злог бога на свом језику зову ђаво или чернобог, шјојест 'црни бог'.*“ (Лома 2002: 185)

У склопу Кнежеве вечере преплиће се ритуално напијање златном чашом (молитва „добром“ богу, односно Ономе који удељује „добру срећу“) са дејством

4 „СРЕЋА“ – персонафикација индивидуалне људске судбине. Српски назив судбине – *срећа*, узан је за осмишљавање среће као сусрета у добри час, односно срећног случаја. Срећа изгледа као врло лепа девојка која преде златне нити. Она чува поља свога домаћина, напаса му овце, младићу помаже у тучи, детету доноси – сан. Доносилац с. у кући може бити човек, животиња, па чак и предмет – новац, прстен и др. Код Срба се *несрећа* ('не-сусрет') појављује у виду седе старице с мутним очима.“ (СМ: 509)

некакве неодређене „худе среће“ (Онога који удељује „злу срећу“, „злу коб“), која је наведена као узрочник косовске интриге:

Цар је с војском паднуо на Марицу плаху р'јеку  
 Ту су стали починут' вечерицу вечерати,  
 И они се веселе с златнијем чашам у трпези,  
 Али Вука Бранковића *худа срећа* научила,  
 Пође кнезу Лазару прид господом говорити:  
 'Милош ће ти неврју на Косову учинити!'  
 Кад је Вука Бранковића кнез Лазаре разумио,  
 У руку је узео *златну чашу* хладна вина,  
 И он пође Милошу *златном чашиом* напијати:  
 „Здрав си, зете Милошу, у моје и твоје здравље.  
 У моје и твоје здравље и око нас све господе.  
 Тако *теби јединога који те је сатворио...*“ (Богишић, бр. 1)

У овој бугарштици делатан је прасловенски опозитни пар „добра срећа“ и „зла срећа“ или несрећа<sup>5</sup>. „Худа срећа“ може да се разуме и као божанство коме се моли и обећава Вук Бранковић. *Једини*, који је сатворио Милоша, очито, није *Једини* који је сатворио Вука. У „тексту“ су, у сакралној атмосфери, присутни елементи словенског паганског дуализма. *Боџ* Милоша Обилића васпоставља се у митолошкој сфери као *удео* у духовном богатству; супротно од тога, *худа срећа*, у чијој је власти Вук Бранковић, упућује на недобитак, пораз, издају и смрт<sup>6</sup>.

Придев „худ(ан)“ етимолошки је у вези са глаголом „кудити“. Семантички је његова употреба озрачена несрећом. Епитет је којим се означава основна особина оскудности и јада. У бугарштицама је често додатно оснажен употребом другог епитета, најчешће изведеницом са префиксом „не“, којим се означава негација добре особине садржане у основи („невољан“, „небог“) и сл. Забележен је и у ширем контексту, са истоветним значењем, какво носи нпр. народна пословица: „Худом кућа и на леду гори.“ (вид. СМР: 418) Уз именовање оскудности, несреће и зла, на семантички другостепеном плану означава и процес помањкања светлости, узрастања сенке, односно затамњивања појма уз који стоји: „*hūd*, f *hūda*, sveslav. i prasl. pridjev „mršav (Poljički statut), 2 jadan, nevoljan, žalostan, nevaljan, 3 zao, rdav, loš = *ūd* (Kosmet) „3 taman, koji nije svijetao“ (Skok 1971/I:692). Етимологија придева *хуг*, према Скоку, долази од глагола „кудити“: „За konkretum pruža dobru paralelu (prema Pedersenovu zakonu ie. *ks* > slav. *h*) sanskr. *kšudras* 'malen, neznanat, nizak, gemein'. Machek upoređuje sa sanskr. *kšodhuka* 'gladan'. Prema Brückneru, koji izvodi slav. *h* iz ie. *sk*, bilo bi srodno sa lit. *skaudus* 'bolestan'. Koriјen te riječi nalazi se u *kuditi*.“ (Skok 1971/I: 693)

Милош ће се заветовати на подвиг управо са онтолошким упориштем у Јединоме:

„Здрав си тасте Лазаре, у моје и твоје здравље,  
 У моје и твоје здравље и ове честите господе.

5 „Доброј срећи супротставља се зла срећа или несрећа: 'То је срећа дала, ал' несрећа'. Она се замишља као седа старица с мутним очима и сањива: 'Несрећа танко преде'. Кад се неко намери на зло, онда се каже: 'Не даје му зла срећа'. По народним песмама, срећа и несрећа јављају се као самостална бића, која се узајамно прате: 'Где је срећа, ту је и несрећа'.“ (СМР: 418)

6 „Не може, међутим, бити спорно да су те при обредној чаши изговаране формулаичне жеље, како оне позитивне тако и негативне, биле упућене неком божанству, које се могло звати *Чернобоџ*, али не у смислу свог правога имена 'Црни бог', како га Хелмолд схвата и тумачи, него епитета 'онај који додељује злу срећу, коб', који се могао односити на неко од иначе под другим именима познатих словенских божанстава.“ (Лома 2002: 187)

*А шако ми јединога, који ме је савворио...*“ (Богишић, бр. 1)

Милош се заветује да ће извршити подвиг, и да ће убити онога Другога, и стати му десном ногом под гр'оце, како су се демони одвајкада убијали. Ударац ханџаром у „срце живо“ начин је да се допре до суштине демона, и да се заувек прекине хтонска артерија космичког мрака. Отуда сан у који јунак запада пре подвига представља улаз у Други свет. Сан је митолошко предворје Другог царства, у које се Милош запутио:

А Милош се дигнуо из господске из трпезе,  
И бјеше се махнуо на својега коња добра,  
И тамо је отиш'о уз Косово поље равно,  
*На коњу је малахно шиха санка подр'јемао,*  
И још сунце не бјеше на источној овој страни  
А он јунак допаде прид шаторе прид цареве.“

Путања јунакова прати путању Сунчева колута. Тај особени паралелизам указује на космогонијско значење јунаковог пута, али и на природу самог јунака и суштину његовог подвига. Простор се концептуализује по универзалном семиотичком моделу, на координантним осама *исток-запад* и *север-југ*: „И поред многих сличности, *време изласка и заласка сунца* се у сфери веровања контрастира, али то контрастирање не мора бити потпуно симетрично. Време заласка, повезано са тамом и завршетком активности, изазива тугу, а веровање да се ноћу враћају духови умрлих и да се повећава ђаволова моћ рађа страхове, што за последицу има бројне забране; таквих забрана нема у случају изласка сунца, повезаног са светлошћу, почетком послова, предсказивањем сусрета, што све заједно изазива позитивне емоције.“ (Бартмињски 2011: 412)

Јунаку ће, међутим, пресудити „худа срећа“. У комплексу судбинске предодређености и трагичне коби, формула призива и додатни митолошки оквир – онај чувени *Глас из облака*, који указује Турцима како да ухвате соларног подвижника:

*Али бјеше Милошу худа срећа прискочила,*  
Турци њему бијаху слуге своје погубили.  
Али за то он јунак јоштер ништа не хајаше,  
*Ма ши му је оиеша худа срећа прискочила,*  
*Глас изиде из облака и Турцима говораше...*

Када се Милош нађе без слугу, коња и десне ноге на бојном пољу, он ће, посебно логично, завапити из гласа позивајући у помоћ (Јединога) „Бога великога“:

Пака јадан покликну из својега грла танка:  
„Ђе си, кнеже Лазаре, *видио ши Бог велики*“?

Индикативно је да је „Бог велики“ овде доведен у везу са глаголом „видети“. Бог који се може *очима видети* подразумева духовни поглед којим се доспева до космичке нутрине и онтолошке сржи бивства. „Видовни“ бог се веома често среће у склопу поезике бугарштичког певања.

Лексема „бог“ појављује се у бугарштицама у контексту апелативних жанрова: молитве, клетве, заклетве, благослова. Обично у формулама којима се најављује смрт и страдање. Отуда појам божанског има у бугарштицама и карактер урицања, гатања, чарања.

Такав је пример у дијалогу кнегиње Милице и Милоша Обиловића, у контексту наговештавања косовског удеса:

„Добро јутро да вам је л'јепа угарска господо!

Л'јепо ти је погледати ову честиту господу,  
 К'о да их је један данак мајка једна породила!“  
 Али Милош Обиљевић Милици одговараше:  
 „*Нагледај се садара ове л'јепе све господе,*  
*Ове л'јепе господе и твоје браће Уговића;*  
*Боџ зна веће хоћеш ли их твојим очим сагледаши.*“ (Богишић, бр. 1)

Контекст урицања погледом више је него очигледан. Отуда и реакција кнегиње Милице, пре казивања есхатолошког пророчког сна, не треба да чуди:

Ма кад бјеше Милица зета свога разумјела,  
 Сузе су је полиле низ румено б'јело лице...

У склопу **молитве** на бојном пољу, „Милица Лазаровица“ моли „вишњега“ Бога:

„Ти ме Боже донеси на сваке на *невољне*  
*Среће*, Боже  
 Ма ме немој дон'јети на јунака израњена,  
 Ер су мени, Милици, љуте ране додијале,  
 Љуби Лазаровој.“  
 Боџ коме се моли Милица овде се поистовећује са *срећом*, јер:  
*Срећа* ти је донесе на један језер црне крви,  
 Љуби Лазарову.  
 Нег тако те не убио, селе моја, *Боџ велики* (Богишић, бр. 21)

У песми о исповести великог грешника, Марка Краљевића, који казује мајци како је убио Арапку девојку, такође се формула „Бога великога“ налази у склопу апелативног обрасца **клетве/ заклетве**:

„Тако тебе, мој Марко, *не убио Боџ велики!*“

Марко прекрши **заклетву**, чиме заслужује осуду колектива, исказану кроз мајчине речи („Велик ти си гријех, о мој синко, учинио“).

У медијалној позицији, у склопу дијалога јунака, формула **бога великога** са-ставни је део оне чувене феудалне етикеције, тако карактеристичне за бугарш-тичко певање. Ипак, и овде *Боџ* и *срећа добра* иду заједно:

Ту ми бјеше дошетао Стјепане Лазаровићу,  
 Лазаровић јунак;  
 Божју ми их помоћ тој господи називаше,  
 Сва ти му се господа на ножице подигоше,  
 Доброме јунаку:  
 „*Боџ* дај теби, Стјепане, и теби ми *срећа добра!*“

(„Деспот Стјепан Лазаровић и Сибињка дјевојка, родитељи Сибињанин Јанка“, Богишић, бр. 8)

Иста се формула активира у склопу **говорног чина молитве и говорног обрасца клетве**:

„Немој ми ти, дјевојко, ни плакати ни јадити,  
 Млада Сибинкињо,  
 Пођ' ми моли, дјевојко, за *здравље Боџа великога*,  
 Да се здраво ја вратим из Косова равна поља,  
 Лазаровић јунак...“  
 „Ово, вели, Стјепане, *судио ти Боџ велики!*  
 За што мене дјевојку осрамоти и уцвили,  
 Гиздаву дјевојку?“

Разрешница је такође дата у духу позивања на свевидећег (*видовноџ*) Бога:

У Косову одјездише у Косову погибоше.  
Кад се бјеше згодило тој бријеме на бријеме.

Мој видовни Боже!

У склопу дијалога јунака и противника употребом *формуле заклинања Богом* може се реализовати и **говорни чин претње**:

Пође Турчин говорити Огњену деспоту Вуку:  
„Моли Бога, деспоте, за Гредељу Радосава,  
Био бих ти Барбару на срамоту обљубио!“  
А Турчину одговара Огњен деспоте Вуче:  
„Моли Бога, Турчине, за јуначко добро здравље,  
Прије него проћи буде од године половица  
Хоћу теби у истину дворе твоје походити,  
Љубовцу ти одвестић' из б'јелога двора твога.“ (Богишић, бр. 13)

Формулом се постиже експресивност и појачана емоционална ангажованост бугарштитичког дискурса: „И клетве и заклетве и благослови изричу се непосредно (у првом и другом) и посредно (у трећем) лицу, условно и ублажено, – увек са каквим оптативним смером: да се оно што се коме наговештава стварно и деси.“ (Кнежевић 1957: 9)

Благослов је апелативни жанр „који највише животне вредности изражава у жељама да се оне остваре“ (Ајдачић 2004: 13). „Занимљиво је, међутим, да се много чешће од благослова изговарају клетве, и у непосредној комуникацији и у склопу варијаната народних песама, приповедака и предања.“ (Самарџија 2008: 13-45)

У бугарштитцама је најфреквентније **заклинање Богом**:

„Немој куме, мој Јанко, ради Бога великога,  
Немој, кавге чинити у краљеву б'јелу двору;“  
(„Кад је Јанко војвода ударао Ђурђа деспота буздоханом“, Богишић, бр. 9)

Брзо бјеху Јерину слуге своје послушали,  
Тер се иду молити Угрин Јанку војеводи;  
„Немој, Јанко војевода, ради Бога великога!“ (Богишић, бр. 9)

Пође јунак дозиват' смедеревско младо момче:  
„Тако шеби, младо момче, у Богу у великому,  
Пођи мени добави артије и орловије.“  
(„Кад је Ђурађ деспот ставио Јанка војеводу у тамницу“, Богишић, бр. 10)

„Али ти се ја, краљу, вјером божјом заклинам,  
Мој босански бане...“ (Богишић, бр. 12)

**Клетва/ заклетва:**

„Тако шебе, сестрице, не убио Бог велики,  
Немој ми се данаске на лјепоту приварити“ (Богишић, бр. 23)

**Благослов (јунака):**

„Пођи с Богом, сестрице, из лијепе Унгарије...“

**Благослов (наратора):**

И бјеше ти с Маргаритом Угрин Јанку Бог помог'о:  
Она њему породи Лауша и Матијаша.

У метричком смислу, издвајају се два типа попуњавања осмерачке метричке фразе у другом полустиху бугарштитичког стиха:

**А. генитив:**

„ради Бога великога“ (Богишић, бр. 9)

**Б. локатив:**

„у Богу у великому“ (Богишић, бр. 10)

У структури формуле уочавају се функционални и семантички паралелизам. *Боџ велики* поучава и просветљује:

„Нег научи *Боџ велики* Барбару сестру моју,  
Тер ми тебе сестра моја на тамници похођаше,  
Мој угарски краљу...“ (Богишић, бр. 12)

Али и *худа срећа* поучава јунака да поступи како не треба, да се огрешо о обредни или пак обичајни кодекс:

„*Њеџа ши је десјоша худа срећа научила:*  
Копрену је дигнуо Барбари са б'јела лишца.  
Кад је Турчин видио лишце Барбарино,  
Бјеше ти га Турчина ње љепота примамила,  
Тер му пође опета Алибего говорити:  
„Дај ми, побро, вјереницу уза ме на коња мога,  
Да се ш њоме прошетам по тихоме Подунају.“  
*Оиеш бјеше Огњен Вука научила худа срећа*  
Пође ти му давати своју младу вјереницу.  
(„Кад се Вук Огњени оженио“, Богишић, бр. 13)

У композиционом смислу, *формула боџа* среће се и као контекстуална формула у финалној позицији. Тако, формула *Боџ велики* налази се у склопу завршног обраћања певача публици:

„Весел'те се сви около, веселио ви *Боџ велики*“, Богишић, бр. 6.

У контексту завршног обраћања певача публици користи се и епитет „видовни бог“:

„Ово ми је тада било, а сада се споменујем,  
Мој *видовни Боже*,  
Ти ми *Боже* усјомени и на моје добро здравље!“ (Богишић, бр. 7)

У финалној позицији среће се и варијететна синтагма „једини бог“, у готово дословно поновљеној формули:

Ово ми је тада било а сада се споменује,  
Мој *једини Боже!*  
Ти ми, *Боже*, усјомени и на моје добро здравље! (Богишић, бр. 12)

**Б. Небог**

У духу паганског прасловенског дуализма, чији се трагови могу реконструисати у најстаријем, митолошком стратуму бугарштица, добитак који даје *боџ* – удео у (духовном) богатству, поистовећује се са *добром срећом*. С друге стране, недобитак, несрећа, лоше знамење или коб, односно *лоша/худа срећа*, исказују се у формулативним обрасцима изведеницом *небоџ*, са варијететима *небоџ*, *неборе*, *невољан*. Етимолошки, *небог* је најпре „криви, лажни бог“ (Бакотић), па онда, у другостепеном моделовању, пренесено „**небог**, -а, -о *јадан, бедан, кукаван убоџ, сиромашан*“ (Речник МС: 667).

*Небоџ* означава негацију појма уз коју стоји, док је првобитно, митолошко значење веровања у „Црног бога“, „злу срећу“, „ђавола“, ако је икада постојало, потиснуто у пределе митолошког подземља: – „**небог**, *adj.* (у Нгв.) *vidi ubog*. Rj. *vidi i siromashan*. D. *Poslovice*, 3. *Vogat* – s predlozima kojima se odriče biva značenje

protivno: ubog – nebog (voc. *nebore* mjesto *nebože*, s promjenom glasa *ž* na *r*) bez *u* da bi se ublažilo pravo značenje, koje je s njim: bogac, božjak, bogalj.“ (Broz-Iveković I: 789)

„Небог“ јунак у епском систему вредности предодређен је за смрт. Ово је у складу са податком да се у ширем словенском контексту, у украјинском и у неким руским говорима *небого* назива „покојник“, односно „смртник“ (Седакова 2004: 224; вид. Карановић 2011: 123). *Небог* се, као што је у речницима исказано, морфолошки најчешће употребљава у вокативу, у директном обраћању, са честом заменом *ж* у *р*:

„Што си, Марко, у образу, *неборе*, побл'једио“

Епитетом „небог“ хоће се исказати степен појачаног емоционалног сиромаштва, огољености, тескобе и душевне узрујаности. Епитет у доброј песми од доброга певача апсолутно одговара тренутку. У наведеном примеру, одликава се стање епског јунака у часу када је дознао да су му двори попаљени, а мајка и љубовца одведене у ропство у песми „Марко Краљевић и Миња Костуранин“ (Богишић бр. 7).

Механизам формуле *бог велики* у склопу **клетве/ заклетве** поново ће се активирати када се јунак „обуче прецрнијем калуђером“, у сусрету са „гиздавом љубовцом“ („Тако ми те не убио, калуђеру, Бог велики!“).

И у бугарштици „Мајка Маргарита“ три пута се понавља припев „старице небого“ на драмским чвориштима радње:

„Браца ти је обљубила млада мома Гркињица,  
Мајко Маргарито,

Браца ти је обљубила млада мома Гркињица,  
Тер ти га је напојила мрзле воде забитљиве,  
*Старице небого.*

(...) Бише ми га липа Цвите оним венцем округила,  
Оно младо дите,

Бише ми га липа Цвите оним венцем округила,  
Да се нигдар никадаре к теби мајци не заврати.  
*Старице небого!*“

У предворју смрти, у тренутку када треба да опише прелазак јунака у други свет, вила ће, до тада стереотипно обраћање јунакињи у припеву („мајко Маргарито“) одједном претворити у неумољиво и кобно „старице небого“, чиме ће се смрт дефинитивно легитимисати у митолошком кључу.

У песми „Мати Секулова умире на синовљевој гробу у Косову“ (Богишић, бр. 22), већ у уводном припеву се наговештава смрт као исход бугарштице:

„Пошљи мени, мој брате, Секула младо дијете,  
Ер ми га је бријеме вјерити и оженити,  
*Мој браше неборе...*“

Тер ми стаде л'јепа Руде калуђером говорити:  
„Тако ми ве не убио калуђери, Бог велики,  
Млади калуђери,  
Ко је овди саградио бијелога манастира?“ (Богишић, бр. 22)

Оћ' ли мени казовати што те будем упрашати,  
*Мој сужњу неборе?*“ (Богишић, бр. 27)

Тако мене, господару, *не убио Бог велики*,  
Мој угарски краљу!  
Све ћу теби, мој краљу, за истину казовати.“ (Богишић, бр. 27)



„А он ми јо' Угрин Јанко тој госпођи говораше,

Лијепој краљици:

*Пођи с Богом, госпође, не држи ми коња добра... (Богишић, бр. 27)*

Јунак на самрти маркиран је удвајањем епитета „тужан“ и „небог“:

Оште ми се не бјеше полудневи одалио,

И Секуле дојезди под Јанков бијели шатор,

*Небог добар јунак.*

Зловољом се бјеше у лицу промијенио,

Бојно копје усадио и свез'о је коња свога,

*Тужан небог јунак;*

И корду Секулову јо седлу објесио,

Коњу узду пустио до црне земље,

Своју врону коњу.“ (Богишић, бр. 20)

Супституција „брод“ за бога изазвана је жељом да се избегне огољено призивање Бога у контексту паганске клетве, што може бити историјски познија алтернација карактеристична за више грађанско или феудално друштво.

Свилојевић Михајло сестри својом говораше:

*„Брод убио мајку твоју, ка ше л'јеуу породила,*

*С тебе ће се данаске црна крвца прол'јевати“ (Богишић, бр. 23)*

## В. УБОГ

Ако изведеница „небог“ означава негацију појма, префикс „у“ значи апсолутно одрицање и поништавање основне идеје садржане у њему. Отуда нови појам дефинише најдубљи степен сиромаштва, беде, односно „зле среће“: „**убог** и **убог**,-а,-о 1. *веома сиромашан, јадан, досиојан жаљења; оскудан.*“ (Речник МС: 382)

Употреба адјектива, пореклом из паганског дуализма и прасловенске старине, проширена је на низ семантичких поља традиционалне културе, пре свега када је реч о гномским исказима: – **ùbog**, *adj.* (у Dubr.) *arm, miser, cf siromašan*: „*Ubog muž gotova laž. (Posl. 925)*“ Значења су: „*ubožak, ubožan, nebog; ništ, prazan.*“ Primeri: „*Razdelite ništu i ubogu.*“ (Vuk, Rječnik 4226); „*Što ubog sjedi, to je ubožiji.*“ (D. Posl. 125) (Broz-Iveković: 613) По свему судећи, етимологија појма „невољан“ била би познија изведеница, по аналогiji са „не-богат“, која је запретена у прасловенској старину: „*UBOG, ùbog, adj. pauper, miser; od u-bog. Prvi dio složenice je prijedlog u sa značenjem odričanā (vidi 1 u), a drugi je dio od istoga korijena, koji je u bog, bogat, t. j. bhag (davati), a bogat je onaj, kome je dato, koji ima. Mažuranić (Prinosi s. v. ubog) navodi i drukčije tumačenje S. Protopopova, prema kome su se u poganskoj Rusiji razlikovali ljudi kao ljubimci bogova, 'bogati', od svih drugih, koji su bili ubogi, t. j. 'otvrženci bogov'. S ubog je srodno nebog i nebore. Prema tome značenje je pridjevu ubog upravo nebog, t. j. koji je bez imovine, bez sredstava, siromašan, a iz toga značenja lako se moglo razviti značenje nevoľan.*“ (Rječnik JAZU XIX: 101)

Можда би се у митолошком кључу могло декодирати и значење синтагме „убошких хаљина“ у „Хасанагиници“, које симболизују дефинитивно одрицање од удела у „доброј срећи“; то су „худе“, „несрећне“ хаљине, испуњене злом коби.

У складу са тумачењем да префикс „у“ „у глаголима ubiti, ubijati, umiti, umivati, ùbog значи одстранjenje, njem. Weg, lat. Aufugio 'pobjeći', aufero“ (Skok 1971/III: 534), у бугарштицама је *убоџ* крајње сиромашан човек, божјак, нишчи и убоги. Сам ју-

нак ће себе тако оквалификовати код девојке, како би је одвратио од њеног нау-  
ма да га изабере за мужа:

Он ти Вуче устаде на своје на хрле ноге:

„Остани се, дивојко, од *убога сиромаша*,  
Барбаро дивојко,  
Који јунак не има куће своје ни баштине,  
Ер је њему краљ уз'о куће своје и баштине,  
Тај будимски краљу.“

(Богишић, бр. 12)

Јунак *убог* (лишен удела, богатства, баштине) није постао својом вољом, већ одлуком земаљскога краља. Отуда ова квалификација садржи и одређену ноту прекора.

Занимљиви су случајеви у којима не долази до декодирања метафоричног ткива те значење остаје приметно, у власти митолошког поимања света. Један од најлепших примера јесте „попјевка“ о Радићу Вукојевићу:

Три ми копја хераху Радића Вукојевића,  
*доброга јунака.*

Они ми га хтјераху л'јепом зеленом планином,  
*доброга јунака:*

нигдје ми га, јунака, достигнути не могаху.

Али ми се Радићу *худа срећа* догодила,  
*небогу јунаку:*

*коњиц му се поџузе по шрави по дјешелини.*

*Паде небог Радићу ничице на црну земљу:*

три га копја бијаху об једноме ударила

и с њега ми свукоше до танке б'јеле кошуље.

Али ми се Радићу гулсаром драго мољаше:

„Немојте ми махраме с б'јела лица подизати  
да ми лице не изгрде сиви орли и вранови!“

Богишић, бр. 48.

Ова песма је изузетно занимљива са становишта сукобљавања и наслојавања два система, митолошког и епског. Трагови древне прасловенске старине семантички се прозиру већ у именовању јунака (*Радић* – Радогост; *Вукојевић* – вучје божанство, тотем).<sup>7</sup>

У уводу јунак успешно измиче потери. То је истакнуто и обредним амбијентом, зеленом бојом, поновљеним припевом „доброга јунака“. Од тренутка, међутим, када се нађе у власти *худе среће*, што ће се реализовати у виду интернационалног мотива о онеспособљавању његовог коња, јунак ће до краја доследно бити атрибуиран као *убог*, у основном значењу појма. Дакле, лишен божје мило-

7 „*Црноглав, Црнобог, Триглав, Перейлуш* – сва та језички прозирна имена заправо су епikleze, везане за одређене функције датог божанства, односно за спољашње карактеристике са којима су га замишљали и представљали. Другачији је случај са врховним богом поморских Ратара коме су Словени, по Хелмолдовом писању, посветили одсечену и на копље натакнуту главу мекленбуршког епископа Јована. Име под којим га Хелмолд и неки други извори помињу, *Раг(о) ђостѿ (Radegast, Radigast, Redigast* и сл.), такође би било локални придевак. Но најранији извор, Титмар, назива главног ретранског бога Сварожићем (*Zuarasiz*), а то је име свакако старо и од ширег значаја; оно, заправо, представља једину ономастичку спону између староруског и западнословенског паганства, јер је забележено у средњем веку и код Руса као назив за обоготворени огањ. Могло би се помислити на истоветност овога лика са Перуном, божанским оличењем грома као небеског огња, будући да је Перун код паганских Руса био покровитељ кнежевских и уопште ратничких дружина.“ (Лома 2002: 196; вид. Карановић 2011: 122)

сти, подложен деловању лоше среће, злих сила, урока. У сенци смрти. Изврсне анализе ове песме дале су Хатица Крњевић (1986: 203) и Зоја Карановић (2011: 119-131). О њој је писао и аутор овог рада (Сувајцић 2005: 166). На семантичку урођеност у прасловенску митолошку старину најснажније је указала Зоја Карановић<sup>8</sup>. Удавањем епитета („невољан добар јунак“; „небог рањен јунак“) потенцира се трагична предодређеност епског јунака за смрт. Под дејством неке више силе, доиста, јунак ће пасти с коња: „При том, овде је на делу не само његово лишавање јуначких атрибута, тако да прогоњени остаје само *Радић*, већ се растаче и његов интегритет (јунак, коњ, оружје), што је редовно у окружењу херојског певања имало кобне последице. А придевом *небог*, који се затим и понавља, потврђује се већ изречени наговештај о скорој смрти, док пад ничице на земљу представља њено отелотворење. И све се дешава у трену, што је сада маркирано глаголима свршеног вида: коњ се поклизне (*попuze*) и *небог Радићу, паге*.“ (Карановић 2011: 124)

Кључни стих, који поларизује песму на два супротстављена композициона сегмента јесте управо „Паде небог Радићу ничице на црну земљу“. Временски оквир се згушњава. Слика тамни. Рубови губе оштрину, заобљавају се. Боје се разливају и гасе. Јунак је заустављен у замаху. Скок постаје вртоглави пад. На морфолошком плану, убрзавање радње исказује се претварањем почетних имперфеката глагола у одсечни аорист („ћераху“ – „паде“). На интонационом плану, карактеристично је низање слогова **не-ни-на-ну** у бројаницу митолошке инкантације. Инсистирање на затвореном вокалу „у“ сугерише завршетак јунакове животне путање. На семантичком плану, придев *небог* и прилог *ничице* указују да је пад осмишљен у режији и драматургији виших сила; да је неповратан и да јунаку остаје само да векује у смрти.

Драгана Мршевић Радовић је, проучавајући фразеологизме с компонентом *бог*, *враг*, навела њихова основна значења: простора који се удаљава и смрква („богу иза леђа, врагу за леђима“), простора „који више не види“: „Могли бисмо претпоставити да је у основи мотивационо значење 'простора који је бог/враг напустио, којем је окренуо леђа' ('који више не види'), као у фразеологизму *где је бог рекао лаку ноћ* с мотивацијом 'простор који је бог оставио увече ('када је био мрак)'; искључивањем једног предела (краја) из 'божанског' простора (бог је, иначе, свуда присутан), развило се конотативно значење 'сасвим заборављен, веома удаљен/забачен', без конотације коју бисмо очекивали за претпостављену мотивацију – 'мрачан простор', тј. крај који је бог оставио увече (у мраку) и у који више с јутром, као бог светлости (сунце, дан), не долази.“ (Мршевић-Радовић 2008: 34)

8 „И у том смислу високо је мотивисано оно што следи, *худа*, лоша срећа, која се догоди јунаку, тако да се два семантички супротна пара, *срећа* и *несрећа*, у овом тренутку заплета сучељавају. А управо *срећа* и *несрећа*, *побед* и *позор*, као опозициони парови који се налазе у основи је словенског религијског система, редовно сигнификују промену, која песму уводи у другу ситуацију. Јер у тренутку кад се кретање зауставља (поклизнуће коња) и јунак се атрибуира епитетом из супротног семантичког регистра – он није више *добар јунак*, већ постаје *небог*. Придев *небог* иначе садржи и значење *јадан*, и њиме се такође изражава певачева самилост и саучешће. Зато га песник још једном и помиње у стиху: *Паде небог Радићу ничице на црну земљу*, указујући на то да је сваки атрибут јуначког нестао, уједно упућујући на његово људско својство и потрабу да у наставку приче, на тренутак, покуша да успостави комуникацију са својим целатима. Па стога од тада престаје и потреба за сваким припевом, као закључном констатацијом стиха који маркира Радићеве атрибуте (*добар* и *небог*).“ (Карановић 2011: 123)

Фразеологизми с компонентама *невид*, *невидбог*, „настале од исте основе префиксално-суфиксалном творбом“, подразумевају мрак и даљину као семантичка исходишта. Њихово је основно значење „мрачног, тамног простора, мрака“ употпуњено сугестијом просторне удаљености: „Изрази с лексемом *невидбог* конципирају првенствено 'далеки простор', уп. *отићи у невидбог* (*невидбога, невиђбог*) – 'отићи врло далеко, у забачен крај, незнано куд, бестрага'.“ (Мршевић-Радовић 2008: 35)

Крај „у који бог не залази“, где је „бог рекао лаку ноћ“, уз одредницу *забаченог, скрајнушог*, има и значење потенцијално опасног, дивљег простора, у који сунце не допире, у коме је згаснуло светло и божје одсуство се бесконачно и безнадежно огласило космичким затамњењем. У древној, митолошкој старини, Бог је спустио застор и учинио невидљивим божански декор света. Свет је постао (Не)бог и (У)бог.

## Литература

Ајдацић 2004: Дејан Ајдацић, *Прилози проучавању фолклора балканских Словена*, Београд: Хелета.

Бартмињски 2011: Јежи Бартмињски, *Језик – слика – свети. Етнолингвистичке студије*, прир. Дејан Ајдацић, превела Марта Бјелетић, Београд: SlovoSlavia.

Богишић: *Народне пјесме из старијих, највише приморских записа I*, скупио и на свијет издао В. Богишић (1878), друго, преснимљено издање, поговор Снежана Самарџија, Горњи Милановац: ЛИО, 2003.

Broz-Iveković: *Rječnik hrvatskoga jezika*, skupili i obradili dr. F. Iveković i dr. Ivan Broz, u Zagrebu, Štamparija Karla Albrechta (Jos. Wittasek), 1901.

Зечевић 2008: Слободан Зечевић, *Српска етномиџологија*, прир. Бојан Јовановић, Божићар Зечевић, Београд: Службени гласник.

Карановић 2011: Зоја Карановић, „Смрт Радића Вукојевића – тестамент, херојски ламент, обредна инсценација“, Годишњак Катедре за српску књижевност сса јужнословенским књижевностима, год. VI, посвећено успомени на проф. др Радмилу Пешић, Београд: Филолошки факултет, 119-131.

Кнежевић 1957: Миливоје В. Кнежевић, „О народним говорним творевинама“, у: *Антологија народних умотворина*, „Српска књижевност у сто књига“, књ. 7, Нови Сад: Матица српска; Београд: Српска књижевна задруга.

Крњевић 1986: *Лирски источници*, Београд: БИГЗ, Приштина: Јединство.

Лома 2002: Александар Лома, *Пракосово. Српски и индоевропски корени српске епике*, Београд: Балканолошки институт САНУ (посебна издања/ Српска академија наука и уметности, Балканолошки институт, 78).

Лома 2005: Александар Лома, „Стара словенска религија: један лични поглед из компаративног угла“, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књ. LIII, св. 1-3, стр. 9-27.

Маринов 1994: Димитър Маринов, *Народна вяра и религиозни народни обичаи*, второ фототипно издание, Софија: Издателство на Българската академия на науките.

Мршевић-Радовић 2008: Драгана Мршевић-Радовић, *Фразеологија и национална култура*, Библиотека „Књижевност и језик“, књ. 26, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.

Пантић 2002: *Народне пјесме у записима XV-XVIII века: антологија*, избор и предговор Мирослав Пантић, 2. изд., Београд: Просвета.

- Радуловић 2009: Немања Радуловић, *Моћив судбине у српској усменој прози*, докторска дисертација одбрањена на Филолошком факултету Универзитета у Београду, ркп.
- Речник МС: *Речник српскохрватскога књижевног језика*, Матица српска- Матица хрватска, Нови Сад-Загреб, 1967.
- Рјечник ЈАЗУ: *Рјечник хрватскога или српскога језика*, на свијет издаје Југославенска академија зnanosti и умјетности, сvezak 79, 1. devetnaestoga dijela, u Zagrebu 1967.
- Самарџија 2008: Снежана Самарџија, „Пословице, благослови и клетве у усменој књижевности“, *Књижевност и језик*, LV, св. 1–2, 13–45.
- Skok: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, ur. akademici Mirko Deanović i Ljudevit Jonke, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1973.
- СМ: *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*, ред. Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић, Београд: Zepher Book World, 2001.
- СМР: Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић, *Српски митолошки речник*, друго допуњено издање, припремио и уредио Никола Пантелић, Београд: Етнографски институт САНУ, 1998.
- Сувајдић 2005: Бошко Сувајдић, *Јунаци и маске*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Сувајдић 2010: Бошко Сувајдић, *Певач и традиција*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

## ALMSMAN NONGOD GOD

### Summary

In bugarsticas, the “God Formula” is realized within the framework of archaic beliefs in fate and Proto-Slavic religious polytheistic patterns. The lexeme “God” in bugarsticas appears within the context of appellative genres: prayers, maledictions, oaths, benedictions. In terms of composition, *The God Formula* can also be encountered as a contextual formula in the final position, as a part of songster’s closing address to the audience.

Key Words: God, luck, fate, formula, mythology, bugarsticas, poetics, epic poetry

Boško Suvajdžić



Јасмина С. ЈОКИЋ  
 Универзитет у Новом Саду  
 Филозофски факултет  
 Одсек за српску књижевност

## КАД СЕ ХРИСТОС НА ЗЕМЉУ РОДИО: РОЂЕЊЕ И КРШТЕЊЕ ИСУСА ХРИСТА У ФОЛКЛОРНОЈ ТРАДИЦИЈИ

У овом раду анализирају се песме о рођењу и крштењу Исуса Христа, као и народна веровања и различити ритуални поступци везани за празнике Благовести, Божић и Богојављење/Водице, који се славе у част ових значајних догађаја. О њима се пева највише у коледарским/коринђашким, богојављенским/водичарским песмама, али и оним чији обредни контекст није забележен, него се у досадашњим класификацијама махом сврставају као религиозне, односно *побожне* песме. Приликом анализе поменуте грађе указује се и на световна тумачења званичних црквених учења, јер се у стиховима поменутих песама јасно указују обриси тзв. *фолклорне* (усмене) Библије, на шта ће се посебно указивати.

*Кључне речи:* Исус Христ, Богородица, св. Јован, црквени празници, коледарске/коринђашке песме, богојављенске песме, побожне песме

У народној традицији најзначајнијим догађајима у животу Исуса Христа сматрају се најавна његовог зачећа, рођење и крштење, који се у црквеном календару обележавају и светкују као највећи празници: Благовести, Бадњи дан и Божић, Крстовдан, Богојављење/*Водице*. О њиховој важности у народној култури сведоче пре свега етнографски подаци о традиционалним начинима поздрављања током године: од Божића до Богојављења људи се поздрављају са: *Христос се роди!*, а од Богојављења до великог поста са: *Христос се јави!* (Милићевић 1894: 176-177). Слично је и у другим крајевима, с тим што се посебан поздрав користи на Крстовдан, када се поздрављају са: *Христос се крсти* и *Ва истину се крсти* (Мијатовић 1907: 122-123). Управо у овом интервалу – од Божића до Богојављења почиње период тзв. дванаест *некршћених* дана, који се (према народним тумачењима) тако зову јер је за то време и сам Исус био *некршћен* (Грбић 1909: 7). Веровало се да су у том периоду најактивније *нечасћиве силе* (зли духови, ђаволи, вампири, караконцуле и сл.), па се стога ових дванаест дана у неким крајевима називају још и *нечасћивци*, *нечасћиви* или *нечистии* дани (Недељковић 1990: 168). Осим тога, сматрали су да је у *стјаро време* у поменутом периоду *све живо било погано* и *нечисто*, *па кад се Христос крстио на Богојављење, онда је све постјало чисто* (Милосављевић 1913: 10-12). Дакле, тек чином крштења Исус побеђује силе зла, те је стога оно једнако важно као и његово рођење. Оваква схватања одражавају се и у усменој поезији, у којој се редовно крштење Христа одиграва одмах након рођења, док се према причама јеванђелиста крстио тек када му је било *око тридесет година*, непосредно пре него што је почео да проповеда нову веру (Лк., 3, 23).

У хронологији Христовог животног пута на земљи први значајан датум представљају Благовести, празник који се прославља 25. марта/7. априла и спада у дванаест великих годишњих празника (в. Недељковић 1990: 275). У народном

календару овај датум означава почетак пролећа и тзв. *ошварања земље* (СМ: 27-29). Према народном казивању, ово је толико велики празник да ни птице тога дана не савијају гнезда, а сматра се и да зима траје тачно до овог датума (Петровић 1948: 241). Црква га слави у спомен на дан када је арханђел Гаврило обавестио Деву Марију о будућем рођењу Христа: *Радуј се, благодатајна! Господ је с тобом, благословена си ти међу женама. И ево, заштрудњећеш, и родићеш сина, и нађени му име Исус. Дух свети доћи ће на тебе, и сила највишега осјениће те; зашто и оно што ће се родити биће свето, и назваће се син Божиј (Лк., 1, 26-35).*<sup>9</sup> То се, према неким тумачењима, догодило баш у тренутку кад је држала отворену Књигу пророка Исаије и размишљала о његовом пророчанству: *Зашто ће вам Господ дајти знак; ето, дјевојка ће заштрудњети и родиће сина!* (Ис., 7, 14).<sup>10</sup> Према Јеванђељу по Матфеју о рођењу Исуса анђео обавештава Јосифа тако што му се јавља у сну, уверавајући га да је дете које је зачето у Маријиној утроби од Духа светог и да се тиме извршава *стари пророчанство* (Мат., 1, 8-25). У стиховима једне *побожне* песме тај тренутак се описује као сан будуће мајке (а не Јосифа), али се најаву Исусове светости и месијанске улоге у потпуности поклапа са библијским тумачењима:

Санак снила Христа бога мајка:  
Да ће родит` сина без гријеха,  
Гр`јешној земљи славна спаситеља.  
(СНП V: 313, бр. 320)

Најава рођења путем пророчанског сна главни је мотив још једне *побожне* песме, у којој се пева о *Дјеву Марију*, која везе *Богу одјезду*, а потом изненада заспи:<sup>11</sup>

Мало спавала, чудно сањала:  
Сави се лоза из ведре неба,  
Из ведре неба, у бела недра,  
Сан гу казује: родиће сина.  
(Кића 1924: 74, бр. 2)

У овим стиховима највероватније се мисли на дете као лозу (младицу), али је могуће и да је кључну улогу имала симболика родности и плодности, што су главна својства винове лозе, због чега је и коришћена у народној магијској медицини за обезбеђивање рађања деце (Раденковић 1996: 229, 231-233). Оваква симболика присутна је и у религиозним (библијским) тумачењима, па тако у *Јеванђељу по Јовану* Исус каже: *Ја сам прави чокоћ, и ошаци је мој виноградар./ Сваку лозу на мени која не рађа рода ошцећи ће је; и сваки која рађа род очистиће је да више рода роди* (Јн., 15, 1-2). Винова лоза је и атрибут Богородице у неким молитвама које су јој посвећене (в. Раденковић 1996: 237). У народној традицији познато је ритуално резивање лозе управо на овај празник: виноградарци су некада почињали око Благовести да орезују виноград, да би било доста вина. Домаћин је ишао у виноград и на Божић, са пуном боцом вина и код првог пања

9 Сви цитати из Библије у овом раду наводе се према преводу Ђуре Даничића (*Стари завети*) и Вука Караџића (*Нови завети*).

10 Више о томе в.: <<http://www.svetosavlje.org/biblioteka/avajustin/zitijasvetih/ZitijaSvetih0325.htm>>

11 Богородица се приказује као везиља и у стиховима у којима она сама малог Христа пореди са златним везом, покушавајући да тако заваара аждаје које намеравају да га отму из њеног наручја: *Везох златно по бијелу плашну./ Просу ми се златно по њедрима./ Зашто сум` се прси засијале* (СНП V: 166, бр. 228). У апокрифном *Прошоеванђељу Јаковљевом* тврди се да је, у тренутку објаве вести о будућем рођењу, Марија седела за столом и препла *пуриур* и *црвено* (АН: 14-15).



наздравио: *Здрав и родан ми био, винограде, мој лијеви рукасаде! Ти мајери цркви Христову крвицу рађао, а мени слаику кайљицу давао* (Беговић 1986: 123, 142), чиме се потврђује широко распрострањена представа свих Словена да је црно вино исто што и Христова крв (СМ: 82). У складу с тим је и народно веровање (забележено у Поповом пољу) да на Велики петак не треба пити вино, јер се на тај начин заправо пије његова (проливена) крв (Мићовић 1952: 158).

У наредној песми (такође *йобожној*), која се изводила *на сијелу*, обично за време поста (*уз четворо йосџа годишњијех*), тако што је жене и дјевојке (...) казују, Богородица сања да јој поред срца расте дрво, а значење тог сна протумачи јој њен брат – (по народним тумачењима) Свети Василије:

„Што ти расте украј срце дрвце,  
То ћеш родит` Христа Бога сина;  
Што се дрвце широм раширило  
И покрило с крај` на крај свијета,  
То ће свијет од гријеха спасти,  
Што се дрвце к небу узвисило,  
Са земље ће оцу богу поћи.“  
(СНП V: 164, бр. 226)

И поред присутних елемената хришћанског тумачења његове симболике, на основу датог описа: *У ширину йо свему свијету! У висину до ведрога неба*, јасно је да се заправо ради о тзв. *Дрвешу живоџа*, чије порекло треба тражити у претхришћанским, митским представама, што се у једној песми, у којој се описује ситуација непосредно након Христовог рођења, такође потврђује. Наиме, у уводним стиховима једне коринџашке песме приказано је како Богородица са дететом седи управо испод таквог дрвета: *Расла јабука крај сињеџ мора, / Граном до неба, сџаблом до земље* (Босић 1996: 111).<sup>12</sup>

О Богородици која је *чудан сан уснила*, а који јој потом тумачи као најаву рођења Христа њен верни слуга – чобан Симеун, пева се и у следећим стиховима:

Сан уснила пречиста Госпоја,  
Ђе се ведро небо проломило,  
Проломило, па се саставило.  
(Петрановић 1989: 27, бр. 29)

Мотив отварања/проламања неба понавља се и у неким песмама о рођењу Христа, а посебно је заступљен у стиховима у којима се описује његово крштење, које се (судећи по тим примерима) дешава убрзо након њега (уп. Јанковић 1951: 25-26).

Најава рођења у сну описује се у још једној песми, али у овом примеру заспи будући кум – Свети Јован. Он се налази за славском трпезом, прослављајући крсно име Св. Аранђела, у цркви од *шамјана*, а с ону *сџрану раја бијелога*, за којом се налазе још и *гровник Илија*, Св. Пантелија, Огњена Марија, *бродовник Никола*, а вино им точи Св. Симеун. У том сну, који га је изненада савладао, Св. Јован добија поруку да је *Марија Христа йородила у Вишлејем џланини*:

„Повила га зеленом купином,  
У зелено лишће јаворово;  
Покрила га мирисавим цв'јећем.

12 О Космичком дрвету/Стаблу живота које се налази у средишту Космоса, а његова оса пресеца три космичке области: небо, земљу и подземни свет, више у радовима следећих аутора: Elijade 2011: 319-360; Meletinski [b. g.]: 216-221.

Она мене за кума позива.“  
(Босанска вила 1898, XIII/8: 123-124)<sup>13</sup>

Сведи потом узимају штап (*шљаке*) у руке и крећу *земљом* и *иланином*, све док не пронађу место на којем се Исус родио, а потом праве припреме за његово криштење у Јордану. Описана посета светаца тек рођеном Христу доста подсећа на библијски мотив о пастирима, којима анђео јавља да се родио спаситељ, што они потом преносе Марији и Јосифу (Лк., 2, 4-20). Сећање на библијске пастире сачувано је и у једној здравици коју изриче домаћин за божићном трпезом: *Како данас сложено за софру сјели, весело пили и јели, цијеле се године у слози веселили, као чобани шито су се при Рожденству Христову веселили!* (Грђић Бјелокосић [б.г]: 101). У једној *побожној* песми такође се помиње *чобан Симеун*,<sup>14</sup> који припрема *дрва* и *бадњаке* и *коље испод звона овна* за прославу Исусовог рођења, а потом још помаже Богородици приликом порођаја:

Кад у вечер вече омркнуло,  
Саме јој се прси отворише,  
Сам јој Христос у крило пануо,  
Прима јој га чобан Симеуне,  
Зави њега у буково лишће.  
(СНП V: 313, бр. 320)

У цитираним стиховима изнет је опис рођења, који је у великој мери сличан теолошким тумачењима овог догађаја, према којима већ и сам порођај указује да је на свет дошао Божји син.<sup>15</sup> У једној варијанти ове песме, *чобан Симеун* у истом духу тумачи Богородици порођај који јој предстоји:

Прси ће се твоје раступити,  
И опет ће здраве останути,  
На прси ћеш Христа породити  
И опет ћеш остати ђевојка,  
Како што си и отприје била.  
(Петрановић 1989: 27, бр. 29)

У коринџашким песмама које су изводиле поворке дечака (испод прозора сваке куће у селу) о Божићу, Малом Божићу (седми дан по Божићу или Васиљевдан/Нова година) и Богојављењу, такође се реинтерпретирају главни мотиви из прича јеванђелиста. Тако се опис његовог рођења из *Јеванђеља по Луки*, у којем се приповеда како су га након повијања родитељи ставили у јасле, јер није било места за њих у гостионици (Лк., 2, 4-20), наводи и у коринџашким песмама:

13 Детаљнија анализа ове песме и њених варијаната дата је у: Пандуревић 2009: 79-81.

14 У Библији се помиње *побожан* и *праведан човек* по имену Симеун, којем је свети Дух рекао да *неће видјети смрти док не види Христа*. Он приликом обрезивања Исуса у цркви у Јерусалиму, узима Исуса у наручје и објављује оно што му је Дух рекао и благосиља његове родитеље (Лк., 3, 25-35).

15 У *Житију светих* поводом овог празника тврди се да је Марија родила свог сина *без бола*, будући да га је и *зачела без греха, од Духа светог, а не од човека*. Сама га је повила у ланене пелене и поклонила му се као Богу, а онда га положила у јасле. Потом му се клања и Јосиф, који на овај начин показује да је Исус *божански плод девичанске ушробе*. Видети о томе у: <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/avajustin/zitijasvetih/ZitijaSvetih1225.htm>.

Добро вече, добри газдо!  
 Ми смо дошли тамо-амо  
 Да вам мало попевамо:  
 Синоћ нам се Христос роди  
 У јаслице у сламици.  
 (Димитријевић 1958: 299)

У варијантним записима помиње се још и долазак два анђела, који доносе по два камена за зидање *свете цркве* (уп. Кића 1924: 61, бр. 2; Босић 1996: 114), док су наведени мотиви познати и у фолклорним тумачењима о смислу одређених ритуалних поступака о Божићу. Према тим објашњењима, ноћ очи Христовог рођења прославља се на слами зато што се Богородица породила на њој близу јасала у скромној витлејемској пећини, а уношење бадњака у дом схвата се као опонашање поступка библијских пастира, који су, пратећи звезду са истока, донели по један *дубчић* за ложење ватре, да мајка и дете *не би од зиме страдали*. Посипање особа које уносе бадњак у кућу житом пореди се са чином који је извршила Божја мајка кад је из једне вреће бацала зрневље животињама (во, коњ и мазга), које су биле у штали приликом Исусовог рођења, како би их спречила да поједу сламу на којој је она лежала са дететом. При том Богородица проклиње мазгу, која је једина пришла слами, па се ова зато више не плоди и не може се никад наситити, у шта народ, према тврдњама записивача, заиста верује. Постојање *полазника* тумачи се као замена за три библијска (*персинска*) краља, који су се први свечано поклонили *новорођеном младенцу*, а њиховим даровима (злато, ливан и смирна) аналогни су бадњаци, кандило и тамјан, које овдашњи народ приноси (в. Врчевић 1883: 44-45). О ова три мудраца *од истока* приповеда се у *Јеванђељу по Маџеју* да су се запутили ка Јерусалиму након што су видели звезду, која је ишла пред њима све док нису дошли до места Исусовог рођења. Они му се поклањају и остављају дарове: злато, тамјан и смирну, а потом у сну добијају заповест да се не враћају цару Ироду, него да се другим путем врате у своју земљу (Мат., 2, 1-12). У једној народној песми која је извођена на кућним седељкама о Божићу,<sup>16</sup> та звезда се поистовећује са звездом Даницом, а на крају се открива да она заправо представља анђела с неба, који носи књугу од Богородице са радосном вешћу:

„Весел`те се, старо и нејако,  
 По пољима уморни тежаци;  
 По горама мучени пастири;  
 По црквама оци дуовници,  
 Ево вама на истоку сунце,  
 Мога сина, вашег спаситеља!  
 (Врчевић 1883: 48-49)

Преплитање паганских и хришћанских елемената у овом примеру видиљиво је не само на основу поистовећивања анђела са звездом Даницом, него и изједначавања Христа са излазећим сунцем (*на истоку сунце*), што се у потпуности поклапа са народним веровањем да је сунце некада сијало као месец све до *рођањства Рисцова*, али кад се он родио *онда смо добили ћар и кријејоси*, *огријало нас је Сунце и његова свјетлоси*, тј. *са рођењем Рисцовим родило нам се и сунце* (Беговић 1986: 222). Сродна веровања сачувана су песми о рођењу Христа,

<sup>16</sup> Вук Врчевић је у напомени оставио податак да је ову песму, као и многе друге *побожне и праштаре*, записао од старца Јефта Дучића, иначе оца архимандрита Никифора (Врчевић 1883: 49).

у којој је тренутак његовог доласка на свет обележен чудесним дешавањима на небу:

Свјетлост се просу из небеса,  
Разигра се на истоку сунце,  
Око њега играју се зв`језде.  
(Петрановић 1989: 27, бр. 29)

Осим описаних знамења Христовог рођења, у једној *слейчкој* песми исту функцију имају потреси неба и земље:

Ода шта се потресе  
Ведро небо и земља?-  
Роди света Пречиста  
Риста Бога нашега,  
Који нам је створио  
Ведро небо и земљу,  
И нас грешне на земљи.  
(СНП I: бр. 210)

У опширнијој варијанти тренутак самог рођења описан је као застрашујућа природна стихија:

Ведро бјеше, ал` се наоблачи,  
Задркташе горе и планине,  
Зелене се повијају јеле,  
Врховима о тле ударају,  
Поклони се иза горе сунце,  
А звијезде на небу стадоше.  
(Петрановић 1989: 27, бр. 29)

И док су у *побожним* песмама видљиви слојеви црквених тумачења и библијских повести, у коледарским песмама Богородица је описана као обична жена, а њен порођај као сасвим уобичајен – њене порођајне муке трају више дана:

Замучи се Божја мајка,  
Од Игњата до Божића,  
Да си роди млада Бога,  
Млада Бога, Божја мајка,  
И Божића, Божја мајка.  
(Големовић 1998: 273, бр. 2)

У опширнијој варијанти ове песме (забележена у југоисточној Србији), порођајне муке трају од Игњата<sup>17</sup> до *Бадњака*, а одмах по рођењу Божја мајка куми кум Јована. Крштење се одвија у цркви коју мете св. Петка: *На сред небо међу магле*. У тој небеској цркви приликом крштења: *Зайојаше девети ѿоѿа,/ Зайојаше девети ђака,/ Зайојаше све владице/ И дванајестѿ калуђера*, што је вероватно реминисценција на опис овог догађаја у *Јеванђењу ѿ Луки*, у којем се тврди да се приликом објаве анђела Божијег о рођењу Христа у ваздуху чуло *ѿојање мноштва небеских војника* који су певали: *Слава на висини Богу, и на земљи мир, међу људима добра воља* (Лк., 2, 13-14). О важности овог *ѿојања* сведочи и то што Богородица проклиње јасику, зато што једина није мирно слушала:

Свако дрво цвет да цвета,

17 Мисли се на Дан Игњатија Богоносца (Игњатијевдан), који се слави 20. децембра/2. јануара. Пошто непосредно претходи Божићу, од кога га дели пет дана, у народу се светкује као значајан дан у оквиру божићних празника. У појединим крајевима чак су сматрали да нова година почиње од овог датума (Недељковић 1990: 104-106).

Цвет да цвета род да роди,  
 Трепетљика да процвета,  
 Да процвета, род да нема.  
 (<http://www.izvornepesme.org/p.aspx?pc=231>)

У наведеним песмама остали су сачувани главни елементи, у народу врло развијеног култа Богородице као заштитнице жена, нарочито у сфери њихове плодности. То се манифестује у мноштву ритуалних радњи, као што је нпр. обичај да нероткиње на празник Благовести обавезно иду у цркву, да би се излечиле од неплодности (Петровић 1948: 241). Такође, извођен је ритуал провлачења кроз Богородичин или *сребрен* појас ради излечења жена којима се *не држе деца*, а за лакши порођај користила се биљка *богородичина рука*, која се по потапању у воду отвара и добија облик руке са пет прстију (Ристески 2001: 168-169), или су породиљи давали да пије воду сипану преко ове траве (Миличић 1894: 193).

Осим Божића који се слави у знак сећања на Христово рођење, други велики празник везан за најважније догађаје у његовом животу свакако је Богојављење, које се према црквеном календару празнује 6/19. јануара. Слави се као сећање на крштење Христово у Јордану и схватано је као преломно време и завршетак божићних празника, тј. као прелазак из *нечистиоџ*, *некрштиеноџ* времена, у нови период (СМ: 37-38). Богојављењу претходи важан народни празник – Крстовдан (18. јануара), када се (по народном веровању) Христ спремао за крштење и до тог дана је, наводно, *све на светију било некрштиено* (Недељковић 1990: 126). Тиме се потврђује да сам празник Богојављење представља у традиционалном поимању времена граничник, који одваја *профано* (*поџано*, односно нечисто) од *светиоџ* времена, које наступа одмах након Христовог крштења. О важности Богојављења у народној традицији сведоче широко распрострањена веровања да се уочи овог празника (пред поноћ) дешавају чуда: отварају се небеса<sup>18</sup> и Бог се јавља људима. У том часу реке и потоци се заустављају, ветар престаје да дува, а сва вода претвара се у вино (СМ: 82; Петровић 1948: 235). Због низа обредних радњи са водом и око ње, који потичу још из дубоке старине, у народу се за овај празник често користи назив *Водица/Водице* (Недељковић 1990: 58). Пошто се веровало да вода на изворима постаје лековита, био је масовно распрострањен обичај одласка на њих (СМ: 222). При том су, приликом јутарњег одласка на извор, у њега бацали по мало од сваке врсте жита, говорећи: *Како иде вода, иако да иде и берићет у наше њиве* (Грбић 1909: 22), што потврђује везу овог празника са аграрним култовима и плодношћу уопште.

Црквено освештавање воде извођено је с циљем истеривања ђавола из ње и очишћења од прљавштине. Таква вода називана је *светом* и сматрана је за најздравију воду, која може да излечи све болести и заштити од нечисте силе (СМ: 87; уп. Врчевић 1883: 70; Недељковић 1990: 58; Петровић 1948: 235). Оваква веровања утицала су и на настањак неких ритуалних радњи на овај дан, као што је, на пример, рано јутарње купање у реци *ради здравља* (в. Грбић 1909: 23). Оволики значај богојављенске водице проистиче из самог чина крштења Христа, које је Св. Јован обавио у води Јордана, која се због тога, како се у једној песми каже, сматра *светом реком*. У стиховима поменуте песме описује се Богородица, која

18 Верује се да се иста појава дешава и уочи Ивањдана (празника који црква прославља као дан рођења Св. Јована), кад се у поноћ небо трипут отвара (СМР: 209-211).

се одмах по рођењу Христа (*Када се Христос на земљу родио*) шета с њим у наручју крај ове реке, из које је вребају *проклетје аждаје*, а потом се оглашава Бог:

Сам се Господ са небеса јавља:  
„Крсти чедо, крститељ Јоване!“  
Те крстише Христа преблагога,  
На Јордану на светој ријечи.  
(СНП V: 166, бр. 228)

Због тога што је крстио Исуса Христа у реци Јордан, црква празнује спомен на Св. Јована сутрадан по Богојављењу (7/20. јануара), а народ га назива *Прешечом* или *Крстишћелем*, јер се верује да је он, кртивши Христа, крштавао и остале људе (Недељковић 1990: 112-113, 284). Јовану је (према библијским тумачењима) сам Бог рекао да оде у пустињу и да крштава људе водом (Лк., 3, 2), а при том га саветује како ће препознати Месију: *На кога видиш да силази Дух и стоји на њему, то је онај који ће крстиши Духом Светим* (Јн., 3, 33). Јован је послушао реч Божју и отишао у околину Јордана, проповедајући крштење као једини пут покајања за опроштење грехова (Лк., 3, 3-4). У *Јеванђељу по Матјеју* описан је подробније начин на који је крштавао своје следбенике: *И излажаше к њему сва Јудејска земља и Јерусалимљани; и он их крштишаваше све у реци Јордану, и исповедаху зрехе своје* (Мк., 1, 5). Убрзо потом долази и сам Исус: *Тада дође и Исус из Галилеје на Јордан к Јовану да га овај крсти* (Мт., 3, 13), а пре тога је његов долазак Јован већ свима најавио: *Иде за мнош јачи од мене, пред ким нисам достојан сагнути се и одрешити ремена на обући његовој. Ја вас крстиш водом, а он ће вас крстишиши Духом Светим* (Мк., 1, 7-8). Главни мотиви ове новозаветне приче интерпретирају се у завршним стиховима једне народне песме о Христовом крштењу:

Свети Јован књиге узимаше,  
Те крстио Христа кума свога,  
Јован Христа, а Христос Јована,  
Од тада су крста настанула;  
Све за милост Бога великога,  
Да ни буде вазда на помоћи!  
(СНП I: бр. 203)

У једној варијанти ове песме Христ се обраћа Јовану речима: *Крсти мене, Крстишћел Јоване! Ти ћеш мене, па ћу и ја тебе, То је воља оца небеснога, Да зашвори паклу црна вратица* (Петрановић 1989: 27, бр. 29). Осим што је у цитираним стиховима објашњена суштина и порекло овог обреда, у њима је присутно и народно схватање о узајамности таквог чина, проистекло највероватније на основу Јовановог обраћања Христу: *Ти треба мене да крстиши, а ти ли долазиш к мени?*, на шта му је Христ одговорио: *Остави сад, јер ипак нам треба испуниши сваку правду* (Мт., 3, 14-15). Након Христовог крштења и изласка из воде, догађа се чудо, које је у Библији описано на следећи начин: *И гле, отворише му се небеса и виде Духа Божијега где силази као голуб и иде на њега. И гле, глас са небеса зовораше: ово је Син мој љубљени, који је по мојој вољи* (Мат., 3, 13, 16-17), што је описано и у једној народној песми. У њој су гласници крштења *два златна голуба*, који слећу *светој цркви на олшар*:

Ми идемо од водиче Јордана  
Па по свету свете гласе носимо  
Да је свети Јован Крститељ  
Христа Бога нашег крстио.  
(Стојадиновић 1985: 205, бр. 3)

Поменута сцена отварања неба описана је и код других јеванђелиста (уп. Мк., 1, 9-11; Лк., 3, 21), а овај мотив присутан је и у народној усменој традицији, према којој до отварања небеса долази увек уочи Богојављења и на Ивањдан (в. Драгојловић 2008: 37, 85). У стиховима једне песме Богородица објашњава Светом Јовану зашто се небо отворило:

„А није се небо саломило,  
Но анђели небо расклопише,  
Да гледају ка` Христа крстимо,  
Ено Господ на источна врата!“  
(СНП I: бр. 203)

У стиховима песме коју су изводили о Богојављењу, у часу крштења одиграва се слична сцена: небо се раздваја и потом опет спаја, а исто се дешава и са тлом (*црном земљом*), да би се на крају раздвојила и вода у Јордану: *И проишече Јордан вода стиудена./ Ту побеге светиа Дева Марија* (Дебељковић 1907: 254-255).<sup>19</sup> Сродну варијанту представља и запис из једне рукописне песмарице с краја 18. века, у којој се описује како је приликом њиховог доласка на реку десило следеће:

Растави се ведро небо над нами,  
Растави се Јордан, вода побеге.  
Препаде се пречистаја Марије.  
(Клеут 1995: 95, бр. 47)<sup>20</sup>

До раздвајања (*разливања*) воде у Јордану долази и пре самог чина крштења, као што је опевано у примеру који се изводио о Богојављењу:

Јордан ми се разлеваше,  
Во Јордан је божја мајка,  
В роци држит мала Бога,  
Мала Бога некрстена.  
(Јастребов 1886: 84)

По свему судећи, у цитираним стиховима сачувана је једна епизода из *Сширог завјеша*, у којој се описује чудесно раздвајање Јордана, захваљујући којем су Јевреји ступили у обећану земљу (Књ. Ис. Нав., 3, 13, 16), да би се на крају река вратила у свој пређашњи ток (Књ. Ис. Нав., 4, 18). У једној од варијаната ову необичајену промену тока Јордана Светом Јовану тумачи сама Богородица:

„Е се није вода помамила,  
Но се вода, куме, посилсила,  
Е се хоће од Христа посветит`.“  
(СНП I: бр. 203)

У цитираним стиховима вода у Јордану није се повукла, него *посилсила*, односно добила магијску снагу и тако се посветила захваљујући Христовом додиру. У варијантним записима описује се како се, у тренутку кад Јован спушта малог Исуса у воду, догађа све супротно: *Јордан шихи вода пресахнула./ То се она Христју поклонила* (Босанска вила 1898, XIII/8: 123-124), односно: *Сшаде Јордан ко ши`о језеро/ Не жуберка о велике сти`јене./ Нийи ошиче, нийи се куд помиче* (Петрановић 1989: 27, бр. 29).

И у другим песмама о Христовом крштењу се, поред отварања небеса и растављања Јордана, често помиње потресање тла (в. Јанковић 1951: 20), што је иначе врло заступљен мотив и у песмама у којима се приказује његово рођење. У

19 Уп. Дебељковић 1984: 50, бр. 132; Карановић 1999: 194, бр. 143.

20 *Песн на крештеније Христово*, бр. 2, л. 11а-11б. Уп. СНПр I: 404, бр. 658.

овом примеру (који Вук Караџић сврстава међу *ијесме онако ђобожне*) *шесто-крилни анђели*, који певају у *светој цркви Софији*, саветују Богородицу како да замоли Св. Јована да постане Христов кум:

Ти отиди у ту башчу зелено,  
Пак натрагај христогорање зелено,  
Пак отиди Крститељу Јовану  
И пред њим се поклони,  
Црну земљу пољуби,  
Онда њему говори:  
„Кум да си ми, Крститељу Јоване!  
Ти да крстиш Христа Бога истина.“  
Ведро се небо расклопи,  
Црна се земља затресе,  
Док крстише Христа Бога истина.  
(СНП I: бр. 202)

Поред потресања тла у следећем примеру описује се како се на небу радује и сам Бог, који крштење свог сина прославља више на начин какав би доликовао неком паганском божанству муње и грома:

У облаку сијевале муње,  
Гром грмио, стр'јеле ударале,  
Све се клања Христу преблагоме.  
Господ вишњи то чини весеље,  
Гдје се роди Христe спаситељу,  
И гдје поста на земљу крштење.  
(Босанска вила 1898, XIII/8: 123-124)

Осим тога, у песми коју су изводили мушкарци по *два и два*, на кућном *сијелу* уочи Св. Јована, а све у част предстојећег празника, описано је још једно чудо – играње сунца:

На истоку заиграло сунце,  
За три дана и све без престанка,  
За три друга сједе на западу,  
Сунце грије, од гр'јеха нас мије,  
И осташе гр'јеси у Јордану.  
(Врчевић 1883: 73)<sup>21</sup>

Овај мотив веома је заступљен и у народним веровањима, према којима сунце на небу трипут застане од страха пред Богом на Ивањдан (24. јуна/7. јула), празник посвећен рођењу Светог Јована. По неким тумачењима, овај празник назива се још и Свети Јован Игритељ, зато што тад сунце по три пута *заигра*. У неким крајевима приповеда се и да сунце овог дана поскакује кад се рађа, па и током дана често поиграва на небу (уп. СМР: 209; Недељковић 1990: 101). Могуће је да су наведена веровања сачувана и у цитираним стиховима, мада су она овде искоришћена у потпуно другом контексту – као знамен крштења Исуса Христа.

\*\*\*

На основу изложене анализе етнографске и поетске грађе указују се обриси тзв. *народне Библије*, тј. начина на који се главни постулати теолошких тумачења

21 Уп. СНП V: 164, бр. 225.



и поједине епизоде из еванђеоских повести преносе и чувају вековима у усменом стваралаштву српског народа. При том је нарочито уочљиво да су у песмама и народним веровањима главни ликови хришћанског култа претрпели битну трансформацију: Богородица се углавном представља као обична жена, која чином рађања *младог Бога* постаје универзални симбол мајчинства и заштитница свих породиља. У складу с тим, Исус Христ се у цитираним песмама најчешће описује као дете (новорођенче), чак и у сценама крштења, што у потпуности одступа од новозаветних прича, према којима се крстио тек када је одрастао. У песмама о крштењу Христа лик Светог Јована приказан је у складу с изузетним поштовањем овог свеца у народној традицији, будући да се он сматра покровитељем кумства и побратимства, иначе два најважнија облика духовног сродства код Срба (в. Чајкановић 1994: 50-56). Осим тога, у песмама о рођењу и (посебно) о крштењу Христа сачуване су древне представе о повратку света у стање Хаоса (*in illo tempore*), што се сматрало неопходним процесом, који претходи његовој обнови (поновном успостављању поретка) и подмлађивању доласком Нове године, према моделу *стварање-уништење-стварање*, тј. сваке године се понављањем првобитног стварања периодично регенерише време (в. Eliade 2007: 131-133, 157). Регресија света у Хаос у разматраним песмама симболично је представљена учесталим понављањем мотива као што су: отварање неба, раздвајање (разливање, заустављање, повлачење или надолажење) воде у Јордану, потресање или пуцање тла, играње сунца, севање муња и грмљавина, који доминирају у песмама о крштењу Христа, док су поједини (нпр. потресање небеса и тла) присутни и у примерима у којима се опева његово рођење. Све то заједно (или само неки од ових феномена) у складу је са дешавањима у периоду тзв. *некршћених* дана, који непосредно претходе крштењу Христа. Након што Свети Јован успешно обави овај чин, свет се враћа у стање уређености и хармоније (сјај Сунца чисти људске грехе, а вода из Јордана, односно света/богојављенска водица их спира). Због тога је рођење (и потом крштење) Христа, које се прославља на самом почетку нове аграрне године, истовремено и доба када се сви радују предстојећој обнови живота уопште, што је исказано у народној пословици: *И ишчица у гори Божићу се весели* (Беговић 1986: 111), као и у стиховима једне божићне песме: *Није џуге ни жалости, / Но весеље и радости, / Ђе с' родио син небески, / Свему св'јету на весеље, / Нашој души на сјасење!* (СНПр I: бр. 91).

## Литература

- АН: *Апокрифи новозаветни*, прир. и на савремени језик пренео Томислав Јовановић, Београд, 2005: Просвета – Српска књижевна задруга.
- Беговић 1986: Никола Беговић, *Живот Срба граничара*. Београд: Просвета.
- Босанска вила: Босанска вила: лист за забаву, поуку и књижевност*, Сарајево, 1898, год. XIII, бр. 8, 123-124.
- Босић 1996: Мила Босић, *Годишњи обичаји Срба у Војводини*, Нови Сад: Прометеј – Војвођански музеј.
- Врчевић 1883: Вук С. Врчевић Ришњанин, *Три главне народне свечаности (Божић, крсно име и свадба)*, Панчево: Наклада Књижаре браће Јовановића.
- Големовић 1998: Димитрије О. Големовић, „Народна музика области Тимок и Заглавак,“ *Гласник Етнографског музеја*, Београд, бр. 62, 265-290.

- Грбић 1909: Саватије М. Грбић, „Српски народни обичаји из среза бољевачког“, у: *Српски етнографски зборник*, књ. 14, 1-382.
- Грђић Бјелокосић [б.г.]: Лука Грђић Бјелокосић, *Из народа и о народу*, Београд: Просвета.
- Дебељковић 1907: Дена Дебељковић, „Обичаји српског народа на Косову пољу“, у: *Српски етнографски зборник*, књ. 7, 173-332.
- Дебељковић 1984: *Српске народне умотворине са Косова из рукописа Дене Дебељковића, Књига прва (Лирске и епске народне песме)*, приредио Владимир Бован, Приштина: Академија наука и уметности Косова.
- Димитријевић 1958: Софија Димитријевић, „Обичаји о празницима преко године“, у: *Банајске Хере*, уредио Мил. С. Филиповић, Нови Сад: Војвођански музеј, 296-313.
- Драгојловић 2008: Драгољуб Драгојловић, *Паганизам и хришћанство у Срба*, Београд: Службени гласник.
- Eliade 2007: Mircea Eliade, *Mit o vječnom povratku*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Elijade 2011: Mirča Elijade, *Rasprava o istoriji religija*, Novi Sad: Akademaska knjiga.
- Јанковић 1951: Ненад Ђ. Јанковић, „Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба“, у: *Српски етнографски зборник*, књ. 63, 3-206.
- Јастребов 1886: И. С. Јастребов, *Обычаи и песни шурециких сербовъ*, С. Петербург: Типографија В. С. Балашева.
- Карановић 1999: Зоја Карановић, *Народне песме у Матици*, Нови Сад – Београд: Матица српска – Институт за књижевност и уметност.
- Кића 1924: *Кићине песме: збирка српских народних песама*, Књига прва, Београд: Издање уредништва „Киће“.
- Клеут 1995: Марија Клеут, *Народне песме у српским рукописним песмарицама XVIII и XIX века*, Нови Сад – Београд: Матица српска – Институт за књижевност и уметност.
- Meletinski [b. g.]: Eleazar Meletinski, *Poetika mita*, Beograd: Nolit.
- Мијатовић 1907: Станоје М. Мијатовић, „Обичаји српског народа из Левча и Темнића“, у: *Српски етнографски зборник*, књ. 7, 1-169.
- Милићевић 1894: Милан Ђ. Милићевић, „Живот Срба сељака“, у: *Српски етнографски зборник*, књ. 1, 5-371.
- Милосављевић 1913: Сава Милосављевић, „Српски народни обичаји из среза хомољског“, у: *Српски етнографски зборник*, књ. 19, 1-442.
- Мићовић 1952: Љубо Мићовић, „Живот и обичаји Поповаца“, у: *Српски етнографски зборник*, књ. 65, 1-441.
- Недељковић 1990: Миле Недељковић, *Годишњи обичаји у Срба*, Београд: „Вук Караџић“.
- Пандуревић 2009: Јеленка Ј. Пандуревић, *Приповједне пјесме из Босанске виле*. Докторска дисертација одбрањена на Филолошком факултету у Београду.
- Петрановић 1989: Богољуб Петрановић, *Српске народне пјесме*, Књига прва, Сарајево: „Свјетлост“.
- Петровић 1948: Петар Ж. Петровић, „Живот и обичаји народни у Грузи“, у: *Српски етнографски зборник*, књ. 58, 3-589.
- Раденковић 1996: Љубинко Раденковић, *Симболика светиња у народној магији Јужних Словена*, Ниш – Београд: Просвета – Балканолошки институт САНУ.
- Ристески 2001: Љупчо С. Ристески, Појам и место светаца у македонској народној религији, *Култ светих на Балкану*, Београд – Крагујевац: САНУ – Универзитет у Крагујевцу, 149-173.
- СМ: *Словенска митологија: енциклопедијски речник*. Редактори Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић, Београд, 2001: Zepher Book World.

СМР. *Српски митолошки речник*. Друго допуњено издање. Београд, 1998: Етнографски институт САНУ – Интерпринт.

СНП I: Вук Стеф. Караџић, *Српске народне пјесме, I*, Беч, 1841, према: Сабрана дела Вука Караџића, IV, приредио В. Неђић, Београд, 1975: Просвета.

СНПр I: Вук Стеф. Караџић, *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*, књига прва, *Различне женске пјесме*, за штампу приредили Живомир Младеновић и Владан Неђић, Београд, 1973: САНУ.

СНП V: *Српске народне пјесме у којој су различне женске пјесме, Књига пета*, (Државно издање), скупио их Вук Стеф. Караџић, Београд, 1898.

Стојадиновић 1985: Милица Стојадиновић Српкиња, *У Фрушкој гори 1854*, Београд: Просвета.

Чајкановић 1994: Веселин Чајкановић, *О врховном богу у старој српској религији*, Сабрана дела из српске религије и митологије, књ. 3, прир. В. Ђурић, Београд: СКЗ – БИГЗ – Просвета – Партенон М. А. М.

### **WHEN THE CHRIST ON EARTH WAS BORN: BIRTH AND BAPTISM OF JESUS CHRIST IN FOLKLORE TRADITION**

The object of the study in this paper are the songs in which the Birth of Jesus Christ is described (from the Announcement to His Baptism), as well as and the national beliefs and various ritual procedures related to the holidays (Annunciation, Christmas, Holy Cross Day/Theophany Water), all of which have been celebrated in honor of these significant events. The following, appropriate ones, calendar rituals and songs are also related to them: Koleda songs/Christmas carols, Epiphany songs/Theophany Water ones, however, the ones as well, whose ritual context has not been recorded yet. So, the previously mentioned songs are mainly classified as religious ie *pious* ones by the contemporary classifications. During the analysis of the above mentioned material national interpretations of the official church teaching are considered since the verses of the songs clearly indicate the outline of a so-called *National* (oral) *Bible* that will specially be pointed out in the analysis of certain verses of the above mentioned songs.

Key words: Jesus Christ, the Virgin Mary, St. John, church holidays, Koleda Songs/Christmas carols, Epiphany/Theophany Water songs, religious/pious songs

Jasmina S. Jokić



Драгољуб Ж. ПЕРИЋ<sup>1</sup>  
 Универзитети у Новом Саду  
 Педагошки факултети у Сомбору  
 Катедра за књижевност, језик и библиотекарство

## БОГ И СРЕЋА ЈУНАЧКА (ВЕРОВАЊА У СУДБИНУ, СРЕЋУ И ВИШУ СИЛУ У ВУКОВИМ ЗАПИСИМА СРПСКЕ УСМЕНЕ ЕПИКЕ)

Основни циљ рада јесте да покаже како су се вишезначне представе о судбини, срећи и Божјој вољи из традиционалне културе Срба одразиле у структури и семантици епске песме. Поред веровања у предестинираност дужине човековог живота, изван број песама показује да се и други догађаји схватају као предодређени – неретко – од стране самог Бога (који, у хришћанској поставци, оставља људима могућност избора, као и одговорност за сопствене поступке), што указује на резултате наслојавања различитих религијских система. У том контексту, хришћански Бог, у традиционалној култури Срба поистовeњен с националним божанством, постао је даровалац добре среће и господар судбине.

*Кључне речи:* Бог, судбина, срећа, прорицање, клетва, благослов, епика

### Бог – даривалац успеха или одлука судбине?

Да би се на прави начин разумело значење збуњујућег и наизглед парадоксалног формулативног исказа [*ѡа шѡо коме*] *Боѡ и срећа даде* (СНП III: бр. 34, 68),<sup>2</sup> који се у српској епици јавља с великом фреквентношћу,<sup>3</sup> и то на месту другог (шестосложног) члана епског десетерца, а који сведочи о постојању два, међусобно анахрона митолошка система, заснована на фаталистичком комплексу веровања, неопходно је посегнути за оним траговима који се могу наћи у древним слојевима словенске традиције, односно за настаријим документованим записима о веровањима у судбину код Словена.

Иако Стари Словени нису имали такво божанство чија би специјализована функција била одређивање судбине или давање среће, извесни трагови, ипак, сведоче о постојању комплекса веровања у срећу/судбину. Једно од најранијих сведочанстава о Словенима, њиховим веровањима и односу према судбини, с половине VI века, јесте следећа забелешка Прокопија Цезаријског: „jednog boga,

1 dragoljub.peric@gmail.com

2 Уп. и: *Тако краљу Боѡ и срећа даде* (СНП II: бр. 81); *Ако ли ми Боѡ и срећа даде* (СНП II: бр. 50); *Али Раду Боѡ и срећа даде* (СНП VI: бр. 76); *Ту је Вуку Боѡ и срећа дала* (СНП VI: бр. 80) и др. или, у супротном значењу: *Боѡ му не да ни срећа његова* (СНП IV: бр. 6) и т. сл.

3 Примере ове формуле доносе следећи Вукови записи: СНП II: бр. 50, 66, 81; СНП III: бр. 67, 68, 72, 77; СНП IV: бр. 2, 13; СНП VI: бр. 70, 76, 80; СНП VII: бр. 45; СНП IX: бр. 12, 16, 17, 19, 20; СНПр II: бр. 9, 35, 82; СНПр III: бр. 4248, 50, 62, 75, 76; СНПр IV: бр. 13, 37, 38, 39, 48, односно предвуковска бележења – у Ерлангенском рукопису: ЕР 1987: бр. 149 и 156; као и две песме из рукописне песмарице *Појевке словинске* – Богишић 2003: бр. 87 и 94.

tvorca gromova i munja,<sup>4</sup> smatraju svevišnjim, prinose mu žrtve u vidu volova i drugih žrtvenih životinja; gotovo da ne znaju za sudbinu niti joj pripisuju bilo kakav značaj u ljudskom životu; međutim, kada im preti smrt, bilo u bolesti ili u ratu, obavezuju se bogu da će mu, ako ih spase, prineti žrtve [...]“ (нав. према: Ловмјански 1996: 64). Евидентно је да описано божанство има одлучујући уплив на потоњи развој догађаја, услед чега Словени настоје задобити његову благодатност – приношењем жртава. Уз то, гатања помоћу коња о исходу битке у XII веку, о којима говоре Титмар и Адам Бременски (Исто: 124–127, 146) такође потврђују да су полапски Словени веровали у срећне и несрећне дане, сходно чему су бирали време извођења ратних похода. Слично томе је и Хелмолдово сведочанство у *Словенској хроници* (XII век), по коме Словени верују да све своје успехе дугују добром богу, док је за неуспехе одговоран зли (Црно-) бог (СМ 2001: 32).

При томе, значај судбине и веровања у њу маргинализован је, како у Прокосијевој сведочанству,<sup>5</sup> тако и у каснијим, науштрб неприкосновености одлуке божанства, које, истовремено, фигурира и као делилац судбине. Међутим, веровање у судбину и њену неизмењивост потрајало је у словенском народу дуже него што је трајало веровање у неке племенске богове (Свентовида, Радогоста и сл.) – господаре судбине, или се пак развијало паралелно с претходним кругом веровања. Све то резултирало је својеврсном полифонијом у погледу фаталистичког комплекса веровања, или, прецизније, тиме да „код нас постоји и веровање да судбине одређују Суђаје, и веровање да је одређује наш врховни бог [...]; и веровање да Бог *не може* кориговати судбину [...], и да је *може* кориговати“ (Чајкановић 5 1994: 255 – истакао В. Ч). То потврђује широка распрострањеност различитих видова гатања, прорицања судбине и видовњаштва уопште, која је остала сачувана све до наших дана, као и реликти фаталистичког концепта, присутни у вербалном фолклору, у којима одређена митска бића (суђенице, рођенице, уроченице, уриснице, те урис, усуд и сл – в. Раденковић 2010) имају моћ господарења судбином људи, као и богата етнографска грађа, која не оставља сумњу у погледу тога „da su svi Sloveni poštovali demone sudbine“ (Ловмјански 1996: 70).

Сходно индоевропском компаративном контексту, и женски демони судбине у веровању Срба судбину појединца одређују само у начелу – „просто одређују колико ће времена дете да живи, и каквом ће смрћу да умре“ (Чајкановић 5 1994: 247; в. и Раденковић 2010), тј. одмеравају дане живота – до *суђена дан(к)а* (в. СНП II: бр. 78; СНП IV: бр. 39; СНП VI: бр. 24; СНП VIII: бр. 64; СНП IX: бр. 1; СНПр II: бр. 62; СНП III: бр. 70, 78; СНПр IV: бр. 38). Када је реч о квалитету живота, односно срећним или несрећним околностима у којима ће се одвијати живот новорођенчета, њих најчешће одређује усуд, или персонификована срећа (Исто: 253), а уколико се мисли на конкретне аспекте живота, попут избора животног

4 Из описа атрибута и функција овог божанства није тешко препознати Перуна, који се, сходно резултатима неких истраживања (Иванов–Топоров 1974; Ловмјански 1996; СМ 2001: s. v. **Перун** и др), може сматрати врховним словенским божанством.

5 Чајкановић, пажљивом филолошком анализом текста оригинала, долази до закључка да „Прокопије, односно онај Словен који га је обавештавао о религији својих саплеменика, не одриче да је веровање у судбину уопште постојало [...], него полемиче против схватања да је судбина моћнија од врховног бога, и да врховни бог није у стању да је измени или коригује“ (Чајкановић 5 1994: 255).

партнера,<sup>6</sup> ток и исход појединих догађаја – о њима одлучује / суди<sup>7</sup> / пише их Бог.<sup>8</sup> Стога, св. Василије буди уснуле монахе манастира Тврдош ноћ уочи напада на манастир како би их спасао, уједно их обавештавајући да је узалудно бранити манастир, будући да је Божја воља да га Турци освоје:

„Браниши се њима не можемо,  
 „Е је шако од Бога суђено,  
 „Да се руши манастир и црква  
 „ За премога наша сагрешења.“ (СНП VI: бр. 48 – подвукао Д. П).

Исто тако, гнев Југовића, побуђен Лазаревом просидбом, неће добити своју одмазду над царевим вјерним слугом Лаз(ар)ом, будући да у књигама *стيارославним* (у варијанти – *разборничким*), које откривају судбину света – до *пошведње* времена, стоји да *Милица је Лазу суђеница*, / *На њему ће остјанути царство* (СНП II: бр. 32), односно: *Бог је дао, Богом је суђена / Царства круна на главу Лазара*, / *А Милица нуз Лазу царица!*“ (СНП II: бр. 26). Понекад је јунаку, ипак, остављена (мада драстично сужена) могућност избора. Богородица<sup>9</sup> препушта цару Лазару да изабере једну од две понуђене судбине – пролазност земаљске славе или вечност небескога царства.<sup>10</sup>

У оним случајевима где није експлицитно речено да је исход догађаја резултат Божје воље, отвара се могућност другачијег тумачења – да постоји сила над којом ни Бог нема моћи, баш као ни Зевс над Мојрама (в. Гревс 1990: 47) – неопозива сила Судбине: „Говорило се, рецимо, да он не може изменити оно што су

6 Уп. стихове: *Сам сам јунак Анђу изабрао*, / *Би ми шако од Бога суђено* (СНП III: бр. 60). Слично томе, избор супружника као ствар судбинске предодредености присутан је и у песмама: ЕР 1987: бр. 50; СНП II: бр. 32; СНП VII: бр. 15, 23; СНП II: бр. 26.

7 Неочекивани исход догађаја тако добија религиозну интерпретацију – све се одиграло тако како је *јер је шако од Бога суђење* (СНП VII: бр. 27). Уп. и пословицу, везану за избор супружника: *Није срећа што је обречено*, / *Него што је од Бога суђено* (СНП VI: бр. 67).

8 У стихованим „религиозно-моралистичким легендама“ о кажњавању грешника у паклу, најтежи грех младе крчмариче је њено самовољно кориговање судбине – оног што је *писано од Бога: Као се млада венчавала с њиме*, / *Бачила је на себе мађије*, / *Да с њим нема од срца порога*, / *А Бог јој је писан седам синах* (СНП II: бр. 4), који јој, претворени у змије, висе с груди, и с којима ће „пред Господом поћи“.

9 Необично је то да Лазару избор судбине нуди Богородица (којој је и св. Илија подређен и служи јој као гласник на почетку песме), а не Бог (в. Самарџија 2008: 253). Стога, могло би се претпоставити да је Богородица у песми заменила какво старо паганско женско божанство судбине, попут Афродите Ураније, суђаје која одређује смрт (уп. Гревс 1990: 47). Донекле аналоган избор између два опречна модела живљења представља Ахилејева судбина, при чему се он радије опредељује за кратак и славан живот него дуг и неупадљив (в. Исто: 547).

10 „Царе Лазо, *честити* колено,  
 Ко ме *ћеш се привољети царству?*  
 Или *волиши царству небескоме*,  
 Или *волиши царству земаљскоме?*  
 Ако *волиши царству царству земаљскоме*,  
 Седлај коња, *прииђежи колане!*  
 Вишезови *сабље приисајуше*,  
 Па у Турке *јуриши учинише*,  
 Сва *ће шурска изгинути војска!*  
 Ако *л' волиши царству царству небескоме*,  
 А *шти сакрој на Косову цркву*,  
 Не *води јој шемељ од мермера*,  
 Већ *од чисте свиле и скерлејта*,  
 Па *причестиши и нареди војску*;  
 Сва *ће твоја изгинути војска*,  
 Ти *ћеш, кнеже, с њоме погинути.*“ (СНП II: бр. 32).

суђенице или суђаје досудиле. Једном одређена људска судбина била је изван његове контроле“ (Бандић 1991: 193). Стога, у песми-епилију<sup>11</sup> који настоји да обједини сво знање традиције о косовској легенди, Милица не моли Бога за успех подухвата, препуштајући силама судбине да одреде исход боја, већ моли Лазара да јој остави једног од браће:

*Јер ако зло суђено буде,  
Па ви тамо изгинете,  
Ја жалосна ћу без браће остати,  
Уириће се колена Господско!* (СНПр II: бр. 30 – подвукао Д. П).

На ове речи, кнез Лазар дозвољава Милице да задржи једног од браће, који буде вољан да остане с њом. Међутим, ратнички кодекс не дозвољава Југовићима да пренебрегну своју дужност зарад породичне везаности – сви одлазе на Косово и сви тамо гину, као што је суђено.

Сагледано на равни поетике епске песме, како у предвуковским записима, тако и у записима из Вуковог доба, фаталистички комплекс веровања петрифицирао су се у неколико формулативних ситуација: *пророчанство* (Богишић 2003: бр. 114; ЕР 1987: бр. 64; СНП III: бр. 8) или *знамење* (Богишић 2003: бр. 49; СНП II: бр. 74; СНП IV: бр. 24; СНП VI: бр. 49, 67), прорицање помоћу *пророчких књига* (СНП II: бр. 32, 34, 35, 46; СНП IV: бр. 24; СНПр II: бр. 26; СНПр III: бр. 25, 26), *пророчки сан* (Богишић 2003: бр. 1, 66, 69, 70, 97, 115, 117, 118; ЕР 1987: бр. 75, 80, 109, 116, 131, 134, 163, 166; СНП II: бр. 10, 25, 47, 66, 89; СНП III: бр. 14, 31, 35, 68; СНП VI: бр. 8, 48; СНП VII: бр. 39, 49; СНП VIII: бр. 13, 36; СНП IX: бр. 5, 6, 22, 27; СНПр II: бр. 33, 71; СНПр III: бр. 17, 32, 33, 55, 68, 71, 74; СНПр IV: бр. 32, 45), *клејтва* (Богишић 2003: бр. 3, 44, 71; СНП II: бр. 7, 57, 80, 85; СНП IV: бр. 57; СНП VI: бр. 29; СНП VII: бр. 21; СНПр II: бр. 15; СНПр III: бр. 21), *благослов* (СНП II: бр. 23, 24, 34 и др.), или *клејтва и благослов*, напоредо (СНП II: бр. 34).

Воља провиђења ретко када се директно објављује. Вила, на пример, прорице погибију јунака, што се потом и обистињује (в. ЕР 1987: бр. 64). У другој песми (према варијанте из старијег бележења и Вукове збирке) присутна је интервенција одозго. Од Беча краљ, забринут због турске опсаде, разговара с Богом:

*И с неба му нјешито проговара:  
„Не бој ми се, краљу, слуго моја!  
Немој носити пред војском барјака,  
Него крижак, име Језусово,  
Ти ћеш турском одолећи сили.“* (Богишић 2003: бр. 114).

Послушавши овакав *пророчки* савет, краљу полази за руком да савлада надмоћнију турску војску.

У млађој (Вуковој) варијанти ове песме (в. СНП III: бр. 8)<sup>12</sup> Божју вољу објављује безимени светац:

*„Не бој ми се, Бечу, шврги зраге!  
Не прејан' се, у Бечу ћесаре!  
Када буде међу Госпојине,  
Са ири ће ти стране помоћ доћи:  
Удариће дажда из облака,*

11 В. РКТ 1985: s.v. *epilij*.

12 Вук је наслућивао постојање и других варијаната ове песме, што је и рекао у напомени: „Може бити да би се гдје у народу нашем наша и боља пјесма о овоме догађају, али ја засад штампам и овакву каква је да је“ (СНП III: бр. 8).



*Царева ће хасна поокиснући;  
Навалиће три земаљска краља,  
Раићераће око Беча Турке,  
И узеће цареве шопове“* (Исто).

Божанска и људска сила делују удружено и пророчанство се испуњава, а чињеница да Бог, односно Божји светитељ открива след догађаја могла би упућивати на резултате процеса контаминације религијских система. Хришћански бог наследио је тако паганског врховног националног бога на месту господара судбине (в. Чајкановић 5 1994: 252; Бандић 1991: 191-195).

Међутим, релативно се мало примера попут ових, где се судбина директно открива. Будућност се најчешће, сходно традицији, сазнаје тек после тумачења одређених предзнака – неуобичајеног понашања животиња, небеских појава, или се сазнаје тумачењем пророчких снова и књига.<sup>13</sup> Укореењеност такве обредне праксе назире се, с једне стране, у паганским гатањима на основу знакова (*знамења, слушњи, зламења*), а, с друге стране, подржана је и хришћанством – Библија доноси 16 пророчких књига, а завршава Јовановим Откровењем.<sup>14</sup> Штавише, у Првој посланици апостола Павла Коринћанима назначена је неопходност симболичког тумачења тих знакова, будући да „сад видимо као у огледалу, у загонетки“, те стога и „дјелимично знамо, и дјелимично пророкујемо“ (*Светло писмо*: гл. 13: 9, 12). Тако и у песми – иако сви ликови виде дате предзнаке, само одабрани вични су њиховом тумачењу. Неретко је управо најмудријем (а често и најстаријем) јунаку дато то знање. Тако, међу тридесеточланом дружином Сењана само *старац* Сењанин Тадија схвата значење необичне појаве на небу:

*Сву Удбину огријало сунце,  
А Сењане облак заклоио,  
Гледа чудо Сењанин Тадија  
И дружини својој говорио:  
„О дружино, браћо моја драга,  
„Видиш ли злу данашњу слушњу?  
„Без нечега ово биш' не море,  
„И без наше грдне погубије.  
„Него, браћо, да се послушамо,  
„Прођимо се данас од јунаштва,  
„Тог је меџдан, кога сунце грије,  
„А недобро кога облак крије.“*

(СНП VI: бр. 67).

Будући да се млађи оглуше о ово упозорење и ипак полазе у ризичан подухват, они том приликом гину – само Тадија и Иван Сењанин, тешко израњавањени, спасавају се с муком.

Гатање на основу понашања (свештеног) коња води порекло још из паганства,<sup>15</sup> а оставило је трага и у нашој епици – на основу узнемирености коња уочи битке прогнозирали су успех предстојећег сукоба, као и судбину власника коња:

*„Господару, Ограшић-сердару!*

13 Традиција има широк дијапазон различитих облика гатања и прорицања будућности. Од тога, песма је, својом поетском стилизацијом, канонизовала само претходно наведене типове могућег откривања судбине унапред.

14 У овом раду кориштено је Синодово издање Светог писма из 2004. године.

15 На основу понашања Свентовитовог коња гатало се о успеху предстојећег војног подухвата – уп. Ловмјански 1996: 127-130; СМ 2001: s.v. **Свентовит**.

„Сви су коњи зоицу позобали  
„До твојега нечистијта дора,  
„Није штурник ни зрна сломио,  
„Зубом зризе, а очима стирже,  
„А под собом ендек ископао  
„Добро би се Турчин укопао,  
„Обзире се Бишћу бијеломе:  
„Хај', сердару, да се најпраг врнеш!“ (СНП VI: бр. 49).

Одбијање хране и освртање ка дому у песми представљају лош предзнак<sup>16</sup> – Ограшић сердар игнорише ове знакове и судбина га сустиже, те он губи главу на крају песме.

Свакако најпознатији пример гатања по понашању коња представља најављивање Маркове смрти на основу Шарчевог спотицања и суза (в. СНП II: бр. 74). Градацијски, Шарчево наслућивање смрти смењује вилина отворена објава смрти, док се Марко на крају и лично, хидромантијом, није уверио у то – „он је у води видео само слику, и то своју слику; [...] дакле, добио пророштво непосредно, без помоћи каквог демона или медијума“ (Чајкановић 2 1994: 296).

Будући да се и у другој песми Филипа Вишњића јавља слично гатање помоћу воде (уз употребу стаклене тепсије), и то поново градацијски, након појављивања необичних „небеских прилика“ које свеци стављају као сигнал за усатанак (в. СНП IV: бр. 24), забринуте дахије гатају о својој будућности (*што ће њима бићи до пошљетка*). Међутим, виђење је изузетно неповољно:

*Кад дахије лице озледаше,  
Све дахије очима виђеше:  
Ни на једном главе не бијаше.* (Исто).

На то, они разбијају тепсију којом се гатало (*од тепсије нек' поитрошка нема*), што би могло да представља покушај магијског поништавања прореченог. Међутим, једном објављена судбина више се не може опозвати – и *пророчке књиџе (инцијели)* објављују исто, с тим што сада пророчанство задире у судбину читаве отоманске империје:

*Турци, браћо, све седам дахија,  
Тако наши инцијели кажу,  
Да ће ваше куће погорети,  
Ви дахије главе позубићи;  
Из огњишта пронић' ће вам шрава  
А мунаре појаси паучина,  
Неће имати ко језан учити;  
Куд су наши друми и калдрме,  
И куда су Турци пролазили  
И с коњскијем плочам' задирали,  
Из клина ће поникнути шрава,  
Друмови ће пожељети Турака,  
А Турака нигде бићи неће!* (Исто).

Пророчанство у виду *пророчке књиџе* (СНП II: бр. 32, 34, 35; СНП IV: бр. 24; СНП II: бр. 26; СНП III: бр. 25, 26) открива вољу више силе посредством скри-

<sup>16</sup> Виђење таквих знакова сматра се да није добро, те се, у бугарштини, кроз форму благослова, жели јунаку: *зле билиге не видио* (Богишић 2003: бр. 49).

птуралног културног модела.<sup>17</sup> У књигама, сматра човек традиционалне културе, налази се сво знање, па чак и знање о будућности. Ту су записи из древне прошлости, а онај ко познаје прошлост, има и прави увид у будућност. Зато Југовићи не преиспитују *зашто* је „Милица Лазу суђеница“, већ се покорно повинују ономе што објављују књиге *старославне / разборничке* (СНП II: бр. 32; СНПр II: бр. 26).<sup>18</sup> Том приликом, важност Лазаревог владарског легитимитета, по објављењу, баца у сенку чак и слику *пошљедњеџ времена* – једну од народских интерпретација апокалиптичких последица пољуљаног етичког система вредности (в. СНП II: бр. 32, 35).

Да књига (писмо) може садржати *оноспрано* знање, наглашава се у песми о покушају похаре манастира и спаљивања моштију Светог Сава. Књига, у песми, долази из Раја (*из облака ситна књига паде* – СНПр III: бр. 25), а шаље је Св. Сава, упозоравајући братију на турску војску, која долази да похара манастир. За то време монаси држе *велика бденија* (СНПр III: бр. 26), молећи се светитељу за спас, те он одузима Турцима моћ говора, а паши – *и ноге и руке*. Зато се преплашени Турци заветују да ће даривати манастир, што и чине, а светац им враћа моћ говора.

Утицај оријенталне културе оставио је трага у песми, на мотивском нивоу – спомињањем књига *инцијела* (СНП IV: бр. 24), односно *инцил шабир-наме* (према: Питулић 2000: 177). *Табирнаму* (односно: *Књигу шумачења снова*, сановник) користи цар Лазар приликом тумачења Миличиног сна (Исто). Тумачење снова на основу њихове симболике старо је готово колико и цивилизација: Гилгамеш тумачи сан свом пријатељу Енкидуу; Јосиф тумачи фараону сан, захваљујући коме он предупређује глад и стиче велико богатство и т. сл. Симболички карактер снова познаје и српска традиционална култура, која је дала нека устаљена значења елементима флоре, фауне, те предметима, појавама и радњама из света сна. Понекад је симболика сна готово потпуно прозирна:<sup>19</sup>

17 Дубоко поштовање и статус неприкосновеног ауторитета књиге у традиционалној култури можда би се могли објаснити фасцинираношћу неписменог човека књигом и привлачном моћи овог, за њега непознатог, света.

18 Овим књигама, још једном, одлучује се и о наследном владарском праву у песми о расправи између цара Уроша, јединог легитимног наследника престола и грамзивих Мрњавчевића, претендента. Марко, показујући се сада као херој вишег реда, пресуђује, сходно оном што је писано у књигама *старославним*: *Књига каже на Урошу царство! / Од оца је остануло сину, / Ђешешу је од колена царство* (СНП II: бр. 34), а ову моралну победу „плаћа“ својом амбивалентном предестинираношћу – Вукашиновом клетвом и Урошевим благословом. Иначе, фонетска блискост староставних књига с *цароставницима* или *цароставним књигама* (сродних или поистовећених с хронографима и родословима – в. Трифуновић 1990: 375) упућује на најједноставније решење – да се иза ових, у традицији мистификованих књига, крију, заправо, родослови, односно родословне лозе владарских династија. Претходно речено, уједно, кореспондира с народном веровањем да познавање порекла (ствари, појаве, човека) омогућава интервенисање у будућност, односно стицање моћи (над њима).

19 Међутим, незнатан број песама тумачење *пророчких снова* даје непосредно, без помоћи сановника, будући да нема симболике (значење сна не захтева тумачење – он је, собом самим, разумљив и јасан):

*Сан уснула госиођа царица,  
Ђе јој на сну чоек говорио:  
Има госио, у држави вашој  
Равно поље, широко Косово,  
И град Прилиј у пољу Косову,  
У Прилију Краљевићу Марко;  
Вале Марка да је добар јунак;  
Пошљи књигу Марку Краљевићу,*

„Ој, Бога ми, мој мили ђевере,  
Ја сам ноћас чудан сан уснила,  
Ударисмо кроз Коритиа равна;  
Сва коритиа приишиснула птама,  
А из птаме испадоше вуци,  
Све сваштове наше раишћераше,  
Тебе обје одгризаше руке,  
Мене живој срце ишчупаше.“

(СНП III: бр. 68).

Невеста ноћ пре приспећа у нови дом, на конаку, сања злокобни сан и казује га свом деверу. Међутим, девер се не обазире на оно што сан објављује, него покушава да, адекватном вербалном формулом (*Сан је лажа, а Боџ је истина*), опозове оно што сан предсказује. Међутим, сан се дословце обистињује – хајдуци (које у сну симболизују *вуци*)<sup>20</sup> сачекују у заседи сватове и растерују их; деверу, који не испушта невесту из руку, одсецају руке, а невеста, случајно, бива смртно рањена.

Но, чешћи је случај да је симболика сна разграната и комплексна, прожета богатом фолклорном фантастиком.<sup>21</sup> Стога, иницијална формула користи се често у композиционој функцији најављивања потоњих збивања,<sup>22</sup> као „метафоричка, емотивна пројекција догађаја који следе“ (NK 1984: s. v. **snovi**), попут ове песме о освајању града:

Санак снила Туркиња девојка,  
У Дрежнику на крајини граду,  
Лийа ћерца Зирића Османа,  
Да је магла до Дрежника пала,  
Да из магле шри кошуће ричу,  
Повр магле кликће соколови,  
А из магле сијевају муње.

(СНП VIII: бр. 36).

Девојка потом сан саопштава оцу, управитељу града, а он тумачи значење визија:

„Што је магла пала до Дрежника,  
„То је војска Мамул-кајешана,  
„Што л' из магле шри кошуће ричу,  
„То су, ћери, цесарске лубарде;  
„Што ли, ћери, кликће соколови,  
„То ће бити војсци командирци;  
„Што ли, ћери, сијевају муње,  
„Сијеваће цесарско оружје,

---

Посини га богом истинијем,  
Обреци му благо небројено,

Нек ти ошме ићерцу од Арапа.“

(СНП II: бр. 66).

Она тако и учини (што је, иначе, редак случај да се савет из сна послуша), а ова мотивска песма, затим, развија се у складу са сужејним моделом јуначког спасавања девице од чудовишта (змаја). Јунак (Персеј, Св. Ђорђе, Марко Краљевић) затиче девицу (Андромеду, ћерку цара од Стамбола) крај воде, ослобађа је, бори се с (демонским) противником (морским чудовиштем, змајем, црним Арапином) и односи победу.

20 Хајдуци – традиционално, у песми, ословљавани „горским вуцима“ најближи су, на европском простору, институцији ратничких дружина, које су, неретко, управо вука имале за своју тотемску животињу и чији су се чланови називали вуцима (в. Лома 2002: 88–96).

21 Један од најразвијенијих снова у српској епизи присутан је у једној песми о војевању Црногораца и износи 125 стихова (в. СНП IX: бр. 5).

22 Н. Кравцов ове иницијалне формуле назива стереотипним печецима (в. Кравцов 1985: 269).

„Удариће Мамул-кајешане,  
 „Б’јели ће нам Дрежник освојити  
 „И бијели беден порушиши. (Исто).

Догађаји се одигравају три дана после сањања о њима, управо онако како је сном и проречено.

Интересантно је запажање да су сневачи најчешће жене (в. Питулић 2000: 171, 181),<sup>23</sup> при чему је сан послужио певачу да предочи њихово емотивно стање, односно да оствари карактеризацију женских ликова. Уколико пак мушки ликови који припадају делокругу жртве сањају злослутне снове, њихова трагичност потенцирана је тиме што они неће или не могу да измене ток судбине.

Понекад, злокобно дејство сна покушава да се избегне неговорењем о њему (можда у настојању да се сањано зло тиме не дозове) – девојка водоноша, сестра Ивана Сењанина, неће чак ни својим другарицама испричати сан,<sup>24</sup> те он у песми остаје на нивоу минус-присуства знака:

Ја сам ноћас чудан санак снела;  
 Да сам смела казиваиши мајки,  
 Не би м’ дала из зграда изићи,  
 А немоли на воду да идем! (СНПр III: бр. 36).<sup>25</sup>

Међутим, прећуткивање сна неће спречити његово остварење, те је овај покушај да се избегне оно што је писано, а сном проречено, унапред осуђен на неуспех.<sup>26</sup>

### Када човек кроји судбину

Мало је случајева у којима је људима омогућена *корекција судбине*, или битније утицање на туђу, а да то већ није претходно тако *писано*. *Клејива* и њена супротност – *блаџослов*, представљали би примере ове врсте.<sup>27</sup> Но, чак и у том случају, већина догађаја одвија се уз Божју сагласност, чему у прилог говори и сама формула клетве: *да Боџ гâ* (одн. *дабоџда*)... Призивање моћи речи и жеља да се њоме нашкоди, истовремено, упућују на то да „božanstvo nije unapred određivalo put ljudskoj sudbini, човек je zavisio od trenutne intervencije božanstva“ (Ловмјански

23 „Женина инстинктивна природа нашла је манифестацију у психичкој појави сна који у себи садржи архетипску детерминисаност“ (Питулић 2000: 81).

24 Крстић овај случај евидентира као посебну ситуацију прорицања путем сна – лош сан се не казује, ДЗ, I, 2, 10 (в. Крстић 1984: 135).

25 Уп. и Богишић 2003: бр. 117.

26 Овај преглед сложености значења, као и композиционих карактеристика пророчких снова у епизици, дакако, не може „покрити“ сву разноликост значења, нити богату имагинативност певача у погледу одабира симбола и њихових међусобних односа, нити је то уопште задатак овог прегледа. Штавише, нису присутни чак ни они најпознатији снови (злокобни снови војводе Момчила – СНП II: бр. 25, љубе Стефана Мусића – СНП II: бр. 47, Јована капетана – СНП II: бр. 89, и др), већ најпре они који носе карактер типског и показују на које се начине све судбина објављује посредством сна и како на њу реагују актери опеваних збивања (сневач и они на које се сан непосредно односи). О томе више у: Б. Крстић, Окултни мотиви у нашим народним песмама, *Прилози проучавању народне поезије*, 1934, I, 1, стр. 62–70; Исти, Истовремени снови у нашим народним песмама, *Прилози проучавању народне поезије*, 1934, I, 2, стр. 184–187; Исти, Природни снови у нашим народним песмама, *Прилози проучавању народне поезије*, 1935, II, 2, стр. 217–227 (нав. према: Самарџија 2008: 13); Радуловић 2003: 25–46.

27 Условно, урицање би, такође, представљало мењање судбине појединца под утицајем људског фактора. Но, за разлику од клетве, уроч подразумева нехотично излагање друге особе дејству зла.

1996: 69). Стога, за том интервенцијом се често посезало, у бесу, озлојећености, увређености, при нанесеној неправди, али и с позитивним поводом, у благословима – као одговор на какав леп поступак, мотивисан осећањем правдољубивости, као уздарје на жељу и сл.

**Клетва**<sup>28</sup> представља такав микрожанр вербалног фолклора високог степена формулативности, заснован на веровању у магијску моћ речи, којим се изриче жеља да некога снађе какво зло, те стога има магијску функцију, услед чега је понекад праћен и одређеним магијским радњама (в. НК 1984: s. v. **клетва**; СМ 2001: s. v. **клетва**; Перић 2006). Клетве се често појављују у песмама, у оним кризним тренуцима када поједини ликови имају потребу за афективним пражњењем, тј. емоционалним олакшањем, те својим непромишљеним речима изазивају интервенцију више силе, услед чега дешавања попримају неочекивани, често трагични обрт. У песмама, клетва може постати “уводна формула у непријатна збивања”, може понети “функцију интензивног буђења пажње и упућивања на суштину догађаја”, или “психолошког подстицаја за саму радњу којој је неопходан емотиван импулс”, “функцију интензивирања осећања” и т. сл (НК 1984: s. v. **kletva**). При томе, фатално дејство клетви у песмама неопозиво је.<sup>29</sup>

*Туркиња ђевојка*, која је прихватила побратимство краља Вукашина и спасила га, рањеног, из набујале реке, проклиње похлепног брата, који је, полакомивши се на Вукашиново рухо и оружје, погубио рањеног краља:

*Заишћо, братице, да од Бога нађеш!*

*Заишћо згуби мога побратима?*

*Наишћо си се, болан, преварио? –*

*А на једну сабљу оковану!*

*Е дабогда – одсјекла ти главу!“*

(СНП II: бр. 57).

28 Клетвом се може сматрати: **1.** *призивање несреће на некога, жеља да некога задеси или праћи какво зло, обично изречено уз призивање бога или других најприродних сила, проклетство, проклињање; [...] 2.* *свечана изјава, заклетва а. као свечана обавеза, завет [...] б.* *као потврда, тврђња да је нешто истинито [...] 3.* *оштре, погрдне речи, зрдња, исовка (Речник САНУ 1975: s. v. **клетва**), односно: јавно изговорена, објављена жеља да кога снађе највећа несрећа (Речник МС, 1973: s.v. **проклетство**).*

29 Само у једном старијем запису песме, клетвом на клетву, постиже се да остварење потоње клетве поништава дејство оне најпре изречене. Пошто се јунак претходно заклео да неће издати никоме план о освети, мајка, не могавши никако да дозна зашто јој се син оружа, проклиње га, у бесу, а он јој узвраћа – клетвом:

*„Кажи ми, синко, мени, где си ми се отравио,*

*Синко најстарији!“ –*

*„Ако ли ми ти нећеш старој мајци повиђети,*

*Да се не би на здравље к дому свому завратио,*

*Синко најстарији!“*

*Стараде ти синак мајци бесједом одговарати:*

*„Прије тебе мртву наш'о у оном нашем дому,*

*Стара мајко моја!*

*Нег' тебе ал' иному свѧ скровишта повидио.“*

(Богичић 2003: бр. 71).

Конечно, дејство клетве остварује се над неправедном мајком:

*А Розговац дома дође, мајтер своју мртву нађе,*

*На своју заклетву.*

*Које но проклињаше вјерна сина на заклетву.*

*Соко се осветио, заклетва се проклињала,*

*Розговчева мајка;*

*И освети и заклетва не остала већ проклета.*

(Исто).

Сходно композиционом поступку дословног претварања говора у радњу, тако се и збива – Марко, дознавши за очево страдање, свети очеву смрт: *Ману сабљом од Прилија Марко, / Скиде главу Турчин-Мустаф-аги* (Исто). Певача, очито, не буну неусаглашеност вероисповести девојке која куне и Бога на кога се позива, што, очито, говори о окошталости ове говорне формуле клетве.<sup>30</sup>

Клетва се у песмама редовно испуњава, без обзира на то да ли је реч о каквој објективној кривици јунака, или је јунак потпуно недужан. Кучевкиње и Браничевкиње, расрђене Јанковим одбијањем, проклињу Секулу:

*Кад нам не даш Секуле нећака,  
Не дамо ти три аршина плавина,  
Већ га води на Косово равно,  
Па га подај црним завранов'ма,  
Нек му они црне очи пију,  
Очи пију, бело лице зрде.* (СНП II: бр. 85).

И, независно од тога што потоњи сиже о шаманској борби јунака, наизглед, нема везе с овом дигресивном епизодом, развој догађаја, отпочет у срдњи казаним речима, само подвлачи неминовност коби – Секула одлази на Косово, у сусрет сопственој судбини, и тамо гине.

У песми о смрти Смаил-аге Ченгића, млада попадија упозорава јунака да ће га напасти, а када он њеним речима не придаје значаја, она га куне:

*„А да Бог да и свети Никола  
Да ти ноћас ударе Брђани,  
Да ти русу посијеку главу!“* (СНП IV: бр. 57).

И, као и у претходним примерима, речи клетве остварују се, а Брђани главу погубљеног Смаил-аге дарују црногорском владару.

Најтежом клетвом сматра се мајчина клетва – она се обавезно извршава и носи стравичне последице. У кризној фази обреда, у тренутку опраштања од својих, девојка, која се претходно завадила с мајком око даровне кошуље, уместо благослова, бива испраћена клетвом која призива злу коб на невесту:

*„Мила кћери, и тебе не било!  
Не дојрла тамо, ни овамо!  
Већ остала среди горе чарне.“* (СНП II: бр. 7).

И, као што се може и претпоставити, једном покренут, механизам клетве не може се зауставити – несрећну невесту у овом баладичном сижеу сустиже моћ клетве: *Кад су били среди горе чарне, / Ал' девојку заболела глава* (Исто). Убрзо, она умире, сватови је сахрањују у гори, али ни ту испаштањима није крај – и после смрти девојку мучи тежина изречене клетве.

30 Још је изразитији случај клетве којом преварена муслиманка, призивајући Бога и Богородицу, проклиње хришћанског јунака који је најпре обећао да ће је узети за жену, а потом изневерио:

*„Ајде с Богом, Мирковић' срдаре  
Еда Бог да и Богородица,  
Ти се твоје главе не носио,  
А ако би главе наносио,  
Да од тебе не остане шрага!“* (СНП II: бр. 21).

Иако песма овим завршава, остављајући крај отвореним, записивач, у напомени, као потврду делотворности девојачке клетве, додаје: „Кућа је Мирковића баш близу моје ће сада учим ћецу, у село Пријераде, у Грбљу, и не будући од њега нико остао него зидине и провалине виде се, оћу рећи да му се стекла ова клетва ђевојчина“ (Исто, напомена записивача).

Социјална и полна позиционираност жене условљава да изрицање клетве, по правилу, „представља специфичност женског говорног понашања“ (СМ 2001: s. v. **клетва**),<sup>31</sup> што и примери из наведених песама потврђују. Иза тога се често назире обесправљена позиција жене, која на неправду, лишена других могућности да брани своје право, одговара клетвом – попут жртвоване Гојковице, у варијанти, која своје крвнике проклиње тако да остану без града, због кога је она жртвована:

„Градише га, девети Мрњавчића,  
Градише га, злосрећне ви било,  
Брзо ви преузели Турци!“ (СНПр II: бр. 16).

Као потврда њених речи, следи завршни коментар певача у последњем стиху у виду формуле: *Како рекла, шако је било* (Исто).

Веровање у моћ речи дубоко је укорењено у нашем народу – сматра се да се речима може утицати на објективни поредак ствари, даљи ток живота појединца<sup>32</sup> или чак судбину читавога царства. Траг тог веровања остао је и у епској песми: Јерина удаје ћерку и пита за савет унука, Максима Бранковића, који је упозорава на предности и недостатке сваког од просаца. У љутњи, Јерина удара Максима, а он је куне:

„Боџ ш' убио, моја стара бако!  
Куд је дала, у зџ час је дала!  
С њоме дала земљу и градове!“  
Како рече, онако се сече:<sup>33</sup>  
Даде ћерку за Ошмановића,  
И с њом даде земљу и градове. (СНП II: бр. 80).

Супротно клетвама, **блаџослови** представљају „утврђене, најчешће стиховане добронамерне жеље које се преносе у традицији и заснивају на магијској сугестивности“ (в. НК 1984: s. v. **блаџослови**). Њима изражена жеља не ограничава се само на појединца, већ може пратити читаву породичну лозу, као што је случај с Немањићима у традицији, које *џосџода ришићанска* благосиља речима:

Шџо носили – свијетџо вам било,  
Шџо родили – све вам свијетџо било!<sup>34</sup> (СНП II: бр. 24).

Делотворност благослова потврђује се гласом искуства традиције: *И шџо рече џосџода ришићанска, / На сасџанку код бијеле цркве, / Шџо џођ рекли, код Боџа се сџекло!* (Исто).<sup>35</sup>

С порастом веровања у магијску моћ речи, умањује се могућност Божјег *џи-сања* судбине, а на месту њеног „аутора“ појављује се човек као нови креатор судбине. Ипак, неприкосновеност Божје воље није нарушена – тек уз сагласност

31 Међутим, куну, мада ређе, и мушкарци – јунак свога коња (Богишић 2003: бр. 49; СНП II: бр. 25), Вукашин свога сина Марка (СНП II: бр. 34), унук баку (СНП II: бр. 80) итд.

32 И сама етимологија фразеологизма *речено – у-чин-је-но* сведочи у прилог томе.

33 Ова епска формула присутна је и у другим песмама и дословце се остварује – уп. СНП II: бр. 23, 34, 34; СНП VIII: бр. 56.

34 Благослов светости у српској епизи добила је и Анђелија Бранковић – у монаштву преподобна мати Ангелина: *Шџо родила, све џи светџо било, / И џвоје се џџјело посвеџило* (СНПр III: бр. 87). Црква ју је прогласила за светитељку – слави се на дан своје смрти, 12. августа, по старом календару (в. Спремић 2001: 125), а у традицији је остала упамћена и постала једна од омиљених српских светитељки (Исто).

35 Уп. и СНП II: бр. 23.



Бога људима је дато да исписују странице судбине других, остваривањем позитивних или негативних жеља, изражених благословом и(ли) кетвом.<sup>36</sup>

Претходни примери, у основи, показују да човек традиционалне културе живи у складу са оним што му је суђено, а извесне (мада ограничене) могућности корекције судбине своде се углавном на објаву једне од могућности, приликом чега се, најчешће, даје и савет *више силе* како да се та могућност (*зла коб*) избегне.<sup>37</sup> Стога, у овом својеврсном парадоксу, Бог се васпоставља као врховни господар судбине, односно онај по чијем се допуштењу (и само тако!) судбина може мењати. Тиме као да се измирују фаталистички концепт и концепт хришћанског Бога који оставља верујућим могућност слободне воље и властитог избора.<sup>38</sup>

### Бог и срећа јуначка – значење епске формуле

Одраз веровања да се судбина може променити човековим деловањем назира се у одређеним људским поступцима (попут праксе остављања дара суђењима, те откупљења од мртваца и сл.), извођеним у циљу да се умилостиви, или чак предупреди (лоша) судбина и тако спречи нежељени исход. С појавом хришћанства, „за разлику од магијског настојања да се превазиђе, односно промени судбина утицајем на чиниоце који су одређивали животни пут, вера пружа другачију животну перспективу трансцендирања судбинске равни и могућност учешћа у вишој животној сфери. Хришћанско поимање живота отворено је према слободном човековом избору који му је омогућио сарадњу с Богом. Из тог односа проистичу и последице које се тумаче као божје одлуке, односно реакције на људске поступке.“ (Јовановић 2000: 79). А те реакције могу бити позитивне и

36 Тако судбину Марка Краљевића предестинира противречност очеве кетве и благослова кума:

*На Марка је врло жао краљу,  
Те га љућо куне и њроклиње:  
Сине Марко, да ти Бог убије!  
Ти немао гроба ни њорога!  
И да би ти душа не испала,  
Док шурскога цара не дворио!“  
Краљ га куне, цар га благосиља:  
Твоје лице св’јетло на дивану!  
Твоја сабља сјекла на мејдану!  
Нада ти се не нашло јунака!  
Име ти се свуда сјомињало,  
Док је сунца и док је месеца!“  
Што су рекли, шако му се сшекло.*

(СНП II: бр. 34).

Како се, попут речи суђењца, ниједно од претходно изреченог не може опозвати, Марков епски животопис плете се између ове две антитетичке позиције – турског вазала и заштитника народа, султановог поданика и пркосног јунака, слободног у поступцима, али условљеног тиме да ће о свему полагати рачуна султану, кога, чак и када му прети, физички не сме угрозити. Таква предестинација потоње подухвате којима обилује Маркова епска биографија вишеструко условљава, и, очито, није ништа друго него покушај певачеве рационализације и реинтерпретације историјских факата приликом превођења на план поетских реалија, тј. покушај да се парадоксалност Марковог епског хабитуса објасни у песми ретроактивно, с Рашкове позиције човека из времена устанка и његовог знања о епском лику Марка Краљевића.

37 „Међутим, судбина се не сматра потпуно затвореном, јер је тек одређени људски поступак коначно потврђује. Такав поступак којим се ‘запечаћује судбина’ и чини немогућим промена указује да се на претходно стање, иако судбински одређено, могло утицати.“ (Јовановић 2000: 74-75).

38 Ове међусобно искључујуће концепте уочава и Јовановић, али без могућности њиховог измирења: „За разлику од паганског отимања слободне, sukoba sa višim entitetima i ispravljanja sudbine, hrišćanska vera omogućuje slobodno delovanje u saglasju s Tvorcem.“ (Јовановић 2007: 280).

негативне, односно благонаклоне или ненаклоњене људима, *срећне* или *несрећне* по појединца и заједницу. Међутим, хришћанским кругом представа о животу и сопственој одговорности само је засењен онај двосмислени „условљавајући ентитет“ (Исто: 76) који, у кључном тренутку какав је двобој (или борба уопште), доноси судбоносни преокрет и пресуђује између живота и смрти: „Фортуна у значењу судбине или среће показује се, у својој снази (*fors, -tis*), у двоструком смислу: као *fortuna secunda* – она која прати и доноси срећу и као *fortuna adversa* – она која одмаже и доноси несрећу. Значењска двосмисленост судбине односи се, дакле, на срећан, али и на несрећан догађај који је као плод случаја и игре независтан од људских жеља и намера.“ (Исто: 77).

За разлику од судбине и њених манифестација, које се обично односе на одређене фазе човековог живота или чак живот у целисти, срећа се, из угла традиционалне културе, обично своди на представу о *шренушку*, који ће ток каквог догађаја усмерити ка добром (жељеном) или лошем исходу, или ће, пак, преокретати исходе, бивајући, непостојана и варљива, *час добра час лоша* (в. Богишић 2003: бр. 14, 33, 43; СНП II: бр. 51; СНП IX: бр. 1, 15; СНПр III: бр. 10, 21; СНПр IV: бр. 33, 39). Таличност, односно наклоност тренутка персонификована је у античким цивилизацијама ликовима Тихе, Фортуне и Каироса (божанства правог, срећног тренутка, срећног случаја као и среће уопште).

Иако словенски пантеон не познаје божанство времена, судбине или среће, пагански концепт представа о срећи чува се у поменима *добре* (Богишић 2003: бр. 43, 86; ЕР 1987: бр. 160, 164; СНП II: бр. 41; СНП VI: бр. 63; СНП VIII: бр. 11, 40; СНП IX: бр. 1, 12, 17, 18, 20, 26; СНПр II: бр. 35; СНПр III: бр. 2, 7, 24, 75; СНПр IV: бр. 21, 39), односно *лоше* (*зле, хуге*) *среће* (Пантић: стр. 207; Богишић 2003: бр. 1, 13, 16, 19, 33, 36, 39, 40, 48, 57, 60, 65, 66, 75, 76, 78, 79, 87, 88, 94, 105, 109; ЕР 1987: бр. 62, 67; СНП II: бр. 25, 51, 81; СНП IV: бр. 39; СНП VI: бр. 10, 19, 31; СНП VII: бр. 12; СНП IX: бр. 1, 2, 4, 20, 25, 26; СНПр II: бр. 7, 24, 33, 38, 50, 59, 79, 90; СНПр III: бр. 4, 34, 38, 63, 67; СНПр IV: бр. 8, 20, 27, 29, 39). Као што овај преглед песама открива, знатно више је примера *лоше среће*, под којом се подводе све непромишљене, исхитрене и у погледу исхода, штетне радње по јунака, лоше процене, одсуство концентрације (в. СНП II: бр. 81), као и судбински обрти који, ма колико наизглед незнатни,<sup>39</sup> резултирају заробљавањем, рањавањем или смрћу лика. Одраз анимистичког веровања да се (*х*)*уда срећа*, као и болест, може предати другоме или пренети на елементе природе уочава се у речима Косовке девојке:

„Јао, јадна, уде ти сам среће!

Да се, јадна, за зелен бор ваћим,

И он би се зелен осушио!“ (СНП II: бр. 51).

И, за разлику од тога, *добра срећа* (нафака) подразумева оне ситуације у којима јунаку све иде наруку – оклоп спречава рањавање јунака (СНПр III: бр. 7), односно токе (ЕР 1987: бр. 156; СНП VII: бр. 47), кундак пушке зауставља смртоносни метак (СНП VIII: бр. 11) или јунака промаше (СНП VI: бр. 60), а његово тана погађа из прве, дружина налази пећину усред олује (СНПр IV: бр. 39) и сл,

39 Када су противници изједначених снага, довољна је ситуација да срећа превагне у корист једног од њих – у победи Страхинје Бановића тек да се противник оклизне – Деналији Влаховићу *худа срећа прискочила*: / Папуч му се попузе по шрави, по дјетелини (Богишић 2003: бр. 40).

обухватајући и оне ситуације када противника сналази лоша срећа<sup>40</sup>. С обзиром на то да представља жељени исход, *добра срећа* јавља се говорним изразима формулативног карактера, попут поздрава или благослова: *Добра вами срећа буди, два Јакшића, мила брајша* (Богишић 2003: бр. 43).

Начин на који се срећа читује (при чему се њено деловање сагледава накнадно, из перспективе прошлости) – она је *доскочила, прискочила, присјела, присјуйила, научила, сусрела, на(и)шла, надахнула, да(рова)ла, удесила* и сл. указује на то да је срећа углавном схватана антропоморфно,<sup>41</sup> односно да је у систему словенске демонологије, по свој прилици, некада постојало такво демонско биће, сада скоро у потпуности заборављено,<sup>42</sup> чија је централна функција била давање среће. Апстрактно значење среће сводиво је, у суштини, на „осмишљавање индивидуалне судбине као дела, неке количине добра, среће, која се при рођењу дарује човеку одозго, а удељује му се из заједничке количине среће, која припада целом друштву“ (СМ 2001: s.v. **срећа**). Стога, када песма говори о тешком животу сиротице, као коректив њене судбине послужиће добра срећа, која је праги приликом просидбе и удаје:

*Сиројшје сиротиа девојка:  
Када руча, она не вечера,  
Кад састави ручак и вечеру,  
Онда јој је руа недостигало;  
Ал' је зашто добре среће била:  
Испроси је Краљевићу Марко,  
А прейроси војевода Јанко,  
Прсиен дао Устиуицићу Павле.* (СНП II: бр. 41).

Девојка ће знати да искористи овај обрт среће и својом мудрошћу избећи ће сукоб интереса и могуће крвопролиће, постајући, на тај начин, господарица сопствене судбине, те јој чак ни плаховити Марко Краљевић, поражен девојчином довитљивошћу, неће наудити.

Наклоност среће огледа се понекад и у необичном стицају околности, при чему се значење судбинског преклапа са представама о срећи. Тако, у варијанти песме о Находу Симеону, патријар Саво, враћајући се из лова, налази на неочекивани „улов“:

*Бог му даде и срећа донесе,  
Те он нађе сандук од олова,*

40 Погрешна процена противника приликом избора адекватне смрти коју намењује јунаку поставља је стално место у сижеима о спасавању јунака избором јуначке смрти. Тако, на Новакову молбу, цар дозвољава јунаку да буде погубљен у борби, наоружан изношеном сабљом, изломљеним копљем, и на „коњу изжахану“. Но, старом искусном хајдуку довољно је и толико да се спасе (ЕР 1987: бр. 67).

41 Грујица у песми бодри Новака да се не предаје и не одустаје од положаја харамбаше речима: *Ако с', бабо, врло остарио / твоја срећа није остарила* (ЕР 1987: бр. 66), док се у млађој варијанти тај коментар даје из перспективе спознаје пораженог јунака – Новаковог брата: *боље бјеше тиригести добрих друга, али твоје среће не бијаше* (в. СНП III: бр. 3).

42 У траговима се још чува веровање по коме срећа представља „персонификацију индивидуалне људске судбине“, при чему *добру срећу* код Срба оличава лепа девојка која испреда златне нити, док се *несрећа* појављује у лику седе старице мутних очију (СМ 2001: s.v. **срећа**), или је пак реч о „двојнику оног човека чију судбину репрезентује“ (Исто), који се рађа кад и он и умире заједно с њим (в. Чајкановић 5 1994: 253), односно Усуду, чији један дану репрезентује судбину појединца у целости (СНПприп 1988: бр. 13).

*Истиурила вода под обалу,  
У сануку чедо мушка глава [...]* (СНП II: бр. 15).<sup>43</sup>

Као израз двоверја, карактеристичног за српску усмену традицијску књижевност, упоредо са **срећом**, у окошталој конструкцији формуле [*шако њему*] **Боџ и срећа** [*gage*]<sup>44</sup>, појављује се и **Боџ**, баш као и у претходном примеру.<sup>45</sup> Бог, који би требало да је, по свему, супротан сада апстрактно схваћеној срећи, у строго хришћанској интерпретацији ствари, својом природом искључује појам среће. Међутим, стари концепти среће и судбине, очито, нису напуштени, а нови им се придружују. Тако се догодило да су се, у једној формули, спојила два неспојива ентитета – *персонификована срећа*, пореклом из древног паганског наслеђа и *Боџ*, приближен претходном и њему саображен својом функцијом господара судбине и дариваоца добре среће.<sup>46</sup>

Представа о томе да све долази од Бога и да се све одвија уз његову сагласност присутна је „у обичај узетој ријечи“ – поздраву *Божја помоћ* (*Помоз' Боџ*), прилогу *акобоџда*, као и у кондиционалној конструкцији *Ако Боџ га*. Будући да се исход сваког деловања приписује Богу, човек традиционалне културе верује да не ваља планирати унапред, нити ишта узимати засигурно. Несигурно време у коме је наш народ живео и о коме певају српске епске песме само је потхрањивало ту неизвесност, која свој карактеристични израз добија у речима косовских јунака уочи саме битке. Стеван Мусић оставља Косовки девојци спомен на себе, и обећава, условно:

*Ако Боџ да те се најтраџ враћим,  
Лейшим ћу те даривати даром* (СНП II: бр. 47).

Слична томе је и заклетва Милоша Обилића, чији први део – убиство султана, јунак испуњава, а други део, који се односи на Вука Бранковића, уколико дође до победе хришћана, остаје неостварен:

*Ако ли ми Боџ и срећа гаче  
Те се здраво у Крушевац враћим,  
Уватићу Вука Бранковића,  
Вегаћу га уз тво бојно кољче,  
Као жена кућел' уз преслицу,  
Носићу га у поље Косово!* (СНП II: бр. 50).

Будући да божја промисао у усменој традицији о Косовској бици предвиђа пораз српске војске на Косову, а додатно га мотивише неслогом и издајом, једино

43 У овом раду изостају она очитовања судбине / среће до којих се долази индиректно, на основу датог стицаја околности, и у којима судбина није означена неким од препознатљивих назива – уп. налажење Находа Симеона у варијанти песме: *Намјера је ствараца нанијела, / Нађе стварац сануку од олова* (СНП II: бр. 14). Но, иако се песма даље развија у кључу Едиповог комплекса, фаталистичка интерпретација догађаја, карактеристична за мит о Едипу, у песмама овог сужејног модела изостаје.

44 Варијантна форма ове формуле је: (*Јега Боџ га и срећа јуначка* (Богишић 2003: бр. 87, 94 и др).

45 В: Богишић 2003: бр. 87, 94; ЕР 1987: бр. 149, 156, 164; СНП II: бр. 12, 15, 47, 50, 51, 66, 81; СНП III: бр. 34, 45, 55, 67, 68; СНП IV: бр. 2, 6, 13, 35; СНП VI: бр. 70, 76, 80; СНП VII: бр. 45; СНП VIII: бр. 52; СНП IX: бр. 12, 16, 17, 19, 20; СНПр II: бр. 9, 35, 82; СНПр III: бр. 42, 48, 50, 62, 75, 76; СНПр IV: бр. 13, 36, 37, 38, 39.

46 Сходно томе, главни кривац за *лошу срећу* постаје нико други до – *ђаво* (*враџ донесе једну дервишину*[...] СНП II: бр. 59). Потреба да се нађе хришћански еквивалент Богу у функцији дариваоца добре среће у традиционалној култури ишла је ка поларизацији сакралне сфере на сакрум и рудиментарни антисакрум (в. Ловмјански 1996: 11).

у песмама косовскога круга употреба магијске формуле *ако Боџ да*, којом се пре-дупређује лош исход, показује се неделотворном.

Супротно томе, у готово свим осталим песмама, уздање у Бога награђује се његовом помоћи, а осиноост и претерана самосвојност (најчешће противника) резултирају смрћу силника, док сви амбициозни планови показују се сујетним и падају у воду:

*Ал' не вели Турчин ако Боџ да,  
Већ се Турчин у силу уздаше,  
А сила је у Бога вишењега,  
Који Турком ни помоћи неће.* (СНП IV: бр. 10).<sup>47</sup>

При томе, видно је да је Бог апсорбовао у свом лику и представе о националном богу, који брине о свом народу, стављајући се на његову страну и чувајући га,<sup>48</sup> док противничкој страни одмаже (*Боџ му не да ни срећа његова, / Злаишица га вода пошйшила, / У слано га море занијела* – СНП IV: бр. 6), чак и када га она призива у помоћ (уп. СНП IX: бр. 20; СНПр IV: бр. 46). То је условило да клицање Бога пре јуриша постаје део формулативне конструкције на почетку описа сукоба, односно религиозно исправан поступак, сходно традицији: *Црногорци Боџа сйоменуше / А у Турке јуриш учинише* (СНП IV: бр. 11), при чему успех не изостаје: *Србињима Боџ и срећа даде, / Те од Срба нико не поџибе* (СНП IV: бр. 35); *Боџ им даде и срећа јуначка* (СНП VIII: бр. 52), *Но Србима Боџ и срећа дала* (СНПр IV: бр. 37) и сл. И супротно томе, ритуално неисправни поступци мотивишу потоње догађаје и постају узрок пропасти устаника (в. СНП VIII: бр. 41).

По правилу, онај ко се узда само у себе и сопствену снагу и моћ у песми неумитно губи, а своју осиноост плаћа главом,<sup>49</sup> док онај ко је свестан сопствене људске ограничености, уз Божју помоћ и наклоност среће, успева у свом науму и тријумфује.

Укупно узев, вишезначност и полиморфност представа о судбини, срећи и Божјој промисли, запажа се како у традиционалној култури Срба у целости, тако и у епској песми оделито. Представе о судбини манифестују се доследно кроз веровања у *судњи дан*, тј. предодређеност човекову да умре тачно одређеног датума – онда када му је „писано“ (тј. када му је од Бога *суђено*). Мањи број песама показује да се и неки други догађаји у човековом животу схватају као предодређени, што је, даље, водило виђењу читавог човековог живота као унапред задатог и дефинисаног. Упркос томе, грађа показује и то да човек, неким својим поступцима настоји (а понекад и успева) кориговати судбину. Срећа која га прати или му у одређеним, пресудним тренуцима *прискаче*, може се показати као одлучујућа како у погледу догађаја о коме песма пева, тако и у погледу доцнијих епизода епске биографије јунака. Људска моћ утицања на догађаје углавном се односи на веровање у снагу речи – оно што је јавно исказано, пре свега благослов и клетва, неизоставно се остварује и обележава потоњи живот јунака. Но, све ово имало је

47 Уп. и СНП VII: бр. 12; СНП VIII: бр. 5, 64; СНП IX: бр. 2, 15, 21, 25, 26; СНПр III: бр. 30, 36, 39, СНПр IV: бр. 36

48 „Овome у прилог говоре и народне изреке, рецимо 'Бог је наш јачи од турскога' или 'Бог чува Србију.'“ (Бандић 1991: 195).

49 Сејман Велагић поноси се својом дружином од тридесет ратника *Кој' се не боје Боџа јединога, / Боџ им ништа учиниши не море, / А камоли каурске делије – / Да би се ведро небо подломило, / Баш би њега на коље дочекали* (СНПр III: бр. 30). Међутим, њихова гордост изазива Божју одмазду – у заседи их дочекује Иван Сењанин са својом дружином и погуби их: *Сваки једну осижече главу* (Исто).

релативно важење у контексту представа о Богу, који је, у традиционалној култури, постао даровалац добре среће и врховни господар судбине, а тиме и читавог људског живота.

### Литература

- Бандић 1991: Д. Бандић, *Народна религија Срба у 100 појмова*, Београд: Нолит, 1991.
- Богишић 2003: В. Богишић, *Народне ијесме из старих највише приморских записа*, сакупио и на свијет издао В. Богишић, књига прва, с расправом о „бугарштицама“ и с рјечником, друго, преснимљено издање, Горњи Милановац: ЛИО, 2003.
- Гревс 1990: Р. Гревс, *Грчки митови*, Београд: Нолит, 1990.
- ЕР 1987: *Ерлангенски рукопис*, зборник старих српскохрватских народних песама, приредили Радослав Меденица и Добрило Аранитовић, Никшић: Универзитетска ријеч, 1987.
- Иванов–Топоров 1974: В. В. Иванов и В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей*, лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов, Москва: Наука, 1974.
- Јовановић 2000: Б. Јовановић, *Дух паганског наслеђа у српској традиционалној култури*, Нови Сад: Светови, 2000.
- Јовановић 2007: В. Јовановић, *Sudbina i magija*, Beograd: Prosveta, 2007.
- Кравцов 1985: Н. И. Кравцов, *Сербскохорватский эпос*, Москва: Наука, 1985.
- Крстић 1984: В. Krstić, *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*, Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti, 1984.
- Ловмјански 1996: Н. Lovmјanski, *Religija Slovena*, s poljskog prevela Biserka Rajčić, Beograd: Slovograf, 1996.
- Лома 2002: А. Лома, *Пракосово*, словенски и индоевропски корени српске епике, Београд: Српска академија наука и уметности (Балканолошки институт) – Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу, 2002.
- НК 1984: Р. Pešić и N. Milošević–Đorđević, *Narodna književnost*, IRO „Vuk Karadžić“, Beograd, 1984.
- Перић 2006: Клетва: поетска врста и(ли) реторички жанр, у: З. Карановић и С. Радуловић (ур.) *Жанрови српске књижевности: порекло и поетика облика*, зборник, књ.3, Нови Сад: Филозофски факултет – Орфеус, 2006, 67–85.
- Питулић 2000: В. Питулић, Пророчки снови у песмама косовског циклуса у збиркама епских народних песама штампаним после смрти Вука Караџића, *Зборник Филолошког факултета*, бр. 10/2000, Универзитет у Приштини, Приштина (Врање), 2000.
- Раденковић 2010: Љ. Раденковић, Народна предања о одређивању судбине: словенске паралеле, у: М. Детелић и С. Самарџија (ур.) *Жива реч*: зборник у част проф. др Наде Милошевић Ђорђевић, Београд: Балканолошки институт САНУ – Филолошки факултет, 511–534.
- Радуловић 2003: Н. Радуловић, Символични снови у усменој епизи, *Књижевна историја*, XXXV, 119, 2003, 25–46.
- Речник МС, 1973: *Речник српскохрватског књижевног језика*, књига пета, П–С (претоварстоти), Нови Сад: Матица српска, 1973.
- Речник САНУ, 1975: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, књига IX (*јурђет–кошћва*), Београд: Српска академија наука и уметности – Институт за српскохрватски језик, 1975.

Рјечник 1977: В. Стеф. Караџић, *Српски рјечник*, истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима (1818), скупио га и на свијет издао - - -, у Бечу 1852, Сабрана дела Вука Караџића, књига друга, приредио Павле Ивић, Београд: Просвета, 1977.

PKT 1985: *Rečnik književnih termina*, glavni i odgovorni urednik Dragiša Živković, Beograd: Nolit, 1985.

Самарџија 2008: С. Самарџија. *Биографије ејских јунака*, Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2008.

*Светло писмо* 2004: *Светло писмо Спорога и Новога завјетја, Библија*, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, Београд, 2004.

СМ 2001: *Словенска митологија*, редактори Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић, Београд: Zertex Book World, 2001.

СНП II: В. Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао - - -, Књига друга у којој су пјесме јуначке најстарије, у Бечу, у штампарији јерменскога манастира, 1845. Сабрана дела Вука Караџића, књига пета, приредила Радмила Пешић, Просвета, Београд, 1988.

СНП III: В. Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао - - -, Књига трећа у којој су пјесме јуначке средњијех времена, у Бечу, у штампарији јерменскога манастира, 1846. Сабрана дела Вука Караџића, књига шеста, приредио Радован Самарџић, Просвета, Београд, 1988.

СНП IV: В. Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао - - -, књига IV, у којој су пјесме јуначке новијих времена о војевању за слободу, сабрана дела Вука Караџића, књига седма, приредио Љубомир Зуковић, Просвета, Београд, 1986.

СНП VI: В. Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме*, скупио и на свијет издао - - -, Књига шеста у којој су јуначке пјесме најстарије и средњијех времена, приредио Љуб. Стојановић, Државно издање, Биоград, 1899.

СНП VII: В. Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме*, скупио и на свијет издао - - -, Књига седма у којој су пјесме јуначке средњијех времена, приредио Љуб. Стојановић, Државно издање, Биоград, 1900.

СНП VIII: В. Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме*, скупио и на свијет издао - - -, Књига осма у којој су пјесме јуначке новијих времена о војевању за слободу и о војевању Црногораца, приредио Љуб. Стојановић, Државно издање, Биоград, 1900.

СНП IX: В. Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме*, скупио и на свијет издао - - -, Књига девета у којој су пјесме јуначке новијих времена о војевању Црногораца и Херцеговаца, приредио Љуб. Стојановић, Државно издање, Биоград, 1902.

СНПр II: В. Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме*, из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића, Књига друга – пјесме јуначке најстарије, за штампу приредили Живомир Младеновић и Владан Недић, Београд: Српска академија наука и уметности, 1974.

СНПр III: В. Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме*, из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића, Књига трећа – пјесме јуначке средњијех времена, за штампу приредили Живомир Младеновић и Владан Недић, Београд: Српска академија наука и уметности, 1974.

СНПр IV: В. Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме*, из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића, Књига четврта – пјесме јуначке новијих времена о војевању за слободу, за штампу приредили Живомир Младеновић и Владан Недић, Београд: Српска академија наука и уметности, 1974.

СНПрип 1988: В. Стефановић Караџић, *Српске народне приповјетке*, Сабрана дела Вука Караџића, Београд: Просвета, 1988.

Спремић, 2001: М. Спремић, Династија Бранковић, *Даница*, српски народни илистровани календар за годину 2002, уредници Миодраг Матицки, Нада Милошевић-Ђорђевић, девета година, Београд: Вукова задужбина, 2001.

Трифуновић 1990: Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, 2. допуњено издање, Београд: Нолит, 1990.

Чајкановић 2 1994: В. Чајкановић, *Сјудије из српске религије и фолклора 1925-1942*, Сабрана дела из српске религије и фолклора, књига друга, приредио Војислав Ђурић, Београд: Српска књижевна задруга – Београдски издавачко-графички завод – Просвета – Партедон М. А. М, 1994.

Чајкановић 5 1994: В. Чајкановић, *Сјара српска религија и митологија*, Сабрана дела из српске религије и фолклора, књига пета, приредио Војислав Ђурић, Београд: Српска књижевна задруга – Београдски издавачко-графички завод – Просвета – Партедон М. А. М, 1994.

## GOD AND HERO'S LUCK (BELIEFS IN FATE, LUCK AND FORCE MAJEURE IN VUK'S WRITTEN RECORDS OF SERBIAN ORAL EPIC POETRY)

### Summary

This work tends to depict how multi-valued and polymorphous representations about destiny, happiness and God's thought from traditional Serbian culture are reflected in the structure and semantics of an epic poem. Representations about destiny are strictly demonstrated through beliefs in "sudnji dan", that means a human's predestination to die at the exact determined date – when it is 'written' (that means when it is God predestined). A small number of poems depict that the other events in a human's life are understood as predestined (for example the battle of Kosovo), what later led to seeing the whole human's life as set and defined, which is in contradiction to Christian understanding of a life as free and unconditioned. In spite of that, a structure shows that a man with some of his actions tends (and sometimes succeeds) to correct a destiny. Happiness which follows him or in some determined, crucial moments appears, becomes determined in respect of events which are described as well as in respect of later episodes of an epic biography of a hero. A human power of influence on events is mostly related to the belief in the power of words – what is expressed in public, first of all blessing and curse, and it accomplishes and marks the latter hero's life. But, all these facts had a relative validity in the context of God's notion, which is in a traditional culture identified with national deity, and which became a donor of a good fortune and a supreme master of a destiny, and with this of the whole human's life.

Key words: God, destiny, fortune, prediction, curse, blessing, epic

Dragoljub Ž. Perić



Анка Ж. РИСТИЋ<sup>1</sup>  
 Универзитет у Крагујевцу  
 Филолошко-уметнички факултет  
 Катедра за српску књижевност<sup>2</sup>

## ПРИСУСТВО У ОДСУСТВУ КАО ТОПОС СТАРЕ СРПСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ

С освртом на дела средњовековне књижевности, у овом случају на апокрифни спис *Цар Аса*, као и на *Житије Петра Коршког*, Теодосија Хиландарца, отворићемо питање Божје егзистенције. У раду ће бити речи о (не)постојању Бога или тачније о његовом испољавању (у животу, тексту) које ћемо представити и објаснити као својеврсно присуство у одсуству. Где је заправо Господ?

*Кључне речи:* Бог, човек, текст, присуство/одсуство

За талас христјанизације у 9. веку, везују се први почеци српске књижевности. Стара српска књижевност обухвата дела српске оригиналне и преводне књижевности, настала у периоду од почетка српске писмености у 9. веку до превлађивања барока у српској књижевности у 17. веку. Развој српске књижевности почео је у 10. веку, углавном преводилачким радом са грчког језика (сакрални текстови). Самостално српско књижевно стваралаштво почиње књижевним стваралаштвом Светог Саве (првог српског оригиналног књижевника), а касније се мења како под књижевним, тако и под ванкњижевним утицајима (исихастичка духовност, литургијска реформа с почетка 14. века, Косовска битка и сл.). Старословенски језик, омогућио је укључивање српске културе у општа културна кретања православног света у средњем веку.

**Апокрифи** или лажне књиге, јавили су се у сенци библијских списа и свуда у хришћанском свету, па и код нас, привлачили су читаоце како због фантастике, у којој има доста фолклорног, тако и због тежње да ликове сакралних списа, апстрактне и идеализоване, спусте на земљу, да им придају људске особине. Разне визије и апокалипсе, старозаветне и новозаветне (*Ошкровење Енохово*, *Ошкровење Варухово*, *Виђење Богородичино* и др.), апокрифне посланице, лажна јеванђеља и др. извршили су снажан утицај на народна схватања и веровања и оставили трагове како у усменој традицији и писаној књижевности, тако и у уметности, посебно у сликарству. Док су апокрифи настали као антитеза службено посвећеним или канонским списима Старог и Новог завета, **житија светаца** или **хагиографије** непосредно се надовезују на новозаветне књиге те представљају продужетак „библијске историје“. Заснована на хришћанској философији живота, тенденциозна и дидактична по својој намени, житија светаца, упркос томе, највише подсећају на белетристичке жанрове, на приповетку и роман, те су и због тога била популарна код најширих читалачких слојева. Свеци различитих

<sup>1</sup> ankaristic@yahoo.com

<sup>2</sup> Овај рад је део истраживања која се изводе на пројекту 178018 *Друштвене кризе и савремена српска књижевност и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир*, који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

судбина, свеци ратници, попут Ђорђа Кападокијског, свеци пустињаци, као Антоније египатски, свеци просјаци, какав је Алексије божји човек, свеци грешници који су се покајали, слично Павлу Кесаријском или Марији Египћанки, – важили су кроз векове као узорни ликови, витезови хришћанске врлине, чији су подвизи побуђивали и увећавали машту младих читалаца и изазивали жељу за опонашањем.

Философска мисао, посебно античка, у ранохришћанској и византијској рецепцији била је доступна читаоцима који су читали о првобитном хаосу, елементима, телу и души, простору и времену, те су тако имали прилике да сазнају шта су о том и другим питањима мислили велики антички философи. У свој религиозни поглед и израз унели би на тај начин богате али расуте комадиће античке философске традиције. Философија је била у служби теологије, али се ни теологија није могла замислити без философије. Како је цела средњовековна књижевност израсла на теолошкој основи, то је и философија постала њен обавезни и неодвојиви део. Сви књижевни родови, од слова и житија до религиозне химне, били су прожети философијом. С обзиром на речено, у даљем раду говорићемо о Божјем присуству у одсуству као топосу средњовековне књижевности

У апокрифном спису *Цар Аса* предочена је слика библијског цара Асе, који је окајавао свој грех тако што је тројеноћио и триједневао у ђубришту ван града, где је боравио и у неизвесности ко је он заправо. Цар је грех задобио због избацивања три стиха из светих књига. Апокриф можемо и назвати приповетком која за основни мотив има мотив испаштања греха. Нашавши се на ђубришту, у ритама и смраду, цар је веровао како је од Господа напуштен. Три дана није поминуо нити прославио Бога. Али трећег дана, подвргаван претходно неколиким искушењима, прену се и прослави Бога: „Госпode сведржитељу, заиста не постоји у аду ко те помиње, нити те мртви славе, него ми живи славио Господа.“ (Јовановић 2000: 404) Од тога тренутка, цар успева да себе идентификује, одлази у цркву где разумева да је пострадао због речи за које је заповедио да се изметну уз цркве. Апокрифни спис завршава се речима да Господ није оставио цара да пострада до краја већ га је у одређеном тренутку, када је то по Божијој промисли било потребно, навео на промену. Упитаћемо: Где је био Господ све време царевог живота? Да ли уз цара, у цару, свагда? Или је можда однекуда долазио на цареву молитвено обраћање Богу? Да ли је заиста Господ оставио Асу, како се наводи на почетку апокрифа, саобразно царевом доживљају?

*Живот Светиоџ Пејтра Коршикоџ* Теодосија Хиландарца заправо јесте текстуални приказ егзалтираног стања Петровог у великој жељи за сједињењем са Господом. *Житије* је религиозног карактера засновано на поетици парадоксалног што је сасвим у складу са средњовековним књижевним стваралаштвом уопште. Реч је заправо о разликовању чулног сазнања, релативне стварности, од умног сазнања, ванвременског, ванпросторног, нематеријалног, али где је ипак остварена хармонична синтеза нестварног и стварног. Трансцендентни свет спознат је усмерењем на ирационално, мистично и натприродно. У *Житију* се такође сустремо са различитим облицима Петровог понашања и поступака на његовом путу ка коначном сједињењу са Господом у љубави. Пишући о подвизима српског пустињака, Теодосије покреће многа битна питања као што су: питање вере, Божје егзистенције, космоса, човека, питање Бића. Дело је приказ духовног микрокосмоса, увреженог у духовни макрокосмос; приказ кроз јединку, која је део макрокосмоса, али је и сама макрокосмос; приказ човека и Бога у њему. Питање о бићу човека и бићу Бога разрешено је прво кроз Петрову борбу духа и тела, а

затим и кроз борбу између духа и тела. Петар је свој макрокосмос и макрокосмос открио крећући се путевима религиозне сфере – најдубље, најфиније и најосетљивије; а, у религиозном доживљају заступљено је човеково најдубље биће, боголикоост, присутност Божијег духа у човеку. Ти путеви воде од разума, преко ума, интуиције до наслућивања, што и јесу развојни Петрови путеви, трајно засути вером и љубављу према Богу. Петар одлучује да напусти дом и родитеље, да се одрекне свеколиког материјалног живота и да се сједини са Господом. На томе путу наилази на различите препреке: бори се како са људима из свога окружења (сестра га спутава да оде, родитељи итд.) тако и са различитим демонима, „бесима лукавим“, змијом. Међутим, свако обраћање Петрово Богу на молитвени начин, бива решењем дате препреке. Господ, чувши Петра, разрешава драматичне ситуације по Петровој жељи. И тако је до краја *Житија*, када је Коришки и остварио свој циљ, сјединивши се са Господом. Запитаћемо се: Где се онда налази Господ у односу на Петра, његово окружење, па и у односу на сам текст? Да ли се негде крије, па долази на молитвени позив верника? Или је можда све време присутан, али у одсуству, рећи ћемо, јер га експлицитно не видимо, или можда само мислимо да га не видимо.

Ако пажљиво анализирамо сваки од текстова средњег века, па тако и споменути апокриф и житије, а онда и са обзиром на средњовековну поетику, оправдано можемо рећи да је за сва учињена дела и речи како Петра Коришког и цара Асе, тако и свих других јунака-мученика који се јављају у списима средњег века, било преводним, било оригиналним, заслужан искључиво Господ. Дакле, Он се не налази тамо негде, физички далеко, а духовно близу, већ је у самим људима, у њиховим душама, па стога и у свакој речи текста. Привидно одсутан, оку невидљив као такав, али с друге стране, наизглед противречно, свеприсутан. Како је, заправо, Господ у одсуству присутан, откуда Он у људима, и шта се то збива у душама верника који воде еванђелски начин живота? Покушаћемо да одговоре поткрепимо аргументима и то онтолошким, космолошким, и што је посебно важно истаћи, аргументима који се позивају на религиозно искуство – фидеизам. Јер заступници оваквих ставова, филозофи и теолози, истичу како вера у Бога зависи искључиво од појединца. Расправа о Богу само је пут на коме се бира да ли да се верује у вечност, неко ће рећи и у апсурд, који носи ризик, али, признаћемо, подједнако носи и наду.

Да бисмо разумели Божије присуство у одсуству, запитаћемо се најпре каква је то реална божанска егзистенција која нам се нуди као апсолутно добро, добро по себи? Такође, размотрићемо и проблеме који су у вези са човековом и природом света у коме живи. Чини се да је Бог, као такав, нужан услов егзистенције и добра свих ствари. На први поглед, рећи ћемо – одговор је можда и немогуће пронаћи. Ипак, Господ, по себи сам имлицира веру у своју егзистенцију. У Његову недокучивост не можемо прозрети јер наш разум није сподобан да то учини. Преостаје нам то да у вери спознамо Његову истину у коју верује и воли је наше срце. Да нагласимо – овде није реч о потрази за спознајом да би се веровало, већ о веровању да би се спознало! Рећи ћемо да је Господ биће од кога ништа узвишеније не може да се замисли. Где Он егзистира? Егзистира у нашем разуму, а оно што је у разуму то може бити мишљено и као егзистирајуће у реалности. Ето Господа подједнако и у реалитету и у разуму. Ако Бог реално егзистира, не може бити мишљен као непостојећи, посебно не може бити непостојеће нешто од чега се ништа узвишеније не може замислити. Тако се суштина апсолутно савршеног бића своди на то да оно постоји, дакле на онтолошки аргумент. Јер оно од чега

ништа узвишеније не може бити мишљено у разуму, не може бити мишљено као неегзистирајуће, непостојеће. (Св. Анселмо 2002: 18)

Потом, Божју егзистенцију не можемо одвојити од Божје есенције јер није прихватљиво мислити Бога, као најсавршеније биће, а којем при томе недостаје егзистенција. То што мислимо о Богу као егзистирајућем, не значи да Он егзистира, ако о Богу не можемо мислити друкчије до као о егзистирајућем, закључићемо да је је егзистенција од Њега неодвојива, да Он заиста егзистира, постоји. Ако је егзистенција савршенство, Бог је прво и највише биће које егзистира. Идеја Бога она није нешто измишљено, она не зависи од нашег мишљења, она је само слика истинске и непроменљиве природе. Ако кажемо, с друге стране да то није истина, можемо ли тај одговор подржати одговором на питање: може ли се смислити ствар чијој есенцији припада егзистенција? Одговор је не, до Бог.

Ако ли ко затражи онтолошки доказ за оно о чему је у овде реч, дакле о постојању Бога, једино што му може бити понуђено јесте чињеница о немогућности онтолошког доказа. Замислити егзистенцију само помоћу чисте категорије, немогуће је, нема ознаке помоћу које бисмо је нпр. разликовали од просте могућности. Ми морамо изаћи из нашег појма о неком предмету да бисмо овоме предмету доделили егзистенцију. Код предмета чула, то се дешава на основу везе са неким од опажаја, сходно емпиричким законима, међутим, што се тиче објекта чистог мишљења, не постоји никакво средство сазнања његове егзистенције јер би се она у том случају морала сазнати а priori. Наша свет о егзистенцији тако припада јединству искустава (проишашла из опажања, или из закључака), те се нека таква егзистенција не може прогласити немогућом, али је такође и претпоставка коју не можемо ничим оправдати. Парадокс!

Сциентистичким рационалистима, и традиционалним метафизичарима (Платону, Томи Аквинском, Хегелу), замера се неспремност да се призна нека друга истина осим њених објективних варијанти. Кјеркегорова теорија једна је од прекретница у европској филозофији јер идентификује истину са субјективитетом: ми смо ти којима је дато да разумемо то. Тако теолошка тврђења једноставно не могу бити процењена одређеном врстом доказа. Кјеркегор вели: „Питање о томе да ли треба да живим заувек и шта морам да учиним да бих испунио тај циљ јесте бесконачни лични интерес и захтева одлучну акцију овде и сада. Јер ништа узвишеније од тога не може да се учини. Наука и разум не могу да ми пруже ту сигурност и због тога они морају да буду прогнани из религиозних дискусија.“ (Едвардс 2002:105)

Запитамо ли се о стварности овога света, не можемо а да не помислимо како је стварност овог света заправо фантастичнија од свега најфантастичнијег, па и загонетнија од свега најзагонетнијег. Постоји ли уопште људска фантазија, најдаровитија, која би могла замислити загонетнији и фантастичнији живот од овога који ми живимо? Темељ нашег света јесте ваздух, наша планета стоји на ваздуху као на темељу. Ваздух стоји на безваздушном простору, безваздушни простор на неким невидљивим честицама – атомима, атоми на електронима, електрони на фотонима, фотони на намтеријалном етру, етар на још нечем нематеријалнијем и невидљивијем и тако у бескрај. Тако људска логика, било кроз науку, филозофију или пак уметност, запада из мање загонетке у већу, из једне невидљивости у другу. Јер логика као таква није у стању да замисли крај нечему што је невидљиво и бескрајно. Јер читав видљиви свет стоји и постоји на невидљивостима. Није ли онда погрешно рећи да не постоји оно што ми нисмо у стању да видимо? Темељ свега видљивог јесте нешто невидљиво. Невидљиво је срце видљивог, језгро

видљивог, видљиво је љуска око невидљивог. Безбројни су облици у које се невидљиво облачи, па и пресвачи. А место на коме је однос невидљивог и видљивог најдраматичнији, на коме загрљају видљивог и невидљивог нема краја ни у овом ни у оном свету, налази се заправо у човеку. Човек жртвује своје тело зарад убеђења своје невидљиве савести, човек иде у смрт за исвесну мисао, идеју, опет невидљиву, мајка брани својим телом дете у опасности ради љубави, невидљиве. Мисао, осећање, савест – оно најглавније у човеку, невидљиво је. Човек живи оним што је невидљиво у њему, а када га то невидљиво напусти, онда и тело умире. Душа држи тело у животу, душа која кроз очи гледа, кроз уши слуша, кроз чула дела, кроз мисли мудрује. Невидљива душа извор је свега видљивог живљења човековог. „Сваки је од нас само поворка привиђења кроз која путује несхватљива реалност!“ (отац Јустин Поповић 1998: 232) Човек, земља, космос – невидљиве су силе обучене у материју, пројекције невидљивог у видљивом. Видљива природа је материјална пројекција нематеријалних, невидљивих мисли Божјих, а човек и нешто више од тога: човек је видљива пројекција невидљивог лика Божјег. „И створи Бог човека по лику свом, по лику Божјем створи га.“ (1 Мојс. 1, 27) Икону Христову у души човек разбија грехом. Али зато је Бог постао човек да би подсетио човека на лик Божији у њему, да га подсети на његово божанско порекло. Бестелесни Бог узима на себе тело човечије, у њега урамљује своје божанство и тиме показује људима како је тело рам иконе Божје. Душа човекова је боголика. Зато је човек највећа вредност у овом свету. Божанско величанство и божанска неприкосновеност човечије личности јесу основна догма Христовог јеванђеља и Православља. Зато је нужно душу сачувати од грехова који убијају. Борба против греха, вековна је борба, зато што је борба против својих личних грехова борба не само за сопствену душу, већ и за слободу, правду, за бесмртност и вечност на глобалном плану. Безбројни су облици невидљивог дати као видљиво и то као његова суштина. Претварање невидљивог у видљиво нисмо кадри спознати, али можемо објаснити чиниоце који су за ово преобликовање заслужни, тачније један чинилац је у питању, а то је Дух, односно Дух Свети. У Новом Завету то није свест или мисао, већ духовно стање одређено божанским надањућем. Дух Свети се односи према души као крв према телу. То је свагда једна сила са којом је повезана харизматичност (дар, моћ привлачења), али реална харизматичност, не симболична, коју је као такву немогуће протумачити рационалним узроцима. Дух је божански елемент у човеку, духом се човек уздиже до највиших сфера божанства, те је дух и целовити стваралачки чин. Дух је слобода која као таква сеже у предбивствену дубину. Слобода има првенство над битком зато се дух не може дефинисати нечим довршеним као што је статични битак (као ни Бог). Јер Дух ствара нови битак као првотна стваралачка активност која је од Бога и Богу тежи. Дух спаја Бога и човека, тако што из Бога извире, а Бог га у човека удахњује. На крају, пожељно је и Бога и човека појмити посредством Духа. Дух хуманизује човечје поимање Бога, ослобађајући га грубог антропоморфизма, а сама духовна спознаја Бога је тако апофатичка (давање савета, али да не изгледа да се то хоће). Дух је садашњост упућена на вечност, али изван времена и простора, смисао је и истина битка, целовити ум, једнако трансцендентан и иманентан, у њему се прелази граница. Дух није свест, али кроз дух се свест изграђује те прелази у надсвест. На крају, у духу је прометејско начело: побуна против детерминисаности човекове судбине јер у њему је замах према вишем, слободнијем свету и продор у тај свет, и то на начин изван употребе које-

каких средстава и спољашњих постигнућа и остварења, и не као сила која при-  
сиљава већ као снага која преображава, ослобађа, просветљује.

Права љубав је активност и моћ саме душе, а љубав према Богу је у ствари  
љубав према нашем истинском бићу. Биће се сазнаје само оним што оно само  
јесте. Биће чека у тишини да би сазнало себе кроз самог себе. Шта је биће Божје  
природе? Јединство, тројна једнострукоост – Отац, Син и Свети Дух. И то оно ап-  
солутно једно по себи које није способно да се открије. Јединство, које не може  
да се открије заправо је Божја највећа моћ. Пошто само не може да се открије, то  
преузимају три личности које у јединству својих бића имају исту моћ али коју  
могу саме себи да открију (лично искуство – моја душа, моје биће разумевају  
сами себе). На крају, у свеобухватању Божјем се све раствара. Ствари се јесу ули-  
ле у време, у овоземаљском животу, у коначном облику, али су и у бесконачном  
облику остале у вечности. Јер Бог је у свакој од њих. „Бог је сигурно тамо, где га  
достојно примају“, каже Мајстер Екхарт, „Све ствари су пуне Бога, пуне његовог  
божанског бића, без престанка.“ Отац рађа свог једнорођеног Сина из себе, не  
другачије него у самог себе. Где је онда Господ? Одговор је да свуда и увек јесте.  
Он је у Петру, у Аси, у цркви, у палати, у пустари, на ђубришту, у тексту, у речи,  
у слову, он је у нама, не у одсуству присутан, већ само присутан, и онда када га  
не видимо и не зовемо, подједнако као када га видимо свуда око себе и молитве-  
но вапимо за Њим! Доказа, осим иманентних (искуствених, унутрашњих) нема,  
а парадокса много, рећи ће неко. Тачно, али зар читав свет не почива на парадок-  
сима који су свуда око нас без обзира на то да ли ми то разумемо или не. Тако је у  
муњи ватра спојена са водом, што је парадокс, али и отелотворена истина.

### Извори

Јовановић 2000: *Цар Аса*, у: Стара српска књижевност: хрестоматија, приредио Томислав  
Јовановић, Београд: Филолошки факултет, Крагујевац: Нова светлост, 400-406.

Хиландарац 1970: Т. Хиландарац, *Житије Пејтра Коришког*, Нови Сад: Летопис Матице  
српске.

### Литература

Вебер 2002: S. L. Weber, *Освајање раја или Докazi о постојању Бога*, Београд: Astimbo.

Јеротић 2002: В. Јеротић. *Индивидуација и (или) обожење*, Београд: Ars Libri.

Отац Јустин Поповић 1998: *Философске урвине*, Београд: Доситеј ДД.

## THE PRESENCE IN THE ABSENCE AS TOPOS OF THE OLD SERBIAN LITERATURE

### Summary

This paper investigates two medieval literary works: apocryphal work *Car Asa* (*The emperor Asa*) and Teodosije Hilandarac's *Žitije Petra Koriškog* (*Life of Petar Koriški*). Analyzing these works we will open the problem of God's existence. This paper will discuss the (non)existence of God and God's manifestations (in life, in text) which will be interpreted as manifestations of specifically presence in absence. Where is God really?

Key words: God, man, text, presence/ absence

Anka Ž. Ristić

Iva Lj. DRAŠKIĆ VIĆANOVIĆ<sup>1</sup>

Univerzitet u Beogradu

Filološki fakultet

Katedra za opštu književnost i teoriju književnosti

## **BOG: KNJIŽEVNOST, KULTURA I KRIZA HUMANITETA. JEDAN POKUŠAJ RAZREŠENJA KRIZE HUMANITETA – APOTEOZA RACIONALNOSTI, MORALA I LEPOTE U 18. VEKU**

U tekstu se analizira filozofsko promišljanje religije i humaniteta u osamnaestom veku, veku suštinskog odvajanja principa humaniteta i moralnosti od religije. Distancirani od hrišćanstva kako ateizmom, tako i deizmom, filozofi prosvetećenosti traže nova uporišta za moral i humanitet – razum i lepotu. Nove filozofske istraživačke metode dovode ih do stava da je istinski oslonac vrednosti svest subjekta i to je bitan aksiološki stav koji nam je vek prosvetećenosti ostavio u nasleđe.

Ključne reči: humanitet, kriza, racionalnost, lepota, moral, filozofija, svest

Vek prosvetećenosti je, čini se, vreme prvog dubokog, suštinskog otklona od hrišćanstva. Kriza humaniteta se pokazuje upravo u nestabilnosti aksiološkog utemeljenja humaniteta. Osamnaestovekovni temelj čovekovih vrednosti bio je ozbiljno uzdrman.

Ono što je posebno zanimljivo kada je osamnaesti vek u pitanju je činjenica da kriza humaniteta u vidu stavljanja pod upitnik Boga kao dotadašnjeg aksiološkog oslonca ne dotiče samo filozofsku misao, već zahvata daleko širi duhovni prostor i razgranava se kroz sve pore kulture i društva.

Jedan od najoštrijih, najogorčenijih kritičara hrišćanstva na samom početku osamnaestog veka dolazi začudo iz redova sveštenstva – Žan Meslijer (Jean Meslier), paroh u Etripinijju u Šampanji koji je revnosno vršio svoju sveštenu službu trideset godina. Posle Meslijerove smrti ostao je njegov famozni rukopis pod nazivom *Moj testament* u kojem on moli za oproštaj što je tokom celog svog veka kao sveštenik služio greškama i predrasudama! Meslijer tvrdi da je hrišćanski Bog vinovnik svih zala. On smatra da je svakom civilizovanom biću ideja Boga koji kažnjava večnim mukama u paklu jeziva i nepojmljiva: „Ima li u prirodi tako okrutnog čoveka koji hladnokrvno želi da muči, neću da kažem svoje sapatnike, nego bilo koje živo biće? Zaključite, onda, ej teolozi, da je po vašim principima Bog daleko opakiji od najopakijih ljudi...” (up. W. Durant, 2004: 565)

Meslijer smatra da je u pitanju silna zavera crkve i države protiv čoveka i razuma – (beskrajno karakterističan spoj) koja sebe pravda time da je religija nužna kao pomoć u obikovanju čoveka u skladu sa moralom. Čak je beskompromisni kritičar hrišćanske crkve Fransoa Mari Arue (Francois Marie Arouet), poznatiji pod pseudonimom Volter (Voltaire), imao potrebu da ublaži Meslijerovu ubitačnu kritiku.

Meslijerovo pomeranje težišta aksiološkog utemeljenja humaniteta anticipira potonje filozofsko: naime, Meslijer više veruje u Razum nego u Boga: „Neću da žrtvujem

1 ivadraskicvicanovic@gmail.com

svoj razum,“ kaže on, „jer samo mi on omogućuje da pravim razliku između dobra i zla, istine i laži... Neću da se odreknem iskustva, jer ono je mnogo bolji vodič od autoriteta vodiča koje žele da mi daju.“ (Durant, 2004: 565). Tako misli i piše jedan sveštenik.

Bezbožništvo se širilo kao zaraza i zahvatilo sve slojeve društva – od vrha do dna – od obrazovanih umova i društvene aristokratije do putujućih trgovaca, radnika, frizeira, kafanskih šaljivdžija... U jednom policijskom izveštaju iz 1747. godine stoji da svaki službenik u Pariskom parlamentu ima kod kuće neki bezbožni rukopis. Po kafanama se ismeva sveštenstvo, a Bogu se obraća sa Monsieur de L'Etire – Gospodin Biće. Ostalo je zabeleženo da su neki putujući trgovci imali veliku zaradu prodajući po kućama brošuru za svetogrđnim nazivom *Tri najpoznatija prevaranta: Mojsije, Isus i Muhamed*. Ceo svet kao da se radovao da izgazi nogama u prah ono što mu je do juče bilo sveto, što je, čini se, inače sklonost i karakteristika ljudske prirode.

Bezbožništvo je, naravno, postalo i neka vrsta mode.“ Ateizam je bio opšta pojava u visokom društvu. Verovati u Boga značilo je izvrgnuti se ruglu.“ (Durant 2004:707).

Otmene dame, večiti nosioci – i mučenici pomodnih trendova su smatrale da nije *comme il faut* verovati u Boga i na sva zvona oglašavale svoje bezbožništvo. (Doduše, ostalo je zabeleženo da je svaka pomodarka na samrtnoj postelji ipak slala po sveštenika).(up. Durant 2004: 706). Ali, ni niže klase se ne daju i diče se svojim antiklerikalizmom i bezbožništvom. „Jedan plemić je pričao kako mu je frizer rekao dok mu je naprašivao kosu: 'Vidite gospodine, iako sam bedni golja, nemam ništa više vere nego ostali!'“ (Durant 2004: 706), Ova rečenica nam sjajno ocrtava duh vremena.

Kada je filozofska misao u pitanju, početak otklona od Boga kao temelja humaniteta desio se u Engleskoj.

Prvi strahovit udarac ovom temelju naneo je Tomas Hobs (Thomas Hobbes) svojom političkom filozofijom, ali i etikom koja je mnogo manje poznata, a predstavlja ustvari suštinu Hobsovog napada na aksiološke principe humaniteta. Čuveni stav Hobsove političke filozofije da je *homo homini lupus*, podržan je osnovnim stavom Hobsove etike da je suština čovekova, njegov osnovni duhovni princip egoizam – snažna volja da se očuva i unapredi sopstvena fizička egzistencija. Sveukupno ponašanje ljudi koje prepoznamo kao moralno, zasniva se, prema Hobsu, na strahu da onaj drugi ne ugrozi moju egzistenciju i na nekoj vrsti trgovačke kalkulacije, podmićivanja onog drugog lepim ponašanjem. Hobs je princip ljudskosti sveo na vučji egoizam, a moral, vrlinu i Boga kao onostranog garanta vrednosti prognao potpuno. (up. Hobs, 1991.)

Ali značaj Džona Loka (John Locke) za osamnaestovekovni otklon od Boga i svojevrsnu krizu humaniteta je još veći od Hobsovog. Uopšte značaj Džona Loka za prosvetćenost i za principe filozofije prosvetćenosti i šire – kulture kao takve je ogroman i po mom mišljenju nedovoljno istican u literaturi. Lokov učenik, Antoni Ašli Kuper, treći erl od Šaftsbrija, (Anthony Ashley Cooper, Third earl of Shaftesbury) jedan od najznačajnijih britanskih filozofa prosvetćenosti, lucidno je prepoznao Lokovu ulogu u tadašnjim zbivanjima: „Gospodin Lok je bio taj koji je zadao odlučan udarac“, kaže Šaftsbri, „jer niski robovski principi vlasti koje je zastupao gospodin Hobs, neutralisali su sav otrov njegove filozofije. Gospodin Lok je bio taj koji je srušio sve temelje, istrugao red i vrlinu iz sveta i učinio same ideje reda i vrline (koje su isto što i ideja Boga) ! neprirodnim i bez ikakvog osnova u našim umovima.“ (Shaftesbury, 1900: 403).

Šta je to što Šaftsbri prepoznaje kao „otrov“ ovakve filozofije?

Lokov empirizam, naravno, učenje o duši kao *tabuli rasi* i čuvenu argumentaciju protiv urođenih ideja, što je prema Šaftsbrijevom mišljenju, razrušilo uverenje o postojanju večnih i nepromenljivih moralnih principa u čoveku. Mi smo navikli da



uglavnom razmišljamo o Lokovoj sintagmi *tabula rasa* sa epistemološkog aspekta, sa akcentom na to da nemamo urođena **saznanja**. Osmotrena na ovaj način kako to čini Šaftsberi – sa etičkog aspekta, ona dobija još jednu novu, prema mišljenju mnogih – sa blasnu konotaciju – nema u svesti moralnih principa, sve je dozvoljeno i moguće! To je dakle ono rušilačko u filozofiji Džona Loka što je obeležilo epohu prosvete, istriglo red i vrlinu iz sveta i obesmisli ego egzistenciju Boga kao garanta ideje vrline u našoj svesti.

Ali postoji još jedna dimenzija Lokove filozofije koja je bila konstitutivna za prosvetu i na koju sam mislila kad sam rekla da značaj Džona Loka za filozofiju prosvete nije dovoljno uvažena. Naime, Džon Lok je sve takav tvrd empiričar kakav je bio i kakvog ga istorija filozofije prepoznaje i neočekivano veliki i emfatičan apologet razuma. Nije samo Dekart (Descartes) bio taj koji je iz sedamnaestog veka preneo u osamnaesti veru u moć razuma – to isto učinio je i Džon Lok. I to je veliki kuriozitet filozofije sedamnaestog veka – da su obojica najznačajnijih mislilaca tog vremena, sa potpuno oprečnih epistemoloških pozicija, došli do jedinstvenog zaključka – da treba verovati u moć i svetlost razuma! Evo šta na tu temu kaže Džon Lok:

„Ako pažljivo ispitamo naš razum nećemo imati mnogo razloga da se žalimo na uskoću našeg duha... i bila bi neoprostiva i detinjasta čangrizavost kada bismo potcenili prednosti znanja i zanemarili njegovo usavršavanje za ciljeve za koje nam je dat samo zato što ima stvari koje su izvan njegovog dohvata. Leni i neposlušni sluga koji neće da radi svoj posao uz svetlost sveće ne može se izgovarati time što mu je nedostajala sunčana svetlost. Sveća koja je postavljena u nama daje dovoljno svetlosti za sve naše svrhe.“ (Lok, 1962: 19)

Vera u svetlost te sveće „koja je postavljena u nama“, odnosno vera u svetlost razuma obeležila je duh prosvete – postala je osnov i ateizma i deizma i antiklerikalizma i dala smer putu novog utemeljenja morala kao jednog od ključnih principa humaniteta.

Dirljiv pokušaj utemeljenja morala, a sa njim i humaniteta, na razumu, u veku otklona od hrišćanskog Boga, načinio je jedan malo poznat, a izuzetno zanimljiv mislilac britanske prosvete Džon Balgi (John Balguy).

U svom delu *Osnov moralnog dobra*, Balgi uspostavlja jednu egzotičnu jednačinu; on, naime, stavlja znak jednakosti između morala i matematike! „Između brojeva 2, 8 i 32 postoji realno slaganje proporcija“, kaže Balgi, „a između tri ugla jednakostričnog trougla realno slaganje jednakosti. Ovakav sklad suštinski pripada samim idejama po sebi, nezavisno od sposobnosti“ (Balgi misli na subjektive spoznajne moći) „i čak nezavisno od volje Tvorca!“ (Hrabra, racionalistička, prosvetiteljska izjava!) „To je u najadekvatnijem smislu reči istina i kao takva može biti jedino objekt razuma... Pomenuti sklad između brojeva i uglova pojavljuje se uvek isti, uniformno i univerzalno, svim bićima sposobnim da ga razumeju.“ Sad sledi Balgijevo neočekivano izjednačavanje morala sa matematikom: „A isto to može da se kaže i o skladu između dobrog dela i zahvalnosti i ostalih moralnih istina. U svim takvim slučajevima slaganje nije relativno nego realno, budući da je inherentno samim idejama kao takvim.“ (Balguy 1734:155).

Iz citiranog odlomka vidimo da je Džon Balgi na isti način tretirao i matematičke i moralne vrednosti; i jedna i druga klasa entiteta imaju isti ontološki status – nezavisnost od subjektivne svesti; i matematičke relacije i moralne vrednosti imaju sklad koji postoji objektivno i po sebi i večno i nepromenljivo.

Atributima trajnosti i nepromenljivosti („uvek isti, uniformni i univerzalni), Balgi pridaje i matematičkim relacijama i moralnim vrednostima metafizički status.

Na istoj liniji mišljenja je i drugi racionalista britanske prosvete – Ričard Prajs (Richard Price). I on, kao i Balgi, grčevito pokušava da poistoveti moral i matematiku i da za temelj etičkih vrednosti postavi razum: „Naše ideje ispravnog i pogrešnog pripadaju razumu i označavaju realno svojstvo čina... moralnost je večna i nepromenljiva. Pošto ispravno i pogrešno označavaju šta dela uistinu jesu, ona jesu to što jesu po prirodi i nužnosti stvari. Šta god da je trougao ili krug, on je to što jeste nepromenljivo i večno...“ (up. D. D. Raphael, 1969:133) Za Ričarda Prajsa, kao i za Džona Balgija, moral i matematika imaju istovetan status.

Drugi pokušaj utemeljenja morala kao ključnog principa humaniteta na novom osnovu, bez Boga kao oslonca, načinili su britanski estetičari osamnaestog veka. Drugi novopronađeni temelj moralnosti bila je (začudo) lepota.

Pionir ovog novog načina mišljenja koji je imao velikog odjeka u nemačkoj prosvete i mnogo uticao na čuvena *Pisma o estetskom vaspitanju* Fridriha Šilera (Friedrich Schiller), bio je pominjani učenik i kritičar Džona Loka Antoni Ašli Kuper, treći erl od Šaftsbrija. Krajnje neobičan spoj novoplatonizma i nove filozofske introspektivne metode Džona Loka, poznate pod nazivom *new way of ideas*, (novi put ideja) koja podrazumeva pozivanje na iskustvo subjektivne svesti da bi se sudilo o prirodi objekta, Šaftsbrijeva filozofija pristupa moralu sa estetičkih pozicija:

„Tako mi vidimo na kraju krajeva“, kaže Šaftsbri, „da je ukus ono što upravlja ljudima. Oni mogu misliti i biti, štaviše, sigurni da je ovo ispravno, a ono neispravno... ipak, ako se nečiji ukus, sklonost, suprotstavlja poštenom delu, ponašanje će neminovno krenuti tim pravcem.“ (Shaftesbury, 1991:88).

Šaftsbrija je primena Lokove introspektivne metode dovela na zanimljiv teren: uočio je i izdvojio estetsku komponentu moralne svesti. Osećaj za lepotu čina je ono što je presudno kada je moral u pitanju. Drugim rečima, zaključci razuma u pogledu morala ostaju bez efekta: mi možemo znati da je neka radnja moralno ispravna, ali dok nam ukus ne otkrije njenu lepotu, odnosno dok nam se ona ne dopadne, mi nećemo imati dovoljnu motivaciju da je zaista i počinimo.

Ono što je zajedničko Šaftsbriju kao predstavniku britanske prosvete i filozofima nemačkog i francuskog prosvetiteljstva je distanciranje morala od principa kazne i nagrade. Kao što je velikan nemačke prosvete Gothold Efram Lesing (Gothold Ephraim Lessing) izrekao misao da je kada je moral u pitanju, greška Starog zaveta što nudi nagradu i preti kaznom na ovom svetu, greška Novog zaveta što kaznu i nagradu izmešta na onaj svet i da treba da dođe i Treći zavet u kojem će decido stajati da za moralni čin nema ni kazne ni nagrade, tako i Šaftsbri sa istom idejom na umu, kaže: „Ako postoji bilo kakva sklonost prema privatnom, to jest sopstvenom dobru kao što je nada u nagradu ili strah od kazne, onda tu ne može biti reči o vrlini. ... Ako se iz straha od kazne čovek uzdržava da ne poćini zlo, prema kojem on inače nema averziju, to nije niti ikad može biti vrlina ili dobrota, isto tako kao što se ne može govoriti o blagosti i plemenitosti vezanog tigra niti o uzdržljivosti majmuna kojem se preti štapom“, tvrdi Šaftsbri. (Shaftesbury 1991: 36).

Šaftsbrijevo upućivanje morala na lepotu u pokušaju njegovog distanciranja od principa kazne i nagrade, imalo je još jednu filozofski pregnantnu implikaciju koja će se pokazati kao ključna u potonjoj izuzetno značajnoj moralnoj filozofiji Dejvida Hjuma (David Hume) i Imanuela Kanta (Immanuel Kant) – pozicioniranje kako morala, tako i lepote sa ove, naše strane kartezijanskog jaza – odnosno, drugim rečima, u svesti subjekta.

Dejvid Hjum, filozof čija je misao na neki čudesan način iskristalisala najpregnantnije ideje filozofije prosvete na Ostrvu, nalazi temelj kako lepoti, tako i moralu u

subjektivnoj svesti i to ne u njenom diskurzivnom segmentu, već u afektivnom. Hjum je poništio moć razuma kada su lepota i moral u pitanju i otvorio prostor za ono što su britanski moralisti nazivali „unutrašnjim čulom“.

„Euklid je u potpunosti objasnio sve kvalitete kruga, ali nije rekao nijednu reč o njegovoj lepoti“, kaže Hjum. „Razlog je očigledan. Lepota nije svojstvo kruga... ona (lepota) je samo efekat koji figura izaziva u svesti čije je posebno ustrojstvo i struktura čine prijemčivom za takve osećaje.“ (Hume 1975:291-292).

Na isti način – subjektivistički – pozicioniran je i moral: „Porok vam potpuno izmiče dokle god razmatrate objekt. Ne možete ga nikako naći dok god svoju misao ne uputite u sopstvenu svest i naiđete na osećanje neodobravanja koje se javlja u vama prema toj radnji... Porok i vrlina... mogu se uporediti sa zvucima, bojama, toplotom i hladnoćom koji, prema modernoj filozofiji, nisu kvaliteti u objektima već opažaji u umu...“ (Hjum 1983:400).

Proteravši Boga, čovek je kao temelj morala, temelj vrednosti uopšte uspostavio sopstvenu svest. Vrlo hrabar potez koji opterećuje subjektivnu svest još većom odgovornošću nego što je imala do tada. Moćan aksiološki oslonac, bez svake sumnje, koji nije za potcenjivanje, ali ostaje pitanje ima li čovekova svest snagu da izdrži sveukupan teret koji je na nju postavio vek prosvetljenosti.

I da za kraj citiram misao velikana savremene filozofije Vila Djuranta (Will Durant): „Pitanje da li moralni kodeks, bez podrške religije može da održi društveni poređak, ostalo je nerešeno. Ono je još prisutno; mi živimo“ (na sreću ili nažalost, nisam u stanju da procenim) „u tom kritičnom eksperimentu.“

## Literatura

- Balguy 1734: J. Balguy, *A Collection of Tracts, Moral and Theological*, London.
- Durant 2004: V. Djurant, *Istorija civilizacije, Doba Voltera*, Beograd, Vojnoizdavački zavod, Narodna knjiga.
- Hobs 1991: T. Hobs, *Levijatan*, Niš, Gradina.
- Hjum 1983: D. Hjum, *Rasprava o ljudskoj prirodi*, Sarajevo, Veselin Masleša.
- Hume 1975: D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford, Clarendon Press.
- Lok 1962: Dž. Lok, *Ogled o ljudskom razumu*, Beograd.
- Raphael 1969: D. D. Raphael, *British Moralists*, Oxford, Oxford University Press.
- Shaftesbury 1900: A. A. Cooper, Third Earl Of Shaftesbury, *The Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, London, Benjamin Rand.
- Shaftesbury 1991: A.A. Cooper, Third Earl Of Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue*, New York, Scholars' Fascimiles and Reprints, Delmar.

## AN ATTEMPT OF THE SOLUTION OF HUMANITY CRISIS – APOTHEOSIS OF RATIONALITY, MORALS AND BEAUTY

### Summary

The text *An Attempt of the Solution of Humanity Crisis – Apotheosis of Rationality, Morals and Beauty* represents an analysis of philosophical reflection about religion and humanity in eighteenth century, century of substantial separation of humanity and moral principles from religion. Divided from Christianity by

atheism as well as by deism, philosophers of the Enlightenment were looking for new points of support for morals and humanity and they found out reason and beauty.

Problem of value and it's foundation, the key axiological problem has been opening in new and unexpected way. Because of wastage of God, vacant axiological space has been occupied by rationality and beauty as crucial axiological categories.

Key words: humanity, crisis, rationality, beauty, morals, philosophy, mind

*Iva Lj. Draškić Vićanović*

Svetlana S. KALEZIĆ RADONJIĆ<sup>1</sup>

Univerzitet Crne Gore

Filozofski fakultet u Nikšiću

Odsjek za srpski jezik i južnoslovenske književnosti

## PAKAO – PLANETA BEZ SMISLA ZA OTMENOST ILI SIORANOVE VJEŽBE NEPOKORNOSTI

Osnovni cilj ovog rada jeste pronalaženje sistema u Sioranovom filozofskom nesistemu. Cjelokupno djelo ovog filozofa nudi obilje lucidnog i nesvakidašnjeg promišljanja fenomena Boga, umjetnosti (u prvom redu muzike i poezije) i smisla postojanja. U centru njegovih opsesija nalazi se stav o nesposobnosti čovječanstva osuđenog na beskrajna ponavljanja muke i bijede, da suštinski promijeni svoj položaj pri čemu su, po njegovom viđenju, nemalu ulogu u takvom scenariju odigrali upravo religija i Bog koje je čovjek izmislio da bi objasnio svoj bol, nesreću i unutrašnja iskušenja. Iako prividno haotična i kontradiktorna Sioranova filozofska misao je prije svega antidogmatska. Proizašla iz duboko ličnog osjećanja tragizma postojanja ona je usmjerena na život sam i kao takva opire se bilo kakvom „usistemljenju“.

*Ključne riječi:* disteleologija, besmisao, onostranost, lirizam, ironija, aforizam, fragment

Teško je zamisliti filozofa i/ili pisca koji se u svom kompletnom opusu u toliko mjeri bavio temom Boga, kao što je to činio Emil Čoran.<sup>2</sup> Takođe, teško je pronaći mislioca koji je sa podjednakom strašću zastupao sasvim oprečne stavove, kao što je to radio Emil Sioran. Moglo bi se reći da jedno od dvojstava kojima je obilježeno njegovo djelo proizilazi i iz činjenice da je rumunski filozof Čoran prešavši u novu domovinu francuskog jezika (jer upravo ovaj autor smatra da ne naseljavamo zemlju ili prostor, već jezik) postao Sioran. Ako bi se u „biografskom začinjavanju“ otišlo još dalje, moglo bi se reći da je glavni korijen oprečnosti situiran u djetinjstvo kada doživljava svoju prvu vjersku krizu, iz koje izlazi kao ateista. Pogled u „budućnost“ takođe donosi oprečnost, jer svjetsku slavu stiče neko ko je se užasavao i protiv nje pisao u svakoj svojoj knjizi. Dakle, od rumunskog (*Na vrhovima oćajanja* – 1934, *Knjiga o obmanama* – 1936, *Preobraženje Rumunije* – 1936, *Suze i sveci* – 1937, *Sumrak mišljenja* – 1940) do francuskog opusa (*Kratak pregled raspadanja* – 1949, *Silogizmi gorčine* – 1952, *Iskušnje življenja* – 1956, *Istorija i utopija* – 1960, *Pad u vreme* – 1964, *Zli demijurg* – 1969, *Nezgodna zvana dolazak na svet* – 1973, *Raspinjanje* – 1979, *Vežbe iz divljenja* – 1986, *Priznanja i anateme* – 1987) Sioran se opsesivno bavio pitanjima Boga i hrišćanske religije prema kojima je zauzimao izrazito odbojan i negativan stav.

Dvije hiljade godina, kako Sioran kritički situira i eksplicira problem hrišćanstva, traje dominacija ove religije u kulturi Zapada; vode se ratovi u ime Boga koji zajedno sa Isusom i svecima predstavlja simbol patnje na zemlji. Druge religije, posebno istoč-

1 svetla@t-com.me

2 Emil Čoran (Emil Cioran) rođen je 1911. godine u selu Rašinari u Transilvaniji (Rumunija). Kada je u desetog godini, na insistiranje svog oca, pravoslavnog sveštenika, morao da ode od kuće u Sibiu da bi učio teološku gimnaziju, doživio je to kao „čupanje iz korijena“. Nakon gimnazije studira umjetnost u Bukureštu, a na postdiplomskim studijama posvetio se filozofiji. Godine 1937. odlazi u Pariz, zahvaljujući stipendiji Francuskog instituta, gdje će ostati da živi do svoje smrti 1995. godine. Sahranjen je na groblju Monparnas.

njačke, pružaju nešto više utjehe i imaju puni smisao u tome što ljudskom vjerovanju daju beskraj i širinu, a hrišćanstvo Pakao i Raj, koje Sioran vidi kao vrhunac besmisla i glavno sredstvo držanja vjernika u patnji, pokornosti i zabludi. U *Priznanjima i anate-mama* na ovu temu izriče žaljenje što se nije rodio kao budista i citira Getea koji je pred kraj života, u jednom pismu Celteru, zapisao: „Krst je najgnusniji simbol pod kapom nebeskom“. (Sioran 1995: 33)

Glavna razlika između zapadnih i istočnjačkih religijskih sistema, a ujedno i ono što čini jedan od ključnih pojmova kojima se Sioran bavi u svojim filozofskim promišljanjima, jeste (Ne)Biće: „Nebiće za budizam (zapravo za Istok opšte uzev) ne sadrži u sebi ono pomalo zlokobno značenje koje mu pripisujemo. Ono se stapa sa jednim iskustvom-granicom svjetla, ili ako hoćete, sa stanjem vječnog svijetlog odsustva, *praznine koja zrači*: to je biće koje je nadvladalo sva svoja svojstva, ili radije, vrhunsko *pozitivno nebiće koje dopušta sreću bez materije, bez supstrata i bez oslonca u bilo kakvom svijetu*.“ (Sioran 1995: 8) (istakla S.K.R.). Nevezivanje sa materiju kao preduslov za sreću (ali, i za život uopšte), Sioran vidi i kao razlog zbog čega se nikada ne mogu pomiriti kultura bitka i kultura nebitka. Pa ipak, nisu svi njegovi stavovi u vezi sa datim tematom podjednako čvrsti. U nastojanjima da pronikne u srž i smisao vjere vidi se i Sioranova kolebljivost prema pitanju religije. Ona se, po njegovom mišljenju, rađa iz ljudske usamljenosti, dok u isto vrijeme usamljenost Boga vidi kao glavni razlog stvaranja čovjeka. Smatrajući da je Apsolut sačinjen od elemenata ljudske želje, a da je Bog „neodređenost rođena u žudnji“, odnosno „utešni nonsens“ čija se pojava poklapa sa „prvim šumom samoće“, Sioran nudi sasvim različita viđenja ovog fenomena u širokom rasponu od traganja za Apsolutom koje izjednačava sa „rastakanjem mozga“ i beznađem „koje počinje tamo gde se sva ostala završavaju“ (Sioran 1996: 36), do toga da jedino razgovor sa Bogom smatra „dijalogom sa ličnošću“, a bilo kakvo odricanje od nje-ga i svodenje svijeta na ljudsku mjeru tek pukim „supstituisanjem mrcina“.

Odnos prema Bogu kod Siorana nije idolatrijski jer ne proističe iz vjere, već iz patnje. Budući da se na rubu teologije nalazi sve što ne prihvata postojanje kao takvo, on smatra da upravo postojanje Boga, a ne Boga određuje ovaj svijet i da čovjek jedino pamti lomove, kao najvažnije događaje u svom životu. Oni se stoga javljaju kao jedan vid kreativnog pogona.<sup>3</sup> Međutim, patnja nije samo kao preduslov za stvaranje, već i za pronalaženje puta do Boga. U takvom kontekstu sveci se javljaju kao posebna Sioranova „inspiracija“, jer „biti svetac znači ne propustiti nijednu priliku u beskrajnim mogućnostima patnje“ (Sioran 1996: 13). Oni ne plijene njegovu pažnju zbog svojih milosrdnih djela ili zbog moći da „pobede Strah i Podsmeh“, koliko zbog svoje žeđi za bolom i snage da ga podnesu. Iza njihove patnje i spremnosti da se svega odreknu, Sioran u naglašeno političkom ključu vidi fanatičnu želju za moći. Zanimljivo je da se on u ovom djelu, zapravo, najviše bavi svetiteljicama (Katarina iz Sijene, Tereza iz Avile itd.) i to zato što je njihovo poimanje religije isključivo bilo zasnovano na intuiciji i osjećaju, van bilo kakvih teologija i institucija. Pa i za takav vjerski zanos Sioran ne samo da nije imao razumijevanja, već ga je i ismijavao: „Od svih velikih bolesnika sveci su najveštije iskoristili svoje boljke“ (Sioran 1972: 174). U demaskiranju religije i izrugivanju naivnosti vjernika ovaj filozof se dotiče i vlastitog misaonog zanosa, te pronalazi sličnost sa njima. Tim povodom zapisao u *Silozizmima gorčine*: „Zašto se ne bih poredio

3 „Sigurnost je nevjerojatna opasnost na duhovnom planu, kao što je savršeno zdravlje katastrofa za duh (...) Zato intelektualac, ili recimo pisac, mora da zadrži osjećaj da nema tla na koje se može osloniti. Ako se, naprotiv, počne smještati i, kao da kažem, kućiti se, izgubljen je. Onda počinje stvarati djelo ili postaje – ne znam – veliki pisac, „neko“. Ali, sve je to jedno (...) Nesigurnost je apsolutna nužnost: pisac čiji život postaje siguran izgubljen je pisac“. (Heinrichs: 2002)

s najvećim svecima? – Jesam li utrošio manje ludila da bih očuvao svoje protivrečnosti nego što su ga oni potrošili da bi savladali svoje?“ (Sioran 1998: 30). Ipak, na njegovoj „svetačkoj ljestvici“ najviše mjesto zauzima Diogen kao „svetac izrugivanja“. Pišući o njemu sa divljenjem, Sioran istovremeno otkriva ponešto od svog filozofskog (ne)sistema (jer govoreći o drugima, zapravo, najviše govorimo o sebi). Opisujući njegov lik na fonu kontrasta prema Sokratovom i sokratovskom, koji je uvijek bio učitelj i uzor za ugledanje, on bilježi sljedeće: „Jedino Diogen ništa ne predlaže; u osnovi njegovog stava – a i svekolikog cinizma – leži *iskonsko užasavanje nad tom smešnom činjenicom koja se zove – biti čovek.* / Mislilac koji bez iluzija razmišlja o tome šta je zapravo čovek, a želi da ostane unutar svog sveta i da ne pribegne misticizmu, na kraju će stvoriti takvu sliku stvari u kojoj svog jednako prisutne *mudrost, gorčina, farsa;* a ako kao prostor svoje samoće izabere trg, onda će svu žestinu trošiti na ismevanje svojih 'bližnjih', ili na iskazivanje svog gađenja, što mi sebi danas, zbog prisustva religije i policije, ne možemo dopustiti“ (Sioran 1972: 88) (istakla S.K.R.) Nije teško primijetiti da se upravo po *svetaštvu izrugivanja* Sioran donekle identifikuje sa Diogenom, smatrajući da pravi filozof treba da ostvari krajnji domet iskrenosti bez akademske poze i glume, usmjeren jedino na pojam čovjeka do kojeg mu je istinski stalo.

Budući da je ljudska priroda tako sačinjena da nijedna teologija ne štiti sebe kao što čovjek štiti svoje ja, Sioran stalno preispituje fenomen Boga i njime se poigrava. U tom procesu zaštite vlastitog ja ključno mjesto igraju iluzije. Zato Sioran smatra da „*živeti*, to znači: verovati i nadati se, obmanjivati i obmanjivati se“, a čovjek nije ništa drugo do „prah opsednut utvarama“ te bi njegov najadekvatniji odraz bio „Don Kihot viđen Eshilovim očima“ (Sioran 1972: 114, 115). Takođe, smatrajući čovjeka nesavršenim bićem koje je u svojoj najdubljoj suštini zlo, te se ne može ni vaspitati ni promijeniti, ovaj filozof i vaspitanje samo po sebi, vidi kao negativan fenomen.<sup>4</sup>

Muzika zauzima izuzetno važno mjesto u Sioranovom filozofskom (ne)sistemu, jer je po svojoj kohezioj suštini (budući da neraskidivo spaja dva bića) nadmoćnija od života, a time i od smrti. Ona se javlja kao jedina iluzija koja može da iskupi sve ostale, kao jedino sredstvo pomoću koga se mogu skinuti lične anateme i kao jedini „prostor“ u koji se ne može uvući sumnja.<sup>5</sup> Samo muzika ima tu moć da osmišljava trenutak (jer nakon njenog prestanka sve izgleda uništeno i izlišno), dok je sa metafizikom spaja zajedničko porijeklo koje ujedno predstavlja i njihovo kranje odredište – beskonačnost.<sup>6</sup> Na fonu te jednakosti logično je što je u Sioranovim promišljanjima sljedeća instanca poređenje muzike i filozofije, pri čemu on nedvosmisleno prednost daje upravo muzici smatrajući da je filozofija previše ogrezla u pojmovima, formulama, de-

4 „Od Adama sva upinjanja ljudi išla su na to da izmene čoveka. (...) Spoznaja nema ljućeg neprijatelja od vaspitavalačkog nagona; njemu, poletnom i punom žestine, ni filozofi ne umeju da uteknu: šta bi, bez njega, bilo od njihovih sistema? (...) Izuzmu li se antički skeptici i francuski moralisti, teško je navesti jedan jedini duh čije učenje, potajno ili otvoreno, ne bi težilo izgrađivanju čoveka. Ali i pored toga što sledi sijaset uzvišenih pouka koje bi da bi privuku njegovu znatiželju, ili se nude njegovoj strasti i smućenosti, čovek ostaje nepromenjen.“ (Sioran 1972: 36-37).

5 „Sumnja se uvlači posvuda, ali ipak s jednim velikim izuzetkom: nema *skeptične* muzike“ (Sioran 1995: 98)

6 „Metafizika, kao i muzika, niče samo iz saznavanja beskonačnosti. Obe rastu na visinama i prouzrokuju vrtoglavicu. Čudno je što svi koji u ovoj oblasti stvaraju ono odlučujuće, nisu zahvaćeni ludilom. Muzika više od ostalih umetnosti zahteva krajnju napetost i tako duboku inspiraciju da je neshvatljivo kako neko nakon takvih trenutaka još može nešto da razlikuje. Kada bi na svetu postojala imanentna i neumoljiva doslednost, svi veliki kompozitori morali bi na vrhuncu svog života da se ubiju ili da izgube razum. A zar svi koji se uzdignu do beskrajnog ne koračaju stazama ludila? Šta nas se još tiču normalnost ili abnormalnost? Živimo u ekstazi beskrajnog, predajmo se svemu beskonačnom, uništimo formu i stvorimo jedini kult forme: kult beskonačnosti.“ (Sioran 2001: 89).

finicijama... U vezi sa tim on tvrdi u *Kratkom pregledu raspadanja*: „Definicije se daju jedino iz očajja. Potrebno nam je, tako, neka formula; potrebne su nam mnoge formule, ako ni zbog čeg a ono da bi se za duh našlo opravdanje, da bi se ništavilu dao spoljni izgled./ Ni pojmovi ni zanosi nisu pogodni za operisanje. Kadgod, s muzikom, zaronimo do najdubljeg dna bića, mi odmah zatim isplivavamo na površinu: iluzija se razbija, a znanje se pokazuje kao bezvredno“ (Sioran 1972: 66). U *Silogizmima gorčine* datu tezu razvija još očiglednije: „Bez imperijalizma pojma, muzika bi zauzimala mesto filozofije: bio bi to raj neizrecive očiglednosti, epidemija ekstaza“ (Sioran 1998: 96). Nakon filozofije na red, naravno, stiže i Bog, kao potencijalni takmac muzici,<sup>7</sup> pri čemu Sioran ponovo bez i trunke sumnje staje na stranu muzike izričući stavove po kojima jedino postojanje Baha može da opravda smislenost svijeta koji je stvorio Bog.<sup>8</sup> Kulminaciju, svakako, predstavlja viđenje po kojem „izvan materije, sve je muzika: sam Bog tek je zvučna halucinacija“ (Sioran 1998: 77). Upravo u nevezivanju za materiju i njenom nadilaženju leži glavni razlog superiornosti muzike u odnosu na sve što postoji, jer ona se javlja kao *superesencijalna*: „Nakon *Varijacija Goldberg* (...) zatvaramo oči i prepuštamo se odjeku koji su u nama izazvale. Više ništa ne postoji osim ispunjenosti bez sadržaja, a to je svakako jedini način da budemo u najvećoj blizini vrhunskog“ (Sioran 1995: 74). Dakle vanmaterijalnost, neskeptičnost i ispunjenost koje muzika daruje predstavljaju jedini smiraj za dušu napaćenu postojanjem, za glavu opustošenu od verbalnih i pojmovnih „jahača“, za biće koje teži stapanju sa beskonačnim.

Pored muzike, još poezija ima opravdanja u Sioranovoj filozofskoj misli. Iako bi se na prvi pogled moglo učiniti da se srodnost muzičkog i poetskog javljaju kao glavni argument za tu tezu, Sioran poeziju izdvaja od ostalih umjetnosti zbog patnje pjesnika koja je porađa.<sup>9</sup> S obzirom na to da se do univerzalnosti stiže jedino kroz interiorizaciju, Sioran upravo fenomen *ličnog* u dubokoj patnji vidi kao preduslov *ličnosti*.<sup>10</sup> Dok stvaralac ne objedini stradanje i strast, dok ne dođe do dna svog bića, on ne može dosegnuti ni njegove vrhove, jer kako ovaj filozof tvrdi „tek ispućali duh ima otvore na onostrano“ (Sioran 1998: 110). U takvoj konstelaciji odnosa krije se jedan od argumenata po kojem Emila Siorana treba smatrati pjesnikom među filozofima, jer svoju izrazitu ličnu perspektivu zaodijeva formom strastvenog lirizma. Tragično osjećanje svijeta,

7 „Muzika traje onoliko koliko i slušanje, kao što Bog traje koliko i ekstaza./ Najuzvišenijoj umjetnosti i najuzvišenijem biću zajedničko je to da u potpunosti zavise od nas“ (Sioran 1995: 62).

8 „Ideal je moći se ponavljati kao... Bah“ (Sioran 1995: 17) „Bez Baha, teologija bi bila lišena predmeta, fiktivnog Stvaranja sveta, nepobitnog ništavila./ Ako neko sve duguje Bahu, to je svakako Bog“ (Sioran 1998: 96).

9 „U životu jednog pesnika uspeha ne može biti. Njegova moć dolazi od svega onog što nije preduzeo, od bezbrojnih trenutaka prozetih nedostižnošću. Da li on oseća nepriličnost postojanja? Da, i od toga snaga izraza biva čvršća, dah širi. (...) Poezija izražava srž onoga što se ne može posedovati; njen vrhunski smisao je: nemogućnost bilo kakve stvarnosti! Radost ne spada u poetska osećanja. (Ona, međutim, dolazi iz one oblasti lirskog sveta gde slučaj, u istom svetlosnom snopu, spaja kliktaje i koještarije). (...) Nespojivost poezije i nadanja potpuna je; stoga je pesnik žrtva strahovitog raspadanja. Ne pitajte ga šta oseća prema životu, jer je on kroz smrt živeo. (...) Jer, pesnik je pokretačka snaga uništenja, prikriivena bolest, i vrlo teška, mada čudesno neodređena, opasnost po crvena krvna zrnca. Živeti u njegovim prostorima? to znači osećati kako nam se krv tanji, čeznuti za rajskim stanjem anemije, i osluškiivati suze što nam kroz vene klokoću... (Sioran 1972: 133-134).

10 „Najdublja subjektivna iskustva jesu i najuniverzalnija, jer se u njima stiže do istinskog fonda života. (...) Biti liričan u patnji znači ostvariti to unutrašnje sagorevanje i pročišćavanje, u kojem rane prestaju da budu spoljne manifestacije bez dubokih komplikacija, već učestvuju u srži našeg bića. Lirizam patnje je pesma krvi, mesa i nerava. Prava patnja izvire iz bola. Zbog toga skoro sve bolesti imaju lirске vrline. (...) Liričar se postaje samo posle organske i totalne smutnje. (...) U poredenju sa rafinmanom kulture, ukočene u oblicima i okvirima koji sve maskiraju, lirizam je varvarski izraz. Tu je, u stvari, njegova vrednost: da bude varvarin, to jest da bude samo krv, iskrenost i plamen. (Sioran 2001: 6-8).



naravno, samo po sebi ne bi bilo dovoljno za ovakvu tvrdnju bez njegovog izraza, sabijenog, jezgrovitog, pregnantnog, lapidarnog, poetskog, u kojem je cijela forma, počev od dominacije kratkih oblika (aforizama i fragmenata), usmjerena na prelazak iz denotacije u konotaciju, na prelivanje značenja mimo granica teksta, na onaj revolt, bunt i bol koji izbijaju iz svih redova njegovog raznovrsnog i difuznog opusa. Ako po njegovom doživljaju „apsolutni lirizam je lirizam poslednjeg daha“ (Sioran 2001: 53) onda bi se za Siorana moglo reći i da je apsolutni liričar među filozofima.<sup>11</sup> U prilog tome govori i činjenica da on sam mnogo više cijeni izraz nego ideju, budući da se izraz javlja kao vid oslobađanja čovjeka, a ideja kao sjeme propasti koje počinje da klija u njegovoj glavi i pušta korijenje u njegovom duhu. „Čim se pisac preruši u filozofa – zapisace u *Priznanjima i anatemama* – možete biti sigurni da to čini kako bi prikrio neki nedostatak – i to ne samo jedan. Ideja je paravan koji ništa ne skriva“. (Sioran 1995: 88). Tako je u suprotstavljanju lirskog i filozofskog, Sioran ponovo jasno zauzeo stranu.

Smatrajući da je ljudska rasa opustošena introspekcijom i da može da se reprodukuje jedino u riječima, Emil Sioran ovoj „reprodukciji“ pridružuje osjećanje tragične dimenzije života. Budući da dati tragizam filozofskim promišljanjima manje-više stalno izmiče (jer čak i kada se prisjeti njegovog postojanja filozofija pokušava da ga sagleda kroz pojmove, a ne kroz osjećanja – na čemu Sioran insistira i po čemu se razlikuje od svih, izuzimajući Ničea) ovaj mislilac jedini izlaz vidi u izrazu lirizma kroz poeziju. Tek tada riječi služe oslobađanju, a ne novom trovanju i gomilanju beskorisnih pojmova, a sama „filozofija nije tačnija od poezije, niti u duhu ima više tačnosti no u srcu“ (Sioran 1972: 195). Upravo iz tih razloga on odriče mogućnost bilo kakvog poistovjećivanja pjesnika i filozofa (dajući prednost prvom),<sup>12</sup> dok sama poezija zbog svoje izuzetne važnosti (jer se njenim stvaranjem u izvjesnoj mjeri olakšava postojanje) i svoje introspektivno-univerzalne prirode – ne može biti podložna bilo kakvim analizama.<sup>13</sup> Takođe, iz ovakvih stavova jasno proizilazi još jedna karakteristika Sioranovog filozofskog (ne)sistema po kojoj je sve što je promišljano na isuviše sistematičan način, zapravo – bez mudrosti i u izvjesnom smislu daleko od stvarnog života i istine. Upravo iz tih razloga Sioran se, na izvjestan način, odrekao Ničea kojeg je u mladosti veoma cijenio.<sup>14</sup> Bilo kakvo polazanje od ideje i/ili uvjerenja u krajnjem vodi ka „konstruisanju

11 U prilog tome govori gotovo svaka stranica njegovog djela, ali za ovu priliku navodimo posljednje poglavlje *Kratkog pregleda raspadanja* pod naslovom *Quosque eadem?*: „Neka je zauvek prokleta zvezda pod kojom sam se rodio, neka joj nebo zaštitnika nikada ne dadne, neka se smrskala u vasioni i raspe kao gnusna prašina! I neka podli trenutak koji me je uvrstio u bića zanavek bude izbrisan sa lista Trajanja! Moje želje više ne mogu da se uklope u tu smešu življenja i umiranja, u kojoj se večnost unižava. Umoran sam od budućnosti, proživio sam sve njene dane, a ipak me muče nekakve, ko zna kakve, strašne žeđi. Kao kakav razbesneli mudrac, koji je mrtav za svet a žestoko na nj ustremljen, ja rušim svoje iluzije samo zato da bih ih jače raspalio. Zar takvoj razdraženosti u jednom nepredvidljivom svetu, – u kome se, ipak, sve ponavlja, – nikada neće doći kraj? Dokle ću govoriti samome sebi: „Gnušam se tog života koga strasno obožavam“? Ništavnost naših zanosa čini od svih nas bogove koje je pregazila otužna sudbina. Zašto bismo se i dalje bunili protiv reda koji vlada na ovome svetu kad ni Haos sigurno nije ništa drugo do *sistem* nereda? Pošto nam je pisano da se raščinimo zajedno sa kontinentima i sa zvezdama, ostaje nam, poput bolesnika pomirenih sa bolešću, da do završetka svih vremena održavamo znatiželju za taj stravični, predviđeni i hudi rasplet“ (Sioran 1972: 239).

12 „Primijeniti isti postupak na pjesnika i mislioca čini mi se greškom ukusa. Pjesnik spada u područje koje filozof ne bi smio ni dotaći. Raščlaniti pjesmu onako kako se raščlanjuje neki sistem predstavlja prestup ili svetogrđe.“ (Sioran 1995: 7).

13 „Kritika je besmislita: čitati treba ne da bismo shvatili drugog, nego da bismo spoznali samog sebe“ (Sioran 1995: 24)

14 „Niče je izvršio vrlo velik uticaj na mene u mojoj mladosti. Ali, danas se osjećam veoma daleko od njega. Zašto? Zato što je on konstruisao svoju teoriju. Niče ima jedan ideal, jednu ideju o ljudima, o vrijednosti, s obzirom na koju je pisao, oblikovao, razrađivao cijelo svoje djelo. I tako se u meni postepeno razvio

teorije“; odnosno ka nasilnom smještanju života prepunog oprečnosti u jedan sistem, jedno viđenje i jednu perspektivu, što je samo po sebi daleko od istine. Posmatranje života u njegovoj sveukupnosti nedopustivo je zaodijevati pretjeranim verbalizmom kojim se u krajnjem ne govori ništa. Upravo zbog toga Sioran odriče vrijednost Hajdegera u jednom od svojih intervjua: „Hajdeger je previše vjerovao riječima(...) On nije rješavao probleme, on ih je samo prevladavao stvarajući riječi. Smatram to krajnje nečasnim. Ne osporavam da je Hajdeger bio genije, ali ja ga gledam i kao varalicu. Umjesto da rješava pitanja, on se zadovoljio time da ih postavlja, da stvara riječ, da premješta probleme, da na njih odgovara – kako bih rekao? Proizvodnjom vokabulara.“ (Heinrichs: 2002). Imajući poriv da obrazloži svu težinu postojanja, a da se u tom obrazlaganju ne udalji od života samog, Sioran se često pozivao na pjesnike i pisce (više na njihovu prirodu, nego na njihova djela, jer je dati afinitet više osjećao „iznutra“), te su Rilke, Helderlin, Novalis, Kafka, Dostojevski i mnogi drugi igrali važnu ulogu u njegovom filozofskom (ne)sistemu. Od filozofa, pored već spominjanog Ničea, u Sioranovom djelu osjeća se bliskost sa Šopenhauerom i Bergsonom,<sup>15</sup> mada se on eksplicitno najviše „divio“ grčkim cinicima, koje je smatrao „majstorima nerješivog“, i francuskim moralistima koji su na samima sebi ispitivali ljudsku narav (La Rošfuko, Šamfor, Volter, Rivarol, g-đa di Defan, Vovnarg), sa kojima ga je spajao i amalgam „lirskog poleta i cinizma“. Iako je u mnogim kritičkim tekstovima nazivan nihilistom i pesimistom, sam Sioran je odbijao takva kvalifikovanja smatrajući da je i nihilizam svojevrsna dogma, dok se svakodnevno iskustvo pesimizma proisteklo iz činjenice življenja (doživljajni pesimizam) ne može i ne smije poistovjećivati sa pesimizmom kao sistemom,<sup>16</sup> jer „u svakoj se gorčini skriva osveta koja se pretvara u sistem: pesimizam je *okrutnost pobeđenih* koji ne mogu da oprostite životu što je izneverio njihova očekivanja“ (Sioran 1972: 215).

---

utisak da je sve to pomalo lažno. (...) Čak i kada želi da bude analitičar, on ostaje prorok – Niče želi da „doneše“ nešto apsolutno, da stvori nešto, da igra neku ulogu u kulturi, itd. Zbog toga danas sa uživanjem mogu da čitam jedino njegova pisma, jer se u pismima pokazuje kao suprotnost onome što je u svojim spisima. U pismima vidimo Ničea onakvog kakav je zaista bio: jadan čovjek. I svi oni heroji, oni heroji mišljenja koji igraju neku ulogu u njegovim knjigama, sva ta velika iluzija pokazuje mi se tada lažnom. Iako je, razumije se, genijalan, Niče, na neki način, nije istinit. (...) Nije se oslobodio svojih ideja i svojih projekata, ostao je zavisen od njih, rob svojih ideja. Za mene on nije postao slobodan čovjek, barem ne u svojim knjigama“ (Heinrichs: 2002).

15 U svom pesimizmu, skepticizmu i nihilizmu (mada su po Sioranovim riječima to „školske kategorije“ u koje se pokušava smjestiti tegobno iskustvo svakodnevnog bitisanja) Sioran posjeduje dodirne tačke sa Bergsonom i Ničoom. I Bergsonova filozofija je, poput Sioranove bila otvorena i nesistematična, a povezuje ih i moralna kriza u ranom uzrastu djetinjstva nakon koje su izgubili vjeru, kao i fenomeni vremena i slobodne volje kojima su se obojica opsesivno bavili. Glavna razlika među njima očituje se u tome što je Bergson zanemarivao tragičku dimenziju života, na čemu upravo Sioran insistira.

16 „Čak je i nihilizam dogma (...) Eto zašto ja nisam nihilist, zato što je ništa još neki program. U osnovi, sve je bez važnosti. Ništa ne postoji drukčije nego površinski, sve je moguće, sve je drama. (...) Život je stvarno zanimljiv i privlačan zato što, iznad svega, nema nikakvog smisla. A u vezi sa tim navodim uvijek sljedeći primjer: možete sumnjati apsolutno u sve, potvrditi se kao savršeni nihilist, a ipak se zaljubiti kao najveći idiot. Ta teorijska nemogućnost strasti, ali koju stvarni život neprestano izigrava (nadiigrava), razlog je što život ima sigurnu, neospornu, neodoljivu draž. Patimo, smijemo se svojim patnjama, radimo što god hoćemo, ali ta osnovna protivurječnost je na kraju možda ono zbog čega život još vrijedi truda da bude proživljen“ (Heinrichs: 2002).

„Za mene kažu da sam pesimist – to nije istina! Te školske kategorije su smiješne. Ja tačno znam šta je pesimizam. Ali, kao što ste upravo rekli: postoji bitna razlika između pesimizma kao sistema i svakidašnjeg iskustva pesimizma, koje se rađa naprosto iz činjenice da ste živo biće. Ne možete biti pesimist u životu, čim živite; to nema nikakvog smisla. Čovjek ste poput drugih, i ja ovdje govorim o onome što sam doživio. Pokušao sam da iznesem apologiju skepticizma i takođe apologiju pesimizma, ali – to nije važno. Važno je ono što živimo, ono što pokušavamo, i kako to osjećamo“ (Heinrichs: 2002).

Iako je bio opisivan i kao gnostik, budući da je zagovarao neke gnostičke stavove, kao što je povratak neznanju da bi se život mogao proživjeti do kraja i da bi čovjek bio spašen, Siorana bi više trebalo smatrati filozofom koji inklinira ka gnosticizmu, ali mu ne pripada, kao što ne pripada ni jednom sistemu. Takođe, u njegovom djelu se mogu pronaći i neki bogumilski stavovi po kojima je rođenje kazna, pa ga smrt fascinira prvenstveno kao način da se čovjek oslobodi od ludila življenja. Ako je Kami u *Mitu o Sifzu* zagovarao stav da je jedino važno ostati do kraja na suludoj vrtešci zvanog život i ne sići sa nje dobrovoljno prije završetka vožnje (v. Kami: 1997), Sioran je detaljno istražio ideju samoubistva u knjizi *Krik beznađa*. Na drugoj strani, kao glavni argument za ostajanje u životu, on navodi mogućnost čovjeka da mu se ruga.<sup>17</sup> U *Kratkom pregledu raspadanja* Sioran, između ostalog, ispituje ljudsku sklonost iracionalnosti smatrajući da naše beskrajne pretpostavke počinju još u utrobi, te se Onostranost javlja kao genetski predisponirana. Kroz cjelokupno njegovo djelo, provlači se teza o uzaludnim pokušajima čovjeka da nametne značenje svom besmislenom postojanju, ali je on razrješava u naglašeno sioranovskom maniru: život je upravo vrijedan življenja, jer je besmislen. Kada se tome doda prethodna teza (da je važno ostati u životu da bi čovjek mogao da mu se ruga), onda se dobijaju dvije osnovne koordinate sioranovskog (ne)sistema – besmisao i ironija. Tada se, paradoksalno, ironisanjem besmislenosti, dolazi upravo do smislenosti postojanja, koju intenzivira smrt. Smrt se javlja kao jedina izvjesnost čovjekove egzistencije, te stoga nesreća ne leži u njenoj neminovnosti, već u činjenici rođenja koja je zbog besmislenosti postojanja podjednako komična koliko i nesrećna. Pa ipak, nakon „pretresa“ stavova o uzaludnosti življenja on se uvijek izjašnjava u korist života. Tako *Kratki pregled raspadanja* završava sljedećim riječima: „Dokle ću govoriti samome sebi: 'Gnušam se tog života koga strasno obožavam'“? (Sioran 1972: 239). Nepostojanje sistema čini da se Sioranova misao kreće u širokom rasponu od razornog nihilizma do beskompromisne požude za postojanjem.

Od biblijskih tema Sioran se bavi uglavnom prvim čovjekovim grijehom i njegovim izgonom iz raja, te u svjetlu te ideje tumači i fenomen postojanja: život nije ništa drugo do posljedica i izraz čovjekovog metafizičkog progona: ljudska vrsta osuđena je na život kao na mučenje. U *Suzama i svecima* Sioran je tragao za porijeklom suza smatrajući da čovjek plače upravo zato što žali za izgubljenim rajem. U tom smislu cjelokupni njegov opus predstavlja psihoistoriju nemogućnosti ljudske vrste da se prilagodi životu na zemlji. Sva Sioranova razmišljanja o ljudskoj prirodi i sudbini počinju sa Padom, te je njegova ključna teza da čovjek, zapravo, nije mogao da podnese raj i nije uspio da se odupre iskušenjima titanizma. Zaboravljajući na svoje porijeklo, po njegovom viđenju, čovjek „pljuje na galaksije“.

Filozof o kojem je riječ kao glavni razlog čovjekovog propadanja vidi njegovu želju za znanjem. Iako nigdje ne navodi makar ni parafrazu biblijske maksime „ko umnožava znanje umnožava i muku“, sasvim je jasno da postoji podudarnost između sioranovskog i biblijskog sistema: „Što više u nama raste želja za znanjem, koja nosi obeležja izopačenosti i pokvarenosti, sve smo manje spremni da ostanemo *unutar* ma kakve stvarnosti. Onaj ko je njome obuzet deluje kao oskrvritelj, kao izdajnik, kao činilac raspadanja; uvek po strani ili izvan stvari, kad mu se ipak desi da se u njih uvuče, to je na način crva u plodu. Da je čovek imao i najnezatniji poriv za večnost, umesto da trči prema nepoznatom, prema novom, prema pustošenjima koja za sobom povlači sklonost prema analizi, zadovoljio bi se Bogom, u čijoj bi blagonaklonosti napredovao. On

17 „Otarasiti se života znači lišiti se zadovoljstva da mu se rugamo“ (Sioran 1995: 47).

je težio da se osamostali, da se otrgne, i uspeo je preko svojih očekivanja“ (Sioran 2008: 8).

Sve ono na šta je moderan, savremen čovjek ponosan, njegova individualnost, analitička moć i želja za uvijek novim znanjima u vidu konstatne potrebe za samousavršavanjem, u konstelaciji odnosa sioranovskog tipa, odjednom se izvrće u svoju vlastitu suprotnost. Svako od ovih „načela rasparčavanja“ bilo je odraz čovjekove potrebe da ne prihvati sudbinu, a nije je mogao prihvatiti jer se jedino on, za razliku od svega što postoji i „još uvek diše u Bogu i njemu se predaje“, gušio u Bogu i „zar ga nije ovog osećanje gušenja podstaklo da se singularizuje u stvorenom, da u njemu predstavlja prognanika po pristanku, dragovoljnog prokletnika?“ (Sioran 2008: 9). Fenomen smrti tako biva „opterećen atributima nepopravljivog“, a čovjek, sa svim svojim „darovima“ koji su mu pomogli da se što više odalji od Prirode i Boga, iz prilike u priliku, vlastitim izumima, potvrđuje svoju „čudnu nadmoć jednog nemoćnika“.

Takođe, Sioran pojmove volje i htjenja vidi kao vrlo problematične: „Hteti znači zadržati se po svaku cenu u stanju razdraženosti i groznice. Napor je iscrpljujući i ne znači da ga čovek uvek može podneti. Verovati da mu je svojstveno da prevaziđe svoj položaj i da se usmeri ka sudbini natčoveka, znači zaboraviti da je njemu teško da istraje kao čoveku, i da to uspeva samo stalnim i maksimalnim naprezanjem svoje volje i snage. No volja, koja sadrži jedno sumnjivo pa i zlokobno načelo, okreće se protiv onih koji je zloupotrebljavaju. Nije prirodno hteti ili, tačnije, trebalo bi hteti taman dovoljno za život, čim čovek želi i ovo i ono, kvari se i pada pre ili kasnije. Ako je nedostatak volje bolest, i sama volja je bolest, još gore: od nje, od njenih preterivanja, mnogo više nego od njenih slabosti, potiču sve nesreće čoveka“ (Sioran 2008: 133-134). U navedenom odlomku može se vidjeti i naglašeno dijalogiziranje sa Ničeovim stavovima, iako ga u *Padu u vreme* nigdje eksplicitno ne spominje.

Baveći se različitim temama (vrijeme, smrt, Bog, religija, samoubistvo, patnja, tišina, nada, samoća, laskanje, taština, prijateljstvo, nesanica, muzika, smrtnost, iluzije...) on donekle iz nihilističkog ugla ne nudi ni rješenja, ni sreću, ni nadu, a iznad svega – ne nudi sigurnost. Po njegovom mišljenju bez obzira na to u šta vjeruje (altruizam, egalitarizam, fašizam...) – čovjek nikada nije u pravu. Stoga je jedini ispravan stav neprekidna borba protiv čovjekovog samozadovoljstva i briga o tome da niko ne bude vođen svojim vjerovanjima i ubjeđenjima, jer ako ubjeđenje nadjača sumnju čovjek počinje da se kreće ka nasilju i tiraniji. Takav stav zauzima i prema sebi – one koji bi ga podržali kao misaonog ili vrijednog namjerno usmjerava u suprotnom pravcu, jer ne želi poštovanje iz kojeg niče otrovno sjeme samoveličanja i autoriteta „na sopstveni pogon“. Poput Kamijevog i Sioranovo najveće iskušenje bio je cinizam. Ali, u tom cinizmu, on se kreće između skepticizma i straha, napadajući svoja vjerovanja, a ne svoje promašaje.

Sioran svojim stilom pokazuje kako ideje mogu biti artikulisane u obliku koji odgovara njihovoj kolebljivosti. Eseji sastavljeni od aforizama bili su forma koju je preferirao, a dublji uvid u ovaj fenomen jasno pokazuje zbog čega je aforizam bio najadekvatnije sredstvo za uobličavanje njegovih uvida. Od davnina aforizam se smatra „izlomljenom mudročuću“ ili u Sioranovoj interpretaciji „trijumfima jednog razdrobljenog ja“.<sup>18</sup> Kao opaska koja odbija kompromis širenja, objašnjenja, „ljuštenja“, on uvijek po-

18 „Kakvu priliku ima romansijer ili dramaturg da se izrazi prerusavajući se; da se oslobodi svojih sukoba i, štaviše, svih likova koji se u njemu svadaju! Drugačije je s esejistom koji je satjeran u jedan nezahvalan žanr gdje se ono što je u nama nespojivo projektuje samo tako što sebi protivrječimo na svakom koraku. U aforizmu smo slobodniji – triumfu jednog razdrobljenog ja...“ (Sioran 1995: 100)

drazumijeva subverzivnost i opasnost bivajući, još od Heraklita, u isto vrijeme i priznanje i priča i autobiografija. Govoreći o tome zašto se opredijelio baš za ovu formu, Sioran objašnjava: „Sve što sam napisao je rezultat – aforizme ne pišem najprije kao aforizme: napišem jednu stranicu, zatim sve bacim i počnem iznova. Da biste napisali roman, morate izabrati detalje. Mene ne zanimaju detalji, ja idem odmah na zaključak. Kada bih pisao pozorišni komad, počeo bih ga od petog čina, jer od početka bilo čega ja već nazirem kraj. Sa takvim shvatanjem stvari niti možete napisati knjigu, niti se baviti književnošću, niti, uopšte, njegovati bilo koji književni rod. Zato ja nisam pisac, ja sam (...) ‘čovjek fragmenta’“ (Heinrichs: 2002).

Za Siorana pisanje je situirano u područje u kojem riječi potkrepljuju tačnost njegovih ideja. Tako iz brojnih aforističkih medaljona izbija tragi-komičnost kao ključna karakteristika Sioranovih filozofskih promišljanja, te bi se za veliki broj njih moglo reći da pripadaju crnom humoru: „Umrijeti znači dokazati da znamo svoj interes“ (Sioran 1995: 124), „Ko nadživi svoje djelo kviri... biografiju“ (Sioran 1995: 20), „Spermatozoid je bandit u čistom stanju“ (Sioran 1998: 121)... Smatrajući da se stil ostvaruje jedino u kratkim formama ili kako sam kaže da su „modeli stila: psovka, telegram i epitaf“ (Sioran 1998: 12), ovaj filozof kroz vlastiti odabir jasno naznačava šta, po njegovom mišljenju, pisanje treba da sadrži: *bijes, obavještenje i podsjećanje smrti*. Kao što čovjek sakuplja rasute djelove sebe, tako i moderni izraz predstavlja „krpljenje“ ljudske razbijenosti, izvjesnu autobiografiju neizlječivog,<sup>19</sup> a upravo to podrazumijeva nedovršena forma modernog aforizma: ostvarivanje neuravnotežene usklađenosti. Ako se aforizam može označiti kao stil u slamanju, onda se za fragment može reći da je stil u pravljenju – riječ je o tekstualnoj konstrukciji koja ima „proračunatu“ strukturu i nepredvidljiv sadržaj.

Sioranov fragment je sastavljen od aforizama i svoj sadržaj oblikuje kao dvosmišlen (upravo je to ono što ga razlikuje od moralista). Sami fragmenti su pseudo-provocirani, često mijenjaju i poziciju i status, i kao takvi cjeloviti su u svojoj kompleksnosti zbog čega je nemoguće o njima govoriti bez kontradikcija. Ako bi trebalo tražiti u čemu leži snaga njegovog fragmenta, moglo bi se reći: u kombinaciji suptilnosti i agresivnosti. Kao takav on je sasvim modernistički. Kao što Džon Tajtel (John Tytell) piše u svom eseju *Epifanija u haosu: fragmentacija u modernizmu* (*Epiphany in Chaos: Fragmentation in Modernism*): „Crucial to modernist sensibility, the fragment has introduced the general public to what the critic Kenneth Burke once called ‘perspective by incongruity’. Modernism plunges us into a geometry of prismatic circularity in a world without comfortable absolutes“ (Tytell 1981: 14) U tom smislu Sioran je u isto vrijeme i ispred i iza modernizma – za njega su fragmentiranost i diskontinuitet neophodna sredstva da bi se izračunala razdaljina između Beskonačnosti i Onostranosti koju Apolut stalno prelazi.

Ako se građenje modernih fragmenata kreće ili u pravcu naglašavanja totaliteta u jukstapozicijama različitih djelova teksta, ili u pravcu razaranja totaliteta stavljanjem nekompatibilnih fragmenata jednog pored drugog, Sioran bi pripadao ovoj drugoj grupi. Njegovi fragmenti, pak, nisu ni cjeloviti ni necjeloviti, a najčešće se konstruišu oko kontrahovanog oblika biografskog detalja koji onda postaje tekstualni činilac. Moglo bi se reći da njegovi fragmenti predstavljaju dijalog između misli i akcije, između istine i stvarnosti. Sioranova „istina“ je prije svega cinična i pesimistična, jer njegova djela odražavaju autorovo raspoloženje u datom trenutku: „Uvijek sam govorio da treba pisati ono što u nekom trenutku doživljavamo kao istinu.“ (Heinrichs: 2002). Kako se taj

19 „Biti moderan, to je krpiti u Neizlječivom“ (Sioran 1998: 22)

trenutak nalazi van istorijskog konteksta, ovi tekstovi, u izvjesnom smislu, odražavaju vanvremensko raspoloženje. Stoga se Sioranova istina nameće kao univerzalna istina koja ne nudi utjehu ili razumijevanje već nerješivost i koja, paradoksalno, često insistira na negiranju sebe.<sup>20</sup> Upravo je u tome njena vrijednost, ali i vrijednost njegovog filozofskog (ne)sistema koji se, obilježen kategorijom trenutka, ne sastoji u formulisanju pitanja i/ ili odgovora koji bi razjasnili bilo koji filozofski problem,<sup>21</sup> već samo potcrtali osjećanje čovjeka u određenoj jedinici vremena.

Sve filozofske sisteme i riječi koje iz toga proizilaze Sioran smatra „verbalnim lešinama“ koje nisu ni u kakvoj vezi sa vladavinom trenutka: „Veliki sistemi su, u suštini, samo blistave tautologije. Kakva nam je korist od toga saznamo li da je suština bića u 'volji za životom', u 'ideji', ili u uobrazilji Boga ili Hemije? To je puko umnožavanje reči, prefinjeno pomeranje značenja. Ono što *jeste* opire se verbalnom obuhvatanju a intimno iskustvo ne otkriva nam ništa što bi izlazilo iz granica povlašćenog i neiskazivog trenutka. I samo biće je, uostalom, tek uobraženje Ništavila.“ (Sioran 1972: 66). U krajnjem pitanje Boga je subjektivna kategorija koja više od bilo čega zavisi ne toliko od čovjekovih stavova, koliko od njegovih raspoloženja što je Sioran jasno naznačio u *Kratkom pregledu raspadanja*: „Dobro sam raspoložen: Bog je dobar; mrgodan sam: on je tada rdav; ravnodušan: on je neodređen. Moja duševna stanja mu pripisuju određene atribute: volim li znanje, one je sveznajuć, privlači li me snaga, tada je on svemoguć. Učini li mi se da stvari zbilja postoje – tada on postoji; steknem li utisak da su varljive – i on isparava. Bezbroj dokaza idu mu u prilog, bezbroj drugih ruše ga; moja ga oduševljenja oživljavaju, moje ga džangrizavosti potiru. Nešto nestalnije teško se da zamisliti: plašimo ga se kao kakvog čudovišta, a kadri smo i da ga, kao gnjidu, sprštimo; idolatrišemo ga: tada je Biće; odbacujemo ga: tada je Ništa. Čak i kad bi Molitva dobila značaj i mesto Gravitacije, to mu ne bi obezbedilo vekovečnost: i tada bi zavisio od trenutaka našeg života“ (Sioran 1972: 183) U narednim svojim knjigama na liniji saznanja, razumijevanja i prihvatanja Sioran će Boga pomjerati od plus do minus beskonačno. Mnogi njegovi stavovi rasuti u izrazito difuznom opusu govore u prilog već navedenoj tezi o Bogu i smislu postojanja kao posljedici trenutka.<sup>22</sup>

Opsjednutost problemom smrti i patnje Siorana nužno vodi do opsjednutosti Apolutom odnosno Bogom, gdje se konstantno kreće između disteizma, mizoteizma i razumijevanja Boga. Ovakva nesistematičnost se upravo može tumačiti činjenicom da je vlastiti filozofski (ne)sistem gradio kao posledicu sopstvene patnje i unutrašnjih preispitivanja (među kojima krunsko mjesto pripada agoniji koju uzrokuje čovjekova svijest o samome sebi i bolesti koju proizvodi „razum“). U Sioranovom slučaju gotovo da bi se mogla primijeniti romantičarska maksima da se *velika poezija rađa samo iz velikog bola*. Kada se tome doda i pojam Weltschmertz-a, odnosno „svjetskog bola“, sasvim je

20 „Parmenid. Nigdje ne primjećujem bitak koji on veliča, a i loše se osjećam u njegovoj okruglini koja ne sadrži nikakvu naprslinu, nikakvo mjesto za mene“. (Sioran 1995: 18)

21 „Stvari koje dotičemo i stvari koje zamišljamo nepouzidane su kao što su nepouzdana naša čula i naš razum; mi smo *sigurni* jedino u našem verbalnom svetu, kojim se može rukovati kako nam drago, ali koji je – hud. Biće je nemo a duh brbljiv. I to se zove *spoznaja*./ Originalnost filozofa svodi se na izmišljanje izraza. Pošto se prema svetu mogu imati samo tri ili četiri stava – toliko, otprilike, ima načina umiranja – sitnice po kojima se filozofi razlikuju i dele dolaze do izbora reči, koje nemaju nikakve metafizičke važnosti./ Gurnuti smo u ponor jednog pleonastičkog sveta, u kome i pitanja i odgovori imaju istu vrednost). (Sioran 1972: 66-67).

22 „U tekućem životu smenjuju se kosmogonija i apokalipsa: tvorci i rušitelji svakidašnjice, mi uvodimo večne mitove u beskrajne razmere; svaki trenutak ponavlja i uobličava kob semena i pepela, kob Beskraja“ (Sioran 1972: 95)

jasno da lirizam Sioranovog pisanja proizilazi iz duboko ličnog osjećanja tragizma postojanja.

Njegovo djelo se upravo zbog ove činjenice može tumačiti i u postmodernističkom ključu, prije svega kroz pojam dislokacija, jer svi njegovi pasaži u čovjeku koji se odvojio sam od sebe i svog porijekla (što nužno vodi dekadenciji) tiču se ljudske odvojenosti od Boga. Iz toga proizilaze ključni pojmovi Sioranove misli – apsurd, otuđenje, uzaludnost (koji ga povezuju sa egzistencijalističkom filozofijom, Sartrom i Kamijem, prije svega), dosada, raspadanje, samouništenje, samoanaliza... i sve to dato u atmosferi mučenja.

Iako se izjašnjavao protiv nihilizma i pesimizma, Sioran u svojim autopoetičkim iskazima jasno pokazuje da je jedini pravac u koji ga možemo svrstati, zapravo, antidogmatizam. Hans Jirgen Hajnrh (Hans-Jürgen Heinrichs) intervjuisao je Siorana, i iz njegovih odgovora jasno se vidi opravdanje nepostojanja sistema u njegovoj filozofskoj misli. Tako je, između ostalog, o protivurječnostima, koje predstavljaju ključnu odrednicu njegovog opusa, rekao sljedeće: „Uvijek sam živio u protivurječnostima i nikad nisam zbog toga patio. Da sam bio sistematično stvorenje, morao bih da lažem, jer bih morao naći neko rješenje. No, ne samo da sam prihvatio taj nerješivi karakter stvari, nego sam u njemu čak, moram reći, našao neku slast, slast nerješivog. Nikad nisam pokušavao izravnati, ujediniti ili, kako kažu Francuzi, pomiriti nepomirljivo. Uvijek sam primao protivurječnosti kako su dolazile, kako u svojem privatnom životu, tako i u teorijskom. Nikad nisam imao cilj, nisam pokušavao doći ni do kakvog rezultata. Mislim da, ni uopšte ni kada je riječ o sebi, ne može biti rezultata ni cilja. Sve je, ne bez smisla – te riječi se pomalo grozim, nego bez nužnosti“ (Heinrichs: 2002). Ako tamne strane postojanja pothranjuju neuspjeh svake racionalne teodiceje, onda je Sioran jedan od rijetkih filozofa-pjesnika, filozofa trenutka, koji je bio sistematičan u svojoj nesistematičnosti. A ako se besmisao, ironija, agonija, beskonačnost i onostranost izdvoje kao ključne koordinate njegovog filozofskog univerzuma jasno je da je u pitanju mislilac koji je sopstvene rane ugradio u njegove temelje. Kao takav, on je više od bilo kog sistema ostalih „ljubitelja mudrosti“ – u dodiru sa životom.

## Literatura

Heinrichs, Hans-Jürgen. *Je ne suis pas un nihiliste: le rien est encore un programme*, www.magazine\_litteraire.com/content/recherche/article?id=2705, 1.02. 2012.

Ками 1997: А. Ками, *Мити о Сизифу: озлед о айсурду*, Ниш: Просвета.

Sioran 1972: E. Sioran, *Крашак преглед распадања*, Нови Сад: Матица српска.

Sioran 1995: E. Sioran, *Признања и анаџеме*, Нови Сад: Светови.

Sioran 1996: E. Sioran, *Suze i sveci*, Novi Sad: Svetovi.

Sioran 1998: E. Sioran, *Silogizmi gorčine*, Beograd: Rad.

Sioran 2001: E. Sioran, *Крик безнађа*, Подгорица: Октоих.

Sioran 2008: E. Sioran, *Pad u vreme*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Tajtel 1981: J. Tytell, *Epiphany in Chaos: Fragmentation in Modernism*, u: Lawrence Kritzman, ed. *Fragments: Incompletion and Discontinuity*, New York: New York Literary Forum, 1981, 10-32.

## **HELL – THE PLANET WITH NO SENSE OF GENTILITY OR CIORAN'S EXERCISES OF INSUBORDINATION**

### **Summary**

The entire Cioran's work offers an abundance of lucid and extraordinary thoughts on the phenomenon of God, art and meaning of existence. At the center of his obsessions is the premise of incapability of mankind, destined for endless recurrence of suffering and misery, to change its position essentially, and large part of the scenario is just the religion and God who was invented by man to explain his own pain, misery and inner temptations. On the other hand, he claims that God created the world because of his „fear of solitude“, so our only purpose is to entertain the Maker, „as unfortunate clowns of the absolute“. Playing with aphorisms through his fascination of darkness, Emil Cioran promotes the absurdness of every religion and immunity to all beliefs, nevertheless thinking about the pure, worldly mystics, whose desire to defeat time and their own ego through silence and solitude, he deeply respected, claims „there is no such warmth as the one felt in vicinity of God“. Pleading for cynicism, black humor and not tragic, but „comedianly indifferent“ attitude towards life, Cioran places both skepticism and mysticism on the same plane, seeing them as the expression of human desperation because of insufficient knowledge. The only bright light in such universe is art, as the consequence of experienced suffering, because in his opinion, all saints together are not worth a single Lere's curse or mindless speech of Ivan Karamazov. Nevertheless, nothing can save man of the reality that he is all alone and forced to find his own meaning in the meaningless universe, because „life is but noise in space without coordinates, and cosmos – geometry struck by epilepsy“.

Key words: distheology, nonsense, transcendence, lyricism, irony, aphorism, fragment

*Svetlana S. Kalezić Radonjić*



Драган Б. БОШКОВИЋ<sup>1</sup>  
Универзитет у Крагујевцу  
Филолошко-уметнички факултет  
Катедра за српску књижевност

## МЕСИЈА: Књижевност и хришћанско преусмеравање Левинасове идеје Богочовека<sup>2</sup>

Рад је заснован на преиспитивању Левинасове идеје Богочовека и отвара питање Месије у хришћанском смислу, дакле, питање Христа, утеловљене Речи, и места Бога у књижевности.

*Кључне речи:* Месија, Левинас, етика, онтологија, Други, Трећи, Бог, Христ, књижевност

„Чим метафизичко разликовање добра и зла постане ломно“, тврди Слотердајк, „а све што јест појави се у метафизичком смислу неутрално, тада тек збиљски започиње оно што именујемо модерношћу“ (Sloterdijk 1992: 193). То је епоха одвајања од метафизичког залеђа хуманитета, у којој „морали и вриједносне свијести даду се коначно студирати попут ствари, а свијест се може [...] политички и економски искористити“ (Sloterdijk 1992: 194). Само један модернистички корак даље од политичке употребе и просвећеног студирања свести, „модерни пројекат (пројекат реализације универзалног)“ је не само „напуштен, заборављен, него уништен, 'ликвидиран'“ (Lyotard 1990, 33), што ће имати свој критички одјек према метапричама о културним и етичким успесима модерне историје Запада и потврдити „капиларни надзор“ (Фуко) друштва и империјалну свест западног човека. Зато, како се често тврди, Емануел Левинас је пресудно изложио критици модернистичку етику и одредио етички ангажман унутар западне филозофије двадесетог века. Његова књига *Тоталитет и бесконачноси* деликатно наглашава дилему између етичког и политичког, и истиче снажну потребу за корекцијом самога моралног становишта:

„Увек тражимо једну праведност која је праведнија од праведности. То је, дакле, велика клопка Европљана, наиме, да цело друштво поново идеолошки преправе. То је оно страхотно, јер онда све потпада под дедукцију, администрацију и насиље“ (Levinas 1989: 101).

Левинас заправо у политичкој моћи види потчињавање Једноме и Истом, чија је логичка последица појам тоталитета, па је Левинасов суд да је, заправо, идеја потчињавања Другога већ уписана у историји праксе и онтолошке мисли Запада. Критикујући је, он је сагледава у распону од Платона до Хајдегера, онто-

<sup>1</sup> dudi@verat.net

<sup>2</sup> Рад је део истраживања која се спроводе на пројекту 178018 – *Друштвене кризе и савремена српска књижевност и култура: национални, регионални, европски, глобални оквир* Министарства просвете и науке Републике Србије.

логију изједначујући са „филозофијом моћи“, тврдећи да „није довела Исто у питање, те је филозофија неправде.“ (Levinas 1989: 101)

Из ове критике Истога, Левинас прелази на „учење“ о прихватању асиметричног алтеритета и превладавању доминације над Другим. Свако ја, по Левинасу, изграђено је на предрефлексивној, афективно-догађајној партиципацији у Другом, на постојању парадоксалног унутрашње-спољашњег простора који омета затварање сопствених граница, и перманентном извлачењу према рискантној територији Другога. Идентитет је независан о властитој вољи и по пукој нужди трајне идентификације упућен је на непредвидљиво задирање у простор другости; ја је тако смештено у ситуацију одговорности која налаже савладавање њега самога, „својеврсну заокупљеност другим до жртвовања, до могућности да се за њега умре, одговорност за другог.“ (Левинас 1998: 9)

Како, међутим, тврди Дерида, „постоји, такође, у Левинасовој мисли, захтев за универзалним сведоком, за лицем које нас чува од 'надмене духовности' каква је она у ја-ти“, јер „Левинас се, изгледа, у промишљању *Трага* окреће (...) једном Он. (...) Он који неће бити безлични објекат супротстављен *ми*, већ невидљива трансценденција Другог.“ (Дерида 2001: 25) Унутар овакве етичке феноменологије и онтологије, у којој Ја-ти однос заправо може бити и узрок злоупотребе, манипулације и колонијализације Другога, Трећи га ограничава. Трећи је, наиме, смештен у перспективу „појављивања насиља, јер суд праведности јесте насиље“ (Левинас 1998: 9), друштво, надзор (полиција), трећи је инстанца правде (право), посредник, али и онај који увек чује и види другачије, трећи као ближњи и још више, Бог, један релационо-персонални видокруг на чијој територији другости Другога успостављамо своје ја. Улазимо тако у један непредвидљиви простор конституисања идентитета на основу Другога, једну конфигурацију коју је, још пре Левинаса, Михаил Бахтин препознао као „догађајну припадност“. Послушајмо Бахтина:

„Религиозна недокучивост уопште није физичка; моја неизбрисивост, неуништивост мог јединог места у бићу; по аналогији са физичком недокучивошћу, догматска метафизика супстанцијализује религиозну недокучивост – а она је само догађајна припадност. И, ето, њена свест и јесте савест; то јест, дужност није морална већ једина: нико осим мене, у читавом свету не може да изврши оно што ја морам да извршим!“ (Bahtin 2010: 57).

Опет, колико год се у својој етичкој херменеутици дистанцирао од тога, Левинас, детерминисан талмудском традицијом и холокаустом, свој поглед на хришћанство изражава уобичајеним филозофско-историјским стереотипима:

„За религију, пре свега хришћанство, оно етичко изгледа само као приближавање, почетак: религијско стоји изнад етичког“ (Levinas 1989: 96); „ја, напротив, верујем да је етичко оно духовно и да ничега нема што превазилази етичко. Превазићи оно етичко јесте почетак сваког насиља“ (100).

Ако кажемо са теологом да „оно што одређује шта је добро, а шта зло није људска логика, већ истина бића. А истина је то да сва створена бића подлежу смрти, што значи да смо сви грешни“ (Зизијулас 2003: 108), увидећемо да насиље има онтолошке, а не етичке корене. Победити смрт, заправо, значило би победити зло, па самим тим ни онтологија ни етика не дају никакву наду. И, будући да „ако неко буде осуђен за неко злодело, ово га жигосе заувек – етика је, дакле, постала онтологија“ (Зизијулас 2003: 115), Бог „нас освећује не на основу нашег моралног поправљања, већ на основу покајања, тј. потврдом да је наша грешност

онтолошка реалност. Ово објашњава оправдање цариника и осуду морално савршеног фарисеја“. (Зизијулас 2003: 112) Наставимо опет са Бахтином:

„Тамо где за моралну свест постоје два човека, за религиозну свест постоји и трећи, могући, онај који оцењује. Замислимо религиозно оправданог цариника који би иманентизовао своју оправданост: истог теренутка би постао неоправдан; на тај начин, његово оправдање је могуће само помоћу оваплоћеног Трећег. Док је фарисеј ту Трећу свест присвојио себи, цариник је, уз помоћ Трећег, прекинуо могући мит о сопственој личности.“ (Bahtin 2010: 114).

Будући да Левинас сматра да „Бог не може бити алиби за грешку према ближњем“ (Левинас 1998: 37), он стога инсистира на хуманом памћењу насиља и страдања јер

„Оно што као Јеврејин имам да кажем хришћанству, мало је компликовано. У хришћанству – односно због хришћанства – оно грозно повести није никада nestало, дакле, непријатељство према јеврејству и рат међу народима. (...) Наравно да су муке и убијања у Аушвицу вршили људи који су сви читали катехизам. То се не може заборавити.“ (Levinas 1989: 103)

Зато, ипак, закључимо са Деридом: „само Бог спречава да Левинасов свет буде свет најгорег и чистог насиља, свет саме иморалности“. (Дерида 2001: 46) Опет, хришћанска „етика“ нам нуди другачију перспективу, отварајући Левинасову затворену концепцију когита: „грех може бити избрисан из Божијег памћења, другим речима – из бића“ (Зизијулас 2003: 115). У овоме можемо такође сагледати један прелаз из могуће етике не у надетику, можда пре у НЕ-етику. У овоме, такође, можемо такође сагледати један прелаз из могуће етике у љубав, збивање само, од јуридичког Трећег у Трећег као љубав, у теоеклесиолошки персонализам. Ослобађање личности од онтолошке, логичке и етичке нужности, заправо, свлачење маски (рода, друштвених улога, класе...) могуће је, уче нас и Левинас и Ранер и Зизијулас, посредством личности која чини бивство да буде бивство, која у слободи релација личности гради бивство, јер, отворимо сада питање новозаветног Бога: Бог је лични Бог, и то Бог Отац, узрок рађања и исхођења личног тројственог живота Бога, гарант онтолошког јединства једног Бога. Иако Левинас сматра да

„требало би разрадити појам Бога и богопоштовања полазећи од неотклоњивих нужности једног друштва које садржи треће особе“ и „бог тако не би изгледао као корелативан властитом идентитету ја у својеврсној љубавној и искључивој интимности, као једно Присуство у које би се утапала цела васељена и одакле би извирило безгранично врело праштања. Он би био непомична тачка спољашња у односу на друштво, из које би потицао Закон.“ (Левинас 1998. 35)

можемо се позвати на једног другог Бога чији је Син ушао у историју, Бога који није „корелативан властитом идентитету ја у својеврсној љубавној и искључивој интимности,“ нити „непомична тачка спољашња у односу на друштво“, нити Закон:

„Отац се даје, дакле, и нама као Отац, тј. управо на тај начин да се (...) изриче и тако приопћује Сина као своје властито самоотварање као особа, те тако и док се Отац и Син (...) у љубави прихваћају и приклањајући се к себи самома и к себи долазећи, приопћују се тако као у љубави прихваћени тј. као Дух Свети.“ (Rahner 2008:101); „У том се смислу сам Бог објављује по Исусу Крсту у Духу“ (Küng 2006: 1056)

У контексту, дакле, тог Закона и те правде, непомичног Бога као трансцендентног хоризонта другости, Левинас у предавању насловљеном „Богочовек?“ сагледава идеју Месије, посредством два појма: супституција и понижење. (в. Ле-

винас 1998: 77-86) Идеја снисхођења Творца и супституције, као идеја „испаштања за друге“, за Левинаса јесте могућност да се он извуче из теолошког становишта и укључи у филозофско, да се заправо сагледа у светлу разумевања субјективности, у светлу мађузаменљивости онога што је „по превсходству идентично“ (в. Левинас 1998: 78). Понижење, као део онтолошког поретка ремети универзум, каже Левинас, уклапајући се у саму иманенцију. Трансценденција истине јесте у њеној понизности, која не налази у свету оно место с којим би се сместа стопила; она је ТРАГ, присуство Бога у лицу ближњег. Тако Левинас отвара за њега већ класично питање бесконачности као „неприсвојиве другости“ (в. Левинас 1998: 83), „асолутне различитости у односу на све што се показује, назначује, симболизује“, која се „усавремењује“ са „коначним и Истим“ (в. Левинас 1998: 82). Тај Левинасов Бог, то бесконачно, не може се оваплотити у једном жуђеном, затворити у неку сврху, оно подстиче кроз неко лице, као једно Ти које се умеће између Ја и апсолутног Он. Једно Ти које је лице Другога, не само Богочовека.

Мислећи унутар талмудистичке логике, Левинас заобилази свесно говор о инкарнацији, у хришћанском смислу. Месија тако остаје изван хришћанског контекста јер би тада требало да промени и слику бесконачног, Бога, Другог и Трећег, да је одведе до једне филозофије Бога или теологије која би морала да одговори на питање Другога као Христа. Месија јесте Други, сложићемо се са Левинасом, али какав је тај други, Месија, ако је Христ. Чувајући у идеји Трага несводиву трансцендентност другога јер, деридијански, када се друго објављује оно се објављује у репетитивности и самоприкривању, бити у односу са Христом као другим значи бити лицем у лице са човеком као другим и Богом као другим, са лицем Божијим или лицем Сина Божијег. Ако Другост (за Левинаса: бесконачност, Бог) другога јесте та другост према њему самоме, другост Христовог човештва је личност Бога Сина, а другост личности Бога Сина јесте човек, не дакле безлична бесконачност или безлична божанскост или тек траг Другог лица. И, даље, у игри разлике, Другост личности Сина Божијег јесте и Отац и Дух Свети и човек, и обрнуто. Не непомична тачка, како сматра Левинас, него ексцентричност самога Бога мора постојати да би Он могао постати човеком, али и ексцентричност човека да би он постао Бог. Човек је тако, можемо тврдити, узрок Бога, као што је Бог узрок човека. Не постоји, у овом слислу, неки бесконачни трансцендентни простор, нека онтолошка феноменологија која није Лична. Ако иза човека стоји његово човештво (људскост), овај вишак у Исусу је личност Сина Божијег. Прелазећи са феноменологије на персонологију, можемо деконструкционистички тврдити да је Христ услов могућности и немогућности између две стране, али увек са човеком Исусом, са Оцем и Духом Светим, као и да је његова смрт нихилирање Бога а његово ускрснуће самопотврда Бога и човека. (Küng 2006: 1056)

Христ нам, каже Жижек, омогућује да изађемо из затвореног круга плаћања за грехе јер их он дословце брише (в. Žižek 2007: 56). Левинасова историјско-филозофско-правна жеља за осудом, правдом овде живи своје границе. Јер тај Христ, као и тај Бог другачије су онтологије од онтологије овога света. Бог, и то Бог Отац, Син, Дух Свети, лакановски схваћено најреалније реално, јесте оно немогуће које се догађа, Христ исто то, оно ништа реалног. Ако у јудејству Бог остаје трансцендентно и непредстављиво Друго, хришћанство одриче Бога изван овога света – јер Христ је више „улажење у збиљу него излазак из ње“ (в. Küng 2006: 1050), оно признаје да не постоји ништа изван појавности, јер Бог је ту, међу нама, то бедно створење, па тако оно изван овога света силази на ниво сва-

кодневице и то не само као закон или траг другости. Бог у Христу јесте не духовна димензија човека, он је оно због чега човек тек тада постаје човеком, потпуна човечност у којој човек запоседа своју човечност а кроз човека Бог своју Божанску личност.

Често истицана ограниченост јудаизма јесте и живот након смрти (Жижек, Кинг). Не пружајући утеху после овога живота, оно се по томе уобичајено разликује од хришћанства, али ни хришћанство то не чини, иако је то, такође, стереотип његовог разумевања. Истовремено, есхатологија као правда, суд, вечни живот: све су то етичке предрсуде поимања хришћанства. Опраштање и покајање, наима, негирају сваки суд, а живот је само један, као и Христ, с ове и с оне стране јер Христ не плаћа наш дуг, не обавља задатак живота уместо нас, он искључиво даје могућност да се живи вишак у човеку, да се једноставно буде слободан човек, да се преузме вишак живота, вишак који је Бог, а тако и да се вечно живи. Насупрот Левинасовог запињања о феноменологију Закона, овде нам се нуди једно укидање закона као слова, заповести, и отвара се, у превасилажењу другости као бездана НИШТА, законом љубави, праштања, живота самог, реалног, ако хоћете, једно, за јеврејство и Левинаса несхватљиво заједништво учесника престапа, и крвника и жртве. А то значи улазак, једноставно, како је тврдио Лакан, у други живот, изан психолошког, биолошког, онтолошког, јер, скандалозно, тај Бог љуби више оне који крше закон него оне који га поштују. Уколико, заправо, тај Христ, тај Друго-Трећи, утеловљени и ускрсли, постане гарант и нашег ослобођења од себе, греха, кривице, „талаштва“, и изнад свега смрти, као узрока свих наших ограничења, онда и идеја етике, љубави, Трећег или слободе мора бити коригована, опет нас препуштајући једној слободи онтолошки незавршене и лично релационе логике, али не у смислу Левинасове бесконачности колико у смислу заједнице са Богом.

Да ли је, на крају, могуће рећи: у смислу књижевне заједнице? Заједнице читања и писања, текстова и људи. Држећи се деридијанског схватања некохерентности и дисеминативности писма, и Бахтинове идеје хетероглосије, књижевности можемо разумети као интралингвистички, али и интраперсонални и онтолошки однос јер полифонијски/интертекстуални гласови у роману стварају подлогу за глас Трећег, Четвртог итд. Суштина текста се, самим тим, одвија на територији прожимања више свести, па се тако може кретати од дијалога ка полилогу, од Другог ка Трећем, јер текст пробија у туђи видокруг слушаоца, гради свој исказ на туђој територији, на слушаочевој аперцептивној позадини, у пространствима Трећег, а могућност читалачке интервенције постаје могућност фигуре читалачког саговорника, „промена у односу на учешће у расправи“ (Liotar 1991: 34), игра текста за публику према којој је уперена и последња реч, и од које се очекује савезништво, сведочење, разумевање. „Трећи“, „сведок“, може бити присутан и одсутан, симулиран и прећутан, хоризонтално посредована инстанца којој је реч упућена. Михаил Бахтин, међутим, подразумева још једну, вертикалну инстанцу иманентну дијалогу, једну *идеалну и (транс)персоналну позадину* сваког дијалога, која у крајњим консеквенцама увек подражава Бога:

„аутор исказа с мање и више свести претпоставља вишег *надагресаша* (трећег), чије апсолутно тачно разумевање очекује или у метафизичкој даљини или у удаљеном историјском времену. [...] Тај трећи се уопште не јавља као нешто мистично или метафизичко [...] него исходи из природе речи која увек жели да буде *услишаном*, увек тражи одговарајуће разумевање, и не заустављајући се на тренутном разумевању пробија се све даље и даље.“ (Бахтинов цитат је наведен према: Franken 1997: 120)

Овај „невидљиво присутни“ надресат, „који стоји изнад свих учесника у дијалогу“ и који заправо произлази из потребе дијалога да буде схваћен, представља и Трећег, и Бога, приповедну и рецептивну (над)свест, чији се „тоталитет“ рецепције непрестано одгађа. Дијалог подразумева присуство тог Трећег чија интервенција је трајна и одложена, који не зависи од присуства или одсуства реципијента – јер Трећи је заправо *увек присутни* реципијент – који се објављује као онај који се не може изложити манипулацији, који све обухвата, зна увек више и разуме увек дубље.

Западна књижевност тако остаје оно што је одувек била: догађај и шанса за Другог. Негирајући хуманистичке конструкције и хумане утопије, у њеном идентитету одувек је било уписано пражњење вечности и световности, понор ништавила, да би се, ничеански, објавио живот. Присетимо се овога пута само Кафке и његове критике закона као мртвог слова, једне литерарне херменеутике писма као „чистог ништа“, или Данила Киша и његовог „ништа за ништа“ као пост-хамлетовске потврде да се и онтолошки и етички буде. Колико год била пандамонична или субверзивна, што су неки од стереотипа схватања књижевности, она је заправо могућност за Бога, за Другог, отварање реалном, недокучивом, чудовишном: она јесте ТРАГ, самоприкривајуће присуство човека и Бога у лицу текста.

Као простор саме текстуално-персоналне догађајности, а не безлични простор, књижевност је истина макар порекнутог бића, догађање нас самих, наше лице и то као лице Бога, наше тело као трансцендентно тело, наша одећа као текстуално Вероникино платно, правда живота као догађање без осуђивања. У наведеном можемо да сагледамо њен месијански карактер, њену, позовимо се изнова на Левинасове појмове поимања Богочовека, супституцију и понижење. Међу-заменљивост, дакле, оностраног и оностраног, и ремећење онтолошког поретка, узглобљавање Логоса у саму имананцију. Трансценденција истине књижевности јесте, дакле, у њеној понизности, која не налази у свету оно место с којим би се сместа стопила. Зато је књижевност хуманистичко месијанство у свету без Бога: присуство речи Божије у самој књижевној речи. Невидљивог, поплуваног, избичеваног, убијеног, али и ускрслог тела Сина човечијег као тела књижевног текста. Сина Божијег као сина Бога и литературе и овога света. Подсетимо се да „у поезији, наиме, кључне речи подлежу ширењима смисла, неочкиваним асимилацијама, новим унутрашњим везама“ (Riker 2002: 11), али не само семантичким већ и људским, људско-божанским, божанским. Јер „то је први отпор који љубав пружа 'етичкој анализи'“ (Riker 2002: 12). И то она љубав Месије.

## Литература

- Bahtin 2010. M. Bahtin, *Rani spisi*, prev. D. Radunović, Beograd: Službeni glasnik.
- Дерида 2001. Ж. Дерида, *Насиље и мейафизика: Оглед о мисли Емануела Левинаса*, прев. С. Тодоровић, Београд: Плато.
- Derida 1988. Ž. Derida. *Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih nauka. Strukturalistička kontroverza*. Beograd: Prosveta, 289-309.
- Džejmson 1984. F. Džejmson, *Političko nesvesno: pripovedanje kao društveno-simbolički čin*, prev. D. Puhalo, Beograd: Rad.
- Franken 1997. L. Franken, *Poor terrestrial Justice: Bakhtin and Criminal Trial in the Novel, Comparative Literature* Vol. 49, Issue 2, 113-128.

- Küng 2006. H. Küng, *Postoji li Bog?: Odgovor na pitanje o Bogu u novome vijeku*, prev. T. Stamać, Rijeka: Ex Libris.
- Lacan 1988. Ž. Lacan, O strukturi kao inmikstovanju drugosti, što je postavka svakog subjekta, *Strukturalistička kontroverzа*. Beograd: Prosveta, 219-229.
- Levinas 1989. E. Levinas, Drugi me se tiče, prev. D. Đorđević Mileusnić, Beograd: *Delo* septembar-decembar, 95-105.
- Левинас 1998. Е. Левинас, *Међу нама: Мислићи-на-грузоџ*, прев. А. Моралић. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Левинас 2006. Е. Левинас, *Тошалићетш и бесконачностш*, прев. С. Тузулан, Београд: Јасен.
- Левинас 1994. Е. Левинас, Религија одраслих, прев. С. Тодоровић, Београд: *Источник* 10, 13-21.
- Liotar 1991. Ž-F. Liotar, *Raskol*, prev. S. Stevanović, Sremski Karlovci, Novi Sad: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Lyotard 1990. J-F. Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci*, prev. K. Jančin. Zagreb: August Cesarec, Naprijed.
- Мајендорф 1993. Ј. Мајендорф, Света Троица у паламитској теологији, прев. Б. Лукић, Београд: *Источник* 7-8, 109-117.
- Rahner 2008. K. Rahner, *Teološki spisi*, Zagreb: FTI.
- Riker 2002. P. Riker, *Ljubav i pravda*, Beograd: Plato.
- Sloterdijk 1992. P. Sloterdijk, *Kritika ciničkoga uma*, prev. B. Hudoletnjak, Zagreb: Globus.
- Зизијулас 2003. Ј. Зизијулас, Онтологија и етика, Пожаревац: *Саборностш* 1-4, 97-116.
- Žižek 2007. S. Žižek, *O vjerovanju: Nemilosrdna ljubav*, prev. M. Miladinov, Zagreb: Algoritam.

#### MESSIAH:

#### LITERATURE AND CHRISTIAN DIVERSION OF LEVINAS' IDEA OF A MAN-GOD

The paper is based upon the reassessment of Levinas' idea of a Man-God, and it raises the question of Messiah in Christian terms, that is to say the question of Christ, Word Incarnate and the place of God in literature.

Key words: Messiah, Levinas, ethics, ontology, The Other, The Third, God, Christ, literature

Dragan B. Bošković





Михаило З. СМИЉАНИЋ<sup>1</sup>

Висока школа струковних студија за информационе технологије

## ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕД НА МЕТАХУМАНИ ИДЕНТИТЕТ

Појам метахуманости као облика постојања који превазилази уобичајене оквире људских способности настаје у дискурсу индустрије забаве у САД. Стрип јунаци који су носиоци метахуманих особина изражавају клишеје америчког друштва. Они се разликују од обичних људи само хипертрофираним карактеристикама своје људске природе и имагинарним натрприродним способностима. Богословље настоји на томе да је човеков начин постојања не само могуће, већ и неопходно променити, али та очекивана промена сеже далеко дубље од појединачних атрибута природе. Метахуманост као представа о могућностима људске природе не припада хришћанској традицији.

*Кључне речи:* метахуманост, стрип, људска природа, Бог, идентитет

*Метяхуманост* спада у ред савремених кованица, попут трансхуманог или постхуманог, са којима дели више од етимологије. У савременој мисли појам хуманости често добија различите префиксе, који указују на чињеницу да је захваљујући развоју науке и технологије човеково схватање самога себе досегло извесне границе, да су се стекли услови да промишљање људскости крене у новим правцима (Bostrom 2011). Ти правци више не прате еволуционе линије развоја људске врсте, како их разуме савремена наука (а које се за животиње очитују као нужне), већ проблематизује људско (или у случају метахуманости не-људско) уплитање у процес развоја човека: његова промена, његово претпостављено унапређење у складу са циљевима који нису "природни" већ у извесном смислу "културни" (детерминисани културним императивима оних који мењају "хуманост").

Сам неологизам „метахумано“ сковао је писац Џорџ Мартин 1986. године (у јеку Реганове ере, што ни у ком случају није без значаја; Келнер 2004) за потребе друштвене игре *Superworld*, а потом га је користио и у својим литерарним остварењима. Термин се касније појављује у издањима *DC Comics* – прво у стрипу *Invasion!* 1989. године – и означава "људе са фиктивним суперљудским способностима". И конкурентски произвођач стрипова и стрип-јунака *Marvel* има своје супер-хероје и њихове "натприродне моћи", али за потребе ове анализе производи *DC Comics* биће сасвим довољни.

Тематика која се појавила у стрипу као „метахуманост" постојала је у научној фантастици и пре појаве термина – постоји заправо од самог почетка научне фантастике. Питање могућности утицаја на људскост и њено превазилажење прати научнофантастичну литературу кроз читава њену историју у различитим облицима; поменућемо само неколико дела као илустрацију, као што је *Звездолетовац* Олафа Стејплдона из 1937. године, у коме главни лик превазилази ограничења људске природе (и коначно и читавог универзума коме припада) у некој врсти астралне пројекције. Или роман Роџера Зелазнија из 1967. године, *Господар светлости*, у коме се експлицитно говори о превазилажењу смрт-

1 mihailosmiljanic@gmail.com

ности помоћу реинкарнирања вештачким путем и о развоју божанских (натприродних) моћи. Једано од најзначајнијих дела са темом метахуманог био је филм *Bladerunner* Ридлија Скота из 1982. године, у коме људско друштво будућности ствара вештачке људе који су свим својим могућностима испред обичних људи, осим у једном – дужини свог живота. Уосталом, ко би устврдио да лик Франкенштајновог чудовишта, списатељице Мери Шели, није метахуман?

Када је у питању стрип, дискурс суперхероја развија се поступно; ликови попут Супермена и Бетмена постоје од '30-их као самостални протагонисти, који '60-их и '70-их са новоствореним суперхеројима бивају збирно означени као „мистери-мен“, да би крајем '80-их постали „метахумани“. У новијим издањима стрипова аутори метахумане хероје удружују у организације, и тако настаје *Justice Society of America* („Друштво Правде Америке“, М.С.) или *Justice League of America* („Лига Правде Америке“, М. С.). Многи суперхероји су и екранизовани и „доживели“ значајну филмску каријеру.

Научна фантастика је по питању метахуманости дала само почетни импулс стрипу; од почетка свог постојања у стрипу, појам метахуманости изражавао је сву снагу наивности *pulp-fiction* продукције, којој и припада – подређен императиву забаве за широку публику, није се нарочито освртао ни на елементарна сазнања науке. У стриповима *DC Comics* пролиферација супер-хероја и феномен метахуманости се објашњавају као последица контакта људи са напреднијом расом: неким људима уграђен је тзв. метаген (лоциран у глави, *sic!*) који је узрочник појављивања натприродних моћи. У потоњим издањима апологија постојања метахуманости је углавном напуштена, и постојање метахуманих ликових је практично подразумева.

Иако дисциплине као што је теорија књижевности избегавају *pulp-fiction* у целини, из простог разлога што он не задовољава ни елементарне естетске критеријуме да би био предмет њиховог проучавања, *pulp* производи (свака друга реч осим „производи“ била би неодговарајућа) представљају легитиман објект изучавања таквих дисциплина као што су различити правци културологије (студије културе, постмодернизам, постколонијализам) или антропологија (Ђорђевић 2009: 31 – 32). У том контексту *pulp* добија своје место и свој значај и у теолошким разматрањима културних феномена.

Чињеница да је у питању један од пионирских радова са оваквом тематиком на српском језику наводи нас да кренемо од најосновнијих ствари. Синтагма која се појављује у наслову, „метахумани идентитет“, се може тумачити на два начина, као *идентитети метахуманости* и као *метахуманости идентитети*. То значи да је потребно идентификовати и дефинисати метахуманост, а истовремено и одредити (евентуално будуће) место метахуманости у човековом идентитету. Потребно је одговорити на два питања: шта је то метахумано, и шта је то идентитет? Етимолошки, „метахумано“ је сложеница настала од латинске речи *homo* „човек“ и грчког префикса *meta-*, који означава оно што је изнад нечега, оно што нешто превазилази. Отуда би метахуманост означавала облик постојања који (у неком смислу) превазилази људскост. Одмах се намеће и питање: у ком онда смислу треба разумети људскост? У конкретном контексту теолошка и/или филозофска разматрања представљају странпутицу: смисао људскости овде треба тражити у контексту индустриј(ск)е забаве у коме је термин и настао, контексту масовне културе Запада друге половине XX века. Развој индустрије, односно њој својствене поделе рада и масовне производње извршио је снажан утицај и на оно што савремена теорија назива културном продукцијом. Такав развој је до-

вео до релативизације појма људскости (и последичних феномена), и до снажног притиска за његово увођење у домен јавности и политичког деловања. Различити аспекти људскости и људске приватности постају тема јавног говора и политичког деловања. Тежи се да либерално демократско схватање човека хладноратовског Запада постаје узор људскости популарне културе за читав свет. И та, тако контекстуализована људскост указује на потребу свог превазилажења: један од претпостављених начина превазилажења свакодневне људскости био је и наивни поглед на науку – наука у најширем смислу доживљава се као једина која је способна да докучи могућности које превазилазе секуларног западног човека атрибутима (појединачним или укупно узетим) људскости.

Питање идентитета од суштинског је значаја за православну хришћанску богословску мисао. Сам термин "идентитет" класично православно богословље не користи, већ користи грчки термин ипостас (ἰποστάσις, који се на латински дословно може превести као *substantia*) – који собом обухвата и савремени секуларни појам идентитета – јер православно богословље даје онтолошку предност конкретном постојању над природом која постоји. Ипак, за потребе ове анализе појам идентитета биће сасвим довољан.

Једна од темељних богословских претпоставки је да се човеков идентитет гради у три основне релације: према Богу, према ближњем и према природи. Ове релације се не могу јасно разграничити, јер и човек (његова природа, заправо њено ипостасно постојање) постоји истовремено у свим овим димензијама и не може се разделити на елементе и функције. Изградња односа у тим релацијама заправо јесте изградња онога што човека превазилази (његове "метахуманости", можемо овде рећи) јер је сам однос претпоставка ипостасног постојања: ступање у однос са другим/другачијим је иступање из ограничења природе. И више од тога, одсуство одговарајућег односа онемогућава развој човека и до нивоа свакодневног живота и постојања, а камо ли његово превазилажење. Божји позив човеку од почетка је позив ка превазилажењу ограничења. Бог позива човека да иступи из стања палости, које ограничава могућности људске природе.

За богословље, образац онога што је човек требало да буде јесте Син Божји лично, односно Богочовек – Исус Христос. Стање које описује богословска литература, стање обожења, јесте стање превазилажења ограничења пале људске природе *par excellence*: оно исправља енергије људског бића које су оштећене падом, буди енергије које се иначе не могу развити и отвара човека ка присуству и дејству Бога, свеукупно чинећи његово постојање квалитативно битно различитим од постојања обичног човека (Романидис 2005: 50–53). Једну чињеницу је неопходно нагласити: богословље заговара *превазилажење* пале људске природе као целине, а не *развој* неког њеног чиниоца, па ни читаве природе, јер докле год дошао развој такве (пале) природе, он не може довести до учешћа у Божанском животу и до превазилажења смртности, што је циљ живота. Веома је значајно приметити и следеће: процес развоја људског бића у овоме свету и животу, који се завршава обожењем, почиње преумљењем, чији је јасни показатељ морално држање и напредак човека. Превазилажење природе, према хришћанском православном богословљу, није могуће без моралног исправљања. Један од темељних показатеља духовног напретка је разрешавање недоумица и конфликта и усељавање мира у човека. Дакле, у контексту теологије стање које бисмо могли описати као „метахумано“ (оно које превазилази свакодневну људскост) има јасне есхатолошке конотације и недвосмислено мистичке атрибуте. Неки (не сви) атрибути метахуманог – стања обожености – већ су садржани у обичном

(старом, палом, рекли би богослови) човеку у потенцији, али таквог метахуманог које се не може до краја схватити, мислити или описати речима: „Што око не виде и ухо не чу, и у срце човјеку не дође, оно уготови Бог онима, који га љубе“ (1Кол 2, 9).

Човек је позван да превазилази себе и у односу према ближњем. Однос према ближњем слика је односа према Богу, та два односа су нераздвојива (тај однос можда најбоље илуструје Прва Јованова посланица). Човек је позван да ограничава себе иступајући ка ближњем – да себе превазилази и изграђује у заједници са другим људима.

Наравно, човек се налази у сталном односу и према природи која га окружује. Свето писмо казује да је Бог човеку дао заповест да обрађује Еденски врт; приликом изгона дао му је кожне хаљине и рекао му да ће са муком обрађивати земљу (Пост 1, 26 – 3, 24). Савремена наука ту се слаже са библијском традицијом, борба за опстанак траје од самог почетка. Након многих векова, развој технологије досегао је критичну тачку која омогућује човеку да ступи у сасвим нови однос према свету, према материји. Човек је данас један од кључних фактора који условљава развој догађаја на Земљи. За савременог човека ово је пре свега правац у коме треба тражити метахуманост, јер је владавина над материјом једна од најстаријих тежњи човечанства.

Имајући у виду сумарни преглед односа на којима инсистира богословље, можемо се упустити у анализу предложеног текста: како су осмишљени и представљени метахумани ликови? Као што смо указали, за разлику од богословља, које човеков лични напредак сагледава у односу на Бога, ближњег и свет, *природа* метахуманих ликова мења се *по себи*. Они балансирају између оног обичног и оног необичног у себи. Метахумани ликови воде двоструки живот и покушавају да се изборе са својом различитошћу; нпр. Либерти–Бел и Аурмен живе у браку у обичном животу (JSA 2007/8, 4)<sup>2</sup>. Њихове натприродне способности (њихова необичност) се испољавају обично након неке стресне ситуације у животу – порука је да би свако могао бити метахуман и не знати то: конзумент је остављен да машта о сопственој верзији метахуманости. Они су аналогни просечном читаоцу, који у свом душевном животу балансира између своје стварне обичности и своје прижељкиване необичности. Из стрипа у стрип они се приказују као људи са уобичајеним врлинама и манама, чак и менталним и душевним поремећајима (какве имају нпр. Стармен и Маск). Они сами праве своје костиме, чак се женски ликови приказују како их доживљавају као модне детаље (JSA 2007/2, 12), јер ови стрипови немају уметничких аспирација; метахумани ликови су напосто „дизајнирани“ – њихов визуелни изглед је функционалан јер њихови костими би требало да симболично прикажу њихове натприродне моћи. Они су изражено полно дефинисани и пренаглашене мускулатуре, користећи се представом тела којом су се бавили многи аутори (Фиск 2001: 83 – 119); мускулатура има за преваходни циљ да илуструје њихове надљудске способности, чак и када оне немају везе са телесном снагом, мада је присутан и елемент пуке телесне (полне) привлачности. Девојка, касније названа "Циклон", трага за именом (JSA 2007/3, 1–2) – то име треба да описује њене способности и да буде друштвено прихватљиво. Они до душе старе и умиру, али њихове (латентне) моћи наслеђују њи-

2 Навођење стрипова у научним радовима представља појаву новијег датума. За навођење стрипова као библиографских јединица коришћено је упутство *Comic Art in Scholarly Writing: A Citation Guide*. За навођење у овом тексту: (*Justice Society of America* година издања/број, страна)

хови потомци, тако да постоје породице са неколико генерација метахуманих. Мада се у самим стриповима могу пронаћи и супротне тврдње: „наслеђе није само у крви, него у симболима“ (JSA 2007/4, 18).

За богословље је посебно занимљиво и индикативно то, што у дискурсу метахуманости постоји и дефиниција Бога, на којој се јасно уочава разлика у односу на хришћанство, као и утицај научне фантастике: Бог је биће страног порекла и огромне снаге (JSA 2008/16, 5).

Још једно значајно питање, постављено у уводном делу: метахуманост идентитета. Здраворазумска је претпоставка (и медицинско сазнање) да би значајније измене људске природе довеле и до промена у личности. Уколико се то дешава са људима који несрећним случајем остају инвалиди, логично је претпоставити да би се то десило (у обрнутом смеру, наравно) и са онима чије способности постану хипертрофирани – богословље каже да би реаговале барем такве негативне особине словесног бића као што су страсти душе (нпр. гордост и себељубље). Ипак, у анализираним делима масовне културе нема ни трага од тога. Метахумани лик способан да лети и мења гравитационо поље у својој околини (Стармен) не понаша се због тога боље од обичних смртника. Шта више, пати од одређених психичких сметњи, а које опет ни мало не доводе у питање његову способност да влада собом и својим надљудским моћима. Ствараоци ових ликова желе да конзументима буде што лакше да се са ликовима идентификују. Метахумани ликови никада нису мистерија за оне који покушавају да их упознају, као што то стварни духовници и мистици увек јесу. Прави проблем који се намеће јесте у којој мери је заправо „метахуман“ идентитет читалаца који могу да се идентификују са оваквим јунацима; с обзиром на чињеницу да читаоци не испољавају „надљудске способности“ – а оне их тако неодољиво привлаче – колики је њихов отклон од уобичајеног самопоимања? Јер конзументи ових издања нису само деца. Можда ово питање није легитимно за савремене друштвене и хуманистичке науке, али за богословље јесте. Чак можемо рећи да је значајно, јер постављање праве (духовне) дијагнозе представља почетак исцељења. Као што смо рекли: пут до обожења почиње преумљењем.

Модус превазилажења људскости који промовишу аутори стрипова, ограничен у релацијама природе, супротан је ономе што о људскости и превазилажењу њених слабости говори хришћанска традиција. Није у складу са таквом аксиологијом која промовише љубав према Богу и према ближњем (Смиљанић 2006), већ је инаугурисана својеврсна *pulp* аксиологија, заснована на готово манихејском дуализму ми/добри – они/зли. Заплет прича чији су актери метахумани ликови заснован је на вредностима које потичу из јудео–хришћанског и грчко–римског окружења (бризи о слабијима, верности својој заједници, борби за идеале) тиме репродукујући представе о себи друштва у коме настају, а које себе промишља само у суперлативима. Али, они обичне смртнике у ствари бране и помажу им само узгред; обичан човек је стално у другом плану, а основа радње је сукоб међу самим метахуманим ликовима, којих има и добрих и лоших. Што се тиче добрих, њихове личне слабости никада не доводе у питање моралност њихових избора. На сваку претњу спремно одговарају насиљем. Они смеју и могу оно што регуларне институције не могу, зато су они посвећени заштити друштва и његових идеала од „несиметричних“ (несразмерних очекиваном отпору) напада. Њихов свет је само САД, чак и када се радња дешава на неком другом континенту или у свемиру. Метахумани јунаци су оличења америчког патриотизма (JSA 2007/3, 13) – то додатно подвлачи и чињеница да продукција супер–хероја

ван САД практично и не постоји: „*Лиџа суперхероја* је симбол јединства у свету сепаратизма и ксенофобије“ дословно се наводи у једном од анализираних стрипова (JSA/5, 15). Једном речју, метахумани јунаци су персонификације американизма, снажна подршка клишеима америчког друштва. Они су савремена верзија митолошких хероја, профанисаних и банализованих до нивоа пуке забаве – али забаве чија је порука да амерички систем вредности нема алтернативу. Постоји још једна *differentia specifica* у односу на класичне митове: митолошки херој креће у авантуру из које се враћа измењен на неки начин, јер је он део мита који има за циљ реалну промену стања учесника у одговарајућем ритуалу (нпр. *rite de passage*), била та промена друштвена или мистична; за разлику од хероја, супер-хероју препород није потребан, он је персонификација добра која тренутно ступа у (исправну) акцију, јер функција његовог постојања није измена читаоца, већ напротив одржавање читаоца на граници између стварности и маште – јер стварност читаоца припада систему који производи супер-хероје. Читав тај конгломерат стрипова и стрип-серијала је један кич-еп, јер је то епика без епопеје.

Метахуманост представља повећавање појединих атрибута пале људске природе и самим тим изобличење човека као целине. И поред промена које доживи, метахумани јунак остаје ограничено људско биће, суочено са многобројним изборима, па и оним најзначајнијим. Он бира да се стави у службу добра, опет онако како га схвата обичан пали човек („обичан“ у смислу „несклон филозофским рефлексјама“), односно у овом конкретном случају просечни амерички читалац. Читав свет метахуманости далеко је од призива који Бог упућује човеку, Божјег позива на целовиту измену читавог људског бића, далеко од позива да своју природу принесе на жртву љубави. Хришћански пут је пут који подразумева одрицање од себе, а то је управо оно што конзумент метахуманих авантура никако не жели.

Вреднујући оваква дела, богословље мора да се придружи теорији књижевности и да их одбаци – не једино као богословски безвредне, већ и као морално, психолошки и културолошки проблематичне.

## Литература

### А) Научни радови:

Ђорђевић 2009: Ђорђевић, Иван: *Антиројологија научне фантастике – традиција у жанровској књижевности*, Београд: Етнографски институт САНУ

Келнер 2004: Келнер, Даглас: *Медијска култура*, Београд: Клио

Романидис 2005: Романидис, Јован: *Светиошачко богословље*, Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара

Смиљанић 2006: Смиљанић, Михаило: Православно богословље и научна фантастика. *Наслеђе*, 4 Крагујевац, 77 – 90

Смиљанић 2009: Смиљанић, Михаило: *Научнофантастична књижевност као последица померања религијског ка научном дискурсу*, магистарска теза одбрањена на Факултету политичких наука, Београд.

Фиск 2001: Фиск, Џон: *Популарна култура*, Београд: Клио

Bostrom 2011: Bostrom, Nick: *A History of Transhumanist Thought*, In *Academic Writing Across the Disciplines* (eds. Michael Rectenwald and Lisa Carl). New York: Pearson Longman.

Ellis, Allen. "Comic Art in Scholarly Writing: A Citation Guide". Comic Art & Comics Area of the Popular Culture Association. 15 September 2002 . Web. 20 June 2011. <<http://www.comicsresearch.org/CAC/cite.html>>

Б) Стрип:

1. [Keith Giffen and Bill Mantlo (w); Todd McFarlane, Bart Sears and Keith Giffen (p); P. Craig Russell, Al Gordon and Dick Giordano (i)] "Invasion!" (Jan–Mar 1989), National Comics Publications [DC Comics]
2. [Geoff Johns (w), Eaglesham Dale (p), Jose Ruy (i)] "The Next Age, Chapter 2" \_Justice Society of America\_ #2 (Mar 2007), National Comic Publications [DC Comics]
3. [Geoff Johns (w), Eaglesham Dale (p), Jose Ruy (i)] "The Next Age, Chapter 3" \_Justice Society of America\_ #3 (Apr 2007), National Comic Publications [DC Comics]
4. [Geoff Johns (w), Eaglesham Dale (p), Jose Ruy (i)] "The Next Age, Chapter 4" \_Justice Society of America\_ #4 (May 2007), National Comic Publications [DC Comics]
5. [Geoff Johns (w), Pasarin Fernando (a)] "The Lightning Saga, Chapter two" \_Justice Society of America\_ #5 (Jun 2007), National Comic Publications [DC Comics]
6. [Geoff Johns (w), Pasarin Fernando (p), Ramos Rodney (i)] "Bells & Whistles" \_Justice Society of America\_ #8 (Oct 2007), National Comic Publications [DC Comics]
7. [Geoff Johns (w), Pasarin Fernando (p)] "Thy Kingdom Come" \_Justice Society of America\_ #11–17 (Feb – Aug 2008), National Comic Publications [DC Comics]

В) Књижевност:

Зелазни 2003: Зелазни, Роџер: *Господар светлости*, Београд: Алнари  
Stapledon 1999: Stapledon, Olaf: *The Starmaker*, London: Gollancz

Г) Филм:

*Blade Runner*. Dir. Ridley Scott. Warner Bros. Pictures, 1982.

## THEOLOGICAL PERSPECTIVE ON METAHUMAN IDENTITY

### Summary

Idea of metahumanity as a form of existence which exceeds common notions of human abilities originates in the discourse of industry of entertainment in the USA. Comic book heroes which bear metahuman characteristics express clichés of American society. They are different from common human beings only by hypertrophied characteristics of human nature and imaginary supernatural capabilities. Orthodox christian theology studies human identity in multidimensional model, where human nature is just one instance. Theology insists that human form of existence is not only possible, but is necessary to alter, but this expected change goes far beyond individual attributes of human nature. Metahumanity as a concept of possibilities of human nature does not belong to christian tradition.

Key words: metahumanity, comic book, human nature, God, identity

Mihailo Z. Smiljanić





Jasmina AHMETAGIĆ<sup>1</sup>  
 Institut za srpsku kulturu  
 Leposavić

## MERILO ŽIVOTA

Na primeru romana *Gubilište* Čingiza Ajtmatova razmatra se odnos književnosti i religije, kanona i jeresi, te se potvrđuje da se se književnost kreće vlastitim putevima bogopoznanja, potpuno nezavisno od kanonizovanih religijskih istina. Književna dela, mada se udaljavaju i suprotstavljaju istinama različitih religijskih objava, zbog čega su duboko jeretična, ipak posreduju čovekovom približavanju Apsolutu. Pravi zadatak književnosti i jeste opstojavanje u toj paradoksalnoj poziciji, naročito kada je reč o delima koja tematizuju religijska pitanja.

*Cljučne reči:* Hristoliki junak, aktivna stvaralačka eshatologija, bogotražitelj, prirodno ustrojstvo sveta, arhetip, vanhramovna liturgija, Knjiga o Jovu

Još je Jung zapazio kompenzatornu ulogu velike književnosti, odnosno njeno svojstvo da govori o onome što nedostaje datom društvenom trenutku i da tematizuje i promišlja aktuelne probleme koji predstavljaju posebno bolna mesta. Tom bi se Jungovom tezom mogla objasniti i učestalost postupka remitologizacije u 20. veku, kao i preispitivanja odnosa čoveka i Boga. Postavljajući presudna egzistencijalna pitanja čovečanstva, remek-dela savremene književnosti često to čine reaktualizacijom biblijskih tema, a ponovno promišljanje religijskih pitanja po sebi je, sa stanovišta svake od religija, jeretično (svako je problematizovanje Bogočoveka, spasenja, porekla zla izneveravanje religijskih istina), jer svaka konfesija obavezuje svoga pripadnika da je potvrđuje. Književnost se nalazi u paradoksalnoj poziciji i samo u napetosti takve paradoksalnosti ona ne izneverava samu sebe. Mada je religioznost većine književnih dela implicitna, postoje i ona koja tematizuju jevandeoska i eshatološka pitanja, rekreiraju problem odnosa čoveka i Boga, udaljavajući se od jevandelja i uopšte religijskih objava. Paradoks je u tome što književnost, udaljavanjem od glavnog kursa religioznog tumačenja, i dalje ima moć da iznedri najdublje jevandeoske istine, i povremeno to i čini.

Ako književnost omogućava čoveku da se suoči sa ogromnim brojem različitih životnih situacija i duševnih stanja, onda je neporeciva njena uloga u povećanju čovekove osetljivosti, otvorenosti za preispitivanje samoga sebe u vremenu i prostoru, kao i sposobnosti razlikovanja dobra i zla, što se može izraziti jevandeoskim jezikom – osposobljava nas za „razlikovanje duhova“. Od Geteovog *Fausta*, Manovog *Čarobnog brega* i *Josifa i njegovih braće*, Bulgakovljevog *Majstora* i *Margarite*, preko Kišove *Bašte*, *pepela* i *Peščanika*, Pekićeovog opusa, Pavićeovog *Hazarskog rečnika*, da i ne govorimo o Dostojevskom, Tolstoju ili pak Njegoševoj *Luči Mikrokozma*, načelno, dakle, u delima koja postavljaju konačna pitanja izneverava se kanonizovana religijska istina, ali se u isti mah u čitaocu aktivira intenzivno mišljenje o njima i razbuđuje se zahtev za drugačijim sobom. Izneveravajući religijski kanon, književnost posreduje čovekovom približavanju Apsolutu. Da li je to još uvek isti Apsolut, ako je put ka njemu, postavljen pred čoveka, bitno različit od religijskog, ili je utoliko intenzivniji zahtev za njim ukoliko je

1 jaca.a@eunet.rs jasminaa17@yahoo.com

postavljen sa ličnog, autentičnog puta, pitanje je na koje ćemo probati u ovom radu da odgovorimo fokusirajući se na roman *Gubilište* Čingiza Ajtmatova.

\*

Roman *Gubilište* (1986) Čingiza Ajtmatova jedno je od takvih dela koje čini vidljivim paradoks vere, paradoks koji jeste istina sama, a ne dokaz nemogućnosti njenog postojanja. Prateći vučiji par Akbaru i Taščajnera, autor njihovom sudbinom povezuje dve priče: jednu o Avdeju Kalistratovu koji zbog jeretičkih stavova biva isključen iz bogoslovije i potom strada u aktivnom naporu da preobrazi posrnule ljude, i drugu – o Bostonu kojeg tuđe zlo stavlja s onu stranu partijske podobnosti i izaziva njegovo stradanje. Uzimajući za glavnog junaka bogoslova-jeretika, autor njegovu sudbinu čini podudarnom Hristovoj. I upravo činjenica da je hristoliki junak jeretik problematizuje sâmo merilo života, ono o kome u Ajtmatovljevom romanu govori Hrist Pontiju Pilatu – na Pilatovo pitanje da li ima drugog boga osim česara, Hristos odgovara: „Ima (...) ako se odabere drugo merilo života.“ (Ajtmatov 2008: 129). Kakvo je merilo života preovladalo u samoj crkvi u času kada iz svojih redova isključuje Avdeja Kalistratova? Ogromnoj većini verujućih, za koje je paradoksalnost dokaz neistine, boravak van kanonske istine znači i boravak van Apsoluta, pobeda prirode, prevlast prirodnog čoveka. Sa tog je stanovišta crkva sudila Ajtmatovljevom junaku, zaboravljajući da je hrišćanstvo religija vrednosti, a crkva telo Hristovo, te upravo stoga ono mesto sa kojeg bi trebalo jasno „razlikovati duhove“. Isključivanjem Avdeja Kalistratova iz svojih redova, crkva pokazuje svoju jednostranost, odsustvo moći da izuzetnost prepozna kada se ova projavi u nekanonskom ruhu (iako istorija hrišćanstva obiluje primerima nekanonskog ruha autentičnih vernika). U tom je smislu i crkva odgovorna za Avdejevo stradanje, pokazujući da u toku dve hiljade godina nije odmakla od Hristovih sudija. Šta je to u Hristu bilo nalik drugima, što bi sprečilo njegovo stradanje? Sam Hrist je bio šokantni, iritirajući izazov svemu postojećem, a njegovo nastojanje da poredak sveta okrene naglavce ujedinio je u želji za njegovim raspećem sve one koji su preokretanje poretka sveta razumeli kao razbojnički čin, koji su, dakle, sa tim i takvim svetom bili u skladu, zaboravljajući ko je knez ovoga sveta. Za takvo je razumevanje bilo nužno osećati svet svojim. U *Gubilištu* se, isključivanjem Avdeja Kalistratova kao jeretika iz crkve, problematizuje odnos crkve i društva. Crkva ne prepoznaje hristolikost Avdejevu, već samo njegovo odstupanje od kanona, stavljajući se na stranu sveta i time postajući profana. Uostalom, ako princip sabornosti u crkvenom životu podrazumeva ujedinjenje svih kroz svetu liturgiju, onda se u isti mah postavlja i pitanje načina bivanja sa svetom propisanih kanonom. Hrišćanstvo postoji i kroz ispovedanje simbola vere i kroz liturgijski život i kroz sveto predanje – isključiti makar jedan od ovih elemenata, znači izaći iz hrišćanskih okvira, a da su Avdejeve ideje jeretičke saznajemo iz tri disputa koja on vodi u romanu, dva uoči isterivanja iz bogoslovije, sa crkvenim licima, i jedan sa vođom berača anaše, Grišanom (tj. Samom). U tom je smislu isterivanje Avdeja iz bogoslovije posledica crkvene doslednosti.

Ajtmatovljev junak izriče zahtev za savremenim oblikom Boga, smatrajući da je vreme da se predstava o Bogu preispita, pošto ne odgovara spoznajnom nivou današnjice. Religija je, po mišljenju Avdeja Kalistratova, „sračunata na probuđenu rodovsku svest nižih slojeva društva“ i kao takva nije saglasna sa aktuelnim trenutkom čovekovog života. Ideja o Bogu-mučeniku koji je otišao na gubilište trebalo bi da podleže razvoju, pošto se i ljudska misao kreće od poznanja do poznanja. Uostalom, razvoju hri-

šćanske ideje istinski su doprineli ruski religiozni mislioci devetnaestog i s početka dvadesetog veka, a Nikolaj Fjodorov, čijom je idejom aktivne stvaralačke eshatologije presudno obeležen ovaj roman, posebno je ispravljao „dva nedostatka vulgarnog hrišćanskog ideala“ (Semjonova 2005: 53). Uprkos nizu Avdejevih stavova koji su, sa staništa dogme, blasfemični (on smatra da „izvan naše svesti Boga nema“, da Bog živi u našim rečima i mislima, te da je najviša suština našeg bića; ne priznaje hramove i sveštenoslužitelje: „moja crkva je uvek sa mnom“), iz koncepcije romana proizilazi zahtev da crkva pronađe način da razreši postojeći paradoks, prevaziđe okoštalogost i dogmatizam. Sam cilj Ajtmatovljevog junaka ima religiozno usmerenje: nastojanjem da preobrati druge (a odabrao je samo središte posrnulog čovečanstva, jer propoveda među onima koji neposredno robuju telu, kroz zavisnost od anaše, ali i kroz trgovinu njome, pretpostavljajući vlastitu dobit životu onih kojima drogu isporučuju) Avdej živi „bezumlje“ vlastite situacije. Ovakvim posvećenjem – koje deluje naivno i jurodivo, a sa staništa socijalne probitačnosti pogubno – on pokazuje da je već prevazišao svoju ljudsku meru, jer je takav kvalitativni skok, samoprevazilaženje, imanentno zadatku koji je na sebe preuzeo. Mada se s ljubavlju Avdej seća svoga oca, takođe sveštenika, Avdejevo izbacivanje iz bogoslovije simbolizuje i raskid sa prirodnim ocem, a životno usmerenje ukazuje na novo duhovno rođenje kroz prihvatanje novog poretka sveta i Hristove reči. „Ako je postavljanje cilja specifičan svesni čin, znak čovekovog posebnog dostojanstva, onda postavljanje najvišeg cilja otkriva u čoveku neku njegovu nadežnju, potrebu da prevaziđe sebe, svoja sadašnja društvena, istorijska, biološka svojstva, da prvo nađe sebe kao čoveka, a to je uvek duboko *religiozni* čin.“ (Semjonova 2005: 24) Upravo najvećom mogućom ljubavlju za drugog i žrtvom u ime te i takve ljubavi (i Avdeju su, kao i Hristu, grešnici najveća briga – „ne trebaju zdravi ljekara, nego bolesni“ (*Jevanđelje po Mateju*, 9: 12), pa kreće da spase izgublenu ovcu), Kalistratov potvrđuje svoju bogoliku suštinu. Smisao vlastitog života Kalistratov određuje ne samo u odnosu na društvenu zajednicu već uzimajući u obzir i transcendentno, a to je najdublja potvrda njegove autentične religioznosti i u isti mah kritika crkve koja ga je iz svojih redova isključila, svodeći samu religioznost sa celokupnog stava bića na verbalni nivo i pokazujući time svoju ideološku suštinu.

Simptomatično je da će se u odnosu na crkvu Avdej Kalistratov naći u istoj situaciji kao junak trećeg dela *Gubilišta*, Boston, u odnosu na Partiju. Uprkos očiglednoj Bostonovoj ispravnosti, marljivosti i pregalaštvu, korisnosti za zajednicu, njegova autentična i brigom za imanje opravdana želja da bude vlasnik zemlje na kojoj radi razumeva se isključivo kao zagovaranje privatno-sopstveničke proizvodnje suprotstavljene socijalističkoj, te na partijskom sastanku reč protuve, alkoholičara i neradnika, Bazarbeja, vredi koliko i njegova. Isti kriterijumi za vrednovanje drugog – saglasnost sa opšteprihvaćenim istinama – povezuje ove zajednice. Paralelizam odnosa crkve prema Avdeju i Partije prema Bostonu moguć je samo usled približavanja svetova ovih institucija koje bi trebalo da su po svemu različite: i jedna i druga neguju prirodni poredak, prirodno ustrojstvo sveta u kome je čoveku dato da ostvaruje isključivo zemaljske ciljeve, a to znači, između ostalog, i u poredenju sa drugim čovekom, i u konfliktu sa njim. Iako skrajnuta u sovjetskom društvu s polovine dvadesetog veka (a radnja *Gubilišta* smeštena je u to doba), i po svom značenju i po delovanju, crkva je po svom sadržaju obavezna da bude drugi pol, mogućnost radikalno drugačijeg osmišljavanja i povezivanja kolektiva. Avdejev slučaj pokazuje da crkva to nije.

Sudbina Avdeja Kalistratova paradigmatična je za sudbinu autentičnog bogotražitelja u svetu metaforično označenom naslovom. Život u istoriji, kako ga prikazuje Ajtmatov, jeste gubilište i takvim ga čini, nezavisno od ishoda drugih istorijskih toko-

va, nužnost istovetnog razrešenja Hristove sudbine u svim vremenima, od časa kada se prvi put dogodila. Dajući sebi u zadatak da kao novinar dopisnik pređe put berača anaše, kako bi iznutra, kao deo kolektiva posrnulih ljudi, narkomana i dilera, uticao na njih i raskrinkao funkcionisanje koje čoveka opredeljuje za takav izbor, Avdej vlastiti život uobličava na korist zajednice. Htenja Avdeja Kalistratova, kao jedinke, gotovo da i ne postoje nezavisno od kolektiva.

Ajtmatovljev junak uviđa da uzroci poroka nisu samo lični, već su i društveni, u svakom slučaju, kompleksni i podsećaju na „spojene krvne sudove koji raznose bolest po celom organizmu“ (Ajtmatov 2008: 67). Nameri da napiše sociološki traktat i pokrene diskusiju u medijima, te tako ljude podstakne ne preobražaj, Avdej posvećuje svoj život. Na tom putu, na tragu istog posvećenja, on nalazi i voljenu ženu – voljena žena je ona sa kojom se deli isti ideal, sa kojom se skupa korača ka istom cilju. Ovog junaka ni ljubav ne zatvara u privatni prostor, jer je ovde reč o kvalitetu ljubavi, njenoj istinskoj prirodi – to je ljubav koja se zadobija i prepoznaje u zajedničkoj posvećenosti višem cilju. I ljubav Avdej prepoznaje ne samo u „uzajamnom stremljenju jednog ka drugom“ već u specifičnoj prirodi, specifičnoj uslovljenosti tog stremljenja – prema Avdeju, ljubav je „istinska revolucija duha“ (Ajtmatov 2008: 177), ne manje od toga. Kalistratov želi da ličnim iskustvom – ne poukama, prekorima i osudama – pruži primer, da pokaže kako je izlaz iz pogubnog stanja moguć samo „kroz sopstveni preporod“, te da svaki berač anaše mora „da izvrši revoluciju, bar u okvirima svoje duše.“ (Ajtmatov 2008: 68). Spasenje koje želi za zajednicu sasvim je ovozemaljsko (u konkretnim okolnostima, boraveći među posrnulima, Avdej nastoji da čoveka vrati njegovom boljem obličju), ali je preduslov Spasenja. Ajtmatovljev junak bira da se kao kvalitativno drugačije biće nađe u okolnostima u kojima obitavaju posrnuli (bacajući punu vreću anaše, demonstrirajući svoju slobodu od narkotika i novca, Avdej se nada neposrednom pobuđivanju bližnjih na preobražaj), ali se kolektiv berača anaše ujedinjuje u oslobađanju od samog Avdeja. Jedino što se istinski dovodi u pitanje jeste njegov vlastiti opstanak. Avdejevo insistiranje na nužnosti razvijanja ljudske svesti jeste insistiranje na oruđu za razlikovanje dobra i zla, osveščivanju čovekove moralne pozicije. No, svojim pogledom na koren zla, ali i nadilaženjem prirodnog, rodnog, a to znači telesnog određenja vlastite egzistencije, Avdej je dosledno viši tip čoveka i, kao takav, prorok koji govori u pustinji. Usredsređivanjem na vlastitu istinu – da je Bog najviša suština našeg bića – Avdej ne samo da zlo vidi kao čovekov izbor, već sugerise i nužnost da čovek načini obrt u samom načinu svoga postojanja. Odluka da prosvećuje one kojima je to najpotrebnije motivisana je uviđanjem da je čovekov izbor posredovan, jer čovek nije sazreo do najviše slobode iz koje bi izbor načinio. Vaspitati čoveka za slobodan izbor – u tome i jeste smisao Avdejeve propovedi. U tome, proizilazi iz celine romana, podbacije crkva. Antagonizam anašista prema Avdeju, odbrana vlastitog životnog izbora i vlastitog smisla pred ovim samozvanim prorokom, izgledaju, sagledani iz perspektive same grupe, kao zasluženi, a Avdej kao uzurpator. Reč je o dijametralno suprotnim ravnima postojanja. Kakav je to život koji dobija smisao samo u trenucima utrnuća, kada je potisnut i raslabljen? I ne svedoči li čovek koji se oseća živim tek uz podsticaj narkotika pre o gubitku smisla nego o nađenom smislu? Očajanje, dakle, u kome ljudi provode život pre no što postanu robovi anaše potvrđuje istinu Dostojevskove *Legende o velikom inkvizitoru* koja je u prvi plan iznela čovekovu palost, njegovu netpeljivost spram slobode i žudnju za potčinjavanjem. No to je očajanje daleko od kjerkegorovskog Očajanja, inicijalnog za rođenje vere, presudnog za duhovni preobražaj. Ajtmatovljevi anašisti nisu odgovorili na očajanje urlikom protiv nemogućeg i nedostojnog života, urlikom koji nosi potencijal uzdizanja i prevazilaženja života onda kada on nije kadar da bude više od sa-

moga sebe. U tome je klica religioznog osećanja: u slutnji da prirodno ustrojstvo sveta nije zadovoljavajući odgovor na čovekove potrebe, pre svega na potrebe duhovnog bića. Anašisti čine izbor koji ih ne uzdiže nad prirodnim životom, već ih iz života izvodi, te simbolizuju mrtve o kojima je govorio Hrist (Bog je bog živih – a živi su oni koji veruju, jer samo oni imaju život večni – a ne bog mrtvih). Da bi se čovek osećao živim – zaveštano je u jevanđeljima – preduslov je stalno osećanje da ima dva doma: jedan na zemlji i jedan na nebu. I potrebno je da oba oprema.

Avdej Kalistratov boravi u četiri različita kolektiva (crkveno okruženje ga odbacuje kao jeretika, berači anaše ga na smrt prebijaju, kolege iz novinarske redakcije menjaju odnos prema njemu kada svojim tekstom preti da naruši socijalni mir, lovci na sajkake mu konačno presuđuju), koja potvrđuju poruku koju je dobio od Gordeckog: bogotražitelj nije potreban ni crkvi ni svetovnjaštvu. Ne samo da se stradanjem hristolikog Avdeja u kolektivu doziva smisao pomenute Dostojevskove *Legende o velikom inkvizitoru* već delovi romana u kojima se tematizuje Hristov susret sa Pontijem Pilatom uspostavljaju intertekstualnu komunikaciju kako sa novozavetnom pričom tako i sa Bulgakovljevom verzijom jevanđeoske priče kakvu je uobličio u *Majstoru i Margariti*. U *Legendi o velikom inkvizitoru* sveštenik kao osnovni uzrok okretanja naroda protiv Hrista određuje Hristovo poštovanje čoveka, zbog kojeg mu nije ponudio hleb, već slobodu izbora<sup>2</sup>. U *Gubilištu*, umesto hleba, narodu treba anaša, opijat, iluzija. Dve hiljade godina kasnije čovek i dalje izneverava Spasitelja u ime potrebe koju je sada načinio nasušnom: u osnovi obaju odbacivanja stoji podilaženje vlastitoj slabosti, a Hristov je zahtev podrazumevao čovekovu snagu, slobodu izbora koja je moguća tek iz takve življene čistine u kojoj su raskrinkane vlastite maske, uzmaci, okolišanja. Svako obraćanje čovekovoju slabosti vodi zloupotrebi čoveka (a tako se ponašaju i Grišan, i Kočkobajev, i Ober-Kandilov, centralni uzurpatori *Gubilišta*) i satanska je. Avdejeva propoved počiva na apsolutnom poverenju u čovekove sposobnosti. No, nije to u sebe zatvoreni i samodovoljni humanizam, već hristoliki pogled na čoveka, usklađen sa Hristovim zahtevom da se živi samo ono što je bitno, izabrano po vlastitoj slobodi i da se bude savršen „kao što je savršen otac vaš nebeski“ (*Jevanđelje po Mateju*, 5: 48).

Susret Pontija Pilata i Hrista, značajno dopunjen u odnosu na novozavetni podtekst, razrađen u samostalnu pripovednu celinu, dobio je središnju vrednost u *Gubilištu*. Samousavršavanje sopstvenog duha je cilj čovekovog života, govori Hristos pred Pilatom u *Gubilištu*. Celokupna Hristova sudbina sagledana je kroz suđenje: ishodištem se potvrđuje valjanost i doslednost i kazanog i življenog. Sa te se, završne tačke života, Hristos seća ploidbe Nilom, kada je kroz čudesno spasenje potvrđena njegova sudbina izabranog Sina Božijeg. U životu Avdeja Kalistratova ponavljaju se i suđenje (kada se, i neposredno pred izbacivanje iz bogoslovije, i u kolektivu anašista, ne odriče svojih reči, bez obzira na cenu), i čudesno spasenje (nakon premlaćivanja i ispadanja iz voza Avdej prihvata život „kao dar sudbine“), i raspeće (praćeno ismevanjem proroka), i propoved posrnulima, samo što se iščitavaju kao pojedinačni događaji u vremenu, na fonu arhetipske jevanđeoske priče, koja pripada večitoj sadašnjosti. Ovim ponavljanjem ne samo da se potvrđuje snaga arhetipa već se pokazuje i način njegove realizacije u vremenu.

2 Predočenom slikom sveta, odnosno antropološkom slikom, trilogija *Nostalgija* (2002) Vladana Dobrivojevića značajno korespondira sa Ajtmatovljevim *Gubilištem*, što se ovde ne može elaborirati, ali se ni pomen ne može zaobići, a veza među njima se upostavlja i posredno, preko Dostojevskog, sa čijom *Legendom o velikom inkvizitoru* intertekstualno komunicira Dobrivojevićev roman, o čemu smo pisali na drugom mestu (*Potruga koja jesam*, Beograd, Draslar partner, 2002 (2010)).

Upravo se u prikazivanju većito aktualne Hristove priče i nalazi smisao Avdejevog pokušaja da, osećajući da je još živ, spase i Hrista. Kako spasiti Spasitelja? U spasenju Spasitelja i jeste sadržan smisao Ajtmatovljeve interpretacije novozavetne priče, jeretične onoliko koliko je jeretičan i njegov junak, a opet, s druge strane, ispunjene najdubljim jevanđeoskim istinama: ushođenjem se preobraziti toliko da raspeće postane nemoguće; učiniti nemoguće: preobraziti arhetip. Novozavetna priča prelomljena je istovremeno i kroz tok svesti premlaćenog Avdeja, ali i kroz pripovedačev objektivni glas, tako da je Hristos u isti mah Avdejev unutrašnji lik i objektivna realnost sveta večnosti, do kojeg se, prema koncepciji autora, i dospeva kroz unutrašnje videlo, prozor otvoren iz vlastitog središta. I Avdej Kalistratov kroz svoj unutrašnji prostor žuri u Jerusalem, kako bi Hrista spasio raspeća i omogućio neposrednu komunikaciju dvaju vremena, odnosno svoga vremena i večnosti. Potvrđuje se da intervencija u arhetipskoj priči nije moguća („i plakao je Avdej u opusteloj Getsimaniji zbog svega što je bilo, i zbog svega što će biti, sam u celom vrtu i na celom svetu.“) (Ajtmatov 2008: 155), delatan prostor otvoren čoveku nalazi se u aktualnoj stvarnosti, poprištu sukobljenih sila: sumnje i vere, punoće i praznine, celine i fragmenta, dobra i zla. I u Jerusalmu Hristovog doba, neposredno pred raspeće, i u aktualnoj stvarnosti, Avdej Kalistratov se uverava da su se ljudi okrenuli protiv Hrista. Smisao svete liturgije i jeste u aktualizaciji Hristove sudbine, u iskustvu svevremenosti Hristovog života, te se u toku liturgije svi događaji Hristovog života odvijaju *sad i ovde* i svi vernici, okupljeni na liturgiji participiraju u tome. Avdejev susret sa vanvremenošću Hristove sudbine jeste liturgijski doživljaj, i junak ga ostvaruje kroz vlastitu posvećenost, van institucije – njegov liturgijski doživljaj analogan je „vanhramovnoj liturgiji“ Nikolaja Fjodorova: „Vanhramovna Liturgija izgrađuje celokupni život čoveka i čovečanstva kao religiozni, sveti čin.“ (Semjonova 2005: 78) Uostalom, ideja sabornosti sadržana je još u Avdejevom definisanju Boga na zemlji – njega čine svi ljudi uzeti skupa. Poput proroka i pustinjaka, Avdej u sebi nosi ostatak sveta. Za tako strukturiranog pojedinca, a Ajtmatovljeva antropološka slika upozorava da je stanje zatvorenosti u sebe stanje grehom otpalog pojedinca od celine, liturgija je moguća uvek i upravo je njegov liturgijski doživljaj signal prekida sa prirodnim procesom opažanja vremena i prostora, odnosno preobražaja sveta, signal aktivne vere u vaskrsenje. „Vreme je objektivizacija smrtnog načina postojanja koju vrši ljudska svest. Večnost je takvo svojstvo sveta u kome nema degradirajućeg 'razvoja', nema smrti.“ (Semjonova 2005: 45)

Jeretika Avdeja Kalistratova ispunjava stalna misao o Bogu (pa mu se i molitva čini kontrapunktom) a svoju propovedničku prirodu pokazuje i u bogoslovlju, neposredno pred izbacivanje, kada propoveda o nužnosti novog puta za crkvu (prevladavanje okoštalosti i dogmatizma), i u svetu, među ljudima, kada nastoji da ih okrene svetlosti. Prepoznajući u religiji kakva se živi u crkvi ideologiju, jer vojuje za „apsolut veronauke, za jednom i zauvek definitivno poimanje suštine sveta i našega duha (...) za monopol na istinu“ (Ajtmatov 2008: 76), Kalistratov se, boravkom među anašistima uverava kako je i takva religija, mada po sebi manjkava, nedostižna ljudima u poređenju sa svemoćnom ideologijom malograđanskog sveta koju su prigrlili, a koja počiva na tri stuba masovne svesti (bogaćenje, imitiranje, taština). Kalistratov se, u skladu sa svojom predstavom o Bogu, a sučeljen sa posrnulim ljudima oko sebe, uverava da su svuda u istoriji znaci zadnjeg vremena. Cikličnost njegove lične istorije (tri puta počinje ispočetka i završava na sličan način, pa se njegovo konačno stradanje doživljava samo kao radikalno razrešenje ranijih situacija) paradigma je cikličnosti sveopšte istorije. Vanvremena, arhetipska jerusalimska priča, kontinuirano se očitava u vremenu.

Zavisnost stvorenja od stvaraoca upozorava na dinamiku tog odnosa: njihov zajednički i međusobno uslovljen rast i opadanje. Avdejeva predstava o Bogu je svojim antropocentrizmom jeretična, ali smisao Avdejeve sudbine, njen tok i težnje, dovode u pitanje stav crkve da jeretičkim proglaše svako odstupanje od dogme, kao što se ispostavlja i da u slučaju Kalistratova nije reč o antropocentričkom bogu sekularnog uma. U *Gubilištu* se ne poriče čudo, i to čudo generisano Bogom, a liturgijsko iskustvo glavnog junaka, uprkos rečima da Bog ne postoji van svesti, dokazuje postojanje transcendentnog. Avdej Kalistratov zapravo ne poriče Boga u svetu, mada je mesto gde mu se Bog otkriva sučeljen institucionalnom religijskom uverenju. U savremenom dobu mesto susreta sa Bogom i Satanom jeste čovekova unutrašnjost, a treći deo romana koji tematizuje Bostonovu, od Avdejeve sasvim odvojenu sudbinu, potvrđuje Avdejeva promišljanja. Bostonova sudbina, naročito upečatljiva usled udaljenosti načina na koji junak živi i načina na koji dovršava, aktualizuje Avdejevo implicitno pitanje o svrhi i smislu institucionalne religije. Na kraju romana uzdiže se Bostonov vapaj, srodan Jovovom, vapaj upućen Bogu: „Zbog čega si me kaznio?“ Na fonu Bostonove sudbine, Bog se osvedočuje u svojoj svireposti, nepravедnosti. U času kada zavapi ka Bogu, Boston ni tada ne vidi Boga nad sobom, već slepu, prirodnu stihiju koja se izlila na njega. Kuda može dospeti čovečanstvo ovakvim promišljanjima Boga, osim da se obavije podozrenjem prema kažnjenom čoveku, jer su „nepoznati putevi Gospodnji“, a kazna može uslediti za tajni greh, pa i kao otpлата greha koji su počinili njegovi preci. Upravo ovim slojem *Gubilište* uspostavlja dijalog sa *Knjigom o Jovu*: i Jovovi su prijatelji na osnovu činjenice da je Jov kažnjen zaključivali o izvesnosti počinjenog greha, ograđujući se time o princip lojalnosti prijatelju. Bostonovom sudbinom se pokazuje kako dogmatском interpretacijom Boga crkva ostaje nemoćna u odnosu na stvarne probleme čovečanstva. Propovedajući, crkva može biti pribežište, ali ne i aktivno sredstvo borbe protiv zla, a na podvižništvo u zadobijanju Carstva nebeskog pozvao je sam Hrist. Njegova je pretnja upućena starešinama i sveštenicima „koji ne izlaze iz sholastičkog tumačenja bukvalnog smisla Njegovih reči“: „Zato vam kažem da će se od vas uzeti carstvo Božije, i daće se narodu koji njegove rodove donosi. (*Jevanđelje po Mateju*, 21: 43)“ (Semjonova 2005: 43) U Bostonovom/Jovovom vapaju, kojim nastoji da razume za kakve je grehe kažnjen, sadržana je misao o reciprocitetu. Ali, u svetu *Gubilišta* reciprociteta nema, samo kauzalnosti koju pratimo od časa u kome Bazerbaj krade vučice iz legla. Kako je reč o društvu iz kojeg je jednopartijskim sistemom prognan Bog, te su ljudi podvrgnuti „sistematskom lišavanju osećaja za transcendentno“, aktuelna mera čovekova ne može biti Hrist, ali time nije ukinuto razlikovanje ljudi u moralnoj ravni – Boston i Bazerbaj su po svojim kvalitetima snažno suprotstavljeni. Prikovan za svoj zemaljski život, za zemlju, Boston jedva da i zna za da je stvoren po Božijem uzoru, u njegovom umu i duši Hrist je zaboravljen: njegova religijska osećanja svedena su na sujeverje, na svest da ga kažnjava starozavetni Bog, kao da Blage vesti nikada nije ni bilo, a sećanje na molitvu je proplamsaj postojanja božanske, neugasle iskre u čoveku. I stradali Bostonov prijatelj Ernazar je mislio da ga je stigla kazna zbog nezasitosti: sagledavanja brvna u svome oku i u ovom je slučaju zatvoreno starozavetnim licem Boga. Lišen tradicije, otuđen od crkve, čovek je zatisnuo dušu, izgubio ontološku samosvest. A *Gubilište* svedoči i o utrućuću moralnog čula kod čoveka. Ako je u *Knjizi o Jovu*, u vremenu Starog zaveta, Bog mogao da otkloni tragične posledice vlastite opklade sa Satanom, u *Gubilištu* to više nije moguće jer se Satana otkriva u drugom čoveku, što je samo naličje Avdejevog uvida da se Bog nalazi u drugom čoveku. Potiskivanjem crkve u atmosferi sovjetske vlasti, čovek više ne dobija ni poziv da bude drugo od onoga što jeste ovde i sad, zatvoreni su mu putevi spoznaje, oslanja se isključivo na razum. Aktualizuje se problem merila ži-

vota. Svet koji samo moralno diferencira ljude, a jednako pravo glasa imaju i Boston i Bazerbaj, svet je koji zlo omogućava.

Avdej ne može biti odbranjen od stvarnosti, jer je njegova lična vizija tako spletena sa celinom društva, da se u funkcionisanje sveta Ajtmatovljev junak mora umešati. Kalistratov nije filozof, usamljeni umetnik, pa ni prorok koji duboko promišlja svet i saopštava mu svoje istine, već svoju svest o nemogućnosti da se bude egzistencijalno izolovan od celine čovečanstva delatni junak dosledno živi. Ponavljanjem Hristovog puta Avdej vodi verodostojan život, a Ajtmatov pokazuje kako je visoka cena koja se za to mora platiti, jer se ispostavlja da, kako junaka upozorava Gardecki, stradanje nije posledica, već sama forma postojanja verodostojnog života, njemu imanentna. Bazerbajovo uzimanje vučića iz legla uzrok je svih ostalih tragedija: i u vučjem svetu (oteti mladunci su Akbari i Taščajneru treći okot po redu koji uništavaju ljudi, koji ubijaju i Taščajnara), i u ljudskom (Boston je ubio sina, promašujući Akbaru, u času dok ona odnosi dečaka put svoga legla). Konačno, Boston ubija Bazerbaja, ali osećanja koja prate ovaj čin (Bostonov osećaj automatskog otuđenja od ljudi i kraja sveta) potvrđuju da i ovo ubistvo valja iščitati u kontekstu Avdejevih propovedi: ubistvo nije osveta zlu, već rana naneta celokupnom čovečanstvu. *Gubilište* potvrđuje da nema nezavisnih sudbina ne samo na nivou ljudskog kolektiva već i životinjskog, na nivou celokupne prirode. Kroz čoveka treba da se spase i priroda – umesto toga, ona u liku čoveka ima svoga uništitelja, Satanu.

Jednodimenzionalnost čovekovog postojanja – briga samo o onome što je *sad i ovde* – njegovo utrnuće za višu realnost, tim je vidljivija u *Gubilištu* što je data na fonu života celokupne prirode, u odnosu na koju bi trebalo da je čovek više biće, kadar da gradi i na nebu i na zemlji. Ispostavlja se da se život čoveka i vučjeg para odvija na isti način (rađanje, pravljenje legla, mukotrpan rad, prehranjivanje, umiranje), samo što vučji par ostaje u okvirima svoje prirode, dok čovek, svodeći sebe isključivo na prirodno biće, vlastitu prirodu pervertuje. Jer, čoveku nije dato da bude samo priroda; kada je samo to, ukazuje Ajtmatov, već je raščovečen. U *Gubilištu*, posebno zbog pažnje koju je životinjskom svetu dao autor, prikazujući iznutra njihove doživljaje i osećanja i stoga ih delimično i antropomorfizirajući<sup>3</sup>, stiče se utisak hipertrofije prirodnog sveta. Sadržavajući u sebi prekoračenje mere, već sama reč hipertrofija ukazuje na poremećaj, gde prevršenje mere preobraća određeno svojstvo u svoju suprotnost. (v. Epštejn 1998: 25) Sve u romanu vrvi od prirodnih ritmova, smene godišnjih doba, parenja i začeca; no, kroz prikazivanje sudbine vučje porodice gradirana su i ljudska nedela. I nerazumna životinja, suočena sa čovekovim prevršenjem prirodne mere, prinuđena je na novu orijentaciju u svetu. Prirodno neprijateljstvo čoveka i vuka (a vučića Akbara ne povređuje Avdeja kada uvidi da ovaj ne ugrožava vučiće, dok ga ljudi raspinju iritirani kvalitetom bića, pokazujući da su daleko ispod etosa Akbare i Taščajnera) dobilo je neprirodne razmere. Svet pulsira kao celina: promena na jednom mestu izaziva čitav niz posledica: čovekovo prevršenje mere uslovljava nove oblike ponašanja vukova. Ukazivanjem da vuk i čovek imaju istog neprijatelja – drugog čoveka (zato se Bostonu zavijanje vukova i čini kao vapaj njegove duše), Ajtmatov potvrđuje ispravnost Avedejevog zahteva za osavremenjivanjem Božijeg lika.

Iz Ajtmatovljevog romana probija antropološki pesimizam, usklađen sa hrišćanskom istorijsko-metafizičkom svešću utoliko što je slika sveta, prirodni svet u kome čovečanstvo živi, posledica čovekove palosti. No, u *Gubilištu* je ukinuta projekcija Car-

3 Akbarina molitva boginji vukova Bjuri-Ani, između ostalog, svedoči o ovoj antropomorfizaciji: život vukova, signalizira ova molitva, odvija se u skladu sa njihovom prirodom i tradicijom koja na njoj počiva.



stva nebeskog, budući da je njegovo ostvarenje, u skladu sa idejama Nikolaja Fjodorova, zavisno od čovekove aktivnosti: spasenje nije jedinstven budući događaj koji će se izliti na čovečanstvo, nezavisno od stanja duhova u njemu. Aktivno učešće u vaskrsenju očigledno je u Hristovom objašnjenju Pilatu svoga drugog dolaska: „Neću ja (...) doći, vaskrsnuvši, nego ćete vi, ljudi, doći da živite u Hristu, u uzvišenoj pravедnosti, vi ćete doći meni u nepoznatim, budućim pokolenjima.“ (Ajtmatov 2008: 142) U njegovoj tvrdnji da će se „u ljudima vratiti ljudima“, provodi se zahtev za duhovnim uznošenjem čovekovim, za njegovim oboženjem. U takvom kontekstu, presudno pitanje na kojem insistira Ajtmatovljev roman jeste pitanje merila života. Bez Boga kao najvišeg ideala kome se stremi, čovekov je život nužno podljudska forma koja sobom diktira kontekst: tada je čovekov život meren Akbarinim i Taščajnerovim. Ključno pitanje u *Gubilištu* nije kakav je Božji entitet, da li istinski postoji i šta čini u odnosu na čoveka i svet, budući da tako postavljeno pitanje ne vodi razvoju. Ključno je pitanje za čoveka na koji se način Bog održava u njegovoj svesti i šta čovek u to ime čini. U tom smislu Bog svakodnevno ispočetka stvara čoveka, a *Gubilište* potvrđuje da ima više tela nego ljudi.

Pravu metafizičku dimenziju *Gubilišta* određuje razumevanje Hrista: da je on shvaćen samo kao učitelj morala, Ajtmatovljev bi roman ostao zatvoren u humanizmu u kome bi se rastvorile i Avdejeve reči da Bog ne postoji van čovekove svesti. No, tada bi Bostonova sudbina morala biti oblikovana na drugačiji način. Međutim, osciliranje moralnog Bostona između žrtve i zločinca, potvrđuje da Ajtmatovljev roman pledira za izmenom samog načina postojanja; Avdijeva vanhramovna liturgija utemeljuje kosmičku vertikalu. Svojim življenjem koje se odvija u okviru visoko vrednovanih humanističkih kategorija, Boston ne uspeva da ostvari životnu poziciju drugačiju od Akbarine i Taščajnerove: on postaje pasivni učesnik u vlastitoj sudbini. Avdej Kalistratov je paradigma aktivnog hrišćanstva, a njegov stav da Boga nema van svesti nije tvrdnja da je Bog iluzija, jer bi tada čovek bio pozvan da živi u humanističkom konceptu, „u horizontali zemaljskog ustrojstva“, čija je paradigma Boston. Sudbina ovog junaka potvrđuje ispravnost Avdejevih stavova, ali i tragičnu zatvorenost mogućnosti čovekove prirodne egzistencije.

## Literatura

- Ajtmatov 2008: Ч. Ајтматов, *Губилиште*, Београд: Логос.  
 Берђајев 2001: Н. Берђајев, *Смисао стваралаштва: покушај ојправдања човека*, Београд: Бримо.  
 Епштејн 1998: М. Епштејн, *Постмодернизам*, Београд: Zepet book world.  
 Семјонова 2005: С. Семјонова, *Филозофија бесмртности*, Београд: Логос.

## LIFE CRITERION

### Summary

Chyngyz Aitmatov novel *Scaffold* is in the centre of attention. By re-actualization of the gospel story about the passion of Christ and the Old Testament *Book on Job* and also throughout the destinies of his characters, above all throughout the central character – theologian – heretic Avdija Kalistartov, Aitmatov provides us with the opportunity to consider all relevant contemporary issues: relation between religiousness and heresy, paradox of faith, problem of revalorization of the God's entity. Consideration of the human's life being deprived of the feeling for transcendental takes the central place. The relation between literature and

religion is being considered at the verge of these problems for the purpose of the literature apology and its ascent towards the Absolute, even in the situations when it betrays attitudes of the institutional religion.

Key words: Christ-like hero, active creative eschatology, God seeker, natural world construction, archetype, out of temple liturgy, Book on Job

*Jasmina Ahmetagić*

Лидија Д. ДЕЛИЋ<sup>1</sup>  
Институт за књижевност и уметност  
Београд<sup>2</sup>

## БОЖАНСТВО БЕЗ ЕМПАТИЈЕ (Мит о Атлантиди: опет то, само потпуно другачије)

У осмом поглављу романа *Доркаси* – „Summa Theologiae: Atalantis“ – кроз реинтерпретацију мита о Атлантиди Мирјана Детељић отворила је низ питања везаних за саме темеље религиозности и представе о природи божанског, надовезујући се тиме на ону линију у европској и светској литератури коју оцртавају Томас Ман, Лешек Колаковски и Жозе Сарамаго. За разлику од поменутих писаца и филозофа, који су се у својим делима освртали на парадоксе имаманентне конкретним религијским системима и етичку неконзистентност текстовне предаје на којима се они заснивају (*Стари завети*, јеванђеља), ауторка *Доркаса* се, градећи параболу на античком миту и Платоновим дијалозима, фокусира на фундаменталније принципе и постулате: на механизам жртве као вид комуникације с богом, антропоцентричност религијских догми и представу о божјој емпатији.

*Кључне речи:* Фантастика, време, бог/ божанство, жртва, емпатија, параболa, мит

Све религије признају битије Божије. Све признају Бога као првоузрочника свега што постоји. Све признају реалну везу божанске силе са човјеком. Све признају да Бог захтијева испуњавање моралног закона, све признају, осим материјалног, и невидљиви свијет; све признају загробни живот.

Валентин Свенцички, О Богу

Atalanta je bila bog u pravom smislu, ni strog ni blag, umereno zainteresovan vođa eksperimenta uživo.

Mirjana Detelić, *Dorkasi*

Основу религијске свести – било да је реч о култовима локалних размера или глобалним религијама, древним или савременим, политеистичким, дуалистичким или монотеистичким – чини вера у постојање натприродне инстанце која ствара свет, њиме управља и с којом је, путем одговарајуће обредне праксе, могуће комуницирати.<sup>3</sup> Без обзира на суштинске или формалне разлике међу религијама, облицима религиозности и представама о природи божанског, сви религијски концепти претпостављају интеракцију између човека и божанске силе и постојање две основне сфере – свете и профане – и два основна вида људског понашања: исправног и неисправног са становишта религијских, углавном етичких, али не ретко и практичних норми. Од самих почетака људских цивилизација и култура, домени религије и уметности речи интензивно су се преклапали, било да су се сакрални текстови преносили усменим путем, било да су дела

1 lidijab@ptt.rs

2 Рад је настао у оквиру пројекта „Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду“ (бр. 178011), који финансира надлежно министарство Републике Србије.

3 Изузетак су ретке религије у којима није присутна идеја о бугу творцу (ђаинизам, неки видови будизма).

писане књижевности коришћена у обредне сврхе (античка грчка драма). До ду-боко у XVIII век та је веза углавном подразумевала компатибилност литерарне и религијске парадигме, условљену симбиозом верских и политичких инстанци, а у средњем веку и идејним и идеолошким монополом који је црква имала захваљујући подршци државних (и војних) институција.<sup>4</sup> У европским оквирима, критичко пропитивање религијске, пре свега хришћанске догме зачето је у касном средњем веку, у окриљу цркве, а јавило се код теолога и филозофа који су се приклонили рационализму. Иако се агностичке идеје могу пратити од антике, велики идејни преврат донели су тек Хобсов и Хјумов материјалистички и скептицистички концепт и Спинозин пантеизам, који су отворили пут агностицизму Имануела Канта и филозофским учењима која су негирала постојање бога (Фојербах, Ниче, Маркс, Расел, Витгенштајн и др.). У литератури се та врста идејног и идеолошког помака опажа знатно касније, а критичко сагледавање религијских поставки и литерарно преобликовање библијских прича којим су до апсурда довођени постулати религијских система јавиће се, заправо, тек у делима писаца XX века. Ваља, ипак, нагласити да је у савременој књижевности поигравање библијским темама и топосима пре свега део модерне литерарне стратегије, која рачуна на јаку, широко познату симболику библијских прича и на значења индукована интертекстуалношћу, и да се тек по изузетку јављају дела која критички сагледавају саме темеље религијских догми и религиозности саме. Манова приповетка „Закон“, заснована на библијском предању о Мојсију, изабранику Господњем, који општи с богом лично, записује његове заповести и изводи Јевреје из египатског ропства, контроверзан роман Жозеа Сарамага *Јеванђеље по Исусу Христју*, у којем аутор новозаветне текстове пропушта кроз призму етичности (покољ деце у Витлејему) и из двомилиенијумске перспективе сагледава улогу хришћанства у историји цивилизације, и есеји-параболе Лешека Колаковског (*Кључ небески, Разговори са ђаволом*) – парадигматични су у том смислу. Знатно прикривенија, али подједнако реска и разорна критика јавља се и у роману Мирјане Детелић *Доркаси: легенда о нестјанку*, необичнија утолико што параболу не гради на фону библијске приче, већ античког мита, односно Платонове верзије о пропасти Атлантиде.

Поменути роман мозаично је склопљен и састоји се из осам целина које прате судбину доркаса, окултног античког реда чији су припадници открили камен мудрости и тајну путовања кроз време и захваљујући томе мистериозно, без трага, нестали из атинског светилишта почетком петог века пре нове ере, „у доба највећег грчког страха од персијске инвазије“. По сведочењу ауторке, идеја о писању романа јавила се у шаљиво интонираној опклади с пријатељем да је могуће написати фиктивну прозу која ће у потпуности изгледати као научна студија:

„Pre pet-šest godina u šali sam jednom prijatelju ponudila da, za opkladu, napišem kvazinaučni rad u kojem će sve biti čista izmišljotina, ali koji niko neće moći da prepozna kao bilo šta drugo osim čiste nauke.“

4 Тај монопол, као што је познато, није захватао само домен литературе, већ и науке и филозофије. На листи забрањених књига (Index Librorum Prohibitorum, редовно „апдејтован“ до 1948, укинут папским декретом 1966) нашле су се бројне студије из области астрономије и филозофије, као и белетристика (Кеплер, Коперник, Галилеј, Бруно, Декарт, Хобс, Хјум, Макијавели, Данте, Рабле, Свифт, Балзак, Иго, нобеловци Анатол Франс, Метерлинк, Жид, Сартр...).

Симулирање научног дискурса у фиктивној прози није новина ни у светским ни у српским оквирима (М. Павић, Б. Пекић, Д. Киш). Уверљивост с којом Мирјана Детелић то чини и „чистоћа“ научне форме коју досеже у првом поглављу романа не срећу се, међутим, често.<sup>5</sup> Примењујући стандардну технику писања научног рада, с критичком апаратуром коју такав рад подразумева, Мирјана Детелић створила је илузију научне поузданости и компетентности и та илузија титра и над оним поглављима где се само местимично јављају или уопште не јављају формални елементи научног дискурса. Научни стил пастишизиран је објективним, дистанцираним излагањем,<sup>6</sup> позивањем на проверљиве изворе и историји познате личности и догађаје, навођењем релевантне литературе, елемената реалне топографије, детаља архитектуре, прилагањем мапа, карти, фотोगрафија, грбова, терминологијом заснованом на старогрчким и латинским коренима речи, маниром критичког преиспитивања ранијих научних ставова,<sup>7</sup> навођењем различитих научних фракција и међусобно опречних теорија,<sup>8</sup> лакуна карактеристичних за знања о старијим периодима,<sup>9</sup> алузија на теолошке расправе.<sup>10</sup> Позната фактографија комбинована је, при том, с чисто фиктивним детаљима, с тим што су и они осмишљени тако да формом прате оне историјски и културно аутентичне: цитирају се, тако, и наводе непостојећи писани извори<sup>11</sup> и сведочанстава савременика,<sup>12</sup> фиктивни натписи на остацима античких храмова и речи заборављених језика („*astarthi ahemarot hekate on...*“), старогрчком лексиком (али по логици народног етимологисања) тумаче се називи из домена јужнословенске традиционалне културе (демонска пратња св. Тодора, тодорци и тодорке изводе се из старогрчког *to dorkas*) и сл.<sup>13</sup>

- 5 Степену стилске аутентичности несумњиво је допринело ауторкино дугогодишње бављење фолклором са строгих – семиотичких и структуралистичких – позиција.
- 6 „У античко време пре Платона, у доба које је – иако писмено – предност давало усменој традицији, образовни систем је počивао на три категорије didakta: hironima, dorkasima i homerima. Hironi i homeri bili su davaoci sekularnog obrazovanja, nisu imali posebne škole i uglavnom su podučavali na otvorenom, u senkama дрвећа, kraj potoka, u maslinjacima, ili u hladu kolonada na agorama.“
- 7 „Njihov domen i jeste bila magija bela i crna, odnosno tajna nauka o prirodi božanskog principa i njenim skrivenim zakonima, ono što će kasnije tako pogrešno biti nazvano metafizika.“
- 8 „Dva su mišljenja uglavnom bila u opticaju: akcionističko i metaforičko. Akcionisti su smatrali da su dorkasi, после vekova traganja za konačnom mudrošću, najzad otkrili filozofski kamen i, među prvim stvarima, poželeli i osvojili večni život. Pitagorejska frakcija među njima jako se bunila protiv filozofskog kamena i više je bila za tajnu formulu izbalansiranog univerzuma, pri čemu se pozivala na zapanjujuća iskustva Amon-Raovih sveštenika u Egiptu. Predstavnici aleksandrijske grupe, sastavljene od bivših stipendista koji su određeno vreme proveli na specijalističkim studijama u aleksandrijskoj biblioteci, nalazili su da je osnovna manjkavost obe teze to što ne daju računa o vremensko-prostornim koordinatama dorkasa koji, čak i besmrtni, moraju negde biti.“
- 9 „Kako je ona izgledala iznutra možemo samo da nagađamo, ali zato sigurno znamo da se odvijala u zatvorenom prostoru, u hramu (lat. Templum, grč. Temenos) čija se dedikacija samo slutila po nekim spoljašnjim znacima.“
- 10 „(...) ako anđeli mogu u neizmerljivom mnoštву igrati na vrhu srebrne igle – nema razloga da se ista mogućnost uskrati svetu koji je delo istog tvoračkog principa.“
- 11 /Doracles Atticus/, ΜΥΣΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ, Miscelanea fragmenta, s.l., s.a., fr. 21b.
- 12 „Na osnovu retkih сведочанстава ових последњих, могло би се pretpostaviti da je (...)“; „Ostao je samo početak prvog stiha iz teksta zapisanog ispod trećeg psa koji je – kako сведочи jedan turski putopisac – bio ženka (...)“; „Prema сведоčenju sавременика, izgledalo je kao da se to desilo u jednom istom danu (...)“ итд.
- 13 „Da bi izmišljotina bila убедљива, u njoj mora biti elemenata prave nauke i to na svim nivoima: u tekstu, u činjenicama, u citiranju literaturi, u izgradnji istorijskog konteksta. Meni je najlakše bilo da krenem od antike jer je tu već postojala teorija o 'homeru' kao zajedničkoj imenici, koja postaje lično ime samo u slučaju izvanrednog pojedinca (kao što su Isusa apostoli zvali Učitelju). Svako ko je završio makar i

Приче се у основи хронолошки нижу и прате догађања од нестанка доркаса из атинског теменоса до прве деценије трећег миленијума. Изузетак су два последња поглавља: седмо, својеврстан метатекст у којем се, гласом доркаса Ауриге, коментаришу и на специфичан начин повезују и допуњују претходна поглавља,<sup>14</sup> и осмо – *Summa Theologiae: Atalantis* – у којем се, кроз реинтерпретацију мита о Атлантиди, приповеда о догађајима који су претходили оснивању окултног античког реда. Велики временски распон међу догађајима обухваћених причом омогућио је ауторки да делове романа структурира у маниру културолошке студије, засноване на познавању историје древних народа и култова, али и историје идеја и филозофије. Прате се тектонски цивилизацијски помаци и сменом религијских, друштвених и идеолошких парадигми на простору древног Леванта у широким потезима тумачи историја цивилизација које су то тло насељавале:

„Antički svet se tada suočavao sa nadolazećom propašću Rima i prevagom hrišćana kojima se malo ko radovala. Tajnoviti misticizam dorkasa izgledao je prefinjeno i elegantno u poređenju sa primitivnom surovošću razapetog boga koji pati i dušom i telom. Istančani hedonistički duh starog sveta osećao je prirodno gnušanje pred tom strašnom slikom, okretao lice od nje i prepuštao se romantičnim zanosima oko raznih tajni: potonule Atlantide, eleusinskih misterija, krvavih ali uzvišenih kultova Kibe i Mitre. I pored toga što je Konstantin prebacio centar sveta na Istok, bliže njima, Heleni su više voleli Julijana Apostatu koji je 50 godina posle Konstantina makar probao, ako ne i uspeo jer je umro mlad, da vrati stare bogove tamo gde im je bilo mesto.“

Није, међутим, реч само о маниру, препознатљивој, типској стилизацији текста, већ у извесној мери и о студији самој, јер су се у датом случају срећно стопила ауторкина професионална знања и њена литерарна имагинација. Религија која је у можда највећој мери обележила новију светску историју – хришћанство – сагледава се у отклону од обредне и обичајне праксе античких култова и одговарајућег доживљаја света. С изузетним осећајем за симболику простора и семантички потенцијал *граница*, ауторка издваја оне елементе хришћанства који су могли бити у колизији с традиционалним системом мишљења и античком естетиком. Упркос несумњивој архаичности библијских представа, Мирјана Детељић показује, рецимо, да се веровање у опште васкрсавање мртвих са становишта древних култура могло посматрати и као укидање границе између овог и оног света, мртвих и живих, доњег и горњег, због чега је припадницима тих култура хришћански концепт могао изгледати као „најстрашнија ноћна мора“:

„Ali jedna je druga stvar naročito smetala ljudima da prihvate hrišćanstvo, a to je institucionalizovanje smrti, javnost detalja za koje se dotad smatralo pristojnim da ostanu u porodičnom krugu, izgradnja čitavih gradova mrtvih na teritoriji gde je grad bio država čak i za vreme Avgustovog Rima. Grad mrtvih, odmah izvan zidina grada u kome se živi, bio je za Helene pojava iz najstrašnije noćne more, isto što i opečaćen ulaz u Had, otvaranje bezdana donjeg sveta odmah tu, ispred kućnog praga (...) Kategorija besmrtnosti bila je tom svetu, učenom i otmenom, prihvatljivija od opšteg dizanja iz mrtvih, vaskrsavanja, sudnjeg dana i drugih sumanutih vizija mistika sa Levanta. Ona je imala izvesnu eleganciju

najmanju školu, čuo je za Homera, a većina i za Hirona, kentaura koji je bio Ahilov učitelj. Kentaure je u principu lako zamisliti kao realizovanu jezičku metaforu – konjanik "srastao sa konjem", pa i to se odmah prepoznaje na nekom nivou. Te dve verovatne stvari čine da i treća, potpuno izmišljena, deluje verovatno – i to je to: publika ne voli da saznaje, već da prepoznaje. Dorkasi, naravno, nikad nisu postojali i od početka do kraja su moja čista izmišljotina.“

14 Доркас Аурига, који први пут у седмом поглављу поглављу приповеда у првом лицу, открива се као приповедач и приређивач романа као целине.

jer se jednako opirala i dokazivanju i pobijanju, kako i priliči silogističkim igrama čistog idealizma, što će kasnije bravurozno pokazati Imanuel Kant.“

Преиспитивање хришћанског, али и других историји и литератури познатих религијских концепата обележиће у највећој мери осмо поглавље романа, у којем се оснивање реда доркаса доводи у везу с митом о настанку, тековинама и пропасти Атлантиде. У једном битном детаљу ауторка се не држи Платонове верзије из *Тимаја*, већ се приклања традиционалном моделу приче о „смаку света“, што јој омогућује да зачетак езотеричног реда веже за пропаст древне цивилизације. У њеној интерпретацији, наиме, као и у свим митовима о потопу или епским рефлексима прича о затирању човечанства услед нагомилавања греха („Сведи благодјеље“), катаклизму Атлантиде преживљава неколико житеља древног острва – овде њих 49 – и они, на извору Белог Нила, оснивају ред чији задатак постаје сакупљање знања и трагање за „Атлантиним кристалом“, односно оним што ће „касније бити познато као камен мудрости или филозофски камен“:

„Kult Gazeline reke zaista jeste počeo na njenom ušću u Beli Nil, u dubinama današnjeg Sudana, ali on nije bio prva i osnovna materijalizacija ove ideje, njen *onthos*. Njegovo poreklo je u krhotinama jednog starog sveta, u pokušaju rekonstrukcije jednog starijeg, moćnijeg i važnijeg znanja nego što je svet u tom trenutku – a i kasnije – mogao da ponudi. On je nastao kada su se, na izvoru Belog Nila, okupili, povezali i po celom svetu rasuli preživelih žitelji Atalantide, pogrešnom analogijom po zvučanju zamišljane kao ostrvo u Atlantskom okeanu, a zapravo grada-države podignutog u čast Atalante, čiji je sveti simbol oduvek bila gazela. Ime toga sveta bilo je Atalantis.“

Платонове и потоњих прича ауторка се држи у три детаља који чине језгро „мита“ о Атлантиди: мотива изузетне техничко-технолошке развијености, благостања и изобиља у сваком погледу и нестанка цивилизације и простора који је та цивилизација настањивала услед катаклизме. Померања у односу на предлошке су, међутим бројна и захватају, између осталог, и управо поменуте детаље, који јесу *conditio sine qua non* приче о Атлантиди и окосница наративног (а можда и митског) обрасца.

Отклон у односу на вишемиленијумску традицију приповедања о Атлантиди јавља се најпре на номиланом плану, јер је древни град именован *Аталантисом*. Смештивши га у срце унутрашњег афричког мора, несталиг потом у катаклизми која је тај град погодила<sup>15</sup> – Мирјана Детелић даје сопствени прилог домишљању о аутентичној локацији несталиг света, с тим што се лако опажа иронијска дистанца према интензивним геолошким, климатским, археолошким, океанолошким и иним истраживањима рађеним у потрази за древним острвом на разним меридијанима (и за велики новац) и резултатима тих истраживања, поузданим и проверљивим колико и већ поменута домишљања.

Радикалније померање у односу на изворну, Платонову причу (јер старије забележене нема), али и у односу на уобичајене митске и религијске концепте опажа се, међутим, у томе што се стварање једног света и једне цивилизације описује сасвим атипично. Божанство које је створило Аталантис, и које је за себе одабрало име Аталанта, не ствара ни свет, ни звери, ни биље, ни првог човека и жену, већ, попут вила у усменој поезији – *џради џрад*.<sup>16</sup> Привучена на Земљу „искром духа“, Аталанта одабира најлепше од свих места – острво на простору да-

15 „(...) ostrvo na kome je podignut nije bilo u Atlantiku već u današnjem Viktorijinom jezeru koje domaći zovu Ukereve, a onda se zvalo Oko jednoroga ili Oko Afrike. U tom oku, Atalantis je bio zenica.“

16 Ауторка се, иначе, више деценија професионално бави и усменом формулом („град градила“) (*Урок и невестиа: поетика епске формуле*, 1996) и темом града (*Епски градови: лексикон*, 2007).

нашег Викторијиног језера – и на њему подиже полис у који позива одабране. Иако је у претходном цитату указано на вишемиленијумску омашку у позиционирању негдашње Атлантиде, засновану на „погрешној аналогiji по звучању” (Атлантски океан / Атлантида), по тој истој аналогiji призван је грчки мит о Аталанти (Атлантида / Аталанта)<sup>17</sup> и стопљен с Платоновим предлошком:

„Za razliku od onoga što se kasnije, tokom mnogih milenijuma koji će doći, pričalo o njoj, Atalanta nije bila ničija kći, nije poticala ni iz Beotije ni iz Arkadije i nije bila Artemidina hipostaza. Atalanta čak nije bila ni žena, uostalom ni muškarac, nije imala ni pol ni stalan oblik, a naročito nije bila lovac i čedna devica. Ona je, naprotiv, živela sa zverima isto kao sa ljudima i niko se u njenom gradu nije usuđivao da joj ponudi krvne žrtve. Mora biti da je struktura njenog bića bila fluidna jer se lako i brzo menjala iz čoveka u životinju, pa u pticu, pa u vodu i biljku. To su posle mogli i drugi bogovi, ali je Atalanta to izvodila javno, na očigled svih, i niko u njenom gradu nije laka srca dizao ruku na druga bića jer se nikad nije sigurno znalo da neko od njih slučajno u tom trenutku nije Atalanta.“

Иако је већ и сама концепција божанства метаморфа, *shapeshifter*-а, довољно провокативна и (у облику у којем је дата у роману) нова, оно што представља темељно, коренито, суштинско одвајање од механизма на којима почивају религијски системи јесте укидање жртве, јер на жртви – крвној, бескрвној или молитви, као њеном најсублимнијем и најрафиниранијем виду<sup>18</sup> – почивају сви култови и све поли- и монотеистичке религије. У роману *Доркаси* аболирани су и механизам дара и ударја (Mos II 1998: 7-220), на којем се темељи концепт жртве, и жртва као вид комуникације с богом. Аталанта своје поданике обдарује највећим техничким и животним благостањем икад виђеним, али ништа не тражи за узврат:

„Ona im je, dakle, davala hranu od koje će napredovati (nektar i ambroziju, kako će se kasnije zvati) i oruđa koja materijalizuju stvari, savladaju gravitaciju, omogućuju ljudima da lebde i lete. Mnogo više od toga zaista nije nikome potrebno. Očekivala je od njih da sve to upotrebe maštovito i nije bila zgrožena nad uvrnutim, mračnim, agresivnim primenama njenih darova. Atalanta je bila bog u pravom smislu, ni strog ni blag, umereno zainteresovan voda eksperimenta uživo.“

Она, уз то, не само да не тражи жртву, већ не тражи ни да буде једино божанство, што је детаљ који из доста специфичног угла баца светло на прву и другу заповест хришћанског бога – „Ја сам Господ Бог твој [...] немој имати других богова уза мене“; „Не гради себи лика резана нити какве слике [...] немој им се клањати нити им служити, јер сам ја Господ Бог твој“ (2 Мој. 20, 2-5). Док по биб-

17 Путем грчког мита призван је и низ интернационалних мотива, познатих и у српском и јужнословенском усменом корпусу: „Иако се најчешће појављивала као жена, иако је носила женско име које је сама себи изабрала, Аталанта је бирала пол према расположењу јер јој је у земалском свету то било могуће, а о свету из кога је дошла ионако нико није ништа могао ни да наслути. Најпознатија је прича о нjoj као девојци која бира себи муџа утркујући се са проscима — она се заиста одржала до данас, али је кроз многе векове изгубила све нарочите детаље који су је у почетку красили. На пример то да је Аталанта највише voleла да трчи утеловљена у газелу и да је, кад одабере nekoga да јој буде пар, и njega или nju pretvarала у исту животинju. Мушкарци су после причали да им је најлепше било у облику lava, што је lako poverovati, али жене нису биле тако одређене. Из истог круга је и прича о Аталанти као меџки која украде neопрезног путника, однесе га у пећину и олиже му стопала, па он или она не може никуд и потпуно зависи од богинje. Ако га не nahrани и не napoji, могао би умрети у пећини али из nje није могао изаћи — тако је jaka била меџкина магija. Motivi ових прича разлили су се по свим meridijanima, али су — пратећи Gazelinu реку кроз Egипат и преко Mediterana — најдуџе и најчвршће корене пустили на Balkanu, кроз Grčku и njenu varvarску mitologiju коју dorkasi нису podgrevalи, али је нису ни осуječivalи.“

18 „Potebnja je dokazao da ruska reč молитва и глагол молитъ јесу sinonimi глаголу молитъ, молитба у значењу `ubijати`, `usmrcivати`, `klати`“ (Frejdenberg 1987: 83).



лијском предању због оглушења Мојсијевих сународника о ове заповести и што-вања златног телета над целим народом титра опасност од Јеховине одмазде („ко ми је згријешо, онога ћу избрисати из књиге своје“; 2 Мој. 32, 33) – што је Томас Ман бравурино реинтерпретирао у „Закону“<sup>19</sup> – у *Доркасима* Аталанта мирно, без осветољубивости и љутње, посматра како Аталантиђани измишљају култове и богове и граде идоле:

„По граду, који никад није имао никакве везе са обрадом земље и полјским радовима уопште, почеће су да круже приче о Али, богинји плодности и смрти, поштованој супрузи бога сунца, чијем ће стрпљенју ускоро доћи крај и страхан гнев ће погодити Аталантис ако јој се у најскорије време не укаже дужно поштовање кланјем црног и црвеног петла на пољу изван града. [...] Читави прстенови града одбијали су послушност богинји која и није баš неко божаство, а однекуд су искрсли и песници којих раније није било и почели да падају у транс послан од других, моћнијих и бољих богова.“

Аталантина дарезљивост постаје, међутим, камен раздора између ње и њених поданика, јер се жртва показује неопходном људима, иако је божаство не тражи. Тиме се, и узвесној мери, ауторка приближава теоријском концепту Рене Жирара и идеји да жртву захтева глобална психологија заједнице, традиционалне колико и модерне, која повремено запада у кризу и превазилази је жртвовањем (Žigar 1990). Истовремено, овако постављена прича отворила је простор да се људска природа сагледа с позиција крајњег антрополошког песимизма (што је, иначе, једна од битнијих димензија поглавља о Аталанти):

„Život у prisustvu живог бога није људе учинио бољим већ размаženim. Иако их предање памти као изузетно мудре, технолошки напредне и оhole, Аталантиђани су од свега били заправо само ово последње: њихово божаство се бринуло за све, чинило им је живот лаким и једноставним, и после неког времена они су стварно поверовали да им то по праву припада, да су сами творци своје среће.“

У гротескно-сатиричном виду Мирјана Детелић описује покушаје житеља да богињу Аталанту наведу на договор, да „заштите њену материјалну појаву“ и пропишу јој дане за метаморфозу, како би створили могућност за приношење жртве:

„S vremenom се из istupanja неких умеренијих струја могло наслутити да би они, у ствари, hteli да се nagode са богинјом: да се одреде дани за метаморfoze, да се одреди кад ће се

19 Логичку конзистентност библијске приче, али и друштва и политичке импликације прве и друге боже заповести и механизме санкционисања, Томас Ман је разобличио на сасвим други начин од Мирјане Детелић (она само посредно алудира на библијски подтекст и поменуте заповести) – кроз разговор разјареног бога, који одлучује да уништи непослушан народ, и Мојсија, који је „морао употребити велику вештину наговарања и мудрога апеловања на бога, не би ли га спречио да откаже савез и не само да се одрекне тврдовратог народа простака, но и да га размрска“:

„[...] Па је рекао Мојсију своју намеру да је од овог народа, који је, ето, неуспело изливен као и златно теле, и који се нимало не може поправити, немогуће подићи свети народ, те ништа друго не остаје до да се уништи – рекао му је своју намеру да Израил, овако како стоји, смрска и затре, а од њега самога, Мојсија, да начини велик народ па да живи с њим у савезу. Али Мојсије није хтео то да прихвати, него је рекао: `Не, Госпoде, опрости им грех; ако ли нећеш, избриши и мене из књиге своје, јер не желим да то преживим, нити да за свој рачун постанем свети народ место њих.`

Те дирну у боже честољубље рекавши: `Замисли само, пресвети, како би то било: убијеш ли сад овај народ као једног човека, незнабошци ће рећи кад зачују кукњаву: `Пхи! Господ никако није могао довести овај народ у земљу коју им је са заклетвом обећао, није био кадар да учини то; зато их је добио у пустињи`. Желиш ли да то о теби говоре народи света? Стога учини да се прослави сила божа, и буди милостив према безакоњу овога народа по милосрђу својему!`“ (Ман 1958, 174-175).

pretvarati u biljke a kad u životinje, kako bi se najzad mogle prinostiti žrtve drugim, manje poštovanim i zato zapostavljenim bogovima. Oni su smatrali da Atalanta nema pravo da ih lišava slobode izbora u toj, za čoveka najvažnijoj stvari duhovnog života — koga će, kada i kako obožavati, kome će bogu poveriti svoju sudbinu i svoj život.<sup>20</sup> Sloboda izbora je uvek bila najviša ljudska vrednost, jamac svih ljudskih sloboda, pokretač najboljih osobina ljudske vrste. Boginja je njih zadužila velikim dobrom, niko ne osporava, ali je vreme da se povuče i prepusti tle drugima, da skine sa svoga grada lance diktature. Kavez je kavez i kad je zlatan“ –

a потом, с добром дозом цинизма, готово саркастично, и настајање покрета за ослобођење човека од тираније бога, с конотацијама које, као и реторика у претходном наводу, доста јасно упућују на савремени тренутак:

„Novi pokret za oslobođenje čoveka` — kao da je postojao neki stari ili bar stariji — zastupao je tezu da ljudima treba patnja ne bi li počeli da misle svojom glavom, da ih je dobar život zaglupeo i unazadio, oduzeo im inicijativu, ideje, genijalnost, sve ono što su pre Atalantine pojave imali. Oni su stvarno verovali da su njihovi preci sami podigli svoj grad i učinili ga čudom poznatog sveta. Sa njihovih tribina grmelo je da ih nikakav bog nije tome naučio, i da su – prema tome – sposobni da žive sami i brinu o sebi bez pomoći sa strane. Dostojanstvo čoveka postalo je glavna tema, parola na svim plakatima, formula na svim usnama, a niko nije ni primetio da se dostojanstvo čovekovih „proizvoda“ i ostalog živog sveta uopšte i ne pominje.<sup>21</sup> Niko, uostalom, nije ni mogao reći šta su oni stvarno hteli, zašto su bili tako ljuti i besni, šta su nudili zauzvrat.“

Кулминација и стишавање се, међутим, не остварују путем жртве, што је доста јак контрапункт у односу на хришћанство и друге религије. Док се по библијском предању свет чисти Христовом жртвом, јер живи бог прима на себе људске грехе и умире на крсту, у *Доркасима* „живо божанство“ у једном тре-

20 Идеја о смени божанства људским „декретом“ среће се и код Томаса Мана, који се опсесивно ба- вио митом и древним религијама: „(...) и душа ми се још сада жежи од тога, јер, иако сам под дрве- том дао свој глас за Индру, ипак стрепим да он не брине за такве појединости и да ће Благостање Крава узети на заједничку одговорност због тога што је лишен свог празника. Пало, ето, људима на памет, и искрсла им мисао, не знам ни сам одакле, да служба захвалница Индри није више оно право, бар не за нас пастире и ратаре, већ да се мора мислити на неко побожно поједностављење. Шта се нас тиче велики Индра, питали су они. Њему браманци, зналци Веда, приносе жртве уз бесконачна молелства. Ми пак желимо да приносимо жртве кравима и брдима и шумским па- шњацима, будући да су то наша права и прикладна божанства (...) Ми желимо да служимо по- пашноме брду Шареном врху, овде у близини, да му служимо побожним обредима, који су уто- лико нови што их тек морамо наново ишчепрати из сећања свога срца. Њему желимо да жр- твујемо чисте животиње и њему да прилажемо кисело млеко, цвеће, плодове и сирови пиринач“ (Ман 1958: 22-23). У Мановој приповеци „Замењене главе“ дати мотив је само детаљ, не одвише везан за основну радњу и симболичке импликације приче. У роману Мирјане Детелић, тачније, у поглављу о божанству Аталанти, он је, међутим, један од сижнежних и семантичких упоришта.

21 „Prema biblijskoj zapovesti čovek bi trebalo da bude, u skladu s božanskom namerom, gospodar prirode. Iz toga možemo zaključiti da prirodu sme koristiti za svoje potrebe. To se vidi i iz toga što nam je Bog dopustio da se hranimo hranom i biljnog i životinjskog porekla, s tim što nam je nametnuo niz složenih restrikcija i tabua, kojih se izabrani narod mora pridržavati, ali čiji je smisao, istinu rečeno, neodgonetljiv. [...] Međutim, danas nam kažu: poštuјte prirodu, јer ако је budete neograničeno униštavali i sami ćete бити уништени. Ovo је, rekao bih, zлoupotreba reči. Ako треба да čuvamo prirodu, јer је reč о našem zdravlju i životu, о životu budućih generacija, nije nam potrebno никакво поštovanje, dovoljna је разумна kalkulacija губитака i добитака. Naravno, niko неће tvrditi да је destrukcija prirode, која šteti čovečanstvu, nevažna. Ali, i kada ponavljamo ekološke slogane, mi kažemo да prirodu треба čuvati, треба `gajiti поštovanje prema prirodi`, mada ti slogani не znače: reč је о поštovanju prema čovečanstvu, priroda sama по sebi, без обзира на koristi i štete по ljude, не заслужује никакво поštovanje: takva је bibliјsko-kantovska poruka. [...] Poštovanje prema prirodi као vrednosti samoj по sebi neukoreњeno је u religijama bibliјske provenijencije i без njega се može, mada је prisutno u različitim orijentalnim religijama, које veruju u јedinstvo života, celokupnog života на Zemlji“ (Kolakovski 1999).

нутку поприма обличје џиновске птице и губи се у небеским висинама. Одлазак Аталанте, барем испрва, изазива сличан ефекат као и жртвовање *pharmakosa*: тензија попушта, смирује се напетост међу људима, настаје весеље. Хепиенд је, међутим, привидан, јер чињеница да због побуне Аталантиђана није било никакве одмазде разобличава природу односа живог божанства према њима и, уопште, могућности комуникације с божанством: до Аталанте не допиру ни жртвени дарови, ни бласфемија. Она не награђује правоверне и не кажњава грешне, што је још једна раван на којој се концепт божанства Аталанте у *Доркасима* битно разликује и од хришћанског и од других религијских система. Штавише, овај дубоки, суштински, коренити комуникацијски прекид између човека и божанства ауторка до крајности огољује, па и продубљује, назнаком да Аталанта побуну до које су Аталантиђани толико држали није ни приметила:

„Tek je vrlo, vrlo sporo dopiralo do njihove svesti da je Atalanti bilo svejedno šta oni i kako misle, da joj apsolutno nikada nije ni na kraj pameti bilo da se bori za njih ili za položaj među njima, da takvih kao oni ima na pretek i da su lako zamenljivi na svaki način. Prvo nisu verovali, posle su bili uvređeni, najzad su pokušali da zaborave kako joj je lako bilo da ih odbaci. Ali su svi bili ubeđeni da je njihova glupa pobuna oterala boginju, mada je u samoj stvari bilo vrlo mnogo osnova za pretpostavku da ona to nije ni primetila.“

Тиме се, најзад, подрива још један од темеља великих религијских система – идеја о божјој емпатији – доведена у хришћанству до екстрема фигуром Богочовека који крвари и (физички) пати на крсту. Аталанта не саосећа с људима и људе не разуме, исто као што ни они не разумеју њу.<sup>22</sup> За њу је човек систем с несхватљивим амплитудама када је реч о емотивној сфери и одређеним термодинамичким ограничењима, у случају физичких и физиолошких диспозиција:

„Atalanta u stvari uopšte nikad nije uspela da shvati kako radi ljudski mozak, zašto njegovo dobro ili loše funkcionisanje nije konstantno, zašto su emocije tako komplikovana pojava i kako to da bića iste vrste reaguju različito na iste draži. Bilo joj je lako da shvati mane telesnog sastava ljudske vrste, nikako joj se — na primer — nije sviđalo što se diše i jede na istom mestu, ali su joj se zato neke druge stvari dopale, recimo hormoni sreće i mogućnost uživanja u parenju nezavisno od želje za potomstvom. S druge strane, nestabilnost u regulaciji telesne temperature i telesne mase smatrala je velikim nedostatkom, glavnim među mnogima koji će отежати човеков put ka zvezdama.“

Чињеницом да Аталанта древни град не напушта из одмазде према непокорној „пастви“ разарају се, при том, и традиционалне матрице и модуси поведења о „пошљедњем“ времену. Богињин град и људи у њему нестају у катаклизми која погађа цео један део Афричког континента и драстично мења његову геолошку структуру, што је препознатљиво место у традицији приповедања о гашењу цивилизација. Они, међутим, не нестају због божје одмазде, као у митовима, есхаголошким предањима и на почетку поменути епским песмама, већ због тектонских поремећаја којима узроци нису људска огрешења. Свесна топичности мотива смака света и импликација које проистичу и из библијског и из других архаичних концепата и наративних образаца, Мирјана Детелић вешто указује на то да се узочно-последична веза између греха и казне успоставила тек накнадно, у предању о пропасти Аталантиса, али да је изворно није било:

22 У роману *Доркаси* Аталанта и житељи Аталантиса опште само физички (путем секса) и на најдубљим нивоима свести: „Pa iako je njoj, za razliku od ljudi samih, bilo jasno da je duša — božanska iskra koja ju je i privukla na Zemlju — samo privremeno zarobljena u telu, zato što to telo mora redovno da se hrani i hladi ili greje, Atalanta je od početka shvatala da je u tome koren njegove prolaznosti i kad se obraćala duši, činila je to na nivou duboko ispod ljudske svesti.“

„Касније се причало да се земља расела и град потонуо одмах по njenom odlasku i да је она, вероватно, знала кад ће то бити па је побегла на време, али је чињеница да се читаве три генерације није ништа од тога десило. У том периоду настале су приче које су потом обишле свет и уградиле се у фолклор готово свих народа који данас живе на Земљи.“

Тиме је на необичан начин акцентована антропоцентричност религијских система, а основни постулати религијске свести саме озбиљно уздрмани: свет не настаје због човека, нити због њега нестаје. Логика збивања и исправност или неисправност људског понашања не стоје у узајамној вези. Штавише, Аталанта се тек делимично и повремено уплиће у ток догађања и уопште не показује амбицију да управља људским светом и људским судбинама, чиме се у извесној мери призива хомеровски концепт, у којем изнад Зевса, Олимпа и људи стоји Судбина.<sup>23</sup>

„Sve bi se u biti odvijalo na sličan način i да се Atalanta nije pojavila u Oku jednoroga, нарочито у случају најосетљивијих социјалних питања као што су болест и сиromaštvo. Ljudi nisu shvatili зашто boginja nekog може да izleči а nekog не и били су skloni да у izboru те врсте vide njen hir и ličnu odluku. Znali су да не смеју prinisiti жртве, али су зато palili свеће и dosećali се на разне načine како да је umilostive, zavideći jako onima које је boginja volela више од drugih. Takve су podmićivali svim и сваčim да одају tajnu dospevanja у Atalantinu milost, па ако nisu dobijali одговор којим би били zadovoljni, dešavalo се да primene silu или čak и да ubiju nesrećnika. Nikom једино nije palo на pamet да и iznad bogova postoji instance non plus ultra — neumitan и neodložan momenat pohabanosti, istrošenosti tela.“

У поглављу о Аталанти, написаном (као и цео роман) с великом ерудицијом и у необичном споју истинске хуманости и крајњег антрополошког песимизма, Мирјана Детелић отворила је низ питања везаних за саме темеље религиозности и представе о природи божанског, надовезујући се тиме на ону линију у европској и светској литератури коју оцртавају Томас Ман, Лешек Колаковски и Жозе Сарамаго. Међутим, док су се поменути писци и филозофи у својим делима освртали на парадоксе иманентне конкретне догматским системима и етичку неконзистентност текстовне предаје на којима се они заснивају (*Стари завети*, Јеванђеља), ауторка *Доркаса* се, градећи параболу на античком миту и Платоновим дијалозима, фокусира на фундаменталније принципе и постулате: на механизам жртве као вид комуникације с богом, антропоцентричност религијских догми и представу о божјој емпатији. О како радикалном концепту божанства је реч сведочи чињеница да се у савременим хришћанским тумачењима природе бога и порекла зла у свету, која нису могла пренебрећи ни личне ни двадесетовековне цивилизацијске трауме (Аушвиц), пре одустајало од идеје о свемоћи бога, него од аксиоматске емпатије с човеком: „Лакше могу да обожавам Бога који мрзи патњу али не може да учини да она нестане, него да обожавам Бога који чини да деца пате и умиру, без обзира на било какав узвишени разлог“ (Харолд Кушнер; према Стојановић 2010: 101). Одуство емпатије не значи, међутим, да је Аталанта и мање „хумана“ од хришћанског или било ког другог бога. Напротив: она је једино божанство које безрезервно и непрорачунато даје, ништа не тражећи за узврат, и једино божанство без система санкција за непоштовање сопствене инстанце. Човечанству, каквим га Мирјана Детелић (с доста основа) види, такво

23 „Поред ових богова појављује се и Судбина, која је као последња инстанца виша од богова, и којој се и сам Див покорав; то је још таман, али нарочито занимљив, снажан и величанствен појам који није друго но песничка антиципација појма природе (φύσις) у јонских космолога“ (Ђурић 1989: 71).

божанство није, међутим, било потребно. Стога оно „протерује“ Аталанту и утоличује друге, себи сличније богове.

Тек ће дуга еволуција изнедрити покољење *homo universalis*-а, далеких људских потомака који, будући без полних специфичности, неће правити разлике по полу, и, будући *shapeshifter*-и као и њихова родоначелница, Аталанта – неће дискриминисати друге врсте. Али до *homo universalis*-а води друга, подједнако фантастична прича као и ова о доркасима, уклетим путницима кроз време, с којом се преплиће и на коју се надовезује.<sup>24</sup>

## Литература

- Детелић 1996: М. Детелић, *Урок и невестиа: поетика епске формуле*, Београд: Балканолошки институт; Крагујевац: Центар за научна истраживања Универзитета у Крагујевцу.
- Detelić 2007: М. Detelić, *Epski gradovi. Leksikon*, Београд: SANU – Balkanološki institut SANU.
- Detelić 2009: М. Detelić, *Dorkasi: legenda o nestanku*, Београд: Tardis.
- Ђурић 1989: М. Ђурић, *Историја хеленске књижевности*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Žirar 1990: R. Žirar, *Nasilje i sveto*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Kolakovski 1990: L. Kolakovski, *Ključ Nebeski, Razgovori sa đavolom*, Београд: BIGZ.
- Kolakovski 1999: L. Kolakovski, О поштовању према природи, *Gazeta Wyborska*, 13-14. februar 1999; [http://www.alexandria-press.com/novi\\_broj/kolakowski.htm](http://www.alexandria-press.com/novi_broj/kolakowski.htm)
- Ман 1958: Т. Ман, *Леџенде*, Београд: Омладина.
- Mos 1998: М. Mos, *Sociologija i antropologija* (2), Београд: Ћигоја штампа.
- Platon 1981: Platon, *Timaj*, Београд: NIRO „Mladost“.
- Сарамаго 1999: Ж. Сарамаго, *Јеванђеље по Исусу Христу*, Београд: Лингва Франка.
- Стојановић 2010: Д. Стојановић, *Енерџија сакралног у уметности*, Београд: Службени гласник.
- Frejdenberg 1987: О. М. Frejdenberg, *Mit i antička književnost*, Београд: Prosveta.

## DEITY WITHOUT EMPATHY (The myth of Atlantis: once again, but completely different)

### Summary

In the eighth chapter of the novel *Dorkasi* – »Summa Theologiae: Atlantis« – through the reinterpretation of the myth about Atlantis, Mirjana Detelić brings up a series of questions related to the foundations of religions and ideas of the divine nature, thus joining the great European thought of Thomas Mann, Leszek Kolakowski and Jose Saramago. While the aforementioned writers and philosophers in their works treat the paradoxes inherent to the specific dogmatic systems and ethical inconsistencies in the *Old Testament* and the *Gospels*, the author of *Dorkasi* builds the parable upon the ancient myth and Plato's dialogues, and further focuses on the basic religious principles and postulates: mechanism of sacrificing as a form of communication with god, religious anthropocentricity and the idea of divine empathy. Peculiarity of the idea of deity without empathy (named Atalanta) becomes more obvious in comparison to modern Christian interpretations of god's nature and the origin of evil in the world, which could neither ignore personal traumas nor that of twentieth century civilization (Auschwitz), and rather abandoned idea of god's

<sup>24</sup> Реч је о наставку романа, који је у штампи и биће објављен под насловом *Леџенде о нестанку*. Његов први део чине *Доркаси*.

omnipotence than the idea of god's empathy with the man: »It's easier to worship a God who hates suffering but cannot make it disappear, than to worship a God who makes children suffer and die, regardless of any noble cause« (Harold Kushner).

Key words: time, god/deity, sacrifice, empathy, parable, myth, Atlantis/Atalanta

*Lidija D. Delić*

Ина Илиева ХРИСТОВА<sup>1</sup>

Софийски университет „Св. Кл. Охридски“  
Факултет по славянски филологии  
Катедра по славянски литературни

## ГРАДЪТ В СТАРИЯ ЗАВЕТ – СТРАТЕГИИ НА ИЗОБРАЖЕНИЕ И СИМВОЛИЗАЦИЯ

Градът е важен елемент в старозаветния образ на света. Вглеждането в библейския текст показва наличието на устойчиви стратегии на изображение и инструментализация на града в съответствие с потребностите на библейската идеология. Същевременно, старозаветният текст имплицира трайни и основополагащи нагласи за осмислянето на града и градската цивилизация.

*Ключови думи:* град, Стар завет, стратегии на изображение, религиозна символика

*Защото не можеше да съществува дело на човешко строение там, дето начеваше да се показва градът на Всевишния.*

3 Ездра 10:54

Първият град, който се споменава в Стария завет, е Енох – построен от Каин и наречен на името на първородния му син. Възникването на града е събитие, само по себе си уникално и значимо от гледната точка на човешкия опит. Градежът на града е онзи „преломен момент“ от човешката история, в който изоставеният от Бога човек „се свързва именно с града, защото във феномена на града той открива най-адекватната форма на съществуване, макар и свързана с огромен риск“ (Топоров 1987: 121). Този „преломен момент“ е вписан в библейския разказ мимоходом, като незначително събитие и сюжетен факт без коментар и пояснения. Подобно лаконично или само поименно посочване на града често се среща в Стария завет и най-вече в случаите, в които неговата функция се свежда до локализирането на библейските събития. Но случаят с Енох е различен. За разлика от парадигмата на града, който има свой божествен прототип, градът на Каин възниква като място на отклонението от предназначения от Бога път. Отредената от Бога съдба на братоубиеца е да бъде „изгнаник и скитник по земята“ (Битие 4:12). Справедливото Божие наказание обаче е посрещнатото от предизвикателство – вместо да „скрие лицето си от Господа“, Каин изявява себе си в акт на съзидание, поставяйки началото на човешката градивна дейност на земята. Трудностите и препятствията в това начинание остават неизказани в библейския разказ. Но самото именуване на града на името на първородния наследник е важен жест на себеизразяване и себеутвърждаване на прокудения човек; опит за справяне с онтологичната несигурност и с усещането за непринадлежност. Този жест вписва града в езика на културното онаследяване и родовата памет, придава му човешка смисленост и го полага като видима следа на човешкото във времето и пространството.

1 ina207@abv.bg

Първосъздаването на земния град не остава като пример за съзидателността на човешката мисъл. Това значение е изтласкано и потиснато не само от клеймото на братоубийството. Градежът на града – въпреки Божието проклятие, повтаря в същността си първородния грях, който в Стария завет е мислен като грях на духа, „грях на интелектуалната дързост и предизвикателство“ (Гоф 1998: 162). Така, още с появата си градът е свързан с ключовото за библейската идеология събитие на Грехопадението и оттук нататък е постъпателно врагдан в есхатологичната концепция на юдейско-християнската традиция. Оттук води началото си и основната библейска стратегия на изображение на града в Стария завет – вписването му в парадигмата на греха чрез постъпателното му обвързване с различните форми на нечестието в земния свят.

След споменаването на Енох представата за греховността на града кулминира в добре известните епизоди с построяването на Вавилонската кула и разрушаването на Содом и Гомора. Съграждането на град и кула в епизода с Вавилон е експлицитно мотивирано от човешката суета, от любовта към славата и себелюбието. В библейската йерархия на греховете човешкото себелюбие заема първостепенно място, защото то отклонява от верността към Бог и довежда до предателство спрямо него. Именно тази подчертана обвързаност на идеята за града с един от най-тежките грехове (заедно с наслаждащите се религиозно-политически и исторически пластове) отключва обемното символно-алегорично осмисляне и обобщаване на образа на Вавилон в по-късните пророчески книги. Любовта към себе си, противопоставена на любовта към Бога, е и отправна точка на амбивалентното тълкуване на града и раздвояването му в по-късните книги на Стария завет в представата за земния и небесния град. Св. Августин в съчинението „За Божия град“ обобщава и утвърждава тази фундаментална за библейския свят опозиция: "две разновидности любви порождают два града – земной град создан любовью к самим себе, доведенной до презрения к Богу, небесный — любовью к Богу, доведенной до полного самозабвения. Первая возносит самое себя, вторая — Бога. Первая ищет людскую славу, вторая устремлена к высшей славе Бога".<sup>2\*</sup>

В Библията и в културната традиция градът Вавилон функционира като устойчив символ на духовно блудство, богоотстъпничество и закононарушение. Но мотивът с Вавилонската кула въвежда една различна и необичайна за библейското мислене идея за града. Изведена от идеологическия филтър, представата за Вавилон е дефинирана от солидарността на неговите жители в акта на съзиданието. Градът в този сюжет е преди всичко единно множество от хора, обединени от обща воля за общ градеж и заедно устремени към постигането на слава и памет. Така идеята за града, въплътена в образа на Вавилон, максимално се приближава до разбирането на урбанистичното съзнание като система от ценности, които свързват хората в духовно, емоционално и дейностно единство. Събарянето на кулата и разбъркването на езиците довежда до тази фундаментална промяна в идеята за града, която прави възможно извеждането му от религиозно-идеологическата знаковост и превръщането на Вавилон в архетип на космополитния град, символ на мултикултуралния и мултиетнически мегаполис. В този град обаче на човека е отказан досегът до трансцендентното.

Епизодът с разрушаването на Содом и Гомора въвежда друго ключово изречение на представата за греховността на града – блудството. В конкретния сю-

2 цит. по <http://azbuka.ru/otechnik/Avrelij-Avgustin/o-grade>



жет блудството е с ясни сексуални конотации; грехът е мислен преди всичко в морален аспект, а Божието наказание е насочено срещу „беззаконието на града“ и към уреждането на подобаващи отношения между хората („И рече Господ: голям е поплакът против Содом и Гомора, и грехът им е твърде тежък;“ Битие 18:20). Случаят със Содом и Гомора е знаков не само защото е считан за „най-забележителното Божие наказание“, а и защото ясно откроява доминиращата насока в употребата на образа на града. Библейската поетика системно активира религиозно-символичното значение на епизода, превръщайки съдбата на Содом и Гомора в многократно повтаряща се реминисценция в рамките на алегоричната образност на пророческата реторика. Оттук произтича и се налага както стереотипната библейска формула за града блудница, така и дългата и устойчива културна и литературна традиция на осмислянето на града като място на порока и разврата.

Съдбата на града е ключов инструмент както за уреждането на отношенията между човека и Бога, така и за установяването на реда в света. Макар и да не се занимава с обстойното представяне на града като социално и институционално устройство и всекидневна реалност на човешките отношения, библейският разказ ясно полага града като „място за живот на определен социум“, което следва да бъде организирано и подчинено на определените от Бог правни и морални норми.

Неслучайно в структурата на Стария завет законодателните текстове (които според библеистите са с по-късен произход) са поставени преди разказа за завладяването на Ханаан и за подялбата на градовете, които още в Битие са обявени за „вражески“ – „...и твоето семе ще завладее градовете на враговете си“ (Битие 22:17). Разселването на древните евреи из земите на Ханаан означава преход от номадството към етапа на уседналия начин на живот, който предполага установяване и утвърждаване както на религиозните, така и на обществените им институции. От решаващо значение в този процес е социално-правното и религиозно-моралното санкциониране на самата идея за града. Изтъкването на „беззаконието на града“ в епизода със Содом и Гомора маркира важен аспект на старозаветната представа за града, мислен като единно юридическо и етическо пространство. Ако „градското е онази културна форма, благодарение на която хората оформят способността си да живеят заедно“ (Варзоновцев1992:12), то задължителното и осъзнато спазване на закона е пътят към формирането на тази способност. В този смисъл, провъзгласяването на петокнижното законодателство от Мойсей в пустинята и преди навлизането в Обетованата земя е акт, знаков за мястото, което законът заема както в историята на Израил (Фрейзър1989:369), така и в библейската идеология на града. Това, което дефинира единението на хората в града, е формираното чувство за отговорност и спазването на закона като съзнателен акт:

„събери народа, мъже, жени, деца и пришълците си, които се намерят в градовете ви, за да слушат и се научат да се боят от Господа, вашия Бог, и да залягат да изпълняват всички думи на тоя закон;“ (Второзаконие 31:12)

Произнасянето на законите именно в пустинята е сюжетен факт с висока степен на религиозно-символична натовареност. Като символ на изначалния хаос, на дивото и необживяно пространство пустинята формира ясна опозиция с подреденото и цивилизовано пространство на града. От друга страна, „пустинята в Стария завет е не само място, но и епоха, епоха на свещената история, по време на която Господ просвещава своя народ“ ( Гоф 1998:95). Преодоляването

на изпитанията, на съмненията и колебанията е пътят на духовното съзряване и прераждане на някогашните роби в свободни хора. Именно този натрупан „пустинен опит“ прави възможно превръщането на древните евреи в „градски народ“. Завладяването на градовете на Ханаан за еврейското общество означава „достъп до един нов статут“ – на свободни граждани, способни да осъзнават и поемат отговорността и към самите себе си, към общността и към Бога. В този нов контекст пустинната образност най-често участва в разгръщането на темата за грешния град: „Градовете ви ще обърнат на пустиня (...)“ (Левит 26: 31). Пустинята тук следва да се тълкува като „пустош, постигната като наказание за грях чрез тотално опустошаване ....“ (цит. по Симеонова 2005: 55).

В рамките на мотива за завоюването на Ханаан се наблюдава и най-интензивното присъствие на темата за града. В Исус Навин представата за Обетованата земя е конкретизирана чрез поименното посочване на множество градове, които маркират границите и местата на заселването. Те са обект на разрушение или са пощадени в зависимост от предначертаната им от Бога съдба, а чрез подялбата им след теглене на жребий се осъществява и окончателното легитимиране на притежанието на завоюваната територия. Изображението на града е вписано в еднотипен сюжетно-символен модел. Повтарящият се сценарий включва обсада на града, превземане, подпалване, унищожение и подялба на плячката. С най-много подробности и разгърнато описание на превземането на Йерихон, който задава парадигмата на градовете, предадени на заклятие и поради тази причина унищожени (вж. Симеонова 2005: 36-38).

В този повествователен контекст се утвърждава и стереотипната топография на библейския град, чийто устойчиви елементи са стените и портите. И стените, и портите са изначални и архетипни символи, чрез които се идентифицира феноменът на града. Градските стени, посочва Мирча Елиаде, “ (...) преди да бъдат военни съоръжения, са магическа закрила, тъй като пазят сред едно „хаотично“ пространство (...)“. Те ограждат „едно организирано, „космизирано“ пространство – т.е. снабдено с център“ (Елиаде 1995:412). В старозаветния текст образите на градските стени и на градските порти присъстват преди всичко с укрепителните си и защитни функции, налагайки представата за града като топос на ограждането и затворена към външния свят територия; укрепление и крепост, а следователно обект на завладяване и превземане и субект на самозащита и самосъхранение. Библейският разказ многократно подчертава важноста им не само като преграда, но и като подстъп към превземането на града. В същността си на граница градските порти и градските стени притежават подчертано амбивалентна семантика. Насочена към вътрешността на ограденото пространство, тяхната функция е не само ограждаща и отделяща (външното от вътрешното, своето от чуждото), но и обединителна, осигуряваща усещане за единение и заедност във вътрешността на града

Същевременно мястото край градските порти е една от най-важните зони на градското социумно пространство. Още в Битие откупването на място за гроб за Сарра се уговаря между Авраам и хетееца Ефрон „гласно пред Хетовите синове, пред всички, които влизаха във вратата на града (...)“ (Битие 23:10). Край портите се спасява честта на набедената мома: „ (...) бащата на момата и майка ѝ нека вземат и изнесат девствените белези на момата пред градските старей при портите;“ (Втор. 22:15). В Книга на Рут Вооз излиза пред градските порти и пред старейшините и „целия народ“, призовани за свидетели, обявява решението си да се ожени за моавката Рут. При вратата на града е и обичайното мя-

сто за публично наказание за извършените грехове. Примерите могат да бъдат умножени, но и посочените са достатъчни, за да онагледят „типично градското“ във функционирането на градските порти като място, където хората се изживяват и действат като членове на една общност, дефинирана от единна социална връзка. Епизодите, локализирани „край портите“, дават най-ясна представа за социалната регламентация на отношенията в града и за специфичното разбиране за публично и частно в подредбата и организацията на социалния живот. Пространството край портите от една страна концентрира публичните измерения на живота в града; собствената му конфигурация се базира върху йерархията на публичните роли и функции, сред които водеща е позицията на „старейте на града“. От друга страна именно тук се случва пресичането на публичното и частното – частните избори и решения се легитимират или санкционират в съответствие с общоприетите норми, идеи и ценности. Тази функция на мястото е учредена и многократно регламентирана в законодателните текстове, и особено във Второзаконие. Самото ѝ учредяване е знаково за библейското мислене на „градското“ начало в тясна обвързаност с принципите на социалния и морален ред.

Религиозната валоризация на града в Стария завет е тясно свързана с образа на Йерусалим, който най-ясно се съотнася с парадигмата на града, мислен като сакрален образ на вселената. Самото местонахождение на града е осветено от Господ; според някои тълкувания то съвпада с мястото на Авраамовото жертвоприношение (Бълг.библ. речник 1884: 195). Възходът на Йерусалим започва в епохата на Давид, който пренася Ковчегата на завета и го превръща в религиозно и политическо средище на царството. Царуването на Соломон утвърждава специфичния му статут на свещен и едновременно с това престолоен град. Трета Книга Царства разгръща широко изображение на построяването на храма и на Соломоновия дворец с подробно описание на етапите на строежа, строителния материал, пропорциите и размерите, външното и вътрешното архитектурно оформление. За първи път в Стария завет архитектурните образи на града са не само споменати, но и широко представени с конкретика и скрупулозност по отношение на отделните детайли и с особен акцент върху специфичните знаци и символи.

Храмът е топос, ключов за идентификацията на Йерусалим като свещен град. От друга страна единството на храма и двореца утвърждава представата за града като център на религиозно-националния, политическия и културен живот на общността. Фокусирането на вниманието на библейския разказвач върху пространното описание на храма и двореца въвежда и едно ново за старозаветния текст осмисляне на образа на града – през естетическото и естетско начало. Представата за Йерусалим като „съвършенство на красотата, радост на цяла земя“ (Плач Иер. 2:15) има както духовни-символни, така и материални измерения. В духовно-символичен смисъл красотата, радостта и веселието, които изпълват йерусалимските улици (вж. напр. Иер. 33:11) онагледяват специфичното функциониране на свещения град като ритуално пространство, в което „rojedinci pronalaze i oblikuju svoje moralno ja“ (Low 2006:39-40).<sup>3\*</sup> Едновременно център и на религиозния култ, и на административната власт, Йерусалим е мястото, където духовно, емоционално и естетическо се сливат в религиозното преживяване и именно това сливане дефинира градската общност и йерархизира градските

3 цит. по Nemes 2010: 18

взаимодействия. От друга страна, многократно подчертаваната материална красота, хармония и съвършенство извеждат на преден план представата за града като артефакт и като религиозно преживявана художествена реалност – която неизбежно е продукт не само на Божествения замисъл, но и на човешката творческа активност и способност.

Цялостното разгръщане на образа на Йерусалим в старозаветния текст свидетелства за преминаването към нов етап на историческо осмисляне на времето и пространството и нова концептуализация на града. Градът, в тази концепция, е тясно обвързан с конструирането и утвърждаването на колективната идентичност, мислена в национален, религиозен и символен план. В този контекст ключово е значението на отъждествяването град – храм – народ. Именно храмът/градът осигурява на еврейската общност необходимото „единство на паметта и на проекта“, което „...събира хората във времето и определя същевременно принадлежността им към едно и също „пространство“ на цивилизацията“ (Рикъор 1993:68). Изградената представа за Йерусалим ясно откроява пространствения аспект в структурата на идентичността и връзката между колективната памет и пространствените образи. Периодът на Вавилонското изгнание утвърждава ролята на Йерусалим като основополагащ еврейската идентичност и като опорна точка на колективната памет. Знаков в това отношение е добре познатият Псалм – „Ако те забравя, Йерусалиме – нека ме забрави десницата ми; нека прилепне езикът ми о небцето ми, ако те не помня (...)“ (Пс. 136:5).

Съотнесен с еднотипното изображение на градовете, функционално свързани с мотива за завоюването на Обетованата земя, образът на Йерусалим полага до стереотипа на града като оградено и укрепено пространство идеята за град в пълноценния смисъл на понятието – като център на религиозния, политическия, икономическия и културен живот на общността. В библейския разказ навлиза нов тип повествование за града, което конструира образа в неговата историчност, във времепространствения му континуитет. Мисленето на града в контекста на мотива за Обетованата земя акцентира върху тясно пространствените, териториални значения на града. Изображението на Йерусалим разкрива една различна концептуализация, в която пространството на града вече подразбира не само териториалност, но и специфично локализиране на духовни и културни практики, материални образи и символи, конституиращи общностната идентичност.

Пророческите книги налагат друг тип образност и символизация на града. Пророческото слово най-често е насочено срещу Йерусалим. Пророкуването тук черпи религиозната си мотивация от нарушаването на нормите, изневяратата и предателството спрямо Бог, а апокалиптичните визии предначертavat превземането и разрушението на града като справедливо Божие наказание. Именно пророческите книги конструират алегоричната персонификация на града във фигурата на блудница, най-често и най-интензивно отнасяна към Йерусалим.

Този модел на символно-алегорична интерпретация води началото си от традиционното отъждествяване град – жена. Както показват редица изследвания, подобна тъждественост има архаичен произход и възхожда към древноизточното архетипно мислене (Иванов 2007: 171-172). Франк Каменеcki посочва друго важно основание за тъждеството град – жена в библейския текст: фактът на „възникването на града в периода на утвърждаването на матриархата, което оставя печат и върху идеологическото оформяне на града в процеса на развитието на мирогледа, и в частност, на религиозните ярвания“ (Франк-Каменеcki

2004:224). Неговите наблюдения се отнасят преди всичко до отъждествяването през идеята за материнството, което е в тясна връзка с устойчивата митологема за майката земя и за свещения брак на небето и земята. Оттук води началото си и символното тълкуване на завета между Иахве и еврейския народ като свещен брак.

В контекста на тъждеството град-жена персонификацията на града се разгръща в поредица от социално конструирани роли на жената: дева и невеста; майка; вдовица; любяща съпруга; сестра; дъщеря; блудница. Всички те са инструментализирани в религиозно-символичния план на текста и участват в конструирани на апокалиптичните пророчески визии. Олицетворението на земята Йерусалим в образа на майка или невеста /съпруга откроява високия символичен статус на града в религиозно-националното ценностно пространство и най-често присъства в сюжетни построения, алегорично представящи разрушението или възстановяването/възкресението на Йерусалим (вж. Каменецкий 2004:227-229). Именно този тип символизация на града преминава и в новозаветната концепция за Небесния Йерусалим.

В алегоричната реторика на оплакването на съдбата на Йерусалим се налага персонификацията на града в образа на вдовица, напр. „ Как самотно седи градът, някога си многолюден! Той стана като вдовица; (...)“ ( Пл.Йер. 1:1). Вдовството като специфичен статус активира друг тип стереотипни осмисляния на женското, възприемано през призмата на слабостта и уязвимостта, и именно на тях се позовава сравнението. В религиозно – идеологическия план фигурата на вдовицата фокусира внушението върху разкъсаната връзка между Бога и народа, което е и многократно изтъкваната причина за гибелта на Йерусалим.

С най-висока фреквентност се откроява персонифицираният образ на града блудница. Налагането на тази представа Каменецкий проследява във връзка с развитието на патриархално-родовите отношения и утвърждаването на подчинения статус на жената в патриархалното общество. (Каменецкий 2004: 235-236).<sup>4</sup> Именно в този контекст се осъществява преакцентиранието на тъждеството град-жена и извеждането на преден план на мотива за блудството/прелюбодеянието.

Известно е, че съгласно библейската екзегетика блудството/прелюбодеянието е метафора на идолопоклонството и религиозната изневяра, която се мисли не само като отстъпление от вярата, но и като беззаконие, нарушаване на социалния и морален ред. В най-обобщен смисъл графаретният символ на града блудница и в Стария, и в Новия завет се утвърждава като образ на земното царство. „Великата блудница може да бъде определена съгласно св. Андрей Кесарийски като „земно царство“, а в духовен смисъл ние смятаме за пустиня въвобще всеки град или човешко общество, ненавиждано от Господа за духовно ослепяване, прелюбодейство и други пороци“ (Марчевски 1994: 199).

Извън тази религиозна символизация на мотива за блудството персонификацията на града във фигурата на блудница съдържа важни интуиции за града и градското като продукт на социално конструирани, йерархизирани и легити-

4 Обобщенията на Топоров са фокусирани върху двуединната символика на женското начало, проектирана върху града като обект на превземане и установяване на надмощие и управление: „ ... градът – дева ( съответно блудница) не е просто сравнение или персонификация: всъщност, градът е дева или блудница. Целомъдрието на девата и градът крепост в библейския случай са два варианта на общата идея за здравина и недостъпност... Затова и превземането на града се приравнява към загубата на честта...“ (Топоров 1987:126).

миране на определени социални и културни норми и ценности. „Градът не само пренастройва архаичните сетивни канали и програми за поведението на човека, той ги „построява“ в една йерархия, „подрежда“.“ В града „видимото може да бъде само това, което е прилично, прието от обществото. Това, което не е общо-прието, не трябва и да бъде видяно, изобщо показвано.“ ( Варзоновцев1992: 41).

Пророческият дискурс търси и конструира най-важните си внушения именно върху преобръщането на присъщата на градската сетивност нормативност на видимото и невидимото. Пророкуването срещу града блудница кулминира в зрелищни жестове на гневно и осъдително посочване на женската голота/срамота: „Затова ще ти бъде дигната полата върху лицето ти, за да се **види** твоята срамота.“ (Иер.13: 26; подч. мое, И. Х.); „Ще подигна върху твоето лице полата на дрехата ти и ще **покажа** на народите твоята голота, на царствата – твоите срамоти“ (Наум 3: 5, подч. – И. Х.). Ефектът е винаги фокусиран върху самия акт на показването и откриването, на превръщането на скритото, интимно-телесното в публично. Откриването на „голотата“ е продуктивен пророчески жест именно защото нарушава границите на невидимото; прави видима естествената, при това женска телесност/сексуалност, което е неприлично, неприемливо и срамно за общността. Осрамването, „ (...) като законова практика е засягало не само разголената жена, но и цялата ( гледаща) общност, тъй като е провокирало нормата да не се мисли ( да не се вижда) женската сексуалност“ ( Кирова 2005:245).

В Стария завет голотата е обект на религиозно-моралистично санкциониране в Левит (18; 20). Тук тя е обвързана както с конкретни сексуални отношения, така и с категориите на срама и безчестието. Насоката, в която се разгръща употребата на понятието, е към отъждествяване на „голотата“ със „срамота“ – тенденция, която откроява превръщането на голотата от биологично в културно понятие и вписването ѝ в основополагащата за градското пространство опозиция между интимно и публично. Символизмът на срамната голота е призван да обслужва високата религиозна мотивация на пророческото слово. Четен през оптиките на женския образ, той потвърждава познатото „низвергване“ на женското тяло, което се тълкува като средоточие на нечистота и греховност. Четен през оптиките на града, пророческият дискурс експлицира полагането на градската публичност като един от ключовите механизми за въдворяване и санкциониране на интимния човек и контролиране на реда в „земния“, съграден от човека, град.

За разлика от града, който е сакрален образ на Вселената, градът блудница е поместен в мястото на разрива между земното и небесното, между човешкото и божественото. Видението за небесния град като място на възстановеното единение между Бога и човека се прокрадва в пророческите книги на Стария завет (Исаия 60; Иезекиил 40;41), за да възтържествува в новозаветната концепция за Небесния Йерусалим. Така библейският разказ за града започва от лаконично споменаване на първопостроения от Каин земен град и завършва с пищната визия за небесния град – „нов, слизащ от Бога, от небето, стъкмен като невеста, пременена за своя мъж“( Откр. 21: 2).

Човекът, изоставен от Бога, не само е имал силата да съгради град, но и наричайки го на името на първородния си наследник, да заяви волята си за пребъждане във времето и пространството. В Откровение на Йоан градежът на града е иззет от инициативата на човека и върнат в ръцете на Бога. Така, зад триумфа на Небесния град остава отворен въпросът – не влиза ли човекът в този град спасен, но обезсилен и обезнаследен?

## Литература

- Български библијски речник. Фототипно издание. Софија: ДФ7М „График“, без год. на изд.
- Блаженный Августин, Творения. Том 3-4. –СПб: Алетейя,1998 // ел.изд.2000 по <http://azbuka.ru/otechnik/Avrelij-Avgustin/o-grade>
- Варзоновцев 1992: Дм. Варзоновцев, Феноменологија на града, Софија: УИ „ Св. Кл. Охридски”.
- Гоф 1998: Ж. љо Гоф, ВЪображаемият свят на Средновековието, Софија: Агата-А.
- Елиаде1995: М.Елиаде, Трактат по историја на религиите, Софија:ЛИК.
- Иванов 2007: Вяч. Иванов, К семиотическому изучению культурной истории большого города. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 4: Знаковые системы культуры, искусства и науки, у: Языки славянских культур, Москва, 165-179.
- Каменецкий 2004: И.Г. Франк-Каменецкий, Женщина-город в библейской эсхатологии, у: Колесница Иеговы. Труды по библейской мифологии, Москва: Лабиринт,224-236.
- Кирова 2005: М. Кирова, Библијската жена. Механизми на конструиране, политики на изобразяване в Старија Завет, Софија: УИ «Св.Кл. Охридски».
- Марчевски 1994: Апокалиптичната перспектива от края на времената в светоотчески синтез, Софија: Монархическо – Консервативен СЪюз.
- Рикъор 1993: П.Рикъор, Историја и истина, Софија: Аргес.
- Симеонова 2005: Г.Симеонова, Градът в района на Източното средиземноморие от Сътворението до встъпването в Обетованата земя, у: Етнологија иrbana, Софија: Род.
- Топоров 1987: В.Н.Топоров, Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте, у: Исследования по структуре текста. Москва, 121-132.
- Фрейзър 1989: Дж. Фрейзър, Фолклорът в Старија завет, Софија: Издателство на Отечества фронт.
- Nemec 2010 – Кр. Nemec , Citanje grada, Zagreb: Ljevak.

## ГРАД У СТАРОМ ЗАВЕТУ – СТРАТЕГИЈЕ, ПРЕЗЕНТАЦИЈЕ И СИМВОЛИЗАЦИЈЕ

### Резиме

У раду се разматрају различни аспекти презентирања и интерпретације града у Старом завету. Прослеђује се формирање идеје о граду од првих библијских књига до визије града у пророчким књигама. Промислање града у Старом завету је увек у вези с односом између човека и Бога. Полазећи од ове повезаности у раду се анализира функција града као један од инструмената за успостављање Богоустановљених закона и поретка. Утврђује се да је град с једне стране уписан у симболичном језику једне религиозно- националне концепције. С друге стране слика града имплицира важне интуиције о урбаној култури и урбаној цивилизацији. Циљ је рада поентирати једну типологију града имајући у виду контрадикторност између религијске перспективе библијске приће и човековог искуства, које је у овој причи уписано.

Ина Илиева Христџова





Иван М. КОЛАРИЋ<sup>1</sup>  
*Универзитет у Крагујевцу*  
*Филолошко-уметнички факултет*

## БОГОЧОВЕШТВО И/ЛИ ЧОВЕКОБОШТВО

Тумачећи Бога као Апсолут и Свето, тајну моћ и моћну тајну, аутор овог рада дефинише га као *Deus caritas est* – у оптици круцијалне теме богочовештво и/или човекобоштво. А Богочовек Исус Христос, као начело сваке хијерархије (небеске, земаљске и црквене), према апостолима Луки и Јовану, одашиље благовест да је царство божије превасходно у нама. Надаље, поредећи катафатизам и апофатизам, позитивну и негативну теологију, аутор утемељено преферира апофатичко богословље, као основу исихазма и византијске философије. Другим речима, обожење и богослужење су испред богопознања, *Deus absconditus* испред *Deus revelatus*-а. Потом аутор се бави и вером у акцији (обреди, ритуали, церемоније), тј. покушајем да се отвори и створи нешто свето (време и простор) унутар световног. Најзад, посредством методе ситуационе контекстуалне религијолошке анализе, аутор конституише и елементарну херменеутику животних смислова, одлучно афирмишући проегзистенцију, као изворно хришћански и светосавски *modus vivendi*, где се животни смислови освајају *љубављу делујући*.

*Кључне речи:* Бог, религија, теологија, богочовештво, човекобоштво, катафатизам, апофатизам, исихазам, вера, нада, љубав, смисао

### 1. *Deus caritas est*

*Јер ље, Царство Божије је у вама* (Јеванђеље по Луки 17, 21)

Сходно увиду да је у духовним пословима метод „душа садржаја“, у овом раду примењен је метод, који је истовремено и хеуристички и херменеутички: *метод ситуационе (релационе, контекстуалне) и херменеутичке религијолошке анализе*.<sup>2</sup> Практиковање назначеног метода резултирало је налазом да ни једна религија (па ни хришћанство) није иста за два различита човека, чак ни за једног истог човека у различитим животним добима и ситуацијама. Наиме, мушкарац другачије верује, воли и нада се него жена; болестан човек другачије верује, доживљава и разумева свет него здрав човек; пијанац друкчије верује него трезвењак; гладан другачије него сит; заљубљен различито верује од остављеног; песимист другачије него оптимист; мало дете различито од искусног старца, итд. Предложени метод такође пружа одговор и на питање зашто хришћани црнци замишљају ђавола као белог, а белци као црног.

Премда су многи богови у међувремену нестали (метафорички изрази за тај процес су: *одбегли, одумрли, заспали, пали на шеме* и тсл), религија је ипак о(п) стала, јер човек не може поднети да живи несигуран и сам у хладној космичкој ноћи. Међутим, логички је инвалидно дефинисати *религију* као веровање у Бога, јер на пример будизам је религија без Бога. Будизам и конфуцијанство заправо

<sup>1</sup> shomy006@ptt.rs

<sup>2</sup> Ова метода је примењена у последњем делу чији сам аутор, тј. у *Филозофско-теолошком лексикону* (Легенда, Чачак 2010).

су више етички него верски системи. Управо због тога што будизам није вера у неког персонификованог Бога, понекад се каже да је он *религија за одрасле* или *филозофска религија*. Радакришнан пише како су на Далеком Истоку *ѿаоизам*, *будизам* и *конфуцијанстѿво* толико помешани да их верници једва разликују – а они образованији сматрају сасвим разборитим постојање три пута до истог циља: нека цветају сви цветови! Ми бисмо додали: Ако су цветови, мада је није без значаја ни то ко их и како залива, тј. ко је баштован.

Живимо у доба када људи све више чине и трпе насиље. Згасле су велике политичке утопије, које су биле заталасале прошли век, као и традиционалне форме народног и индивидуалног живота. У више вредности ретко ко верује, јер је атеизам оставио дубоке трагове. Још увек су присутна мишљења да је Бог *пројекција човека* (Фојербах) или *оцијум за народ* (Маркс). У том контексту, неће бити тешко схватити зашто је Талкот Парсонс именовао *фашизам* и *комунизам* као *секуларне религије*. За волунтаристу Артура Шопенхауера пак, *религија* је *поуларна метафизика*, а за његовог следбеника Фридриха Ничеа *платонизам за народ* и *ресанѿиман прикраћених*. Према Фројду, религија је пак *илузија инфантилних или оѿиѿта оѿсесивна неуроза човечанстѿва*. Дакако, лебди питање да ли човека треба сматрати болесним зато што не верује, или га треба сматрати болесним зато што верује? Случајно или не, елем у Фројдовој психоанализи такође имамо *пројстѿво* (Id, Ego, Super Ego), у које људи нашег доба више верују него у *Свету Тројицу*. (премда ни Id нико није видео, јер то је забoga – наука). Карл Јунг међутим сматра да је последња станица на тегобном путу процеса индивидуације Сопство, чији је архетип Imago Dei. *Обожење* дакле води богочовештву, док *обожавање* подразумева човекобоштѿво. *Обожење* и *обожавање* су логичко-аксиолошке основе за феномене богочовештва и човекобоштѿва.

Класичну дефиницију термина *вера* (који се у *Новом завету* помиње равно 240 пута), који је скоро идентичан са појмом *религија*, дао је апостол Павле Таршанин: *Вера је пак тврдо чекање онога чему се надамо, и доказивање онога што не видимо*<sup>3</sup>. Као 12. Христов посланик (уместо издајника Јуде Искариотског), Савле–Павле заправо је највише и допринео формирању хришћанске цркве као *заједнице* или *лиге хришћана*. Вера ступа на сцену тамо где разум престаје, да окуражи и осоколи клонуле духове. Она није против раз-ума, већ изнад разума. Овом видокругу припада и дефиниција религиолога Шушњића, који појам *религије* одређује посредством (ничеанске) категорије *воље за моћ*: „Религијом се може сматрати свако веровање у апсолутну и мистичну моћ, од које човек зависи, и која контролише његов живот и смрт, али на коју може утицати, ако се понаша на одређене начине; своја искуства са том моћи може да изражава на когнитиван, емоционалан, практичан и мистичан начин, тј. у облику учења, обреда, заједнице верника или харизматске личности; стицање и изражавање искустава са том моћи има за њега одређено значење, а за заједницу одређен значај, јер би без тога његов живот и живот заједнице изгледао сасвим друкчији“ (*Религија I*, 1998: 50). Вуко Павићевић одређује појам *религије* на аналитички и конструктиван начин: „Религија је једна друштвена и индивидуално–психолошка чињеница сачињена од више или мање проширеног веровања у *оностѿрано* биће или силу

3 Религиозни људи или верници емотивно–вољно (дакле, ирационално) везују се за божански ауторитет као апсолут – и зато ту више не помаже никакво рационално одвраћање, доказивање и убеђивање. Према хришћанском веровању, Бог се људима објавио посредством Исуса Христа Назарећанина, и та *објава* или *ошкровење* (грч. apokalypsis, лат. revelatio) важи за хришћанске вернике као апсолутна истина (догма).

(бога), које је праћено посебним религијским осећањима, ритуалним радњама и представљено особитим религијским симболима“ (1980: 345)<sup>4</sup>.

Савремени верски мислиоци све чешће напуштају божји персеитет и персоналитет, тумачећи га релационистички (као проегзистенцију, живот за друге). Тако се и сам термин *Боџ* све више замењује термином *Љубав* (*Deus caritas est*), из друге Христове заповести на Гори. Рецимо, за Вила Дуранта *Живош* је стварни садржај појма *Боџ*, а Нови Бог налаже и нови морал: добро је све оно што подстиче живот да се расцвета, да се употпуни и изрази. Бог филозофа и научника није исто што и бог верника, јер нису исто *мишљени боџ* и *живи личносни боџ*. Он се не јавља на позитиван начин (катафатички): Бог који би се могао рационално дефинисати не би више био Бог. Наравно, Богу као *тајној моћи* или *моћној тајни* људи дају различита имена, али она и даље пркоси својом несхватљивошћу и неухватљивошћу. Истина као *alethea* (разоткривеност) о Богу могућа је једино посредством *methanoe* (духовног преображења или преумљења), *theosisa* (обожења) у *extasisu* (надахнућу). Хришћанске тајне нису у догмама, него су догме у тајнама – које да имају коначна решења ни не би била тајне, већ обичне загонетке. Ипак, чини се да је данас *политиика* заузела место *религије*, а црква је изгубила монопол и на последња значења, па се верује у све и свашта: у звезде, у судбину, у духове итд. Ипак, Бог остаје идеална мера човекова, а оптимални људски идеал је *биши* као *боџ* (боголик, христолик). Витгенштајн лепо рече: *Веруј, неће шкоди ти!* При томе, црквеност треба јасно разликовати од религиозности. Наиме, док је Исус тражио истинску веру, постојеће цркве негују углавном формалну или спољашњу побожност. Захтевао је да сви будемо једнаки пред Богом, а цркве су хијерархијски организоване. Није захтевао обред и обавезне жртве, а црква од њих живи. Најзад, уколико је Бог један, било би логично да и хришћанска црква буде једна – а није! У сваком случају, боље је са Богом без цркве него са црквом без Бога.

Свака вера подразумева и ритуале (обрете, церемонијале), при чему се ствара нешто *светио* (простор и време) унутар *светиовноџ*. При томе, једно исто место може бити и свето и световно (рецимо, кућа служи за живот, али се у њој могу обављати и верски обреди, као рецимо крштење и *крсне славе* код Срба). Вера без *ритуала* је као душа без тела. Ритуал је скуп доживљаја, којима учесник потврђује свој идентитет и интегритет, чак и када се преображава у нови начин бивствовања. Ритуал у светом месту и времену заправо треба да буде потрага за нама самима и повратак боголиком човеку. И док је мит рудиментарна вера, ритуал је практична радња, прослављање и обожавање некога или нечега. Посебно се истичу култови умрлих предака, али постоје и култови живих људи и харизматских вођа (култ личности). Код похристјанених Срба наставили су да живе многи пагански култови и митови, као јединствена компилација анимизма и тотемизма. На пример: култ змајева и змија (ала, аждаја), култ вукова и паса, култ петлова и штаке (штапа). Сходно томе, имамо следеће феномене: Свети Георгије убија Аждаху, Свети Мрага командује вуковима, а када Свети Сава прекрсти златном штаком ништа није немогуће.

<sup>4</sup> Дефиниција *религије* као веровања у свето или *искусство светиоџа* (Рудолф Ото) није валидна, јер како објаснити *над-природно* које није *светио* или када је *светио* оно што није *над-природно*. Рецимо, света крава у Индији, где се богови називају „од краве рођени“. Индијска богиња *Агити* назива се *кравом* или *првом међу кравима* (и египатска богиња *Нути* приказана је у лику краве). Наравно, *светио* као вредност има предност у односу на *божанско*, јер има архајских религија које верују у свету и мистичну моћ а не у бога (нпр. *анимизам*).

У делу *Привреда и друштво*, Макс Вебер пише: „Кад неко убијеном непријатељу ишчупа срце или одсече полне органе или извуче мозак, а лобању убијеног чува у сопственој кући или даје као скупочени свадбени поклон, док поменуте делове тела или делове нарочито брзих или јаких животиња узима као храну – онда тај верује да ће на тај начин непосредно, природним путем, стећи моћ која се крије у тим органима“ (1976: 345)<sup>5</sup>. Наравно, уколико се вера претвори само у ритуал онда је она на издисају, јер религије нема без личног искуства верника са апсолутном и мистичном моћи<sup>6</sup>. Сви жртвени ритуали заснивају се на начелу *pars pro toto*. Ритуали жртвовања постоје да би се умилостивио неко божанство: заједница се често обнавља и наставља да живи крвљу невиних жртве, светом храном богова (прворођено дете, невина девојка, краљевић). Доста је времена протекло пре него што су људске жртве замењене животињским, и крвне жртве бескрвним. Верски обред (као и политички ритуали) обично су се претварали у обед, заједничарење и народно весеље. И дананас се приносе жртве, али у другом облику (доприноси, прилози, поклони, зајмови и сл.). Најчешћи облик изражавања вере у простору је гробље. Грובה нема једино ако се мртви спаљују (као Индијци и Индијанци) или потапају у воду (као неки поморски народи и плава гробница српских ратника, код острва Вида у Грчкој). Међутим, док се хришћански ритуали сахрањивања често претварају у обредна оплакивања и нарицања – исламски верници не плачу на сахранама, јер смрт је божја воља и само прелаз у други живот (рај, џенет или *дуњалук*).

## 2. Катафатичко и апофатичко богословље

*Сваки истински животи је сусрет* (Мартин Бубер)

Проблематиком катафатичког и апофатичког богословља нарочито се бавио Псеудо–Дионисије Ареопагита, а *Corpus Areopagiticum* је постао неопходни приручник византијских богослова и доцнијих теолога и филозофа. Ериугена га преводи на латински, а у *Summi* Томе Аквинског постоји чак 1700 цитата из *Ареопагитике*. Према Ареопагити, *богословији* значи говорити шта Бог није, а не шта Он јесте. Уместо катафатичког (пририцатељног, афирмативног) имамо апофатичко (одрицатељно, негативно) богословље или теологију. Апофатичко незнање је заправо над–знање, јер се Бог поима обожењем, сједињењем у екстази. И док је основни појам катафатичког богословља *пронисао* (*pronoia*), а свако Божје откривење *богојављање* (*teofania*), апофатизам форсира *обожење и бого-*

5 Често су жртвовани и сами поглавари ако су показивали знаке (полне) немоћи и телесне болести. Тако су Келти као жртве приносили ратне заробљенике и неговали култ лобање. Непријатељима су одсецали главе и оне су биле украс испред кућа, из њих су пили вино и њих су шутирали (тако је настао фудбал). Одувек је ритуал пијења крви снажног противника значио задобијање његове снаге. Истовремено, келтски свештеници *друиди* идилично су зборили да су реке и језера настали од божјих суза, и да ће једног дана небо пасти на земљу.

6 Борислав Лоренц у *Психологији и филозофији религије* истиче: „Религиозни нагон је поглавито нагон за молитвом. Онда где је *жива* у човеку, религија је увек молитва“ (1940: 144). А духовник Тадеј каже да је сваки посао који се ради поштено и с љубављу – пред Богом заправо молитва. Занимљива је и Лоренцова класификација типова религиозности, на *чисто религиозни, рационални и мистички* тип побожности: „Мистички тип, по неким, може се назвати и емоционалним, а чисто религиозни назван је и пророчким. Рационални тип побожности је површан, док је мистик дубок, али сувише субјективан. Религиозни доживљаји рационалног типа прелазе у мисаоне акте, а код правог религиозног (пророчког) типа у одлуке и вољне акте. Доживљај мистика се појачава, иде у дубину и прелази у осећање. А чисто религиозни тип представља хармонично уједињење мистичке дубине с једне и духовности рационалног типа с друге стране“ (Ibid: 120).

служење посредством *тиховања*. Наиме, основни облик апофатичке теологије је *исихазам*<sup>7</sup>, чија је суштина контемплација Бога у осами и тиховању, созерцање *шаворске светлосћи* које се постиже у екстази. У суштини то је преумљење и духовни преображај (*methanoia*), одн. обожење (*theosis*).

Исихазам је срж православља и византијске филозофије. *Исихиа* је тиховање, безмолвије, безгласни молбен. Исихасти живе продуховљено, спокојно и стишано – а када и прослове, онда је то душеспаситељна порука, јер се на време треба припремити за тишину као језик будућих векова. Искуства исихаста сродна су искуствима будистичких (јогини), јеврејских (кабалисти) и муслиманских (суфисти) мистика. Исихасти смисао вере виде у љубави, јер се једино помоћу ње открива *исти истине*. Љубав је најбољи пут за *богопознање* и *богојављење*. Свака душа има, по исихастима, два крила којима лети ка небу: *поси* и *молиштва*. Иако су аскете, исихасти ипак не презиру тело. Наиме, од оног тренутка када се Христ Спас оваплотио, људско тело је постало храм Духа Светога. Желећи да испуне јеванђељску заповест о непрестаној молитви, исихасти скраћују *Оченаш* у *Исусову молишву*, *молишву ума* (а по некима и *молишву срца*) – с којом на уснама лежу и устају, живе и умиру: *Господе Исусе Христче, Сине Божји, помилуј ме грешнога (грешну)!* Скраћено: *Помози Боже!* Ова молитва је најбољи пледоаје за *visio* (слично *satoru*, просветљење у зен-будизму), односно *созерцание* нестворене светлости Божје, тј. самог Бога.

Обожење је обезазлење човека, причешћивање вечним енергијама Бога, матурација човека у боголикости. Обожење се не завршава ни после Страшног суда, јер човеково усавршавање у Христу има само један крај: *бескрај*. Обожење у хришћанској мистики има три ступња *узлажења*: *прочистићење* (*purificatio*), *обасјаванье* (*lunificatio*) и *сједињавање* (*unificatio*). Цео овај процес је заправо *elan survital*, *надживотно одушевљење*. За исихасте Бог је светлост, а душа је искра. С обзиром да је људски ум *lumen naturale* (Његош би рекао *луча микроkozма*), упорна *умна молиштва* (уз задржавање даха) реактивира светлосни зрак (Доментијан пише о *вишњим боговиђењима* Св. Саве, а Теодосије о *малој зраци*, не описујући подробније доживљај), преко које се душа враћа Богу, *обожује* се ступањем у директни контакт са Светим. *Подвижник созерцаише* стиче тако *мисао Духа* и *ум Христов*. Исихастички Бог није Откривени Бог (*Deus revelatus*), него Скривени Бог (*Deus absconditus*). Доказивање Бога је за исихасте и хришћане уопште поступак сличан доказивању да је небо плаво, вода мокра, со слана а мед сладак. У крајњој линији, то је за њих *богоухљење*.

Сходно томе, јасно је зашто црква тешко прихвата мистике. Наиме, они виде Бога у зраку Сунца, зрну песка или капи воде. Њима дакле није потребан комадић освешеног хлеба или црква као медијација до Бога, јер они у мистичкој *екстази* директно комуницирају са божанством. За исихасте није знање светлост (што је суштина просветитељства), него је божанска богоугодна светлост

7 Родоначалник српског исихазма је Свети Сава, а најзначајнији следбеник је Јустин Поповић. Занимљиво је да је и Григорије Палама провео око 20 година у православној монашкој републици Светој гори, боравећи једно време и у Савиној Карејској келији, *кући тишине* и испосници. Последњи Васељенски Сабор одржан у Цариграду 1351. назван је *исихастички* – јер су црквени оци, на челу са Паламом одбранили праву веру од *јеретика варламитија*, штитећи *богодонахнуто учење* о вечној *шаворској светлосћи*, тј. о вечним божанским енергијама. Свој допринос развоју исихазма дали су још: Максим Исповедник, Григорије Ниски, Григорије Синаит, Јован Лествичник, Симеон Нови Богослов, Петар Коришки, Прохор Пчињски, Варлаам Калабријски, Нићифор Григора, Григорије Акиндин, Нил Кавасила, Димитрије Кидон и други.

и енергија истинско знање, *филозофија по Христу* или по Духу Светоме. Уместо сократовски (кроз дијалог) исихасти до истине доспевају непосредно живим општењем с Богом. *Исихастии* или *тиховаштељи* заправо су елитни православни монаси, који у свом микрокосмосу настоје да се уподобе Христовом подвигу у макрокосмосу.

После Ареопагите и исихаста, проблематиком апофатичке (негативне, одрицатељне, мистичке) теологије највише се бавио Никола из Куеза у Немачкој (звани због тога Cusanus Nicolaus). У познатом делу *О ученом незнању* (De docta ignorantia), он пише како је човек *ловац који ловићи у великој шуми светића наилази на шраг Бога који прожима свети*. Све је у свему: omnia ubique. Његов пантеизам врхуни у мистицизму, јер Бога дефинише као јединство свих супротности (coincidentio oppositorum). Њега је немогуће дефинисати, јер је свака одредба истовремено и ограничавање Бога, који није обично Ни–шта, него *Ништиа* у *Ничему* (nihil in nihilo) или *Ништиа самог Ништиа* (nihil ipsius nihil). Наиме, Бог не може бити ни Ни–шта: „Он није (ни) Ништа, јер ово само Ништа има име Ничега“.<sup>8</sup> Врхунац апофатизма Кузанског је гносеолошки парадокс: *Бога сазнајемо као Онога ко је несазнајан*. Богопознање је тако попут сократовског сазнања, *учено незнање*: „Ако ово у потпуности будемо могли да докучимо, досегнућемо учено незнање. Чак и за човека најпреданијег науци, нема ничег савршенијег него да открива да је у самом незнању, које му је својствено, најученији. И утолико ће неко бити ученији, уколико више буде знао да не зна“.<sup>9</sup> Овде се корени и мистичко богопознање, тј. сусрет с личносним Богом – што је scandalon за традиционалну хеленску и европску космолошку онтологију и филозофију уопште. Мистицизам је радикални верски индивидуализам: мистично искуство пре свега има лични смисао и вредност<sup>10</sup>.

8 О скривеном Богу, часопис *Луча* 1986/1–2, стр. 61–63.

9 О ученом незнању, београдски часопис *Источник* 1993/5, стр. 78.

10 Најпознатији (филозофи и теолози) мистички су: Филон, Плотин, Дионисије Ареопагита, Симеон Нови Богослов, Августин, Лествичник, Дамаскин, Ериугена, Палама, Кузански, Беме, Берђајев и други. Хегел за мистицизам користи и термин philosophia teutonica, називајући Бемеа *шведским теозофом* (Theosophus teutonicus). Према Бемеу, прасносна (Ungrund) свега јесте Бог као бездно, ништавило и апсолутна слобода. Најпознатија Бемеова дела су: *Аурора или Јутарње Руменило*, *Mysterium magnum*, *Четрдесет пишања о човеку*, *О значењу ствари и Теоскопија*. Његове идеје развија и шведски филозоф, научник и мистик Емануел Сведеборг, чије погледе је критиковао Имануел Кант у спису *Снови једног видовњака*. Спиритуализам бива побеђен од спиритизма, јер он целокупну природу схвата као велики организам, да би се касније потпуно предао мистичким визијама о небу и паклу. Посебно је карактеристична шпанска мистика, која је названа мистиком осаме, по збирци песама Дон Луиса де Гонгоре *Soledades*. То је и мистика ноћи и свега што је ноћолико: бол, патња и сл. Међутим, Бела Хамваш пише како се прелази мистички мост када се убере цвет, и додаје: „Има случајева када је једини начин да човек сачува своју целовитост ако је се одрекне. Једини начин да и даље остане невин, ако почини грех. Једини начин да остане у животу, ако умре. То је мистерија вере, љубави, уметности. И браћа цвећа“. У сваком случају, као што је митологију пратила *демистологизација*, исто тако и мистицизам прати *демистификација*, као рационалан и критички чин. Сличну денотоацију и конотацију као *мистицизам* има и термин *окултизам* (лат. occultus = скривен). Окултисти опште са тајанственим силама и дозивају душе умрлих предака. У ове тајне вештине и науке спадају, или су с њима повезани: *стирицизам*, *алхемија*, *астрологија*, *магија*, *шелеташа*, *шелекинеза*, *левишација*, па и *хипноза*. Ови феномени често се покривају и термином *езотерија*, каоознаком за оно што је унутрашње или је намењено посвећеним, уским круговима људи. Езотерик је заправо homo absconditus. Савремена езотерија је повезана и са граничним подручјима наука: психологија уважава парапсихолошке феномене, медицина алтернативне начине лечења, итд. То значи да су се промениле и наука и езотерија, која више не означава *тајне доктрине*, али и даље преферира посвећене људе (*међије* и *адепте*).

### 3. Богочовештво и/или човекобоштво

*Si deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?*

– Ако Бо̄г постоји, одакле зло? Ако Бо̄г не постоји, одакле добро? (Лајбниц)

*Човек је биће коме може и Бо̄г да се обрадује,*

*а од ко̄га може и ђаво да се засити* (Божа Кнежевић)

Због с–личности Бога и човека њихов однос треба да буде, како би рекао Мартин Бубер, сусрет или Ја–Ти однос. Виктор Франкл би рекао да сваког човека одликује *пиритијени вајај за смислом* (одн. Богом). Савремени мислиоци и сам термин *Бо̄г* све више се замењује термином *Љубав*, из друге Христове заповести на Гори. И доиста, Свети Сава Српски говораше како вера једино спасава *љубављу делујући*, а Владимир Соловјов како *све кружећи ишчежава у магли, не-покрећно је само сунце љубави*. Када волимо онда смо бесмртни – ето тајне над тајнама<sup>11</sup>. И Евгеније Спекторски полази од тога да је у *срцу мудрости*. Можда доиста постоји само један хришћанин (онај који је распет на Голготи), то је довољно за Павла Флоренског да категорично модално–логички устврди како је *немогућа немогућност свеопштег спасања*. Разлог види у томе што постоји *Љубав Божија* и идеал сваког човека Исус Христос. У делу *Koexistenz–Proexistenz* Кинингер именује људски живот према начелу хришћанске љубави као *пироегзистенцију*. Он добро запажа да *агајизам* или *пироегзистенција* као *modus vivendi* превазилазе просту коегзистенцију, као и контраегзистенцију (када се уништавају други људи и народи). Проблеми искрсавају када установимо да људи имају различите богове, или када установимо да нам ни ближњи и нису тако блиски. Наиме, изгледа да је апокалипса одавно започела у опустошеним душама и урвинама људи нашег доба – који су заборавили да *само дела љубави остају*, тј. да је љубав квинтесенца („пети елеменат“) и наша најзначајнија харизма и егзистенцијал.

Проблемом односа човекобоштва и богочовештва у савременој филозофији нарочито су се бавили Фридрих Ниче и Николај Берђајев. Први је парадигма мислиоца *Човекобоштва*, а други мислиоца *Бо̄гочовештва*. Генијални и контроверзни немачки филолог, филозоф и песник Ниче аутор је чувене тезе о *смрти Бо̄га*. У *Веселој науци*, он пише: *Бо̄г је мртав: али ипак каква је природа људи, можда ће још миленијумима постојати његове у којима ће се показивати његова сенка*. Отуда и његов познати сатирикон: *Скоро две хиљаде година, а ни један једини нови Бо̄г!* Идеја је допуњена тешким оптужбама на рачун хришћанске цркве и хришћанства у целини у спису *Антихрист*, из 1888. године. Стављајући у сам поднаслов синтагму „проклето хришћанство“, Ниче пише да је хришћанство „хиљадугодишња светска лудница“. За разлику од бескрупулозног односа према хришћанству, он истиче вредности будизма: будизам је сто пута хладнији, истинитији и објективнији од хришћанства – јер он не обећава, већ испуњава, док хришћанство све обећава, а ништа не испуњава. Још парадоксалније зву-

<sup>11</sup> Егзиперијев мали принц пак каже: *Човек само срцем добро види. Суштина се очима не да сагледавати*. А алхемичар Паоло Куеља саветује младића Сантјага: *Ослушни своје срце. Оно све зна, јер је пошкљо из Душе Света и једног дана ће се у њу враћати*. У делу *Пути у животи* Лав Толстој тврди да је *љубав закон душевног живота* људи као што је рад закон телесног живота. Човек који живи само за тело а не и за душу, подсећа га на птицу која се креће ногама уместо да лети крилима. Права љубав је несебична, она пада као и сунчеви зраци, подједнако на све што долази под њено окриље. На тај начин изгледа једино деца воле: спонтано и искрено. Можда је зато Исус и говорио: *Будите као деца!* Толстој сматра да је родитељство највећа срећа, а деца су наш метафизички и аксиолошки вођа у животу, помажу нам да заварамо чак и смрт: ми одлазимо на небо, да би живот на земљи могао да остане јак и бесмртан.

че његове речи да су „анархист и Христ“ истог порекла, те да сагласје „нихилист и Христ“ није само у рими. Ниче је у ствари *религиозни атеиста*, јер уместо хришћанског Бога уводи новог бога *Наишчовека*. Јунак његовог главног дела подсећа на иранског мудраца Зороастра. Он овако говори окупљеном народу, по повратку из шуме где је оумудрао: „Учим вас натчовеку. Човек је нешто што треба да буде превазиђено. Шта је мајмун за човека? Подсмех или болни стид. А управо то треба да буде човек за натовека: подсмех или болни стид“.

Са Натчовеком се затвара круг Ничеове *воље за моћ*, као суштине света и живота. *Наишчовек* је веран мајници земљи, а одликује га *велико здравље*. Неки критичари су у Ничеовој визији Натчовека препознали „нацистичке фирере“ и стаљинистичке „људе нарочитог кова“. Премда је неозбиљно оптуживати Ничеа за фашизам, чињеница је да је он величао Чезаре Борџију и Наполеона, те да је писао о „уништавању раса које су у опадању“. Али, он је такође писао и о неопходности економског уједињења Европе, наговештавајући империјализам и комунизам (коме је прорекао краatak век). Најзад, Фридриху Ничеу можемо узвратити и контратезом, јер на којим ћемо се мерилима уопште зауставити ако напустимо идеју људске једнакости? Рећи да нека особа вреди за двојицу, има можда смисла у погледу ефикасности, али не и у погледу људскости. Ствар има цену, човек не или бар не би требало да је има. Људско достојанство или част је интринсична а не инструментална вредност. И док је Ниче писао о *смрти Бога*, време је показало да сумрак богова прати и сумрак људи, тако да се данас отворено говори о *смрти Човека* (антропоцентричког и нарцистичког погледа на свет).

Најзначајнији руски филозоф XX века Николај Александрович Берђајев, полази од Бемеовог одређења *слободе* као темељног божанског бездна (Ungrund), тако да *Слобода* има исти статус као и божанство апофатичке теологије (а слична је и Абракасу гностика, Јунга и Хесеа). Човек је, према његовој визији, исто-времено и дете Слободе (*Бездна*) и дете Бога. Тај раскол људи су често решавали по цену највећих жртава, па и сопствених распећа. Берђајев тврди да личног нема без надличног (трансценденције), јасно разликујући појмове *личности* и *индивидуа*. Наиме, човек може имати сјајну индивидуалност, а немати личност. *Индивидуа* је натуралистичка категорија, *личности* је духовна категорија. Љубав и стваралашто су суштинске одлике праве личности. На лицу човека може се видети да ли је дух победио материју, да ли је човек личност или је само индивидуа. Берђајев и смисао људске историје тумачи изразито персоналистички: „Ја морам себе да ставим у историјску судбину и историјску судбину у своју сопствену човекову дубину“ (1989: 21). Онтологизујући *љубав* (као што је то учинио и са *слободом*), Берђајев каже да ће истинска љубав створити и *новог човека* и *новог Бога*.

Хришћански егзистенцијалиста и персоналиста Николај Берђајев<sup>12</sup> одлучно превреднује *човекобоштво* Фридриха Ничеа *бо̀го̀човѐшт̀вом* Фјодора Михајловича Достојевског. У *Руској идеји* он пише: „Највећи руски метафизичар и највећи егзистенцијалист био је Достојевски. Унамуно каже да је шпанска филозофија у *Дон Кихоту*. Тако и ми можемо рећи да је руска филозофија у Дос-

12 Николај Берђајев је мислилац интуитивно–синтетичког типа, а његова мистика слична је византијском исихазму. Овај персоналистички егзистенцијалиста, заточеник слободе и мистик, са дубинским бњесковима интуиције и лудцидним запажањима и идејама, неоспорно представља најбољи пример филозофског судара Истока и Запада.



тојевском“ (1987: 154). Суштина хришћанства јесте у разоткривању човечности Бога, превладавању дискрепанције између Бога и човека, тј. у Богочовештву. Занимљиво је да Берђајев оптужује управо хришћане за појаву *лажи комунизма*, који је људе подсетио на неиспуњене наде које је гајио према хришћанству. Под утицајем Шпенглерове *филозофије судбине* изложене у књизи *Пројаси Запада*, Берђајев у *Смислу историје* развија своју *филозофију човекове судбине* (поднаслов књиге), истичући да су револуције велика коб и несрећа за народ. Он се не опредељује ни за левицу ни за десницу, него за покрет у дубину и висину, видевши спас једино у духовном препороду, који означава као *ново средњовековље*. У вези с тим, профетски бележи: „Наступа крај хуманистичке Европе и почиње враћање у средњовековност. Залазимо у ноћ нове средњовековности. Очекује се ново мешање раса и културних типова“ (1989: 193).

У вези с темом човекобоштво-богочовештво, Албер Ками пише у *Побуњеном човеку* како живимо у времену савршеног злочина, када је филозофија добила нову господарицу идеологију уместо негдашње господарице теологије. Побуна против таквог света постаје једини начин да човек сачува свој дигнитет и интегритет. *Филозофија револуција* Албера Камија, која представља преокрет у односу на *филозофију ајсурда*, настала је као одговор на „карамазовско“ питање (*Да ли је све допуштено, ако Бога нема?*). Доиста, ако је све апсурдно зашто бисмо подизали болнице пре него гасне коморе?! Ками поставља и следеће питање: *Да ли смемо убити другог човека?* Са нихилистичког становишта апсурда, одговор је недвосмислен. Кокетирајући с Декартовим начином изражавања, Ками закључује: *Ја се буним, дакле ми јесмо. Побуна може бити метафизичка или историјска*. Свргнувши Бога, метафизички побуњеник покушава да реализује *царство божје* на земљи (макар и по цену злочина). Родоначалник историјских побуна је Прометеј, који је у људска срца усадио *вајру побуне*. Најстрашнији облик историјских побуна су *револуције*. Оне су за Албера Камија (слично Берђајеву) продужетак метафизичких побуна, где *револуција* прераста у *шперор*. Тако смо добили краљеубице 19. века и богоубице и човекоубице 20. и 21. века. Да бисмо били људи морамо престати да се понашамо као да смо богови, тако да би на „карамазовски“ тест *ајсурдни човек* одговорио да јесте, а *побуњени човек* да није све допуштено.

Најновија филозофија и књижевност суочавају се и са *проблемом клонирања*, као највећим изазовом на релацији Бог и човек. *Клони* су заправо бића створена бесполним размножавањем. Кокетирајући с Кантовим начином изражавања, могли бисмо рећи да су клони *синтетички људи а priori*. Иако још нисмо упознали ни човека, већ се отварају проблеми статуса клонова или *другоба*. Посебно се значајни правни, верски и морални проблеми, као на пример: какви ће бити породични односи клонова (с обзиром да имају само једног родитеља), како ће се рачунати старост клонова, каква ће људска и политичка и верска права имати ове људске копије, шта ће бити с њиховим потомцима, шта са неуспелим производима клонирања, да ли је (х)умано узгајати ове *хомоиде* као *банке органа* и тсл. Неће ли моћници и богаташи манипулисати клонирањем? Јер, њима није довољно да клонирају кућне љубимце и што у савременом отуђеном свету имамо *духовне клонове*, тј. масе изманипулисаних једнодимензионалних људи. Није без значаја ни то шта би евентуални клонови мислили о људима *оригиналима* и како би се према њима односили. Клонирањем се изгледа коначно реализује Платонов, али и Хитлер–Менгелеов сан о еугенији. Можда ће Хакслијев *Врли нови свет* реализовати управо *деца из еџрувеше* и армаде клонираних *супермена*. У сваком случају, пошто

је клонирање само привремено табу, човечанство се налази пред великим изазовом и одговорношћу. Људи се играју Бога творца. Можда је клонирање најбоља илустрација симултане *смрт̀и и Бога и човека*. Елем, да бисмо били људи морамо престати да се понашамо као богови.

## Литература

- Аринин, Е.И. (1998): *Философија религији*; Архангелск: Ломоносов.
- Берђајев, Н. (1987): *Руска идеја*; Београд: Просвета.
- Берђајев, Н. (1989): *Смисао историје*; Никшић: Унив. ријеч.
- Василенко, Л.И. (1998): *Крайњиј религиозно-философскиј словар*; Москва.
- Ватимо, Ђ. (2008): *Нихилизам и еманципација*; Нови Сад: Адреса.
- Вебер, М. (1976): *Привреда и друштво I-II*; Београд: Просвета.
- Dawson, L.L. (1998): *Reason, Freedom and Religion*; New York: Peter Lang.
- Елијаде, М. (1991): *Историја веровања и религијских идеја I-III*; Просвета.
- Енциклопедија друштвених наука I-II* (2009); Београд: СГ.
- Зборник Агаје I-IV* (2009); Београд: Драслар партнер.
- Зборник Fragmenta philosophica I-II* (2007, 2009); Лозница: Карпос.
- Ками, А. (1971): *Одабрана дјела*; Загреб: Зора.
- Кнежевић, Б. (1988): *Мисли*; Врњачка Бања: С. Мироточиви.
- Коларић, И. (2010): *Филозофско-теолошки лексикон*; Чачак: Легенда.
- Лоренц, Б. (1940): *Психологија и филозофија религије*; Београд: Геца Кон.
- Малиновски, Б. (1971): *Магија, наука, религија*; Београд: Просвета.
- Ниче, Ф. (1976): *Антихрист*; Београд: Графос.
- Ниче, Ф. (1984): *Весела наука*; Београд: Графос.
- Нови Завет* (1990); Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ.
- Ото, Р. (1983): *Свети*; Сарајево: Свјетлост.
- Павићевић, В. (1980): *Социологија религије*; Београд: БИГЗ.
- Поповић, Ј. (1987): *Философске урвине*; Ваљево: Манастир Ђелије.
- Риз, Д. (2004): *Речник филозофије и религије*; Београд: Дерета.
- Редфилд, Џ. (1999): *Целеситнино пророчанство*; Београд: Н. књига.
- Сиоран, Е. (1996): *Сузе и свеци*; Нови Сад: Светови.
- Слотердајк, П. (2008): *Критика циничнога ума*; Подгорица: ЦИД.
- Соловјов, В. (1996): *Предавања о бо̀жочовешт̀ву*; Београд: Логос.
- Толстој, Л. (1990): *Пути у живоји*; Београд: Култура.
- Франкл, В. (1987): *Нечујан вајај за смислом*; Загреб: Напријед.
- Фуко, М. (2003): *Херменеутика субјекта*; Нови Сад: Светови.
- Хамваш, Б. (1992): *Хиперионски есеји*; Нови Сад: Матица Српска.
- Хегел, Г.В.Ф. (1995): *Философија религије*; Врњачка Бања: Еидос.
- Чомски, Н. (1996): *Светски поредак, старци и нови*; Београд: СКЦ.
- Шелер, М. (1987): *Положај човека у космосу*; В. Маслеша – Свјетлост.
- Шире, Е. (1989): *Велики посвећеници*; Београд: Ново дело.
- Шушњић, Ђ. (1998): *Религија I-II*; Београд: Чигоја штампа.
- Шушњић, Ђ. (2005): *Жива значења*; Београд: Чигоја.

## **GOD-MANHOOD AND/OR MAN-GODHOOD**

### **Summary**

By interpreting God as The Absolute and The Holy, the secret power and powerful secret, the author of the paper defines It as *Deus caritas est* – through the prism of crucial issue God-Manhood and/or Man-Godhood. And God-Man Jesus Christ, as the principle of any hierarchy (celestial, earthly and ecclesiastical), according to the apostles Luke and John, transmits annunciation that the kingdom of God is primarily within us. Moreover, by comparing cataphatism and apophatism, positive and negative theology, the author displays a well-grounded preference for apophatic theology, it being the basis of Hesychasm and Byzantine philosophy. In other words, theosis and divine service are above acquiring the cognition of God, *Deus absconditus* above *Deus revelatus*. The author then examines the acts of active faith (rites, rituals, ceremonies), that is to say the attempt to open and create something holy (time and space) within the secular. Finally, by applying the method of situational contextual religious analysis, the author establishes basal hermeneutics of the meanings of life, decidedly affirming pro-existence, as the original *modus vivendi* both of Christianity and teachings of Saint Sava, within which the meanings of life are attained by acting out of love.

Key words: God, religion, theology, God-Manhood, Man-Godhood, cataphatism, apophatism, Hesychasm, faith, hope, love, meaning

*Ivan M. Kolaric*



Predrag R. MILIDRAG<sup>1</sup>  
Univerzitet u Beogradu  
Institut za filozofiju i društvenu teoriju<sup>2</sup>  
Beograd

## O (NE)DOVOLJNOM RAZLOGU ZA EGZISTENCIJU BOGA U METAFIZICI NOVOG VEKA

Članak analizira uzroke koji su doveli do nestanka koncepta Boga u novovekovnoj filozofiji. Kao ključni momenat u tom procesu vidi se Dekartovo razumevanje suštine Boga kao beskonačne moći, tj. kao tvorca i samih večnih istina, te zasnivanje filozofije na empirijskom subjektu. Posledica toga je dvojaka: razumevanje slobode čoveka kao mogućnosti neograničenog samoodređenja i potreba za dokazima za egzistenciju Boga u metafizici. Kod Kanta Bog postaje samo postulat praktičkog uma, a rezultat celog procesa jeste nihilizam koji vrhuni u Marksovom pojmu revolucije. U poslednjem delu rada pokazuje se mogućnost jednog nemetafizičkog/postmetafizičkog puta razumevanja kod Dekarta i ukazuje na Paskalovu kritiku Dekarta i filozofskog pojma Boga.

*Ključne reči:* Toma Akvinski, Dekart, princip neprotivrečnosti, sloboda volje, nihilizam, Paskal, postmetafizičko mišljenje

Suprotno od širokorasprostranjene slike, rana moderna filozofija mnogo se više oslanjala na Boga nego što je to činila sholastička. Usred novog početka, i zajedno s verom u ljudski duh i njegove moći, kod Dekarta (Descartes) i drugih filozofa ranog modernog perioda obnavljaju se dokazi za egzistenciju Boga. Štaviše, rana moderna filozofija je ta, a ne sholastička, koja *ne može* bez Boga. No, s druge strane, upravo je u ovom periodu pokrenut proces koji će dovesti do Ničeove (Nietzsche) objave da je Bog umro.

U ovom će tekstu ponajviše biti reči o ranoj modernoj filozofiji, jer je ona otvorila puteve kojima će misao ići sve do XX veka. Prvo ćemo u najopštijim crtama razmotriti neke osobine odnosa Boga i čoveka u sholastici, potom će glavni deo teksta biti posvećen procesu preobražaja tog odnosa u ranoj modernoj filozofiji i njegovim protivrečnostima, da bismo zatim, u opštim crtama, posmotrili kretanje filozofije do Hegela i Marksa (Hegel, Marx) i, na kraju, ukazali na mogući drugačiji put razumevanja odnosa čoveka prema Bogu koji se takođe javlja u ranoj modernoj filozofiji. Osnovna teza teksta može se svesti na parafrazu Hegelove izreke da „ništa nije propalo bez dobrog razloga“. S ulogom i mestom Boga u novovekovnoj filozofiji na umu, možemo reći isto: ništa iz filozofije nije proterano bez dobrog razloga. No, preostaje da se vidi koji je smisao toga.

### I

Predstava o sholastičkoj filozofiji koju je izgradio novi vek ponajpre je ne baš uspešna karikatura i više govori o svom autoru nego o predmetu ismevanja. Uprkos ogro-

1 I-mejl: milidrag@instifdt.bg.ac.rs

2 Tekst je nastao u okviru projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije pod brojem 179049.

mnom naporu istoričara srednjovekovne filozofije i civilizacije, malo se šta promenilo u slici o srednjem veku. Ne samo laici već, to je sasvim jasno, i mnogi filozofi još uvek misle da je „mračni srednji vek“ bio doba u kojem je stalno padala kiša, gde su svi bili prljavi, odrpani i gladni, a inkvizicija besomučno jurila unaokolo tražeći koga će sledećeg da spali!

Tačno je da se na filozofiju u srednjem veku gledalo kao na sluškinju teologije, ali se obično ne uviđa da je upravo to omogućavalo srednjovekovnim misliocima da u filozofiji budu filozofi, a u teologiji teolozi. Zahvaljujući tome, svi veliki muževi srednjovekovne filozofije pisali su i čisto filozofska dela u kojima se nisu pozivali na teološke argumente. U filozofskim delima jednog Tome ili Skota, Anselma ili Okama, Bonaventure ili Suareza (Thomas Aquinas, Duns Scotus, Anselm of Canterbury, St. Bonaventura, Suárez) nije moguće pronaći otkrivenu istinu kao filozofski argument, bilo da je reč o razmatranju problema saznanja ili o principu individuacije, o univerzalijama ili odnosu suštine i egzistencije, o tipovima analogije ili o načelima stvorenog bića. Tek pošto su naveli filozofske argumente, oni će navoditi i mesta iz Biblije ili iz dela crkvenih otaca, ne bi li tako pokazali saglasnost između objavljene istine i one otkrivene prirodnom razumom.

Drugim rečima, Bog je svakako u filozofiji zauzimao prominentno mesto, u etici ili u političkoj filozofiji, ali u metafizici on je uglavnom služio kao prvi uzrok (ili neka njegova izvedenica) koji održava stvoreni svet u egzistenciji. U tom kontekstu, funkcija dokaza za egzistenciju Boga bila je pre svega pokazati da je ljudski duh sposoban da na prirodan način, bez objave spozna njegovo postojanje; tako dokazan Bog bio je u temelju svega, ali je tu uglavnom i ostajao.

Drugi za našu temu relevantan momenat u odnosu Boga i čoveka bilo je to što su u srednjem veku čovek i Bog delili jednu, univerzalnu racionalnost. Bog je čoveka prevazilazio po kvalitetu duha, po obimu spoznaje i po svojoj moći, ali su se božanski i ljudski duh temeljili na istom principu. Taj princip, temelj univerzalne racionalnosti bio je neuzrokovan princip neprotivrečnosti. Za sholastiku, princip neprotivrečnosti, kao i sve ostale večne istine, večno je upisan u Božjem duhu<sup>3</sup> i kosupstancijalan je s njegovim razumom. Otud, stvaranje protivrečnih stvari za Boga Tome Akvinskog bilo bi u suprotnosti s njegovom vlastitom prirodom. Zato, Tomin Bog ima moć da učini i stvori sve što hoće, osim onoga što sadrži protivrečnost, tj. da stvori sve osim „ono[ga] što je protivrečeno sledećem: biti u stvarnosti“;<sup>4</sup> ono što je protivrečno jeste, dakle, nemoguće, te otud i nebiće.<sup>5</sup> Na osnovu toga, Toma određuje i opseg božanske volje, pa kaže da se „Božja volja ne može odnositi na ono što je po sebi nemoguće“, a to je sve ono što u sebi „uključuje proturječje“.<sup>6</sup> Drugim rečima, za Tominog Boga „volja je u području uma“,<sup>7</sup> ona je podređena razumu.<sup>8</sup>

Princip neprotivrečnosti, dakle, važi apsolutno i univerzalno, za Boga i za sve stvoreno. *Neizmerno* je važno uvideti da univerzalnost univerzalne racionalnosti nije utemeljena tek na principu neprotivrečnosti već na *neuzrokovanom* principu neprotivrečnosti, jer ukoliko bi bio uzrokovan ne bi bilo nužno da mu se njegov sopstveni uzrok pokorava. Za sholastičare naprosto ne postoji nešto kao uzrok neprotivrečnosti, to jest uzrok toga da su predikati neke suštine međusobno saglasni: nema uzroka toga što su predikati „imati četiri noge“

3 Up. T. Akvinski, *Suma teologije* Ia, 16, 7.

4 Up. *Suma protiv pagana* II 22 (Akvinski 1993: 441).

5 Isto.

6 *Suma protiv pagana* I 84: 323. „Bog ne može ostvariti ono što uključuje pojmovno proturječje“, *O večnosti sveta* 5 (Akvinski, 1981: 105). U skladu s tim, Bog ne može učiniti da nešto bude i ne bude, da prošlo nije bilo, niti da menja zakone logike i matematike; up. *Suma protiv pagana* II 25 (Akvinski 1993: 453).

7 *Suma protiv pagana* I 72 (Akvinski 1993: 291).

8 Up. *Suma protiv pagana* II 24 (Akvinski 1993: 449).

i „lajati“ međusobno saglasni, pa se zajedno mogu naći u suštini psa, a predikati „lajati“ i „leteti“ nisu.<sup>9</sup>

S pojmom neuzrokovane neprotivrečnosti, ekvivalentni su bili i pojmovi spoznatljivosti i inteligibilnosti. Za srednjovekovnog čoveka, svet je inteligibilan, a time i spoznatljiv, zato što ga je Bog stvorio u skladu s principima na kojima počiva i sam ljudski duh i, što je vrlo važno, čovek zna da Bog nije mogao stvoriti drugačiji svet, jer ne može stvarati protivrečne stvari.<sup>10</sup>

## II

Šta se zbiva s Bogom u ranoj modernoj filozofiji, šta se zbiva na samom njenom početku, kod Dekarta? Kod njega jasno vidimo dve (naizgled?) suprotstavljene tendencije u odnosu prema Bogu i njegovom mestu koje proističu iz same prirode novog principa, te koje će ostati delotvorne još dugo nakon njega: Bog je sve dalji, ali je potreba za njim sve veća.

Svoju filozofiju Dekart utemeljuje na jednom aktu slobode volje, na radikalnoj sumnji<sup>11</sup> koja vodi do uvida *cogito, ergo sum*, insistirajući pri tom da je potrebno čitati „veliku knjigu sveta“ (*Reč o metodi*, prvi deo), odnosno da je za saznanje dovoljan prirodni razum i njegova ispravna upotreba. Slobodna volja ontološki prethodi izvesnosti uvida *cogito, ergo sum*, za njega je utemeljujuća, jer bez volje nema radikalne sumnje. Otud, ne čudi što je svest o slobodi volje najnesumnjivija i najjasnija (*Principi filozofije* I 39: AT VIII A 19), najsavšenija i najočiglednija (*Principi* I 41: AT VIII A 20) spoznata stvar o čoveku: „U čovjeku je baš to nekako najveće savršenstvo, što radi svojom voljom, tj. slobodno. Tako on na neki poseban način postaje začetnik svojih dijela i zbog njih dobiva pohvalu. Ne hvale se naime automati što točno izvode svoje kretanje, za koje su udešeni“ (*Principi* I 37: AT VIII A 18). Prednost nad određenjem čoveka kao zajednice duše i tela ima određenje čoveka kao misleće supstancije, ali prednost nad njim ima to da je čovek samoodređujuće, tj. slobodno biće! Kao što ćemo videti, Dekart će i Boga odrediti na temeljno isti način, voljom.

Za razliku od njegovog razuma čija je moć „premalena i veoma konačna“ (Četvrta meditacija: AT VII 57), čovekova volja jeste „najveća i beskonačna“, te po njoj je čovek „stanovita slika i prilika Boga“ (isto). Razum volji „predlaže za potvrdu ili nijek“ (isto) jasne i razgovetne ideje, ali samo predlaže, *ne obavezuje je*. Reći će Dekart da „je po prirodnoj svjetlosti bjelodano da uvid razuma mora uvijek prethoditi određenju volje“ (isto: AT VII 60), ali nam već sama forma rečenice, „mora uvek“ govori da je reč tek o jednom vrednosnom sudu.<sup>12</sup> Kao što pristaje uz jasne i razgovetne ideje, te čovek ispravno sudi ili dobro dela, volja

9 Skot piše: „Čovek je biće koje nije protivno po logičkoj potenciji, a himera je protivna po oprečnoj nemogućnosti, zato što jeste protivna“, *Ordinatio* I 36; cit. prema Normore, 1996: 162. Ili: „A razlog zašto je za himeru protivno [da aktualno egzistira], a za čoveka nije, jeste da je ovo ovo, a ono ono“, isto; Normore 1996: 163. Za Suareza, vidi. Milidrag 2006: 48–72.

10 Drugi srednjovekovni filozofi su imali drugačija razumevanja Božje svemoći, ali mu je jedino Petar Damijani (Petrus Damiani, 1007–1072) pridavao moć da čini stvari koje nisu u skladu s principom neprotivrečnosti. Dobar pregled različitih srednjovekovnih gledišta o tom pitanju može se naći u knjizi M. Osler (Osler 1994).

11 Sumnja je za Dekarta akt volje; up. *Principe* I 32: VIII A 17. Iza dvotačke navedeni su tom i stranica standardnog izdanja Dekartovih dela.

12 „Kad nas veoma evidentni razlozi poikreću u jednom smeru, iako, moralno govoreći, teško da se možemo kretati u suprotnom, mi to apsolutno možemo ... jer veća se sloboda sastoji u većoj sposobnosti za samoodređenje ili u većem korišćenju moći koju imamo da sledimo ono lošije, iako vidimo ono bolje“, *Meslanu*, 9. 2. 1645: AT IV 173–174.

može pristati i uz nejasne i nerazgovetne ideje, te se čovek može varati ili u izboru dobra grešiti (isto, AT VII 58).

Samopostavljanje subjekta u izvesnosti vlastitog mišljenja i oslobađanje od religijskih stega, nasleđenih uverenja, predrasuda, uticaja tela i od svega što nije potvrđeno uvidom duha,<sup>13</sup> praćeno je i „oslobađanjem“ Boga. Jedno od temeljnih Dekartovih određenja Boga jeste da je on uzrok samog sebe.<sup>14</sup> Svako stvaranje *ex nihilo* kao takvo podrazumeva ogromnu moć, koju po tradiciji ima samo Bog, a stvaranje samog sebe<sup>15</sup> podrazumeva *beskonačnu* moć i čovek zna da Bog poseduje takvu moć.

Dekartov je Bog uistinu jedan beskonačno moćan Bog,<sup>16</sup> on stvara samog sebe, stvara večne istine i suštine,<sup>17</sup> a može stvarati čak i protivrečne stvari.<sup>18</sup> Naprosto, njegova moć nije podređena principu neprotivrečnosti, već, upravo suprotno, i taj princip jedna je stvorena večna istina. Za Boga nema nemogućih niti protivrečnih stvari; zahvaljujući svojoj volji i moći on može bilo koja dva predikata spojiti u jednoj suštini i takvoj suštini pridati realnu egzistenciju.

Zahvaljujući uzrokovanosti principa neprotivrečnosti, jedinstvena racionalnost na kojoj je počivao celokupni horizont bića u srednjem veku biva razbijena na ljudsku parcijalnu i na božansku univerzalnu. Ljudska, parcijalna racionalnost i dalje počiva na principu neprotivrečnosti, ali „protivrečnost“ kao takva više nema status univerzalnog metafizičkog principa (jer je stvorena večna istina), već može biti samo nedostatak čovekove spoznaje, odnosno nedostatak jasnosti i razgovetnosti u njegovim idejama.<sup>19</sup> *Nemoguće* i *protivrečno* vezani su sada za stvoreni svet i parcijalnu racionalnost, te više ne izražavaju nikakvu spoljašnju ili unutrašnju, logičku ili bilo kakvu drugu nesaglasnost; za Boga su to međusobno nezavisna određenja. Reč je o za-čoveka-pojmljivoj neprotivrečnosti i istoj takvoj mogućnosti. Za čoveka, mogućnost je implicirana neprotivrečnošću: suština brda bez predikata „dolina“ protivrečna je suština i zato je za čoveka brdo bez doline nemoguće i nepojmljivo; za Boga pak brdo i dolina jesu međusobno nezavisni, te, ukoliko tako ushte, on može stvoriti brdo bez doline.<sup>20</sup> Prema tome, ba-

13 A za šta je Dekart smatrao da je izuzetno teško; za to, vidi Milidrag 2008.

14 Slažemo se sa Žan-Likom Marionom (Marion), da su, osim *causa sui*, druga dva temeljna određenja Boga kod Dekarta beskonačnost i savršenost; za to kod Mariona, vidi Marion 1999.

15 Za analizu pojma *causa sui* kod Dekarta, vidi Milidrag 2006.

16 „[I] da onaj, u kojega je tolika snaga, da održava nas, koji smo različiti od njega, *toliko prije održava sebe sama* ili, radije, da mu za održavanje nije nitko potreban i, konačno, da je on Bog“ (*Principi* I 21: AT VIII 13). Up. i Prve odgovore: VII 111: „[J]er onaj uzrok u kojem je moć tolika da održava stvar izvan sebe, tim pre sebe samog održava sopstvenom moći, te da je od samog sebe“. Za snagu kao moć (*potentia*), up. Prve odgovore: VII 110. Treba zapaziti koliko jake izraze Dekart koristi kada govori o Božjoj moći: ona je beskonačna (Treći odgovori: AT VII 220; *Principi* III 1: AT VIII 80; *Moru*, 5. 2. 1649: AT V 272; *Elizabeti*, 3. 11 1645: AT IV 332; *Elizabeti*, 6. 10. 1635: AT IV 315; *Arnou*, 28. 7. 1648: AT V 223; *Šaniju*, 1. 2. 1647: AT IV 608), nepojmljiva (Prvi odgovori: AT VII 110), nadvladavajuća (isto: AT VII 112), nadilazeća (Četvrti odgovori: AT VII 235), neiscrpna (*Meslanu*, 2. 5. 1644: AT V 119), vrhunska (*Mersenu*, 4. 3. 1641: AT III 329), bez ikakvih granica (*Mersenu*, 6. 5. 1630: AT I 151; *Meslanu*, 2. 5. 1644: AT V 118).

17 Peti odgovori: AT VII 380, *Mersenu*, 6. 5. 1630: AT I 150, *Mersenu*, 15. 4. 1630: AT I 145

18 Na primer, „Jedino je Bog pravi uzrok svega što jeste i što može biti“ (*Principi* I 24: AT VIII 14); „Njegova je volja uzrok ne samo onoga što je aktualno i što će nastati, već i onog što je moguće, kao i prostih priroda“, *Razgovor s Burmanom*: AT V 160. Up. i *Meslanu*, 2. 5. 1644: AT IV 118.

19 „Ako pod mogućim mislite na ono na šta obično svako misli, naime sve što nije u sukobu s našim ljudskim pojmovima...“, Drugi odgovori: AT VII 150. Up. i *Razgovor s Burmanom*: AT V 160, Drugi odgovori: AT VII 152.

20 „Ne čini mi se da bi ikada trebalo da kažemo za bilo šta da ne može biti od Boga načinjeno. Pošto svaka osnova istine i dobrote zavisi od njegove svemoći, ne bih se usudio da kažem kako Bog ne može stvoriti brdo bez doline ili načiniti da jedan i dva ne budu tri“, *Arnou*, 29. 6. 1648: V 224. Sasvim usput, na ovom



rem u načelu, u svetu koji je stvorio Dekartov Bog može se desiti da jednog dana naletimo na brdo bez doline, krug s nejednakim poluprečnicima ili na noćnu dugu.<sup>21</sup>

Poredeći srednji vek i Dekarta Valter Šulc (Schulz 1982: 291) potpuno je u pravu kada tvrdi da je „u izvorno kršćanskoj metafizici Bog jedna odista metafizička misao“, ali katastrofalno greši kada u nastavku tvrdi da je to „misao koja odnosi u neizvjesnost, ukoliko Bog kao stvoritelj putem svoga postavljanja otima biću svu sigurnost“. Baš zato što je u srednjem veku bio „metafizička misao“, ali moramo dodati i zato što je bio i bog ljubavi i milosti, hrišćanski Bog donosio je takvu izvesnost. Bog jeste bio poseban, *ali ne i nepravilan slučaj bića*. Za konačni duh on jeste nepojmljiv, ali čovek je znao da se i Bog vlada u skladu s temeljnim metafizičkim principima, baš kao što mu je izvesno da će biti spasen ako veruje. Srednjovekovnom čoveku putem religije Bog donosi sigurnost kroz veru i ljubav, a putem filozofije i metafizike kroz inteligibilnost sveta.

Kod Dekarta situacija je obrnuta. Bog je kod Dekarta onkraj svake metafizike, zato što za njega ne važe metafizički principi koji važe za stvoreni svet, što je njihov tvorac i što je nužno određen jednim protivrečnim pojmom, *causa sui*. Zato za Dekartovog Boga uopšte ne možemo reći da je biće; odnosno, možemo, ali to ne može biti čak ni analogni pojam bića i Dekart to zna. Dekartov je Bog nadbiće, nešto kao Plotinovsko Jedno. Usput, nije nimalo slučajno što se određenje Boga kao uzroka samog sebe pojavljuje i u Plotinovoj (Πλωτῖνος) i u Dekartovoj filozofiji, baš kao što nije slučajno to što određenje Boga kao *causa sui* jeste praćeno uzrokovanim principom neprotivrečnosti.<sup>22</sup>

Na osnovu dosad rečenog lako se može steći utisak da već Dekart čini sve što može da Boga progna iz filozofije: Bog je s onu stranu svakog bića, nepojaman<sup>23</sup> i nedokučiv, moćniji nego što je to ikad bio u sholastici, tvorac samog sebe i svih večnih istina. Takav „Bog nije znan uprkos svojoj nepojmljivosti, već kroz nju“, kako to jezgrovito konstatuje Žan-Lik Marion (Marion, 1999: 231). Utisak o tome da Dekart i cela rana moderna filozofija proganjaju Boga iz filozofije sasvim je ispravan. No, kojeg i kakvog Boga?

---

mestu skrećemo pažnju, postoje zapanjujuće strukturne sličnosti između Dekartovog razumevanja Božje moći i Hobsovog (Hobbes) razumevanja moći suverena: prvo, i najočitije, moć jeste njihova suština. Suveren kreira zakone u državi, Dekartov Bog kreira večne istine; zakoni jesu izraz suverenove volje, večne su istine izraz Božje volje, a ne više razuma, kao u sholastici; suveren propisuje šta se ima smatrati dobrim, Bog ustanovljava i moralne zakone. Prirodni zakoni jesu večni, ali je ipak suveren taj koji je krajnji tumač toga šta se ima smatrati prirodnim zakonom (*Levijatan* 26); drugim rečima, i važenje prirodnih zakona u državi jeste zavisno od suverenove volje, kao što su večne istine, iako večne, stvorene Božjom voljom. Suveren ne može napustiti svoja prava, Bog ne može sebi oduzeti nijedno savršensvo. I, ono najvažnije, bez moći suverena nema države, bez moći Boga nema sveta. Za nešto širu analizu, vidi Milidrag 2004.

21 „U načelu“, pošto nije reč o realnoj mogućnosti. Za analizu toga, vidi Milidrag 2006: 152–153. Za odnos sholastičkog razlikovanja između *potentia Dei ordinata* i *potentia Dei absoluta* i Dekartovog razumevanja onog što Bog može stvoriti, vidi Osler, 1994: 118–152.

22 Za kratku analizu pojma uzroka samog sebe kod Plotina, vidi Milidrag 2006: 22–25.

23 Sam izraz *nepojamna moć* „treba biti shvaćen sasvim doslovno. Prvo, Bog je nepojaman jer deluje pre nego što bilo kakva racionalnost odredi ili ograniči njegove radnje; dakle, s tačke gledišta naših duhova, konačnih i snabdevenih samo jednom ograničenom racionalnošću, Bog koji ih stvara ostaje nedostupan u određenom smislu, iako je znan u jednom drugom, slabijem smislu. Drugo, Bog jeste moć zato što u odsustvu bilo kakve zajedničke racionalnosti i bilo kakve analogije bića između konačnog i beskonačnog, preostaje jedino odnos moći: iako je razum ne može obuhvatiti, mi jesmo upoznati s tom moći“, Marion 2005: 194.

### III

O čemu je reč ponajbolje će nam otkriti činjenica koja samo naizgled pobija upravo rečeno. Naime, svi filozofi ovog perioda posežu za dokazima za egzistenciju Boga. Kako objasniti to da i „otac moderne filozofije“, nakon oslobađanja čoveka od „stega mračnog srednjeg veka“, okreće dokazima za egzistenciju Boga? Zašto ga u tome slede svi kasniji ranomoderni filozofi? Toma Akvinski je i mogao bez dokaza, rana moderna filozofija bez njih ne može. Zašto? Istorijskofilozofski odgovor krije se u odgovoru na jedno drugo, ključno pitanje: čemu dokazi za egzistenciju Boga u *filozofiji*, zašto je ranij modernoj filozofiji Bog uopšte bio potreban?

Očito je da je udaljavanje čoveka i Boga bilo praćeno paralelnim povećanjem potrebe metafizičkog mišljenja za Bogom. No, za kojim Bogom? Hrišćanskim Bogom ljubavi, Bogom Avrama, Isaka i Jakova? Ne. Filozofski Bog nije Bog žive vere, niti Bog hrišćanstva. *Causa sui* ne može biti Bog u kojeg bi se verovalo, koji bi bio milosrdan i kojeg bismo mogli voleti!

Bog metafizike, zvali ga demijurg, nepokretni pokretač, mišljenje mišljenja, čisti akt, Jedno ili *causa sui*, uvek je rezultat potrebe samog metafizičkog mišljenja. Najprostije rečeno, metafizički je Bog samo ono što filozofi stave u njega, naime ono što ne mogu objasniti nikako drugačije; sve ostalo u njemu je nesuštastveno.<sup>24</sup> Metafizički je Bog po definiciji *deus ex machina*<sup>25</sup> (bez koga se nikako nije moglo), ma šta sami filozofi mislili o tome i u ma šta lično verovali.

U najkraćem, s obzirom na ranu modernu filozofiju to znači sledeće. Novi temelj filozofije postao je čovek kao subjekat. Međutim, zbog inherentnih ograničenja, ljudska subjektivnost zasnovana na tzv. „empirijskom“ subjektu naprosto nije bila u stanju da obavlja sve funkcije koje je subjektivnost morala obavljati, niti je sama mogla rešiti probleme koji su se javljali. Zato je bilo neophodno potražiti pomoć od Boga i njega posmatrati kao istinsku, *delatnu* i *delo-tvornu* subjektivnost.

Bog se pojavljuje kao istinski subjekt, on je tu da reši probleme koje kartezijanski subjekt jeste otvorio, ali s kojima nije bio u stanju da izađe na kraj. Rani moderni filozofi projektovali su u Boga sve ono što (još uvek) nisu mogli naći u ljudskoj subjektivnosti. Otud, pred rane moderne filozofe postavljalo se kao imperativna potreba dokazivanje egzistencije Boga, jer kada se ona dokaže problemi nestaju; zato dokazi za egzistenciju Boga imaju suštastveni značaj za ranu modernu filozofiju, kakav nikad nisu imali u sholastici.

U razumevanju Boga, filozofi nakon Dekarta napustili su njegovo razumevanje božanske svemoći kao apsolutne. No, i oni su nastavili da Boga upotrebljavaju na isti način. Pomenimo samo najistaknutije momente zavisnosti.

Prvo, bez Boga Dekart nikako ne može povratiti svet nakon radikalne sumnje, jer jedina garancija za to da su moje jasne i razgovetne ideje istinite jeste Božja istinoljubivost. Zato, odmah nakon zadobijanja *fundamentuma inconcussuma*, Dekart mora dokazati da Bog egzistira. Koliko je kartezijanski empirijski subjekat nemoćan/slab nakon rada radikalne sumnje govori upravo to što je Dekart morao da prizove Boga da bi potvrdio ono do čega je taj subjekat došao. Nikome u srednjem veku nije padalo na pamet da koristi Boga da bi objasnio proces ljudskog saznanja, te da bi bio siguran da je to saznanje istinito. Dekart čini upravo to: Božja istinoljubivost garancija je istinitosti naših jasnih i razgovetnih ideja. Bog je tako postao integralni deo procesa saznanja. Istu

24 Zato je Dekart bio na velikim mukama da pokaže da se u okvirima njegove prirodne filozofije i metafizike može naći mesta za transsupstancijaciju.

25 Niko to bolje nije pokazao od Hajdegera (Heiddeger).

stvar srećemo i kod Spinoze, Lajbnica, Malbranša ili Berklija (Spinoza, Leibniz, Malebranche, Berkeley).

Drugo, problemi nastali kartezijanskim dualizmom za rane moderne filozofe rešivi su isključivo Božjom intervencijom. To nam nepobitno dokazuju Spinozin monizam, Lajbnicova prestabilirana harmonija, Malbranšov okazionalizam, kao i Berklijeva metafizika. To nam, na kraju krajeva, pokazuje i Dekartov dualizam upravo svojom nerazrešivošću.

Treće, problem identiteta subjekta nije rešiv bez posezanja za metafizikom, tj. za pojmom supstancije i za Bogom kao onim koji tu supstanciju stvara i održava u egzistenciji. Identitet Lokovog (Locke) subjekta počiva na sećanju, suviše slaboj ali u tom času jedino dostupnoj osnovi, što je i vodilo ka hjumovskom „snopu percepcija“, a što nije ništa drugo do empirijski subjekat bez Božje pomoći.

Četvrto, kako se kasnije pokazalo, intervencija Boga bila je neophodna i zbog jedinstva objekta u opažaju. Postojanje ovog problema rani moderni filozofi nisu ni uočili, upravo zato što je Bog bio tu. Hjumova (Hume) kritika znanja o uzročnosti i odbacivanje postojanja suština u razumu onemogućilo je da se objasni zašto su i kako pojedinačne percepcije grupisane tako da čine jedan jedinstveni objekat percipiranja.

\* \* \*

Govoreći slobodno, filozofija je imala sreću na prelazu s rane moderne na klasičnu nemačku filozofiju: onog časa kada se pokazalo da se Bog više ne može ni na koji način koristiti kao pomoćno sredstvo, istog se trenutka pokazalo i to da on kao takav uopšte više nije ni potreban.

Kritikom znanja o nužnosti principa uzročnosti Hjum je *de facto* pokazao da su dokazi za egzistenciju Boga beskorisni i zato se empirijski subjekat morao rastvoriti u „snop percepcija“. Nakon Hjuma svi su putevi rane moderne filozofije bili su zatvoreni. No, pošto ni Hjum ne može bez uzročnosti, njen izvor je preko navike smestio u ljudsku prirodu, jedan *par excellence* metafizički koncept.<sup>26</sup> Principi saznanja, dakle, potiču iz čovekove prirode i deo su ustrojstva ljudskog duha. To je, istorijskofilozofski gledano, otvorilo put za Kantovu (Kant) transcendentalu apercepciju i apriorne forme čulnosti i razuma koje su preuzele funkcije koje je do Kanta imao Bog. U istoj toj *Kritici čistog uma* Kant je pokazao bezvrednost dokaza za egzistenciju Boga. No, metafizički mu Bog više i nije bio preko potreban, osim u praktičkoj filozofiji kao postulat. Nalazeći prostor za Boga u praktičkoj sferi, Kant je zapravo omogućio reafirmaciju temeljnog određenja Dekartovog Boga: moć i sloboda, odnosno omogućio je da se sagleda veza između njih, i Kant to zna: „Duh čovjeka je Spinozin Bog [*causa sui*]... pojam slobode, biti vinovnikom (početnikom, uzdizateljem) sebe sama”.<sup>27</sup>

Stoga, slobodno govoreći, novovekovni pojam slobode ima svoj izvor u Dekartovom Bogu kao *causa sui*: Kantova određenja slobode kroz tri Kritike, kao nekauzalnosti prirode, kao samoodređenja/samozakonodavstva i kao samodelatnosti/samosvrhe, jesu razvijanje momenata upravo tog određenja.

No, iako je Kant Boga izbacio iz metafizike, Dekartov pojam Boga kao beskonačno moćnog i beskonačno slobodnog subjekta odredio je samorazumevanje novovekovnog čoveka. Ideal novovekovnog subjekta bio je postati Dekartov Bog. Sam nam „otac

26 Same osobine Hjumovog pojma ljudske prirode nalaze se na tragu Dekartovog pojma učenja prirode; za to, vidi Miliđrag 2008.

27 *Opus postumum*; cit. prema Despot, 1990: 19–20.

moderne filozofije“ to nabacuje: „[D]a sam po sebi ... dao bih sebi sva ona savršenstva ... i tako bih sam bio Bog“, kaže on u Trećoj meditaciji (AT VII 48). Ako je Bog kao *causa sui* istinski subjekat, onda čoveku ne preostaje ništa drugo do da preuzimanjem božanskih funkcija preuzme i to određenje, da sebe razumeva po ugledu na Boga.

Stoga ni malo ne čudi što se novovekovnom subjektu kao izvesno javlja da slobodu može i mora ostvarivati isključivo u praktičkoj sferi (a ne više u teoriji, kao u antici), svojom voljom i moći. Novovekovni je čovek čvrsto verovao da će povećanjem i upotrebom moći izgraditi „carstvo slobode“ jer, prema njegovom samorazumevanju, ljudski je svet izraz čovekove subjektivnosti, pa je zato i promenljiv novom voljom i većom moći. Niče je prvi sagledao smisao samotemeljenja subjekta i, naravno, u subjektu našao, a šta bi drugo, Dekartovog Boga, tj. volju i samoreprodukujuću moć koja, kao takva, nije određena ničim drugim do nužnošću sopstvenog opunomoćavanja i koja je samim tim nihilistička.

Novovekovni nihilizam, barem u filozofiji, svoj najčišći izraz nalazi u Marksovom pojmu revolucije, jer upravo kroz revoluciju subjektivnost preuzima i poslednji prerogativ božanskog, kreiranje (ljudskog) sveta. Apsolutno znanje, kao pretpostavku za kreaciju, već je bila preuzela nešto ranije, kod Hegela. Ako apsolutno znanje kaže da je izmirenje subjekta i sveta moguće, subjektu jedino preostaje da tu mogućnost aktualizuje privodeći svet ideji, revolucijom:<sup>28</sup> na „principima uma“ ceo svet iz temelja se menja, oni koji su *ništa* biće *sve*. Nije moguće ne čuti zavir u nihilizma u ovim stihovima Internacionale.

Subjekt kao samokreacija mora opunomoćavati svoju moć, on mora neprestano proizvoditi, te je njegovo proizvođenje – sebe/svog sveta – uvek iznova samopotvrđivanje: nemačkog univerziteta, Crvenog oktobra, građanskog društva, odnosno Aušvica, Gulaga i 1984. A čovek? „Čovek uvijek ostaje subjekat“.<sup>29</sup>

Nećemo mnogo pogrešiti ako kažemo da je prevashodno moderna filozofija, a ne religija kako je to Fromm (Fromm) ocenio, obećavala ljudima da će „biti kao bogovi“. Religija mu jeste obećavala spasenje i besmrtnost na onom svetu, ali njoj nije padalo na pamet da mu obeća da će postati sveznajući i svemoguć, da će moći stvarati i uništavati svetove. Takva obećanja dolazila su iz filozofije.

Sigurni smo da bi se na sve ovo Dekart samo nasmejao i uputio nas da ponovo čitamo *Meditacije*: „[D]ok volja stiže dalje od razuma – ne zadržavam je u istim granicama, nego je protežem i na one stvari koje ne razumijem; a kako pri tome biva neodlučna, lako odstupa od istinitog i dobrog“ (Četvrta meditacija: AT VII 52). Naime, jasne i razgovetne ideje za Dekarta jesu ideje mogućih stvari i u sebi ne sadrže protivrečnost. Kao što smo rekli, zato što je slobodna, volja može pristati i na nejasne i nerazgovetne ideje.

Ako, zahvaljujući volji, ljudski duh nejasne i nerazgovetne ideje drži za jasne i razgovetne, onda se njihov sadržaj na saznavnom planu javlja kao istinit (iako to nije), na ontološkom kao neprotivrečan (iako to nije), a na praktičkom kao moguć i u skladu s dobrim (iako to nije). Pretpostavka toga jeste parcijalnost ljudske racionalnosti i neograničenost volje. Na taj način, činjenje prestaje da biva suštastveno određeno znanjem.<sup>30</sup>

Čovek ne razume sadržaj nejasnih i nerazgovetnih ideja (iako samu tu činjenicu može jasno razumeti); njihov je sadržaj za čoveka ništa-jasnosti i ništa-razgovetnosti. Potvrđivanje nejasnih i nerazgovetnih ideja znači da se one *a priori* posmatraju kao ideje nečega mogu-

28 Otud, 11. teza o Foerbahu baš ništa ne prebacuje filozofima: „Filozofi su samo različito tumačili svet; radi se o tome da se on izmeni“; ona samo konstatuje da je njihovo vreme prošlo, da su postali nesavremeni i irelevantni, jer nije teorija više područje slobode.

29 Marks, „Privatno vlasništvo i komunizam“, u Marx, Engels, 1989: 285.

30 „Čovek, doduše, može činiti stvari sa 'univerzalnoga', apsolutnog stajališta, što filozofi nikada [do Galileja i Dekarta] nisu smatrali mogućim, ali on je izgubio svoju sposobnost da *misli* na način univerzalnog, apsolutnog“, Arendt, 1991: 218.

ćeg, a time i stvorivog. Međutim, pristajanje volje na nejasne i nerazgovetne ideje na saznajnom nivou jeste zabluda, na praktičkom nemogućnost, na ontološkom protivrečnost, a na moralnom zlo. Otud neminovno sledi: za Dekarta, zlo je egzistiranje za-čoveka-nemogućeg, nečeg protivrečnog i lažnog, jednog *nihil*.<sup>31</sup> Pošto to, kao egzistirajuće (jer ga je čovek stvorio), ipak jeste nerazumljivo i nemislivo, imperativna postaje potreba za njegovim prevodenjem u kategorije razumljivog, a time i za njegovim opravdanjem. Otud, nimalo ne čudi enormna uloga ideologija i njihovih proizvodnje u novom veku.

#### IV

Na kraju, šta nam je danas ostalo od Boga? Svakako, možda jedan nemetafizički Bog. No, nemetafizički, neontoteološki Bog podrazumeva i nemetafizičkog čoveka, čoveka koji nije rukovođen voljom za moć, tj. čoveka koji nije subjekat. Gde možemo tražiti puteve takvog razumevanja čoveka?

Neoporeciva je istorijskofilozofska činjenica da Dekart otvara put za novovekovnu filozofiju subjektivnosti, ali je neoporeciva činjenica i to da taj isti Dekart, metafizičar *par excellence*, otvara jedan sasvim drugačiji, nemetafizički (neontoteološki) put mišljenja. Naime, kod Dekarta samosvest jeste tesno vezana za subjektivnost, ali se u njoj ne iscrpljuje, jer ona je *jedina stvar na ovom svetu koja je nezavisna i slobodna od beskonačne moći*,<sup>32</sup> ona nema moć i nije delatna po principima moći. Po tome samosvest je izvorno nemetafizička (neontoteološka), a po svojoj prirodi ona se simpatička, jer ne može bez drugačijeg/drugog, jer je, uproščeno govoreći, konstituisana onim što nije ona sama, sadržajima svesti! Utoliko, već Dekart pokazuje da novovekovno jednačenje čoveka i subjekta, mišljenja i *ego cogito* nije jedina mogućnost. Kod samog Dekarta nema napuštanja metafizike, ali ima zapućujućeg upućivanja, *na-put*-jivanja onkraj metafizike, ima otvorenosti za jedan drugačiji put mišljenja. Jedan Dekartov put svakako je vodio u filozofiju subjektivnosti, ali, postoji barem još jedan, isto toliko njegov i isto toliko za njega fundamentalan put, onaj pokušaja napuštanja metafizike i pokušaja postmetafizičkog mišljenja i čoveka i Boga.<sup>33</sup>

Tim su putem išli Paskal i Monteni, Hjum u svojoj moralnoj filozofiji i Ruso, Kjerkegor i Niče (Montaigne, Russeau, Kierkegaard), taj je put „loša savest“ novovekovne filozofije, protivstavljen glavnom, „racionalističkom“ toku, osuđen na večnu marginalnost, po temama i tumačenjima, ali, kao potekao iz istog izvora, neuklonjiv iz moderne filozofije, jer nije ništa drugo do naličje vladajućeg principa subjektivnosti.<sup>34</sup>

Zadržaćemo se u ranoj modernoj filozofiji i samo ukazati na Paskalove naputke o jednom nemetafizičkom Bogu.

31 Što je samo druga strana već rečenog, da je nerazumljivo zapravo protivrečno. Nihilizam direktno sledi iz neograničenosti volje: „Da svaka obmana zavisi od nekog nedostatka jasno mi je po prirodnoj svetlosti; zato biće u kojem nema nesavršenosti ne može težiti ka nebiću, tj. ne može imati nebiće, nedobro ili neistinu za svoj cilj ili posledicu, jer ove tri stvari jesu isto. Jasno je da u svakoj obmani postoji laž, i da je laž nešto neistinito, dakle nebiće i nedobro“, *Klersijeu*, 23. 4. 1649: V 357.

32 „A neka me vara koliko god može, ipak, nikad neće postići da ne budem ništa, sve dok ja mislim da nešto jesam“, *Druga meditacija*: VII 25.

33 „Dakle, mišljenje – koje je lišeno boga i koje mora da napusti boga filozofije, boga kao *causa sui* – možda je bliže božanskom Bogu. To ovde znači jedino: mišljenje, lišeno Boga. Njemu je otvorenije nego što bi to onto-teo-logika htela da prizna“, Hajdeger, „Onto-teo-loško ustrojstvo metafizike“, u Hajdeger, 1982: 80. Za pokušaj postmetafizičkog mišljenja Boga, vidi Marion, 1999.

34 I Hegel je to savršeno dobro uvideo kada je konstatovao da postoje „dve forme unutrašnjosti“, „saznanje sadašnjosti i onog večnog“: „Ono što je svetovno želi da se o njemu sudi na svetovan način; sudija jeste misleni razum. Druga je strana u tome što se ono što je večno, što je istinito po sebi i za sebe, takođe saznaje, shvata samim čistim srcem. To je Luterova vera bez drugih uzgrednosti... Sve ima vrednosti samo kao ono što je shvaćeno u srcu, ne kao neka stvar“ (*Istorija filozofije*: III 205).

Naravno, Paskal nije video mogućnost nemetafizičkog puta kod Dekarta.<sup>35</sup> Za njega je „Dekart nekoristan i nepouzdan“, kako kaže u *Mislima*.<sup>36</sup> Teško da je moguće uputiti oštriju kritiku Dekartu, ali i celoj modernoj filozofiji: nekorisna i nepouzdana.

Za Paskala, reč je ne o tome da se Bog *zna*, već da se *voli*;<sup>37</sup> istinska prepreka u prihvatanju Boga ne počiva na neizvesnosti razumevanja, već na aroganciji volje, one iste koja je u temelju modernog subjekta i njegovog razumevanja Boga.

Čak i učenje o stvorenosti većinih istina, koje potvrđuje Božju apsolutnu transcendenciju u odnosu na stvoreni svet, jeste iluzorno za Paskala, i dokazivanje njegove egzistencije može služiti samo da se zadovolje „pagani“: „Metafizički dokazi za Boga jesu tako udaljeni od zaključivanja ljudi i tako su zamršeni, da ostavljaju mali utisak“, kaže on; zapravo „ovo znanje, bez Isusa Hrista, jeste beskorisno i sterilno“,<sup>38</sup> jer reč je o Bogu filozofa, bogu bez vere, ljubavi i milosti. Otud, jedino „Bog Avrama, Bog Isaka, Bog Jakova i Bog hrišćana, jeste Bog ljubavi i utehe“.<sup>39</sup>

Projekat dokazivanja egzistencije ili određivanja Božje suštine mora doneti priznavanje Boga da bi bio voljen, zato što prvo on sam voli. Paskal je, takođe, obeležio teorijski status pomaka, razlikujući tri međusobno nesvodiva reda: red tela, red duhova i, konačno, red srca, gde Bog – Bog Isusa Hrista – postaje dostupan jedino „očima srca i onom ko vidi mudrost“.<sup>40</sup>

Žan-Lik Marion sumira rezultate: „U prelasku s pitanja o onome što je evidentno na pitanje milosrđa Paskal doseže do kompletno drugačije transcendencije od one s kojom se metafizika može suočiti. Takođe, bez sumnje, moguće je prigovoriti da se ova nova transcendentnost ne tiče strogo metafizičkog diskursa. No, nije li to bila hrabra i originalna tvrdnja sedamnaestovekovne metafizike, da možemo odrediti suštinu Boga, koristeći samo filozofiju? Njen konačni neuspeh postaće najkorisnija lekcija za modernu misao“.<sup>41</sup>

Na kraju, da zaključimo, iz filozofije uistinu ništa nije proterano bez dobrog razloga, pa ni Bog, ali to njegovo proterivanje bilo je nešto najbolje što se dogodilo i čoveku i Bogu, jer zavijač Boga ljubavi i milosti jesu srca ljudi i ono sveto, a ne filozofija. I zato:

Dakle, mišljenje – koje je lišeno boga i koje mora da napusti boga filozofije, boga kao *causa sui* – možda je bliže božanskom Bogu. To ovde znači jedino: mišljenje, lišeno Boga. Njemu je otvorenije nego što bi to onto-teo-logika htela da prizna.<sup>42</sup>

## Literatura

Originalna dela

AT: Adam P., Tannery C. (publ. par). *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996.

Dekart, Rene, *Osnovi filozofije*. Prevod Veljko Gortan. Zagreb: Matica hrvatska, 1951.

35 Ovaj deo o Paskalu napisan je uz veliko oslanjanje na rad Žana Lika Mariona; up. Marion 1999, 2005.

36 *Misli*, 78.

37 *Misli*, 377: „Dugačak je put između znati Boga i voleti ga“; vidi takođe 739.

38 Redom, *Misli* 190 (i 191), zatim 449.

39 *Misli*, 449. vidi Marion 1999, pogl. 5.

40 *Misli*, 308; vidi i 424, 963.

41 Marion 2005: 221.

42 Hajdeger, „Onto-teo-loško ustrojstvo metafizike“, u Hajdeger 1982: 80. Ili, drugim rečima, takođe Hajdegerovim: „Veri nije potrebno mišljenje bivstvovanja. Ako joj je to potrebno, ona više nije vera“, Heidegger, *Aussprache mit Martin Heidegger an 06/XI/1951*, Vortragsausschuss der Studentenschaft der Universität Zürich, Zürich, str. 436, cit. prema Marion 1991: 61.

- Meditacije o prvoj filozofiji*. Prevod Tomislav Ladan. U E. Husserl, *Kartezijanske meditacije I*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost, 1975.
- Reč o metodi, Praktična i jasna pravila*. Prevod Radmila Šajković i Dušan Nedeljković. Valjevo, Beograd: KUIZ Estetika, 1990.
- Akvinski 1981: Toma Akvinski, *Izabrano djelo*. Prevod Tomo Vereš. Zagreb: Globus.
- 1990: *Izbor iz djela*, tom I. Prevod Veljko Gortan, Josip Barbarić. Zagreb: Naprijed.
- 1993: *Suma protiv pogana*. Prevod o. Avgustin Pavlović. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Hajdeger 1982: Martin Hajdeger, *Mišljenje i pevanje*. Beograd: Nolit.
- Hegel 1983: G.V.F. Hegel, *Istorija filozofije*, BIGZ, Beograd.
- Marx 1989: Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*. Zagreb, Narijed.
- Paskal 1988: Blez Paskal, *Misli*. Beograd, BIGZ.

#### Sekundarna literatura

- Arent 1990: Hannah Arendt, *Vita activa*. Zagreb: August Cesarec.
- Despot 1990: Branko Despot, „Kantov dovid u ono *biti* filozofije kroz trojedinstvo kritike”. *Godišnjak za povijest filozofije* 8.
- Marion 1999: Jean-Luc Marion, *On Descartes' Metaphysical Prism; The Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesian Thought*. Translated by Jeffrey L. Kosky. Chicago and London, University of Chicago Press.
- 1991. *God Without Being*, translated by Thomas A. Carlson, Chicago and London: University of Chicago Press.
- 2005: „Ideja Boga u sedamnaestovekovnoj filozofiji”, *Filozofski godišnjak* 18: 181–221.
- Milidrag 2006: Predrag Milidrag, *Samosvest i moć: Dekartov Bog kao causa sui*. Beograd, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Okean.
- 2008: „Učenje prirode i volja kod Dekarta”, *Theoria* 51 (2): 79–98.
- Normore 1996: Calvin Normore, „Scotus, Modality, Instants of Nature, and the Contingency of Present”. U Honenfelder, Wood, Dreyer (eds.) *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*. Leiden: E. J. Brill: 161–74.
- Osler 1994: Margaret Osler, *Divine Will and Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schulz 1982: Walter Schulz, „Hegel i problem ukidanja metafizike“, u Josip Brkić (prir.), *Čemu još filozofija*, Zagreb, Centar za kulturnu djelatnost, str. 273–304.
- 1996: *Bog novovjekovne metafizike*, Zagreb, Matica hrvatska.

## ON (NON)SUFFICIENT REASON FOR THE EXISTENCE OF GOD IN THE MODERN METAPHYSICS

### Summary

The article analyzes the causes which lead to disappearance of the concept of God in modern philosophy. In the introduction it is pointed on the scholastics understanding of the existence of the universal rationality, common to God and man, which is based on the principle of non contradiction. Descartes' understanding of the essence of God as infinite power, i.e. as the creator even of eternal truths, stands in the opposition to mediaeval one; besides that, he has based whole philosophy on empirical subject. There are two consequences of that: understanding of man on the model of divine subjectivity (which is followed by the concept of freedom as full self-determination of man), and need for the arguments of the God's existence, since empirical subject cannot himself resolve two problems: his own identity and the unity of perceptions in the perceived object. Kant has solved these problems by transcendental subjectivity and for him God is just the postulate of practical reason. The result of whole development of modern philosophy is nihilism which

culminates in Marx's notion of revolution. In the last part of the article it is shown that there is the possibility of a non-metaphysical/post-metaphysical path of thinking in Descartes and it is pointed on Pascal's critique of Descartes and philosophical idea of God.

Key words: Thomas Aquinas, Descartes, principle of non contradiction, free will, nihilism, Pascal, post-metaphysical thinking

*Predrag R. Milidrag*



Јасмина А. ТЕОДОРОВИЋ<sup>1</sup>  
 Универзитет у Крагујевцу  
 Филолошко-уметнички факултет  
 Катедра за англистику

## БОЖАНСКИ „ПАКТ“ (НЕ)РАЗДВОЈЕНОСТИ: БАРНСОВ ПУЛС И АЛБАХАРИЈЕВ ЦИНК<sup>2</sup>

Полазећи од тезе Жана Бодријара да симболичко укида код раздвојености, те и фантазму имагинарних супротности, као и запажања Мерла-Понтија да се реч конституише као институција, рад настоји да покрене питање дијалектике односа онтологије речи и онтологије тела. На примерима романа *Пулс* Дулијана Барнса и романа *Цинк* Давида Албахарија, настојаћемо да укажемо на то у којој мери прича (де)мистификује себе саму и покушава да укине фантазму концептуализоване сенке двојника. У „пакту“ антрополошких датости, и тело и реч пулсирају у истом божанском „пакту“ (не)раздвојености.

*Кључне речи:* симболичко, онтологија, реч, тело, *Пулс*, *Цинк*

Жан Бодријар истиче да је симболичко то што укида „код раздвојености“: стварног и имагинарног, живота и смрти, душе и тела, тела и не-тела, самим тим релацију субјект – објект, те и фантазму имагинарних супротности које конструишу концепте „реалности“. „Симболичко није ни концепт, ни инстанца или категорија, нити структура, већ чин размене и (*друштвени*) однос који укида стварно, који раскида са стварним, а тиме и са супротношћу између стварног и имагинарног“ (Бодријар 1991: 149). Симболичко јесте, међутим, „*ушитоија која укида шитошке душе и шела, човека и природе, стварног и не-стварног, рођења и смрти* (...) Видљиво и невидљиво се не искључују, јер су два могућа стања исте особе (...) Живо-не-живо је дистинктивна супротност коју једино ми уочавамо и на којој заснивамо своју 'науку'“ (Бодријар 1991: 149).

Из наведеног се може закључити да заиста имамо потребу да изумевамо стварност(и), како спољашње, тако и оне унутрашње/невидљиве, неко ће рећи – имагинарне. Имамо потребу за дуализмима, на шта указује и Петер Слотердијк. (в. Слотердијк 2008). Наша историја, јесте историја: удвајања, дуалитета, раз-двајања – ПАКТОВА: Царство небеско и земаљско, човек-Бог(ови), победник-губитник, господар-слуга, живот-смрт, мисао-чулност, светлост-тама, љубав-мржња, – ПУЛС и ЦИНК! Но, Логос остаје амбивалентан.<sup>3</sup> И у почетку беше Лоуоџ. Мада често ћемо видети и чути: „У почетку беше Реч.“. Шта је почетак? Има ли краја – и чега? „Апокалипса апокалипсе! Антиномија која, логички неоправдано, отвара једну могућност живљења. А ту, већ, прича губи крај...“ (Вукашиновић, *Наслеђе* 16, 2010: 73.)

1 gazeboster@gmail.com

2 Овај рад је део истраживања која се изводе на пројекту 178018 *Друштвене кризе и савремена српска књижевност и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир* који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

3 „Често истицана истовестност између духовног и језичког бића представља дубок и несхватљив парадокс, чији је израз нађен у двоструком значењу речи Лоуоџ“ (Бењамин 1974: 30).

„У том другом простору где су закони логике уздрмани, субјект се раствара“ (Бодријар 1991: 259). Јулија Кристева, како истиче Бодријар, говори о дејству „општег негативитета, који нема ништа заједничко са негативитетом на коме се заснива суд“, о „нултилогичком субјекту, не-субјекту који преузима ту мисао што се поништава“ (Бодријар 1991: 259). Проблем и јесте у томе што се и елементарне, материјалне ствари, попут: земље, ватре, воде, ваздуха, итд., посматрају у категоријама вредности, позитивних или негативних, те и суда! У том случају, заиста, остајемо само на утопији наших топица! Да ли све (уз задршку са питањем – шта је то „све“?), како и Албахари пита, заиста може бити метафора „сталног растварања вредности, симболичке размене света“ (Бодријар 1991: 259)?

Морис Мерло-Понти истиче да „ми живимо у свету у коме је реч *инститиуисана*“ (Феноменологија 1975: 324.) Ми поседујемо већ формирана значења речи. „Све док испод врве речи не наиђемо поново на првобитно ћутање, све док не опишемо кретању која прекида то ћутање (...) наш поглед на човека<sup>4</sup>, остаће површан.“ (Феноменологија 1975: 325). У том смислу, „реч је кретање, а њено значење јесте неки свет.“ (Феноменологија 1975: 325). Може бити да је још једна утопија и то да постанемо свесни „онога што је случајно у изражавању и општењу, било код детета које учи да говори, било код писца који каже и мисли нешто по први пут“ (Феноменологија 1975: 325).<sup>5</sup> Међутим, одмах након тога уследиће констатација да „нема конвенционалних знакова, простих бележења неке мисли чисте и јасне за саму себе, постоје само речи у којима се сажима историја читавог једног језика и које врше саопштавање усред невероватних језичких случајности“ (Феноменологија 1975: 329). Ако смо, ипак и свакако, палимпсести, онда уистину једино „тама осваја читав опажајни свет“ (Феноменологија 1975: 342). „Могући светови и могуће ствари су варијанте (и двојници) стварног света и стварних бића“ (Bernard Flynn). То је онтологија тела. „Ја сам своје тело, бар у оној мери у којој га доживљавам, и, реципрочно, моје тело је као природни субјект, као привремена слика мога тоталног бића“ (Феноменологија 1975: 341). Уколико је једно мислити о телу, а друго доживљавати га, исто тако једно је мислити о речима, а друго је доживљавати их, опет, као једну од привремена слика мога тоталног бића које, својим кретањем, својим пулсом, те и ритмом утиче на кретање, пулс и ритам читаве структуре света, односно могућих светова. Међутим, уколико смо вербални палимпсести, као и телесно-привремени у тоталитету свог бића, те и ако је језик већ инхерентан телу, можемо говорити, чини се, једино о смењивању привремености.

Када је реч о Пулсу Џулијана Барнса и Цинку Давида Албахарија, настојаћемо да, овом приликом, само делимично, укажемо на то у којој мери прича, која се, по Албахарију, конституише као Ја, у потрази за својим двојником (који се опет конституише као Ја), (де)мистификује себе саму и укида фантазму имагинарне/концептуализоване сенке двојника, у покушају да се врати „пакту“ антрополошких датости, у жудњи за нераздвојеним Сопством у коме: Бог, Лоуоџ, живот, смрт, сенка, утвара, душа, телесно, чулно, и Пулс и Цинк обитавају у истом божанском „пакту“ (не)раздвојености. IMAGO DEI јесте БРЕМЕНИТИ ПАКТ! И опет – у почетку беше Логос, и мисао, и реч (?)! Ко чије и шта чије обличје заправо по-прима, и кроз које призме се преламају привремене слике наших бића?

4 У датом контексту, остаје површан наш поглед на читав један свет који се креће кроз онај спољашњи и утиче на његово кретање, на његов ПУЛС, а пулс је РИТАМ.

5 Уколико је могуће мислити (и говорити) нешто по први пут.

„Постоји једна црта која раздваја значења, и када се она пређе, ствари мењају смисао, задржавајући пређашњи облик који је, доиста, будући.“ (Албахари 2004: 12). Значење се раздваја, ствари носе и мењају смисао, али задржавају свој облик – божански!. Једино облик, јесте нужно увек и прошли и будући, уколико је смисао тај који се мења, а ствар то што се у свом (пређашњем) облику задржава. Импликације „божанског“, поред осталог, упућују на: интуитивну спознају, интуитивно опажање. Пакт је: договор, споразум, „Deal“! Корак уназад или корак унапред може да промени целокупну физику посматрања. Но, Албахари ће нам даље рећи да се „не треба замајавати значењем речи, али њихов звук, њихова изградња“ (Албахари 2004: 24) нешто су сасвим друго. „Речи (...) више говоре својим одсуством него присуством, више својим звуком него значењем, више својом празнином него пуноћом“ (Албахари 2004: 61). Да ли је то случај и са нашим бићима? Са свим нашим модусима привремености? Не требају нам речи да се неке приближимо, нарочито себи, те и својој сенци, а „на свима ће постојати сенка која ће се нудити као права стварност“ (Албахари 2004: 40). И свака помисао на „причу“ бледи пред сећањем на ЖИВОТ! „Нема ни приче. Постоји само „прича“ која настоји да опише; „прича“ о причи. Оно што сама прича зна, никада се неће дознати. Писати без побуда: утонати у мрак“ (Албахари 2004: 102.) Прича о другима јесте прича о себи! И „прича сам Ја“ (Албахари 2004: 62). У оној мери у којој се прича не стиче, већ полако придобија и осваја, у истој мери придобијамо, освајамо или губимо себе, односно Себе преко Другог, преко Сенке!

„Речи су штаке, тело је говор“ (Албахари 2004: 74), као „трзај очног капка, прсти укочени у ваздуху, ујед, бежање блеска из погледа, ћутање, уздах, раница на подлактици“ (Албахари 2004: 75), „облик празнине који привија рукама (...) комора његовог срца“ (Албахари 2004: 16). „Цинк, то је тако меко“ (Албахари 2004: 99). Као када орах зашустити и зачује се шкрипа вратница света сенки иза нас. Ипак – „осетио сам да ми нешто дотиче душу; нисам знао шта је то, нисам можда знао ни шта је душа, али препознавао сам дотицање“ (Албахари 2004: 86). И „никада неће бити речи које ће заменити срце; никада неће бити потпуних описа; никада неће бити слова која ће знати шта трава осећа“ (Албахари 2004: 99)! Како прича одмиче, како мислимо да смо све ближи уобличавању „целе приче“, светлост приче је све јача и појављује се управо да би указала на то да је „смисао њене светлости био управо у нестајању, у одсуству светлости“ (Албахари 2004: 77). Да! „Прича је искрсла да би призвала оца“ (Албахари 2004: 78), да би призвала мрак спрам кога **видим** свој лик, **чујем** звук и **осећам** мекоћу цинка, **доживљавам** сенку, Другог, то јест Ја, у оној тачки када „светлост и мрак размењују моћи“ (Албахари 2004: 11). Можда ће у том пресеку, веровања и неверовања у речи, у ре-сабирању оног чије се сопствено мноштво по причама и кроз речи расуло и, са друге стране, онога чија је историја она која је пуна празнина, без доказа, без приче, без речи, разумети Сенка мог Ја када коначно занемимо и почнемо својим РИТМОМ да ПУЛСИРАМО!

Барнсов роман *Пулс*<sup>6</sup>, подељен је, управо променом амплитуде невидљивог пулса, на „Део први“ и „Део други“. Пулс, како се то популарно каже, нагло скаче у другом делу – у причи о телу, телесности и чулима! Када већ говоримо о чулима, чулним опажајима и перспективи, интересантно је скренути пажњу и на ко-

6 Као и *Историју света* у 10 ½ поглавља савремена западна критика и овај Барнсов роман представља као „Збирку прича“, иако ће и сам аутор упорно истицати да су у питању романи.

рице књиге оригиналног издања на енглеском<sup>7</sup>. У оригиналном издању, у зависности од перспективе, на корицама се могу видети: откуцаји срца на монитору, вене које се шире по хладном мермеру. Уколико се још мало боље загледамо, могу се препознати и жилице корења које се шире у потрази за својим простором.

Речи и причање у првом делу подсећају на Албахаријев опис аеродрома. „Кад год бих отворио очи, угледао бих лице стјуардесе или почетак покретних степеница. (...) Кафа у чашама од стиropора. Са табли на које се уписују доласци и одласци авиона допирао је клепетав шум, као да неко листа књигу од метала“ (Албахари 2004: 17). Први део јесте својеврсни трејнспотерски мозаик носталгичних британских „бејбибумера“, у покушају, додуше, закочених у лимбу, чија врева речи одзвања са листова књиге од метала.

У другом делу крећемо се само и једино кроз свет чула, односно доживљавање света/светова, (себе и другог у њему/њима), кроз потребу да чулима доживимо и себе кроз другог у симболичкој размени светова, када се видљиво и невидљиво не искључују, већ постају стања једне исте особе. Глувоними портретиста неми је сведок симулакрума „људског карневала позирања“ (Барнс 2011: 146.). „Становници света говора“ (Барнс 2011: 146.) затечени су визуелним представама себе од стране неког другог. Но, „они што позирају и што га плаћају нису знали шта заиста купују својим новцем“, јер до тада је свака њихова представа о себи зависила од њих, од „особе испред огледала, кашике, површине воде, очију“ (Барнс 2011: 148). Заиста, корак унапред или корак уназад може да промени целокупну физику посматрања. У причи о „саучесништву“, саучесништво губи своје конвенционално значење. То је „неизговорено разумевање између двоје људи, нека врста присуства“ (Барнс 2011: 159.) Шта нас ДЕЛИ док смо телом поред другог тела? „Рукав кошуље, џемпер, јакна (...) – и шта онда? НИШТА до ТЕЛА“ (Барнс 2011: 160-161)! „И најмања баријера уништава онај основни осећај додира тела о тело“ (Барнс 2011: 163). Најједноставнији покрети нашег тела „постају пуни значења, сâми себе свесни“ (Барнс 2011: 164). И заиста, никада не кажемо „Опипај ово парче пармезана“, као ни – „Цинк, то је тако меко“ (Албахари 2004: 99.), ни да „трава осећа.“

Како светлост коначно допире до слепе пијанистикење, која своју причу музиком „прича“ једино у мраку, њена прича утихњује и нестаје. Када зажмури, једино је додир клавирских типки враћа у нарушену хармонију тела са деформитетом, које је на речи управо и реаговало тамо! Универзалног макро-микро кључа нема! Нема универзалне матрице! И, заиста, намеће се парадоксално питање, још једна „логичка“ антиномија – какав је ОСЕЋАЈ када ОСЕЋАЈА НЕМА?! Да ли ОВА антиномија отвара могућност ЖИВЉЕЊА?!

У једном од интервјуа, насловљеном „Између буке и беса“, Давид Албахари, поред осталог, каже да му је за причу довољан тренутак односа између људи, тренутак „када се тај однос руши или гради“ и додаје „многи ће рећи да то није ништа, они који мисле да књижевност треба да има другу врсту поруке. За мене је порука тај један тренутак“ (*Време* 724)! За Барнса то је „тренутак страственог укуса – за којим трагамо. (...) Сам тај тренутак може бити прерушен у нешто друго: дивљење, сажаљење, пријатељство (...) Можда је то сувише застрашујућ тренутак да би му се тада гледало равно у лице“ (Барнс 2011: 197), јер „мало нас је који на располагању имамо телескопе и луке“ (Барнс 2011: 197), и заиста још мање нас је оних који ће, пошто кроз телескопе, из својих лука, препознају тај

7 У издању на српском, корице су промењене и подсећају на насумични трејнспотерски мозаик.

тренутак, истом погледати равно у лице. Додаћемо, још је мање оних који тренутак УМЕЈУ да препознају! Тада ходамо као да цео свет припада нама, рећи ће Албахари. „Ужасан је то осећај и не може се дуго издржати. Ужасан, наравно, зато што је леп, и што свака лепота исцрпљује“ (Албахари 2004: 45). Но, поново ћемо се запитати – уистину, какав је то ОСЕЋАЈ када НЕМАТЕ осећај?

И да завршимо причу која је, свакако, већ на почетку изгубила могућност свог краја. „Постоји само један пулс – пулс срца, пулс крви“ (Барнс 2011: 223). „Непокретност мајчиног тела није давала простора за „праву“ или „погрешну“ перспективу. То је изван рационалности (...) огромно, немо и занемљујуће. (...) Није се радило о томе да се не могу пронаћи речи. Речи су увек ту – увек су то исте речи“ (Барнс 2011: 231). „Постоји само једна могућност да се ствари објасне: не треба их објашњавати“ (Албахари 2004: 95). „Када неко умире, када се моторика тела гаси, последња чула која још раде јесу чула слуха и мириса“ (Барнс 2011: 233). И зато – „замишљам га како јој пред носницама трља босиљак и гужва га у малу ролну. Замишљам га како мрви тимијан између палца и кажипрста, а затим рузмарин. Замишљам га како јој говори називе биљака и како верује да их она може осетити, и како се нада (...) да ће је подсетити на свет и на то колико је у њему уживала“ (Барнс 2011: 234). Од свих наших чула, чуло које о нама највише говори јесте оно које смо „упаковали“ у још једну реч – укус. „Истински укус, стварни укус далеко је више ствар инстинкта, нешто до чега се долази без размишљања“ (Барнс 2011: 196). Подсетићемо се да се у том другом простору где су закони логике уздрмани, субјект раствара, као и да „божанско“ упућује и на интуитивност.

И опет, и увек, и ипак – можда ћемо, када у тренутку који ћемо препознати, и на тренутак занемети, собом, свакако, испричати све приче (шта год то „све“ било), јер са собом, са другим кроз себе и у себи, склапамо ЗАСТРАШУЈУЋУ ЛЕПОТУ свих ПАКТОВА!

## Литература

- Албахари 2004: D. Albahari, *Cink*, Beograd: Stubovi kulture.
- Барнс 2011: Џ. Барнс, *Пулс*, (прев.) Нина Ивановић-Муцекa, Београд: Геопоетика.
- Barnes 2011: J. Barnes, *Pulse*, London: Jonathan Cape.
- Бењамин 1974: W. Benjamin, *Eseji*, (прев.) Milan Tabaković, Beograd: Nolit.
- Бодријар 1991: Ž. Boudrijar, *Simbolička razmena i smrt*, (прев.) Miodrag Marković. Gornji Milanovac: Dečje novine.
- Време* 724: 2004. извор: <http://www.vreme.com/cms/view.php?id=396807>
- Вукашиновић Ж. 2010: Ж. Вукашиновић, *Наслеђе: (пост)модерна, айокалипса и књижевност*, бр.16, Крагујевац: ФИЛУМ.
- Слотердијк 2001 (1983): P. Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, (прев.) Michael Eldred, Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Stanford Encyclopedia of Knowledge*, Bernard Flynn, извор: <http://plato.stanford.edu/entries/merleau-ponty/#>
- Феноменологија: 1975, уредник Милош Стамболић, Београд: Нолит.

**THE DIVINE “PACT” OF THE (UN)DIVIDE:  
BARNES’S *PULSE* AND ALBAHARI’S *ZINC***

**Summary**

Taking into account Jean Baudrillard’s premise that the symbolic abolishes the code of the divide, thereof the phantasm of imaginary opposites, as well as Merleau-Ponty’s observation that the word constitutes itself as an institution, the paper raises the question of dialectic relation between the ontology of word and that of body. Using the examples of Julian Barnes’s novel *Pulse* and David Albahari’s *Zinc*, we shall try to establish up to which degree the story (de)mystifies itself in an attempt to abolish the phantasm of the conceptualized shadow of the twin-other. Within the “pact” of anthropological givens, both, the body and the word pulsate in the same divine “pact” of the (un)divide.

Key words: symbolic, ontology, body, word, *Pulse*, *Zinc*

*Jasmina A. Teodorović*

Александар ПЕТРОВИЋ<sup>1</sup>  
 Универзитет у Београду  
 Филолошки факултет

## КРАЈ СВЕТА ИЛИ ЈОШ ИСТОРИЈЕ

Рад разматра проблем култова краја времена и тражи узроке њиховог настанка у природи историје и механици времена. Њихов извор лежи у антиномији времена које се мери и којим се мери што је логички немогућа, а антрополошки једина могућа позиција. Уочава се да антиномија времена призива катастрофу смрти божанства што је још апсурднији одговор на изазов који није схваћен. На тај начин из времена нестају тренуци, из календара дани, а историја нестаје не на свом крају, већ се урушава у себи самој. Довољно парадоксално, историју заправо одржавају култови њеног краја.

*Кључне речи:* историја, крај историје, календар, катастрофа, смрт Бога, Омер Хајам, Милутин Миланковић

Култови краја времена нису нови. Они су, напротив, једно од виталних обележја историје. Од старозаветних успламтених пророка који предвиђају крај коме су сами допринели до неолибералних пророка какав је Френсис Фукујама који чека крај историје као Нову годину, писана књижевност је пуна визија „навршења века“. Крај света ишчекују они који су уверени да свет има почетка. Они који се оглушују о идеју почетка, равнодушни су према идеји краја. Тако историја, по свему судећи, није ни могућа без мноштва култова који на различите начине призивају крај времена. То несумњиво говори да људи имају проблем с временом и да сваковрсна књижевност, схваћена најшире као словесност, тражи начине да одговори на изазов времена. У међувремену, док не изађу на крај с временом, појмовно, уметнички или практично, људи пребројавају дане и године називајући тај узалудни посао календаром. Календар почива на релативно једноставној математици израчунавања, упоређивања и пребројавања циклуса небеске механике. Коришћењем рачунара и одговарајућих програма данас уопште није тешко саставити добар календар. Међутим, иза једноставности математике потребне за календарски рачун крије се неочекивана сложеност проблема. Она се пре свега огледа у антиномији времена. Рационално се, наиме, не може одлучити да ли је време нешто што се мери или је, насупротив томе, само време мера. Ова чудна двосмисленост појма времена између осталог наводи Канта да време сматра трансценденталном формом опажања. Трансцендентално значи да оно не може бити сведено на емпиријско искуство. Он тако заправо покушава да спасе време за људско искуство, да одложи или измести суочавање, али то по природи ствари не успева. Другим речима, да бисмо практично схватили проблем календара морамо теоријски да одустанемо од појма времена. Ово наравно звучи парадоксално јер се чини да је календар ту због времена и да је време оно што опажамо циклусима и њиховим збрајањем. Парадокс је у томе што, с једне стране, без пребројавања циклуса не бисмо могли да изразимо време, а с друге ми циклусе меримо временом које је настало њиховим пребројавањем. У томе је

1 [petralist@gmail.com](mailto:petralist@gmail.com). Припремљено у оквиру пројекта 178018 МПНТР. .

очито садржана нека врста логичке грешке која је својствена нашем разумевању времена, а која би се могла назвати *petitio principii*, циклично расуђивање, односно објашњавање непознатог непознатим. Зато је неопходно прихватити да је календар праћење и предвиђање циклуса небеске механике, али без увођења појма времена. Време можемо да поставимо као члан формуле која треба да израчуна брзину или силу, али то још увек ништа не говори о његовом смислу.

Највише што би се могло учинити јесте да се каже да један циклус револуције траје 365 циклуса ротације и математички изразити њихов количник. Али то још увек не би значило да из тог односа следи време. Јер да је тако, онда бисмо из сваког количника и односа могли добити време, али то једноставно није тако. Можемо и да доведемо у везу циклус револуције са циклусима у атомском језгру, али ни тиме не превазилазимо проблем да овим односом дефинишемо време којим опет дефинишемо овај однос.

Када уклонимо појам времена као емпиријски некористан и логички противречан појам, онда се јасније види сврха календара у људском друштву. Он је увек служио да оцрта идентитет почетка и краја неког циклуса. Другим речима, увек је био преваходно окренут кризним тачкама циклуса у којима је на различите начине наглашена истоветност почетка и краја. Календар најкраће речено јесте катастрофа времена. Свакако, треба се подсетити да на грчком језику катастрофа значи потпуни обрт.

Најкатастрофалнији догађај јесте смрт бога и његово поновно рађање на чему почитавају све културе без обзира на простор и време. У позадини тог космичког догађаја стоје сва три за календар главна небеска циклуса – кретање Земље око своје осе, кретање Месеца око Земље и кретање Земље око Сунца. Ова три циклуса, лунарни и соларни календар није могуће пресликати један у други, довести у просту аритметичку везу. Зато је кључно место свих религија одређивање критичног тренутка Васкрса који је повезан с оба календара. Васкрс се истовремено рачуна по лунарном и соларном календару што је и Милутину Миланковићу и свим његовим славним претходницима постављало тежак задатак.

Календар треба да у критичној тачки нераскидиво повеже (*religio*) небеску механику и земаљску динамику. Ако је та веза добра, ствари добро иду, од пољопривреде до религије. Ако не, ако она слаби, попуштају и пољопривреда и друштво. Вероватно је због тога у целом свету било у употреби око 1600 различитих календара. Данас је махом на снази неприродан календар који критични тренутак катастрофе ставља у 1. јануар, сасвим произвољан датум. Још горе од тога, код размишљања о календару нагласак се увек ставља на проблем његове аритметичке тачности, а не на кључни проблем правог места идентитета краја и почетка. Уместо да то место како налаже природа ствари буде постављено на 21. март, оно је бачено у 1. јануар. На тај начин свака тачност календара не доводи до правих резултата, односно до очувања повезаности. Утиску провизорности јулијанског и грегоријанског календара доприносе кастрирање фебруара од кога је ради веће сопствене славе Јулије Цезар узео један дан и продужио месец јули, а Октавијан још један да би опет за један продужио свој месец август. Чудно је да ни јулијанска ни грегоријанска реформа нису исправиле ту римску збрку и увеле једнак број дана месеца, као што је у 11. веку то урадио изврсни соларни календар Омера Хајама.

Из оваквог стања ствари које почива на проблему времена, следе две главне последице неуређености календара. Прва последица је аритметичка: ако се календар добро не усклади, нужно долази до симболичног ишчезавање времена,



прво нагомилавања, а потом одстрањивања и трајног губитак датума. Збрка која је настала аритметичким проблемом календара решена је неком врстом хируршке интервенције. Календарским скалпелом одстрањено је метастазирано време, датуми који су се нагомилали због дисхамоније календара и времена. Тим поступком су се послужили реформатори јулијанског календара који су 24. март претворили у 21, а потом су тај рецепт применили и творци грегоријанског. Потоњи су из 1592. године избрисали све дане од 5. до 14. октобра сагласно реформи коју је од 1578. до 1582. израдио језуитски математичар Кристофер Клавијус. После 4. октобра дошао је 15 октобар. Где су сада ти датуми, зашто датумима не одговара никакво време? Они свакако постоје, али не емпиријски већ трансцендентално, изван искуства. Да би дошао до даха и усагласио се са циклусима календар је жртвовао природни низ бројева. Он броји 4, а онда одмах иза тога 15. Ту науку је очито могао да изучи само код доктора Мефиста који би могао да каже да је у име тачности календара све допуштено, чак и разарање природе ствари. Односно, с друге стране, тачност календара тражи напуштање природних односа.

Календар је тако превазилажењем аритметике постао натприродна творевина која начелно доводи до симболичног ишчезавања времена. Он нас приморава да периодично пристајемо да манипулишемо изразима времена. Нестанак неколико датума у мору прошлих и будућих можда изгледа као мали проблем. Али ни издалека није тако, јер нестали датуми су нека врста црне рупе, време без димензија који доводе у питање повезаност прошлости и будућности. Ако ишчезне један датум да би се усагласили циклуси, онда на неки други начин је могуће да ишчезне цела историја, као прича о времену, да би се усагласили неки други циклуси. Зато су непостојећи датуми заправо најзанимљивији у календару. У њему може да буде дана који емпиријски не постоје, али који се морају набрајати не емпиријски већ идеално што несумњиво потврђује разлику календара и времена. Они су нека врста жртве времена која је принета календару.

Поред овог аритметичког постоји и егзистенцијални проблем календара. Он је нешто што се јавља чак и када би аритметички проблем био идеално решен, јер календар је нешто што људи праве због људи. Анђели и животиње једнако добро живе без њега. Покушајмо зато да практично схватимо у чему је тај проблем. Укуцамо ли у претраживач Гугл 21. децембар 2012. добићемо преко 21 милион одзива. Тог дана ће у складу са календаром Маја и текстом са стеле у Тоутурегу у мексичкој држави Табако наступити крај великог космичког циклуса који је почео 11. августа 3113. и завршиће се управо 21. децембра 2012. када ће наступити, како се каже, крај света. Они уверени у то сматрају да су Маје својим календаром могли да предвиде катастрофе. Можда је то и тачно, али у сваком случају превиђају да Маје нису могле да предвиде најважнију катастрофу, она која је њих у лику Европљана збрисала са лица Земље. Њима није био потребан астероид као диносаурима, Европљани су им били сасвим довољни. Они нису ишли у Европу, она је дошла код њих.

Ишчекивање навршења времена и краја света није нешто ново. Крај света се регуларно чека у целој познатој историји. Он је једнако део индијске ведске филозофије као и хришћанског есхатолошког програма. Међутим, чињенице говоре да нема потребе да се он чека. Он се напротив већ догодио и то много пута имамо ли у виду велике геолошке катастрофе које су односиле готово цео живи свет. При крају перма, на пример, пре 250 милиона година, у једном налету збрисано је 95% свих живих врста. То се до скоро није знало, али су људи и поред тога ишчекивали крај света. Основни проблем са крајем света је што није цикличан,

није део неког циклуса, не наступа правилно јер ни један познати природни закон не налаже крај света. Како непосредно повезати узроке катастрофе у перму са узроцима оне која је однела диносауре и направила место за сисаре? Како повезати ведска и библијска ишчекивања краја?

То је немогуће, јер је катастрофа непредвидива и сингуларна. Она је стална притајена претња која лебди над људским светом. Оне је пре свега психолошка чињеница живота. Природно је стога да је људска пажња вековима највише окренута сингуларним космичким тренуцима јер они представљају својеврстан отисак катастрофе. Ови тренуци изражавају истовремени и крај и почетак. То је пре свега тренутак равнодневице када Сунце пролази кроз небески полутар тако да се Земља налази у космичкој равнотежи која изражава крај и призива нови почетак. То је током познате историје у безброј културних форми била прича свих прича. Другим речима, тек се у добро постављеном месту идентитета могу усагласити небески и земаљски циклуси. За то није довољна аритметика, већ као што смо видели то тражи свесни избор и вољно саглашавање са природом космичког циклуса. Рим је из темељног неспоразума са природом, одсуством слуха за космичке циклусе, место почетка и краја, односно катастрофе времена, ставио у 1. јануар. То је неминовно довело до размимоилажења историјских и природних ствари који се током времена само продубљивао. И никејски и грегоријански реформатори испустили су прилику да тај неспоразум поправе и да изместе место идентитета у његов природни положај. Ако је тако, онда можемо да боље схватимо све старе цивилизације чији главни напор је да оставе културне споменике који сведоче о аналогiji небеског и земаљског света. Оне готово нагонски, безусловно дижу знамења у којима све сведочи о великој повезаности. Вероватно су Римљани први почели да релативизују ту повезаност и да се играју са фебруаром и дужином године да би откидајући од природе додали људима. Та антропоцентрична произвољност није донела ништа добро ни њима ни њиховим баштаницима.

Последица егзистенцијалне неуређености календара, произвољности у његовим кључним датумима јесте непрекидно ишчекивање краја света. Индијско ишчекивање калијуге и хришћанско очекивање другог доласка су програмски догађаји који су смештени изван календара. Њих не треба мешати с испуњењем мајанских и сличних циклуса који се догађају у историјском времену. Када се погледа интернет поред поменутог 21. децембра 2012 види се већ спреман низ нових догађаја краја света који се предвиђају за 2013. или 2014. Они готово законмерно настају јер људски однос према времену није однос према току, већ према идентитету краја и почетка, катастрофи времена. Ако то у календару није добро постављено, култови краја света биће све бројнији. А историје ће, довољно парадоксално, бити све више што се крај света буде више чекао.

### Литература

Edward Fitzgerald, *The Omar Khayyám Calendar*, Harrap&Co, London 1910.

James M. Lattis, *Between Copernicus and Galileo: Christoph Clavius and the collapse of Ptolemaic cosmology*, *University of Chicago Press*, 1994.

Susanne Herrmann-Sinai, *Musik und Zeit bei Kant*, *Kant-Studien*, Vol 100, 2009, 427 – 453.

Милутин Миланковић, *Реформа јулијанског календара*, Српска краљевска академија, Београд 1923.

Радомир Милошевић, *Хронологија и календарографија*, Смедерево 2005.

Robert Gilmore, *Catastrophe Theory for Scientists and Engineers*, Dover Publications, New York, 1981.

William A. Gaspar, *The Celestial Clock*, A&E Publishing, Clovis 1999.

## THE END OF THE WORLD OR MORE HISTORY

### Summary

The paper considers the problem of end of time cults and look for the causes of their occurrence in history itself and mechanics of time. Their source lies in the antinomy of time that is measured and used to measure, what is logically impossible, and the only anthropologically possible position. It is observed that the antinomy of time invites disaster of God's death which is even more absurd response to the challenge that is not understood. In this way, from the time disappears moments, from the calendar – days, and history does not disappear on its end, but it collapses into itself. Paradoxically enough, the history is preserved by cults that evoke its end.

Key words: history, end of history, calendar, catastrophe, God's death, Omar Khayyám, Milutin Milankovic

*Aleksandar Petrović*



Марија В. ЛОЈАНИЦА<sup>1</sup>  
Универзитет у Крагујевцу  
Филолошко-уметнички факултет  
Катедра за англистику

## БОЖАНСКИ ОТКУЦАЈИ СРЦА: ТЕОЛОГИЈА И КОСМОГОНИЈА ЕДГАРА АЛАНА ПОА<sup>2</sup>

Полазећи од преиспитивања основних поставки космологије Едгара Алана Поа изне- тих у делу „Еурека: песма у прози“, у раду ће се превасходно испитивати Поово схватање улоге божанског принципа у пореклу, развоју и потоњем урушавању универзума. У кон- тексту рада поменуто дело ће се третирати и као деветнаестовековна филозофска и ли- терарна антиципација савремених научних теорија о пореклу и понашању космоса, и то: теорија привлачења, хаоса, ентропије и Великог праска. Довођењем у везу Поове теорије космоса и Хајзенберговог принципа несигурности, у раду ће потом бити начињен поку- шај исцртавања паралеле која постоји на релацији, с једне стране, односа индивидуалне честице материје и тоталитета космоса и, с друге, односа хумане индивидуе и Бога.

*Кључне речи:* Е. А. По, Еурека, космос, материја, поезија, Бог

Едгар Алан По, један од најзначајнијих стваралаца америчког романтизма, по много чему је кључна фигура не само књижевности писане на енглеском је- зику, већ и литерарне праксе и теорије уопште. Помен његовог имена код позна- валаца, али и литерарних лаика изазива канонаду слободних асоцијација: прва је, дакако, „*Никад више, никад више*“, следећа готске приче са елементима хоро- ра; потом, Едгар Алан По се сматра једним од утемељивача научне фантастике и родоначелником детективске фикције. Међутим, када се каже: „Еурека“, сви прво помисле на Архимеда; тешко да ће икоме По пасти на памет. Тек, пред крај живота, 1848. године, једне олујне фебруарске ноћи, у њујоршком Библиотеч- ком друштву, пред малобројном публиком, Едгар Алан По је одржао предавање насловљено „О космографији универзума“ које је доцније преточио у дело *Еу- река, песма у прози*. Иако је По овај есејистички текст сматрао својим *magnum opus*-ом, дело је наишло на опште неразумевање и оштру осуду будући да идеје које По излаже, али и вешто доказује, стоје у директној супротности са увреже- ним мишљењем научне и филозофске јавности епохе. Оптуживали су га за пан- теизам и шарлатанство, а ни много година доцније, значај Поовог научно-фило- зофско-теолошког текста интелектуална јавност није препознала<sup>3</sup>. Па тако, го- тово век после настанка *Еуреке*, Т. С. Елиот, сумирајући критичарски консен- зуз по питању овог текста, пише: „Дело не оставља дубљи утисак...зато што смо свесни Поове недовољне упућености у филозофију, теологију и природне нау- ке.“ Донекле, Елиот је био у праву: *Еуреку* је написао научни аматер, неко ко је

1 myalojanica@gmail.com

2 Овај рад је део истраживања која се изводе на пројекту 178018 *Друштвене кризе и савремена српска књижевност и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир* који финан- сира Министарство просвете и науке Републике Србије.

3 Донекле је овај текст имао одјека у Француској: Бодлер га је превео на француски 1864., а Валери је о њему написао есеј 1924. године.

у детињству поседовао телескоп и ко је књиге о астрономији и физици читао у слободно време. Дакле, неко без довољних квалификација и без институционалног покрића за своје тврдње. Неко са маргине научне истине (шта год она била). Неко сувише опасан и, рекло би се, довољно „луд“ да би му се поверовало.

А онда се догодила квантна механика... Осамдесетак година пре него што ће космолози разрадити математичке доказе, По је, пишући *Еуреку*, како се испоставило, а што данас са сигурношћу можемо и да тврдимо, понудио рудиментарну верзију теорије о настанку, развоју и потоњем урушавању универзума која је у великој мери подударна са начином на који наука друге половине 20. и раног 21. века о поменутом проблему мисли и пише.

Напуштајући конвенционалну мудрост свога доба, која је универзум видела као статичан и вечни ентитет, По је тврдио да је космос настао у једном бљеску, експлозијом из једне, јединствене, једноставне „пробитне Честице“.

„Из једне Честице, као средишта, претпоставимо да се сферично шири – у свим правцима – до недокучивих, али ипак крајњих граница претходно празног Свемира – изван извршно велики, али свакако ограничен број немислиивих, а ипак не до краја сићушних атома.“ (По 2008: 40)

Занемаримо ли Поово поимање свемира као „претходно празног“ ентитета, а које је у међувремену космологија оповргла, у наведеној реченици, која је, да подсетимо, записана 1848. године, лежи груб нацрт теорије Великог праска која је доживела научну валидацију тек шездестих година 20. века.

По даље пише:

„Настанак о коме говоримо одвијао се *продором* (бљеском, прим. аутора) изворног и, стога, обичног *Једног* у несвакидашње стање *Мноштва*. Акција ове природе упућује на реакцију. Ширење Јединства, под оваквим условима, укључује тежњу за повратком Јединству – тежњу која не посустаје до испуњења.“ (По 2008: 40)

Идеју да је универзум у бити динамичан, односно да је тренутно у стању ширења, то јест експанзије, те да ће се, консеквентно, услед ентропије, урушити, савремена наука данас нуди као „своју“ најбољу претпоставку о понашању космоса, али тек пошто је 20тих година прошлог века Ајнштајн конципирао Општу теорију релативитета, и пошто је Едвин Хабл до сличних података и закључака дошао посматрајући далеке галаксије и анализирајући брзину којом се оне крећу.

Едгар Алан По није изоставио ни антиципацију феномена Црних рупа; он износи и теорију о постојању *мултиверзума*, односно *паралелних светова* која своју научну актуелизацију доживљава тек пошто су Шредингер и Хајзенберг понудили математичке доказе постулата квантне механике. Такође, *Еурека* је први текст који нуди разрешење тзв. Олберсовог парадокса који је мучио астрономе још од 17. века (зашто је небо ноћу мрачно када, сем Сунца, дакако постоји још звезда, звезда неупоредиво већих и сјајнијих од наше). По тврди да је космос финитан, и просторно и временски, из чега нужно следи да светлост далеких звезда још увек није доспела до Млечног пута. Данас, то и гимназијалци знају, али 1848. оваква објава сматрана је научном јереси.

И, шта је онда *Еурека*? Теоретска антиципација, својеврсно научно предоткриће у литерарној форми, или, можда, визија? Можда. Али, упитамо ли Поа, *Еурека* је нешто посве друго: она је „*есеј*“, покушај објашњења дакле, који говори о „физичком, метафизичком и математичком – о материјалном и духовном универзуму; о његовој суштини, пореклу, постању, садашњем стању и судбини.“

(По 2008: 13) Суштину својих космолошких промишљања он износи већ на првој страници дела:

„Мој најважнији став је, стога, следећи: у изворном јединству Првобитне твари лежи другоразредни узрок Свих ствари, заједно са клицом њиховог неминовног уништења.“ (По 2008: 14) „Првобитна твар“, односно „првостворена Честица“ како је По још назива<sup>4</sup>, производ је вољне акције „Првобитног Узрока“ – Бога – чији мотиви и начини деловања леже с оне стране људског разумевања. Оно што се, до извесне мере, ипак може спознати јесу манифестације Божјег деловања и то једино, ако је веровати Поу, романтичару међу научницима, путем интуитивне синтезе емпиријске обсервације и рационалне анализе. Само имагинација која се служи разумом и емпиријом као алатима има моћ да види никада раније виђено. Спознаје овако остварене се даље човечанству објављују, пажљиво бираним изразима, „по узвишености довољно једноставним – по једноставности довољно узвишеним“ (По 2008: 13), онако како се објављују разумом непјомљиве мистерије, тајне која се интуирају, које се опиру рационалном објашњавању. Наведено има дубоке теолошке импликације: објашњење за све у свемиру је садржано у иницијалној Божјој вољи да створи првобитну Честицу, којој су иманентна својства непрестане деобе (ширења, експанзије), али и тежње за повратком апсолутном Јединству.

Наведену тврдњу илуструје и следећи одломак:

„Развитак Одбијања (Наелектрисања) свакако је морао да започне најранијим појединачним настојањима унутар Јединства, и мора да се, без прекида, сразмерно наставио унутар Сростања – то јест, *унушар Сажимања*, или, још једном, унутар Разнородности. Тако два начела Праве Честице, *Привлачење и Одбијање* – Материјално и Духовно – прате једно друго, у најчвршћем загрљају, заувек. *Тако, Тело и Душа иду руку подруку.*“ (По 2008: 83)

„Варљиво и непостојано подручје које се час скупља, час шири, упоредо с колебаљивим енергијама наше маште“ (По 2008: 36) јесте за Поа свемир, динамични ентитет у константној енергетској покретљивости регулисан, макар за сада, Законом о одржању енергије. Свемир је јединство супротности, Једно и Мноштво, смрт због живота и живот због смрти Свемир је истовремено ектропија и ентропија, Велики прасак и колапс, односно деградација материје и енергије у стање инертне униформности.

По, иако су Поове хипотезе у супротности са тада владајућим представама о материји, космосу и божанском принципу, оне у својој бити нису оригиналне. По се надовезује на филозофску традицију коју је започео још Хераклит који тврди да је цео свемир у стању константног кретања и промене, те да је подвргнут закону јединства и опште борбе супротности. И следећа његова мисао: „На периферији круга почетак и крај су на истом месту (заједно).“ (Хераклит 1978: 44) има своје јасне одјеке у Поовом тексту, баш као што је случај и са Декартовим космолошким аргументом. Интересантно је приметити и да се Јунг, када описује функционисање људске психе, служи терминологијом која је готово идентична оној коју По користи да опише понашање космоса.

Дакле, *Еурека* јесте, као што смо већ предочили, „*есеј о материјалном и духовном универзуму*“, и то есеј прецизно конструисан, у којем је свака премиса валидним и научно основаним аргументима поткрепљена и доказана. То јесте научни текст који се надовезује на претходне мисаоне системе и који стоји у јасној

4 Квантна физика би додала и „Хигзов бозон“.

корелацији са текстовима који ће бити написани после 1848. године. Међутим, оно што може да делује збуњујуће на читаоца једног оваквог дела јесте Поова одлука да свој текст речју *песма* опише. Данас, као и 1848. године, непомирљивости научног и поетског дискурса је датост; о научним истинама једноставно се не пева. Дискредитује ли По самога себе када научни текст о великој, највећој можда, теми назива прво песмом, а потом и објавом? Да ли је истинитост (шта год она била) и валидност својих закључака умањио тиме што је стотинак страница исуњених прецизно изведеним астрономским доказима омеђио, с једне стране, почетне, речју „песма“ и, с друге, завршне, једном, сразмерно кратком, дубоко интимном медитацијом о животу и смрти?

По је своју „*песму* у *прози*“ посветио „невеликом броју оних који ме воле и које ја волим – онима који **осећају**, више него онима који расуђују, **сањарима** и онима који верују у снове као једину стварност.“ „Таквима представљам овај састав као **творевину чисте уметности** – да кажемо као какву Романсу или, ако не тражим превише, као **Песму**.“ (По 2008: 1) Инсистирање на креативном потенцијалу имагинације и уметности у овом случају није изненађујуће – Едгар Алан По је пре свега роматичар. Међутим, анализа текста, било садржајна, било формална, доводи нас до закључка да По, када је *Еуреци* поднаслов „песма“ наденуо, није био мотивисан само, назовимо га, романтичарским сентиментом или трендом. Он, пре свега, настоји да успостави корелацију између сопственог стварања и Божанске Креације. Нескромно? Можда, али свакако доследно и ефектно. За њега је универзум књижевна метафора, а Бог је писац највештији од свих јер је у стању да у једном „књижевном мотиву“ обједини и узрок и последицу. „Божји заплет је савршен<sup>5</sup>. Универзум је Божји заплет.“ (По 2008: 140) И настава: „Осећај за симетрично јесте **инстинкт** од кога човек, готово слепо, зависи<sup>6</sup>. У томе је **поетска суштина** Универзума – Универзума који, својом ненадмашном симетријом јесте само **најузвишенија од свих песама**. Дакле, симетрија и дуговечност су варљиви изрази; стога су Поезија и Истина једно.“ (По 2008: 151) Парадокса, дакле, нема. Поезија и Истина, за Поа, **јесу** једно. А како о Поезији писати сем песнички?

Како бисмо понудили следећи аргумент у прилог тези да *Еурека*, узевши у обзир тему дела, и не може ништа друго до песма да буде, те да је помирљивост научног и поетског дискурса могућа у случају текста чијом се анализом, с научног становишта, бавимо, морамо се још једном осврнути на основну поставку Поове теорије о понашању универзума.

„С лакоћом можемо да замислимо да ће, после свеопштег нагомилавања и несатајања, вероватно настати потпуно различит низ околности; ново постање и ширење, враћање извору, још једна акција и реакција Божје воље. Маштајући руковођени овим свеважећим законом над законима, законом о периодичности, нисмо ли, уистину у праву када верујемо – уместо, рецимо, да гајимо наду – да ће се процеси које смо се овде дрзнули да замислимо обнављати вечно, и вечно, и вечно; са сваким откуцајем Срца Божјег, нови Универзум ће бујати, и потом се претварати у ништа.“ (По 2008: 162)

Ако је веровати Поу, настанак свемира, његово „бујање“ и његово потоњуће у ништа, те потоње поновно покретање ектопијско-ентропијског процеса

5 Његово савршенство, по Поу, лежи у чињеници да “Божански заплет” одликује неразлучивост узрока од последице.

6 У Повом космолошком систему и човек је само један од поменутих „сићушних атома“ који тежи поновном сједињавању прво са другим атомима, а потом са *центром праска*.



су само манифестације контракција Божијег срчаног мишића. Свемир није, дакле, само динамичан, он је и ритмичан. Он пулсира. Божија воља је **импулс**, подстицај, инспирација, покретачка снага, моменат силе, нагон, тежња, изненадна, спонтана реакција без предумишљаја, који генерише **пулс**. Пулс је проширење артерија изазвано ритмичким потискивањем крви из срца, а ритам је равномерно, одмерено кретање, правилно, наизменично дизање и спуштање гласа или мелодије у музици, али и наизменична употреба наглашених и ненаглашених слогова у речима и реченицама песничког стила. Космос је ритам највишег реда. Космос јесте најсавршенија песма.

Читаоце овог рада, али и његовог аутора, међутим, и даље прогањају 2 питања. Прво: Како је По 1848. године могао да зна шта ће у 20. веку рећи Хабл, Ајнштајн, Шредингер, Хајзенберг, Саган, Хокинг? Зато што је као дечак поседовао телескоп и у звездано небо често био загледан? Зато што је волео математику и астрономију? Зато што је пажљиво читао Хераклита, Платона, Декарта, Хумболта и Лапласа? Зато што је био сањар и песник, те му је право на блудњу по астралу рођењем обећано? Многи су, а *Еуреку* написали нису. И друго: Какве све то везе има са квантном механиком? Хајзенбергов принцип неодређености, један од основних принципа поменуте научне дисциплине, гласи: немогуће је одредити положај неке честице и њен импулс у исто време. Другим речима, што једно својство можемо прецизније да измеримо, то друго мање прецизно можемо да измеримо, одредимо или контролишемо. Дакле, или смо свесни где је у просторно/временском координатном систему, универзуму, нека честица или знамо шта и како честицу покреће. Одређено, дефинитивно, несумњиво, поуздано знање о оба истовремено не можемо да имамо. То посматрача, који је и сам честица, и који је од неке примордијалне Честице, било Поове или квантне, настао, баца у конфузију. Ако знамо где смо, ако смо свесни тренутне временско-просторне координате, не знамо где ћемо бити, јер не познајемо природу покретача. Ако пак знамо шта нас покреће, свесни смо дакле, импулса силе, осећамо се изгубљеним у контексту/систему у којем се тренутно налазимо. Све је несигурно и неизвесно. Једино је изгубљеност датост.

И Едгар Алан По је, не заборавимо, био честица (са малим почетним словом). Дакле, по квантној физици, неминовно изгубљен. Али, док читамо текст који је написао годину дана пре него што ће умрети, ми ту изгубљеност и конфузију не видимо и са квантном физиком не можемо да се сложимо. Не, По није знао. Али је наслутио. Можда само зато што је врхове прстију држао на дамари природе, на билу космоса, зато што је осетио ритам. Наслутио је и своју објаву нам је понудио: једини начин да превазиђемо принципе неодређености, несигурности, непоузданости и неизвесности је да дамо шансу нечему што је квантној физици страшно – вери у покретача (импулс, пулс, ритам, откуцај) и машти којом бисмо могли да интуирамо како свој тренутни тако и будући положај. Да знамо не можемо. Да осетимо ритам, пулс, импулс, откуцај, можемо! Једино ослањајући се на то наше „ритмичко“ чуло можемо да преваладамо страх поринут у нашу суштину: страх од непознатог, страх од смрти, страх од живота и страх од љубави. И нека По још једном проговори: „Дакле – ово Срце Божје – шта је оно? Оно је наше срце.“ (По 2008: 162), а његов ритам је одређен, познат и умирујући.

## Литература

- Декарт 1998: R. Dekart, *Meditacije o prvoj filozofiji*, preveo Tomislav Ladan, Beograd: Plato.  
Јунг 1987: K. G. Jung, *Љвјек и његови симболи*, prevela M. Salečić, Zagreb: Mladost.  
По 2008: E. A. Po, *Eureka, Pesma u prozi*, preveo Milan Miletić, Beograd: Službeni glasnik.  
Хераклит 1978: Heraklit, *Fragmenti*, priredio Miloš Đurić, Beograd: Grafos.

## DIVINE HEART THROBS: THEOLOGY AND COSMOGONY OF EDGAR ALLAN POE

### Summary

Using the basic cosmological hypotheses that Edgar Allan Poe put forth in his work *Eureka: A Prose Poem* as the starting point of the analysis, the paper primarily explores Poe's understanding of Divine Principle's role in the origin, development and subsequent collapse of the Universe. In the context of the paper, the aforementioned work is viewed as a nineteenth century philosophical and literary anticipation of the following contemporary scientific theories concerning the origin and behavior of the Universe: law of attraction, chaos, entropy and Big Bang theories. By comparative interpretation of Poe's cosmological theory and Heisenberg's Uncertainty Principle, the paper offers an attempt of establishing parallels that exist on the two following planes: individual particle of matter – totality of Cosmos and human individual – God.

Key words: E. A. Poe, *Eureka*, cosmos, matter, poetry, God

Marija V. Lojanica

Ivana V. ĐURIĆ PAUNOVIĆ<sup>1</sup>

Univerzitet u Novom Sadu  
Filozofski fakultet  
Odsek za anglistiku

Vladislava S. GORDIĆ PETKOVIĆ

Univerzitet u Novom Sadu  
Filozofski fakultet  
Odsek za anglistiku

## TEHNOLOGIJA KAO (POST)RELIGIJA U PROZI DAGLASA KOPLANDA<sup>2</sup>

Tehnologija kao supstitut religije (kao postmoderna zamena za Boga i(li) kao traganje za duhovnim osloncima u postmodernom dobu) sveprisutna je tema u romanima i esejima kanadskog pisca Daglasa Koplanda. Kao što većina teoretičara medija pokušava da dokaže, razvoj tehnologije ne čini nas boljima – Stiven Džouns u Virtuelnoj kulturi tako piše: „Poverovali smo da su politički, moralni i socijalni problemi posledica nedostatka komunikacije, te da ćemo, ako unapredimo komunikaciju, rešiti različite probleme koji muče današnjicu”. Koplاند, između ostalog, u svom proznom delu tu zabludu analizira, no nikad jednoznačno: tehnologija za njega nije nešto što se u isti mah divinizuje i dijabolizuje, već izaziva dvojne osećaje – nostalgiju i fascinaciju. Odnos prema tehnologiji biće analiziran na predlošku Koplاندovih dela Generacija iks, Život posle Boga, Majkroserferi i Hej, Nostradamuse!

*Ključne reči:* tehnologija, religija, roman, nostalgija, postmodernizam

“My secret is that I need God--that I am sick and can no longer make it alone. I need God to help me give, because I no longer seem to be capable of giving; to help me be kind, as I no longer seem capable of kindness; to help me love, as I seem beyond being able to love.” Douglas Coupland, *Life After God*

Kanadskog pisca Daglasa Koplanda (1961) čitalačka publika Amerike i Kanade upoznaje početkom devedesetih, kao autora kulturnog debitantskog romana *Generacija iks*, koji je postao duhovni bedeker vremena koje će ostati upamćeno po specifičnoj krizi smisla, opadanju materijalnih vrednosti i traganju za novim oličenjem božanskih atributa sveznalaštva i svemoći. Pišući prozu sa elementima publicistike, sociološkog ogleđa i kulturološke analize, ovaj autor se bavi „kulturom ubrzanja“ (podnaslov *Generacije iks*, uostalom, i glasi „priče o kulturi u ubrzanju“), koju odlikuju nostalgija za koherentnim sistemima vrednosti i fascinacija tehnološkim progresom. Većina Koplاندovih romana delimično je zasnovana na autobiografskim motivima, govori o autorovim dilemama i raskolima reflektovanim kroz sudbine junaka zatečenih u egzistencijalnom okviru tzv. nove izdubljene generacije, ali uključuje elemente moralne parabole i egzistencijalne alegorije.

U američkoj književnosti postoji prilično duga tradicija gubljenja vere, što ne mora naročito da čudi s obzirom na prirodu sveta u kome obitava zapadna civilizaci-

1 ivanadjuricpaunovic@gmail.com

2 rad je nastao u okviru naučnog projekta br.178002, Jezici i kulture u vremenu i prostoru, Ministarstva prosvete i nauke Republike Srbije

ja. Prvo upečatljivo gubljenje duhovnog oslonca desilo se piscima dobro poznate 'Izgubljene generacije' dvadesetih i tridesetih godina dvadesetog veka. Najvećim delom zbog iskustva Prvog svetskog rata u koji su pohrlili (bar oni koji su se na to odvažili) kao na svojevrstan ispit zrelosti, njihovo viđenje sveta došlo je u potpunu koliziju s onim njihovih roditelja. Ono što su tada videli i doživeli, ako su imali sreću da se vrate kući, zauvek ih je udaljilo od svih do tada poznatih uporišnih tačaka, čak do te mere da su neki imali potrebu da napuste svoju zemlju i vrate se u Evropu, na izvor najbolnijih i najzubbudljivijih događaja u njihovim životima. Tada, u prvoj polovini dvadesetog veka, nepopravljivo oštećene duše iz Hemingvejevih pripovesti postaće prototip one vrste duhovne pustoši koja će na njegovom kraju odneti prevagu nad svakim smislom. Tridesetak godina kasnije, u poratnoj generaciji drugog velikog globalnog sukoba po redu, nailazimo na bitnike, luralice, putnike bez plana, dok se hladnoratovska anksioznost lomi u duhu potrage za potpunom slobodom kod njihovih naslednika, hipika; i, nekih trideset godina kasnije, u postmodernom, postreligijskom dobu, stasaće Generacija iks, još jedna u, po svoj prilici, neprekinutom nizu generacija koje plutaju u potrazi za čvrstim osloncem u svom vaskolikom postojanju.

Generacija iks ipak ima drugačije polazište u odnosu na dve prethodno pomenuete jer nema privilegiju kvalitetnih izgovora kakvi su bili Prvi, Drugi svetski ili hladni rat. Njeni pripadnici odrastaju sa svešću da postoji nešto što se može odrediti kao mogućnost uništavanja globalnih razmera, sa svešću da ne postoje osnovna pravila koja bi takvu mogućnost ukinula, i sa svešću o neverovatnoj krhkosti sopstvenog postojanja. S druge strane, zreli kapitalizam sa svojim potrošačkim imperativom nudi privid rajskog izobilja, privid izbora i privid kontrole nad vlastitim životom. Problem nastaje kad se ti prividi razobličie kao takvi. Protagonisti romana Dagleasa Koplanda žive u vremenu u kome su raspeća modni detalj, u kome se u muzičkim video spotovima seksualnost i religija dovode u odnos besramne naporedosti, u vremenu koje neminovno izaziva zbnunjenost. Još jedna okolnost zbog koje epitet post-religijski pristaje toj pretposlednjoj u nizu izgubljenih generacija, vezana je za roditelje koji svojoj deci nisu omogućili odrastanje u veri. U jednom intervjuu autor, koji je i sam rastao u sekularnoj porodici, kaže da je ono što je drugačije u odnosu na neke prethodne naraštaje, upravo činjenica da su roditelji iz pedesetih, šezdesetih i sedamdesetih godina dvadesetog veka shvatili da je potpuno oslobađajuće odgajati decu bez religije. Zbog toga ta deca u potragu krecu doslovno od nule (Brent Brill u: Sandra M. Levy 2008:). A ako olakšanje iole postoji, ono se javlja u vidu tehnologije i nije ga uvek lako odrediti.

Tehnologija u Koplandovom opusu stiće tematski i strukturni značaj koji se može meriti samo s relevantnošću koju dostignuća savremene civilizacije imaju u romanima D. H. Lorensa, s tim što se mehanicizam civilizacije u Americi na razmeđi dva milenijuma predstavljen u romanima *Generacija iks*, *Majkroserferi*, *Devojka u komi* i *Hej, Nostradamuse!* ne manifestuje više kroz društvene i psihološke potrebe, nego kroz programiranost književnog zapleta kao hibrida više realnosti – ekonomske, empijske, virtualne i mistične.

Kopland je hroničar „kulture ubrzanja“ koji ukazuje da dinamične materijalne promene u svakodnevnom životu nikada ne dovode do jednako brzog duhovnog preobražaja. Pojava tehnologije kao supstituta religije možda je najbolji primer: kao što većina teoretičara medija dokazuje, razvoj tehnologije ne čini nas boljima – Stiven Džouns u *Virtuelnoj kulturi* piše: „Poverovali smo da su politički, moralni i socijalni problemi posledica nedostatka komunikacije, te da ćemo, ako unapredimo komunikaciju, rešiti različite probleme koji muče današnjicu“ (Džouns 2001: 19). Kopland ovu zabludu analizira u romanima *Majkroserferi*, *Generacija iks* i *Džejpod*,

ne zauzimajući jasan stav o odnosu religije i tehnologije: tehnologija za njega nije nešto što se u isti mah divinizuje i dijabolizuje, već izaziva dvojne osećaje – nostalgiju i fascinaciju.

Kad za ovog pisca kritičari kažu da opisuje „kanadske gradove i američke idole“, tu se ne radi o uvredljivoj simplifikaciji. Od početka svestan da postmoderno stanje briše granicu margine i centra, Kopland piše o junacima koji konstruišu sopstvenu marginalnost. Njegovih do danas objavljenih četrnaest romana istražuju tajanstva svakodnevice koja je obeležena brzim i korenitim promenama, prevashodno drugačijim odnosom prema prostoru i vremenu. „Danas doživljavamo lakoću kretanja nepoznatu ijednoj ranijoj urbanoj civilizaciji, a ipak je pokret postao dnevna aktivnost koja je najviše ispunjena strepnjom“, piše Ričard Senet (Sennett 1978: 14), a Džon Peri Barlou primećuje da „prirodni ciklusi omogućuju predahe“, ali da „vreme doživljavamo kao atomističko i diskontinuirano: vreme se ne provodi *sa* drugima, ono se troši *na* ili *za* druge“ (Džouns 2011: 29).

Iako se odnos tehnologije i religije primarno sagledava u njihovoj inkompatibilnosti ili opoziciji, sadejstvo ovih dveju sfera u ljudskom životu nije upitno. Napredak tehnologije često je nadahnut gotovo religioznim težnjama za prevazilaženjem čovekove datosti, a nada koju nudi nauka svojim nastojanjima u savladavanju prolaznosti i smrti ne dopušta njihovo potpuno razdvajanje. Takođe, jedan od glavnih medijatora potrebe za duhovnim traganjima među mladima je popularna kultura. Tom Bodon u svojoj uticajnoj knjizi *Virtualna vera* (1998), navodi četiri glavna razloga zbog kojih je popularna kultura preuzela tu ulogu. Pre svega, tu je apriorna sumnja u iskrenost svih institucija, naročito onih organizovane religije (1). S jedne strane zazor od hipokrizije koja tu vlada, s druge potreba za duhovnim iskustvom, predstavlja za pripadnike generacije iks nerazrešivu zagonetku. Lično iskustvo je sve, jedina prava stvar (2). Svaka vrsta posredovanja ukida čin ličnog iskustva čime se dobija veliki broj mogućih duhovnih formi. Patnja takođe spada u duhovnost i donosi duhovno prosvetljenje (3). I kao poslednji razlog, Bodon navodi stalno preispitivanje religijskih uverenja kao jedan od glavnih elemenata verovanja (4).

Simptomatično je da je radnja Koplandovog prvog romana *Generacija X* (1991), smeštena u južnu Kaliforniju, na samu zapadnu obalu, najudaljeniju tačku do koje su doseljenici mogli stići na američkom kontinentu. Za prve doseljenike situacija je bila relativno jednostavna: pred sobom su imali cilj (osvajanje prostora, pomeranje granice), imali su doktrinu (*Manifest Destiny*, kojim je svaka težnja za osvajanjem novih teritorija praktično ozvaničena), imali su čak i teoriju (Tarnerovu tezu o granici) koja je „naučno“ objašnjavala zbog čega je legitimno pravo svakog Amerikanca da se postavi osvajački spram svakog novog parčeta zemlje, bez obzira na to da li na njemu neko živi ili ne. Pripadnici Generacije iks, Endi, Dag i Kler, lišeni su tako solidno postavljenih osnova. Teritorija se potrošila, njihovi identiteti nisu fiksirani već konstruisani u jeziku, dakle uvek su u fluksu, i što je možda najvažnije, ne delaju iz pozicija moći niti mogu da sagledaju bilo kakav smisao u svom životu. Njihova odluka da napuste neinspirativne, nekreativne poslove kojima se bave, da odustanu od urbanog života koji je od njih načinio zombije ispranih aura, čini se kao smeo ali ne sasvim motivisan čin neke vrste lične pobune protiv kulture kojoj pripadaju. Kritičari govore o višenaspektnoj tematskoj liminalnosti koja pogoduje praznini nastaloj posle Boga (Tate, 2002: 44-45; McCampbell, 2009:11). Protagonisti dela su mladi, pripadnici su srednje klase, na geografskoj margini, na rubu ludila, pri kraju vremena, prisiljeni da oslonac traže samostalno, da sami kroje svoju religiju i mehanizme pročišćenja. Čine to pričajući jedni drugima priče o životu i apokaliptičnim završecima, čiji smisao slabi

i subverzivnim delovanjem potrošnih fraza popularne, generacijske kulture koje pisac ispisuje na marginama romana. Te slogane, parole, lako pamtljive idiome koje Kopland, neolog, servira kao neku vrstu ilustracije vremena ali i humorističkog oduška, iznedrila je upravo tehnologija masovne proizvodnje. Zatečeni između jezika i duhovnosti, na 'vrtešci lingvističkih zaokreta' (Levy 2008: 45) njima preostaje ili da se prepuste 'istini' koju širi popularna kultura i kopirajteri, teolozi konzumerizma, ili da održe privid upornog traganja za onim što je, ne njihovom krivicom, nestalo. Naslovi poglavlja romana kao sto su 'It can't last', 'Shopping is not creating', 'Reconstruct', 'Purchased experiences don't count', funkcionišu kao parole na putu do spoznaje. I ostaju samo to.

Svet generacije iks je svet poljuljanih odnosa između roditelja i dece, prijatelja, ljubavnika, onih koji trpe posledice sveobuhvatne potrošačke etike. Biblijske konotacije života na ivici pustinje ozbiljno bivaju poljuljane slikom pasa koji s njuškama zamazan od ljudskog sala koje su pronašli u dvorištu klinike za estetsku hirurgiju, sala izvađenog iz tela koje se u toj kulturi kotira bolje od bilo čega transcendentnog.

Možda samo zbirka priča *Život posle Boga* (1994) sa svojom zen koncepcijom predstavlja direktnu žanrovsku varijaciju na komercijalne duhovne vodiče za bolji i lakši život, ali u većini slučajeva narativne intervencije okreću se imitaciji mita ili parable, pokušavajući da u proznom tekstu uspostave tri osnovne karakteristike mita: aistoričnost, neobjektivnost i univezalnost (Bril 1994: 26). U ovoj zbirci kraćih pripovednih formi u kojoj se autor bavi teskobom nastalom usled gubitka duhovnog oslonca, naratori su u potrazi za smislom kao vrstom protivotrova za cinizam i ironiju, najčešćim ali ne i najučinkovitijim reakcijama na potrošačku kulturu. Čin potrage se ne završava jasnom spoznajom Boga, ali čitaoci (kao i protagonisti, uostalom) nalaze određeno olakšanje u epifanijskim momentima koji se dešavaju u prirodi, divljini, izvan civilizacije. S eshatološkom depresijom, koju pominje Sandra Levi (*Imagination and the Journey of Faith*, 2008) Koplandovi likovi izlaze na kraj tako što se otiskuju na marginu, na granice na kojima je, ako ništa drugo, uticaj tehnološko-kulturnog dikata mnogo slabiji. „Koplandova dela, kao i religijski tekstovi pre njega, pokušavaju ponovo da aktiviraju strukture katarze, bilo religiozne, bilo kreativne“ (Levy 2008:121).

Roman *Hej, Nostradamuse* (2003) spaja autorski komentar realnog događaja i imaginativno preoblikovanje njegovih razornih posledica. Kao neposredna inspiracija za roman piscu je poslužilo serijsko ubistvo u Koloradu iz aprila 1999. u kom su dvojica tinejdžera ubili četrnaest drugova i jednog nastavnika, ali je događaj premešten u godinu 1988. i u severni deo Vankuver, u radikalno konzervativno religiozno okruženje. *Hej, Nostradamuse* sačinjen je od četiri ispovesti u kojima junaci sumiraju traume nakon krvoprolića u školi Delbruk. Četiri glasa pripovedaju o strašnom zločinu koji im je promenio život: jedan od pripovednih glasova pripada ubijenoj Šeril, koja je umrla ne otkrivši nikom da se tajno udala za druga iz razreda, Džejsona. Šerilina ispovest smeštena je u vreme neposredno posle krvoprolića i opisuje kako njeno tajno venčanje u Las Vegasu, tako i njen odnos prema veri i Bogu, a u njenom odeljku predstavljen je sam tok masakra u kome će stradati kao poslednja žrtva ubica, samo nekoliko sati nakon što je suprugu otkrila da je u drugom stanju. Punu deceniju posle masakra, godine 1999, Džejson pokušava da protraćenom životu vrati smisao tako što će se osloboditi mučnih sećanja, a videćemo da nije Šerilina smrt jedino što ga muči: on piše pisma svojim bratancima koji su, zapravo njegovi sinovi, začeti neposredno pošto je Džejsonov brat Kent smrtno stradao u saobraćajnoj nesreći, na nagovor Kentove supruge. Iako je u samoodbrani ubio jednog od Šerilinih ubica, Džejson je optužen za saučesništvo u masakru i biva prinuđen da se brani i od celog sveta i od sopstvenog oca Redža, hrišćanskog fundamentaliste. Treći pripovedač je Heder, Džejsonova devojka čija je is-

povest smeštena u godinu 2002: ona će govoriti o svojoj uzaludnoj, neuzvracenoj ljubavi, o Džejsonovom misterioznom nestanku i komunikaciji sa lažnom vidovnjakinjom Alison koja joj izmamљуje novac. U pokušaju da pronađe utehu, Heder će se sprijateljiti sa od svih napuštenim Redžom, pomoći mu da preboli gubitak sinova, i oboje će promeniti svoj odnos prema Bogu: do tada neverujuća Heder će početi da veruje u višu silu a Redž će postati manje dogmatičan i rigidan. Poslednji na listi pripovedača je Džejsonov otac Redž, isprva ultrakonzervativan, religiozni fanatik koji veru koristi kao mogućnost društveno prihvatljivog ispoljavanja sadizma. Svoju religioznu netoleranciju manifestuje protestom protiv običaja farbanja uskršnjih jaja, a rođenog sina će smatrati zločincem zato što je ubio jednog od trojice masovnih ubica i tako izgubio mogućnost da stekne večni život. No njegov odeljak biće pokušaj pročišćenja i okajanja grehova.

*Hej, Nostradamuse* opisuje različite načine otkrivanja Boga i različite manifestacije verovanja u Boga: iako ponikla u ateističkom okruženju, Šeril postaje religiozna u odnosu sa Džejsonom, čija je vera, opet, znatno ublažena i modifikovana u odnosu na verski fundamentalizam njegovog oca. Pripovedanje sa one strane smrti podsetiće nas na tehniku naracije iz filmova *Bulevar sumraka* i *Američka lepota*, a identifikacija ovog uticaja će donekle baciti u senku Koplاندov veliki dug Vilijamu Fokneru i maestralnom romanu *Dok ležah na samrti*, u kome se kroz sličan model žalobne igre sa sudbinom pokojnice sučeljavaju životi onih koji ostaju. Piščeva potraga za Bogom, manifestovana mnogo imaginativnije u njegovim ranijim romanima, ovde se svodi na sistematsko zastrašivanje čitaoca idejom da su fanatizam, netolerancija i surovost drugo lice božanskog.

Koplاندovi junaci se razočaravaju u Boga zato što ne uspevaju da ga sagledaju kao vrhunski princip dobra: da će u njihov život tehnologija doneti nužnu meru etičnosti, samo je još jedna iluzija. Grupa teoretičara koji deluju pod imenom Critical Art Ensemble (CAE) demaskira informatičku tehnologiju tako što nabraja njenih pet neispunjenih obećanja elektronske mreže: u dodiru s Mrežom ne dobijamo novo telo nego gubimo sopstveni identitet; tehnologija je zagospodarila našim vremenom, zavaravajući nas obećanjem slobode i povećavanja produktivnosti; obećana nam je nova zajednica, ali smo umesto nje dobili izolaciju u kojoj će nas biti lakše kontrolisati; umesto potpune demokratije, osećamo nedostatak legitimiteta i prave odgovornosti koje demokratija podrazumeva; novu svest stičemo tek pod uslovom da postanemo deo globalne kontrolisane zajednice. Naročito je CAE kritična prema pojmu zajednice i socijalizaciji na internetu, smatrajući da komunikacija nije dovoljan preduslov za zajednicu.

Stavovima grupe CAE suprotstavljena su gledišta velikog broja teoretičara, na čelu sa Benediktom Andersonom, koji je uveo pojam zamišljene zajednice i ukazao na to da zajednice temeljno definiše način na koji ih osmišljavamo. Teoretičar medija i digitalni umetnik Lev Manovič kompjuterizaciju kulture posmatra isključivo kao proces dodirivanja i prožimanja novih i starih medija, kao stapanje slike i ekrana, optike i fantastike, narativnog i interaktivnog, virtuelne realnosti i realnih mogućnosti. On ukazuje na to da se spajaju mediji koji registruju utiske o svetu i mediji koji pribiraju činjenice, mediji koji predstavljaju svet i mediji koji procesuiraju zapise prethodećih medijskih formi. Iz analognog doba hijerarhije i linearnosti premeštamo se u digitalni svet čija je struktura potpuno drugačija (u formi rizoma, nikako uređene strukture), u postupke skeniranja, arhiviranja i skladištenja informacija, do kog dolazi zahvaljujući osobenostima novih, kako ih Manovič naziva, metamedija. Za razliku od romana i filma koji privileguju naraciju kao ključni oblik kulturnog izraza, kompjutersko doba uvodi bazu podataka.

Ulazak u doba elektronske komunikacije označio je, pak, i stupanje na scenu nove vrste zajednice – one virtualne.

Elektronske zajednice i vidovi njihovog komuniciranja uverili su nas da internet više nije samo eksperiment, eksces i novotarija, nego i ozvaničeni prostor decentralizovane jezičke, kulturne, umetničke i političke prakse, prostor koji stiče svoju legitimnu istoriju. Nastanak i perspektive novih zajednica uslovljeni su preobražajem industrijskog društva u polimorfni informacijski sistem koji ukida klasično shvatanje dužnosti, pa tako i samo shvatanje religije.

Coupland se u celokupnom stvaralaštvu bavi ironijom ljudske situacije, oličene u činjenici da se organizovana religija odbacuje zarad nove vrste uniformnosti koju podrazumevaju instant vrednosti materijalističkog društva. Ipak, njegovi likovi otkrivaju snagu i poriv da sopstvenu oazu duhovnosti stvore u okrilju pop kulture i tehnologije, pa da upravo u taj pojmovni okvir udenu hrišćansku veru u čuda.

### Literatura

- Beaudon 1998: T. Beaudon, *Virtual Faith: The Irreverent Spiritual Quest of Generation X*, New York: John Wiley & Sons Inc.
- Bril 1994: Ž. Bril, *Lilit ili mračna majka*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Coupland 1991: D. Coupland, *Generation X: Tales for an Accelerated Culture*, New York: St. Martin's Press.
- Coupland 1994: D. Coupland, *Life After God*, London: Simon & Schuster Ltd.
- Coupland 1995: D. Coupland *Microserfs*, London: Flamingo.
- Coupland 2003: D. Coupland, *Hey, Nostradamus*, London: Flamingo.
- Garber 1998: M. Garber, *Symptoms of Culture*, New York: Routledge.
- Džouns 2001: S. Džouns, *Virtualna kultura*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Hačion 1996: L. Hačion, *Poetika postmodernizma*, Novi Sad: Svetovi.
- James, 2002: W. James, *The Varieties of Religious Experience*, New York: Modern Library, Random House.
- Levy, 2008: S. M. Levy, *Imagination and the Journey of Faith*, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Manović 2001: L. Manović, *Metamediji*, Beograd: Centar za savremenu umetnost.
- Sennett 1978: R. Sennett, *The Fall of Public Man*, New York: Vintage Books.

## TECHNOLOGY AS (POST)RELIGION IN DOUGLAS COUPLAND'S FICTION

### Summary

In his fiction Douglas Coupland, one of the key cultural commentators on the second half of 20th and the beginning of 21st century, presents us with a world whose spiritual foundation irrevocably lost its firmness and has succumbed to various kind of substitutes. Searching for a right substitute is one of the most important tasks for the young people who are left on their own devices in this process. Web 2.0 technology, pop culture, sexuality, consumerism, at some point or another all pose for the right thing, if only to prove that such a thing does not exist. For the generation X technology seems to come close as a substitute for God, but cannot establish the quality of the lost values that religion used to have. Disappointments in the media-saturated world are inevitable, but being the only world they have, the young people of Coupland's novels turn to nostalgia and fasciantion to ease the pain. The questions of communication, or the lack of it, which was considered to be the major problem of modern society, Coupland addresses from various angles,



showing us how old solutions cannot be applied to new dilemmas. The very idea of communication has changed, the technology of communication is completely different than it used to be, therefore every effort to analyze relationship of younger generations with their friends, adults, nature, faith, world in general, is valuable and worth trying. The paper addresses the question of technology as a substitute for religion through the critical reading of Coupland's novels *Generation X*, *Life After God*, *Microserfs* and *Hey, Nostradamus!*.

Key words: technology, religion, fiction, nostalgia, postmodernism

*Ivana V. Đurić Paunović, Vladislava S. Gordić Petković*



Ђорђе М. ДЕСПИЋ<sup>1</sup>  
 Универзитет у Новом Саду  
 Филозофски факултет  
 Одсек за српску књижевност

## ГОВОР О НИЧЕМ ИЛИ ШТА БИ ТО БИЛО БОГ

Павловићева есејистичка књига *Говор о Ничем* представља пример осмишљеног есејистичког напора да се одређене тачке човекових културних и духовних основа сагледају првенствено кроз антрополошко-филозофску призму. Притом, ову есејистичку интенцију настојимо да доведемо у (поетичку) везу са његовим песничким опусом, будући да су митски, религијски, поетски и метафизички проблеми који у овим текстовима занимају Павловића, попут феномена Ничега и Бога, генезе и апокалипсе, од самих почетака присутни и у његовој поезији, и то било у облику питања која задиру у човеково онтолошко порекло, било пак у облику поетског боготражења на различитим културно-историјским равнима које ће унутар свог опуса често и упечатљиво песнички реактуелизовати.

*Кључне речи:* Миодраг Павловић, есеј, песнички језик, Ништа, Бог, апокалипса, поезија

Миодраг Павловић 1987. године објављује две есејистичке књиге, *Поетици жртвеног обреда* и *Говор о Ничем*, и обе представљају резултат исте инспирације. Аутор у њима наставља да развија и надограђује ону линију есејистичке мисли која свој фокус усмерава ка просторима обреда, ритуала, мита, ка самом изворишту језичког и културног, као и ка оним књижевним делима из светске књижевности која су битно условљена ритуалом и митом (посебно у *Поетици жртвеног обреда*). У њима је приметан подстицај који долази из других хуманистичких дисциплина, попут археолошких налазишта древних цивилизација (откриће винчанске културе, рецимо), или пак ширих антрополошких истраживања. У том смислу, важан допринос оваквом углу Павловићевог есејистичког проучавања даће и идеје које стижу из високог структурализма, односно онога што Клод Леви-Строс назива „структуралном антропологијом“. Између осталог, одакле ће најпре произаћи Павловићево интересовање за мит јер ће у њему, на линији Леви-Строса, препознати језик као универзални систем понашања и функционисања свих култура. Дobar део *Говора о Ничем* бавиће се, тако, антрополошким, културним и духовним исходиштима која почивају у ритуалу и миту, док ће у *Поетици жртвеног обреда* настојати да такву формулу антрополошке структуре човека препозна и анализира у књижевним делима. У овом раду пажња ће бити посвећена трима есејима из последњег поглавља књиге *Говор о Ничем*, који у различитим облицима подразумевају мисао о Богу и божанском, и то кроз аспект природе песничког језика и имагинације, и поетско-тематских преокупација Миодрага Павловића.

Сам есеј *Говор о Ничем* (датиран 1978. годином), привлачи пажњу посебно артикулисаним поетско-филозофским тоном, и њиме аутор започиње треће поглавље истоимене књиге. Проблемски подстицај свом тексту Павловић поставља

1 despy@eunet.rs

у односу на Платоново дефинисање небића из дијалога *Софиста*: „Ко говори о оном што не постоји, уопште ништа и не саопштава... он и не говори уколико се усуђује да изговара оно што не постоји“ (Павловић 1987: 64). У слободнијој, али опет и довољно убедљивој анализи ових Платонових ставова, Павловић указује на неке њихове апсурдне последице („Они који не говоре, говоре заправо о оном о чему се не може говорити. Свака ћуталица би значи говорила о оном што је изнад говора“), додајући и једну мистично-пантеистичку претпоставку, да све што ћути – „камен, дрво, земља, мрак, светлост“ – заправо говори о „Највишем и Најдубљем једним немим али шифрованим језиком“, иронично притом закључујући: „Према томе, било би довољно ућутати, приближити се оном што не постоји, проговорити ћутањем о Ничем, постати одмах највећи беседник и највећи пророк“ (Павловић 1987: 65).

Но, оно по чему се Павловићев дискурс препознаје у различитим есејистичким темама као једна динамична и узбудљива елаборација, бива присутно и у овом тексту. Наиме, он критичко промишљање Платоновог дијалога наставља парадоксалним обртом: „Али, ко тврди уопште, ко узима као готово, да камен, дрво, предмет, ћуте, да не говоре ништа, да осим свог присуства немају никакву значењску еманацију?“ (Павловић 1987: 65-66). Иако Павловић даље наглашава „говор“ камена кроз језик гравитације и магнетног поља, кроз чисто физичке параметре дакле, не може се не приметити да се у његовом сагледавању ствари налази интуитивна симпатија према унутрашњим, *интимним* структурама предмета. Он наслућује један специфичан језик чиме, у одређеном смислу, Леви-Стросове идеје на које се у овој књизи значајно ослања, посебно у уводним поглављима, шири и допуњује у виду поетско-мистичног доживљаја света. Пропуштајући да се осврне на Платонов појам „(не)постојања“, аутор се у свом промишљању Ничег ослања најпре на песнички-интуитивно искуство света које, међутим, не искључује рефлексију што, за разлику од Канта који је правио дистинкцију између чулне и појмовне интуиције, више одговара Хусерловој феноменолошкој методи. Ништа, по Павловићу, не настаје са језиком, па тако ни не зависи од њега. Оно има своју енергију и своје зрачење, и „реч коју нам је послало као своје име“ (Павловић 1987: 67).

Ову рационално несазнатљиву димензију, а коју Платон ипак употребљава у оспоравању ње саме (што доводи до близине апсурда), Павловић истиче као апстраховану суштину и подтло бића, али не кроз противуречност, већ као двострукост свега што постоји: „Чим се нешто именује, то нешто може да буде реално присутно, може да буде нереално, одсутно, лажно...“ (Павловић 1987: 66). Павловић језику и говору прилази више са поетско-феноменолошког аспекта. Он брани начело уметничког виђења и доживљаја света, јер су песнички језик и имагинација увек ближи *ничему* него *нечему*. Тако је, посматрано кроз Платоново схватање, поезија увек говор о Ничем, али тај (песнички) говор иако је о Ничем итекако постоји. Павловић има поверења у скривене значењске еманације предмета, он брани могућности њиховог говора кроз (наизглед) ћутање, и то неухватљиво и измичуће, духовно и трансцендирајуће које произилази из лирског искуства света заправо је „необично Нешто“ за којим књижевност и трага.<sup>2</sup>

2 Ова поетско-феноменолошка схватања проширују и потврђују интерпретацијски приступ поезији Васка Попе, који је Павловић исписао у свом есеју *Од камена до светића* (Павловић 1958). Наглашавајући тада Попину интенцију ка откривању зооморфних и антропоморфних суштину предмета, посебно у циклусима *Предели*, *Сисак*, *Белушак*, Павловић својим тумчењем брани, али и афирмише песнички луцидан и интуитиван доживљај света и космоса.

Иако Павловићев есеј иде у правцу филозофског разматрања феномена језика и односа према значењу, односно иако се развија као полемика са Платоновим схватањем говора о Ничем (али и са ставом о статусу песника у његовој *Држави*), он је заправо имплицитан допринос одбрани саме природе поезије и права на песнички интуитиван доживљај света. Он преноси залагање за право на метафизичко искуство света, за дубинска, необична, мистична устројства предмета, коначно и за песнички *говор белина: Говор о Ничем* и експлицитно и иманентно оспорава Платоново изричито одрицање постојања како самог Ничег, тако и онага који о Ничему говори.

На овај есеј суштински се надовезује *Шта би то било Бог* (датиран истом, 1978. годином), јер праву и пуну семантичку конотацију Павловић Ничему придаје тек у контексту божанског. Дobar део овог есеја представља промишљање насловног питања од почетних, митских времена, преко различитих цивилизацијских етапа, до човека модерног доба. Павловић се бави проблемом реконструкције митских богова, али такође и степеном сазнања који је могуће достићи о њима. С обзиром да је и сам митски човек био боготражитељ, да није поседовао сигурна знања о надприродним митолошким бићима у које је веровао и које је служио, аутор наглашава да и наша сазнања могу бити дата само у домену претпоставки јер нас од тог почетка дели не само временска дистанца, већ и друга идеологија, цивилизацијски и научни дух. Импресионира с којом се лакоћом антрополошког понирања и учовања културолошких нијанси на различитим стадијумима „боготражења“ Павловић овде представља: од неолита, преко хебрејског Јехове, египатске и хеленске митологије, Буде и Христа, па до мистичног хришћанства, Новалиса, Кјеркегора и Ничеа. За Павловића простор религијског искуства правазилази „таблице са записаним истинама“, односно превазилази простор и дословног, али и оног језички пренесеног значења, будући да ово увек има у виду и буквално значење, оно које претходи песничком. Отуда је религијско искуство, можда парадоксално, истовремено и непосредније и „заумније“, па тиме и ближе простору Ничег (Павловић 1987: 72).

Један од основних проблема који окупирају ауторову мисао јесте слика божанског и пропорционални однос човекове и божанске фигуре. У том смислу, интересантним се чини паралелизам који се у оквиру религиозне сликовитости јавља између земаљског и небеског царства, а који делује као упрошћена слика божанског и успостављене хијерархије: „али све је то масивна и сива илузија, опна која прикрива човекову мисао. Божанско је једино оно што пробија ту опну, ненадно и на неописив начин“ (Павловић 1987: 74). У пробијању те опне, у откровењу божанског сазнаје се она наслућена другачија стварност у којој је слика бога супротна нашем замишљању. Спознаја бога и божанског принципа за Павловића се не одвија као процес конкретизације, већ је то „један интуитиван продор кроз свет опипљивог и навикнутог и свакодневног, који потпуно мења наш поглед на свет и нашу мисленост“ (Павловић 1987: 78). Нешто од оваквог поимања открочења божанског може се препознати и у његовој поезији. У упечатљивим решењима песничке имагинације *Млека искони*, или пак *Велике скиишије*, приметни су сегови оне мисаоности у чијој је основи дух нарочитог открочења и метафизичких увида, и који су готово увек тесно везани за онострано искуство: „Између два неба земља је опна“ (Павловић 1962: 34), или: „Сва царства су иста./ И сунца./ И вид без сунца“ (Павловић 1969: 47).

За Павловића свака спознаја које ишчашује из устаљености, свако ново песничко искуство које онеобичава и продубљује доживљај света, у функцији је

боготражења. Поезијом као спознајом света кроз слутњу или интуитивни увид, кроз имагинарно виђење, човек се приближава божанском. Отуда се и поетика преиспитивања и реинтерпретације мита, повести, културе, књижевности, коју Павловић негује у свом песништву, може посматрати као напор који иде у правцу новог виђења човековог духовног и историјског контекста. Као да иза таквог поступка и, рекли бисмо, стваралачког *концепција* увек стоји исто питање које се намеће и препознаје и у овим есејима: колико је човекова стварност, у било којем свом виду, дата као једина истина? И где су границе духовне спознаје и искуства божанског? Павловићево есејистичко промишљање и феномена божанског и феномена (песничког) језика, заправо треба разумети као дискурзивно развијање властитих поетских прегнућа, иза чега проговара вера да и поезија и књижевност уопште у себи садрже могућност „пробијања опне“ људске устаљености, оног „опипљивог и навикнутог и свакодневног“, односно могућност спознаје божанског. Може се стога тврдити да овој Павловићевој есејистичкој мисли претходи она песничка, чиме се истичу неке од кључних поетичких такача које обележавају његово укупно стваралаштво.

Праћењем Павловићевог песничког и есејистичког тока примећује се узајамно надовезујући однос између развоја једног уметнички аутентичног духа и дискурзивне, есејистичке мисли која га поступно и свесно прати, или га некада и најављује. Притом, тематизација откривења у његовом поетском опусу имаће различита временско-просторна уобличења, и обухватаће у широком распону и мит и савременост. Тако је, на пример, овај проблем јасно присутан и раније, у *Светлим и шамним празницима* (Павловић 1971), који је временски понајпре смештен у библијске оквире, али и касније, рецимо, у *Есеју о човеку* (Павловић 1992), где ће се представити као део искуства и виђења модерног човека. У *Говору о Ничем* нигде се не спомиње властита поезија, али знаци су суптилно понуђени. Управо ће *Есеј о човеку* поетски „експлицитније“ тематизовати ове есејистички редове о Богу и Ничем чега, међутим, проблемски и феноменолошки има и у његовом претходном опусу, пре 1978. године када пише наведене есеје. На прве примере јављања Ничег, са капиталним словом, наилази се већ у *Окшавима* (Павловић 1957), у трећем *Ноктурну* („Облици се сљубе с Ничим у непробојно тврдо“, Павловић 1957: 25), потом у *Карикама* (Павловић 1977), а нешто касније и у *Следствију* (Павловић 1985), рецимо. У поеми *Он из Есеја о човеку*, на пример, тематизује се Бог кроз парадокс, и за Павловића је то право стање његове есенцијалности: у истовременом и присуству и одсуству, у непосредној присности и слутњи бесконачности, у објављивању и тајанствености. И нису ли све то и есенцијалне особине песничког језика? Ту динамичност и драматичност виђења света кроз сталне метаморфозе, што је у основи Павловићеве поетике реинтерпретације човекове повести и културе, другим речима, ту *вишталности* и подложност преображајима и саме литературе али и света, песник ће наглашеније артикулисати у песми индикативног наслова, *Поремећај*: „Не није дато/ да један ред дуго траје/ неминовна су изненађења/ свака је трајност безбожна/ врховној вољи служи/ само промена/ и ништа не сме да буде/ као што је било/ ниједан се живот неће понова дићи“ (Павловић 1992: 44).

У *Говору о Ничем* као да све изражајније зри спознаја Ничег и Бога, и стога вреди истаћи све оне сентенце које се тако убедљиво отварају и нуде: „Ја имам поверење у Ништа...Имати поверење у ништа, значи имати љубав уопште, значи имати дубоко сажаљење, и самилост према свему... О богу се ништа не зна, али то не смета ништа. Важно је да се Ништа сазнаје и зна. Ништа је најважнији ат-

рибут божанског... „Нешто“ никада није велико... Веровање у ништа најближе је веровању у све. Веровање у све је оно што се зове љубав“ (Павловић 1987: 80-81). И ту стоје мисли које, чини се, иду најдубље, које до суштине прозиру феномен љубави и Бога: „Права је љубав она која води до ничег и у Ништа. Права је љубав негација свега вољеног, продор кроз сва бића која нису таква каква нам изгледају. Воли се само да би се доказало да ништа није онакво какво постоји“ (Павловић 1987: 81). Наизглед дати у противуречностима, ови редови одају спој поетске рефлексije и религиозног искуства љубави и Бога. Павловићево развијање мисли своју крајњу консеквенцу добија у закључку који није само спознаја Ничега и Бога, већ у себи синтетизује и увиде у проблеме љубави и духа, односно обухвата сва она питања која аутор претходно у књизи суштински начиње, потом луцидно преплиће и промишља, и на крају сједињује у поимању пуном аутентичног открочења. Метафизички проблеми који овде занимају Павловића, дакле, присутни су од самих почетака и у његовој поезији, и то било као облик питања које задире у човеково онтолошко порекло, било као облик поетског боготражења на различитим културно-историјским равнима које песнички реактуализује.

Књига *Говор о Ничем* представља пример осмишљеног есејистичког напора да се одређене тачке човекових културних и духовних основа сагледају првенствено кроз антрополошко-филозофску призму. Стога она има и своју логично остварену структуру у којој говор уколико започне промишљањем мита као учења о почетку и настанку мора бити завршен мишљу о катастрофи. Отуда ову књигу обележава есеј *Апокалипса* на њеном крају. За разлику од идеје о генези, идеја о завршетку није тако популарна. Платон, скреће пажњу аутор, иако пуно страница посвећује Атлантиди избегава да говори о њеној катастрофи. Апокалипса у *Новом завету* такође дата је укратко. За Павловића, у питању је најпре једна песничка и пророчка идеја подстакнута интуицијом да свет мора имати свој крај. Но, сам говор о смаку света заправо је дедуктиван, аналитички, и прозилази из „посматрања различитих природних и космичких појава, као и опсервирањем судбине људских друштава“ (Павловић 1987: 85). Битно је напоменути да аутор промишљању апокалипсе не прилази са религијског, већ пре са антрополошко-социолошког аспекта, који подразумева и различите идеолошко-политичке и етичке претпоставке настајања представа о њој: „Тако да је идеја Апокалипсе у историји понекад значила и веру у падање неправедних државних и политичких система, надање у долазак царства правичности, исправљања неправди, узорног живота, и обрнуто: страх да ће се све срозати још ниже, у још гору беду и безакоње“ (Павловић 1987: 85).

Навођењем шесте књиге *Вишну Пуране* из индијске митологије, међутим, наводи се пример јединствене идеје о апокалипси. По њој долази до потпуног растакања и растапања свих *елемената*, и из таквог једног пепела и ништавила настаће нови светски циклус који неће имати никаквих додирних тачака са претходним. Тај циклус „толико је дуг колико је свету потребно да изгуби свако сећање о самом себи“ (Павловић 1987: 89). Идеју апокалипсе Павловић песнички обрађује практично дуж читавог свог песништва. Од *87 песама* и метафизичке ужаса, преко митско-историјског циклуса који у значајној мери тематизује крај античког и словенског паганског света у *Млеку искони* и *Великој скицији*, библијских мотива у *Светлим* и *шамним празницима*, јасне апокалипсе на крају лирског пева *Дивно чудо* (Павловић 1982), до *Есеја о човеку* у којој је *Апокалипса* као завршна поема дата кроз полифонију говора и перспектива, и темати-

зацију трагичног друштвено-историјског контекста српског народа.<sup>3</sup> Наведено схватање о циклусу светског новог почетка из индијске митологије кореспондира са стиховима које Павловић објављује у *Млеку искони*, у песми *Обичан човек о стварању свећа*: „Тешко је зборити о томе/ а не бити научен./ Зар веровати сећању које тад не беше ни створено?...// Они који ништа не памте/ дошли су на поновно стварање света“ (Павловић 1962: 11-12).

Многи стихови *Млека искони* указују на тематизацију распадања једне концепције света, и идеја апокалипсе која је у њима присутна представља сумрак античке Грчке. Као што се са ове временске дистанце и из увида у наредне Павловићеве песничке књиге може препознати једна врста повесног реактуелизујућег и реинтерпретативног хода, па *Млеко искони* као да наговештава оне будуће културне и духовне нивое у развоју човечанства који ће му привлачити инспирацију (словенско, паганско, хришћанско), тако ова књига имплицитно указује и на апокалипсу која се већ десила, пре античког света, што је мисао коју Павловић уметнички црпи из индијске митологије и *Вишну Пуране*. Тако се за стихове из *Обичног човека о стварању свећа* који говоре о „поновном стварању света“, може рећи да памте прву апокалипсу, док како књига одмиче све бива извеснија и друга апокалипса, да би последња песма, *Говори син Деукалиона и Пире*, сведочила о окончаном њеном процесу, али имплицитно и о промени и започетом новом циклусу: „Причам како је пропао свет“ (Павловић 1962: 40). Подразумевајућа апокалипса, тако, претходи оном што се одвија као тренутни процес гашења и замирања једне цивилизације, античке, процес који не значи свршетак већ рађање нове цивилизације, хришћанске..

Немају ли стога све његове велике теме цивилизацијских чворишта и прекрета, за које у свом песништву показује значајан и чит интерес, увек у себи истовремено и вид генезе и вид апокалипсе? Апокалипса за Павловића никада није сатирање и ништавило, као што није ни у структури оног митског мишљења на које се ослања, већ је она потенцијла новог, потенцијал прекрета и промене. Она је онај *поремећај* који води у ново, и зато тако, у *Дивном чуду* рецимо, парадоксално одише обећавајућим духом и енергијом стварања изнова. У том смислу она кореспондира са феноменом Ничег, јер изазива преображај и нуди тачку оног пробијања опне устаљеног ка спознаји божанског принципа: „Свака је трајност безбожна“ (Павловић 1992: 40). Чини се да се управо ово преплитање, или боље речено антиномично надовезивање ова два антрополошка, религијска, филозофска феномена, генезе и апокалипсе, представља као једно од Павловићевих упоришних поетичких начела. Начело којим се настоји представити запитаност над друштвеним, културним и духовним развитком човечанства, чиме се његов песнички опус још једном представља као стваралачки подухват широког цивилизацијског обухватања. У његовом темељу напоредо и надопуњујуће делају и песничка страст да се да уметнички доживљај и разумевање светских културно-друштвених процеса, и есејистичка антрополошко-филозофска тежња да се завири у човекову духовну природу.

3 Књига је објављена 1992. године, али сама поема *Апокалипса* датирана је 1972. годином. У свом надахнутом и откривалачком тексту *Да ли је суштина у поезији?*, Александар Јерков између осталог скреће пажњу и на присуство феномена Ничег и апокалипсе у Павловићевом песничком опусу. (в. Јерков 2010: 89-178)



## Литература

- Јерков 2010: А. Јерков, *Смисао српског стиха (II)*, Београд: Институт за књижевност и уметност/ Пожаревац: Центар за културу
- Павловић 1957: М. Павловић, *Окшаве*, Београд: Нолит
- Павловић 1958: М. Павловић, *Рокови поезије*, Београд: Просвета
- Павловић 1962: М. Павловић, *Млеко искони*, Београд: Просвета
- Павловић 1969: М. Павловић, *Велика скиција*, Сарајево: Свјетлост
- Павловић 1977: М. Павловић, *Карики*, Крагујевац: Светлост
- Павловић 1982: М. Павловић, *Дивно чудо*, Београд: Нолит
- Павловић 1987: М. Павловић, *Говор о Ничем*, Ниш: Градина
- Павловић 1987: М. Павловић, *Поетика жртвеног обреда*, Београд: Нолит

## A SPEECH ABOUT NOTHING OR WHAT GOD COULD BE

### Summary

This paper focuses on a few essays by Miodrag Pavlović from his book *A Speech about Nothing* (1987), which together with *The Diary of Foam* (1972) and *Poetics of the Ritual of Sacrifice* (1987), for instance, is a product of a of the same kind of spiritual inspiration and interest. In these books the author essentially develops and upgrades the line of essayistic thought which is directed towards the domains of sacrament, ritual and myth and the very source of man's linguistic, cultural and religious being. Through the discussion of cultural and spiritual origins that underlie myth and ritual, in his essays Pavlović tries to identify the blueprint of man's anthropological structure, a tendency which in different creative shapes and formats also characterizes his poetic opus. This work aims to point out Pavlović's lucidity in the context of a variety of cultural, religious, philosophical and poetic aspects of essayistic thought, either through a paradoxical identification of God with Nothing, or by approaching myth as a study of origination and beginning, as well as apocalypse, that is, a contemplation of catastrophe. The author's pondering of these phenomena productively accompanies his poetry, which at its core aspires to encompass the totality of mythical and historical experience from both the poetic and anthropo-philosophical perspective, as well as to peek into man's ontological truth, in order to leave an authentic mark of artistic experience and the understanding of the world's spiritual and socio-cultural processes.

Key words: Miodrag Pavlovic, essay, poetic language, Nothing, God, apocalypse, poetry

*Dorđe M. Despić*

*Говор о ничем или шїа би шїо било боџ*

Ирена П. АРСИЋ<sup>1</sup>  
Универзитет у Нишу  
Филозофски факултет  
Департаман за српску и компаративну књижевност

## ДУБРОВАЧКИ ПАРАЦ СВЕТИ ВЛАХО: ОД СВЕТОГ ДО ПОПУЛАРНОГ

Заштитник Дубровника, Свети Влахо, у књижевним делима старе дубровачке књижевности, како је установљено, представља сем религиозног и профани, политички симбол.

У овом раду ће се настојати да се на изабраним делима новије дубровачке књижевности (19. век) утврди значај светог Влаха у за Дубровник сасвим новим друштвеним и политичким условима. При томе ће се највећа пажња посветити адептотској рукописној комедији *Трећа нова комедија прид врашима од раја*, у којој лик Св. Влахо чува стара, али задобија и нова симболична значења, сагласна новим временима.

*Кључне речи:* Дубровник, Свети Влахо, католичанство, православље

Вековни заштитник Дубровника, Свети Влахо (Blasius), светац из III века, приказује се као старац са седом брадом, у бискупској одежди, који у рукама држи модел града.

Свети Влахо није био заштитник Дубровника од оснивања Града. То су били свеци Срђ и Бак, а Свети Влахо се везује за Дубровник по хроникама од 971. године, али, према истраживањима, тек од 11, односно 12 века (Кунчевић 2008: 36-37.). Наиме, према легенди, он се јавио као старац са седом брадом пред војском која је бранила Дубровник од мучког и потајног напада дубровачког главног непријатеља – Венеције.

Веза између Дубровника и Светог Влаха необичнија је од уобичајене заштите свеца. Свети Влахо није остао само небески заштитник Републике, него је проширио своје надлежности и у световније сфере – постајући знак (амблем) саме Републике, конкретно њене власти. Увек рационални Дубровчани, особито у својој намери да по сваку цену очувају своју слободу – *libertas* – у свом су парцу нашли заштитника и обележје постојеће аристократке власти. Такав однос манифестовао се и врло очигледно у државним обележјима и церемонијама Републике – сви главни акти доношени су призивањем свеца-заштитника, а његов лик штитио је обележја власти – заставу, печате, док је сам кнез, током церемоније постављања на престо, а то се дешавала сваког месеца, примао заставу Св. Влаха, као обавезни део устоличења.

По Републици почеле су да се дижу цркве посвећене овом свецу, на више места и не само у Граду, у којем на централном положају, необично смештена у односу на Госпу, дубровачку катедралу, стоји и Црква св. Влаха, са једним од бројних свечевих кипова. Кипови свеца са градом у рукама, врло слични ктиторским композицијама у византијским као и у српским средњовековним манасти-

1 iarsic@filfak.ni.ac.rs

рима, свуда су по граду, творећи, како тврде познаваоци – прави ланац заштите Дубровника.

Као свеприсутни верски, политички и државни симбол, Свети Влахо је нашао своје посебно место и у уметности која се стварала у Дубровнику, посебно у књижевности. Од најранијих хроника, преко историја Републике које су најпре писали странци, свети Влахо је истицан као изузетни заштитник и амблем Републике, да би већ у хуманизму, и од у Риму овенчаног песника Илије Цријевића, био стављен у стихове. У својем разгранатом песништву, које је често у пригодним творевинама било везано за реалност Дубровника, Свети Влахо је заслуживао и добија своје место – и у „Галијуну“ Мавра Ветрановића, и у маскератама Антуна Сасина, и у поетским остварењима других песника.

Међутим, најуспешније обраде присуства овог свеца у старом дубровачкој литератури налазимо и код највећег песника барока – Цива Гундулића, у спеву *Осман*, као и у епу *Дубровник ионовљен* Јакете Палмотића (Фалишевац 2007: 133-156).

Песници новијих времена нису заобилазили лик Светог Влаха. Међутим, како је закључено, то нису више били они књижевно-естетски домети, већ се овај омиљени лик јављао у појединачним, личним доживљајима.

Карактеристично је да лик Светог Влаха своју важност и пажњу ствараоца није губио ни после пада Републике, што се односило и на нека друга а кључна у појавном смислу, обележја државности. У оквирима хазбуршке царевине, чак и у периоду када је Дубровник почео да бива, после првих деценија уздржавања од стране Беча, третиран према стварном стању – као провинцијални град, Свети Влахо је за ондашње писце, историчаре и публицисте, био и даље на одређени начин занимљив. Обрађиван је његов живот, анализиран његов значај за Дубровник у прошлости, што је све било у складу са великом тугом за временима под Републиком. У тим новим приликама, културним, друштвеним и политичким, лик Светог Влаха задржавао је нешто до старих значења а задобијао нова.

У таквом продуженом занимању за овај кључни симбол државности, интересантно је анализирати лик Св. Влаха у сатиричној комедији, која је, између осталог, сачувана у рукопису „Дубровачке сатире“ Дубровчанина, филолога и нумизматичара Милана Решетара, у његовој оставштини у библиотеци у Прагу. Време настанка ове комедије је у рукопису прецизирано, па се наводи да је настала „свршетком августа мјесеца 1879-те“, док је као њен аутор наведен Вед-робрђанин.

У питању је комедија у стиху под насловом *Трећа нова комедија њрид враишима од раја*, која следи после дела из истог Решетаревог рукописа, *Нова комедија њрид враишима од раја* (Арсич 2010: 515-527).

Тема *Нове комедије њрид враишима од раја* – сукоб између Светог Влаха и Светог Саве, на једној, и Светог Петра, на дугој страни, поводом одређених новина у граду Дубровнику, развијенија је у *Трећој новој комедији али је концептирана на исти начин*: састоји се од седам „шена“, такође неједнаке дужине. У првој (19 стихова) Свети Петар је сам на сцени, чита новине, „Католичку Далмацију“, и коментарише вести о гресима који су захватиле Дубровник, у другој (117) на врата раја стиже Стијепо Скурла, у трећој (197 стихова) се у тренутку сукоба Петра и Скурле појављује Свети Сава а у четвртој (163), у сличној ситуацији, Свети Влахо. У петој сцени (53 стихова) им се придружује и сам Бог, који успева да обезбеди Скурлин улазак у рај. Шеста сцена од 32 осмерца је монолог Св. Петра, а седма (30 стихова) представља његов договор са Лучифером.

Свети Влахо се не појављује на почетку комедије, али је својим деловањем и личношћу присутан на сцени, посебно кроз дијалоге које воде најпре Свети Петар и Стијепо Скурла, којма се придружује и Свети Сава. Када се коначно, у самом средишту комедије, појављује на сцени и Свети Влахо, ситуација је врло заострена, да долази и до поновљених кошкања и физичких сукоба, а кад он покуша да примири сукобљене, посебно Св. Петра, овај и њега увлачи у вербални сукоб:

Свети Влахо улази штучајућ рукама<sup>1</sup>:  
 Браво, браво, Папа Перо.  
 Петар:  
 Ко те зове, грдни леро.  
 Влахо:  
 Папа Перо, слава теби  
 Гдје знаш тако...  
 Петар:  
 Хај се греби.  
 Влахо:  
 Оче свети, немој тако.  
 Петар:  
 Врагови те збил' у пако<sup>2</sup>.

Од одлика које је лик Светог Влаха задобијао у књижевности старог Дубровника, он у овој комедији задржава своје надлежности које су везане за сам град Дубровник и његово функционисање. Свети Влахо је, наиме, и даље: **механизам који осигурава добро, стабилност, ред, односно симбол у обликовању комуналног и политичког идентитета Града** (Фалишевац 2007: 135-138).

У том смислу, Скурла конкретно говори о Влаховом управљању Градом, ре-агујући на напис из новина:

Овди лаже писац пусти  
 Јер без Влахо да допусти  
 У граду се ништа згађа,  
 Нити мре се, нити рађа.

Ове речи подржава Свети Сава, упућујући на врло мудру, помало промућурну политику коју у Дубровнику води Свети Влахо

Град је био пошо sotto<sup>3</sup>  
 У поштењу и љубави,  
 А Влахо га сам исправи.  
 И знаш како? За главаре  
 Давајућ му свећ товаре  
 Док се грјешни пук развили,  
 Пропаст своју док увиди,  
 Тер покаран молит стане  
 Да се Влахо на њ већ гане...

Притом, Сава наводи и конкретна реална имена градоначелника Дубровника – Рафу Пуцића и Перу Чингрију (Сметне Вицу, консиљере / Да им Рафа, пак Чингрију), што је још једна у низу фактичких чињеница које, коначно, и заснивају ово дело.

2 Текст *Треће нове комедије на враишима од раја* се наводи према рукопису *Дубровачке саишире* Милана Решетара.

3 доле

Сава реагује и на нападе на угледне грађане Дубровника, дајући, такође, и конкретне податке о друштвеном **животу Града**, посебно о активностима Радничког друштва, деценијама водећег у организовању грађанских активности у виду прослава, плесова и излета, али и као домаћина бројних предавања угледних Дубровчана и њихових гостију:

Радничко је Друштво дика  
Славног нашег Дубровника  
Свети Влахо њега штити  
Чланове ће умножити.

Петар:

Драги Влаху и комуни  
Чланови су фрамансуни.

Сава:

Н'јесу него поштењаци  
Прави, чисти народњаци.

Према томе, овлашћења и дужности Св. Влаха су и надаље исте – све се у Дубровнику обавља са његовом дозволом и под његовим надзором.

Међутим, ову своју функцију Св. Влахо не постиже некадашњим моћима, као епископског јунака – историјско биће и чудотворац – наднаравна сила (Фалишевац 2007: 152). Наиме, он и надаље бди над Дубровником, али сада то није борба свеца-мученика, већ надмудривање уз помоћ нових снага у Граду.

У помоћ Влаху долазе нови значајни фактори у Граду: попови другог кова и православни светац.

СТИЈЕПО СКУРЛА (1832-1877), дубровачки каноник и учитељ веронауке, писац је књиге *Моћник Столне цркве дубровачке* (1868), али и монографије *Sveti Vlaho biskup i mučenik od Sevasta, dubrovački obranitelj* (1871), као и уредник четвртог годишња алманаха „Дубровник забавник Штионице дубровачке“ (1876) и приређивача више теолошких издања.

Његови сународници, међу њима и професор Дубровачке гимназије, историчар и писац, Антун Вучетић, имали су о њему врло повољно мишљење. „У грађанским одношајима и на пољу просвјете и напретка Стјепан Скурла био је један од оних заслужнијех људи који су помогли у посљедње доба да пробуде Дубровник из пријашњег дријемежа; он знадијаше пробудити и сјединити силе и може се рећи да је он био побуђујући и сједињујући дух нашега завода, надарене првијех година а бијаше обљубљен као нико други од цијеле младежи без разлике вјере“, писао је Вучетић у ћириличној некрологу објављеном у извештају Дубровачке гимназије (Вучетић 1878: III-IV).

Скурла је умро је 30. децембра 1877. – а већ у августу следеће године „стављен у комедију“.

Уводећи га у ову комедију, аутор се држао правила из традиције дубровачке књижевности – да се суграђани узимају за личности литерарних дела само после њихове смрти, која је, према наведеном датирању, непосредно претходила настанку *Треће нове комедије прид враћима од раја*. Стиче се утисак да је анонимни аутор на овај начин желео да Скурли, сачини својеврсни панегирик.

Други помагач Светом Влаху је православни, српски светац Свети Сава. У *Трећој новој комедији* св. Сава је активан учесник у одбрани нових времена. Он се појављује у тренутку физичког сукоба Св. Петра са Скурлом да би га опоменуо:

Santo padre скомунике  
 Ти знаш добро да прибави  
 Ко на попа руку стави.

Он је тај који брани град Дубровник од напада, објашњавајући мудрост и вештину Св. Влаха:

Сава, такође, показује посебну потпуну сабраност у кризним тренуцима, као и врло контролисану толерантност. Поводом расправе о савременом свештенству, које се критикује, он на Петрово питање: „Да л' попови јесу твоји / Бољи него ови моји?“ одговара разборито: „Попови су tanto basta / Сви су Оче иста паста“. И у другим приликама делује помирљиво, настоји да не разљућује даље разљућеног Петра, сугеришући Скурли да тачке из новинског текста, које звуче полемично, прескочи: „За да fine псоват, клети“, каже ох Скурли, „Спјевај пунат сад десети“.

Кад, пак, други покушавају да објасне Петру да није у праву у погледу традиционално овештале негативне историјске улоге православних у Дубровнику, св. Сава се оглашава потврдом или захваљује на разумевању (Арсић 2008: 207-213).

Баш ти фала, попе Ст'јепо  
 Конфусто си то прил'јепо.  
 (Влаху) Моје стадо јест гр'јешило  
 Али чисто није било  
 Баш ни твоје, о collega.

Улога Светог Влаха као заштитника дубровачке власти и слободе, односно политичког симбола који аристократском поретку даје божанско јемство а Републици осигурава слободу, што се могло прочитати у његовом литерарном лику у најуспелијим литерарним обрадама, ограничена је и оспорена сасвим промењеним условима у којима се Дубровник обрео у 19. веку. Међутим, Свети Влахо ипак штити посебност Дубровника и његово право на слободно, иако ограничено, комунално, а више интелектуално-политичко одређивање, у односу на једно друго угрожавање. У комедији је та супротна, контрасна страна исказана у лику Светог Петра.

Наиме, Свети Влахо је, на овај начин, доживео потпуну популаризацију, и на прагу 20. века га срећемо као врло активног заштитника многих нових појава у Дубровнику. Међу њима су најважније оне који су у оквирима верске толеранције у Граду, односно везане за положај православних у Дубровнику. Тиме Св. Влахо задржава своју улогу и као **религиозно-хришћанска икона Дубровника**, мада са битно промењеним значењима, која укључује проширење и на другу хришћанску конфесију – православље.

У том смислу Влахо дефинише и свој однос према Ватикану. Наиме, сукоби Дубровника са Ватиканом, чију власт над католичким Дубровником би могао и овог пута да симболизује Св. Петар, имали су своју богату историју, која је проучена и позната, током постојања Дубровачке Републике. У новија времена, у промењеним социјалним и политичким условима, овако приказан сукоб са тврдим католичанством, стиче и политизована својства. Међутим, није Влахо тај који указује на разлике, него Свети Петар подсећа да је дубровачки парац његов „противник свеђ проклети / Без милости, без креанце<sup>4</sup>“, док се Влахо жали на високо свештенство које у Дубровнику поставља Ватикан. На питање Св. Саве

4 учтивост, пристojност

о његовом наследнику, односно представнику у Граду, Влахо, жалећи јадну своју бискупију, одговара:

„Не говори о живини,  
Хала прије, гори сада  
Откад памет ш њим не влада“.

Исто мишљење Свети Влахо има и о осталом свештенству у Граду, заме-  
рајући им, између осталог, у широкој живописној слици, и начин одевања:

Imbecille, пун отрови,  
Н'јесу негда сви попови  
Другу робу да л' носили?  
У рашу се облачили?  
А садара све чашице  
Јесу fine од свитице,  
Фераулић non c' e caso,  
Јест di seta<sup>5</sup> o di raso<sup>6</sup>,  
А клобук је fine длаке  
Штиволети<sup>7</sup> пак од лаке,  
Коларићи рикамани,  
Петорини напјегани<sup>8</sup>,  
И перфино<sup>9</sup> шупљу главу  
По модици киту, праву!  
Обричена кокулица  
Мал' је виша нег' шестица:  
А врх чела, стрјеличица,  
До ње трчи ризичица.  
Упуљени арлекини  
Сваког вјека буратини...

Ни Свети Петар не остаје дужан, у вређањима, наводећи за Влахо:

Пара му се да је дика  
Бит протетур Дубровника  
Личијавог малог града,  
Пуна ђестра, пуна смрада.

У овом беспопштеном сукобу, који на тренутке прераста у готово физичке обрачуне, равнотежу уноси појава Бога, на кога Св. Петар, посебно у смислу његовог односа према сукобу који се одвија, такође има примедбе:

Влаху сваку р'јешцу л'јепу  
А мене се држ' у репу!  
Влахо л'јек универсали  
Да ли ја сам циан-кали?

Основни сукоб се одвија око православних, који су непуне две године пре датирања комедије у Дубровнику освештали раскошни саборни храм, иначе, за век од озваничења ове конфесије, трећи у Граду. На помен теме којом се бави „Католичка Далмација“, реагују и Свети Влахо и Свети Сава, први предвиђајући какво је мишљење, а други покушавајући да напусти поприште, како би избегао

5 свила

6 сатен

7 чизме

8 испеглан

9 чак



очекиване сукобе. И сам Скурла, који чита новине, најављује речи мрзитеља православних („влахо-ждерац“), и наставља:

... да су добро учинили  
Стари н'јесу јер пуштили  
Да ришћани цркву зграду  
У нашему л'јепом граду.  
Јер су били католици,  
А садашњи еретици  
Незнабошци, фрамансуни...

Међутим, Скурла врло различно и подробно и одговара на оптужбе Светог Петра да су православни Дубровнику „душманини свеђер били, / Свако зло му учинили“, јер су користили неповољна времена за Град да га покраду, запале и заплене. Скурла, наиме, у широком обраћању тврди да:

... добар дио  
Те срамоте на нас пò би  
Када народ добро знò би,  
Ко је ш' четам туђем био  
Ко нас више попл'јенио?

јер тамо где је он видео бројне украдене скупочености, како каже: „Влах ту није улазио“. Скурла, на тај начин, тврди да кривице за отимачину и крађу не треба тражити у православном становништву.

Међутим, главни заштитник православних овде је Свети Влахо који храбри Скурлу да настави са својом одбраном (Кажи напр'јед и без страха) и обраћа се помирљиво Светом Сави, који потврђује његове речи (Послушати ваља Влаха). Све то добро разуме и Свети Петар, и он утврђујући да је главни ослонац Власима и Светом Сави у Дубровнику управо заштитник Града Свети Влахо, како се и обраћа српском свецу:

Мучи ништо, црна хало,  
Ти га браниш јер *protegge*<sup>10</sup>  
Шизматичко твоје *gregge*<sup>11</sup>  
Јер за љубав твоје браће  
Он би скало баш и гаће:  
Тве попове јербо лиже,  
А мојијем табар<sup>12</sup> стриже.

На овај начин можемо доказати да је Свети Влахо остао **политички, профани а истовремено и религиозни симбол** зато што штити политику, мада и комуналну, свога града, световњачки се залаже за конкретне ствари, а као религиозни симбол оличава толерантност у оквиру хришћанства.

У питању је, наиме, реални сукоб који се одигравао у то време, а што све чини тематско-мотивску основу ове комедије. Са једне стране био је верско-политички лист „Католичка Далмација“, а с друге стране круг око дубровачког књижевног часописа „Словинац“. „Католичка Далмација“ је са позиција праваштва и агресивног католицизма, како тврди Никола Иванишин, нападала толерантност у верским и либерализам у политичким питањима које су карактерисале „Словинац“ (Иванишин 1966: 93). „Католичка Далмација“ је, наиме, заме-

10 заштитити

11 стадо

12 зимски капут

рала прелазак „Словинца“ у „српске воде“, односно „шумадијски дух“ који је у њему превладавао, називајући га „влашким органом“, „Србинцем“... Замерке су биле упућивана и због фонетског правописа, а не етимолошког, као и низ других појава у „Словинцу“. Ови напади, на које су из „Словинца“ уздржано одговарали (на 45 ширих текстова, одговорено је у мање од десет кратко срочених „ситница“), били су додатно компликовани чињеницом да су у самом „Словицу“ аутори прилога били већином католици, а добар број конкретно и католички свештеници. Напади су били појачани управо у доба када је уређивање листа преузео свештеник, политичар и новинар Иво Продан (1852-1933), главни представник клерикалног праваштва у Далмацији, посланик у Далматинском сабору и у Царевинском већу. Овај бивши дубровачки гимназијалаца, добро је познавао прилике у Граду, што је користио и у својим сукобима, супростављајући се одлучно, како тврде познаваоци његовог рада (Диклић 2003), сваком аутономаштву и српству, а касније и политици такозваног „новог курса“<sup>13</sup>.

За једно од оглашавања „Католичке Далмације“, које је потписао бивши одушевљени „словинац“, дубровачки свештеник, Антун Лиєпопили<sup>14</sup>, повод су били ставови о неповољном утицају језуита на дубровачку књижевност, изнети у прози која се током 1879. (бр. 7-23) објављивала у наставцима у „Словинцу“, под насловом *Мароје. Црџа из недавног дубровачког живоџа* а која се бавила бројним темама из савременог али и старог Дубровника.

Аутор ове прозе, као и реакције у „Словинцу“, Михаил Ведропољанин, одговарајући тврди да није мислио на старе језуите, него на језуите 18. века, потврђујући да сматра да су они окренули младеж дубровачку и одвратили је од Гундулића и других, да би додао: „*prava istina također da današnji Jezuiti rade isto, a živ nam je izgled Jezuitski dubrovački gimnazij. Gdje se sve talijanski uči, a za narodni jezik namijenjena su samo dva sata na nedjelju...*, и закључио у интимном тону се обративши свом опоненту: „*Brajene, stavi ruku a prsi pak reci koliko si naši naučio kod tvojih profesora Jezuita kad su upravljali dubrovačkim gimnazijem?*“ (Ведропољанин 1879: 273).

Врло је вероватно да је поменути Михаил Ведропољанин<sup>15</sup> био не само истомишљеник него и припадник истог „Словинчевог“ круга Срба католика, као и аутор *Треће нове комедије ѿрид враџима од раја*, потписан као Ведробрђанин, ако не и он лично, са нешто промењеним псеудонимом.

Ведробрђанин се у овој сатиричној комедији исказује као верни, говово документарни сликар савременог дубровачког сруштва, социјални аналитичар једног времена, менталитета и простора. Озбиљност њене тематско-мотивске основе ублажена је типично дубровачким смислом за хумор, у којем се са тешким сатиричним опаскама добро слажу готово лакрдијашки поступци појединих лико-

13 Осамдесетих година, у последњој фази народног препорода у Далмацији, Продан је напаао Народну странку и дошао у сукоб са Миховилом Павлиновићем. После расцепа Странке права (1895), стао је на страну „чистих“. Био је на челу Странке права која је формирана 1908. у Далмацији. После 1918. није учествовао у политичком животу.

14 Аутор текста „*Jezuiti Oborili Dubrovnik!*“ (La Dalmazia Cattolica / Katolička Dalmacija, Zara, veneri 1. agosto 1879. X. Godište, br. 58, 2-3.) Антун Лиєпопили (1848-1940) био жупник по дубровачкој околици, декан цркве у Стону, каноник stolне дубровачке цркве, преко четрдесет година, па препозит каноник, именован од папе. Лиєпопили је био аутор књиге *Народни обичаји, особито конавоски* (Сплит 1892).

15 Интересантно је да питање ауторства дела *Мароје. Црџа из недавног дубровачког живоџа*, у ли-теартури није постављано, односно псеудоним Михаил Ведропољанин није разрешен, него је чак и третиран као аутентично име.

ва, на трагу бурлескних сцена: шутирања, хватања у коштац, потезања за врат..., уз непрекидна вербална надмудривања, која нуди дубровачки колоквијални језик, као и оквирни благохуморни третман, из највиших кругова – у питању је реакција Бога – који на све гледа добродушно и благонаклоно опомињујући, односно одобравајући.

Заштитник Дубровника кроз векове, Свети Влахо, чему сведочи и ова комедија, ширио је и прилагођавао своја значења, одражавајући конкретне промене које је доживљавао Дубровник у друштвеном и политичком, односно државном смислу. Такву своју улогу, овај симбол сачувао је и после пада Републике, а очити трагови његових вишеструких значења уочавају се чак и у савременом Дубровнику.

## Литература

- Арсић 2008: И. Арсић, Лик св. Саве у двама дубровачким комедијама из друге половине 19. века, *Зборник Центра за црквене студије*, год.V, бр. 5, Ниш, 207-213.
- Арсић 2009: И. Арсић, Култ светог Саве у Дубровнику и међу Дубровчанима, *Православна теологија и култура*, Зборник са научног скупа одржаног 25. и 26. децембра 2008. у Нишу, Ниш: Центар за црквене студије, 145-150.
- Арсић 2010: И. Арсић, Дубровачка сатира с краја 19. века – Комедија нова прид вратима од раја, *Philologia Mediana*, III, 3, Ниш: Филозофски факултет, 515-527.
- Ведропољанин 1879: М. Vedropoljanin, Мароје. Crta iz nedavnog dubrovačkog života, *Slovinac*, 18, 1879, Dubrovnik, 273.
- Вучетић 1878: А. Вучетић, Каноник Стијепо Скурла, *Izvjēšće o C. k. višoj dubrovačkoj gimnaziji*, 1878, Dubrovnik, III-IV.
- Диклић 2003: М. Diklić, *Don Ivo Prodan, političko djelovanje i parlamentarni rad*, Zadar.
- Иванишин 1966: N. Ivanišin, *Dubrovačke književne studije*, Dubrovnik.
- Кунчевић 2008: L. Kunčević, О dubrovačkoj Libertas u kasnom srednjem vijeku, *Anali zavoda za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku*, XLVI, Dubrovnik, 9-64.
- Фалишевац 2007: D. Fališevac, *Dubrovnik otvoreni i zatvoreni grad*, Zagreb: Naklada Ljevak

## THE PATRON OF DUBROVNIK, SAINT VLAHO: FROM SACRED TO THE PROFANE

### Summary

The patron of Dubrovnik, Saint Vlaho, even in the time since the fall of the Republic, has maintained his basic features. This is being proved by the literary interpretations of his character. In the satirical play *Komedija nova prid vratima od raja*, Saint Vlaho, with the help of Saint Sava, protects Dubrovnik as centuries ago, but also indicates the acceptance of new and modern customs.

Key words: Dubrovnik, Sain Vlaho, Orthodoxy, Catholicism

Irena P. Arsić



Снежана М. МИЛОСАВЉЕВИЋ МИЛИЋ<sup>1</sup>

Универзитет у Нишу  
Филозофски факултет

Департаман за српску и комјарашивну књижевност

## ЈЕРЕС ЧИТАЊА – РЕЦЕПЦИЈА СТАНКОВИЋЕВИХ БОЖЈИХ ЉУДИ У КЊИЖЕВНОЈ КРИТИЦИ

У раду се анализира историја критичког читања збирке приповедака *Божји људи* Борисава Станковића. Полази се од најранијих критика Станковићевих савременика, објављених непосредно након појаве збирке, (Ј. Скерлић, Ј. Максимовић, И. Ивачковић, Ј. Продановић), прати се њена рецепција у међуратном периоду, (В. Петровић), као и у савременој књижевној критици и историји српске књижевности двадесетог века. (В. Глигорић, Р. Вучковић, Ј. Деретић, Љ. Пешикан, М. Недић, С. Денић). Компаративна анализа критичких текстова посебно је усмерена на рецепцију хришћанских мотива и религиозне идеолошке подлоге која је код критичара наслућивана, прећуткивана, незапажена или глорификована и посебно апострофирана.

*Кључне речи:* Божји људи, антиномије читања, хришћански мотиви

Књижевна дела која су се у српској књижевности јављала почетком XX века, имала су у рецепцији савременика прилично амбивалентну судбину. Разлог томе није само унутар општепознате текстуалне вишезначности или подразумеване неусаглашености критичких критеријума, већ у наглим и интензивним променама које су ова дела донела. Реч је о првом таласу српског модернизма унутар кога се преплићу претходни реалистички приповедни модели (када говоримо о наративним жанровима), и модерне приповедне тенденције. Овакав спој рађа хетерогене структуре чије тумачење сада много више зависи од прокламованих, (експлицитних) или имплицитно прихваћених начела појединих критичара, односно од њиховог рецепцијског потенцијала за естетску сврховитост новог. Неразумевање, осуда, прећуткивање, противречно тумачење, честе су карактеристике критичких приказа савременика. Примера за то има више, али ћемо за потребе овог рада указати само на критичко читање збирке приповедака *Божји људи* Боре Станковића.<sup>2</sup> Збирка се појавила 1902. године и већ у првом таласу рецепције наишла на изразито опречне оцене<sup>3</sup>, од похвале до потпуно негативне критике.

Међутим, сличним су се путањама кретала и потоња читања, у међуратном периоду, али и касније, у другој половини 20. века. Разлога за то има пуно и да бисмо их открили, требало би се упустити у прилично тежак задатак проучавања сложених веза које стварају мрежу поетичких проседа, естетских крите-

1 nezy@filfak.ni.ac.rs

2 Збирка је од самог почетка интригирала својом жанровском амбивалентношћу, а недоумицу дали су то „кратки прозни наративни записи и скице, сабрани у књизи веома адекватног наслова“ (Недић, 2011:142), или „драматични призори“ који би се могли разрадити у „изврсне романе“ (Скерлић, 2000:115), додатно усложњава пишчев аутопоетички коментар о целовитости и кохеренцији збирке унутар албумске композиције.

3 О историји критичке рецепције Станковићеве збирке писали су Станиша Тошић (Тошић, 1978:141) и Слободанка Пековић (Пековић, 1987:156).

ријума, интертекстуалних релација, методолошких утицаја. Уз то, велико је питање да ли би одговор уопште био близу истини, или, што је вероватније, само још један прилог историји интерпретације. Зато смо се одлучили да кренемо мање амбициозним али не и мање кривудавим путем указивања на противречности у оном делу критичког дискурса који се односи на тематске и у ужем смислу, на идеолошке аспекте збирке, са посебним освртом на проблем тумачења религиозних елемената у њој. Ради тога биће изостављени бројни текстови који су у већој мери проучавали „формалне“ и жанровске аспекте збирке, иако и та питања овде неће бити могуће мимоићи.

Ако је за Борине савременике тематска новина и композиција дела представљала провокацију, за читаоце новијег времена је то била тензија унутар когезирања симболичких и миметичких равни приповедака. Али, као што ће се даље у раду видети, није то била једина антиномија читања. Основна интерпретативна тежишта која указују на специфичну реторику антистетичког читања, чине следеће бинарне опозиције: универзално наспрам локалног, објективно наспрам субјективног, натуралистичко наспрам модернистичког, оригиналност наспрам традиционалног, паганско наспрам хришћанског, емпатија наспрам безосећајности, неутралност наспрам филозофског става, психоаналитичко наспрам формалистичког, рељефност ликовна наспрам површности ликовна, скицирање наспрам сазнајних увида. Јасно је да се ове антиномије тичу различитих категорија као методолошких полазишта – естетичких (аксиолошких), поетичких (у ужем смислу, жанровских и књижевноисторијских), етичких (психолошких), филозофских (религиозних).

### **Антиномије читања**

#### *Миметички наспрам симболичког принципа*

Станиша Тошић наводи да су „реалистички приказ живота“ многи истичали као највећи квалитет Станковићеве збирке. (Тошић, 1978: 145). Овај правац рецепције обележио је већ први талас критичара. Истиче се верно сликање аутентичних обележја врањанске средине и верни опис људи са дна друштвене маргине. У основи, овакве оцене полазе од до тада преовлађујућег реалистичког проседа, с тим што се додатно наглашава „локална боја“ (Скерлић, 2000: 113), као упадљиво и специфично обележје. С обзиром на утицај који је тада имао Скерлићев суд, могуће је претпоставити да ће се овај правац читања развијати и као последица прихватања Скерлићеве оцене. У студији о овој збирци Скерлић, у складу са својим критичким критеријумима, потенцира социолошки контекст као полазну интерпретативну и донекле, аксиолошку матрицу. Не именујући експлицитно прототипове за јунаке збирке, критичар пише да Станковић доноси читав један „пандемијум“ – „све што је Врање имало кљаставог и болесног духом и телом“ (Скерлић, 2000: 113) да би одмах потом трагао за друштвеноисторијским и социјалноекономским аспектима, не пишчевог одабира или литерарних преокупација, већ ове социјалне појаве. „У данашње доба, у нашој средини, борба за парче хлеба тешка је, и људи напрежу живце да не буду прегажени у тој лудој борби свију противу свакога; тамо где су нарави још варварске, где влада рафинисана источњачка свирепост, тамо се бије борба за живот, да глава остане на рамену.“ (Скерлић, 2000: 113) На социолошки аспект божјих људи указују и поједини ставови још једног Станковићевог савременика, Јована Дучића, који Станковићево дело посматра и као прилог културно-антрополошким проучавањима српског јужњачког етоса и „примитивног православног све-

та“ (Дучић, 2006: 877) Континуитет у оваквом рецепцијском полазишту уочавамо и у каснијим студијама, (у међуратном периоду Предраг Костић пише о патогенези божјака, а Глигорић о верном приказу сујеверја патријархалне средине, што миметички аргумент помера од божјака као фигуративних репрезентација патријархалног колектива ка самом том колективу), све до најновијих. Тако ће Сунчица Денић подсетити на конкретне прототипове, враћанске божјаке које је писац могао непосредно познавати и о којима и данас постоје материјални трагови (на пример, гроб извесног Диде). На тај начин се миметичко, као обележје збирке, од првих уопштених констатација о верној слици једне средине, данас минимализовало, прелазећи из поетичког обележја у питање грађе.

Индикативно је у том погледу читање збирке, на методолошком трагу новог историзма, као културноисторијског сведочанства и документа о једном времену, средини и обичајима. На пример, у студији о приватном животу Н. Макуљевића уметничка слика божјих људи послужила је као документ и потврда о једној социјалној појави („људи на рубним подручјима друштва и маргиналне групе“, Макуљевић, 2006: 660)

Такође, мора се рећи да ниједан критичар (па ни Скерлић), није озбиљније разрађивао овај аспект збирке, задовољавајући се скоро увек више констатацијом о „реалистичности“ / аутентичности ликова. Да ли у томе треба тражити немоћ критике или доказ да су тумачи, понекад имплицитно, али и сасвим експлицитно, миметичком претпостављали онај други, њему супротан, симболички принцип? Јер, овакво је читање у критици ипак односило превагу. Скерлић пише да је „сав тај болесни и болни свет обавијен неком чудном, страховитом, злокобном атмосфером!“, те да „има нечег језовитог у песми оног босоног старца с недрима пуним зеленог горског здравца“. Подсећајући на Игњатовића као Станковићевог претечу када су у питању ликови са друштвеног дна, Скерлић констатује да „Станковић, у реализму средине коју описује, иде даље но иједан од наших писаца“ (Скерлић, 2000: 115). Да ли ће ово „даље“ означити и искорак из „реализма“, Скерлић не објашњава додатно.

Ако је симболичко читање могло бити компатибилно са новом модернистичком поетиком приповедања, показаће се да је у овом случају стваралаштво ишло испред рецепције, налазећи на још непостојећи, како би Јаус рекао, хоризонт очекивања читалаца. Изразито негативна критика Лагарића и Јаше Продановића потврда је непостојања тог новог сензибилитета читаоца кога је збирка прижељкивала, а са којим се сусрела у међуратном периоду. Тада ће у изразито афирмативној студији Вељко Петровић нагласити да су *Божји људи* дело у коме „велики песник“ открива „несагледане, мрачне дубине наше народне осетљивости и свеопштег поимања“ (Петровић, 1958: 478) Глигорић ће отићи још даље у читању симболичке равни приповедака налазећи у њима, не толико хришћанску, колико архетипску идеју о мистичком греху људског рода. Остајући у простору реторичког учинка текста, Вук Филиповић у послератном периоду симболичко читање подређује тада актуелној сцијентистичкој, психоаналитичкој оријентацији у донекле упрошћеној тези да божјаци симболизују одређена патолошка стања интровертних или агресивноекстревних ликова.

Најозбиљнији књижевноисторијски приступ полисемантичкој, па и симболичкој равни текста, налазимо код савремених тумача, Радована Вучковића и Марка Недића. Вучковић указује на шири поетолошки, стилски, жанровски и идеолошки контекст Станковићевог збирке. Унутар таквог контекста симболичка значења потпуно односе превагу над миметичким принципом, како се то и иначе дешава са модернистичком прозом, али ту више није реч о некаквој трансис-

торијској или симболици даровитог аутора, већ пре о једном рефлексу општин стваралачких стремљења на почетку века. Вучковић, заправо, редефинише раније концепције о реалистичкој и миметичкој подлози збирке указујући на амбивалентни статус „реалности“ Борине прозе: „То је дело настало из тада актуелних преокупација темама болести, трулежи, лудила, смрти, а исто тако из жеље да се слика људског распада представи у облику документаристички изграђене приче – приче као сведочанства о нечему што је стварно постојало.“ (Вучковић, 1990: 311)

Вучковић такође прихвата ставове В. Петровића о фаталистичком поимању живота и преплитању мистике са симболиком откривајући у Станковићу „сликара антрополошког расула“ (Вучковић, 1990: 291), али и карикатуре трагичног збивања. (Вучковић, 1990: 313)

Истичући необичност збирке на плану тематике и ширење тематског регистра у односу на ранију Станковићеву прозу, М. Недић наглашава „уметничку афирмацију смрти“ и „култ мртвих“ као оно обележје збирке у коме се сажима доминантна тематска преокупација целокупног Станковићевог стваралаштва. Симболичко значење божјих људи Недић препознаје у топосу „пролазности живота“ у коме је Станковић наговестио „матифизички смисао“. (Недић, 2011: 142) Читајући је из елиотовске перспективе надлазеће традиције, Недић жанровску хибридноћ збирке („наративни медаљони и скице“) и подтекстуалну скривеност лирског идиома интерпретира, са једне стране, као антиципацију будуће поетике српске експресионистичке прозе, а са друге стране, као метонимијску синтезу („наративни регистар у малом“), целокупног Станковићевог опуса. Тврдњом да је Станковић „типичан пример писца на прелазу између две књижевне епохе и кључних поетичких модела који се у њима појављују“ (Недић, 2011: 135), Недић је имплицитно пронашао и могући разлог антитетичких читања ове збирке.

Најновија симболичка читања збирке чвршће се ослањају на сопствени полазни интерпретативни предложак – религију, морал или етничко-социјалну проблематику. Тако Љиљана Пешикан Љуштановић пише о односу традиционалног и модерног у Станковићевој прози. Полазећи од хронолошких обележја збирке (карактеристика простора и времена), ауторка почетни став да „по темама, просторном и временском структурирању своје прозе, језичком изразу, Станковић припада регионалним писцима“ (Пешикан-Љуштановић, 2008: 6) битно преозначава тврдњом да „Врање као хронотоп добија шире и универзалније значење. Дескрипција простора града, његових сегмената, као и затворених простора – баште, куће, собе – код Станковића не функционише само као поступак којим се гради миметичка слика амбијента, *миље* који објективизује социјални статус, у који се смештају и којим се мотивишу карактери. Простор у овој прози има и снажан симболички набој, који прелази границу објективног приказивања стварности, и моћ да моделује непросторне (семантичке и вредносне) односе, сажимајући 'у конкретну целину' просторна и временска обележја.“ (Пешикан-Љуштановић, 2008: 6) Анализирајући однос социјалног и религијског система комуникације унутар заједнице у збирци *Божји људи* и симболику *лиминалног* у контексту обреда прелаза, ауторка наглашава „антрополошку општост Станковићеве регионалне прозе“. (Пешикан-Љуштановић, 2008: 20), идући на тај начин корак даље у досадашњој интерпретацији семантичке опозиције између миметичког и симболичког у Станковићевој збирци.



*Универзално насјрам локално̄*

Ова је рецепцијска противречност повезана са претходном дистинкцијом о локалном као прилогу мимези и универзалном као симболичком, само што смо сада нагласак померили са поступка на значење, на идеолошку раван дела. Локално је покаткад тумачено као недостатак, знак слабости (проблем језика Борине прозе у регионалном контексту), а не само као особена, за једно поднебље карактеристична појава, а универзално је виђено као предност у естетским оценама. Кључна ознака локалног била је хронотоп старог Врања на који су се готово сви критичари освртали. Чини се да су они критичари (први талас рецепције, Ј. Продановић), које је та локална боја завела, били слепи, демановски речено, за оне дубље и свакако, фигуративније слојеве значења. Зато се у студијама у XX веку нагласак много више пренео на симболичко значење. В. Глигорић је указао на симболички статус који ликови божјака имају за остале становнике Врања. „Ови божјаци су за тај сујевран свет не само страдалници од насиља, или још мање дегенерици и болесници, већ и мисионари из недокучивих, тајанствених судбинских даљина.“ (Глигорић, 1945: 18) За С. Пековић *Божји људи* су очигледан пример „поетског симболизма“. „Приче ових писаца (Б. Станковића и В. Милићевића, прим. С.М.М.) – су приказ чежњи или неразумевања, бежања и неминовне пропасти са лудим подавањем власти месечине и готово апокалиптичке слике просјака на гробљу у време задушница. Фикс идеја или опседнутост неком жељом издвајају јунака из реалности, а предмет жеља је улазница за онај свет у коме ће их разумети и прихватити.“ (Пековић, 1987: 140) Својим тумачењем Пековићева прећутно полемише са претходном миметичком линијом читања и штавише, потпуно је искључује: „Поетски симболизам ових приповедака потпуно брише реалност схваћену на традиционалан начин.“ (Пековић, 1987:142)

О односу локалног и универзалног пише и Р. Вучковић. Не поричући значај збирке као „хронике места у пресудном историјском времену“ (Вучковић, 1990: 311), Вучковић на следећи начин објашњава надрастање локалних тема: „Али колико год та својства Станковићевих божјих људи долазила из локалних услова живота и специфичне патолошке природе, она је неодвојива од спиритуалистичке филозофије деведесетих година и виталистичке мисије почетком века – из убеђења тадашњих интелектуалних кругова да је поглед души отворен у царство окултног или да сам живот почива на мистичним спојевима који су препознатљиви тек у стањима делирија и психоза.“ (Вучковић, 1990: 318)

Тематско актуализовање једне средине која до тада није у књижевности литераризована, несумњиво је утицало на правац ране рецепције Станковићеве збирке усмеравајући је управо ка појавним, репрезентацијским облицима књижевне стварности. Накнадно књижевноисторијско вредновање које је омогућила временска дистанца, увидом у шири европски поетички контекст, пружило је одговор на питање о генези појединих мотива дајући им притом ону идеолошку вредност која је карактерисала период модернизма, (Ј. Деретић, С. Пековић), односно, неонатурализма и неоромантизма (Р. Вучковић). Тиме је и тензија између локалног и универзалног у збирци нешто ослабила, или би тачније било рећи да се ова два принципа више нису перципирани као такмаци, у хијерархијском односу, већ у односу прожимања и садејства. Један од разлога за ову пригушенију реторику читања налази се и у актуелном отклону од трагања за чврстим центром дела и за сучељавањем бинарних опозиција на аксиолошкој оси позитивног и негативног.

Избор између миметичког или симболичког, као и између локалног и универзалног, повезан је са избором *између натуралистичког и модернистичког* читања које је такође било карактеристично за рани талас рецепције. Иако је било речи о истим јунацима, неки су критичари истицали њихово натуралистичко профилисање наглашавајући поетику ружног и портрет људи са дна, док су други у обликовању ликова видели типично модернистичко откривање дотле непознатог света индивидуалног и непоновљивог. Тако су за С. Пековић Борини изопштеници настали као резултат жеље за „што већим истицањем индивидуалности и побуне против општости и типизације“, при чему су „наши писци модернисти, поред физичког издвајања јунака од осталог света, извршили и духовно издвајање.“ (Пековић, 1987:64) Р. Вучковић је управо (нео)натуралистички концепт лика видео као саставни део нових поетичких струјања који су се на почетку српског модернизма јавили под страним, у случају Б. Станковића, пре свега руским утицајем.

Питање утицаја показало се пресудним и када је реч о оним учинцима читања који су балансирали *између иновативног и оригиналног* у збирци и њене контекстуализације. У овом случају више се радило о донекле пренаглашеном фаворизовању Борине оригиналности из чега је имплицитно, или експлицитно проистицало вредновање. Такво је тумачење скоро у потпуности обележило критичке написе пишчевих савременика: Скерлића, Б. Лазаревића, („први који у нашу приповетку (...) доводи на сцену босјаке, оне које је живот баца с колосека“, Лазаревић, 2003: 203)<sup>4</sup> Ј. Дучића. Скерлић пише да је Станковић у збирци *Божји људи* приказао један „нов свет“. Пажљивији увиди у тематске преокупације у европској прози на почетку XX века, најопсежније изнети у студији Р. Вучковића, показали су у којој мери Станковић јесте био оригиналан у српској књижевности, али и укључен у њему тада актуелне и савремене токове европске књижевности. Интерес за религиозну тематику (мотиви цркве, феномен видovitости, мотив духовног простора, хронотоп гробља), представљају заједнички тематски комплекс у књижевности различитих народа на почетку века. (Вучковић, 1990) Пренаглашавање Борине оригиналности међу његовим савременицима било је, дакле, и резултат недовољног познавања тада актуелних поетичких тенденција. Међу данашњим критичарима појам новог у делу Боре Станковића више је разматран са формално-композиционих и стилских аспеката, него са некадашњег тематског, будући да се и значај Станковићевог дела изместио са питања садржине на питање приповедних поступака.

### *Објективизам насиром субјективизма*

Док су неки од раније поменутих принципа и могли коегзистирати као хомогена структура критичког дискурса, са фаворизовањем једног на штету другог, питање доминације објективног или субјективног стваралачког метода делује искључиво и у погледу коегзистирања оба принципа непомирљиво. Може ли писац бити и објективан и субјективан у исто време? Борини савременици су негирали такву могућност. Насупрот критичарима који су истицали миметички приступ и реализам, па и натурализам збирке, има оних који су новине (оригиналност) схватили готово искључиво као пишчев таленат, односно као аутентични израз субјективне визиуре писца. На том (нео)биографском читању највише

4 Иако Лазаревић помиње дело *На дну* Максима Горког, он посебно издваја нови тип жене у Станковићевој прози, налазећи је готово у свим делима, па и у *Божјим људима*. (Лазаревић, 2003:204)

је засновао своје тумачење Б. Лазаревић. „И овде је његов индивидуалистички и импресионистички дар био тако јак да није могао да се удвоји или, још боље, да се одвоји од личности које приказује; његове жене, као и његови босјаци, нису онакви какви су, већ онакви какав је он: он их је посматрао кроз себе, и више дао себе него ли њих.“ (Лазаревић, 2003: 203) Лазаревић је, без сумње, био на трагу Бориних новина у приповедању (приповедање „изнутра“, унутрашња фокализација и нагласак на индивидуалном у јунаку), али га је импресионистички поступак (чак ће и једну цртицу из збирке Лазаревић назвати „импресијом“!), и непостојање адекватне књижевнотеоријске терминологије наводило на прилично несигуран и нејасан терен идентификације аутора и дела. Појачан интерес за индивидуално код српских прозаиста с краја XIX и почетка XX века (Л. Лазаревић, В. Милићевић, М. Ускоковић), перципиран је, не без разлога, и као посебни уплив субјективних црта аутора. Зато није реткост да се читав мотивски комплекс тумачи као метонимијска фигура самог аутора или његових преокупација, као што то Лазаревић и чини када све ликове жена у Станковићевој прози своди на једну жену, која је и сама метафора писца и његових карактерних црта („схваћена живински страстно, дивље, распусно, болесно и сензуално“, Лазаревић, 2003: 203)

Међу савременим критичарима који су се на нов начин вратили овој бинарној опозицији приликом интерпретације збирке, треба поменути М. Недића, који границу између раних Станковићевих приповедака и *Божјих људи* види у пишевом отклону од аутобиографске тематике, што је за последицу имало ширење тематских и композиционих аспеката текста. Уместо о критеријуму „субјективности“ и њеним естетским квалитетима, Недић пише о њеном стилском корелату, односно, о лирским елементима који су се са различитим интензитетом, али континуирано, јављали у Станковићевој прози. (Недић, 2011: 122)

„Наклоност према божјацима“, како су критичари оценили ауторску реторику, (Лазаревић, 2003), отворила је још једну антиномију у историји читања збирке: пишев ангажман и саосећање наспрам неутралности.

#### *Емпатија наспрам неутралности*

У негативној критици Ј. Продановића као један од недостатака збирке истакнуто је је пишево заустављање на спољашњим манифестацијама ликова. „Све [је] обележено по спољном изгледу и по манифестацијама, а не по унутрашњем осећању.“ (Пековић, 1987: 155) Скерлић ће указати на диспропорцију између „топле садржине“ и „мртвог, безличног тона приповедања“, раздвајајући тако онај реторички аспект текста који се у савременој теорији књижевности никако не може анализирати кроз одвојене делове. Овде опет можемо (ре)конструисати овај други, реторички угао читања критичара – Скерлићев став је последица његове имплицитне жеље да писац буде ангажованији према том слоју социјално понижених („топла садржина“) и угњетених. И В. Глигорић је такође сматрао да се став приповедача није добро усагласио са темом и ликовима. Он пише о изостајању пишеве емоције и емпатије поистовећујући на тај начин приповедне стратегије (наративни глас) са идеологијом реалног писца. Изостајање експлицитних ауторских коментара, нарочито оних који се односе на ликове, као и етичко-идеолошких коментара, несумњиво да је могао бити један од разлога за овако оштру осуду и писца и приповедача. Дакле, другачији емоционални ангажман приповедача требало је потражити негде другде.

Савремени тумачи су посегли за непосредним аутопоетичким исказима као могућим кључем за поједине аспекте збирке. Из писма Боре Станковића које је упутио уреднику „Летописа Матице српске“, Милану Савићу, преузимајући је исказ о пишчевом поређењу божјака са руским јуродивима. То ће постати кључно место приликом тумачења религиозног слоја збирке, али и њених етичких квалификација. Више се нигде неће наићи на став о пишчевој хладноћи и незаинтересованости, већ напротив, на потенцирање саосећајности, дубоке човечности и самилости. Већ сама чињеница да је за своје јунаке одабрао маргинализоване људе, за поједине критичаре је тумачена као знак, не више поетичко-стилског, већ моралног избора. (Денић, Јеротић).

Рецепцијска амбиваленција у погледу ауторског/приповедачевог ангажмана посредно је разрешена у запажању Љ. Пешикан Љуштановић о променљивој перспективи наратије. Указујући на семантичке аспекте опозиција: град – гробље, живи – мртви, ауторка констатује да су у домену простора божјаци „сагледани са становишта грађана, оних који су у социјалној хијерархији изнад њих“, упркос томе што се „позиција наратора (у целини књиге) мења, варирајући између дистанцираности објективног наратора, који даје портрет просјака и његову сажету животну историју, и дубоко личног проживљавања тајанственог погребног ритуала, којим се мртви просјак симболички враћа у социјалну хијерархију града.“ (Пешикан Љуштановић, 2008: 8) Цитирана тврдња показује и како се промишљање питања ауторске емпатије, не само поводом Станковићевог дела, изместило са некадашњег, често непомирљивог (ауто)биографског контекста на теоријске и, у ужем смислу, нараторолошке аспекте идеолошког потенцијала имплицитног приповедача.

Даље тумачење природе ауторског ангажмана у *Божјим људима* можемо проширити питањем о историји читања религиозних идеја збирке. Као ни претходни приступи, показало се да ни овај аспект тумачења није понудио монотитне увиде.

#### *Паганско насипрам хришћанској*

Ако је аутопоетички исказ био експлицитни путоказ ка још једном типу тумачења, бројна места у приповеткама носила су имплицитне ознаке религиозних идеологема. Ипак, пре најновијих читања у религиозном кључу, или чак теолошких читања, духовна димензија збирке тумачена је и изван хришћанског контекста. Продор ирационалног, појава апокалиптичких слика (сцена са божјацима на гробљу), неке су од одлика које су С. Пековић довеле до закључка да је Станковићева збирка, више него све остале његове књиге, „носила у себи неку неизречену, наслућену фантастику, благу ирационалност.“ (Пековић, 1987: 155) За неке критичаре концепција Станковићевих јунака и мотивација њиховог деловања неминовно је повезана са усменом фолклорном традицијом. Н. Милошевић Ђорђевић пише: „Велики број Станковићевих личности као да је изронио из усмене традиције и то оног њеног, трагичног подручја неизбежности у коме спаса нема. Читав низ његових прича о Менку и Таји, Стевану Чукљи, Миткету, Биљарици и толиким другим, трагања су за необичним и неразјашњеним, за нечим што прекорачује свакодневне норме, а што Бора Станковић разјашњава, управо као у усменом, народном предању, потискивањем у оне облике и могућности које пружа већ готово, постојеће народно веровање и традиционална устаљеност мотивских схема.“ (Тошић, 1978: 60) Оваква рецепцијска оријентација у суштини је остајала на тлу симболичких читања, с том разликом што је као ме-

тодолошки претекст имала усмену књижевну традицију. При том је „трагично“ било она вредност која је тражила контекстуалну критичареву експликацију.

О заснованости *Божјих људи* у хришћанској религиозној мисли први је те-мељитије и конкретније писао Р. Вучковић. Разлоге за пишчево интересовање за религиозне, али и мистичке теме, Вучковић види у утицају спиритуалистичке филозофије деведесетих година и виталистичке мистике с почетка века. Такву духовну и интелектуалну климу Вучковић сматра важнијом од „локалних услова живота“ и „специфичне патолошке природе“. Тако је, према овом тумачу, непосредна, манифестна религиозна раван приповедака са мотивима јуродива, Богородице и цркве представљала само један облик конкретизације преовлађујуће духовне климе у интелектуалним круговима: „да је поглед души отворен у царство окултног или да сам живот почива на мистичним спојевима који су препознатљиви тек у стањима делирија и психозе.“ (Вучковић, 1990: 318) „Сви божјаци су у неком односу с невидљивим, са светом душе, духа и смрти који се простира иза границе схватљивог. Јуродиви га доводе у везу са сакралним знамењима, црквеним појањем, са песмом, црквом, крстом, Богородицом, гробљима или са појавама у природи, чије су неке особине неодвојиве од дејства непознатих сила и природних појава (месечина или трава).“ (Вучковић, 1990: 317) Оваквим тумачењем хришћанска симболика збирке, упркос аутопоетичким коментарима писца, била је нека врста другостепеног значења које се у Вучковићевој студији није даље ни додатно тумачило.

Непуну деценију касније питање ликова јуродива, а тиме и хришћанске симболике поново је отворио В. Јеротић у студији „Религиозно у делу Боре Станковића“. Дефинишући *религиозно* као универзални, традиционално-национални и лични феномен, Јеротић у Станковићевим приповеткама објављеним пре збирке *Божји људи* види више обичајно индивидуалне него религиозно личне карактеристике, те да описи верских ритуала нису толико црквени колико кућни и породични. Питању религиозног у овим приповеткама Јеротић приступа путем разматрања односа између хришћанског и паганског и хришћанског и исламског. Пагански слој Јеротић налази у мотивима као што су посета мртвих предака рођацима и местима са којима су и на којима су живели, очекиван сусрет са мртвима на оном свету, молба упућена умрлом да обезбеди лепо место „тамо“ неком блиском „овде“. Док се присуство паганског слоја објашњава заједничком архетипском матрицом словенских народа, утицај ислама Јеротић оправдава друштвено-историјским околностима. У вишевековној близини две вере, односно услед угњатавања српског народа од стране припадника исламске вере дошло је до прихватања одређених обележја исламске религије, као што је веровање у судбину и сујеверје. „Накалемљивање оваквог веровања на друкчију карактерну структуру хришћанског човека ствара у овоме неприродну, па и болесну реакцију са далекосежним последицама.“ (Јеротић 2002: 144) Тражећи међу „дифузним идентитетима“ Бориних јунака пишчев лик, Јеротић доста смело закључује да је и сам писац „лично био слабо религиозан“ будући да је „његова религиозност“ створила „мало стварно хришћанских, православних ликова.“ (Јеротић, 2002: 145)

Показаће се, међутим, да је ова теза Јеротићу послужила да проблематику религиозног у Станковићевом делу пребаци на њему блиско психоаналитичко тло те да у истој студији експлицитан став о нерелигиозном писцу преиспита кроз читање *Божјих људи*. Антитеза се сада јавља у функцији реторичког појачивача интерпретативног тежишта. Наиме, Јеротић се пита „није ли Станковић кроз своје *Божје људе* открио себе као скривеног, и за себе непознатог право-

славног хришћанина, преносећи из неког свог националног архетипа православне јуродивце на врањанске божјаке?“ Психолошко-религиозни приступ јуродивима притом не успева да потпуно помири „скривену унутарњу чистоту срца и искрену прожетост силином хришћанске вере“ са питањем душевне болести. Додуше, Јеротић ће већину Станковићевих ликова дијагностификовати као „душевно неразвијене“ а не као болесне указујући уз то на њихове разлике у односу на руске јуродиве. Остајући доследан свом методолошком ставу, генезу тих локалних, врањанских јуродиваца он помало исхитрено и чини нам се, недовољно аргументовано налази у пишчевој блискости стварном животу а не православној мистици. Стога за Јеротића присутност пишчеве емпатије (саосећање са сваким својим трагичним јунаком“), није суштински, или није само рефлекс саосећања и милосрђа верујућег. Тезу о прикривеној пишчевој религиозности и његовим јуродивима Јеротић заокружује враћајући се на почетак. У ликовима јуродива он „сагледава архетипски лик Опомињача, присутног већ у колективно несвесном паганских народа (...) литерарно изванредно обрађено од једног српског писца, који у овај архетипски лик уноси и неке нове, паганско-митске и новозаветно-хришћанске елементе.“ (Јеротић, 2002: 164) Духовно тежиште збирке се на овај начин опет измешта из хришћанског, односно, религиозно-социјалног контекста ка универзалним симболичким значењима .

Дилему коју је Јеретић отворио, много експлицитније и кроз нешто чвршћи кохерентни интерпретативни дискурс, развиће С. Денић у поговору новог издања Станковићеве збирке из 2002. год. Она на изванредан начин наставља тамо где Јеротић стаје у покушају да одговори на питање: шта је то: „више од јуродива“, изречено у пишчевом писму Милану Савићу. Радикална новина коју Денићева уноси јесте схватање божјака као индивидуа, а не као до тада готово увек виђеног колективног лика. Сваки лик, као „знак различитости и света за себе“, потврђује се кроз процесе индивидуације као обожења (Денић, 2002: 15). Приговор традиционалне критике да Станковић није успео да продре у унутрашњи психолошки свет божјака, већ их је дао као монолитне и нерелефне, сада је опет актуализован, али на нов начин. Наиме, ауторка сматра да немогућност писца да продре у свет трагизма и лудила, односно да та енигма њихове „свеслободе“ за чин читања постаје особени естетски догађај. Питајући се, ипак, да ли су божјаки „отпадак од Христовог царства или на блиској столици до њега“, ауторка у трагању за одговором посеже за паралелама из Новог завета (Посланица Коринћанима апостола Павла, Матејино јеванђеље, Лукино јеванђеље), показујући тако, не само блискост Станковићевих јунака са руским јуродивима (конкретним људима о чијим животима постоје документи), већ и ону интертекстуалну подлогу која несумњиво открива хришћански значењски слој збирке. Брисање миметичке равни, прототипских предлогака и медицинског психијатријског третмана лудила и шизофреније, представља ауторкин покушај да демаскира раније критичке заблуде и подведе их под један тип симболичког пр(е)иступа. Пишчев, како смо видели, иновативни отклон од препознатљивих решења карактеризације књижевног лика извучених из жанровски прецизних типологија, С. Денић тумачи са оне стране уобичајеног књижевнотеоријског и књижевнокритичког дискурса. Између писца и његових ликова, као и између ликова и читаоца, успоставља се једна ирационална веза чија је комуникацијска (не)прозирност могућа – не у тексту, већ изван њега, у вери. Као прилог данас актуелним симптоматичким тумачењима књижевног дела студија С. Денић демонстрира и прокламује теолошку стратегију читања у чијем је наличју увек присутан онај негативни лик читаоца и јерес његовог читања. Своју студију ауторка заврша-

ва речима: „Чини се да и они који приступају Бориним *Божјим људима* одговор могу добити када приступају са вером, да не кажем, спремни да од божјака траже благослов.“ (Денић, 2002: 47)

Поетици помирљивих рецепцијских опозиција када је у питању и ова дихотомија, приклања се Љ. Пешикан Шуштановић, анализирајући религиозни слој збирке у специфичном контексту древних обреда прелаза – рођења, свадбе и смрти. На примеру опремања и сахрањивања божјака и мотива давања милостиње ауторка препознаје „вредносни систем традиционалне градске културе сачињен као конгломерат хришћанских представа о милосрђу и љубави према ближњем и рефлекса прехришћанских веровања у амбивалентну природу јединки обележених лиминалношћу, које могу функционисати као мост према оностраном.“ (Пешикан Љуштановић, 2008:10) Сложености религиозног слоја збирке доприноси и видљив утицај ислама који ауторка запажа унутар тематске равни у специфичној толеранцији према божјацима и у култу милостиње. Символично надилажење психолошке и социјалне димензије ликова божјака, представљено бинарним типологијама, постиже се тумачењем корена њихове лиминалности. Тако се „дегенерација и економско пропадање породице“ јављају не само као последица „биолошког изрођавања, напуштања рада и стицања и потпуног посвећивања задовољењу чула“ већ и као „нека врста божје казне због огрешења о основне религијске норме.“ (Пешикан Љуштановић, 2008: 32) Померивши интерпретативно тежиште ка антрополошкој вертикали, ауторка налази и једну нови димензију идентитетских означитеља Станковићевих јунака, која се огледа у њиховој трајној лиминалности. Таква амбивалентна позиција ликова настаје као резултат могућег „огрешења о обредну праксу“ а за последицу има обликовање њихових идентитета као „двоструких егзистенција“ – оне уочљиве, као спољашње, у свакодневници, и оне „унутрашње, кобне заточености у лиминалном *не-времени*.“ (Пешикан Љуштановић, 2008:44) Оваквим тумачењем ликова ауторка непосредно одговара и на питање о аспектима модернистичке концепције књижевног лика у прози Боре Станковића за шта управо збирка *Божји људи* може бити репрезентативна. Тиме се ауторкина констатација о Станковићевој антиципацији „модерног, нерелигиозног човека, за кога је 'транслудско својство литургијског Времена недокучиво““, поставља у парадоксални антитетички рецепцијски процеп у односу на услов „ваљаног тумачења“ који постулира С. Денић.

Али, не треба се обесхрабрити. Ако поједини, експлицитни или имплицитни захтеви и услови за неког будућег читаоца делују претешко, то ће само значити да пред Борином божјацима и даље стоји дуга и неизвесна путања читања и тумачења.

## Литература

- Вучковић 1990: Р. Вучковић, *Модерна српска проза*, Београд, Просвета  
 Глигорић 1945: В. Глигорић, *Криптике*, Београд, Просвета  
 Денић 2002: С. Денић, *Божји људи*, Врање, Књижевна заједница „Борисав Станковић“  
 Деретић 1983: Ј. Деретић, *Историја српске књижевности*, Београд, Нолит  
 Дучић 2006: Ј. Дучић, *Сабрана дела*, Ваљево, Parnas Book, DLM  
 Јеротић 2002: В. Јеротић, *Дарови наших рођака, психолошки огледи из домаће књижевности*, књ. 2, Београд, Ars Libri

- Лазаревић 2003: Б. Лазаревић, *Импресије из књижевности и позоришта*, Београд, Завод за уџбенике и наставна средства
- Макуљевић 2006: Н. Макуљевић, А. Столић, *Приватни животи код Срба у деветнаестом веку*, Београд, Слио
- Недић 2011: *Стилска прејлићања*, Београд, Службени гласник
- Пековић 1987: С. Пековић, *Српска проза почетком двадесетог века*, Београд, Просвета
- Петровић 1958: В. Петровић, *Сабрана дела Боре Станковића*, Нови Сад, Матица српска
- Пешикан Љуштановић 2008: Љ. Пешикан Љуштановић, „Борисав Станковић – између традиције и модерности“, у: Борисав Станковић, *Изабрана дела*, Нови Сад, Сремски Карловци, Издавачка књижарница Зорана Стојановића
- Скерлић 2000: Ј. Скерлић, *Писци и књиге I*, Београд, Завод за уџбенике и наставна средства
- Тошић 1978: С. Тошић, *Дело Боре Станковића у своме и данашњем времену*, Београд, Врање, МСЦ

## HERESY OF READING – RECEPTION OF STANKOVIĆ’S “GOD’S PEOPLE” IN LITERARY CRITICISM

### Summary

The collection of short stories entitled “God’s People” written by Bora Stanković was published in 1902, and in the first wave of reception it encountered extremely contradictory assessments, varying from a praise to the completely negative reviews. The latter readings had some similar paths, in the interwar period, and again in the second half of the twentieth century. If Bora’s contemporaries saw the topical newness and the composition of the literary work like a provocation, for readers of modern times, it was a tension within the coexistence of symbolic and mimetic levels of short stories. The main interpretative focuses that indicate the specific rhetoric of the antithetical readings, make the following binary oppositions: the universal versus the local, the objective versus the subjective, the naturalistic versus the modernism, the originality versus tradition, the pagan versus the Christian, the empathy towards the insensitivity, the neutral attitude towards the philosophical one, the psychoanalytic versus the formalistic, the expressiveness of the characters against the superficiality of the characters, and the sketching versus the cognitive insight. These antinomies concern various categories as methodological starting points - aesthetic (axiological), poetical (in a narrow sense, related to the genre and literary - historical), ethical (psychological), philosophical (religious). While the writer’s contemporaries saw this collection of short stories as a more faithful reflection of a time and an environment (Skerlić, Dučić), some of the critics between and after the wars pointed out its symbolic dimension (Petrović, Vučković, M. Nedić). The contemporary acceptance offers a contribution to the study of the religious motives and ideas of this collection of short stories. What has been examined is a thesis about the covert religiosity of the writer and the God’s people as Russian “Jurodivs” (Jerotić). Moreover, what has been postulated is a theological reading strategy in which reverse side there is always present the negative image of the reader and the heresy of his reading (Denić). With the displacing of the interpretative focus towards the anthropological vertical, Lj. Pešikan Ljuštanović allocates a permanent liminality as a major feature of the Stanković’s heroes. Its statement about the Stanković’s anticipation of “the modern and not religious man”, for whom “the trans-human virtue of the liturgical Time is unfathomable” is placed in a paradoxical antithetical reception gap in relation to the requirement of “a proper interpretation” which postulates S. Denić. This is another confirmation that the Bora’s collection of short stories is going to have a long and uncertain path of its reading and interpretation.

Key words: God’s people, the antinomy of reading, Christian motives

Snežana M. Milosavljević Milić



Драгана Б. ВУКИЋЕВИЋ<sup>1</sup>

Универзитет у Београду  
Филолошки факултет

Катедра за српску књижевност и јужнословенским књижевностима

## БОГ КОЈИ ОДУСТАЈЕ (Илија Вукићевић *Прича о селу Врачима и Сими Ступици* и Радоје Домановић *Краљевић Марко по други пут међу Србима*)

У раду се анализира парадигма „Бога који одустаје“ на примерима сатиричних текстова. У прози Илије Вукићевића и Радоја Домановића проучавају се мотив безверја и безнађа као и концептуализација света који верује у Бога који одустаје од својих верника јер зна да им се не може помоћи.

Кључне речи: Радоје Домановић, Илија Вукићевић, сатира, Бог, смрт

Приповетка Илије Вукићевића *Прича о селу Врачима и Сими Ступици* објављена је 1895. у часопису *Дело* а сатира Радоја Домановића *Краљевић Марко по други пут међу Србима* шест година касније, 1901, у *Српском књижевном гласнику*. Место објављивања додатно открива ангажовану природу текстова. *Дело* је било опозициони, радикалски лист<sup>2</sup>, а *Српски књижевни гласник* је основан као „часопис мисије, националне, културне и друштвене“ (Петров 2007: 174) Оба текста су сатирична и садрже директне алузије на доба јаке политичко партијске заострености у коме је била ускраћивана слобода писања и у коме су били чести прогона просветних радника (Живановић s. a. 22).

Приповетка *Краљевић Марко по други пут међу Србима* наишла је на одличан пријем публике, имала је те године још три издања и била је драматизована и тенденциозно изведена исте године 2. августа „на дан рођења Његовог Величанстава Краља Александра.“ Остала су сведочанства о њеној раној рецепцији: „Летос је у *Српском књижевном гласнику* као варница креснула у нашој књижевности једна књижевна работа Радоја Домановића. Ко ју је почео био читати у првој свесци, једва је чекао другу да прочита и свршетак; кад је прочитао и свршетак, многи је још једаред почео с почетка, те и други пут прочитао целу ствар. ...Ако то није читао нити у СКГ, нити прештампано у *Србобрану* онај извади из џепа *Гласник* или *Србобран*, те чита и трећи пут, сутра другима и четврти пут, с истим или још потенцованим уживањем.“ (Вученов 1959: 348)

Обе приповетке су за савременике биле изразито ангажовани и провокативни текстови у којима су се, иза хиперболе и или алегорија, крили конкретни људи и актуелни проблеми. Ми се нећемо бавити сатиричним потенцијалом ових текстова<sup>3</sup> већ ћемо анализу усмерити према метафизичким аспектима зла,

1 carnavuk@eunet.rs

2 У студији посвећеној *Делу*, Душан Иванић пише о Скерлићевом сведочењу „да је *Дело* неодољиво „привлачило све млађе људе“, међу којима се и сам нашао као сарадник“ (Иванић 2008: 83)

3 У књижевнокритичкој литератури уочена је веза између текстова различитих писаца и Вукићевић препознат као Домановићев претходник (сатирично-хумористички-иронично-гротескни

метафизичкој драми која се одиграва на небу, а чији су актери бог или ђаво. У обе приповетке метафизичка драма (човек:бог, човек:ђаво) јавља се у оквирним облицима, уводним и завршеним којима ћемо стога посветити посебну пажњу.

И у Вукићевићевој и у Домановићевој приповеци Срби траже помоћ (Врачани бирају Симу Ступицу који креће на пут не би ли пронашао решење и вратио мир Врачанима, код Домановића – Срби траже помоћ од Краљевића Марка и он, после смрти/сна, по други пут долази међу њих.) У првом случају, структурни образац који се препознаје у основи приче ја бајковити. Лако се могу реконструисати функције по Пропу и препознати делокрузи јунака, помагача, даривалаца и сл. Међутим, путовање ће се показати узалудним јер решење за Врачане не постоји. Уместо бајке, инверзијом архетипских мотива, Вукићевић ствара „злокобну бајку“<sup>4</sup>.

И у приповеци *Краљевић Марко по други пут међу Србима* долази до жанровских инверзија само се уместо бајковите активира епска структура. Насловом се код читалаца сигнализира епска биографија познатог националног јунака и усмерава хоризонт очекивања према потврди/варијацији те биографије. Приповетка почиње пре свог почетка, у интертекстуалном простору у коме је већ уобличен књижевни лик Краљевића Марка. Домановићев јунак, ако следимо Долежелову теорију могућих светова, поседује транссветовни идентитет; он је уведен у причу као већ формиран епски лик Из његове биографије активирани су они делови који се односе на његову смрт, тј. уснуће. Два претекста која имамо на уму јесу предање о Краљевићу Марку које је забележио Вук у свом *Рјечнику* и епска песма *Смрт Марка Краљевића*. Приповетка почиње активирањем легенде о сневачу и/или песме о смрти од „бога старог крвник“, а књижевни лик се ставља у позицију транссветовног путника који из једног текста улази у други; из легенде у којој спава, из песми у којој умире, у причу у којој се буди. За разлику од епске песме у којој Марка опевају („Трећи ћемер кљасту и слијепу. Нек слијепи по свијету ходе, нек пјевају и спомињу Марка“), код Домановића, супституенти слепих и кљастих су Срби који својим дозиивањем досађују Марку. Тиме је у уводном делу дубоко подривена епска мотивација јунаковог „ускрснућа“ и уздраман читалачки хоризонт очекивања.

Не само да је подривен епски јунак, већ и Бог с којим он води дијалог. Из земље у којој се Марко преврће, радња се у уводу помера према бојјем престолу. Бог говори благо, са уздахом: „Све ја знам, али кад би се могло помоћи, ја бих им први помогао“. Домановићев бог попут доброг домаћина, не разuverава свог госта, они фамилијарно разговарју, бог слеже раменима, испуњава Маркову жељу да га врати међу Србе предочавајући му лош исход.

Фамилијаризација божанства уобичајена је за античку, али не и за хришћанску традицију. Пагански богови су, супротно од хришћанског, више по мери несавршеног човека. Зато се на самом почетку питамо какав то бог води дијалог са највећим националним јунаком – да ли је то бог-паганин? Онај који се као античка божанства љути, свети, досађује, смеје, плаче, наравно, добро једе и добро пије; није ни имуни на телесне ужитке. Да ли је хришћански бог – вечни праведни судија, последње прибежиште обесправљених – нестало на самом почетку До-

проседеи); наратолошке паралеле (наративизација фразеологизама, поступци кумулације и хиперболизације), антиутопијска слика света).

4 О овим жанровским негацијама и антиструктурама писао Бранко Јевић у предговору издању Вукићевићевих приповедака из 1987.

мановићеве сатире. У средишњем делу приче, он се више не помиње. Све се дешава у хоризонталној пројекцији – без њега, у свету који је одавно престао бити и епски и верујући. На месту Бога није међутим ни плубожанство (У Фрајовој типологији хероји имају онтолошки статус полубожанстава); Уместо хероја јесте знак за хероја али не и значење; значење је испражњено и не месту полубожанства је остала вербална љуштурска симулација („то се само тако пева“ – каже један од јунака Краљевићу Марку).

Вукићевићев бог је другачији.

Прича о селу Врачима почиње нарушавањем хармоничних односа, ђаволским сејањем раздора и сукобом између мештана који се ударају главама не би ли доказали чија је глава најтврђа. (Већу се рани тумачи попут Љубомира Јовановића писали о симболичком кључу приче: Врач су Србија, а Врачани су Срби по које долази ђаво). Међутим, пре него што се тематизује ђавољев долазак, у самом опису идиличних Врача (Србије) постоји нешто карикатурално, разарајуће, нешто што је смешно и што не одговара идили. Индикативан је опис цркве која је „ишарана свецима споља и изнутра, и то редом по календару, докле је на зидовима места било, међу којима је био и свети Христофор, насликан с овчјом главом, али је ипак зато и пред њим горела воштена свећа и за здравље и за душу. Остали су свеци били подељени у велике и мале, те је тако свети Никола био већи од свију осталих, а свети Јевтимије Велики најмањи.“ (Вукићевић 1987: 93)

Хумористичка стилизација светаца у уводном делу провоцира питање ко су људи који се моле комичним портретима – пародираним свецима; да ли се испред таквих фресака верник смеје и каква је вера оних који тако виде/сликају божанства. Да ли је оваква стилизација ехо ренесансно раблеовског смеха и прве опасне јереси смештене у смеху. Нису ли по тим уводним портретима Домановићев и Вукићевићев бог слични.

У наставку приче развија се идеја божјег милосрђа према Србима: „Никада божје око није милостивије погледало са неба на земљу, но кад се зауставило над Врачима и његовим народом, те откако је села и његова почетка и откако се палила воштана свећа у истој цркви, ни куга, ни чума, ни рат, ни глад нису усадили своју садилку у Враче, нити се икад каква невоља ту свратила, а још мање настанила.“ (1987: 93)

Прелазак из идиле у антиидилу је нагао: „Али једнога дана обрте бог сам главу од Врачана, те воденица прште по среди, људи подигоше носеве увис, а куће, као печурке после кише, набубреше од зла и свађе, па и сама црква потону дубоко у земљу и њени се дрвени зидови распадуше на све четири стране.“ (1987: 94) У књижевној критици, ова је реченица већ изазвала пажњу тумача. У интерпретацији Драгана Бошковића она је и сигнал за концептуализацију новог лика – Судбине и/или Усуда: „Немогивсаност овог поступка суочава нас са постојањем необјашњиве логике по којој се ствари одвијају, са неумитном трансцендентном силом која одређује како биће света тако и Божје биће...“ (1998: 332) Наместо божје воље Бошковић убације трансцендентну силу која одређује само божје биће. У наставку његовог тумачења уобличава се Усуд – типична митолошка форма трансцендентне Судбине, анализира Случај и бог лишава примарног удела у судбини Врачана. Може се кренути и другим путем – од текста у ком се наглашава да бог *сам* обрће главу, дакле уместо Усуда концептуализовати библијски бог онај који нам је већ познат и који *сам*, без трансцендентне силе споља (јер он је та сила) шаље потоп, спаљује Содому и Гомору, иску-

шава Аврама и Јова итд. и има одговор на људску запитаност зашто страдају они који му верују (алузија на Књигу о Јову).

*Прича о Селу Врачима и Сима Стјуица* колико се конструише као злокобна бајка у којој је покретач и неспознатљив тумач света Усуд, истовремено се конструише и као антибиблијска прича у којој ту улогу преузимају ђаво и Бог. Антиструктурни модел се усложњава па се наспрам бајка:злокобна бајка, развија и други бинарни модел – Библија: антибиблија (морфолошки деривати: антипарабола, антиродослов, антимолитве итд.). Паралелно са травестирањем бајке (нпр. јунаку који не извршава задатак не одрубљују главу већ му скидају обућу; после нерешеног задатка јунак не бива кажњен већ награђен и сл.), травестирају се и библијски митови. Илустративан је антимит о вавилонској кули (уместо разних језика, Врачани се лишавају говора-споразумевања); прича о Содоми и Гомори и о у окамењену со претвореним људима, парабола о сејачима. Ту су и библијски полисиндетони који на реторском плану сугеришу паралелно читање библије и приче као антитекста.

Вратимо се, међутим, паралелном читању приповедака. На њиховим почелима, на структурно јаким местима тематизује се бог који одустаје од помоћи Србима (код Вукићевића он једноставно обрће главу од њих, код Домановића, он зна да Србима не може помоћи). Оба текста почивају на наритивзацији фразеологизама – први изреке „обрнути главу“, „имати тврду главу“, а други – „превртати се у гробу“ и „њему (њој) ни бог не може помоћи“. Фразеологизми су дакле примарни ген сижеа а легенда и песма *Смрт Марка Краљевића* код Домановића, и бајка и библија код Вукићевића – антитекстови.

И Вукићевићев бог, као и Домановићев провоцира питање: ко може да настави да верује у бога који окреће главу и (останемо верни фразеологизмима) диже руке од својих верника. Не убацује ли се клица, у бољем случају, агностицизма, у радикалнијем, атеизма, у сваку сатиру у коју се међу сатиричне ликове, као антички *dues ex machina*, уводи хришћански бог осмишљен као божанство које одустаје пре човека. Ако овако поставимо питање, онда се ни Вукићевићева ни Домановићева сатира не баве само човековим ограничењима у хоризонталној пројекцији, оне се могу тумачити и као модерни текстови о кризи трансценденције, о одсуству бога.

У свету од којег је бог одустао свет почиње да функционише по антибожанским начелима. Код Вукићевића, ђаво преузима свет у своје руке; код Домановића, епски јунак постепено дезертира (престаје да се бори, узалудно се прилагођава јер га неепски свет избацује из себе и затвара у лудницу; на крају епски јунак не умире херојски – он једноставно „пресвисне“, поражен, „разочарани намучен“ (метаморфоза хероја у скитницу, вампира, убицу, робијаша, пандура, лудака).

Код Вукићевића метафизичка драма је експлициније развијена; у тренутку када бог напушта Врачане, ђаволи силазе на земљу, окупљају се око воденице. У почетку они не делују застрашујуће и наликује на несташну децу. Начин како се наративизују активира жанр шаловитих народних прича о ђаволима у којима, међутим, за разлику од *Приче...*, човек (обично Ера) надмудри ђавола; У *Причи...* они се „увлаче у уши“, подбадају мештане на завист, међусобна одмеравања, сукобе. Врачани постепено постају запоседнути јунаци. Индикативно је како поп Павле описује то запоседање: „Ниси ти крив, синко, но ја видим лепо у твојим очима нешто што је јаче и од мене и од тебе и од тебе и што ме одједном заслепи, као да ни-

кад нисма ни имао очију. Знам ја ко је то!... То је сам он!... Он, лукави и пакосни нечастиви“ (Вукићевић, 1987: 100)

У обе приповетке, људи препуштени сами себи, покушавају да се снађу у свету који им је преостао пошто су божански изгубили (код Домановића они призивају епску традицију, али како су и њено значење изгубили, нова непска Србија делује као гротескна карикатура оне старе епске; код Вукићевића – Србија тражи излаз који су други тражили и пронашли – у војним решењима (карикатурална симболизација спаситеља у лику Ненада Убојице), кроз економски напредак (карикатура спаситеља у лику Наума Цинцарина), кроз боље образовање и еманципацију жена (карикатура спаситеља кроз лик Панте Васпитатеља). Бог је обрнуо главу, одустао, и свет у својој хоризонталној пројекцији покушава да се војно, економски, образовно организује. Свет без бога покушава да се одржи из себе самог – из своје снаге, из свог стомака, из свог ума – као организам. Међутим, индикативно је кога Врачани бирају да пронађе помоћ. Главни спаситељ је заправо Сима Ступица који креће на пут да пронађе решење за Врачане запоседнуте ђаволом. Иако је прича бајковито конципирана, његов пут неће бити вертикалан, нити ће се помоћ тражити од бога јер је пут ка небу затворен. Излаз и спас ће се тражити на погрешном месту, међу људима, и трежиће га погрешан човек.

Сима Ступица спада у ред најсложенијих и за хеременеутичку анализу најпровокативнијих ликова српске књижевности с краја 19. века. Кроз лик спаситеља Симе Ступице, Вукићевић ће активирати неколике маске. Он се заправо гради по принципу смењивања различитих антимаски, тј. прво се у читалачкој свести конструише нека идентитетска маска, онда се она деконструише својом антимаском коју већ смењује дуга маска и њена антимаaska, другу трећа – маске се умножавају и немогуће је позиционирати било коју као стабилну и одлучујућу за конструкцију јунаковог идентитета. Набрајајући их, ми заправо покушавамо да ухватимо лик ђавољевог шегрта – антимије који доноси пропаст и нема једно лице. Навешћемо она која мења:

Једна је маска митског јунака (соларног божанства); у том смислу је индикативан избор глагола којим се најављује његов „спасоносан“ долазак: „Сима Ступица *сину* одједном у Врачима и *обасја* и Врачане и Враче заједно с црквом и воденицом“ (Курзив Д. В.) Он почиње трагање за сакралном тајном која би спасила колектив; баба Журна, се у том контексту, може тумачити као женско божанство, матријархални принцип који се бори за превласт<sup>5</sup>. Међутим, читалачки напор да реконструише на основу разбацаних сигнала митолошку причу осуђен је на пропаст – у космогонијским митовима нема пародијског смеха. У *Причи о селу Врачима...*, међутим, митолошко се прекид пародијским – реалистичним описом пијане бабе која силази у подрум да би задовољила своју страст према пићу а онда наилази на малог Симу који је гледа својим зеленим очима.

Ту је и маска (у бајкама „трећег сина“) јунака који креће на пут и савлађује препреке; затим маска епонимног јунака, маска вешца који лети и води кишу и ветрове, маска урока. Последњу маску илуструје следећа реченица: „Тада јој се залепише очи за његове... Не смеде Журна од неког чудног стра ниједанпут да предуши, а у себи само мисли: „Како је зелено, као зелени гуштер“ (Вукићевић

5 Идеју о митској димензији *Приче* развија Хилда Урошевић у Семинарском раду из српске књижевности 18. и 19. века „Техника дескрипције у приповеткама Илије Вукићевића“ (Филолошки факултет у Београду).

1987: 106); Затим маска ђавола уобличена у фолклорној традицији (низак, ћосав, рић): „Онда се виде да је поткус мало у пасу и да га је нешто увек више вукло да седне него да иде, те кад стоји, чини се да се на нешто невидљиво ослонио. Био је риће косе и белих обрва, очију већ зелених и сјајних, али под носом није имао ништа, нити би се икад могао чему понадати, јер га је некад, још као малог лизнула крава, а већ се зна где ватра плане и где крава лизне, корена нема“. (Вукићевић 1987: 107) Наведена реченица добар је пример непрестаног хумористичког (гогољевског) урушавања смисла – снижавања, банализовања опасности оних који ту опасност треба да симболизују.

И код Домановића ћемо пратити стварање и урушавање јунаковог идентитета. Ипак, код њега је много лакше реконструисати принцип по коме се структурира књижевни лик: Лако је уочити хибридну природу јунака (и епског и не-епског) јер је реч о јаким бинарним опозицијама. Текст у том смилу функционише једнолијски преко оса јаких опозиција (контраста): епски:неепски, неприлагођен:прилагођен, традиционалан:модеран; херојски:кукавички, етичан:ненетичан, искрен:лажљив и сл. У наставку приче пратимо трансформацију хероја у нехеројском свету у своју супротност која ће га и усмртити и потврду у иницијалном оквиру предоченог божјег знања и божје воље. Прича се међутим не завршава немогућношћу највећег хероја да изнова васпостави херојски/витешки свет. Наставак је песимистичнији, јер се у њему као сведок пораза не јавља сам и разочарани (херој-полубог). Он је, по други пут мртав и по други пут оживљен на оном свету, поново у друштву бога. Тај бог није „стари крвник“ и Марко не умире његовим посредовањем. Он умире јер „не могаше поднети“ ударце Срба који га спроводе у лудницу. Срби, не Бог, убијају, код Домановића, свог највећег јунака.

Вратимо се Вукићевићевом јунаку који је у интерпретативном смилу сложености и који није грађен по принципу бинарних опозиција.

Сима Ступиц заправо иије идентитет иако има име и презиме. Он је нека врста реторских залиха, хибрид литерарних модела. Његова трансформацијска моћ наговештена је описом његове душе која је „глатка као и место под носем“. Ако се зна да је Сима ћосав и да се под носем „нема чему надати“ – онда и његова душа остаје бесадржајна. Чије лице или чија лица носи Сима – и коме Вукићевић даје улогу спасиоца – Месије? Његов Сима је, поновимо, један од најоригиналнијих ликова српске књижевности, јер је више у напору идентификације (преко познатих поменутих маски) него што јесте целовит идентитет. Проблематичан је и његов онтолошки статус. Док код Домановићевог јунака постоји јасни прелаз из света мртвих у свет живих (Марко два пута прелази границе), Вукићевићев јунака је остао уклештен између оностраног и ононостраног. О његовом онтолошком статусу је писао Драган Бошковић актуелизујући метафору границе и прекида. Ту на граници, на прекиду бисмо, међутим, исувише рано затворили значењски потенцијал света тематизованог кроз лик Симе Ступице. Вукићевићев свет не остаје уклештен у пресеку две осе – божје стваралачке и ђавољске рушилачке – он се препушта ђаволу. Последња нада за Врачане нестаје у тренутку када им гори црква пошто је ђаво ушао у њу и подметнуо пожар. У пожару нестаје црква и умире поп Павле уз општу равнодушност мештана који не гасе ватру јер им је ђаво „дунуо у очи“ па они остали окамењени или ослепљени.

Свет после неуспелог спасења, и код Вукићевића и код Домановића тематизује се у завршним деловима и у односу на причу о покушају спасења (код Вукићевића те покушаје спроводи Сима Ступица, код Домановића – Краљевић

Марко) заузима много мање простора. Ипак, због значаја за нашу тему на њима ћемо се посебно задржати.

Код оба писца постоје вишеструки завршеци. Једнима се затвара средишња прича (Врачи горе у пожару, Марко Краљевић по други пут умире- не под једном нити сахрањен у Хиландару већ у лудници) Други завршеци су смештени у завршни оквирни облик у којем се изнова појављује Бог. Међутим, пошто је лик Симе Ступице сложенији у поређењу са ликом Краљевића Марка, могућности за завршетак приче код Вукићевића су постале веће – више ликова у једном лику омогућавају више излаза из приче

Један завршетак је оптимистичан јер има преживелих који се преко чудних Симиних појава опомињу на зло и казну: „Сима Ступица није умро. Нико не зна шта је с њим било. Само кад ветар ноћу дуне, или кад се бујица ноћу слије на Враче чује се уз ту хуку танак писак где прелеће над кровове врачанске, и сваки се стресе од стра и нехотице помисли на душу малог Симе. Њу је мора бити, Бог осудио да иде и долази у Враче, да ветру показује пут и да кишу наводи, да тако опере и очисти зло које је, и преко своје воље, донео у Враче. Виђали су му сенку у гори и у води, а она је иста као што је и он био: мала, јадна и убога.“ (Вукићевић 1987: 166)

На митолошку маску се калеме маске ахасфера и ведогоње. Свет доживљава своју катарзу – прочишћава се водом и ветром, изнова се ствара – чисти и пере од зла; Међутим, ово није једино лице Симино. У ониричком свету попа Павла Сима Ступица стоји уплетен у изокренути јасен.

„И тада поп Павле угледа онај јасен, само на некој великој равници и виде где стоји сам и усамљен, стоји као гранама на доле, а кореном у вис, а међу жилама од корена стоји уплетен он... мали и ћосави Сима Ступица. И тада као да му неко однесе све испред очију јер пред њим оста нека сива празнина без краја и са које се види само чудно и ружно лице Ступичино, па као да то није ни лице човечје, но некако друкче и без савршења.“ (Вукићевић, 1987: 111)

Да ли је Вукићевић познавао скандинавски мит о огромном јасену Игдразилу „чији врх допире у небо, чија три корена обухватају прошлост, садашњост и будућност, и на ком се рађа чудноват плод, а то је сам човек“? (Софрић 1990: 118) У књизи *Главније биље у народном веровању и ђевању код нас Срба*, Павле Софрић Нишевљанин тумачећи бајку *Ноћило*, *Поноћило* и *Зорило* указује на сличност скандинавске симболизације јасена као светског дрвета „на коме све постоји што светли и што живи“ и словенских представа јасена. Аналогije има довољно да би биле случајне. Код Вукићевића *Ahis mundi* је изокренут (изокренутост је сатанистички принцип) – спојени светови неба, земље и воде, женског хранитељског и мушког, соларног принципа, испремештани су или искорењени – па пут ка врху води у земљу. Уместо човека у његовом корену је ружно лице као да није човечје „но некако друкче без савршења“; Није ли лице без савршења и сива празнина идеална метафора света који је остао без бога.

Упоредимо какву шансу новим Врачинима/новим Србима дају Вукићевићев и Домановићев бог. Он се још једанпут појављује, у оба случаја кратко.

Код Вукићевића то место гласи: „Једном о поноћи засја небо над Врачима и обасја оба свода небеска. У средини блесну бео крст и на њ изађе сам Господ Бог! И он погледа на Враче и виде што није видео и рече брижно својим анђелима:

- Шта би с овим мирним местом?
- Госпoде, рече један анђео – ниси га давно погледао и зло је усадило своје семе, и ето где је уродило.

Бог погледа дуго доле, погледа од порте до воденице и од потока до мале, па рече:

- Ово се лако не поправља. Нека остане све овако докле памет и грех не натерају оне доле д себе победе.

И тада се приклопише небеска врат и небо се смрачи, као што је и пре било.“

Ако упоредимо ову појаву Бога са оном која се јавља у завршном делу Домановићевог текста, можемо доћи до нових разлика. Насупрот Вукићевићевом богу који се накратко сетио Срба и бацио дуг поглед на њих, а онда их оставио себи самима, Домановићев бог је расположенији у поновном виђењу са Марком Краљевићем. Он не гледа на Србе нити је забринут јер зна да им не може помоћи. Срби, уосталом, од њега и не траже помоћ. У Домановићевом свету нису праве вредности замењене лажним већ су лажне именоване правим; оживљен је мртав херој да би се убила сама песма у којој је похрањено његово трајање. Бог који на почетку слеже раменима, који препушта Марку одлуку о силаску међу Србе, сада је насмејан бог – радостан јер је као и увек у праву. То је весли бог који се смеје „све се тресу небеса“, смеје се сизифовском напору јунака да промени свет. Али, у сусрету са херојем који плаче, тај бог уздише. Маркова замена на овом свету је требало да буде Суља Циганин – нови епонимски (национални) јунак од којег почиње потомство нових Срба.

И код Вукићевића у завршном делу постоји пројекција будућег света којег је напустио бог. Приповетка се не завршава апокалипсом, већ инверзном сатанистичком космогонијом – изокретањем Библије. Пошто се небо затвара, онај који је све време био уз човека поново се појављује: „Уто изађе ђаво из јаза, засмеја се весло и рече, као да богу одговара.

- Био боље причувати своје књиге да их ђаво не преврће!“

Последње две реченице су нам у херменутичком смислу најизазовније. Основа сатанистичких црних миса/литургија јесте инверзија хришћанских ритуала – крсити се напооко, читати свету књигу наопако. Остаје отворен крај – да ли ми читоаци (ђаволови шегрти) држимо у руци књигу нестања, празнине. Да ли иза апокалипсе долази ђавоље царство, без тутња и буке, кроз ватру у којој нестају цркве; уз општу равнодушност оних који су некада били верници; да ли је ново ђавоље царство у знаку лица без сравњења. Какав је свет у којем књигу и коју књигу, да ли Библију, преузима нови читалац – сам ђаво. Док све нестаје, ко остаје – само ђаво са књигом, кад се боље погледа, само онај који чита.

## Литература

Бошковић 1989: Д. Бошковић, Онтолошке претпоставке бајковитог света Илије

Вукићевића, *Књижевна историја*, 106, 327-348.

Вукићевић 1987: И. Вукићевић, *Прича о селу Врачима*, Нови Сад, Братство-Јединство.

Вученов 1959: Д. Вученов, Радоје Домановић, Београд, Рад,

*Глишић и Домановић* 1908-2008, 2009, , Београд САНУ.

Домановић 1975: Р. Домановић, *Саширичне приповетке*, Београд, Рад.

Живановић с.а.: Ј. Живановић, Илија И. Вукићевић, у: Илија Вукићевић, *Целокућна дела*, 2, Београд, Народна просвета, 7-29.

Живковић 1994: Д. Живковић, Народна фантастика у ткиву српске уметнички приповетке друге половине 19. века, у: *Европски оквири српске књижевности*, 2, Београд, Просвета, 218-234.



Иванић 2008: Д. Иванић, Дело, у: *Књижевна периодика српског реализма*, Београд, Нови Сад, Институт за књижевност и уметност, Матица српска, 83 -107.

Петров 2007: А. Петров, Матавуљ и Српски књижевни гласник или књижевно дело у часописном контексту, у: *Књижевно дјело Сима Матавуља и његово мјесто у историји српске књижевности*, зборник радова, Херцег Нови, Нови Сад, Просвјета, Змај, 165-174.

Софрић, Павле Софрић Нишевљанин *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба*

## THE RESIGNING GOD

### Summary

The paper will analyze paradigm of God who gives up his believers. This will be done through the anti utopian satirical prose written by Ilija Vukicevic and Radoje Domanovic. Motives taken into consideration are atheism and hopelessness, as well as conceptualization of community in which people believe in God while He (God) gives up on them.

Key words: Ilija Vukicevic, Radoje Domanovic, satire, God

*Dragana B. Vukićević*

*Бог који одуспија*

Ана С. ЖИВКОВИЋ<sup>1</sup>  
 Универзитет у Крагујевцу<sup>2</sup>  
 Филолошко-уметнички факултет  
 Одсек за филологију

## ФИГУРА (НЕ)ВЕРУЈУЋЕГ СВЕШТЕНИКА У РЕАЛИСТИЧКОМ РОМАНУ

У раду се преиспитује статус религиозности у епоси српског реализма на основу фигуре свештеника (калуђера, фратра) у романима *Пој Ђира и пој Сири* Стевана Сремца, *Бакоња фра Брне Сима Матавуља* и *Порушени идеали* Светолика Ранковића. Реконструкцијом утицаја преовлађујуће дискурзивне праксе (материјалистичке) на представљање свештеника у реалистичкој прози стекли смо уверење да је духовност само наизглед одсутна приликом фигурације јунака. Упркос књижевној и социјално-политичкој стереотипизацији о похотљивим поповима, свештена лица откривамо као верујућа запажањем њиховог односа према ближњима, сарадње са паством и уклапања у космички ред. Посреди је религиозност која прекорачује конвенције званичног хришћанства и традиционалне елитне културе, будући да је незанемарљив удео преостатака народне културе и религије.

*Кључне речи:* свештеник, материјализам, стереотипи, хришћанство, народна религија

Фигура свештеника (калуђера) учестало је бивала профилисана у знатном броју реалистичких приповедака и при том је задобијала како споредне тако и доминантне позиције. У романескној прози српског реализма свештеник се првобитно појављивао само местимице, сходно додељиваној му епизодној функцији чији је носилац био. Међутим, јачањем типичног деветнаестовековног дискурса о свештеном лицу, фигура свештеника издвојила се као опредељујућа у три српска реалистичка романа: *Бакоњи фра Брне Сима Матавуља*, *Пој Ђири и пој Сири* Стевана Сремца и *Порушеним идеалима* Светолика Ранковића. У досадашњим истраживањима наглашено је да се тип похотљивог и похлепног попа у реалистичкој литератури развио захваљујући назначеним контурама и извајаним моделима преузетим из мрсних народних прича (в. Иванић 1995: 243) и на основу свештеника који „припада традицији карневалске ренесансне традиције и настао је као опозиција средњовековним представама свештеника и жена“ (Вукићевић 2011: 427). Осим отуд усвојених књижевних стереотипа, формирали су се и социјално-политички стереотипи о свештеницима (калуђерима) услед веома запаженог утицаја Светозара Марковића на карактер и смер прозе друге половине 19. века. Чини се, мотиви похлепе и менталне ограничености попова, потичу из Марковићевих чланака „Реални правац у науци и животу“ и „Вера и наука – и образовање у народном духу“, у којима аутор одређује „веру као период детињства људског мишљења“ (Марковић 1960: 229), степен „верујућег“ као најпримитивнији облик поимања света, наглашавајући да „самостално

1 ja.zanita@yahoo.com

2 Овај рад је део истраживања која се изводе на пројекту 178025 *Поетика српског реализма*, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

мишљење човеково то је напад не само на непогрешивост откровенија, већ и на *материјалне интересе оне класе људи што претставља божанствену власт на земљи*“ (Марковић 1960: 232) (подвукао С. М.). Реконструишући деловање овако засноване дискурзивне теорије и праксе на конфигурисање лика свештеника у реалистичком роману, управимо пажњу на семантизацију онога што се скрива иза назначених стереотипа, на парадоксалност реалистичке прозе, која поричући у површинским ознакама клерикално, заправо прећуткује сопствену закулисну потрагу за духовношћу и страдаљачку причу о жалосном хришћанину.

Премда реализам исповеда само човечанску природу Исуса Христа, емпиријски региструје телесно ишчезавање личности и полемише са идејом о уништењу, искуство религиозности и ирационалности присутно је у реалистичком роману као необјашњиво и тајанствено проживљавање деловања магловите, мистичне и нејасне силе путем које се живот и свет слуте на потпунији и целивитутији начин. Потешкоће писача приликом исказивања и језичког именовања религиозних појава приметне су пре свега у *Порушеним идеалима* Светолика Ранковића, будући да су у том роману реплике јунака недовршене, прекинуте, недоречене. Религиозна истина, делује нам, не може бити једноставно изговорена и смештена у појмовни дискурс, те бива супституисана само упадљивим низовима тачака. Таква места у реалистичким романима можемо препознати као симптоме нечега затајеног, неспоменутог и прећутно заобиђеног. Искушеник Љубомир, тј. након замонашења отац Леонтије, ипак, у једном драгоценом моменту свога живота достиже сањани и чежњиви идеал, упркос у наслову романа назначеној идеји о ништавности свих људских илузија и идеала. То се потврђује неколиким ситуацијама: јунаковим разумевањем унутарњег гласа, који га је позивао у манастир, стицањем уверења да нигде нема живота изван манастирског, религиозним заносом услед плача, узбуђења и схватања да треба одживети као праведни Јов.

„Прође му неко грозничаво дрхтање целим телом... Али он то не осећа, он се сав предао посматрању чудних прилика што му излазе пред очи. Све је тако ново и све је тако давно жељено!... „То је оно... то је оно!“...узвикује занесен и очаран овом светом тајанственошћу, коју је, исту овакву, у својим сновима гледао.“ (Ранковић 1946: 92)

Идеал је досегнут и током краткотрајног испосничког боравка у пећини где се ревносно молио и сабрано размишљао о покајању и грешности све до игумановог наређења о преузимању свештеничких дужности.<sup>3</sup> У *Порушеним идеалима* приметна је, дакле, не само дезинтеграција реализма већ и знатно удаљавање од материјализма<sup>4</sup>, будући да се наративним техникама (унутрашњим монологом, унутрашњом фокализацијом) анулира основна материјалистичка замисао о постојању објеката независно од субјекта и изван искуства људске свести.

3 Како су до краја 19. века манастири имали своје парохије и калуђери могли обављати свештене радње, тумачењем фигуре свештеника обухватили смо и ликове калуђера у наведеним романима.

4 „Познато је, да је Марковић први део свога списка *Реални правац у науци и живојшћу* предао у штампу новембра 1869. г. а други део 1871. г. (/1/, III, 145) и да је први део Лаза Нанчић превео под насловом *Die materialistische Richtung in der Wissenschaft* и објавио га у листу Социјалдемократске партије Немачке „*Volksstaat*“ – у 1876. г. – дакле пре главних филозофских списка Маркса и Енгелса (/15/, 237-240; /1/, III, 151, 99-142). На основу целине Марковићевог материјалистичко-атеистичког погледа на свет можемо с разлогом закључити, да је у првој верзији Марковићевог српског оригинала (која, на жалост, није сачувана) била употребљавана синтагма „материјалистички правац“ као што је и у Нанчићевом преводу случај, па да је затим због аустроугарске цензуре та синтагма замењена идеолошки неутралнијом – „реални (тачније – реалистички) правац.“ (Стојковић 1992: 71)

Мотив наклоности свештеника према новцу вариран је у сва три романа: шаљивом причом о поп Спири и његовом надимку (поп Кеса), ликом Матавуљевог Наћвара забринутог за гвоздени ковчежић за који пријања и Бакоњин поглед, ситуацијама у којима Ранковићев отац Леонтије не одбија дарове нити прилоге не спречавајући при том ни ценкање свог прагиоца са сељацима. Међутим, чини се да су писци српског реализма критикујући личне интересе свештенства и злоупотребу професионалног статуса имплицитно разоткривали порекло и узрок свеопште материјализације земаљског живота, па самим тим и црквеног, те заправо потајно приписали кривицу духу овога света којим је порекнут дух Божји а светост одвојена од стварности, јер

„истина, правда, праведност и слобода плод су активнога дјеловања духа на друштвену средину и међуљудске односе у друштву. А ако је дух пасиван према људском животу, према друштвеним људским односима, ако се духовност сасвим искључи из друштвеног живота и подложи друштвеним облицима као нечем датом, она се изнаказује, замућује и утамничује.“ (Берђајев 1985: 164)

Материјализам је видео ропство као суштину духа Божјег, те издвојио духовност у засебну апстрактну сферу делећи насилно живот на дух и материју, омогућавајући материји да загосподари светом који ће бити под знаком власти новца, отргнут од слободе, од смисла, од стваралаштва, од љубави, од Бога. Слике одсуства Божјег духа обликоване су на сличан начин у Матавуљевом и Ранковићевом роману, будући да нам делује да фра Брнино неизлажење из одаја, немарност према свему, настраност и самоћа одговарају затварању игумана Саве у суморни и тамни подрум, његовом мрачном ништавилу и малодушју. Речи које обојица изговарају као да су нехотимични ехо једног романа у другом. И гвардијан далматинског манастира и игуман шумадијског јесу „у ономе стању кад човек ћути да има само кожу, а изнутра ка да је пун празнине, ка да нема костију, ни меса, ни крви, него ка да је пун само арије...“ (Матавуљ 1973: 109) Међутим, ишчезнуће духовности само је привидно, иза извитоперености и мрачних слика обликује се невидљиви простор светлости или, како Матавуљев фратар објави, простор арије, будући да се упркос дејству материјалних сила, дух романескних јунака бори за своју реализацију. Неопходно је напоменути да се необично понашање фра Брна догодило након Букареве похаре манастира, која се указује као могућна мотивација добровољног „утамничења“, нарочито с обзиром на то што је похара предмет песничке инспирације фратра, преображеног побожног песника, чији дух, ипак, није у потпуности извитоперен, већ је у изолованој и необелодањеној борби са друштвеним законима, који га замућују. Бежећи од светлости, дух фра Брна није се повио и одступио пред разочарењем, већ је задобио снагу прекидајући контакт са материјализованом стварношћу, снагу која је транспонована у неколико стотина стихова о несрећном догађају. Делује нам, Матавуљ је овим мотивом активирао своју мисао о пријемчивости и лепоти песничке стране религије, експлицитрану у *Биљешкама једног писца* у оквиру приче о католичком попу, управнику школе коју је похађао, за којег у моментима антирелигиозног мишљења казује:

„Будући сам дубоко истински религиозан, није био фанатик, а познавајући моју ћуд, није се лађао оштра устук, него ме вјешто наводио да познам пјесничку страну религије, како бих кроз њене двери ушао у њен величанствен храм.“ (Матавуљ 1939: 21)

Премда се утицај прочитаних књига није одмах манифестовао у виду повратка Богу, тада је, према Матавуљевим речима, пало благотворно зрно, које

је много касније никло и рода донело. Наспрам фра Брна, игуман Сава у роману *Порушени идеали* чезне за правим, пуним и интензивним животом, за породицом, за сунцем, што представља само другачији аспект истоветног трагања за божанским. Премда се стереотип о похотљивом попу активира и у овом лику игумана, будући да у манастир доводи удату жену, чини се, крај романа објавиће заправо слом социјалних предрасуда, јер ни новац, ни материјално благостање, ни нагон, ни присуство жене, неће моћи да испуне све потребе јунака, што следствено томе негира теорију и утврђени систем људских потреба Светозара Марковића. Матавуљеви фратри, Ранковићеви калуђери, па и Сремчев свештеник Пера из последњег поглавља *Пој Тире и пој Сјире*, имају спиритуалније, суптилније и емотивније тежње, превасходно потребу за љубављу осмишљеним животом.

Поменути реалистички романи навешћују нам да је људска природа далеко комплекснија него што ју је одредио материјализам, што се понајвише примећује у мотивацијским системима, који се не заснивају на чисто биолошким елементима, дужностима и друштвеним обавезама, већ и на веровањима, ирационалним силама, чиме се конституишу етичко мишљење и поглед на свет сроднији принципу хришћанске љубави према ближњем но Дарвиновом начелу еволуције, које човеку одриче божанско порекло. Отац Леонтије, као и Бакоња, својим поступцима и односом не само према манастирској братији и надређенима већ и према обичним људима, демонстрирају дејство религиозних замисли и врлина. Смирено прихватајући додељени положај и послушно извршавајући туђа упутства, опредељују се за ослобађање од сопствене воље, тј. за покорност, за служење другоме, те нас у том смислу приповедач обавештава да се јунак *Порушених идеала* навикао „да гледа на себе као на простог слугу“ и да „све то сноси ради распетог Спаситеља“ (Ранковић 1946: 94). Присуство божанског у лику најзапаженије је након обављених молитава кад се Леонтијева ведрa и весела душа види на његовом озареном лицу и у благом погледу, којим гледа другове, у изгледу, говору и учтивом држању. Иако га је братија током лажно организоване гозбе напила не би ли угледала његов пад у грешност и препуштање пороку, важан је истински доживљај људског заједништва оца Леонтија пре и током гозбе, будући да се том приликом његово срце испунило љубављу према људима у највећој мери, а реалистички роман приближио религијском схватању да се кроз човека, кроз свеукупност живота, Бог дискретно пројављује, што нам романескни лик потврђује речима одушевљења: „Боже...како је диван овај Арсеније! ...И сви!...сви су ми као браћа! Ето живота!“ (Ранковић 1946: 201) Изгледа нам, дакле, да се реализам својим антиклерикалним ставом јесте удаљио од црквене религиозности, али да је, с друге стране, указао на алтернативну изворност духовности, те сходно томе, живот, којем су наклоњени свештеници Сремчевог романа, као и Бакоња фра Брне, није негација религиозног у човеку, већ, чини се, пре потврда суштине хришћанског сензибилитета, који не подразумева рађање човека у овоземаљском животу, већ рађање овоземаљског живота у сваком човеку. Неозбиљни Бакоња једини је у манастиру био искрено растужен поводом смрти једног од фратара, „лио четвороструке сузе и није се мицао од мртваца“ (Матавуљ 1973: 62). Премда је Бакоња годинама преживљавао муке служећи своме стрицу, који је умео испољавати гнев на различите начине, показаће дубоко саосећање услед старчеве болести, те читамо да је „много жалио стрица, те би кудикамо радији био да му је и теже, само да не види несрећнога старца у онаквоме стању“ (Матавуљ 1973: 131).

Када је посреди питање конципирања фигуре свештеника у Сремчевом роману *Пој Тира и пој Спире*, приметни су елементи већ наведених социјално-економских стереотипа, али нам се указује и могућност прикључивања свештеничких ликова низу који творе отац Леонтије и Бакоња фра Брне, будући да свештеник Спира, који поседује и благонаклоност ауторског приповедача, одређује себе у јеванђелском духу правилом које свагда подразумева само неопходност једног – „да је човек весео“ (Сремац 1997: 90). Извориште природне и спонтане љубави према животу и људима могућно је довести у везу са сеоским пореклом свих свештеника (калуђера) које региструјемо у овим романима, те можемо говорити о утицају народне религије и културе на реалистичку прозу, у којој се фигурација свештеничког лика удаљава од традиционалне елитне културе, од званичног православља или католичанства, што нам делује као логична последица демократизације језика и писане литературе током друге половине 19. века. Из тих разлога Сремчевог поп Спиру схватамо као представника патријархалног система вредности и народног православља, сачињеног како од хришћанских тако и нехришћанских садржаја, као представника који те вредности треба да очува пред налетима нове науке и потврди доследним спровођењем старих обичаја, као што је јунак романа и учинио припремајући с радошћу Јулину свадбу. У једном коментару лика начињена је јасна разлика између ранијих свештеника, искључивих припадника званичне клерикалне културе, и оних који чинодејствују у Сремчево време, што и поп Олуја уочава присећајући се и говорећи:

„Памтим ја, боже, у моје детињство шта се приповедало и говорило о митрополиту Ненадовићу, па о Стратимировићу! Какве су то силе биле! Па какав запт и каква строгост! Каква глава, боже мој! Е, па онда су, наравно, друкчије и владике и попови, а друкчији и парохијани! То је био један гром за свештенство и мирско и духовно.“ (Сремац 1997: 294)

Међутим, реплика поп Спира након тога, поткрепљена и библијским цитатом, представљаће критику сувишне свирепости, будући да су, како каже, људи слаба створења, понекад грешна, јер нико и није безгрешан осим јединог Господа. Чини се, фигура свештеника у реалистичком роману могла би се одредити као новозаветна, утемељена на милости и опраштању, док би ранија фигурација била приметније старозаветно кодификована, у знаку строгости и казне. Следствено томе, и епископ ће неочекивано поступити приликом спора између поп Спира и поп Ђире, не кажњавајући их већ инсистирајући на њиховом измирењу. О преостацима традиционалне народне културе може се говорити и када је посреди *Бакоња фра Брне*, будући да се последњим поступком у роману, бацањем камена с рамена, јунак изједначава са оним народом, који га није осудио, јер „никоме није криво било што се млади фратар бакочи изван села“, те нам изгледа да се разлог непокоревања фратрове грешности скрива у препознавању његове љубави према човеку. Бакоња „због душевности и искрености стече много пријатеља и међу ришћанима и њиховијем поповима“ (Матавуљ 1973: 182). Овакав однос између свештеника (фратра, калуђера) и народа у сагласности је са донекле измењеним народним хришћанством, понајбоље илустрованим у усменој књижевности, у чијем систему вредности казну, осуду и испаштање завређују превасходно они који краду, отимају девојке на превару или нарушавају светост кумовања. Отуд је могуће разумети слојност фратра са народом који није прихватио ни схватио у потпуности поделу добра и зла у оквиру званичног хришћанства.

Песимизам који се поткрај романа *Пој Тира* и *пој Сиџа* само наслућује, у Матавуљевом роману знатније развија посредством Наћваровог лика, све до очајања у роману Светолика Ранковића, осветљава нам из различитих перспектива причу о хришћанском трагизму. Иако за верујућег свештеника песимизам није допустив, делује нам да је посреди тип песимизма који представља

„дубљи однос према животу и снажније осјећање патње и зла у животу. Оптимизам је површнији и недостаје му осјећаја за зло и страдање. Таква је, на примјер, оптимистичка теорија прогреса, теорија за коју је свака конкретна, жива људска особа средство за будућност, за наредно савршенство. Песимизам је племенитији од оптимизма јер је осјетљивији за зло, за грех, за патњу, који су у вези са животном дубином. Хришћанство не допушта апсолутни, очајни песимизам, али хришћанству је својствен релативни песимизам, песимизам према овој свијету.“ (Берђајев 1985: 118-119)

Чини се, песимизам оца Леонтија сроднији је оваквом типу песимизма, будући да се црнило и празнина на крају *Порушених идеала* приписују понајвише овоземаљском животу и његовим идеалима, прошлости, будућности, јер „загледа дубоко у прошли живот“ (228) и „јасно види цео свој живот унапред“ (228), „око цела живота и око себе сама, види обвијену грубу рогозину“ (228). С друге стране, метафизичко преиспитивање егзистенције, иако понекад остаје заптивено у многобројним питањима и дилемама, не дестабилизује истинско религиозно осећање и уверење. Живот оца Леонтија остаје изван сумње у онострано, његова вера у божанско као да је стабилнија и убедљивија баш услед доживљеног страдања у оностраности, међутим, сазнање да уверења нису била погрешна, већ реакције на њих и императиве живота, утиче разорно на јунака услед сагледавања сопствене несреће, промашености, слабости, што примећујемо у наредном одломку:

„Шта би од оноликих идеала, снова?... Зар се толико мислило и сањало само ради тога да би душа имала забаве?... Зар су то све била само привиђења, сенке? Не може бити!...  
Је ли он грешио?... или није разумео задаћу живота онако правилно као Велимир?...“ (Ранковић 1946: 227)

Ранковић у свом роману као да усаглашава романескна збивања са догађајима навешћеним у *Библији*: сукобима, болестима, увећањем зла и грешности. Могућно је говорити чак и о потенцијалима песимистичких очекивања у *Библији*, која се не односе само на овоземаљску стварност већ су и у вези са неизвесношћу посмртног спасења с обзиром на пророчанство о малобројности изабраних и спасених. Фигура свештеника добија контуре хришћанина који пада у искушење, греши и веру одваја од делања и живота. Заблуде о сопственој изузетности и особености, о нарочитости пута и „узвишенијем“ поступању отежале су игуману Леонтију јасно разумевање суштине живота и удаљиле га од истине унутарњег бића остављајући га духовно јаловим и без очекиваних плодова.

Премда се сва три романа селективно односе према елементима црквене традиције превазилазећи њену окошталу симболику и утврђене конвенције, ипак, Матавуљ, Сремац и Ранковић афирмишу верујући реализам, који не може избећи да у свим појавама света не види једну божанску супстанцију, те заобилазним путем и ћутке понире у стварно постојање духа. Фигуре свештеника (фратара, калуђера) у реалистичком роману ослобођене су клерикалне културе, али отворене, у већој или мањој мери, стварној активности слободе и љубави, претежнијој од ознака у језику и мишљењу. Жеља за животом и изласком у отво-



рени простор изван манастирских зидина има улогу религиозног језгра, будући да потврђује човеково убеђење у наставак живота истовремено спречавајући податост смрти и уништењу.

### Литература

Берђајев 1985: N. Berđajev, *Duh i realnost: temelji bogočovječje duhovnosti*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Вукићевић 2011: Д. Вукићевић, Острво мушкараца, у: Д. Бошковић (ред.), *Српски језик, књижевност, уметност*, књ. 2, Жене: род, идентитет, књижевност, Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, 475-483.

Иванић 1995: Д. Иванић, Мрсне приче или о опсценој народној прози, *Облик и вријеме*, Београд: Просвета.

Марковић 1960: С. Марковић, *Сабрани списи*, књ. 1, Београд: Култура.

Матавуљ 1939: С. Матавуљ, *Биљешке једног писца*, Београд: Српска књижевна задруга.

Матавуљ 1973: S. Matavulj, *Bakonja fra Brne*, Beograd: Nolit.

Ранковић 1946: С. Ранковић, *Порушени идеали*, Београд: Просвета.

Сремац 1997: С. Сремац, *Пој Тира и пој Спире*, Нови Сад: Инг.

Стојковић 1992: А. Стојковић, Марковићев филозофски „реализам“ уствари је материјализам, у: А. Стојковић и В. Пилић-Ракић (ред.), *Светозар Марковић данас*, Београд: Епоха, 70-79.

## A FIGURE OF (NOT)BELIEVING PRIEST IN A REALISTIC NOVEL

### Summary

This paper investigates the status of religion in the epoch of Realism. We analyzed a figure of priest (monk) in Simo Matavulj's novel *Bakonja fra Brne*, Stevan Sremac's novel *The priest Ćira and the priest Spira* and Svetolik Ranković's novel *Destroyed ideals*. We reconstructed the influence of materialist philosophy on the presentation of priest. We concluded that spirituality was only seemingly absent in realistic novels. We pointed out that literary, social and political stereotypes about lustful priests were very important. We described these priests as people who had believed in God. We also concluded that religion in these three novels was different from the official Christianity and traditional elite culture. The remains of folk culture and folk religion were present.

Key words: priest, materialism, stereotypes, Christianity, folk religion

Ana S. Živković



Елена Ив. ДАРАДАНОВА<sup>1</sup>  
Софийски университет „Св. Кл. Охридски“  
Факултет по славянски филологии  
Катедра по славянски лингвистики

## АНГЕЛЪТ В ЮЖНОСЛАВЯНСКАТА ПОЕЗИЯ

Като част от човешкото усилие да въобрази божественото и да обясни света, фигурата на ангела притежава иманентната двойственост на представата за небесното и опитът то да бъде изговорено и приближено до човека. Целта на изложението е да проследи развитието на тази фигура в южнославянската лирика и функционирането ѝ като медиатор на значения – от символичен знак до пресемантизациите ѝ в различните национални лирически дискурси. Общността на мисленето на човека и света през християнски категории обуславят извеждането на аналогии в появите на фигурата, като се отчитат и спецификите в рамките на отделните национални култури и конфесии.

*Ключови думи:* ангел, фигури на ангелското, южнославянска поезия, религиозен дискурс

Фигурата на ангела – духовно същество, сътворено от Бог, се среща във всички религии. В Библията ангелите са упоменати, според изследванията, повече от 300 пъти, което доказва техния специфичен статус. В широк смисъл тази номинация се употребява за различните вестители, а в отделни случаи като ангели са назовани Йоан Кръстител (св. Йероним, пророците, апостолите), Христос (Кирил Йерусалимски), и дори Бог. (Бит 31. 11-13). Ангели е и номинацията на последния девети ранг на небесната йерархия в *Ареопагитици*. Като „духове служебни, проваждани да служат на ония, които ще наследят спасение“ (Евр. 1. 14) ангелите представляват медиатор на Бог, специфична форма на Богоявление. В християнските текстове те се появяват поединично или като ангелски сомн, следвайки Божиите заповеди за помощ или наказание на човека, или се явяват вестители на предопределението. Както знаем, явленията на ангелите съпътстват много събития в Евангелието: арх. Габриел предава добрата новина на Захария и Мария (Лука 1. 19, 26), ангелите прославят рождението на Спасителя (Лука 2. 13), обясняват смисъла на Възнесението на апостолите на Исус Христос (Деяния 1. 10-11), или са Божествено оръдие на Страшния съд и т.н.

Ангелите са обект на обговаряне още от Средновековието предвид появите на фигурата на ангела и в каноничните, и в неканоничните текстове. Въпросът за създаването и същността на небесните създания занимава средновековната теологична мисъл и преобладаващото мнение е, че тяхното сътворение предхожда това на света (Св. Амвросий, Григорий Низийски и др.), и че същността на ангелската природа е непостижима, известна само на създателя (Йоан Дамаскин). Един от най-интересните казуси в християнската философия е свързан с концепта за душата и нейното отношение към категорията на небесните създания. Влиянието на неоплатонизма (по-точно християнизирания неоплатонизъм) върху мисленето на душата довежда до появата на концепцията на Ориген, спо-

1 elidaradanova@yahoo.co.uk

ред който душата е вид ангел, затворен за наказание в тялото, който може след смъртта чрез покаяние да се върне в състоянието на чистото съзърцание на Бог. Йоан Скот Ериугена пък смята, че материалността на човека, като следствие на създаването на жената и въобще на човешкия род, ще изчезне при края на света, когато човекът се завърне към своята единственост (Вж. Свежавски 1995). Идеята за нематериалния ангел става широко разпространена и на Запад и триумфира в трудовете на Тома Аквински<sup>2</sup>, наричан още *Doctor angelicus*. Неговата концепция за небесните духове съдържа три основни момента: за същността – ангелът е чиста форма; за познанието – ангелът притежава най-висше познание въз основа на иманентно присъщите му „notiones infusae“ (истински понятия), и за ангелския език – който е неартикулируем и представлява „преливане“ на понятия от един небесен дух към друг. Тома Аквински абсолютно отхвърля мисленето на Ориген, доказвайки, че душата не може да бъде ангел, тъй като „разумната душа“ създава свое тяло, а ангелът е безтелесен. (Вж. Ibid.)

Безспорно един от най-интересните средновековни текстове по отношение на ангелологията принадлежи на Св. Дионисий Ареопагит/ПсевдоДионисий – „За Небесната йерархия“ (вероятно написан около V век). Идеята за система на небесния свят, съдържаща се в този текст, се появява още в предходното столетие в литургията на Василий Велики (IV в.), която утвърждава, че небесните сили съставят „ангелски събор“, в чиято основа стои йерархическият принцип. Йерархичната структура, описана от Ареопагит, символизира божествената хармония и триединството на единия чрез делението на три триади. Номинациите на небесната йерархия са символични, тъй като те по един или друг начин отразяват богоподобие. Най-низшият чин в системата на небесната йерархия са ангелите, чрез които Божията благодат се спуска към земята. Те се отличават със специална близост до хората и често пъти се появяват под името ангел хранител.<sup>3</sup> (В православната традиция и до днес се чете *Молитва към Ангела пазиштел* на Св. Макарий Велики).

В светото писание небесните духове се споменават вариативно: *Ангел оиѝ Госѝода*, (специален вид на Богоявление или пратеник на Бога); *Ангелѝи Исус* или *ангелскиѝе чиновѝе*. Специфична фигура на ангела е войнѝт (защитник и на църквата), като *ангелскоѝо войнѝство* се явява или войнство на Бога, или войнство на Христос при неговото второ пришествие<sup>4</sup>. Особено продуктивни по отношение на литературния дискурс се оказват фигурите на *падналия ангел*, *ангела на възмездиеѝо* и *на смърѝиѝа*. Последната има по-късно разпространение (от XV в.) и обичайно представя познатото изображение на скелет с коса, черно наметало с качулка, с или без криле. Интерпретацията на смъртта в *Посланиеѝо към еврейѝеѝе*, където е казано, че Сатана „притежава силата на смъртта“ (Евр. 2:14), обяснява доминацията на нейния негативен образ, което се променя постепенно през XIX век. В *Откровение* Смъртта е един от метафоричните конници на Апокалипсиса<sup>5</sup>, което я припознава и като ангел на възмездиеѝо. Докато традиционното мислене на ангела като медиатор на божественото става особено функционално в любовния лирически дискурс.

2 Вероятно е свързано с култа към ангела в Доминиканския орден.

3 „Защото Моят Ангел е с вас, и той е защитник на вашите души“ (Йеремия, 6)

4 „и ще изпрати Ангелите си с гръмогласна трѝба, и ще съберат избранниците Му от четирите вятѝра , от единия до другия край на небесата.“ (Мат. 24, 31)

5 "Погледнах и там, пред мен беше блед кон! Ездачѝт му е наречен Смърт, и адѝт го следва“ (6:08)

### Ангелите в средновековната южнославянска поезия

В оригиналната южнославянска литература ангелският образ се появява последователно, следвайки както византийската, така и собствената славянска традиция. Ангелът в средновековните творби функционира и като символичен, и като иконичен знак.

За първи път Константин-Кирил Философ в *Проѣлас към евангелието* употребява ангелска фигура (известно е, че е познавал добре текстовете на Ареопагит<sup>6</sup>), с цел пренасяне на значения като верска непоколебимост, отдаденост и др. Фигурата на песнопението във възхвала на Бог е една от основните в религиозния ангелически дискурс и логично присъства в текст с подобна функция: „стоящи вдясно при престола божий,/ когато с огън той народите ще съди,/ликуващи със ангелите вечно,/и Милостивия славещи непрестанно“. (Иванова,Николова съст.1995)

Предвид тясната връзка между българската литература и византийската по отношение на средновековната химнографска и молитвена традиция може да се очаква рецепция на установени модели както като структура, така и като поетика, което естествено включва и коментиранияте презентации на небесните сили. Например в текста от XI век, познат под името *Азбучна молиштва* на Константин Преславски е призована силата на херувима: „и дай ми херувимски ум и мисъл/.../ На шестокрилите приел мощта. „(Ibid.)

Освен обичайната функция на ангела в рамките на средновековния агиографски дискурс като вестител на Божията милост и водач на душата по пътя към небесните селения, свързана с мотивите за смъртта и представянето<sup>7</sup>, сръбската оригинална химнография акцентира върху специфичния вариант на фигурата, изразяваща монашеското битие. Топосът на ангелоподобния живот на местните светци, който остойностява служенето на Бог в най-високия ред на средновековната ценностна система, е един от същностните изграждащи елементи на образа, както в житийните, така и в химнографските текстове. В тази връзка *Службаиша за св. Симеон* от Сава задава модел не само по отношение на следходната химнографска продукция, но и по отношение на употребите на ангелската фигура. Още в началния стихир, гл. 5 се разпознава известната оксиморонна конструкция „небесни човече а земни анџеле“ в инверсиран вариант. В химнографските произведения на Теодосий фигурата функционира в същия семантичен регистър. В тропара на гл. 1 на *Службаиша на Пейџър Коришки* изразът „И в плти ангел...“ има двузначна интерпретация. Първо, като метафора на безгрешността, отправчайки към изначално предпоставената чистота на ангела и второ – като вселяване на небесата сила в човешкото тяло, респективно идентификация на отдадената на Бога душа и ангелската същност. Подобен вид метафоризация е типичен за средновековната сръбска поетика. Тя изразява не само християнски представи и изобразителни стереотипи, тя очертава и определен тип литературен дискурс, при който светителският образ преосмисля и владетелския, осъществявайки целенасочен трансфер на значения като Божия промисъл, избраност и т.н. върху владетелската фигура и/или Неманичката династия.

6 Вж. Стоянова 2004:316-322: „Анастасий Библиотекар изтъква в свое писмо, че Константин-Кирил Философ е познавал отлично съчиненията на Дионисий Ареопагит“.

7 Н.Половина коментира появата на ангела в сцената на смъртта както като „антиципация светост“, така и като „потреб/а/ , да се сам тренутак смрти прикаже као чудесан“ (Половина 2009: 130)

Една от пресечните точки между българската химнографска традиция и сръбската е свързана с общността на култовете към локални светци като Димитър Солунски, Иван Рилски, Петка Търновска и др., които „допълват календара, и се наслагват към паметите на по-високите в йерархията“ (Станкова 2012:28). Химнографските текстове за тези култове следват каноничните образци по отношение на употребите на коментираните фигури. Ангелското песнопение, като израз на земното и небесното тържество за подвига на светеца, се среща в *Службата на Св. Димитър Солунски* от сръбски празничен миней от XIII в. А метафорите за безгрешно битие изграждат както мъжкия, така и женския преподобен образ – напр. топосът за „ангелския живот“ откриваме в славата за 8 глас на хвалитните стихире от *Службата за Св. Петка* от *Дражановия миней*: „безмълвно житие полюбивши/житие(...)ангелско“, или в славата за 6 глас на вечерните стиховни стихире на *Службата за св. Царица Теофана*<sup>8</sup> от Евтимий Търновски: „Радуј се яже ангелско житие въ телеси съблюдши“<sup>9</sup>. Поинтересни в службите за светиците обаче са презентациите на фигурата на ангелския събеседник (присвояването на ангелския говор-Божията истина), и на мотива за борба с бесовете, който има двупосочна семантизация предвид особеността на Св. Петка и царица Теофана като „светици закрилници на балканските столици“ (Станкова 2012: 91).

В по-късната сръбска средновековна поезия се разпознават други две разновидности: тази на възмездieto и Христовото войнство в Косовската литература. Текстът на *Молишва за Богородица* на Димитър Кантакузин, който в български контекст е обговарян като близък до трубадурската лирика<sup>10</sup>, представя ангел от апокалиптичен тип: „анђео немилостива чекам присјеће/анђела огнена немилосърдна..“. Фигурата на възмездieto е обичайна поява предвид жанра на творбата. Молитвата за покаяние предполага такъв тип дискурс, при който се извеждат на преден план религиозните представи за греха, а самобичуването на молящия се логично довежда до мотива за Страшния съд и неговия иманентен образ-възмездителя, чиято визия е изцяло стереотипна.

Несъмнено специфична е функцията на ангелската метафора в поезията на Косовския цикъл. В текста на монахиня Ефимия *Похвала светѝю кнезу Лазару* пречистваването чрез кръвта е и инициационен ритуал: „И да се обагрѝш крвљу својом/И сјединѝш са војницима небескога цара...“ (Посредством идентификацията на войните-мъченици с войните на Небесния цар се утвърждава идеята, че загиналите в битката за вярата са удостоени с ангелско битие. Мотив, който ще се развие и в поезията на романтизма.

В хърватската средновековна поезия ангелският образ не демонстрира отклонения от обичайния католически религиозен дискурс. В *Шибенска молитва* (1347) той е предвидим по отношение на модела на Марианската похвално-молитвена традиция: „Gospoje, ti si vsega upada anjelskoga naplnjenje<sup>11</sup>/Gospoje, ti si vsega dvora небескoga/Slava i vse počtenje./Gospoje anjelska, o zvezdo morska...“. Свързването на ангелското с богородичния образ още в ранни текстове като

8 Вж. По-подробно за службите в: Р. Станкова, *Култи и химнография: служби за местни южнославянски и балкански светци в ръкописи от XIII–XV в.* София: АИ „Проф. Марин Дринов“.

9 Цит. по Станкова 2012

10 Вж. Хаджикосев 2007

11 Цит. по Pavao Šibenčanin //http://hr.wikisource.org/wiki/%C5%A0ibenska\_molitva,

този създава обаче благоприятна основа за по-късно случилата се рецепция на дивинистичния женски образ в поезията на хърватския ренесанс.

Най-репрезентативни за особеностите на старата хърватска поезия са текстовете от Парижкия сборник, където се появяват две разновидности на коментирания фигура: на смъртта и на ангела на мрака. (напр. в *Svit se konča*). Предвид вече преобладаващото влияние на западния религиозен поетически дискурс появата на тези варианти е очаквана, евентуални образци на което се търсят в чешката и немската религиозна лирика. Освен манифестациите на ангела на смъртта в хърватската поезия, което се обяснява с ориентирането ѝ към Римокатолическата култура, като цяло в средновековната южнославянска лирика не се демонстрират съществени разлики по отношението на употребите на ангела като символичен знак или като „ангелски“ метафоризации.

### Ангелският образ в поезията на XIX и XX век

Безспорно най-представителният текст на южнославянския романтизъм, с който обичайно се асоциира образ на ангела е *Луца микрокозма*. Поемата представя своеобразен каталог на фигурите на ангелското – ангела-хранител или водач; ангелското войнство; падналият ангел; песнопението („Чујем гласе бесмртне музике и небесну нејну хармонију..“<sup>12</sup>) или разговор с ангел. Фигурата на срещата с ангел всъщност е много разпространена в европейската литература и има за основа вестителството или богоявлението в библейския текст.

Интерпретацията на Негош едновременно се оглежда и отгласкава от християнския дискурс. Античната епическа традиция се разпознава например в описанието на битката, където, освен разгърнатия двуполусен образ на войнството, визуализиращ представата за борбата между Добро и Зло, се извеждат и фигурите на водачите. За разлика от християнския дискурс, където Бог е абсолютната доминираща сила, в поемата той е войн, който трябва да извоюва триумфалния венец. В Негошевата интерпретация войнският образ на Бога е разрушително-съзидателен и не противоречи на представата за неговата творческа същност и „наклоност према лијепом“ (Живковић 2011: 21). Интересно е да се отбележи, че в текста фигурата на песнопението се отнася както към ангелите, така и към поета, като в посвещението индиректно се идентифицира обекта на възпяване – Божието величие и човешкото, обвързано с „божествената“ мисия за борба със злото. В по-късната поема *Горски вијенац* борбата се мотивира именно като небесна мисия, а Обилич функционира като символичен знак. Той принадлежи колкото на националноисторическата памет, толкова и на етеричното пространство („е слетио Милош међу Србе...“), което легитимира в текста представата за небесните селения като пространство на героите и идентифицира Косовските герои с небесното войнство. Поетовата аналогия не е случайна. Тя остойността жертвата на кръвта, не просто вписвайки я в християнския мартиролог, а интерпретирайки я като акт на изкупление на греха и постигане на същностното битие-духовното, в което човекът отново разбира смисъла на божественния замисъл. Появата на фигура на ангелското в текста на *Горски вијенац* е един от индикаторите на трансфер на значения от религиозно-философската поема и от своя страна насочва към четене на *Луца микрокозма*, като: „...покушај да се дође до метафизичког и космичког у основи модела националноисторијског

12 Цит. по ел. издание на „Луца микрокозма“ – <http://www.njegos.org/petrovics/luca.htm>

живъења. У том контексту национална борбена етика сада се посматра као пројекција једне универзалне „борбене метафизике“; космогонијски и национални мит упоређени су и повезани тражењем једног заједничког почетка. У космогонијском миту Његош трага не толико за спознајом самог битка у његовој пројекцији у космосу колико за пројекцијом самог етичког почетка. „(Христова 2011: 36)

Несъмнено нај-атрактивна в *Луча микроkozма* е фигурата на падналия ангел. Както е известно, още в *Изгубеният рай* Милтон придава на образа на Сатаната мрачно величие, което довежда до възможността му да функционира като епически герой. Любопитно е, че Негошевиат Сатана не се визуализира като конкретна представа, за разлика от ангелите, които имат „снѝежна рука“ и „свијетла и огнена/ зефирна крила“. Номинирането на Сатаната като „зъл цар“, коронѝясан от „изгубената“ войска: „зломе цару тешку круну дају,/с којом круне своју погибију/општоm вољом изгубъене војске.“, кореспондира с текста на *Горски вијенац*, кѝдето в монолога на Данило царската фигура се свързва с Адовото. Негош въвежда образа посредством описанието на неговото царство още в началото на пътуването: „те шар види онај поголеми/те пружаје црнокраке луче./ Он једини у простору св’јетлом /у црну је облачен порфиру;.../Ад се зове, цар му је Сатана,“ (Његош 1963), като подменя средновековния стереотип на изобразяване в жанрове като видения и др., кѝдето освен деталната картина на адовото пространство, обичајно се появява и страховит бестиален образ. Описанието на „черната сфера“ в поемата има и функцията да въведе познатия сюжет за бунта/грѝх, който предизвиква божието наказание.

На фона на описанијата на мрачните легиони образът на Сатаната е основно вербално изграден. Ако Божијата реч (и тази на архангел Михаил) е предзададена от библејскиј дискурс (Бог се открива чрез словото), то речта на тѝмният ангел не е обичајна и отпраќа кѝм рецепцијата на романтически модел. Тѝј като христијанството приема единствено Христос, сам по себе си предствѝяващ Откровение, за въплъщение на Логоса, любопитно би било да се осмисли фигурата на бунтуващия се ангел и от тази гледна точка. В текста Сатаната присвоява основната сѝщност на Бог, изговарѝйки един друг порѝядѝк, един друг свят. В поемата на Негош се оглежда и една много популарна в западноевропейскиј романтизѝм концепцијата, в основата на която стои мисленето на човека в неговата раздвоеност между Бог и Сатана, между ангелското и демонското, която става особено продуктивна в поезијата на модернизма.<sup>13</sup>

\* \* \*

За разлика от срѝбскиј и хърватскиј литературен контекст от средата и втората половина на XIX в., кѝдето фигурите на ангела са карактерни както за патриотичната, така и за интимната лирика, в бѝлгарската поезия ангелскиј образ се появява спорадично. Закѝснялата рецепцијата на романтизма веројатно довежда до по-кѝснатата популаризацијата на ангелическиј мотив, в којто често се проигрѝва срещата на лирическиј Аз с небесниј дух, призван от Твореца да живее сѝс земните скѝрби и да носи утеха. Образът на ангела на тѝгата, на милостта или утешител и хранител е карактерен за романтическиј дискурс на мно-

13 Напр. в *Две души* на П.Яворов.



го национални литератури. В разнородните му интерпретации, обаче, се разпознават като общи състраданието, съпричастието и милостта, които често се трансформират в литературния мотив за „небесната“ тъга<sup>14</sup>. Написаното през 1899 г. от Иван Вазов стихотворение *Койнежѣи на звездийѣ* съдържа фигурата на ангелската милост /“въз мъките, скръбта на битието/ разляя врачобен, сладък мир“(Вазов 1976)/, която става все по-устойчива и многопластова в поезията на модернизма. Например в творчеството на модерниста Димчо Дебелянов ангелската милост/утеха се трансформира в друга фигура – ангелската песен, и изказва приглушено скръбния копнеж на лирическият субект по защитеното пространство на дома и изгубената хармония: „Помниш ли помниш ли в тихия двор шепот и смях в белоцветните вишни/Ах, не пробуждайте светлия хор,/Хорът на ангели в дните предишни,...“ (Дебелянов 1920: 65). Трябва да се отбележи че тези две фигури често се появяват в контаминиран вид и същевременно маркират аудитивната концепция на модернизма. В хърватската поезия, например, подобен оригинален синтез на звукова асоциация и ангелски образ има в стихотворението *Vedrina* на Уевич: „...nad rodnim selom(snatre Angelusi)...“(Ујевић 2003: 41). Мечтанието на ангелите съдържа в себе си втори семантичен пласт, тъй като употребената лексема *Angelus* е също номинация на религиозен ритуал с молитва в чест на инкарнацията, (*Angelus Domini nuntiavit Mariæ*), в задължителен съпровод на камбанен звън. Звуковата композиция за камбаните също се нарича *Angelus*. Този втори пласт съдържа както мотива за благата вест-също фигура на ангела, така и иницира съответна звукова асоциация. *Angelus*-ът се среща и в лириката на А.Г. Матош, но в *Serenada* звуковата асоциация се отваря в семантичното поле на негативното мислене на ритуала и пресемантизиране на съдържащите се в религиозния текст значения: „...Vruji mrachni Angelus“(Матош 1981: 31). Необходимо е също да се спомене, че в хърватската поезия съществува поетически сборник, който носи името *Angelusi* (Иво Лендич)и който е изключително репрезентативен по отношение на поетиката на католическата поезия през първата половина на XX век.

Фигурата на благата вест като проява на ангелското или разговорът с небесния дух са едни от най-често срещаните в лириката. Вестителството като основна ангелска реализация в християнския дискурс се интерпретира в поезията разнопосочно. В различните периоди доминацията на фигурата на ангела-вестител на спасението и утехата се подменя с фигурата на вестителя на Страшния съд и обратно. Двойствеността на тази фигура е загатната, например, в стихотворението на Атанас Далчев *Ангелѣи на Шарѣр*: „Ти сякаш слиташ като птица/ всред облаци и ветрове /и носиш в своята десница/не меч и смърт,а благовест.“ (Далчев 1984: 103).

Един от най-емблематичните примери на ангелическата традиция в поезията на сръбския модернизъм е цикълът *Јушарње љесме* на Йован Дучич. Стихотворението *Сусретѣ* на пръв поглед интерпретира копнежа по трансцендентното и тайната, олицетворени в Бог(вж. Негришорац 2002: 227). Също както в *Луча микрокозма* душата среща ангел, но докато в поемата на Негош небесното царство е еквивалент на абсолютната красота/поезия, то в творбата си Дучич модернистски естетизира дуалистичното земно – сълзите на душата са по изгубената красота на несъвършеното. Ако небесното по презумпция се оценностява първо в полето на етическото, то земното се интерпретира от Дучич в полето на естети-

14 Вж. в сръбската поезия напр. *Анђео туге* на Воислав Илич.

ческото, през модернистскиот концепт за трагичната красота. Мотивљт за тајната сљщо е трансформиран. Ангелљт раскажува «причу сјајну», т.е. небесното е приказ, којто е постижим за вљображението, докато мистиката и откривателството са отнесени кљм земната магија на љубовта и смљртта.

Като интересен вариант на фигурите на ангелското во срљбската лирика може да посочим стихотворението *Каленич* на Васко Попа. Дијалогљт со ангела од фреската е показателен по отношение на онаследувањето на поетическата традиција во срљбската литература. Поетиката на Попа всљщност репликира Ракичевата поетика од *Косовскиот циклљс*. Аналогичноста во поетическата интерпретација се разпознава како на ниво структурирање како дијалог со образ од фреска/дијалог сљс себе си: „Otkuda моје ољи/Na licu tvome/Andele brate...“ (Попа 2009)<sup>15</sup>, така и на мотивно ниво/напр. забравата/. Како забележува А. Петров преку отношението поет-ангел од фреската во творбата се осљществува во лирическиот субјект (Петров 2008: 185-186). И во тоа отношение *Каленич* демонстрира блиско сродство сљс *Симонида* на Ракич, вљпреки че во модернистскиот текст е многу по-јасно изразена естетическата доминантa<sup>16</sup>. Неопходно е да споменем оље една лирическа творба, во која отново картинниот текст иницира многупластова семантична редица. Во стихотворението *Меланхолија* на Ив. Лалич („Ona љena krunisana i krilata...“) преку емблематичното произведението на Дјурер се отвора един изобразителен дискурс, при којто зборот е магическиот жест за отключување на значенија, имплицирани во специфичната образност на немскиот художник - смљртта, Апокалипсиса, ангелите.

Освен како довереник и сљбеседник ангелљт во поетическите текстове изпљнжува и предписаната му од религиозниот дискурс функција на спљтник, водач и сљветник, комуто е вменена рољата на свљрзвачко звено межу небесното и земното, межу бога и човека, межу Божието слово/истина и човешкото сљрце и разум. Поезијата на Виктор Вида е доминирана именно од тази фигура: „Anđeo veserљi vodio me k tebi//Na vrsicima prsta izvan svijeta“ (Вида 1999: 39). Несљмно нај-представително за художественото явление на ангелизма во хљрватскиот контекст е творчеството на Вида, вљпреки че можат да се обособат оље неколку подобни дискурса во хљрватската лирика од пљрвата половина на ХХ век. Традиционално присуствувачата во неа библијеска образност, којто сљщо се свљрзува со т.нар. католически дискурс, се манифестира и во вљ фигури на отсуствието. На пример во творбата на Шимиќ *Prazno nebo* серафимскиот образ како част од божественото потвљржува смљртта на Бога: „Nebo je veљ drugo//praznina bez Boga I bez serafina...“ (Шимиќ 1998: 161). Миланја коментира този експресионистичен поетически дискурс, при којто Шимиќ достигнува до «тотална нихилизација» и експликација на «сљстојанието на негативно битие, на световната и екзистенцијалната сцена без Бога» како «„фигура“ на абсољутниот Ницше»<sup>17</sup> (Милања 2000: 87-88). А Павлетич акцентира вљрху профанизацијата на вљзвишеното понятие. Компенсаторно во опразненото пространство на абсољута се настанува материјалното, крайното – напр. во поезијата на Шоп небесниот дух е изгубил моцта си и е употребен метафорично како безсилие: „anđeoski slab“ (Шоп 1996: 26).

15 Цитираниот текст е прекрасен пример за Поповата поетика на хијзма.

16 Во стихотворението фреската е символ на поруганата красота, преку којто се четат другите значенија.

17 Прев.Е.Д.

Като част от оспорващата поетика на междувоенния период можем да визираме и фигурата на апокалиптичния ангел, функционираща в творчеството на Мирослав Кърлежа и като еквивалент на тираничния Бог. Симфонията *Пан* противопоставя две визии за света, негативната от които се чете и осмисля през емблематичен религиозен дискурс: «...na gnjevni požar zvoni/i zvuče silne anđeoske pjesme./U talasu korova/Arhandel najveći pjeva/u знамени Dana Gnjeva.»<sup>18</sup>(Крлежа 2000).

В авангардната лирика фигурата на ангела на Апокалипсиса често е обвързана с тази на смъртта. В творчеството на Разцветников смъртта е „стръвна орисница“, а при Фурнаджиев (*Ужас*) идва на черна кобила и размахва „бяла и огнена брадва“ (Фурнаджиев 1925). Авангардният дискурс се възползва от целия арсенал на фигурите на ужаса<sup>19</sup>. Често в катастрофичната поетическа картина се осъществява травестия на разгневения Бог в Бог-демон – например в поемата *Сейшемери* на Гео Милев, и като цяло метафорите на хаоса включват последователно разрушително-смъртоносния ангел. Алтернативният образ на смъртта-утешителка се употребява преди всичко в модернисткия дискурс – напр. при Дебелянов: „Невидимо крило над мен полъхва/и сладък глас зове ме в далнини“ (Дебелянов, *Смърти*); при Лилив – загадъчната непозната, която „скоро ще отбули/безшумно своя лик (смъртта)“ (Лилиев 1919:36). В по-късната южнославянска поезия един от най-впечатляващите образи – песента смърт – принадлежи на Вида (*Anđeo mrtvih*).

Накрая ще посочим още една фигура на ангелското, чиято основна употреба в сръбската и българската лирика се свързва с XIX и XX век, докато в хърватската ангелският женски образ се появява още с рецепцията на петраркизма и неговата специфична естетика. В ренесансовия любовен дискурс ангелските аналогии първоначално се инициират или чрез интерполиране на образа в обичайния „небесен разказ“ – „jer među anđelska obličja u rajū/ viđu sva nebeska da se k njoj zbiraju. (Menčetić 13)<sup>20</sup>, или чрез директна атрибутизация на любимата от типа „anjelska lipost“, „razum anđeoski“ (Držić 523). Тази тенденция продължава и в поезията на илиризма и сръбския романтизъм, като постепенно образът се усложнява, включително и посредством вписването му в друг, различен ангелически дискурс. Периодът на модернизма в южнославянските литератури е едновременно и апогей, и предизвестен край на фигурата на ангелската жена. В българската поезия този образ се свързва с творчеството на Яворов и канонични текстове като *Благовещение*, *Ще бъдеш в бяло*, *Две хубави очи* и др. В любовната му лирика се представят два типа метафоризации – в първия любимата директно се изказва през представата за ангела, а във втория ангелската фигура е скрита. В *Две хубави очи* елиптичността на поетическия изказ концентрира вниманието върху два елемента на ангелическия дискурс-музика и лъчи. Образът на любимата се възприема основно през звукова и светлинно-визуална асоциация, като метонимичният<sup>21</sup> паралел очи – музика, светлина осъществява семантичен трансфер от едната фигура към другата. По отношение на поетиката на женския образ може би в Яворовата поезия биха могли да се търсят приближа-

18 Цит. по КХК II 2000.

19 В сръбската и хърватската модернистка лирика смъртта е също част от фигурите на страха.

20 Ibid.

21 В случая – синекдоха.

вания не толкова към хърватската, колкото към сръбската любовна лирика<sup>22</sup>, но това вече би било предмет на друго изследване.

Ангелският женски образ и ангелът на смъртта са може би нај-представителни по отношение на извеждане на идентичен интерпретационен модел в јужнославијанската поезија на XX век. Въпреки че се установајат и други хомологии, останалите фигури на ангелското са вписани в различна културна традиција и предполагаат четене повеќе в националниот литературен контекст. Трябва да се отбележи и неоспоримият факт, че макар ангеличкиот дискурс да трѓва от една општа културна и литературна основа, неговото развитие како цјло е несинхронно и разнопосочно в отделните јужнославијански литератури.

## Литература

Вазов 1976: Ив.Вазов, *Събрани съчинения* в 22 тома, I-III, Софија.

Вида 1999: V.Vida, *Pjesme*. Vinkovci: Rijec.

Далчев 1984: Ат.Далчев, *Съчинения* I.Софија: Български писател.

Дебељанов 1920: Д. Дебељанов, *Стихопворения*. Софија: Ал. Паскалев и сие.

Драгун 2009: S. Dracun, Hrvatsko religiozno pjesništvo XX stoljeća. *Katolicki aktivist*/ [http://www.prudencija.hr/index.php?option=com\\_content&view=article&id=32:hrvatsko-religiozno-pjesnitvo-20-st&catid=3:kultura-i-knjievnost&Itemid=4](http://www.prudencija.hr/index.php?option=com_content&view=article&id=32:hrvatsko-religiozno-pjesnitvo-20-st&catid=3:kultura-i-knjievnost&Itemid=4) - 27.10.2011

Дучић 2009: Ј.Дучић, *Песме*. Антологија српске књижевности – <http://www.ask.rs> -9.02.2012

ЭЕЭ: *Електронна еврейска енциклопедия* – <http://www.eleven.co.il/> – 27.10.2011

Живковић 2011: Пр.Živković, Sociološki znakovi estetike u *Luči mikrokozma*. *Sociološka luča* V/1, Никшић, 17-23.

КХК II 2000: *Klasici hrvatske književnosti*, CD II, Загреб: Булаја наклада.

Иванова, Николова 1995: Кл.Иванова, Св.Николова (съст.) *Тържесиво на Словоито. Златниот Век на Българската Книжнина*, Софија: Агата-А.

Капетановић etc. прир.2010: Kapetanović etc. Prir. Hrvatsko srednjovekovno pjesništvo.

Лалић 1997: Ив. Лалић, Дела, III, Београд: ЗУНС.

Лилиев 1919: Н.Лилиев, *Птици в ноцта*, Софија: Ал. Паскалев и сие.

Јаворов 1988: П. Јаворов, *Стихопворения*. Софија: Български писател.

Матош 1981: А.Г. Matoš, *Poezija i proza*. Загреб: Mladost.

Милања 2000: Св.Milanja, *Pjesništvo hrvatskog ekspresionizma*. Загреб: МН.

Негришорац 2002: Ив.Негришорац, Тайне оностраности – о метафизичкој лирици Јована Дучића. у: *Зборник Машице српске за књижевност и језик*, 2002, 50, бр. 1-2, 249-289

Његош 2000: П.П. Његош, *Луца микрокозма*/ <http://www.njegos.org/petrovics/luca.htm>

Петров 2008: Ал. Петров, *Канон. Српски песници XX века*. Београд: Службени гласник.

ПЭ 2000: *Православна енциклопедия*. Под ред. Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла. Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», II – <http://www.pravenc.ru/index.html-10.02.2012>

Половина 2009: Н. Половина, Символика анђела у Доментјановим житијима – у: З.Карановић, Ив. Живанчев-Секеруш ур., *Синхрониско и диакрониско пручавање врста у српској књижевности: зборник*, Књ.2, Нови Сад: Филозофски факултет, 125-132;

22 Напр. в творчеството на Дучич или Пандурович.

- Попа 2009: В.Попа, *Усправна земља*. Антологија српске књижевности- <http://www.ask.rs> -26.12.2011
- Свежавски 1995: Ст.Свежавски, *Святой Фома, прочитанный заново* у: "Символ" №33, 1995/ <http://psylib.org.ua/books/swez01/index.htm>
- Србљак 1970: Србљак, књ. 1-3, Београд: Српска књижевна задруга.
- Станкова 2012: Р. Станкова, *Култ и химнографија: служби за месџни јужнословенски и балкански светци в рѣкописи оџ XIII-XV в.* Софија: АИ "Проф. Марин Дринов".
- Стоянова 2004: Гр. Стоянова, Преводите на църковното сказание и контактите между Константин -Кирил Философ и Анастасий Библиотекар. у: *Преславска книжовна школа Изследвания в паметт на проф. Иван Гълѣбов. Сборник доклади оџ Международен симпозиум "Великопреславската култура IX-X век" на Шу "Епископ Константин Преславски" на 11-12 октомври 2002*, т. 7, Шумен/Софија, 316-322
- Ујевић 2003: Т. Ujević, *Svakidašnja jadikovka*. Podgorica Gramatik, 2003.
- Фурнаџиев 1925: Н. Фурнаџиев, *Пролетен вјетър*- <http://www.litclub.com/library/bg/furnajiev/suvest.html> – 27.12. 2011
- Хаджикосев 2007: С.Хаджикосев, *Светът на трубадурите*, Софија: Персей.
- Христова 2010: И. Христова, „Луча микрокосма“ Петра II Петровића Његоша – друго лице канона. у: Т. Večanović etc.red., *Njegoševi dani 2. Zbornik radova sa Međunarodnog naučnog skupa "Njegoševi dani"*, Cetinje, 27 – 29. avgust 2009, Nikšić: Filozofski fakultet Nikšić – Univerzitet Crne Gore, 35- 41;
- Шимић 1998: А. В. Šimić, *Sabrana djela*. t.I, Zagreb: Dom i svijet.
- Шоп 1996: N.Šop, *Izabrane pjesme*. Zagreb: МН.

## АНЂЕО У ЈУЖНОСЛОВЕНСКОЈ ПОЕЗИЈИ

### Резиме

У раду се разматра афирмација фигура анђела у српској, бугарској и хрватској лирици од Средњих векова до XX века. Посебна пажња се поклања разматрању религијске подлоге ове фигуре, нарочито у вези са њеним манифестацијама у средњовековним песничким текстовима (као што су певање у прославу Бога, веститељство, анђеоски говор и слично), и специфичне семантизације фигуре анђеоске војске у текстовима Косовског циклуса и Његошевом стваралаштву.

Прослеђују се поетичке и семантичке интерпретације анђела смрти, анђела Суднџег дана итд. у песмама изабраних аутора. Стављен је акценат на значењске промене фигура у модернистичкој и авангардној лирици. Успоставља се интерпретативно подударане одређених врста фигуре као што су сусрет с анђелом, фигура анђела спаса и утехе, анђеоска драга, али и разлике у овим појавама у времену у вези са развојем националне књижевности.

Кључне речи: анђео, фигуре анђеоског, јужнословенска поезија, религијски дискурс

Елена Ив. Дараданова



Branko TOŠOVIĆ<sup>1</sup>  
 Karl-Franzens-Universität Graz  
 Institut für Slawistik

## BOG U ANDRIĆEVOM STVARALAŠTVU DO 1941. GODINE

Analiza se sastoji od tri dijela. U prvom se govori o stvaralaštvu Iva Andrića od 1911. do 1941. u drugom o njegovim religioznim pogledima, a u trećem, centralnom, o poziciji Boga i njegovoj nominaciji u piščevim tekstovima.

*Cljučne riječi:* Ivo Andrić, Bog, religija, pravoslavlje, katolicizam, islam

**0.** Prije sto godina Ivo Andrić je objavio prve književne radove u sarajevskoj BOSANSKOJ VILI (lirske pjesme *BLAGA I DOBRA MJESEČINA* i *U SUMRAKU*). Od tada pa do smrti 1975. on će napisati mnogobrojne književne, publicističke i diplomatske tekstove, odbraniti doktorsku disertaciju i imati širu prepisku. Njegovo stvaralaštvo proticalo je u dva različita vremena – teističkom i ateističkom. Prvi je trajao 34 godine (od 1911. do 1945) i obuhvatao gotovo polovinu piščevog života. Drugi pokriva narednih 30 godina (od 1945. do 1975). To je bilo vrijeme socijalizma u kome je ateizam bio zvanična državna i društvena ideologija. Ovaj period nećemo doticati, a granicu prethodnog ćemo malo pomjeriti unazad da ne bismo ulazili u tumačenje velikih romana *NA DRINI ČUPRIJA*, *TRAVNIČKA HRONIKA* i *GOSPOĐICA*, nastalih tokom Drugog svjetskog rata. Dakle, ograničavamo se na razdoblje od 1911. do 1941, u kome religioznost nije sputavana pa je i u Andrićevom stvaralaštvu maksimalno mogla da dođe do izražaja.

**1.** U tridesetogodišnjem teističkom periodu (1911–1941) Andrić piše tekstove koji pripadaju različitim funkcionalnim stilovima – književnoumjetničkom (proza, poezija, drama), publicističkom (analitički i književnpublicistički podstil), naučnom (doktorska distertacija), administrativnom (dipolomatski podstil) i jednom međustilu – epistolarnom (zvanična i privatna prepiska) pa stoga data analiza mora da uzme u obzir odgovarajuće tipove stvaralaštva: književnost, publicistiku, nauku, diplomatiju i prepisku.

Što se tiče književnog opusa, Andrić je u teističkom periodu objavio priličan broj tekstova – **1. p r o z n i h** : 1911–1922 (mladalački period) 7 pripovijedaka, 1913–1924 (disertacijski period) 9 pripovijedaka, 1925–1941 (akumulacijski period) 30 pripovijedaka, ukupno 46; **2. p o e t s k i h** : 1911–1922 (mladalački period) 2 zbirke pjesama u prozi (*EX PONTO*, *NEMIRI OD VIJEKA*) 52 lirske pjesme, 1923–1924 (disertacijski period) 4 lirske pjesme, 1925–1941 (akumulacijski period) 11 lirskih pjesama, ukupno 2 zbirke pjesama u prozi i 67 lirskih pjesama; **3. d r a m s k i h** : *KONAC KOMEDIJE* (1914–1918).<sup>2</sup> Dakle, Andrić je u ovome periodu napisao 116 nama poznatih književnih tekstova.

Publicistički stil je sastavljen od dva dijela. Jedan čini analitički podstil (pretežno antifaašistički, 5) sa ukupno 9 tekstova. Drugi je književna kritika (eseji): 1911–1922

<sup>1</sup> branko.tosovic@uni-graz.at

<sup>2</sup> Više o ovim periodima v. Tošović 2011.

(mladalački period) 43, 1913–1924 (disertacijski period) 4, 1925–1941 (akumulacijski period) 15, ukupno 64.

Naučni stil obuhvata samo doktorsku disertaciju nastalu 1923–1924.

Administrativni stil je pojavljuje u obliku diplomatskog podstila, ali je broj tekstova koji ga čini teško utvrditi. Epistolarni međustil se koristi u zvaničnoj prepisci (do tačnog broja takođe je teško doći) i privatnim epistolama: 1911–1922 (mladalački period) – 179 pisama, 1913–1924 (disertacijski period) 16, 1925–1941 (akumulacijski period) 83, ukupno 278.

Književnoumjetnički stil	116
Publicistički stil	73
Naučni stil	1
Administrativni stil	?
Epistolarni međustil	278
U k u p n o	468

To je, dakle, korpus, koji smo analizirali s ciljem da odgovorimo na pitanje koliko je i kako je *Bog* kao pojam i kao riječ zastupljen u Andrićevom životu i stvaralaštvu.

2. Andrić je rođen u katoličkoj okruženju. Njegov život u ovom periodu je obilježen uticajem katoličanstva, prije svega u užem porodičnom krugu, zatim tokom školovanja u mješovitoj vjerskoj sredini (Višegradu i Sarajevu), studiranja u pretežno katoličkim zemljama (Hrvatskoj, Austriji i Poljskoj), tamnovanja u isto takvom prostoru (Sloveniji) i diplomatske službe u dominantno katoličkim ili protestantskim gradovima (Rimu, Trstu, Gracu, Madridu, Marselju, Parizu, Ženevi i Berlinu). Značajan dio života proveo je u mješovitoj islamsko-katoličko-pravoslavno-jevrejskoj Bosni.

3. Na mladog Andrića je na religioznom planu uticao danski filozof, teolog i pjesnik Seren Kjerkegor (1813 –1855), koji je oštro kritikovao formalnosti hrišćanske crkve. On se zalagao za čistotu religije, filozofiju otvorenosti, isticao fenomen ponavljanja i značaj apsolutne vjere. „Najveći deo njegovog dela, bavi se religijskim problemima kao što su priroda vere, problemima hrišćanske Crkve kao institucije, hrišćanskom etikom i uopšte teologijom, ali i emocijama i osećanjima ličnosti koja se afirmiše kroz različite odluke u životu. Svoje rano delo je pisao pod različitim pseudonimima kroz osobene poglede i kompleksnu dispoziciju dijaloga“ (Kjerkegor-www). O tome koliko je Kjerkegor uticao na njega sam Andrić kaže:

Ja sam neke pesme pisao pod izvesnim njegovim uticajem, ali ne i prozu. Moje je uverenje da je ovaj Danac i danas bliži pesnicima nego proznim piscima. To je valjda stoga što se Kjerkegor bavi određenim stanjima duše, a kad je duša u pitanju, tu pesnicima moramo skinuti kapu. Što se mene tiče, ne bih mogao opovrći tvrdnju da neka mesta u *EX PONTU* i *NEMIRIMA*, u kojima se govori o strepnji i strahu duše, nisu nastala pod izvesnim uticajem Kjerkegora. Ali, ja sam osetio meru i vreme kad se treba osloboditi tog uticaja. On me naučio da su sreća i vrednost u malom. Kad ovaj filozof kaže da čovek nikad ne greši apstraktno i uopšteno, onda na tom mestu vredi napregnuti pažnju. Ili ono lepo mesto o kajanju koje ne može ukinuti greh, već se samo može ražalostiti nad njim. Kad se pod starost vraćam Kjerkegoru, koga sam sad kadar da osporavam zbog njegovog pribežišta u religiji, učini mi se za trenutak kao da sam se vratio u doba mladosti (Jandrić 1982: 439).

Andrić je posebno isticao da „možda niko pre i niko posle njega nije tako izmirio protivrečja religije, filozofije i poezije, kao Kjerkegor“ (Jandrić 1982: 440). Piscu se kod ovog mislioca dopadao „duboki mir, verovatno preuzet iz religije“ (Jandrić 1982: 440).

4. Andrić se nacionalno izjašnjavao na različite načine – kao Hrvat (uglavnom do formiranja zajedničke države 1918), kao Srbin (od Drugog svjetskog rata), Jugo-



sloven 1971. Informaciju o pripadnosti katoličkoj vjeri nalazimo u periodu do 1918. u zvaničnim spisima (rodnom listu, školskim i studentskim dokumentima). Nemamo podataka o eventualnom drugačijem opredjeljenju – kao pravoslavac, ateista i sl.

5. Iako su Andrić i njegovo stvaralaštvo analizirani sa različitih aspekata i pozicija, ova tema nije dovoljno osvijetljena. Naslovi knjiga tipa ANDRIĆEVI ROMANI ILI SVIJET BEZ BOGA (Korać 1970) nagovjestili su još za autorova života zainteresovanost za religiozna pitanja piščeva stvaralaštva. Istraživanja su uglavnom usmjerena na konfesionalnu pripadnost junaka i njihova vjerska osjećanja. Manje ima priloga tipa PREDSTAVNICI RELIGIJA U DJELIMA IVE ANDRIĆA (Kupareo 1982). U istraživanjima se najviše govorilo o Andrićevom odnosu prema islamu – analizu te interakcije data je u više knjige (Jevtić 2000, Rizvić 1995, Tanasković 2000), posebnim zbornicima (Maglajlić 2000) i različitim člancima (Duraković 1999 [1997], Popović 1891, Tutnjević 2002...). Manje je zastupljeno tumačenje Andrićevih stavova u odnosu na katoličanstvo (Šumundža 2004). Ovdje su posebno značajni radovi o piščevom fratarskom ciklusu (Leovac 1979, Lovrenović 2005).<sup>3</sup> Manje ima priloga o odnosu Andrić – pravoslavlje (Kalezić 1992) i Andrić – judaizam (takvi radovi uglavnom usputno dotiču ovo pitanje). Jedan dio istraživanja odnosi se na biblijske motive, biblijski načina mišljenja i doživljavanja svijeta u Andrićevom stvaralaštvu (Brnčić 2003, 2009, Radulović 2000, 2004, 2007 Vučković 1999).

6. Mjesto Boga u Andrićevom životu direktno je povezano sa pitanjem njegove religioznosti. Ona dolazi kao eksplicitna i implicitna kategorija. Religioznu eksplicitnost nalazimo u zvaničnim dokumentima, kao što je matična knjiga rođenih, studentski indeksi i sl., a takođe u otvorenom izjašnjavanju u pojedinim tekstovima. Implicitnu religioznost otkrivamo analitičkim putem – dekodiranjem iz određenog konteksta. Ovdje treba napomenuti da religioznost ili nereligioznost pripada intimnoj sferi u koju se u kulturnom svijetu ne zalazi tek tako. Ako se s tim poveže Andrićeva introvertnost, ćutljivost, obazrivost, suzdržanost i u odnosu na manje intimne stvari, biće razumljiva manjkavost u eksplicaciji religioznih osjećanja. Samo pokoja misao, provučena obično kroz usta junaka, daje više materijala za razjašnjenje Andrićevih religioznih osjećanja.

7. Postoji tekstovi u kojima se može nazrijeti, uslovno nazvano, Andrićevo antikatoličanstvo. Recimo, u pismu 25. oktobra 1919. Zdenki Marković iz Beograda Andrić ističe vrlo oštru osudu katolicizma: da je ono *prokletstvo za države i narode*.

Već sam Vam pisao da je ovde život prilično zanimljiv ali veoma skup i nezgodan. Mnogo će me veseliti ako mi javite šta ima nova iz poljske umjetnosti; ja ovde nisam mogao da upoznam nikog od njih, mada imaju nekog poslanika. Čini mi se da njihova politika opet ide lošim, starim tragom (Tarnowski, Bilinski etc). Ta sad bar nema Rusije! *Katolicizam je prokletstvo za države i narode*. Pišite mi molim Vas, o svemu iz Zagreba, Poljske itd.<sup>4</sup>

U tekstu ŠETNJE napisanom 1914. u Krakovu nalazimo konstataciju da je u tome gradu *katolicizam snuđen, sa simbolima ne rijetko ružnim*.

3 Za svoje junake iz fratarskog ciklusa Andrić kaže: „Moji fratri o kojima sam pisao, to su uglavnom svećenici iz triju srednjobosanskih manastira: Kreševa, Fojnice i Kraljeve Sutjeske. Postojao je i fra Petar. Govorilo se: 'Sretan ko fra Petar.' Kažu da je cenio vođenje beležaka i savetovao mlade fratre poukom: 'Zapiši, pa će i bog upamtiti.' To su bili ljudi kod kojih je bilo razvijeno osećanje narodnosti. Imali su muke ne samo s Turcima nego i sa Rimom. Vatikan im je zamerao što su takvi i terao ih na poslušnost. Naišao sam na pisma u kojima bosanski fratri oštro uzvraćaju na takve postupke: 'Ako vi tako s nama budete postupali, svi ćemo se odreda isturčiti.' Pa da nije i toga bilo, kako bi se i održali!“ (Jandrić 1982: 380–381).

4 Primjeri u našoj analizi uzeti su iz Andrićevog potkorpusa u okviru Gralis-Korpusa (v. Gralis-Korpus).

Ovdje ima mnogo crkvi, mnogo procesija, *mного katolika, malo katolicizma*. Njin je *katolicizam snuđen, sa simbolima ne rijetko ružnim*, ali jučer sam ga našao slučajno – kao što se sve lijepo nalazi – katolicizam, kao najljepši Viznerov stih, kao sedef, zlato, kao smiješak u jutro. Prolazeći ispred malene crkve Sv. Križa čuo sam čelo i svratio se. Ta crkva je malo arhitektonsko čudo, jer cijela kupola počiva na jednom jedinom stupu, u sredini. Židovi bijeli i po njima izbljedele slike, koje je zgriješio nepoznat slikar, neka mu Bog sudi po djelima njegovim. Ali muzika. Dubok i mračan ton orgulja, a onda po njemu kao po teškoj tamnoj svili počinje da veze čelo: molitveni šapat u sklopljene ruke od kog biva – kao od suza – lakše, prebijelo tijekom Hristovo u ranama, punački obrazi raspjevanih anđela, koludrica s nemirnom sjenkom od bijelih zavjesa na licu.

U pismu iz Višegrada školskom Drugu Vojmiru Durbešiću 19. septembra 1913. Andrić iznosi nekoconvencionalne i kritičke stavove u odnosu na Boga koji uvijek kasno reaguje: *koji (gospodar radosti) šalje radost uvijek 24 sata prekasno*.

Ja sam bolestan; dotakao me se život po stoti put; beda i sramota neispunjenih dužnosti i besmislena života je tu. Ja podnosim sve i pregaram mnogo, ali ovaj neposredni, grubi [nečitko] ne mogu i ja sam bolestan od njega. Ja ne znam šta se to traži od mene. Svi su gladni u ovoj zemlji, a nebo je tako visoko da čovek ne može ni glavu razbiti o nj. *Neka je slava nebu koje daje kišu kad ne treba i slava Bogu, koji (gospodar radosti) šalje radost uvijek 24 sata prekasno*. Ja se zahvaljujem na svemu tome. I kažem ti danas da ćemo svi poskapati od gladi i da će biti priča od nas.

Nešto slično nalazimo u pjesmi u prozi Noć (1918), u kojoj mu se čini da je i Bog zaboravljao one koje je stvorio.

*Kao da je i Bog zaboravio svoje stvorove* i Njegov je zaborav naša tama, a samo da jednom pomisli na nas, obasjala bi nas Njegova misao kao najsvjetliji dan. Zar i Bog zaboravlja? Zar nikad neće svanuti?

U tekstu IZ KNJIGE „CRVENI LISTOVI“ [1918] pisac konstatuje da su siromašni napušteni i od Boga i od ljudi.

Svaki dan sretam vezane ljude uz pratnju bajoneta; vezane ljude, siromahe, prate oružani ljudi, siromasi. (Šta znate vi, bogati i silni, kako je to, kad se sa tvrdih dasaka diže u rano jutro i blijed, gladan i neispavan prolazi između svijeta i ide pred sud, gdje se po silničkoj pravdi sudi, u ruke se upija lanac, a čovjeku je studeno i stidno i *osjeća se ostavljen od Boga i ljudi!*)

Ali, po njegovom mišljenju, siromasima Bog lakše prašta.

Svi ljudi griješe mnogo i teško, tek *siromasima Bog lakše prašta* (NEMIR OD VIJEKA).

8. Poznato je da se za pisanje svih najznačajnijih djela, posebno onih kojima se vraćao u prošlost, Andrić temeljito pripremao. On je posjećivao arhive, zalazio u biblioteke i sakupljao svu dostupnu građu. I za tumačenje teoloških pitanja on je isto to radio, posebno se koncentrišući na islam<sup>5</sup> i hrišćanstvo.

– Ja sam [...] kao diplomatski službenik ili radoznao turist dosta putovao po stranom svestu i morao sam se često služiti stranim jezicima. Pored diplomatske službe, znanje stranih jezika znatno mi je pomoglo u traganju za izvornom građom o istoriji Bosne; ja sam dobar deo mladosti i života proveo po arhivama i bibliotekama u Budimpešti, Krakovu, Carigradu, Beču, Rimu, Vatikanu, Madridu, Berlinu, Parizu i drugim gradovima Evrope. Bez preterivanja mogao bih reći da sam prevrnuo gotovo svaki dokument koji se odnosi na prošlost Bosne, a da ne govorim o štampanoj literaturi. Pa i više od toga: morao sam da proučavam turske izvore i turska dokumenta, istoriju turske države, posebno doktrinu islama i islamske religije, hrišćanstva i slično. Bez toga ne bih ni mogao da pišem istorijske pripovesti (Jandrić 1982: 184–185).

5 Nije nam uvjerljiv stav Aleksandra Popovića (1981) da pisac nije poznavao islam.

U razgovorima o religiji Andrić je pokazivao koliko je duboko poznao vjersku problematiku. Evo kako, recimo, ocjenjuje članove trapističkog reda:

– Pazite: trapisti i kartuzijanci su dva najstroža reda u katoličkoj crkvi. Oni imaju čudno pravilo i još čudniju regulu koju je propisao još sveti Benedikt: „Ora et labora!“, što u prevodu znači: „Moli i radi!“ Rad je odvojio ovaj red katoličke crkve od drugih. Za njih je neverništvo – nerad. Zanimljivo je da trapisti od samog svog osnutka drže da je besposlica opasan korov za dušu. Za razliku od drugih ogranaka katoličke crkve, koje sam ja izučavao pripremajući svoj rad o Svetom Franji Asiškom, ovaj je jedan od onih koji je u ekonomiji i književnosti polučio možda najviše ... (Jandrić 1982: 75).

**9.** Kao značajnu komponentu religije Andrić je isticao strah i strepnju. Na konstataciju Ljuba Jandrića „Učinilo mi se juče da strahu i strepnji pridajete velik značaj!“ ovako je odgovorio:

– U svakom slučaju, ljudi će me, poput vas, pogrešno shvatiti! – reče Andrić. – Ja ne mislim na kompleks straha onako kako to čine religija i sujeverje. Želeo bih da ukažem na nešto sasvim drugo. Uvek bih bio protivan da se strahu dadne središnje mesto u našem životu. To bi bio pogled koji bi dopirao iz pomrčine i zaustavljao se na neprolaznom zidu (Jandrić 1982: 73).

Tvrdio je da strah nije bez moći i da je koristan te ga dovodi u vezu sa teološkim pitanjem.

Kod primitivne religije i sujeverja strah koči i blokira bezmalo svako ljudsko delanje. A vi, opet, dokažite mi da strah nije bez neke funkcionalnosti, pa ću da promenim uverenje (Jandrić 1982: 74).

Na jednom mjestu on se poziva na Giljferdinga koji je rekao: „Neke naše crkve nose oznaku straha u kome su hrišćani živeli kad su ih zidali.“, a što Andrić propruća riječima: „Tada nisu bili sigurni ni čast, ni imovina, ni životi ljudi“ (Jandrić 1982: 268–269). Na drugom ističe da pri stvaranju duhovne imperije crkva nije imala meko srce.

Pa, molim vas, sve su imperije imale svoja gubilišta i tamnice. Bez toga nisu mogle ni steći ni održati glas velike sile. Pa ni crkva u stvaranju svoje „duhovne imperije“ nije, na žalost, imala nimalo mekše srce (Jandrić 1982: 273).

**10.** Koliko je na ovome planu Andrić imao jaku moć zapažanja pokazuju i riječi posvećene Dositejevom manastiru.

Svi manastiri i sve crkve za koje znam osim one u Olovu, leže na uzvišenjima, valjda da su ljudima na oku, a Bogu na veri. Trebalo je na taj, reklo bi se tvrd i opipljiv način izdvojiti crkvu iz prizemnog života i pokazati svoju prednost nad ljudima, njihovom zemljom, imetkom i mišlju; ona koja treba da ih prati do groba, napustila ih je već na početku (Jandrić 1982: 268–269).

Na konstataciju „Kažu da je Goja postao religiozan pod starost“ Andrić je ovako reagovao:

– Nikad on nije bio religiozan – na to će Andrić.

– Slikao je svece – reče Mario.

– Biti slikar u Španiji a ne naslikati ni jednog sveca, to se još nije dogodilo! – odgovori Andrić (Jandrić 1982: 208).

**11.** Pojam Boga je na različit način i u nejednakom obimu zastupljen u svim vidovima pismene aktivnosti Iva Andrića: književnim tekstovima, publicistici, nauci, diplomatiji i prepisci. U njima je jedan autorov (piščev/pjesnikov) odnos, drugi je njegovih junaka. U oba slučaja zapažaju se više tipova, koji su posebno karakteristični za neke tekstove: dijalog s Bogom u formi molitve, razgovora, obraćanja, pitanja (Ex PONTO), doživljavanje Boga, duševna proživljavanja izazvana Bogom (vjera, strah, bol),

odnos Bog – čovjek, Bog – pjesnik, pisac, umjetnik (CARSKI SONETI, NJEGOŠ), Bog i žena – nedokučivost Boga i žene (PUT ALIJE ĐERZELEZA, SVADBA), kontrast Boga i žene (pismo Durbešiću), Bog i ženska ljepota (pismo Zdenki Marković), Bog i dječak (Pismo Zdenki Marković, UČITELJ LJUBOMIR), Bog – dječak – učitelj (UČITELJ LJUBOMIR), vjera u Boga, služenje Bogu (ŠPANSKA STVARNOST), borba s Bogom (NEMIR OD VIJEKA), obračun s Bogom (U MUSAFIRHANI), osuda Boga (Pismo Vojmiru Durbešiću), traganje za Bogom (WOLT WIPMEN), želja za Bogom (Pismo Zdenki Marković), Bog kao potreba i nužda (ŽEĐ), veza sa Bogom na per tu (pismo Vojmiru Durbešiću). Postoji niz elemenata koji su, manje ili više, dali pečat Andrićevom stvaralaštvu u ovoj periodu: rana religiozna romantika, religiozna tematika djela, religiozno poimanje svijeta, duhovna dimenzija umjetnosti, egzistencija i koegzistencija vjera (pravoslavne, katoličke, islamske i jevrejske), biblijski motivi, složenost i pluraritet vizije svijeta i filozofije života, odnos hrišćanskog i antihrišćanskog, obraćanje Bogu u časovima sumnje, straha i rezignacije, Bog kao sklonište za dušu, pojam vječnosti, konceptualno i poetsko tumačenje Boga. U nastavku analize dotaći ćemo (tačnije, zbog ograničenog prostora, samo naznačiti) neka od tih pitanja.

12. Boga Andrić prikazuje ponekad kao nemilosrdnog stvoritelja, kao onog koji zna sve što se zbiva, koji sve vidi, sve razumije, sve oprašta, koji šalje bol, koji je nevidljiv, koji odlučuje kad dolazimo i odlazimo na svijet *pošto se naradimo i namučimo* (pismo Zdenki Marković). U NEMIRIMA OD VIJEKA Andrić i tvrdi da se svi mi borimo sa Bogom i da je rezultat uvijek jednoznačan – negativan: „A svaki se živ čovjek bori s Bogom, jedan dulje a drugi kraće; i svaki podlegne“. U tekstu ŠPANSKA STVARNOST I PRVI KORACI U NJOJ Andrić nalazi potvrdu drevne istine: „da oni koji predano služe Bogu nisu ni lepi ni prijatni ljudskom oku“. U pismu Zdenki Marković iz Bukurešta 14. aprila 1922. godine Andrić izražava vjeru u Boga: „Ma šta radili i izmišljali mi se ne možemo izmiriti ne samo sa Smrti i poslednjim stvarima nego ni sa gladi, daljinom, nepravdom i silom, koje nas opkoljavaju i dnevno muče, bez Boga, t. j. bez prenošenja na jedno polje gdje se sve to neutralizira i prestaje da nas lomi“. U istom tekstu Andrić piše da će kod čovjeka uvijek biti prisutna želja za Bogom: „Svijet nas uvijek sudi po plodovima a nikad po naporima i težnjama i za to će uvijek u čovjeku biti živa misao i želja za Bogom koji bi sve vidio, sve razumio i sve oprostio“. U Ex PONTU izražava misao da je u Bogu svršetak misli koja nam se gubi u očajan beskraj. U lirskoj pjesmi GLASNO VODE ŠUME... [1920] Andrić kaže da ga Bog priziva: Glasno vode šume | i biju se vjetri | cijele noći ove; | u njihovom glasu | čujem. *Bog me zove*. U pjesmi MISAO [1922] konstatuje da je mu Bog postao utjeha: Tama je nastala i strepnja | i sva su sunca zašla | kad je Bog, ko blagu munju, poslao | utjehu koja dolazi od misli.

13. Leksemu Bog Andrić najviše se upotrebljava u Ex PONTU. U njemu autor ističe da sa svevišnji svakog pojedinca iskušava i da je u tome nepravedan.

I mislio sam: *Bog ne bi trebao da nas toliko iskušava* i da nas dovodi na strašno mjesto, gdje nam je smrt i život jedno te isto. Tada još, ni u najvećoj pokornosti, nisam mogao da shvatim zašto je od svih stvorova samo čovjeku dano da može da zamrzi na svoj život (Ex PONTU).

Bog je za njega posebna vrsta kraja: „U Bogu je svršetak misli koja nam se gubi u očajan beskraj“ (Ex PONTU). Kod Boga on nalazi praštanje i mogućnost zapažanja patnji.

*Bog će oprostiti svima; i ja lako praštam, ali zašto ste uciviljeli staricu? Već sam bol majka zazvaće na svijet strahovitu pokoru i stradanje; Bog ne može da ne vidi te suze i to drhtanje* (Ex PONTU).

Andrić zna za započne zapis ovakvim razmišljanjem o Bogu:

Sav sjaj što ga *Bog svijetom prosipa plavi oči moje*. Vezeni su ćilimi od sunca i sjenka. Ognjen miris ima vino života. Srce mi pod grlom bije. Za dug život i veliku radost! Putujte i broдите, ne ostanite željni burna mora, ni polja, ni gustih šuma! *Milo je Bogu da vas vidi gdje vam je život pjesma i ples* (EX PONTO)!

On sa njim često stupa u direktni dijalog, koji može da traje čitavu noć: „Dok govorim sa sobom i svu noć stavljam sve glasnjija pitanja Bogu koji vječno šuti, ja čujem kako iz daleka, kroz tamu i kroz očajne misli, dopire šum slobodnog velikog života iz svijeta“ (EX PONTO). U takvom kontaktu pisac može i da zažali za Bogom: „Još samo katkad grešno žudim smrt i žalim se nevidljivom Bogu, što sam udaren nepodnosivim prokletstvom, da najbolje misli i najljepša osjećanja prosipam neviđeno i zaludno kao pelud na kamen, iskre u tamu, jauk u vjetar“ (EX PONTO). Andrić na jednom mjestu zaključuje da je potrebno moliti se Bogu: „Živite i borite se kako najbolje umijete, *molite se Bogu* i volite svu prirodu, ali najviše ljubavi, pažnje i saučešća ostavite za ljude, ubogu braću svoju, čiji je život nestalni pramen svjetla između dviju beskonačnosti“ (EX PONTO). U nekoj *vjetrovitoj noći* dolaze i ovakva razmišljanja: „Ja, čovjek nestalna srca, koji živim bez mira i radosti; gorak život o tuđem hljebu, nemirne prošlosti, pune lutanja, nesnalaženja i stradanja, nestalne, teške sadašnjosti i mračne budućnosti, šiban strastima, potresen događajima i mučen od ljudi, oboren i gažen na ulazu u život, podgrižen grijehom i borbom proti grijehu – ja žudim svom dušom mir i *molim noćas od Boga život vedar i tih, da se ne kidam u sebi i ne lomim svijetom*“ (EX PONTO). Andrić se obraća zvijezdama sa mislima o Bogu i sabraćima sužnjima.

Zvijezde, zar nije vaše treptanje kao šapat neki koji nas dovodi do očaja, kad ga napregnuto slušamo, a nikad ga ne možemo razumjeti? Zvijezde, sagnuću umornu glavu, ušutkat ohola pitanja i *moliću Boga da vas pošalje na prozore braći mojoj, sužnjima*, da im donesete utjehu kao što ste meni nekoć donosile (EX PONTO).

Nakon teškog sna Andrić osjeća potrebu da se ispovijedi.

Sanjao sam da me je zadesilo neko veliko zlo, neki bol duše, teško stradanje neko. Bio sam bespomoćan i *skrušeno sam molio Boga da mi pomogne, da pošalje mir i svjetlo na moje putove, da me izvede i utješi* (EX PONTO).

Ponekad Andrić dovodi Boga u vezu sa stradanjem i umiranjem: „Svi koji stradaju i umiru za svoje istine *jedno su s Bogom i čovječanstvom*, i baštinici su vječnosti koja postoji samo za one koji vjeruju i pate, ugaoni su kamen u budućoj zgradi novog čovječanstva, koja će se, nakon svih muka i zabluda, ipak ostvariti kao misao božja na zemlji“. Komunikacija sasta Bogom dolazi i u imperativnoj konstrukciji sa *neka*: „Neka ovaj od Boga poslani bol sažee sve moje u meni, neka ispali ognjeno ja kao ranu i neka me iscijeli od posrtanja na putu želja i maštanja“ (EX PONTO). Pisac je svjestan da postoji i božje sažaljenje: „Znam da Bog na nas šalje strahote kad mu se *ražali nad dušom našom* i kad odluči da je izbavi“ (EX PONTO). Autor konstatuje da je život nemoguć bez Boga: „*Nemoguće bi bilo podnijeti život* sa svim varkama, nesporazumima i zabludama, *da čovjeku nije dana misao o Bogu* duše naše, koji je utočište, istinito, pravedno i čisto“ (EX PONTO). Dok je Boga, tvrdi, on, čovjek ne može biti trajno nesrećan: „Ništa živ čovjek ne može izgubiti što mu jedno proljeće ne bi moglo povratiti, niti *može biti čovjek trajno nesrećan dok Bog daje* da se duša liječi zaboravom i zemlja obnavlja proljećem“ (EX PONTO).

U NEMIRIMA OD VIJEKA navlja se u sličnom tonu. Andrić piše da je Bog ponekad noć u kojoj leži sudbina naša.

Vjetar njiše granu od bora. Sve stvari zebu i drhte u tamnici zakona. *Bog je noć u kojoj leži sudbina naša kao stvar tiha i malena*.

Bog je za pisca u nekim trenucima svjetlost koja zatvoreniku toliko nedostaje.

*Bog izbija kao svjetlo iz svake stvari* stvorene i svakog života koji se miče. Osamljen kamen na žalu ima aureolu njegova daha, i oblijeva ga jutrom i večerom, kao ljubičast fluid, sjaj sunca koje se ne vidi. On je kao toplina u dahu svega što živi. On je gluh za sate koji izbijaju i cijepaju vrijeme na parčad, i On je slijep za dan i noć i sve promjene vremena. On je kao miran sjaj i velika tišina u kojoj se čuje glas koji ga niječe. On tako dobro šuti da se već pomišlja da ga nema. A On je mirno srce svih atoma (NEMIR OD VIJEKA).

Kod Andrića Bog može i da čvrsto spava: „Kako su slabe ljudske ruke i *kako tvrdo može da spava Bog*“ (NEMIR OD VIJEKA). Piščeva misao se ponekad povezuje sa suncem i Bogom: „Zašlo je sunce i *misô o Bogu*, i ostavili me sama“ (NEMIR OD VIJEKA). Pobjede u životu takođe se dovode se u vezu sa Bogom: „*Bog drži ruku na tjemenu pobjeđeniha* a pobjedni je sâm i njegova radost plamti i gasne“ (NEMIR OD VIJEKA).

14. Kod Andrića nalazimo ponekad upareni spoj Boga i žene. Tako u pismu Zdenki Marković iz Beograda 30. decembra 1922. godine, u kome je neuobičajeno oštar prema Zagrebu i Hrvatskoj, on dovodi u vezu ta dva pojma, i to u vrlo ironičnom tonu.

Postoji gorko zadovoljstvo prosjaka u decembarsko popodne, postoji žalosna sreća kad se gazi mokrim pločnikom, na badnje več, a iz svih se prozora smeju okićene jelke, mene bije sitna kiša i guši magla, a nad celim gradom sveta noć u kojoj građani jedu, piju, *slave boga i jašu gojne žene*. A na božić svečani zajednički ručak u kavani: bela kava, četiri kifle i sto i jedan grabancijaški vic. – Ko zna je li Hrvatska najmizernija zemlja u Evropi, ali ja znam, da je Zagreb najbednije mesto u Hrvatskoj jer mi, mrki i ozbiljni sinovi s juga, ne možemo da nagjemo smisla u ovom crvotočnom i alkoholičnom gradu, gde masna jela uspavljaju duh i gde vino oči vara. Ovde se za godinu dana postaje životinja, bestia zagrebiensis, a za dve špijun. Ovo moje kristkindlsko raspoloženje ne ima se tumačiti „onamo“ da sam ljut jer sam gladan. O ne! i nakon tri para kranskih kobasica i hrvatskog vina ja ostajem istog mišljenja!

U tekstu PUT ALIJE ĐERZELEZA ističu se dvije vrste nedokučivosti – Boga za ljude i žene za muškarce.

Nadimao se od gnjeva. Ne moći do te vlahinje; nikad ne moći! I ne moći nikog ubiti i ništa razbiti! (Novi val krvi zapljusnu.) – Ili da ovo nije varka! Da njega ne magarče? Kakva je ovo šala opet? *I kakve su to žene do kojih se ne može kao ni do Boga?* A istog časa je jasno osjećao da su to pretanki konci za njegove ruke i da – po koji je to put već u životu!? – ne može nikako da shvati ljude ni njihove najjednostavnije postupke, da valja da se odreče i povuče, i da ostaje sam sa svojim smiješnim gnjevom i suvišnom snagom.

I ŽENA OD SLONOVE KOSTI sadrži interakciju Boga i žene:

Kad sam došao kući, vatra se bila ugasila; soba zaudara ugljenom. Uzalud sam zvonio i dozivao poslugu. Jedno več, kad sve vredi i ništa nije na svom mestu. Pomorandže su bez soka. Devojka je zaboravila da nalije vode. Tada se setih žene u džepu. Izvadih je i postavih pod lampu na sto. Senke se lepo rasporediše. Bleštala su joj ramena i jagodice. Izgledalo je kao da se smeši. *Ona je bila rezana vešto, kao svi oni bogovi, zmajevi i majmuni što ih prodaju Kinezi.* Kao da me prođe čamotinja i rđavo raspoloženje.

U jedinoj drami (KONAC KOMEDIJE) nalazimo nešto slično.

*Stanković* [gotovo veselo]: Jest mišići: bifteci, jaja, tenis, mlijeko, kupelji i šetnje. [Lice mu se mračni i puno mirnije, gotovo sažalno.] Tvoja premoć nad nama svima je u tom što ti imaš više krvi nego iko od nas, a nemaš duše koja bi ti otežavala put: ne preći te sumnja ni samilost. Za tebe ne postoji svijet, ni *Bog*, ni čovječanstvo, za tebe postoji samo jedna snažnija<sup>6</sup>, šutljiva, dobro njegovana zvjerka koja se inače zove Wanda Witkowska.

6 Treba: *snažna*.

U EX PONTOU postoje takođe mjesta na kojima se povezuje Bog i žena: Tebe, *blijeda lijepa djevojko*, koja šiješ bez prestanka cio dan i pola noći još u sjeni bijelih zavjesa i nadaš se vedro sreći, *koju će ti Bog poslati za tvoju ljepotu*, za vjernost i dugo samotovanje.

I u poeziji Andrić razmišlja o Bogu, ali kontrastno u odnosu na čovjeka. Početak jedne pjesme je ovakav: „Olovno popodne: | i crv pod zemljom radi | i *Bog na nebu, on gradi*, | al *čovjek na zemlji strada*“, da bi uslijedilo: „al *čovjek na zemlji strada*; | mi zalud zidamo toranj do neba, | *mi zalud skidamo Boga sa neba*, | mi zalud slazimo u srce zemlji, | mi zalud gazimo crva pod zemljom, | nas čeka stalno naše popodne | i jauk zvona i *Bog i crv*“ (JADNI NEMIR, 1914).

15. Postoje primjeri desemantizacije riječi *Bog*, odnosno njene upotrebe u prenesenom, figurativnom značenju u formi uzvika, frazema, poštapalice, izreke i sl. Pri tome se koristi čas veliko slovo (*Bog*), čas malo (*bog*): milomu *bogu* (NJEGOŠ KAO TRAGIČNI JUNAK KOSOVSKE MISLI), *Bože* moj (NJEGOŠEV ODNOS PREMA KULTURU), dodijala *bogu* i ljudima (ANIKINA VREMENA), čovek od *Boga* poslan (FAŠISTIČKA REVOLUCIJA), služi lažnim *bogovima* (JEDNA KNJIGA GABRIJELA D'ANUNCIJA), da poginemo na pravdi *Boga* (RZAVSKI BREGOVI), u ime *Boga* (TRUP zalogaj za *bogove* (LJUBAV U KASABI), glas u me, *bog* dao, *Kò zurna* (MUSTAFA MADŽAR), molim te *Kò bogu...* izgorih! (ŽEĐ), u ime *božje* (U MUSAFIRHANI), s pomoći *božjom* (ZA LOGOROVANJA). Dosta ima primjera u kojima se riječ *Bog/bog* koristi kao uzvik, najčešće u formi obraćanja: *Bože* (EX PONTO), *Bože, Bože!* (EX PONTO), O, *Bože* (EX PONTO), *Bože* moj (ŽENA OD SLONOVE KOSTI, LEGENDA O SV. FRANCISKU IZ ASIZIJA, PISMO ZDENKI MARKOVIĆ), mili *Bože* (ISPOVIJED), Slava ti, *Bože* (EX PONTO), *bože* pomoz! (U MUSAFIRHANI), Sačuvaj *Bože* (LICA), , *bože* me ne pokaraj (TRUP), *Gospodine bože* moj (MUSTAFA MADŽAR), *Gospodine Bože* (POPODNE), *Dragi Bože* (PRVI DAN U RADOSNOM GRADU), Hvala *Bogu* (U VODENICI), *boga* mi (PISMO VOJMIRO DUBREŠIĆU), slava *Bogu!* (PISMO Zdenki Marković), *bogme* (LJUBAV U KASABI), hvala *Bogu* (EX PONTO, PISMO EVGENIJI GOJMERAC), *boga* mi (PISMO MILOŠU VIDAKOVIĆU), *Bog* s njim! (LJUBAV U KASABI), Majko *božja* (MARA MILOSNICA, NA VAVELU I SKALKI). Ova leksema dolazi i u formi zaklinjanja, izražavanja kletvi i sl.: velikog mi *Boga* (SVADBA), A *boga* mi moga dina (NJEGOŠ KAO TRAGIČNI JUNAK KOSOVSKE MISLI), *Dabogda*, ženo [...] (ANIKINA VREMENA). Pridjevi *božji*, *božanski*, *božanstveni* bliže određuju različite riječi: 1) *božji* – najčešće lekseme *volja*, *ruka*, *oči*, *zemlja*, *svet*, *lepota*, *gnev*: *božja* ljubav, ljubav *božja* (PJESMA NAD PJESMAMA), *volja božja* (PISMO MAJI NIŽETIĆ), *božja* volja (LEGENDA O SV. FRANCISKU IZ ASIZIJA), *božji* blagoslov (RUĐANSKI BREGOVI), *božji* blagoslov (PISMO ZDENKI MARKOVIĆ), *božji* zakon (EX PONTO, TRUP), *božja* zemlja (KOD KAZANA), *božja* zemlja (EX PONTO), *božja* ruka (RUĐANSKI BREGOVI, ANIKINA VREMENA), *oči božije* (EX PONTO), *božje* lice (MARA MILOSNICA), *božji* dlan (EX PONTO), po milosti *božijoj* (LEGENDA O SV. FRANCISKU IZ ASIZIJA), *lepota božja* (SMRT U SINANOVOJ TEKIJ), *božji* darovi (SMRT U SINANOVOJ TEKIJ), *božja* lađa (U MUSAFIRHANI), *božje* pokajanje (ČUDO U OLOVU), *božje* providenje (SVADBA reč *Božju* (LEGENDA O SV. FRANCISKU IZ ASIZIJA), majka *božja* (MARA MILOSNICA), rob *božji* (MOST NA ŽEPI), *božji* svet (MOST NA ŽEPI), *Božji sud* (RAJA U STAROM SARAJEVU), namesnik *božji* na zemlji (SIMON BOLIVAN OSLOBODILAC), *božji* čovek (SMRT U SINANOVOJ TEKIJ), *božji* vojnik (Čaša), *božji* zakon (TRUP), *božji* vazduh (TRUP), *božji* gnjev (ŠPANSKA STVARNOST I PRVI KORACI U NJOJ), s *božje* strane (Žeđ), *božje* naredbe (ANIKINA VREMENA), *božji* veliki i lepi svet (ANIKINA VREMENA), *božji* pozdrav (EX PONTO), misao *božja* (EX PONTO), *božji* pečat (LJUBAVNA LIRIKA PETRA PRERADOVIĆA), kazna *božja* (NOĆ), 2) *božanski* – *božansko* poslanje (LJUBAVNA LIRIKA PETRA PRERADOVIĆA), *božanski* zakoni (VOLT WITMEN), 3) *božanstveni* – *božanstvene* radosti (NJEGOŠ KAO TRAGIČNI JU-

NAK KOSOVSKE MISLI). Rjeđe se koristi pridjev *bogovetni*: Za njenog kratkog detinjstva, u roditeljskoj kući, dešavalo se u noćima kad nije mogla da spava, u jesen ili u proleće, da je po celu *bogovetnu* noć osluškivala tako neki mučan i jednolik šum spolja: vetar koji okreće dimnjak od lima ili lupka baštenskim vratnicama, koje su zaboravili da zaključaju (ŽEĐ).

16. Andrićeva promišljanja dolaze i u formi aforizama. Njih posebno nalazimo u ZNAKOVIMA PORED PUTA – zabilješkama koje je Andrić vodio gotovo čitav život. Jedan njihov dio nastao je i u periodu koji analiziramo. Andrić, recimo, ovako razmišlja o strahu i zavisti: „Bojati se ljudi, znači činiti krivo Bogu.“ (ZNAKOVI POKRAJ PUTA), „Zavist ljudi, to je gnev bogova“ (ZNAKOVI POKRAJ PUTA). Neke misli imaju širu razradu.

U najgorim trenucima mislio sam ovako: ovaj užas od niskog života cena je kojom se plaća i iskupljuje sve visoko i lepo što smo znali i osećali, a pošto je sve ovo u najužoj uzročnoj vezi sa našom misli o Bogu i našim osećanjem lepote, treba naći snage da se i ovo primi i zavoli isto kao što se vole Bog i lepota sami (ZNAKOVI POKRAJ PUTA). Pogled na tornjeve i uznosite krovove kuća na bleštavom nebu s oblacima u pokretu izaziva dobre i stvaralačke misli. Javlja se ono što je u nama bestelesno, sveto i *bogoliko*, što nas daleko prevazilazi, ono što danima i nedeljama izgleda nemogućno i nepostižno, a što ipak živi u nama, uporedo sa našim bedama i niskostima, kao dva suprotna zvuka u nemoj žici (ZNAKOVI POKRAJ PUTA). Ja znam da niko ne meri dužinu naših nesanicu ni noćnih drhtanja, kad se savija i lomi i poslednje vlakno u čoveku, zbog svojih i tuđih nedaća, niskosti i rugoba. Znam da za to nema mere ni računa i da čovek još najmanje glupo radi kad se sakriva i kad pokopava svoje najosnovnije bojazni i guta svoje gorčine jednu za drugom. Pa ipak, kad se posle četrdeset osam sati patnje, neprestane i stalne patnje i u samom kratkom snu, izgubi svaka i najmanja sposobnost za bol i stradanje, naiđe odjednom veliko olakšanje od same činjenice da bol ne može više da pritiče, i tada zaspim sa mislima na livade ili neka nasmejana lica, a sa osećanjem da je ceo svet i sve do Boga moj dužnik, da mi je učinjena krivda, i da je u tome sva moja nesigurna i kratkotrajna veličina (ZNAKOVI POKRAJ PUTA). U Delfima. *Bogovi i boginje, koji nikad niste postojali*, ja više ne mogu da hodam, teško gledam i sporo mislim, a znam da mi pomoći ne može niko. Pustite me da sednem na bezimen kamen i zaklonite me vašim sveštenim oblakom nevidljivosti i ćutanja (ZNAKOVI POKRAJ PUTA)!

U razmišljanjima pisac dovodi u vezu Boga i pojedine ljude:

Zbog ograničenog poznavanja prirodnih zakona i stvarne ljudske prirode, nama pojedini ljudi mogu da izgledaju kao čudovišta i izuzeci po svojoj zlobi ili dobroti, ili svom savršenstvu. Otud vodi poreklo i *ljudska misao o bogovima, o bogu i satani, andelima i svecima* (ZNAKOVI POKRAJ PUTA).

Andrić koristi frazem *to sam Bog zna* da bi iskazao misao o tome da li se treba pameću hvaliti.

Jednom mu je neko – u zao čas! – rekao da je pametan. Kako i zašto, *to sam bog zna*. Tek, on je poverovao u to. I otada je taj inače mirni i bezazleni čovek postao nemoguć, težak sebi i drugima (ZNAKOVI POKRAJ PUTA).

Andrić razmišlja o ljudskom tijelu te zaključuje da je ono za neke hram koji je za sebe sagradio Bog.

Između nas i našeg tela postoji i uvek je postojao grdan nesporazum. „Naše telo“ kažemo, ne znajući šta govorimo, dok bi ono, kad bi uopšte govorilo, reklo uvek samo: „mi“. Oduvek smo se koristili njime služeći svojim nagonima i potrebama, ili misleći da im služimo, ali ono je znalo što je znalo i što mi nismo ni slutiti mogli. Bolje rečeno, ono je bilo ono što jeste i što jedino može da bude: jedan od bezbrojnih oblika u okeanu stvorenja i pojava kome ne možemo dogleđati kraja, isto kao što mu ne znamo izvor ni početak. Razmišljajući o tom „svom“ telu i tražeći – naravno uzaludno – smisao koji ono nema, mi smo ga čas nazivali zemnim blatom i okovom našeg duha, a čas gledali u njemu hram koji je za svoje prebivalište sagradio neki bog (ZNAKOVI POKRAJ PUTA).



Pisac bilježi i šta su obični ljudi mislili i govorili o Bogu.

Stara muslimanka govori napamet, kao da čita iz knjige: – *Bog nije niđe*. Nit je gore nit je dolje, nit je sprijeda nit je straga, nit je lijevo nit je desno. On nit je rođen, niti može roditi, kao što ne može umrijeti. Nema lika ni izgleda. On je sve. Ko izgovori: „*Bože moj!*“ i pri tom samo pokaže rukom put neba, taj je već izišao iz vjere (ZNAKOVI POKRAJ PUTA).

Andrić navodi dijalog u kome dijete pita o prezimenu Boga:

– Babo, *kako je Bogu prezime?*

– Svemogući.

– Vidiš! Kažem ja, a Haleta kaže da Bog nema prezimena (ZNAKOVI POKRAJ PUTA, 363).

17. U izvršenoj analizi dolazimo do niz zaključaka o mjestu u tumačenju Boga u Andrićevom životu i stvaralaštvu do 1941. godine. Na piščevu poziciju u odnosu na ovo pitanje posebno je uticala činjenica da je značajan dio života proveo u mješovitoj islamsko-katoličko-pravoslavno-jevrejskoj Bosni i da je rođen u katoličkoj okruženju. Njegov život u ovom periodu je obilježen uticajem katoličanstva u porodici, tokom školovanja u Višegradu i Sarajevu, studiranja u Hrvatskoj, Austriji i Poljskoj, tamnovanja u Sloveniji, diplomatske službe u Rimu, Trstu, Gracu, Madridu, Marselju, Parizu, Ženevi i Berlinu. Na mladog Andrića je na religioznom planu ostavio dubok utisak danski filozof, teolog i pjesnik Seren Kjerkegor. Piščeva religioznost dolazi kao eksplicitna i implicitna kategorija: eksplicitnu nalazimo u zvaničnim dokumentima i u otvorenom izjašnjavanju, a implicitnu otkrivamo analitičkim putem. Za pisanje najznačajnijih djela, pa je i za tumačenje teoloških pitanja, Andrić se temeljito pripremao, posebno proučavajući islam i hrišćanstva. U razgovorima o religiji Andrić je pokazivao duboko poznavanje vjerske problematike. Kao značajnu komponentu religije isticao je strah i strepnju i čvrstinu crkva u stvaranju duhovne imperije. Postoje tekstovi u kojima se može nazrijeti i Andrićevo antikatoličanstvo. On je znao da ponekad iznese nekonvencionalne i kritičke stavove u odnosu na Boga.

18. Kod Andrića se zapažaju različita stanja duha i opisi sopstvenog i tuđeg odnosa prema Bogu: dijalog s Bogom (u formi molitve, razgovora, obraćanja, pitanja), doživljavanje Boga, duševna stanja izazvana Bogom (vjera, strah, bol), odnos Bog i čovjek, Bog i pjesnik, pisac, umjetnik, Bog i dječak, Bog i učitelj, vjera u Boga, služenje Bogu, borba s Bogom, obračun s Bogom, osuda Boga, traganje za Bogom, želja, potreba i nužda za Bogom, dovođenje u isti kontekst Boga i žene (prije svega na planu nedokučivosti i ljepote).

19. U analizi date teme dominiraju sljedeća pitanja: religiozna tematika djela, rana religiozna romantika, duhovna dimenzija stvaralaštva, religiozno poimanje svijeta, egzistencija i koegzistencija vjera (pravoslavne, katoličke, islamske i jevrejske), biblijski motivi, složenost i pluraritet vizije svijeta i filozofije života, odnos hrišćanskog i antihrišćanskog, obraćanje Bogu u časovima sumnje, straha i rezignacije, Bog kao sklonište za dušu, pojam vječnosti, konceptualno i poetsko u riječi *Bog*.

20. Iako su Andrić i njegovo stvaralaštvo analizirani sa različitih aspekata i pozicija, ova tema nije dovoljno osvijetljena. Istraživanja su uglavnom usmjerena na religioznu pripadnost junaka i njihova vjerska osjećanja, kao i na Andrićev odnos prema islamu.

21. Na jezičkom planu česta je desemantizacije riječi *Bog*, odnosno njena upotreba u prenesenom, figurativnom značenju u formi uzvika, frazema, poštapalice, izreke i sl., pri čemu se koristi čas veliko slovo (*Bog*), čas malo (*bog*). Dosta ima primjera u kojima se riječ *Bog/bog* upotrebljava kao uzvik, najčešće u formi obraćanja. Ova leksema

dolazi i u obliku zaklinjanja, izražavanja kletvi i sl. Andrićeva promišljanja ponekad prerastaju u aforizme, posebno u zabilješkama koje je vodio gotovo čitav život.

## Literatura

Andrić 1981: Ivo Andrić, Znakovi pokraj puta, u: Andrić, Ivo. *Sabrana dela*. Knj. 16. Beograd – Zagreb – Sarajevo – Ljubljana – Skopje – Titograd: Prosveta – Mladost – Svjetlost – Državna založba Slovenije – Mislja – Pobjeda, 629 s.

Gralis-Korpus: <http://glyph.uni-graz.at/cocoon/gralis/>. Stanje 31. 1. 2012.

Andrić i islam-www: <http://forum.burek.com/andric-i-islam-t172281.wap2.html>. Stanje 31. 1. 2012.

Brnčić 2003: Jadranka Brnčić, Pogledi „fra“ Ive Andrića na Pjesmu nad pjesmama i lik svetog Franje Asiškog, u: Ivo Andrić. *Priča iz Japana i druge odabrane*, Zagreb: Konzor, s. 352–361.

Brnčić 2009: Jadranka Brnčić, Ivo Andrić i Pjesma nad pjesmama, u: Tošović, Branko (Hg.) Ivo Andrić: Graz – Österreich – Europe, Graz: Institut für Slawistik der Karl-Franzens-Universität Graz, s. 27–39.

Duraković 1999 [1997]: Esad Duraković, Andrićevo djelo u tokovima ideologije evrocentrizma, u: *Sveske Zadružbine Ive Andrića*, Beograd, br. 15, s. 245–257. [Prvi put: Znakovi vremena – kraj stoljeća. – Sarajevo: Institut „Ibu Sina“ 1997, br. 2, s. 97–108. Tekst objavljen i u: Maglajlić, Munib (gl. ur.). Andrić i Bošnjaci, Tuzla: Preporod, 2000, s. 192–206]

Jevtić 2000: Miroљjub Jevtić, *Islam u delu Ive Andrića*, Beograd: izdanje autora, 319 s.

Kalezić 1992: Kalezić, Dimitrije M. Lik pravoslavnog sveštenika u djelima Andrićevim: istorijski kanal razmišljanja, u: *Sveske Zadružbine Ive Andrića*, god. 4, br. 14 (dec. 1992), s. 78–86.

Korać 1970: Stanko Korać, *Andrićevi romani ili Svijet bez Boga*, Zagreb – Pula: Prosvjeta – Otokar Keršovani, 265 s.

Kjerkergor-www: <http://sr.wikipedia.org/wiki/Kjerkegor>, Stanje 15. 10. 2011.

Kupareo 1982: Kupareo, Rajmund. Predstavnici religija u djelima Ive Andrića, u: *Umjetničke zagonetke života*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, s. 117–133.

Leovac 1979: Slavko Leovac, Ciklus pripovedaka o fratrima, u: Leovac, Slavko. *Pripovedač Ivo Andrić*, Novi Sad: Matica srpska, s. 24–46.

Lovrenović 2005: Ivan Lovrenović, Zapiši pa će i Bog upamtiti, u: *Bosna Franciscana*, god. XIII, br. 23, s. 113–127.

Maglajlić 2000: Andrić i Bošnjaci. Gl. urednik Munib Maglajlić, Tuzla: Preporod, 215 s.

Popović 1981: Aleksandar Popović, Ivo Andrić i Kuća islama, u: Nedeljković, Dragan (ur.), u: *Delo Ive Andrića u kontekstu evropske književnosti i kulture*, Beograd, s. 505–516.

Radulović 2000: Olivera Radulović, Biblijski podtekst u romanu Na Drini ćuprija, u: *Književnost i jezik*, Beograd, god. 47, br. 1/2, s. 1–12.

Radulović 2004: Olivera Radulović, Biblijski podtekst Proklete avlije, u: Bajić, Ljiljana i dr. (ur.). *Ka savremenoj nastavi srpskog jezika i književnosti*, Beograd: Društvo za srpski jezik i književnost, s. 353–371.

Radulović 2007: Olivera Radulović, Biblijska legenda u podtekstu romana Prokleta avlija Ive Andrića, u: Karanović, Zoja; Gikić-Petrović, Radmila (ur.). *Sinhronijsko i dijahronijsko izučavanje vrsta u srpskoj književnosti*, Novi Sad: Filozofski fakultet, s. 259–272.

Rizvić 1995: Muhsin Rizvić, *Bosanski muslimani u Andrićevu svijetu*, Sarajevo: Ljiljan, 688 s.

Šumundža 2004: Drago Šumundža, Katolička Bosna i religijska motivika u djelima Ive Andrića, u: *Bog u djelima hrvatskih pisaca*. Zagreb, Matica hrvatska, sv. 1, s. 489–524.

Tanasković 2000: Darko Tanasković, *Islam i mi*, Beograd: Partenon, 194 s.

Tošović 2011: Branko Tošović, Austrougarski period života i stvaralaštva Iva Andrića (1892–1922), u: *Die k. u. k. Periode in Leben und Schaffen von Ivo Andrić (1892–1922). Austrougarski period u životu i djelu Iva Andrića (1892–1922)*, Graz – Beograd: Institut für Slawistik der Karl-Franzens-Universität Graz – Beogradska knjiga, 47–68. [Andrić-Initiative: Ivo Andrić im europäischen Kontext / Ivo Andrić u evropskom kontekstu]

Tutnjević 2002: Staniša Tutnjević, Andrić i muslimani, u: *Sveske Zadružbine Ive Andrića*, god. 19, s. 221–238.

Vučković 1999: Radovan Vučković, Spuren des biblischen Mythos im Roman Omer-paša Latas von Ivo Andrić, u: Richter, Angela, Muščenko, Ekaterina G. (Hg). *Das XX. Jahrhundert*, Hamburg: Kovač, s. 235–256.

## GOTT IN IVO ANDRIĆS OPUS BIS ZUM JAHRE 1941

### Summary

Vorliegende Analyse besteht aus drei Teilen. Der erste setzt sich mit den vor 1941 veröffentlichten Werken von Ivo Andrić auseinander. Im zweiten Teil werden die religiösen Sichtweisen des Literaten betrachtet. Den Gegenstand des dritten, zentralen Teiles bilden die Rolle Gottes und seine Nomination in den Texten von Ivo Andrić. In der Untersuchung dominieren folgende Fragen: die religiöse Thematik der Werke, die junge religiöse Romantik des Autors, die geistige Dimension des Opus, die theologische Auffassung der Welt, Existenz und Koexistenz der Konfessionen (orthodox, katholisch, islamisch und jüdisch), biblische Motive, die Komplexität und Pluralität der Vision von der Welt und der Philosophie des Lebens, die Beziehung zwischen Christlichem und Nichtchristlichem, die Zwiesprache mit Gott in Zeiten des Zweifels, Angst und Resignation, Gott als Zuflucht für die Seele, der Begriff der Ewigkeit, die konzeptuellen, poetischen und sprachlich-stilistischen Elemente im Wort Gott.

Branko Tošović



Часлав НИКОЛИЋ<sup>1</sup>  
 Универзитет у Крагујевцу  
 Филолошко-уметнички факултет  
 Катедра за српску књижевност

## АНТИНОМИЈЕ БОГА У РОМАНУ ПРОЉЕЋА ИВАНА ГАЛЕБА ВЛАДАНА ДЕСНИЦЕ<sup>2</sup>

У раду ће се размотрити статус фигуре бога у роману *Прољећа Ивана Галеба*. Покушаћемо утврдити да ли је бог само традиционална шифра цивилизованости, стереотип, сигнал грађанске ситуације субјекта и друштвености, или јој Владан Десница додељује неко изузетније својство у конституисању свести субјекта, у дефиницији идентитета субјекта и идентитета романа. Нећемо испитивати идеју теолошке антиномичности, изводити или опозивати теистичку перспективу по себи, већ је антиномичност којом је конституисана фигура бога у Десничиној књизи претпоставка тумачења природе фикције и њених основних репрезентата – приповедања, приче, субјекта и романа. Отуда је препознавање проблема дефинисања бога у Десничиној књизи уједно и знак потребе сталног говора о онтологији уметности. Ако се, сагласно Кјеркегору, уважи идеја бивања у истини не само у објективном смислу с обзиром на оно што је у складу са чињеницама већ и према модалитету говорења/веровања, односно према „свеобухватној страсти бесконачног“, онда је Ивану Галебу могућно бивање у истини, јер је за њега роман, као скривите аутичности, досежан, могућан. Галебово забављање гонетањем представља повезивање, из болничке позиције, са богом који се сместио у прозирност текста романа. Радам ће се покушати испитати и могућност да Иван Галеб, мали бог, открије своје демонско својство као и да испоји онтолошку кризу, у пољу фикције, у пољу света.

*Кључне речи:* бог, субјект, роман, Иван Галеб, идентитет, криза

Упоредивши како се сложеност појаве лика Ивана Галеба, у роману *Прољећа Ивана Галеба* Владана Деснице, испољава у вишеструком превазилажењу уобичајених категорија идентитета, Драган Бошковић прецизира постојање једног особеног нивоа идентификације, оног који допушта да се јунак романа успостави као сам тај роман, да се грађанским и естетичким конвенцијама регулисани субјект преодреди као сам жанр, као „човек-роман“, а роман као „роман-субјект“. (Бошковић 2008) Бошковићево препознавање Галебовог наративно-симболичког идентитета, односно препознавање жанра романа као модалитета и могућности Галебовог метафикционог и метанаративног идентитета претпоставља и могућност за нову аксиологију субјекта у прози модернизма. Галебов романескни идентитет превазилази уобичајене хуманистичке предиспозиције, па очекивани трансцендентални хуманитет замењује естетском егзистенцијом, којом се задобија прилика не само да „човек живи у себи“, већ знатно више „свуда осим у себи“, односно прилика којом се од реалног субјекта формира субјект-фигура. Ова фигура довољно је у нестереотипности моћна да свој идентитет заснује као

<sup>1</sup> caslav.nikolic@gmail.com

<sup>2</sup> Овај рад је део истраживања која се изводе на пројекту 178018 *Друштвене кризе и савремена српска књижевност и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир* који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

романескнy структуру, као простор у коме се измиче фаталном трансцендентализму хуманог идентитета, односно као „једно уточиште за субјект који се искључиво у роману самооткрива и самопрепознаје“. (Бошковић 2008: 150)

Иако ће се у роману *Прољећа Ивана Галеба* као „нова епохална приповедна и поетичка ситуација“ открити она која проблематизује приповедање и уопште писање, ипак ће се стабилном одржавати и она раван којом се анализа испољава као самоанализа, нарација посредује метанарацијом, хумани субјект супституише естетском фигуром. Метаприповедна другост реалног субјекта и самог приповедања допушта разматрање једног нарочитог напона субјективитета (за самог јунака и за роман) што се испољава у модернистичким антиномијама, што се у садејству принципа афирмације и принципа негације самоспасава у синтези, откривајући да баш обухватање противности јесте драгоцен моћ – моћ модернистичке аутентичности, моћ самосвојног здружења вештине и талента, спонтанитета. Отуда, ако је роман једино уточиште субјекта, онда се у том уточишту субјект мора пуномерно одредити у слободи (па и у слободи од себе реалног и у слободи од приче о себи), захвативши, овим одређењем, и својим новим, симболичким идентитетом проблем односа према идеји бога.

Ако се субјект Десничиног романа самоспасава оваплоћењем у фигури жанра, може ли се у том самоспасавајућем квалитету Галебовом познати нека перспектива за бога, неко нарочито својство експресије што се достиже у односу субјекта према себи и према другом? Иако ће однос активирати и неке нужности. Галебова слобода за релациони статус, сходно коме се може и бити и не бити, мислити о *ја* али и мислити о *не-ја*, метаприповедати управо захваљујући одсуству приче, и тако открити бесконачност приповедивог, као да субјективитету с обзиром на идеју о богу, придаје нека од својстава која је, дефинишући нову размеру односа философије према хришћанству, одредио Серен Кјеркегор, једна од фигура Галебове филозофскопесничке лектире<sup>3</sup>. Изазивајући представу о објективној истини традиционалне метафизике и научног рационализма, Кјеркегор изводи својеврстан епистемолошки скок тиме што уместо у процедури „богобожајљиве рефлексије“ или пак у рационалистичким репертоарима истину сагледава у субјективитету. Јер истина је, по Кјеркегору, пред изазовом постигнућа „бесконачног личног интереса“, који се не може остварити друкчије до изван доктрина о невероватности, апсурдности идеја о афирмацији бога – у субјективистичком уважавању апсурда „контра разума“ (Кјеркегор 2002).

Културни капацитет човека суспреже могућност прихватања апсолутног парадокса где се, наспрам разумног искуства и целокупне мреже културних референци, а ови изискују доказе, покреће нешто друго у човеку: страственост и субјективност. Субјективитет је за Кјеркегора модус превазилажења приближности и вероватности, дакле непотпуности, неидентичности, које доктрине о објективној истини једино досежу, субјективитет јесте онај простор у коме истина бога „егзистира у потпуности“ (Едвардс 2002: 110), јер истина није у садржају реченог (што потенцира објективизам), већ у модалитету реченог, у посебном односу који се у говорењу успоставља. Из онога „КАКО“ је речено“ (Едвардс 2002: 110) може се извести, и естетски релевантан, принцип „дефинитивне експресије која, по себи истинита у принципу, изречена језиком ове или оне осо-

3 Парменид, Хераклит, Зенон, Демокрит, Платон, Епикур, Спиноза, Кант, Хегел итд. Сагледати човека „у кругу његове филозофије“ за Галеба је елементарна претпоставка признавања филозофији песничког замаха.

бе, можда постане неистинита“. (Едвардс 2002: 110) Објективна неизвесност коју читавамо у Галебовом немиру, проистеклом из контемптирајућег односа према Богу, природи и свом животу, могла би се радосно примити јер баш ради објективне несигурности „унутрашњост постаје интензивнија него што јесте да би пригрлила ту објективну неизвесност са свом страшћу према бесконачном“. (Едвардс 2002: 113) Уколико бисмо Галебов симболички, жанровски идентитет усвојили као резултат нарочите интензификације његове унутрашњости којом се сама унутрашњост превазилази и заснива домен свести романа, дакле и једне свести о бесконачности изван субјекта у роману, није ли се романескно (па стога и Галебово) разумевање „дисперзивног, номадског и бесконачног система референци европске културне и књижевне традиције“, управо у ситуацији „метафикционог одсуства приче“ (Бошковић 2008: 149), испунило захваљујући стабилном субјективитету, дакле захваљујући страсти „према бесконачном“, ради бесконачности приповедног, упркос свеколиким условима изван уточишне природе романа? Отуда и она видљива фигура бога, о којој у тексту дебатују Иван Галеб и фра Анђело, има своју супериорну еквиваленцију и једног бога у метанартивној равни романа, прозирног онолико колико је прозирна идентичност романа и Ивана Галеба.

Достизање уточишне дестинације у жанру романа, изједначењем са њом, уједно је и достизање инстанце неочекиваног бога, кога, као и самог Галеба, можемо сагледати тек као роман. Кјеркегоровски субјективитет у овом случају претпоставља не постулирање истине хришћанског бога, већ постулирање повећења у романескни жанр као у дело „контрадикције између бесконачне страсти индивидуалне унутрашњости и објективне неизвесности“. (Едвардс 2002: 112) Роман *Прољећа Ивана Галеба* јесте сам тај субјективитет који антиномије као што су постојање-непостојање, приповедање – одсуство приче, бог – нестанак бога развија у игру коју сама свест романа прихвата, јер само најинтензивнија унутрашњост може пригрлити „објективну неизвесност са свом страшћу према бесконачном“. Десничиним роману стога није ни нужан неки други бог, кога и нема, јер је и субјект премостио своја пређашња ограничења, успоставивши се као мера хоризонта романа, а роман као апсолутна мера субјекта за кога уточишта нигде другде више нема.

Ако се, сагласно Кјеркегору, уважи идеја бивања у истини не само у објективном смислу с обзиром на оно што се „тврди у складу са чињеницама“ (Едвардс 2002: 114), већ и према модалитету говорења/веровања, дакле према „свеобухватној страсти бесконачног“, онда је Ивану Галебу могућно бивање у истини, јер је за њега роман, као скровиште властитости, досежан, могућан. Сигурност што почива на трансценденталним вредностима хуманог идентитета, управо би означила одсуство ма какве везе са хуманим, или пак бесконачним, док стварна веза изискује, чини се баш галебовски, „изванредан ризик објективне несигурности“. Изванредна ризичност потребује изванредну одлучност, којом се не протежира сама садржина, него природа односа индивидуе, њена бесконачна страственост, Галебово – „наставимо“. Галебова жудња за настављањем долази од страсти бесконачног којом роман и може да омогући да субјект постане један субјект-роман, а да се писање/настављање испољава као аутентичност, као истинитост субјективитета, као апсолутна страст бесконачног.

Роман *Прољећа Ивана Галеба* започиње препознатљивим модернистичким гестом – буђењем. Али је подизање вела са моћи за коју се није знало (а није се знало за моћ буђења) у Десничиним тексту резултирало не само поетички већ и

егзистенцијално пресудним буђењем: повратак из дана „без времена“ и „без пуне свијести“, повратак у свет и живот чије ће се искуство наративизовати интензивним осећањем и рефлексијом бивања између „прољећа и смрти“, између самосвесне будности и не мање опасне уснулости. Ако је Иван Галеб као есенцијалну карактеристику егзистенције препознао „игру наизмјеничности“, извесно је да ће се његова уметничка лудост изводити не само из представе о двојству света и бивствовања, из дечачке фасцинације универзалијом о супротстављеним осветљењима, о вечитом боју „између свјетлости и сјене, између Аримана и Ахурамазде“, већ ће се испуњавати примањем могућности одлуке, опредељења. Новозадобијена будност стога се спроводи Галебовим расветљавањем личне историје, обележене доследношћу одлуке, будући да се „увијек, у сваком рјешавању и одбирању у животу, у свакој сумњи и пред сваким избором, у ствари свагда рјешава за ону алтернативу која се појављивала у свјетлости“. (Десница 1990: 18) Но, како ће се једноставност Галебовог одлучивања/пресуђивања тумачити уколико се двојственост прошири у изванетичко поимање, па постане својство сопства које премашује утврђеност свога ја, претпостављајући и прихватајући другог, друкчијег од ја. Није ли Галебу баш неопходан тај други, који иако противан његовом ја, обезбеђује надилажење реалног субјекта, идеално профилисаног грађанина у корист изузетног модела субјективности, што се дискурзивно издиже над цивилизацијске стереотипе и фикционално самозаснива, израста надстварносно, отвара се према максималном опсегу сопства: „[...] претпостављати некаквог другог, иреалног, дочараваног ја своје истинскоме, постојећем ја, очевидно би значило претпостављати уображено реалноме, фантом живоме створу; значило би, на концу конца, вољети више неког другог него само себе“. (Десница 1990: 21) Међутим, иако Галебов модернистички идеализам допушта прекорачење реалности и фикционално дометање другог којим превазилази самога себе, субјект ипак не може да затоми фундаменталну контрадикцију живота: „Не јави ли се у нама нека носталгија, за самим собом: као да сами себи умиремо?“ (Десница 1990: 21)

С друге стране, Галебов дијалектички статус као да допушта и подстиче нарастање носталгије, увећавајући страст према мистификованом другом. Претпоставимо ли само другог кога је могуће „вољети више [...] него сама себе“, другог који је „далеко успјелији, далеко чаробнији, па и далеко сретнији“, од приповедног ја, тумачење романа води и према помисли да се Иван Галеб пробудио носталгичан, пробудио као други, као онај који добро зна оно *чега има* и његову ћутњу: а *има једнога Бућка*. Може ли се одредити принцип којим субјект Десничиног романа разиграва противречности а да се не распадне, принцип којим се одржава текст да се не расточи? Шта је Сведржитељ у роману који се у играма прољећа и смрти сам може определити и бити: *Прољећа Ивана Галеба*? Ако је Десничина књига роман одлуке, може ли одлучност постулирати један принцип воље, моћи, свести, који јунака не разрешава двојности, него можда баш у његовом противречном постојању изналази неки интерес? Нужно је, при томе, мислити и на спону романа одлуке и јунака који је упркос, или захваљујући, двојству живота могао одабирати извесно осветљење. Уколико је Галебов повратак означио историјско-симболички излазак у роман одлуке, као особени вид одржања тога јунака, који романом осваја нову, можда последњу, димензију просветитељске одлучности, пожељно је разматрати да ли је авангардно опуномоћење уметника – *Ми постојајемо богови* – у Десничином роману задобило једну од крајњих могућности онтолошког залагања текста, оном који субјект постаје само то дело.



Пре него се субјект и дело укажу као археолошке метафоре. Идеја о стваралачкој верификацији божијег присуства – јер „Бог [...] учествује у стварању“ – изазива, међутим, и помишљу да је и роман контрадикторан јер је створен, постигнут: и јесте бог и није бог. Није ли савршени роман (без романа), *Прољећа Ивана Галеба*, осим што је примио идеју о смрти бога, о довршености метафизике, наговестио, управо својом савршеношћу, крај модернистичког бога?

Галебово кретање од рођења према смрти обележено је сазревањем искуства у погледу идеје бога: премда светлосне игре из детињства дете могу одредити илузијом „да је и само постало један мали бог“ (Десница 1990: 23), каснија фрагментација субјекта, његов осећај делимичности, многострукости – „као да сам само дио себе, док су остали дијелови расути по бијелом свијету“ – одређиће судбину бога у смеру превођења првих представа о беспрозорности и посвудашњости малог бога у текстуалну, романескну реализацију антиномије бога текста: бити „некако угодно одсутан из свијета и збивања, а опет не сасвим без увида у њих, не сасвим без сазнања о њима“. (Десница 1990 24) Идеја о другоме који се јавља наспрам *ја* указује се као могући одговор на Галебову запитаност: „И опет се забављам гонетајући: ко је тај што отварањем и затварањем прозора на павиљону преко пута несвјесно нагони свјетлосног миша по мојој болесничкој соби?“ (Десница 1990: 24) Извесно је да онај ко може ухватити „зраку божјег сунца“, чији миш оживљава тачку коју додирује, „подајући покрет укоченим предметима и осмијех тужним људским стварима које га од свог постанка нису познале“ (Десница 1990: 23), јесте илузиван, али ипак „један мали господ бог“. Стога забављање гонетањем није друго до повезивање, из болничке позиције, са богом који се сместио у прозирност текста романа. Тај бог јесте други, Иван Галеб, али изванреални Иван Галеб, онај чије постојање значи и одумирање реалног Галеба, али је у само тако постављеном односу и двојству могућно израстање романа, Галебовог уточишта. Јер роман значи и одлуку за игру „прољећа и смрти“, игру „несмијене руке демијурга с овим невољницима“, а онај ко познаје смисао и природу игре – па може да каже „И опет се забављам гонетајући“ (Десница 1990: 24) – јесте у дотицају са богом, са оним не-ја које ће се обликовати као „беспризоран и посвудашан“ роман-субјект. Јер само Иван Галеб може да, у средишту видног поља, позна мајчине очи, „неумитном јасноћом оцртане, постојане зјене, а опет непроницљиве, апсолутне, као зјене господње“ (Десница 1990: 30), може да погледа у „туђост“ која га све више осваја, може да погледа у властиту, спаситељску другост, у своје ново ја, а Бућко, онај кога *има*, „непоречно и неуништиво“, може да ћути, слушајући Галеба, потврђујући да без тог ћутања нема ни говорења.

Жудња за свеprisутношћу претпоставља и страст за бесконачношћу која у Десничином роману има несумњиве приповедне консеквенце: „[...] о, бити у самој језгри догађаја, у тачки гдје се стјечу и укрштавају све нити! У самом средишту гдје се зачиње вријеме, гдје се из руку вјечности одвија његово клупко“. (Десница 1990: 52) Дискурзивно обухватање и жудње за свеprisутношћу и жудње за средиштем јесте искушавање једне божанске текстуалне дестинације, јер бог је свуда у средишту. Но, жудња за свеprisутношћу има, и као свој услов и као свој чинилац, телесну границу, која подстиче одлучност („Требало се трзнути, пренути. [...] прије свих времена...“ (Десница 1990: 52)), али чије постојање чини болним и интензивним, догађај другости. Ипак, нови субјект, ново ја жанра може да прими и смрт као нешто што му припада. Јер „она је својственост, она је, штовише, баш најприсније обиљежје оног широког пространог, небројеног не-ја

које наспрам нама и свуд око нас стоји:“ (Десница 1990: 54) Неподношљиву негацију само роман и субјект-роман могу да подвласте јер је, као и код детета, „по сунчану дану“, „осјећање властитог бића“ тако „јако да рађа осјећајем неуништивости“. (Десница 1990: 54) Роман је Галебов спас од десупстанцијализације, од безмерне тишине „између нас и свега“, од коначности мртвог и безмерног времена – отуда игра с другим, отуда и бог у свету у коме га више нема. Бити у противречности значи бити у одлуци, бити у револту, акцији, борби, а то је „највиша акција и врховни подвиг: борба за немогуће“. (Десница 1990: 82) Одлука за немогуће, за излазак „из обруча детерминираности“, за излазак из „реалности реалнога“ посвећује игру модерног Прометеја постигнућем највишег могућег – романом. Ако је бог и настао после човека, ако је бог и само „наличје Смрти“, дијалектика људске природе, „расцеп између коначног и бесконачног“, чини га неопходним, макар ради његове негације, али не и тако безизгледно: ради прилике да, пред човеком на чијем је једном длану рајска птица а на другом њена негација, један роман и један субјект-роман ипак могу да бирају, да имају одлуку, да имају макар чега: свога, макар понорног, бога, и не стварнијег добра „од тога: мир са радошћу, с болом – и преплављеност сунцем“. (Десница 1990: 345)

Међутим, ако бити у противречности значи бити у одлуци, у револту, у акцији, може ли се тек тако семантика револта, и акције њиме покренуте, затворити и сачувати од трауматичног продора оног хладног ужаса који је допирао из очију Галебове мајке, пред којима, иако „апсолутне, као зјене господње“, један мали бог панично понавља: „Ја те не познам! – Ја те не познам!...“ (Десница 1990: 30) Између мајке и сина отворила се „велика даљина“, процеп непознатог и застрашујућег. У Галебовом видном пољу забележена је велика даљина у коју се мајка измакла, али је поље и све дубље, јер је Галеба прожимала „све дубље хладовитост тих очију, и све више освајала туђост“ (Десница 1990: 30) И одједном, као да тај мали бог, у страху што га постепено осваја туђост, у свом коначном обрту, пробудивши се као други, своју нову величину, тако сличну бојој, можда и не може да испуни до као фантомску. Можда тај, кога из своје болничке постеље Галеб види и познаје, будући изван страха, јер између њих више није даљина и туђост, јесте „оно нешто“: Галеб-освајач, демон текста. Бити у глади доживљавања, хтети бити свуда, желећи у слободи пуноћу идентитета, желећи не даровану већ самостечену слободу,<sup>4</sup> значи и морати открити противни принцип – демона самоистраживања. Можда и сами бивамо суочени са признањем властите херменеутичке преварности: „Обмањивање средством истине несравњиво је подлије него обмањивање средством лажи.“ (Десница 1990: 61) Ипак хроброст је бити оно што јеси – „па ма што били“. (Десница 1990: 123) Бог или демон. Свеједно је, ако јесте роман. Али, управо се у хоризонту онтологије добра и зла, за Галеба бога и Галеба демона, за писање, говорење, приповедање, текст, уздиже, као можда прави, далекосежни смисао Галебове синтезе антиномијских принципа, као рефлекс епохалне кризе, сведочење фра-Анселмово: само је један услов најважнији, најбитнији, ма какав био бог, и само је један исход најстрашнији: „да ти потраје до краја, да се не догоди да он умрије прије тебе“. (Десница 1990: 178)

4 Види: Ломпар 1998.

## Извори

Десница 1990: В. Десница, *Прољећа Ивана Галеба*, Београд: Рад.

## Литература

Бошковић 2008: Д. Бошковић, Идентитет роман: *Прољећа Ивана Галеба* Владана Деснице, Београд: *Књижевна историја*, 134/135, Београд, 147-154.

Едвардс 2002: P. Edwards, Kjerkegor i „istina“ hrišćanstva, u: Smiljana Jovetić Weber (prir.), *Osvajanje raja ili dokazi o postojanju boga*, Београд: Astimbo, 101-136.

Кјеркегор 2002: S. Kjerkegor, Večna sreća, subjektivitet i istina, u: Smiljana Jovetić Weber (prir.), *Osvajanje raja ili dokazi o postojanju boga*, Београд: Astimbo, 73-100.

Ломпар 1998: М. Ломпар, *Његош и модерна*, Београд: Филип Вишњић.

## THE ANTI-NOMIES OF GOD IN VLADAN DESNICA`S NOVEL *ROLJEĆA IVANA GALEBA*

### Summary

This paper investigates the status of God figure in Vladan Desnica`s novel *Proljeća Ivana Galeba* (Ivan Galeb`s Springs). We will determine whether the God is just a code of tradition, stereotype and signal of civil society. It seems to us that Vladan Desnica gave greater importance to God figure. The God figure was substantial for the formation of subject, definition of subject and identity of novel. We will not investigate theistic perspective because the antinomies in Desnica`s novel are factors of understanding: understanding story and storytelling, subject and novel. The problem of defining God in Desnica`s novel was the sign of necessity to speak about the ontology of art. If it was, as Kierkegaard said, achievable to exist in truth, it was also possible that Ivan Galeb existed in truth because the novel had been the hiding place of authenticity for him. This paper investigates the next possibility: Ivan Galeb, small God, was discovering his demonic property and his ontological crisis in fiction and whole world.

Key words: God, subject, novel, Ivan Galeb, identity, crisis

Часлав Николић



Никола М. БУБАЊА<sup>1</sup>  
 Универзитет у Крагујевцу  
 Филолошко-уметнички факултет  
 Катедра за англистику

## ИДЕОЛОШКО-РЕЛИГИЈСКА КРИТИКА У РОМАНУ ШАХТ АНДРИЈЕ МАТИЋА И РОМАНУ ВРЛИ НОВИ СВЕТ ОЛДУСА ХАКСЛИЈА<sup>2</sup>

У раду се настоји показати да Бог и религијско уопште ни на који начин нису изузети из групе мета Хакслијеве критике, односно да Бог, религија и (религијско) трансцендентно нису само жртве продуженог друштвено-идеолошког линча, већ његов интегрални део. Ово алтернативно читање се у теоријско-методолошком смислу темељи на разради две хипотезе: 1) да су, у овом случају, идеолошко и религијско једно те исто и 2) да (идеолошко/религијско) чињење претходи и противречи (идеолошко/религијском) уверењу. Ове две хипотезе разрађују се стављањем у контекст релевантних теоријско-филозофских поставки, као и упоредним читањем представљености релевантних проблема у Хакслијевом и Матићевом тексту. Закључује се да не само што је религија у *Врлом новом свету* и *Шахту* подвргнута критици утолико што је постављена као саставни део дистопијске „идеологије“ (идеолошко-религијске хибридности), већ је у тој критици могуће наћи осуду не само религијског и идеолошког деловања, не ни само осуду религијског и идеолошког веровања, него и разоткривање и осуду самог механизма из кога религија и идеологија настају. С друге стране, „краткоспајање“ Матићевог *Шахта* са Хакслијевим класиком не само што открива нове интерпретативне могућности за читање занемарених значења *Врлог новог света*, већ и на нов начин скреће пажњу на комплексност проблема односа савремене друштвене истине и дистопијске фикције

*Кључне речи:* идеологија, религија, тоталитаризам, дистопија, Хаксли, Матић, Жижек, Слотердијк

### Увод

У ширем смислу, апологија сваке, па и ове, компаративне анализе, може се наћи у прихватању као аксиоматске, опаске да „текстови готово увек излазе пред нас као нешто већ прочитано; [нешто што] примамо кроз наталожене слојеве ранијих интерпретација, или ... [кроз] категорије које смо развили из наслеђених интерпретативних традиција“, како то каже Фредерик Џејмсон (1984: 7). У том смислу је упутно обратити се дистопијском тексту младог српског писца из угла дистопијског класика, нарочито ако се овоме још дода примеса позитивистичке контекстуализације којом се Андрија Матић открива као англиста и аутор две монографије и више стручних студија из области енглеског модернизма. Али и обратно, смер ове компарације би могао да се дефинише и као, како то Славој Жижек (Жижек и Милбанк 2009: i-ii) каже у уводу серији књига наз-

<sup>1</sup> nikola.bubanja@gmail.com

<sup>2</sup> Овај рад је део истраживања која се изводе на пројекту 178018 *Друштвене кризе и савремена српска књижевност и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир* који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

ваној „Кратки спојеви“ (а којој припада, између осталих, и књига *Чудовишности Христа*) „изазивање кратког споја“, односно, као критичко читање схваћено као „укрштање жица које се обично не додирују: [то јест] узимање великог класичног (текста, аутора, идеје) и читање истог кроз објектив „мало“ аутора, текста или концептуалног апарата“ [“to cross wires that do not usually touch: to take a major classic (text, author, notion) and read it in a short- circuiting way, through the lens of a “minor” author, text, or conceptual apparatus”], са циљем да се расветле неке запостављене или одречене претпоставке и консеквенце читаних, односно „краткоспојених“ текстова. Пригодно, укрштене жице су боје религије, или тачније, религије и идеологије.

### Апологија критике религијског у *Врлом новом свету*

Џон Атариан (9), истакнути поборник културног конзервативизма сред постмодерног доба, писао је 1995. године да је, интерпретирањем знакова властитог времена, Хаксли закључио да општа секуларизација води свет у пропаст, та да се у том смислу, најважније значење *Врлог новог света*, дакле значење дубље од оног политичког, састоји из „упозорења ... [на] свет који је побегао од Бога и изгубио сваку свест о трансцендентном“ [“a warning ... world which has fled from God and lost all awareness of the transcendent”]. На тај начин, Атариан ефективно изумио Бога и религијско уопште из „групе мета“ свеобухватне критике Хакслијевог романа: јер, према његовој концепцији, Бог, религија и (религијско) трансцендентно су у Хакслијевој дистопији само жртве продуженог друштвено-идеолошког линча: световно постепено уништава сакрално / духовно, те тако производи дистопијски ужас.

Другачије читање овог проблема које се нуди у тексту који следи, не покушава да преокрене ствар наглавце и дословце интерпретира роман као величање световно-технолошког и исмевање духовно-религијског, већ да покаже како је и религијско интегрални део критикованог, оболелог ткива друштвене реалности. Ово читање се у теоријско-методолошком смислу темељи на разради две хипотезе: 1) да су идеолошко / политичко и религијско једно те исто и 2) да чињење противречи мишљењу, или, баналније, да форма има првенство у односу на садржину.

### „Идеологија“: идеолошко је религијско

Дакле, прва ствар коју Атариан занемарује или пориче, јесте да у тоталитарном друштву *Врлог новог света* постоји идеологија која је истовремено и религија. Тоталитаризам из дистопијске литературе – као уосталом и историјски, стварни тоталитаризам – не само што није антиномија религије, већ се показује аналогним религији – он јесте религија – како је то рекао Валдемар Гуриан (1952: 3), тоталитарна религија. Тоталитаризам је и вера, верски покрет који има за циљ

...не да мења политичке и друштвене институције, већ да преобликује природу човека и друштва. [Тоталитаризам] ... тврди да поседује истинско и обавезујуће знање о живому и његовим циљевима. [Тоталитаризам] ... истиче да је заснован на доктринама које целовито и у потпуности описују и одређују егзистенцију и активности човека и друштва. (Гуриан 1952: 3-4)

[...not at changes of political and social institutions, but at the reshaping of the nature of man and society. They claim to have the true and obligatory knowledge about

life and its aims. They emphasize that they are based on doctrines which describe and determine totally and completely the existence and activities of men and society]

Из перспективе овог општег принципа (да је тоталитарна идеологија религија), лакше је уочити да у *Врлом новом свећу*, тоталитарна идеологија не само што не искорењује религијско (јер би, у овом случају, нестанак религијског значаја и нестанак идеолошког), нити га у пуном смислу смењује, већ га „обујмљује“, себи саображава и у себе интегрише, стварајући својеврсну идеолошко-религијску хибридноћ. Оно што Атариан (14) тенденциозно описује као „обезглављивање“ хришћанског крста да би се добило фордово Т, заправо се може узети као пример конкретне симболизације овог феномена хибридизације / стапања идеолошког и религијског (лако се могу изнаћи и други – господ Бог постаје „господ Форд“, година господња постаје година фордња итд). Нова тоталитарна „идеологија“, тзв. „фордизам“, има своје цркве (у виду певница), своје архиепископе (односно архипојце), своје обреде и причешћа (односно оргије), итд.

Према томе, свако читање *Врлог новог свећа* као политичко-идеолошке критике или сатире, будући у ствари читање романа као критике „идеологије“, нужно је читање романа као критике религије, а са њом и Бога и трансцендентног.

### Чињење је веровање, форма је садржина

Друга ствар коју Атариан пренебрегава или је одриче – а која се опет може срочити по узору на Хакслијева хипнопедијске девизе или орвеловске оксиморонске идеолошке крилатице – јесте да је чињење веровање, односно да је форма садржина. Зато што, најпре, Атариан посматра религију независно од идеологије, а потом и зато што суштини / веровању / мишљењу даје примат у односу на форму / чињење он пропушта да уочи Хакслијеву флагрантну, грубу, плебејску критику / сатиру религијског.

Јер, Хакслијева критика „идеологије“ је заправо критика експонента онога што Петер Слотердијк (5-7) назива киничним разумом. Кинизам, за разлику од цинизма, представља „народско“ одбацивање званичне културе, често уз помоћ ироније и сарказма: кинична процедура сучељава патетичност, озбиљност и племенитост идеологије са свакодневним баналностима и тако је исмева, разоткривајући иза тобожње узвишености егоистичне интересе, насиље, бруталност, хипокризију (Жижек 2008: 26).

Хакслијево исмевање сексуалног лицемерја (нарочито католичке) цркве путем представљања причешћа као једне врсте ритуалне оргије пример је који показује Хакслијеву тенденцију да религијско исмева банализацијом коју постиже свођењем на конкретну форму, а затим довођењем те форме у везу са недостојним формама и чињењима. Атариан (10), свдећи религијско на суштину, на „само-трансценденцију према горе“ (*upward self-transcendence*), односно на тежњу ка метафизичкој унији са Богом, Хакслијеву критику религијског делања као такву не препознаје, јер критиковане аспекте религије једноставно сматра празним љуштурама, не религије, већ идеологије световног друштва која нуди „хоризонталну трансценденцију“ или чак „трансценденцију према доле“, то јест само-трансцендирање субјекта, али не у правцу уније са Богом односно религијском суштином, већ у правцу препуштања потрошачком задовољству, испразној забави, блуду и сл.

Међутим, форма идеологије / односно њено чињење је можда и важнија, или у најмању руку исто толико важна као и веровање / суштина / Бог, јер форма

претходи садржини, односно чињење производи веровање. Та запостављена или одречена претпоставка или консеквенца *Врлоз новоџ светиа* може се открити његовим „краткоспајањем“ са читањем истих проблема у Матићевом *Шахту*.

### У локалу против у глобалу: *Шахт* као локални тоталитаризам

У *Пореклу шотландизма*, Хана Арендт (308) је писала да тоталитарни покрет циља на организацију маса, а не класа; у том смислу, с обзиром на то да све политичке групе зависе од релативне снаге, односно бројности својих следбеника, тако и тоталитарни покрет зависи од пуких бројних величина масе коју мобилизује. Из тих разлога се, сматра даље Арендтова (308), успостављање тоталитарног режима власти у малим, „немногољудним“ државама чини немогућим. Осим тога, истиче Арендтова (309-310) у малим државама тоталитаризам је присиљен на умереност, јер би у супротном брзо остао не само без масе, већ и без популације.

То је можда један од разлога, или макар један од начина да се рационализује зашто дистопијска Србија из Матићевог *Шахт*-а, строго узев, није сасвим тоталитарна, већ ауторитарна држава чежњиво загледана у тоталитаризам.

Та неоствареност тоталитарног идеала не значи неоствареност „идеологије“. Напротив, ова хибридна идеологија и религије итекако је присутна на микроплану *Шахта*: најпре је уочљиво да Црква ужива исте ексклузивне привилегије које ужива ауторитарна влада (Матић 2009: 6); затим пада у очи да се преступници против закона државе зову безбожницима и антихристима (Матић 2009: 6); затим се види синергијско функционисање Цркве-Државе приликом недељних погубљења (свештеник и религијски обред дају погубљењу арому религијског ритуала, Матић 2009: 24-25). Штавише, симбиоза Цркве и Државе је таква да су, како изгледа, све вероисповести оствариле међусобну унију у наткриљујућој идеологији – православље, католичанство, ислам, па чак и јудаизам, у истом су казану (в. Матић 2009: 23). Најзад, акт политичког безумља у виду погубљења наркомана и хомосексуалаца се својим ефектом и потврђује као не само црквени, већ и као религијски, и колективно и интимно верски чин: Матићев протагониста доживљава емотивну катарзу коју пореди са катарзом коју је донео погубљење Исусово (25); како сам каже, доживљава тренутак

...сједињавања са Богом, па сам док је митски јунак сипао последње ударце по главама следбеника нечастивог, погледао у озарена лица своје браће и узвикнуо: „Нека је хваљен Господ!“ И сви су ме поздравили усклицима одобравања. Сећам се да сам уочио и промену у публици. Док су пре погубљења људи били зажарени, страствени, нервозни, сада су сви исцјавали смирености, па чак и добротом“ (Матић 2009: 26).

Дакле, показна вежба и сликовита претња ауторитарне идеологије као искуство трансцендентног Бога (иначе, искуство није привремено, већ изазива далекосежније промене у јунаковом верском сензибилитету: он почиње да редовно посећује не само погубљења, већ и цркву, почиње да чини милосрђе и сл, в. Матић 2009: 28).

Наравно, симбиоза идеолошког и религијског функционише и у обрнутом смеру: не само што акти идеолошког терора попримају религијски карактер, већ и религијско заузврат постаје идеолошко, то јест државно: тако је, на пример, стари црквени обичај да самоубице немају право на уобичајено сахрањивање, у Матићевом роману претворен у државни, друштвени закон (Матић 2009: 63). Све у свему, интегрисаност религије, вере у главни слоган владајуће идеологије



(а који гласи „ЈЕДИНСТВО, ВЕРА, СЛОБОДА“, в. Матић 2009: 21) далеко је од декларативне.

Дакле, ограничена оствареност тоталитарног прегнућа у Матићевом роману ипак оставља простора за карактеристично тоталитарно интегрисање религије и идеологије, те у том смислу и за подвргавање ове спреге критичко-сатиричном поступку. Природа критике је, баш као и код Хакслија, опет једним делом кинична. Она опет настоји да разоткрије насиље, нетолеранцију и первертираност скривену испод наводне блакости, племенитости: она је карактеристично лична, односно наступа *ad hominem* (уп. Жижек 2008: 26), као у случају разоткривања сексуалне хипокризије и первертираности свештеника који присиљава дечака на хомосексуални однос, и сл.

Међутим, оно по чему је Матићев неостварени тоталитаризам другачији и због чега је особито значајан за даљу анализу, јесте што не покушава да непосредно и систематски контролише мишљење / веровање поданика, односно верника: дакле, овде нема хипнопедијских кутија, или класичног условљавања, или генетског инжењеринга; нема ни орвеловске методологије испирања мозга, и сл.

Тај изостанак инсистирања на контроли или важности контроле мишљења омогућава да се увиди да са становишта идеологије и идеологије, мишљење није толико важно колико деловање, да је форма важнија од суштине.

### Веровање пре веровања

Славој Жижек, ослањајући се на раније теорије Слотердијка, Маркса, Паскала и Алтисеа објашњава овај феномен релоцирањем идеолошке илузије са мишљења / веровања на деловање / чињење. Наиме, Слотердијева теорија циничног разума, којом се постулира субјект који познаје реалност али не одбацује идеолошку маску, онемогућава идеолошку критику као пуко разоткривање илузије, јер је илузија већ разоткривена (в. Жижек 2008: 25-26). Но, Жижек, покушавајући да покаже како је Слотердијков закључак да живимо у пост-идеолошком добу ипак мало исхитрен, премешта седиште идеолошке илузије са веровања на деловање (2008: 28-30). Субјекат зна, али ипак чини супротно ономе што зна. Тако, Немац анти-семита зна да је у друштвеној реалности његов комшија Јеврејин добар човек, али га то не спречава да учествује у његовој депортацији; или, актуелније, ово показује и пример мушкарца који чита савремену феминистичку теорију, али се ипак према жени односи као људском бићу друге категорије (в. Тони Мајерс 2003: 67) има: идеолошка заслепљеност се огледа у праси, а не у теорији.

Жижек (2008: 37-38) даље подсећа на Паскалов закључак да изостављање рационализације и аргументације, те једноставно подвргавање идеолошком / религијском ритуалу, понављању бесмислених ритуалних гестова, узимању свете воде, мисама и сл, природно води веровању. Жижек (2008: 39) истиче да је овај концепт значи да *веровање претходи веровању*: кад се подвргне обичају, субјект већ верује не знајући то, тако да је његова коначна конверзија тек чин којим се само препознаје чињеница да се већ поверовало. Другим речима, екстерни обичај је материјална потпора субјектовог несвесног. То јест, како Жижек (2008: 42) каже:

Екстерност симболичке машине ... стога није просто екстерна: то је истодобно место где је судбина наших интерних, „најискренијих“ и „најинтимнијих“ веровања унапред инсценирана и одлучена... наше веровање је већ отеловљено у екстерном

ритуалу; другим речима, несвесно, ми већ верујемо, јер из овог екстерног карактера симболичке машине можемо да дођемо до објашњења статуса несвесног као радикално екстерног...

The externality of the symbolic machine ... is therefore not simply external: it is at the same time the place where the fate of our internal, most 'sincere' and 'intimate' beliefs is in advance staged and decided... our belief is already materialized in the external ritual; in other words, we already believe unconsciously, because it is from this external character of the symbolic machine that we can explain the status of the unconscious as radically external

А, наравно, баш је та врста спољњег / несвесног послуха једина права, највреднија врста послуха: послухом из убеђења ми се у ствари нисмо повиновали ауторитету, већ смо једноставно испратили властити суд који нам каже да из овог или оног разлога треба послушати ауторитет – јер је добар, неопхдан и сл. (в. Жижек 2008: 35). Кјеркегор (нав. прем. Жижек 2008: 35) је рекао да је веровати у Бога зато што је добар, највеће светогрђе: тражи се безусловна, несвесна, непромишљена вера, јер закон је закон.

### Закључак

Део своје расправе о проблему односа веровања и деловања, Жижек завршава закључком да екстерност симболичке машине није једноставно екстерна, јер је истовремено и место где је унутрашње, несвесно, па зато и најискреније уверење унапред инсценирано и одлучено. Према томе, не само што је религија у *Врлом новом свету* подвргнута критици утолико што је постављена као саставни део дистопијске идеологије, (баш као што је то случај и у *Шахиду* Андрије Матића), већ је у конкретној методологији те критике, која се може учинити грубом, плебејском и баналном, могуће прочитати продорну критику не само религијског и идеолошког деловања, не ни само критику религијског и идеолошког веровања, него и разоткривање самог механизма из кога религија и идеологија настају.

Дистопијски свет Матићевог *Шахид*, са својом локалном и стога донекле умереном, не-баш-сасвим тоталитарном идеологијом, представља неку врсту средњег степена, неку врсту (надајмо се не и „нестајућег“) медијатора између Хакслијеве хиперболе и наше друштвене реалности. У том смислу, његово „краткоспајање“ са Хакслијевим класиком не само што открива нове интерпретативне могућности за читање занемарених значења *Врлог новог свет*, већ скреће пажњу на проблем зрна савремене друштвене истине у дистопијској фантазији. Наравно, ово упоредно читање не може рећи како се и да ли се евентуално аргументативно, свесно знање / веровање до кога води може превести у оно истинско, несвесно знање? Можда његовим ритуалним понављањем? А ако та стратегија успе, хоће ли то знање постати идеологијом, односно идеолошким диктатом? То су одговори којима ваља остати на трагу.

### Листа референци

Арендт: 1979 (1951): Н. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego, New York and London: A Harvest Bok Harcourt Brace and Company.

Атариан 2003 (1995): J. Attarian, "Brave New World and the Flight from God", in: Bloom, H. (ed.) *Bloom's Modern Critical Views – Aldous Huxley*, New York: Chelsea House Publishers, 9-24.

Гуриан 1952: W. Gurian, "Totalitarian Religions", *The Review of Politics*, Vol. 14, No. 1, стр. 3-14.

Жижек 2008 (1989): S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London and New York, Verso.

Жижек и Милбанк 2009: S. Žižek & J. Milbank, *The Monstrosity of Christ: paradox or dialectic*, Cambridge, Massachusetts and London, England: The MIT Press.

Мајерс 2003: T. Mayers, *Slavoj Žižek*, London and New York: Routledge.

Магић 2009: А. Магић, *Шахти*, Београд: Стубови културе.

Слотердијк 2001 (1983): P. Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, (прев.) Michael Eldred, Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Џејмсон 1984: Ф. Џејмсон, *Политичко несвесно: Приповедање као грушћивено-симболични чин*, прев. Душан Пухало, Београд: Рад.

## CRITICISM OF IDEOLOGY AND RELIGION IN HUXLEY'S BRAVE NEW WORLD AND ANDRIJA MATIĆ'S MANHOLE (ŠAHT)

### Summary

The paper aims to show that the religious is in no way exempt from Huxley's and Matić's criticism, i.e. that these authors do not represent religion as victim of (dystopian) ideology, but as its integral part. The theoretical and methodological framework of this alternative reading is informed by two hypotheses: 1) that, in this particular case, ideology and religion are one and the same ("ideoligion"), and 2) that (ideological/religious) *acting* precedes and contradicts (ideological/religious) *believing/thinking*. These two hypotheses are examined and expanded upon within the context of relevant theoretical and philosophical assumptions by Sloterdijk and Žižek, as well as within the context provided by a comparative reading of the ways in which these problems were dealt with in Huxley's and Matić's novels, respectively. It is concluded that, in *Brave New World* and *Manhole*, religion is not only subject to criticism as a part of the dystopian "ideoligion" (the religion-ideology hybrid), but also, that this criticism unmasks and denounces the very mechanism that allows religion and ideology to come into existence. On the other hand, the "short-circuiting" of *Manhole* with Huxley's classic reveals and highlights these new possibilities for interpreting *Brave New World*, but also points out the complexities of the problem of the relationship between the kernel of contemporary social truth in dystopian fiction in a different way.

Key words: ideology, religion, totalitarianism, dystopia, Huxley, Matić, Žižek, Sloterdijk

Nikola M. Bubanja



Sofija KALEZIĆ ĐURIČKOVIĆ<sup>1</sup>Univerzitet u Kragujevcu  
Filološko-umetnički fakultet  
Katedra za srpski jezik

## DANILO KIŠ IZMEĐU JUDAIZMA I HRIŠĆANSTVA

U radu *Odnos prema religiji u životu i djelu Danila Kiša* ili *Danilo Kiš između judaizma i hrišćanstva*, Sofija Kalezić-Đuričković tumači pojedina stanovišta implicitne i eksplicitne poetike ovoga pisca u kontekstu njegovog odnosa prema vjeri i religijskom opredjeljenju. Kišova neobična biografija i tragična predistorija njegove porodice jevrejsko-crnogorskih korijena ovo pitanje u još većoj mjeri je potencirala, tim prije što je pisac u različitim fazama života modifikovao vlastita uvjerenja. Nakon smrti majke Milice Dragičević, koja pisca pogađa u ranoj mladosti, Kiš postaje ateista, formulišući vlastite stavove na sljedeći način: ako je neko toliko dobar i plemenit kao što je bila njegova majka morao da umre, a prije toga da ima nesrećan i težak život – to je očigledno dokaz da Boga nema. Da li je ateizam ostao njegovo dominantno (anti)religijsko uvjerenje i u drugoj fazi njegovog života i danas ostaje otvoreno pitanje.

Književni teoretičari i ostali proučavaoci Kišovog djela, njegovo stvaralaštvo su uglavnom razvrstavali u tri faze: fazu kratkih romana, porodičnog cuklusa i novelističku fazu. Pažljivom čitanjem Kišovog djela, očigledno je da je dominantna tzv. jevrejska motivika, u sklopu koje su nadređeni motivi smrti, straha, gladi, dezorijentisanosti, emotivne praznine i potrebe za ljubavlju. Važna stanovišta o svojim religijskim i ostalim ubjeđenjima, Danilo Kiš je ostavio i u segmentima svoje eksplicitne poetike, o kojima se u najvećoj mjeri govori u knjizi *Gorki talog iskustva*.

*Gljučne riječi:* religija, tradicija, etnos, osjećanje, pripadnost, literatura

Kako književni likovi, tako i sami pisci egzistiraju u svojevrsnom personalnom univerzumu koji čini jedinstvo religioznih, etičkih i estetskih fenomena. Ovakvim kazualnim odnosom i jedni i drugi omeđeni su bivstvovanjem razapetim između tradicijskih, idejnih i moralnih parametara koje im nameću spomenuti polariteti. Kao posljedica narušene ravnoteže između ličnih potreba i nepisanih imperativa kolektiva – u životu, a samim tim i literaturi, neminovno susrećemo konflikt koji proizilazi iz disbalansa utemeljenog sistema vrijednosti, koji određuje ponašanje u porodici ili širem društvenom kontekstu.

U savrenenoj literaturi jedna od najuočljivijih pojava ovakve profilacije jeste autor jevrejsko-crnogorskog porijekla Danilo Kiš, odnosno njegov literarni alter-ego Andreas Sam. Tumačenje savremene umjetnosti podrazumijeva rasvjetljavanje duhovnog, psihološkog i socijalnog horizonta epohe i opšteg konteksta u kojem se ovaplotila autorska stvaralačka pojava, a u Kišovom slučaju ovakvu „predistoriju“ je za kompletno razumijevanje njegove ličnosti i djela neophodno sublimirati. Već elementarni biografski podaci koji govore o tome da je ovaj prestižni pisac rođen 1935. godine, od oca Eduarda Kiša, Mađarskog Jevrejina i majke Milice Dragičević, Crnogorke dovoljno govore o neobičnosti njegovog porijekla. Prezime njegovog oca bilo je „Kon“, ali ga je uslijed opšteg straha od semitizma diskretno modifikovao, preuzimajući njegovu ma-

1 pgstudio@t-com.me

đarsku varijantu, tako da je u krštenici samog pisca bilo napisano njegovo prvo ime – „Daniel Kon“.

Do sredine drugog svjetskog rata Kiš je živio sa roditeljima u Novom Sadu; zatim prelazi u očev rodni kraj u Mađarskoj, gdje završava osnovnu školu i dva razreda gimnazije. Nakon odvođenja oca u Aušvic, 1944. godine, sa ostatkom porodice odseljen je na Cetinje, u kome je živio do kraja školovanja. Na Filozofski fakultet u Beogradu, Kiš se upisuje 1958. godine, gdje je bio prvi student koji je diplomirao na katedri za opštu književnost. Njegovi početni radovi publikovani su u doba njegovog života na Cetinju, u književnim časopisima *Omladinski pokret* i *Susreti – Oproštaj s majkom, Sjutra, Odjek iz detinjstva, Susret s majkom u jesen, Crveni bik* i drugi. Kao student, objavljivao je pjesme, eseje, pripovjetke i prevode sa ruskog, francuskog i mađarskog jezika, najviše u *Vidicima*, u čijem je uredništvu i sam bio tri godine (1957-1960).

Njegova prva objavljena knjiga 1962. godine u jednom tomu sadrži početna dva romana – *Psalms 44* i *Mansardu*. Roman *Bašta, pepeo*, nastao za vrijeme njegovog boravka u Strazburu, gdje je radio kao lektor za srpskohrvatski jezik od 1962. do 1964. godine, objavljen je 1965. godine u Beogradu. U to doba Kiš prevodi ostvarenja Lotremona, Verlena, Endre Adija i Kenoove *Stilske vežbe*. Knjiga priča *Rani jadi*, koja predstavlja začetno djelo *Porodičnog ciklusa*, publikovana je 1970. godine u Beogradu. Roman *Peščanik*, objavljen 1972. godine dobio je NIN-ovu nagradu (koju je nekoliko godina kasnije vratio), da bi ste godine izašla njegova zbirka eseja pod nazivom *Po-etika*. Kao lektor za srpskohrvatski jezik, Kiš je radio na univerzitetu u Bordou, 1974. godine, kada je izdata druga knjiga zbirke *Po-etika* (intervjui). Godine 1976. u Beogradu i Zagrebu ugledaće svjetlo dana *Grobnica za Borisa Davidovića*, koju predstavljaju sedam poglavlja zajedničke porodične povijesti. Krajem godine počeli su napadi na knjigu, koji su trajali mjesecima, navodno zbog plagijata. O javnom literarnom progonu jednog od najpriznatijih imena južnoslovenske književne scene i prišćevom britkom odgovoru na njega, jedan od najobjektivnijih sudova izložice Predrag Palavestra:

„Spolja gledano, sukob je imao odlike književnog neslaganja, ali je u sebi nosio vrlo oštre političke i ideološke konotacije... Pravu političku pozadinu sukoba nisu otkrivali sve dok, pred kraj života, Kiš nije objavio da je hladna košava protiv njega krenula iz partijskih krugova, koji su u njegovom „antistaljinizmu“ videli „antisocijalizam“ i to ocenili kao oštru kritiku komunizma. Način na koji je Kiš odgovorio na prve napade, pokazao je da je on bio svestan da ga kritika boljševičke partije vodi u sukob sa partijskom politikom. Iako je dotad u Jugoslaviji bio i priznat i nagrađivan, cenjen kao „književni princ“ u svome naraštaju, prihvatio je poziciju pisca koga osporavaju i progone. Znao je da time na drugoj strani dobija više nego što gubi u ratu sa onima koji su kulturnu javnost držali pod kontrolom partijske države“ (Palavestra 2008: 607-608).

Kao potkrepljenje spomenutoj tvrdnji može poslužiti i iskaz samog pisca: „Dobivši mig sa vrha, partijski su se psi okomili na knjigu i njenog autora, naivno verujući da će stvar biti efikasnija ako optužbe premeste na književno-teorijski plan, jer će time još i prikriti nalogodavce i političku pozadinu afere“ (Kiš 1997: 279). Nakon kraćih odgovora u štampi, 1977. godine, Kiš je napisao *Čas anatomije*, esejističko-polemički spis kojim je na lucidan način odgovorio na pitanja kakve predstavljaju moć ideologije, položaj kritike, individualna i nacionalna svijest, jevrejstvo i semitizam. Fenomen jevrejstva autor je vezao za problem identiteta, čime je donekle otvorio nerazjašnjeno pitanje vlastitog vjerskog i nacionalnog opredjeljenja. Još intenzivnije Kiš je pisao o problemu nacionalizma, koji je nakon pada komunizma razgoreo brojne „niske strasti“ u jednoj multietničkoj i višereligijskoj zajednici, kakva je bila Jugoslavija. Determinisan mrežom vlastitog porijekla, krvnih veza, maternjeg jezika i kulturološkog naslijeđa, Kiš je

bio na strani progonjenih, približavajući javnosti položaj Jevreja kao žrtvi u nacističkim logorima i pobinjenika u zatvorenom svijetu komunizma. Načelo opstanka književnosti u svakom totalitarnom poretku autor je definisao kao „čudesni optimizam“, a njegov literarni angažman predstavlja začetak kritičke književnosti kakva se u tom vremenu rađala pod komunističkom presijom u Istočnoj Evropi.

Za djelo *Grobnica za Borisa Davidoviča* pisac dobija nagradu Ivan Goran Kovačić, a za *Čas anatomije* nagradu Željezare Sisak. Od jeseni 1979. godine, Kiš živi u Parizu i četiri godine radi kao lektor na Univerzitetu u Lilu. Za cjelokupni književni rad dobija francusku književnu nagradu *Grand aigle d'or de la ville de Nice*. Godine 1983. objavljuje na su *Sabrana dela Danila Kiša* u deset tomova u Beogradu i Zagrebu. Za zbirku pripovjedaka *Enciklopedija mrtvih* (1983) dobio je Andrićevu, a za dvije godine kasnije nagradu „Skender Kulenović“. *Izabrana dela* u sedam knjiga publikovana su u Beogradu i Sarajevu. Godine 1988. izabran je za dopisnog člana SANU i dobija dvije značajne međunarodne nagrade – u Italiji *Premio de Trevere* i Njemačkoj *Preis des Literaturmagazines*, a naredne godine američki PEN dodijelio mu je *Bruno Schulz Price*.

Danilo Kiš je preminuo u Parizu, 1989. godine i sahranjen je po pravoslavnom obredu. Njegova posthumno publikovana izdanja iz 1990. godine su: *Život, literatura* (eseji, razgovori, dio rukopisne zaostavštine; Sarajevo), *Gorki talog iskustva* (intervjui, publikovani u istom gradu), a godinu dana kasnije *Pesme i prepevi* (Beograd, 1991). Knjiga *Porodični ciklus* (1993) sadrži tri ostvarenja autobiografskog karaktera: *Rani jadi*, *Bašta, pepeo* i *Peščanik*. Njegova nedovršena knjiga priča *Lauta i ožiljci* izdata je 1944. godine u Beogradu, a tekstovi iz zaostavštine *Skladište* pojavili su se 1995. godine na šezdesetogodišnjicu Kišovog rođenja. *Sabrana dela Danila Kiša* objavljena su 1995. godine u četrnaest tomova i prevedena su na sve značajnije svjetske jezike.

Danilo Kiš je ne samo značajan sljedbenik velike evropske i svjetske literarne tradicije, već i ime koje je suštinskim inovacijama na stilskom i tematskom planu obogatilo južnoslovensku književnost. „Obrazovan u judejsko-hrišćanskom duhu“, njegovo pouzdano poznavanje najvažnijih religija i učenja svijeta, te filozofski i misaoni stav prema različitim životnim manifestacijama i duhovnim stanjima pojašnjava Sonja Tomović „znalac Biblije, Talmuda, Korana, budizma i kabale, religije, filozofije i mitologije, stvorio je literaturu koja je postala stecište civilizacijskih simbola u njihovim originalnim presjecima i varijacijama. Njegova književna igra oduzima dah. Smjelost u poigravanju uobičajnim značenjima, istorijskim događajima i ličnostima, poznatim mitovima i legendama, inventivno izokretanje duhovne tradicije kulturnog naslijeđa čovječanstva – gotovo da zbunjuje, učinivši od njegovog teksta originalan arhitektonski kolaž sastavljen od raznorodnih elemenata. Neposredan doživljaj ljudske sudbine, pitanje smisla i kraja ljudskog života i trajanja u vremenu, ljubav i smrt, životne, društvene i ideološke sile koje se obrašavaju na to krhko biće – postaće važni izvor piščevog nadahnuća“ (Tomović-Šundić 2007: 97).

Kišova umjetnost temelji se na proživljenim događajima i vješto odabranim pojednostinostima preuzetim iz istorije, etnologije i filozofije, pa je od prvog susreta sa autobiografskim prozama prepoznatljivo autorsko lično i nacionalno iskustvo. I pored toga što se eksplicitno izjašnjavao kao ateista, prije bi se moglo reći da je bio agnostik, koji se i pored življenja u doba komunističke vladavine nalazio na determinisanoj liniji između svojih judejsko-pravoslavnih gena i osjećanja duboke saživljenosti nad viševjekovnim patnjama jevrejskog naroda. Po shvatanju ispoljenom u svim njegovim ostvarenjima, čovjek je kreator istorijskih događaja, te je autoru strano razumijevanje piramidalno uspostavljenih društvenih hijerarhija. Čovjek i ljudska duhovnost predstavljaju centar

univerzuma, njegovu prvu i krajnju tačku, pa se takav poredak ujedno shvata i kao vid njegove strukturne uslovljenosti.

U odnosu na literarne sklonosti, sam autor će ostaviti podatak da je od majke naslijedio sklonost ka pripovjedačkoj mješavini fakata i legende, a od oca patetiku i ironiju: „Među mojim precima sa majčine strane nalazi se jedan legendarni crnogorski junak, koji će se opismeniti u svojoj pedesetoj godini i slavi svoga mača dodati slavu pera“, pisao je Kiš. „Za moj odnos prema književnosti nije bez značaja činjenica da je moj otac bio pisac međunarodnog reda vožnje: to je čitavo kosmopolitsko i književno nasleđe. Moja majka je čitala romane do svoje dvadesete godine, kada je shvatila, ne bez žaljenja, da su romani „izmišljotina“ i odbacila ih jednom zauvek. Ta njena averzija prema „pustim izmišljotinama“ prisutna je latentno i u meni. Godine 1947. posredstvom Crvenog krsta repatriрани smo na Cetinje, gde je živio moj ujak“ (Kiš 2005: 7).

Kišov ujak – Risto Dragičević bio je poznati istoričar, biogaraf i komentator Njegoša, a njegova raskošna biblioteka, po riječima samog pisca, posijaće u njemu „seme opasne radoznalosti“. Dvijema velikim religijama koje su uslovile kako životna načela, tako i tematsko-motivske krugove proza Danila Kiša, prije dolaska na Cetinje i učenja srpskog jezika, pridružila se i treća – katoličanstvo. Tako se može reći da su pisca istovremeno oblikovale epska tradicija srpskih junačkih pjesama i srednjoevropska literatura, čiji je izdanak predstavljala barokna i dekadentna mađarska poezija. Nakon užasnih patnji drugog svetskog rata i vandalskog ubistva oca u Aušvicu, reklo bi se da za budućeg pisca nastaju mirniji dani djetinjstva, ali samo nakratko. U njegovoj šesnaestoj godini mu umire i majka i po tvrđenju Danila Kiša njena smrt predstavlja momenat u kojem on zanemaruje pitanje neuobičajnog ukrštanja različitih religija, loza i gena u njegovom porijeklu i postaje ateista: „Posle smrti moje majke i posle one tri ili četiri godine njene patnje ja više ne verujem u Boga. Ovako sam to formulisao: ako neko kao što je moja majka mora da pati toliko mnogo i toliko dugo, to je dolaz da Boga nema... Nemam dece i ova čudna rasa ugasiće se sa mnom“ (Kiš 2005: 9).

Otac i majka, kao i nesvakidašnji kulturološki kontekst u kojem je ponikao ostarće lajt-motiv Kišove melanholično intonirane proze. Već u *Ranim jadima* susrećemo se sa situacijom u kojoj dječak Andi pokušava da „zabroji“ smrt, da je pobijedi igrom ili da je demontira u momentu kada otkriva kako neumoljivo kuca na vrata, krećući se u pravcu izvjesnosti i konačnosti. Između raskošnih snova, boja i mirisa u bašti lebdi opor miris pepela, koji svjedoči o prolaznosti svega. I onda kada je smrt najudaljenija, prepoznajemo joj slijepo mačje oko i njene sitne, dječje korake koji se približavaju. Ona je ta koja predstavlja svemoguću podsticaj, koja budi i uobličava, uokviruje sliku života. Sa druge strane, otkriće sopstvene konačnosti gledano iz dječje perspektive smješteno u kontekst bolnog odrastanja ima privlačnu fizionomiju; smrt uspostavlja svojevrsnu estetiku, realizujući se u vječitoj ravnoteži Erosa i Tanatosa.

Pri kritičkom osvjetljavanju ostvarenja *Bašta, pepeo* Jovan Delić ističe dvije pripovjedne situacije kojima se ovaj autor služi: lirsku usmjerenost na unutrašnje svjetove junaka i drugu, orijentisanu na stvari i predmetne pojave. Ovaj drugi diskurs, po njemu je blizak iskustvu francuskog *novog romana*, ali za razliku od njega, stvari i predmetnosti ovdje su date u funkciji karakterizacije lika, rojenja asocijacija ili dobijaju simbolički značaj (Delić 2001: 27). Preko snova, putokaza i holograma, dječak nastoji da dokuči i demistifikuje pojave u svom okruženju i samom sebi, bježeći u imaginativni svijet koji razgrađuje do prepoznatljivih simbola. Porodični ciklus – *Rani jadi, Bašta, pepeo* i *Peščanik* spomenutim motivima i problemskim krugovima izdavaju se u cjelokupnom Kišovom opusu, predstavljajući zaokruženu cjelinu, koja sublimira sve važne odlike Kišovog stila. Snažna liričnost prerašće u metafiziku, a analitičnost – u predsta-



ve iracionalnog i fantazmagorijskog karaktera. Ova tri djela čine libereto buduće moćne i oneobičene istorije ljudskog roda, profilisan kroz novo shvatanje i realizaciju literature. Posebna elegična mekoća i tiha vrsta sjete preplavljaju njegove autobiografske, poetski uobličene proze.

Jedna od osnovnih tema njegove *Enciklopedije mrtvih*, u kojoj je dostigao vrhunac svog umetničkog izražavanja, jeste unikatnost ljudske duše, koja predstavlja izvor besmrtnosti. Bezvremenost duševnog života dokaz je da se duša ne može poništiti, te da i kada je čovjek tjelesno mrtav svaki dio duhovnog iskustva je živ i ubilježen u svemirski kompijuter. Sama istorija „knjige mrtvih“ suma je ljudskih života, sveukupnost značajnih i beznačajnih događaja, a svaki globalni fenomen povezan je sa ličnom sudbinom. Po njemu, svaki ljudski život rezultat je neponovljivog spleta okolnosti, zbog čega je svako ljudsko biće unikatna vrijednost. U evoluciji ljudskog roda nikada se nijedna pojedinost doslovice ne ponavlja; *Enciklopedija mrtvih* ovaploćenje je jednog od oblika besmrtnosti, kao jedinstveni dokaz njihovog vaskresenja. Tako posmatrana, ona je nalik Tibetanskoj knjizi mrtvih, kabali ili žitijima svetaca, a u hronologiji životnih činjenica ne pravi se hijerarhija događaja po važnosti, budući da su svi podjednako značajni.

U istoimenoj priči po kojoj djelo nosi naziv, autor je primijenio tezu o ljudskoj sudbini kao temi enciklopedistike, budući da se čitav jedan život može sublimirati kao enciklopedijska jedinica. Pritom navodi podatak da je mormonska sekta iz Salt Lejk Sitija (Država Juta u Americi), napravila specifičnu arhivu, u čijem se registru čuvaju podaci o nekoliko milijardi živih i preminulih ljudi. Ova tajanstvena baza podataka, između ostalog, služi i vjerovanju mormona da geneologija predstavlja jedan od najvažnijih elemenata religije i da svaki pripadnik ove sekte ima mogućnost da se vrati u prošlost, koristeći sopstveno geneološko stablo. Povodom ove knjige Kiš je govorio, ispoljavajući vlastite inspirativne pokretače i utiske: „To je knjiga o ljubavi i smrti, i usudio bi se da kažem da se pažljivim čitanjem može otkriti da su Eros i Tanatos, kao teme koje se provlače kroz sve moje knjige, ovde došli do nekog punijeg izraza... Način na koji opisujem namere onih koji su napisali tu *Enciklopediju mrtvih* isto tako pokazuje moj spisateljski ideal. Uzeti sitne podatke iz života i raditi tako da to postane mitska, večna knjiga, otkriti ispod malog broja reči neizmernu i skrivenu realnost... Ta alegorična dimenzija ponekad mi se čini tako vidljivom“ (Kiš 1997: 238).

Mormonsku crkvu osnovao je Džozef Smit, koji je po vlastitom tvrđenju, još od mladosti bio posjećivan od strane anđela, koji su mu saopštili da pored Jevanđelja postoji “dodatak” pisan na zlatnim pločama – on je, navodno, pronašao zapise, koji su u vidu novog otkrovenja publikovani 1830. godine. Mormoni smatraju sebe legitimnom hrišćanskom crkvom, krštavajući čak i mrtve, kao na primjer, Aleksandra Makedonskog ili Napoleona Bonapartu, nastojeći da svoja religijska ubjeđenja što intenzivnije povežu sa zvaničnom istorijom. Oni istovremeno odstupaju od pojedinih tradicionalnih vjerskih učenja, kao što je ono o trojstvu Oca, Sina i Svetog Duha, već kao tri Boga koja imaju odvojenu i savršeno ljudsku prirodu.

Četrnaest godina nakon objavljivanja vjerskih spisa, razjarena gomila ubija Smita, koji je u to doba imao desetak hiljada pristalica, a njegovo učenje preuzima novi sljedbenik Brigam Jang. Nakon napornih putovanja oni su se skrasili u Juti, čime “Vatikan mormonizma” postaje Salt Lejk Siti, tako da u ovom gradu sedamdeset i pet odsto procenata vjerskih opredijeljenosti zauzimaju upravo mormoni. Knjigu Mormona pisali su razni proroci-istoričari i po njihovim tvrdnjama napisana je šesto godina prije Hrista, međutim – za zvanične istoričare njeno postojanje ne potkrepljuje nijedan arheološki dokaz, niti poznati podaci o pretkolumbijskim civilizacijama. Najvažniji stav pri-

padnika ove nove religije formulisan je rečenicom: „Ono što je čovjek, Bog je jednom bio; ono što je Bog – čovjek može postati“. Iz ovoga se može sagledati njihovo vjerovanje u vječiti progres i preegzistenciju, ali i duboka neusklađenost sa važnim stavovima Hrišćanstva. Njihov Bog se zove Elohim i mada je on vrhovni, postoje i Bogovi drugih svjetova, jer je u pitanju politeistična religija.

Bez obzira na odstupanje od zvaničnog hrišćanskog učenja, mormoni su zajednica koja je veoma složno povezana i koja veliki značaj pridaje instituciji braka. Jedan od glavnih zadataka dobrih mormona je rađanje djece, jer je naš kratak boravak na zemlji, po njihovom shvatanju, samo neophodna faza u kretanju ka božanstvu. I po Kišu u navedenom ostvarenju, sakupljanje informacija o svakom ljudskom biću za njihove arhive posjeduje religijsku funkciju očuvanja neponovljive ljudske jedinice i njeno obnavljanje u besmrtnosti. Rezultiranje ovakvih i sličnih ispitivanja dovešće do stvaranja istoriografske modifikacije, dominantne u savremenoj literaturi postmodernizma. U navedenom kontekstu, ostvarenja Danila Kiša, dobijaju jednu novu dimenziju, koja se kreće na granici između psihološki realizovane pripovjedne subjektivnosti i inventivno postavljene narativne objektivnosti.

Odnos prema ljubavi i smrti predstavlja opsesivni tematsko-motivski spektar ostvarenja ovog pisca, što zapravo čini nukleus svih važnih i onih manje dominantnih svjetskih religija. Ujednačavanje u činu smrti prevazilazi socijalne, rasne, psihološke i ostale razlike, jer je po Kišu jednakost moguća samo na platformi transcendentale i metafizičke jednakosti, koja bi važila za sve ljude bez razlike. Jedna od nerazjašnjenih zagonetki vezanih za ime ovog pisca, koji se eksplicitno izjašnjavao kao ateista, jeste i ona o njegovoj oporuci u kojoj piše da želi biti sahranjen po pravoslavnom obredu. S obzirom da nikada za života nije zabilježeno da bi mogao poželjeti takvu vrstu crkvenog obreda, nagađanja o ovoj želji bila su različita. Dok je jedan dio kulturne javnosti smatrao da je ovakvom željom Kiš nastojao da izbjegne pogreb koji bi podrazumijevao političke govore, drugi su pretpostavljali da je tako koncipirana oporuka predstavljala posljednji izraz zahvalnosti što je pokrštavanjem u Uspenskoj crkvi u Novom Sadu izbjegao mračno vrijeme fašizma. Tajnu o ovom činu, kao i mnoge druge vezane za modifikaciju religijskih uvjerenja u posljednjoj fazi njegovog života, odnijeeće sa sobom.

Za interpreatore i tumače njegovog djela, kao i za široku čitalačku publiku, njegova ostvarenja ostaće svjetlost neprolaznog u opštem okeanu prolaznosti, a pitanje Boga i odnosa prema njemu najuvjerljivije vidjeće upravo na njihovim stranicama. Proze ovog velikog pisca za nas predstavljaju mogući oblik besmrtnosti, s obzirom da se ljudska duhovnost ovjekovječuje u pisanim tragovima, čime nadtrajava vrijeme i daje smisao prolaznosti. Tako posmatrani, svi njegovi implicitno i eksplicitno ispoljeni stavovi o odnosu prema pitanjima religije, odnosno životne filosofije, ulivaju se u jedinstveni tok. Originalno ispoljen mozaik raznovrsnih shvatanja i simbola, čiji je krajnji smisao međusobno blizak, kao i u slučaju samih religija, jedan je od razloga Kišove posebnosti kao pisca i čovjeka.

## Literatura

Primarna:

Kiš, Danilo (1990): *Gorki talog iskustva*, BIGZ-SKZ-Narodna knjiga, Beograd.

Kiš, Danilo (1990): *Život, literatura, Svjetlost*, Sarajevo.

- Kiš, Danilo (1990): *Rani jadi*, Izabrana dela, BIGZ, Beograd.  
Kiš, Danilo (1990): *Enciklopedija mrtvih*, Izabrana dela, BIGZ, Beograd.  
Kiš, Danilo (1990): *Peščanik*, Izabrana dela, BIGZ, Beograd.  
Kiš, Danilo (1990): *Bašta, pepeo*, BIGZ, Beograd.  
Kiš, Danilo (1995): *Čas anatomije*, Sabrana dela, BIGZ, Beograd.

Sekundarna:

- Andrić, Ivo (1990): *Jevrejske priče*, Narodna knjiga, Beograd.  
Delić, Jovan (2001): *Kroz prozu Danila Kiša*, Prosveta, Beograd.  
*Ars-časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja*, br. 1-2 (2005), Crnogorsko društvo nezavisnih književnika, Podgorica, Otvoreni kulturni forum, Cetinje.  
Tomović-Šundić, Sonja (2007): *Književno-antropološki portreti*, Cid, Podgorica.  
Palavestra, Predrag (2008): *Istorija srpske književne kritike*, Matica srpska, Novi Sad.  
Petrović, Svetozar (2009): *Nauka o književnosti (izabrani spisi)*, Službeni glasnik, Beograd.

## DANILO KIŠ BETWEEN JUDAISM AND CHRISTIANITY

### Summary

In the work *The attitude towards religion in the life and work of Danilo Kis* or *Danilo Kis between Judaism and Christianity*, Sophia Kalezić-Djurickovic interprets certain point of implicit and explicit poetry of this author, in the context of his attitude to faith and religious commitment. Writer unusual biography and tragic history of his family Jewish and Montenegrin roots, this question is still largely underlined, because the writer is, in various stages of life, modify their own beliefs. After his mother Milica Dragicević death, that has befallen the writer at a young age, Kis became an atheist. He formulated their own opinions on the following way – if someone is so good and noble as was his mother had to die and before that to have an unhappy and difficult life – it is obvious proof that there is no God. Did atheism remain his dominant (anti) religious belief in the second phase of his life, still remains an open question.

The literary theorists and other scholars of his work, authors creativity are generally classified in three phases – phase of short novels, the family cycle and novelistic phase. By the careful reading of Kis's work, it is obvious that is dominant Jewish themes, in which the superior motifs of death, fear, hunger, disorientation, emotional emptiness and the need for love. The important aspect of their religious beliefs, Danilo Kis left in his explicit poetry segments of which is mostly spoken in book *Bitter dregs of experience*.

Key words: religion, tradition, ethnical, feeling, affiliation, literature

Sofija Kalezić Đuričković



Биљана Ђ. ЂОРИЋ-ФРАНЦУСКИ<sup>1</sup>

Универзитет у Београду  
Филолошки факултет  
Одсек за англистику<sup>2</sup>

## РЕЛИГИЈА, МИТ И ТРАДИЦИЈА У ПОСТКОЛОНИЈАЛНОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

У проучавањима постколонијалне, а нарочито индоенглеске књижевности као њеног веома битног дела, изузетно важно место заузимају религија, мит и традиција – три стране које као троугао омеђују једну јединствену тему која је незаобилазна при повлачењу границе између Запада и Истока, оријенталног и окциденталног.

При аналитичком читању постколонијалних аутора занемаривање овог кључног аспекта културолошког наслеђа као херменеутичког оруђа за тумачење историјске стварности доводи до нераздевања или непотпуног разумевања неких њених видова који узети заједно и чине суштину постколонијалне књижевности, као што су то контакт између колонизатора и колонизованог, однос између метрополе и колоније, стварање нових, хибридних идентитета, другост и субалтерност.

У овом раду значај религије, мита и традиције у делима постколонијалних књижевника биће илустрован на примеру стваралаштва Салмана Руждија.

*Кључне речи:* религија, мит, традиција, постколонијална књижевност, оријентализам, Салман Ружди

Не очекујем да ће у Индији о каквој ја сањам постојати само једна религија, то јест, да ће она цела бити хиндуистичка или хришћанска или муслиманска, али желим да цела буде толерантна, а да све њене религије несметано постоје раме уз раме.

Мохандас Карамчанд – Махатма Ганди

(*Mohandas Karamchand – Mahatma Gandhi, 1869-1948*)

### Увод

Постколонијална теорија настала је осамдесетих година двадесетог века, као реакција на канонизовану културу колонијалног доба, подстакнута свешћу да многи неравноправни односи између европских колонизатора и некада колонизованих народа и даље опстају упркос окончању колонијализма. Зачетник постколонијалних студија несумњиво је Едвард Саид (Edward Said, 1935-2003), књижевни теоретичар и професор компаративне књижевности палестинског порекла, са својим култним делом *Оријентализам (Orientalism)*, објављеним 1978. године. У овој књизи, која и дан-данас важи за једну од најугицајнијих у овој научној области, аутор истражује став Запада према Истоку, као и разлоге за многобројне заблуде и погрешно тумачење суштине Оријента, који је на Западу приказан као нешто егзотично, инфериорно, варварско, маргинално – једном речју: 'друго'. У Саидовој дефиницији оријентализма пронаћи ћемо и области које по-

<sup>1</sup> b.djoricfrancuski@fil.bg.ac.rs, bdjoric@sezampro.net

<sup>2</sup> Овај рад је део истраживања која се изводе на пројекту *Друштвене кризе и савремена српска књижевност и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир* (бр. 178018), који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

крива постколонијални дискурс, а то је широк дијапазон хуманистичких дисциплина, укључујући и проучавање религије:

Под општом ознаком познавања Оријента под кишобраном [sic!] западне хегемоније над Оријентом почев од краја осамнаестог века, појавио се један сложени Оријент, погодан за изучавање у академским установама, за излагање у музејима, за реконструкцију у колонијалним канцеларијама, за теоријско упризорење у антрополошким, биолошким, лингвистичким, расним и историјским тезама о људској врсти и универзуму, за постављање економских и социјалних теорија о развоју, револуцији, културалности, националном или *религијском* карактеру. (Саид 2000: 17, мој курзив)

Једна од главних одлика постколонијализма, и као теорије и као критичког оруђа, јесте мултидисциплинарност, која је незаобилазна тим пре што је сврха постколонијалних студија да се и онима који су раније били потлачени пружи прилика да дођу до изражаја, не само да би се исправиле неправде нанете током колонијалног периода него и да би се у будућност кренуло са новим разумевањем субалтерних ентитета и тиме помогло деколонизованим државама да разреше своје етничке, социјалне и психолошке проблеме са којима се неизбежно сусрећу у периоду после стицања независности. Стога је у постколонијалном дискурсу најважнија спрега између различитих области, као што су то антропологија, студије културе, проучавање историје, религије и обичаја бивших европских колонија. Међутим, иако је ова потреба за изучавањем религије и њеног утицаја на неки раније колонизовани народ препозната и призната, веома дуго се у оквиру постколонијализма таква анализа готово у потпуности сводила на проучавање утицаја хришћанства и његовог ширења на субалтерне народе од којих се очекивало да прихвате ту за њих нову религију. Тако је створена парадоксална ситуација, у којој постколонијална теорија прећуткује постојање религије 'другог', док у делима постколонијалних писаца она наравно игра веома значајну улогу. Тек се у двадесет и првом веку нешто више говори о 'другим' религијама, онима које су ван оквира западњачког хегемонизма, на периферији и маргинама у односу на централну религију – хришћанство. Теоретичари који су почели да се баве изучавањем веза између 'домородачких' религија и постколонијалног дискурса указују на могуће споне које ваља употребити као потпору за таква интердисциплинарна повезивања:

Простор, предео, територија и границе су речи које се често јављају у постколонијалној теорији и књижевности. То су такође речи које се употребљавају у савременом тумачењу религије, па стога представљају користан мост за премошћавање јаза између изучавања религије и проучавања постколонијалне књижевности.<sup>31</sup> (Дарок 2009: 4-5)

С друге стране, на сличну незаинтересованост постколонијалних теоретичара наилазимо и у погледу оријенталне митологије, иако је проучавање мита као универзалног културолошког феномена заступљено још од древних времена у разним културама, па зато Д. Димитрова (2010: 1) скреће пажњу на чињеницу да изненађује „одсуство било каквих проучавања мита у теорији постколонијалне критике, која данас на Западу доминира академским дискурсом о Јужној Азији.“ Подвукавши важност улоге мита, а пре свега његове интерпретације, у савременој азијској књижевности, ова ауторка објашњава зашто је оглушивање постколонијалних критичара у погледу те тематике толико изненађујуће:

3 Сви цитати преузети из дела наведених на енглеском у *Литератури* су у мом преводу.

Насупрот томе, у већини теоретских радова о постколонијалним студијама чак се и не помиње реч „мит“, иако су везе између колонијализма и мита као облика идеологије и политичке демагогије омогућиле стварање вољних колонизованих субјеката и афирмисале „супериорност“ колонизатора и дале легитимитет „цивилизаторској мисији“ колонизатора. (Димитрова 2010: 11)

Премда можда заиста изгледа нелогично да се у оквиру постколонијализма као мултидисциплинарног теоријског дискурса који за циљ има разјашњавање различитости између белог колонизатора и оног 'другог' – то јест, припадника неког од колонизованих народа – пажња посвећује само проучавању религије колонизатора, док се занемарују религија или религије присутне у том народу у тренутку колонијалног освајања, оваква поставка у потпуности је у складу са суштином оријентализма, у коме доминантан глас колонизатора намеће своје вредности а онај 'други' се проглашава за 'дивљака', 'варварина', 'нецивилизованог' и све што је његово омаловажава се као инфериорно. Даље, намера колонизатора управо је јесте да таквим поступком оправда чињеницу да је освојио одређену земљу, као и да се одржи на власти уз изговор да као супериоран народ мора да помогне 'јадним' варварима, те је овај недостатак постколонијализма један од негативних заостатака из колонијалног периода. У складу са тим се и религија као културолошка и антрополошка појава не разматра у мултикултуралном контексту 'другог' већ са становишта центра – односно, колонизатора, који признаје постојање само своје религије, за коју тврди да је једина 'права' вера, док све остале религије на које наилази категорише као 'лажне'. Оваква ситуација дуго је владала и у односу на највећу британску колонију – Раџ, коју је такође одликовала неразлучива повезаност културе, религије, традиције и књижевности као њиховог одраза, а у којој су свештеници из касте брамана – најобразованијих људи у индијском друштву – оптуживани да су „због сопствене користи навели неуке масе да верују у лажну религију“ (Гелдерс и Дерде 2003: 4613).

### Религија, мит и традиција у колонијалној и постколонијалној теорији

Међу првим западњацима који су се озбиљније посветили изучавању индијских религија био је немачки филолог и оријенталиста, оснивач индологије и компаративне религије као научних дисциплина, Фридрих Макс Милер (Friedrich Max Müller, 1823-1900). У Милерова теоретска истраживања спадало је и проучавање индијских религија, док је у погледу практичног рада најпознатији по својим преводима и критичким издањима *Bega (Vedas)*, чувених хиндуистичких верских списа и најстаријих светих књига писаних на санскрту, као и приређивању верских текстова *Свете књиге истока (Sacred Books of the East)*, серије која се састоји од педесет књига у којима су заступљене разне источњачке религије, као што су то хиндуизам, ислам, будизам, џаинизам, зороастризам, таоизам и конфучијанизам. Милер је први западњачки научник који прихвата чињеницу постојања и других религија а не само хришћанства, па чак истиче „да све религије потичу са истог светог тла, људског срца; да их све подстиче исти божански дух“ (Милер 1875: 345).

Иако се због до тада неуобичајеног занимања за религију 'другог' извргаа критикама и оптужбама савременика, па чак и искључивању са катедре за санскрт Универзитета у Бодену, Милер суштински и не одступа толико много од до тада заступљеног конзервативног тумачења оријенталних религија. Истина, он за разлику од устаљеног схватања баптистичких и еванђелистичких мисиона-

ра раног деветнаестог века, о једној јединој 'правој' и осталим 'лажним' верама, сматра да не постоји таква подела, о чему сведочи једно његово писмо: „Никада није постојао лажни бог, нити је икада постојала лажна религија, осим ако дете можемо назвати лажним човеком“ (Милер 1902: 135). Међутим, као што се види и из овог цитата, Милер – иако признаје да у свакој вери постоји нека истина и нешто што је заједничко свим религијама – прави градацију између њих, по којој је хришћанство на највишем месту и супериорно у односу на остале религије, те тако представља универзалну веру, коју Милер пореди са човеком, док су у односу на њу све остале религије као деца, то јест на нижем степену развоја. Троп детета је иначе у оријенталном дискурсу веома моћно херменеутичко оруђе за приказивање 'другог', јер даје прилику колонизатору да се према колонизованом понаша ауторитативно и супериорно, као родитељу у односу према детету. Шарада Сугиртараца (в. 2003: 64) указује на чињеницу да је Милер на проучавање религија применио Дарвинову хипотезу о еволуцији, те се по њему хиндуизам налази на најнижем крају еволутивне лествице а хришћанство на самом њеном врху, па назива ову Милерову компаративну студију „обликом духовног колонијализма“ (*spiritual colonialism*). Осим оваквог поређења, Милер такође уводи још једну поделу религија: на мисионарске – у које поред хришћанства такође сврстава будизам и ислам – и оне које то нису, а међу којима су хиндуизам, браманство и зороастризам, уз наглашавање мишљења да су мисионарске религије супериорне јер поседују динамичност и виталност, што су две особине које нису својствене старим религијама, те – иако ове могу дуже да трају – оне нису прогресивне и с временом ће изумрети пошто неће моћи да привуку довољан број следбеника.

Можда на први поглед чудно делује чињеница да је Милер већи део свог живота посветио проучавању светих списа источњачких религија, за које с друге стране тврди да су детињасте и смешне, али он сâм као разлог тог свог интересовања наводи чињеницу да је оно подстакнуто историјском вредношћу тих књига које он посматра искључиво као архив драгоценог знања а не због њиховог верског значаја. Овакви опречни аргументи неке теоретичаре наводе на закључак да су *Свете књиге истока* Милеру у ствари послужиле једино да би указао на мањкавости оријенталних религија а самим тим помогао и мисионарима да величају хришћанство (уп. Сугиртараца 2003: 66-67). И неки други теоретичари тог времена са ниподаштавањем говоре о хиндуистичким светим списима, а међу њима предњачи енглески мисионар Вилијам Ворд (William Ward, 1769-1823), који сматра да ови текстови „охрабрују све могуће пороке као што су то прељуба, крађа, кривоклетство и лагање“ (в. Сугиртараца 2003: 76). Такав закључак он извучи на основу чињенице да су хиндуистички богови неморални, што доказују њихове бројне интриге, свађе, па чак и неке криминалне активности (општепозната је, на пример, чињеница да су у Индији омиљене приче о богу Кришни који је још од малих ногу био веома вешт у крађи), те Ворд сматра да они могу да имају само погубан утицај на народ јер се не може очекивати да обичан човек буде бољи од божанстава у која верује. Насупрот томе, наравно, он истиче хришћански монотеизам, који вернику пружа увид у савршену божанску природу једног јединог и истинитог Бога, па се и од хришћанског верника захтева иста таква морална одговорност и посвећеност добрим делима. Током читавог деветнаестог и већег дела двадесетог века на Западу су индијске религије тумачене искључиво са становишта хришћанског теолошког учења и оријенталистичког разумевања религија 'другог', а у том светлу је приказивано и индиј-



ско друштво, за које је сматрано да је далеко испод Европе по достигнутом степеном развоја (в. и уп. Гелдерс и Дерде 2003: 4611-4612).

Из досадашњег прегледа видели смо да се и у колонијалном дискурсу и у оријентализму разлика између колонизатора као 'цивилизованог' и насупрот њему 'дивљег другог' – односно, колонизованог народа као 'нецивилизованог' – користи не само ради оправдавања насилног чина потчињавања других култура, већ и у циљу доказивања супериорности колонизатора и његове културе, како би се задржала власт стечена у колонијама. Као једини спас за 'дивље' староседеоце колонијални дискурс нуди увођење божанског поретка у 'хаос' који влада у колонијама, и то искључиво са намером да колонизатор унесе побољшање у те инфериорне, неевропске, маргиналне културе. У складу са тим, као једна од најмоћнијих колонијалних сила, Британска империја је по целом свету ширила не само своју културу и језик него и религију. На штетне психоегзистенцијалне утицаје колонијализма још пре Саида указује и Франц Фанон (Frantz Fanon, 1925-1961), француски психијатар са Мартиника, који у својим делима *Црна кожа, беле маске* (*Black Skin, White Masks* – 1952) и *Презрени на свету* (*The Wretched of the Earth* – 1961) анализира овај проблем у светлу дехуманизовања и деградације колонизованог бића: „Унутар једне јединствене нације, религија раздваја људе на различите духовне заједнице, а све то подржавају и потпирују колонијализам и његови инструменти“ (Фанон 1991: 160). Указавши на чињеницу да се управо из овако напетих религиозних односа рађа расизам, Фанон показује да религију схвата као нешто што је историјска стварност и што се може употребити као херменевтичко оруђе при расветљавању расизма и религијских сукоба који га подстичу али с друге стране и из њега проистичу (в. Дарок 2009: 43).

Још једно незаобилазно име у постколонијалним студијама је Хоми К. Баба (Homi K. Bhabha, рођен 1949. године), професор енглеске и америчке књижевности на Универзитету Харвард. Он такође, у складу са свиме на шта је до сада указано у овом раду, у свом култном делу *Смештање културе* (*The Location of Culture* – 1994) говори о плановима еванђелиста да се ширењем хришћанства униште 'домородачка' култура и религија (в. Баба 1994: 117). У истој тој књизи и Баба, као и пре њега Фанон, разјашњава повезаност религијских сукоба и расизма, додуше на једном конкретном и скоријем примеру о коме ће касније бити више речи у овом раду:

Као последица афере у вези са књигом *Сајански стихови* у Великој Британији, црне и ирске феминисткиње, упркос својим различитим следбеницима и следбеницама, [sic!] удружиле су се и покренуле заједнички протест против 'расне обојености религије' као преовађујућег дискурса којим се служи Држава када приказује њихове сукобе и борбе, ма колико они били секуларни или чак 'сексуални'. (Баба 2004: 19-20)

### Спрега религије, мита и традиције у постколонијалним културама

С друге стране, пак, у постколонијалној а самим тим и индоевропској књижевности као њеном саставном делу, религија је незаобилазна тема која у мањој или већој мери прожима готово сва дела савремених аутора. У тим делима изражавање свих културних вредности потлаченог народа долази до замаха, а међу њима веома важно место заузима верско осећање, које свој израз има са једне стране у миту као већином усменом предању и са друге стране у традицији која се такође преноси са колена на колена. Под 'традицијом' се у овом раду не подразумевају ни теолошко значење овог термина које Гелдерс користи да би дефи-

нисао хиндуизам кроз призму колонијалног дискурса, „као хетерогену збирку [...] јужноазијских традиција уједињених под окриљем браманског свештенства“ (2009: 564) – а то је „свеукупност верских прописа и догми који су наслеђени од утемељивача и пренети на њихове следбенике“ [дефиниција број 3], ни „устаљени обичаји наслеђени из ранијих периода“ [дефиниција број 2] – иако оба ова значења имају веома важну улогу у постколонијалном дискурсу, него управо основно значење тог појма у српском језику, а то је „преношење знања, обичаја, веровања, легенди и сл. с генерације на генерацију, усменим или писаним путем“ [дефиниција број 1] (све три дефиниције преузете су од: Клајн и Шипка 2006: 1252).

У сличном значењу овај термин користе и страни аутори, нарочито када подвлаче спрегу религије, мита и традиције, као и њихову изузетно важну улогу као одличја 'друго' у проучавању постколонијалне књижевности. Говорећи о „традиционалним причама које називамо митовима“ (Кирк 1978: 75) Г.С. Кирк дефинише митове као „приповести које се преносе са генерације на генерацију, које су постале *итрадиционалне*“ (1978: 282, мој курзив). Већ самим прегледањем индекса Киркове књиге *Мити: његово значење и функције у древним и осталим културама* (*Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*), може се закључити да он под 'традицијом' подразумева традиционална усмена предања, те да ову реч користи готово као синоним за 'мит', јер под одредницом за тај појам такође упућује на 'традиционалне приповести', као и на 'усмену књижевност' (уп. Кирк 1978: 298). И Х. Кан (в. 1998: 174) сматра да је 'традиционална митологија' један од атрибута и симбола 'индијства' (*Indianhood*), те подвлачи изузетну важност овог дела индијског традиционалног културног наслеђа, док готово магијски утицај националних митова на индијско становништво оправдава „мнемоничким ефектом створеним коришћењем и откривањем архетипских ликова и ситуација“ (Кан 1998: 193).

Исти ти аутори такође указују и на тесну повезаност мита и традиције са религијом одређеног друштва, па тако Г. С. Кирк (1978: 11) подвлачи чињеницу да „многи митови оваплоћују веровање у нагприродно, и то у већини култура које имају политеистичку религију“. Објаснивши да митови настају из традиционалних наратива подстакнутих односима у које богови политеистичких религија ступају међусобно, али исто тако и са људима, он закључује да су „многи важни митови у многим културама повезани у одређеној мери са *религијом*.“ (Кирк 1978: 29, курзив у оригиналу) Незадовољан пуким повезивањем митова и религије на овакав механички и случајан начин, Кирк (1978: 29) затим износи тезу да су митови „један облик изражавања самог верског чувства“, коју поткрепљује следећом поставком Ернста Касирера (Ernst Cassirer, 1874-1945), чувеног немачког филозофа прве половине двадесетог века:

У развоју људске културе не можемо одредити тачку на којој се мит завршава или религија почиње. Током читаве своје историје, религија је увек била нераскидиво повезана са митолошким елементима и прожета њима. С друге стране, мит – па чак и у својим најсировијим и најосновнијим облицима, садржи неке мотиве који на извештан начин антиципирају узвишеније и касније религиозне идеале. Мит је од самих својих почетака потенцијална религија. (Касирер 2006: 96, из поглавља које управо носи наслов 'Мит и религија')

Митови о Индији су одувек били популарни, али не само у тој земљи, већ и на Западу, док су са друге стране у делима постколонијалних књижевника индијског порекла, а нарочито савремених аутора чије се стваралаштво често одли-

кује хипертекстуалношћу, заступљени не само национални индијски митови већ и они који долазе са Запада. Оријенталистичке представе Запада о Индији одувек су углавном биле сасвим погрешне, о чему сведочи и чињеница да су Плинијеве фантастичне приче о томе да су територије преко Ганга настањене људима који имају само једну ногу и псећу главу, те грифонима и митским змијуринама, биле популарне широм Европе током читавих петнаест векова, јер се за њих сматрало да са поузданошћу приказују стварност Оријента (уп. Гелдерс 2009: 571). Такође је веома важна разлика између индијских и западњачких – рецимо грчких – митова, коју подвлачи Г. С. Кирк дајући као илустрацију пример хиндуистичког бога Кришне, који се свим осталим смртницима приказује само као илузија, осим својој вољеној Ради:

Сви ови митови садрже неку поуку. Што је каснији извор, то је наука изричитији, али је он прећутно присутан чак и у Ведама: да су световни доживљаји неважни у односу на васцело време, да ће се људи поново рађати, да је стварност вишезначна, да су богови узвишени, да су полни односи и плодност нешто што је добро, али да је и разарање такође неопходно. Како је велики део свега овога потпуно различит од претпоставки које леже у основи грчких митова! (Кирк 1978: 213)

Ако бисмо се сада вратили на почетак овог рада, видели бисмо да управо у напред цитираном лежи и различитост између оријенталних религија и хришћанства коју су истицали мисионари, али су они то чинили у изразито негативном смислу.

### Религија, мит и традиција у делу Салмана Руждија

Дакле, на основу до сада реченог очигледно је да су религија, мит и традиција нераскидиво повезани са постколонијалном књижевношћу, а нарочито је то случај у Индији, земљи у којој су њима прожети сви видови културе, филозофије, па и свакодневног живота, и то не само у доба после стицања независности него још од пре него што је та земља постала колонија Британског царства. Најизразитији пример аутора чија су дела проткана овим мотивима, али и најконтроверзнији, јесте екстратериторијални британски писац који је пореклом са Индијског потконтинента – Салман Ружди (Salman Rushdie). Рођен у Бомбају 1947. године, он потиче из породице муслиманске вере која се после стицања независности и поделе највеће британске колоније на Индију и Пакистан преселила у Лахоре, град који је због већинског муслиманског становништва припао новоствореном Пакистану.

Инспирацију за своја дела Ружди сасвим природно црпи из пребогате индијске историје и традиције, али исто тако и из западних извора, наводећи да су му највећи књижевни узор неки европски писци попут Гогоља, Булгакова и Гинтера Граса. У складу са тим, његово стваралаштво – које припада правцу магијског реализма – интертекстуално је саткано по моделу традиционалног индијског усменог приповедања али је исто тако и препуно хипертекстуалних референци, како из индијске наративне традиције тако и из европске књижевности. Аутори чувеног дела постколонијалне критике *Империја описује* (*The Empire Writes Back* – 1989) указују на чињеницу да Ружди у свом роману *Деца поноћи* (*Midnight's Children* – 1981) не само свесно него и несвесно користи технике усменог приповедања као и наративне традиције древних санскртских писаних текстова, на пример „када развија однос између наратора и 'слушаоца'“ (Ашкрофт, Грифитс и Тифин 2004: 182). С друге стране, очигледни су и западњачки утицаји,

као на примеру увођења бинарне опозиције између лета анђела и пада ђавола у роману *Сатански стихови* (*The Satanic Verses* – 1988), што су мотиви преузети из дела енглеских писаца Џона Милтона и Вилијама Блејка (в. Џоунс 2005: 257), или присуство Вергилија у Руждијевом роману-првенцу *Грајмус* (*Grimus* – 1975) које указује на паралелу са Вергилијевом улогом водича кроз пакао и чистиште у Дантеовој *Божанској комедији*. Сам Ружди признаје да се такви утицаји не могу заобићи, када у роману *Деца поноћи* редом наводи чувене парове љубавника из хиндуистичке религије (Рада и Кришна, Рама и Сита), арапске поезије (Лејла и Меџнун) али и из западних извора, најпре из књижевности – трагичне љубавнице Вилијама Шекспира, Ромеа и Јулију, а затим Спенсера Трејсија и Кетрин Хепберн, који су не само били симболи страствене љубави на филмском платну, са плодном каријером од девет заједничких филмова, већ и партнери у стварном животу: „Били једном Рада и Кришна, и Рама и Сита, и Лејла и Меџнун; исто тако (*пошто не можемо избећи утицају Зајага*) Ромео и Ђулијета, и Спенсер Траси [sic!] и Кетрин Хепберн.“ (Ружди 1987: 332-333, мој курзив) Ако се послужимо речима Јулије Кристеве којима дефинише интертекстуалност, можемо закључити да се у простору Руждијевих дела укрштају многи други текстови и прожимају не само разна књижевна дела већ и разне културе, будући да његово стваралаштво у себи инкорпорира и оријенталне и западњачке традиције.

Премда је широм света најпознатији због смртне казне на коју га је осудио ирански верски вођа Ајатолах Хомеини након објављивања спорног дела *Сатански стихови* у коме наводно ружи муслиманску веру, Ружди у својим делима отворено говори о питањима и проблемима којима су оптерећене и друге велике религије заступљене у овом делу света. Нарочито је у роману *Деца поноћи* присутна проблематика неизвесности религије, коју Ружди открива кроз борбу својих ликова да – свако у окриљу своје вере – дођу до освешћења и разреше своје дилеме. Од самог почетка романа Ружди намеће као основно питање улоге религије у животу људи у Индији, узевши за пример Адама Азиза, муслимана који је одједном – пошто је ударио носом о земљу док је клањао – изгубио веру и одлучио „да никад више, ни за каквог бога ни човека, не пољуби земљу.“ (Ружди 1987: 8) Тај губитак вере, који ће у њему оставити празнину такву да целог живота више неће моћи да је попуни, ма колико се трудио, и није надошао тако изненада, јер у даљем тексту сазнајемо да се Азиз управо вратио са студија медицине и политике у Немачкој, где је под утицајем својих западноевропских пријатеља, од којих су га неки презирали а други исмевали, већ био почео да размишља другачије. Ево како Ружди описује тренутну последицу овог коренитог културолошког чина: „И био је бачен заувек у брисани простор ничије земље где није могао да обожава оног Бога чије постојање није био у стању да потпуно порекне. Трајна промена: рупа.“ (Ружди 1987: 11) Овај догађај до смрти ће мучити Азиза, нарочито пошто изгуби сина, јер ће онда осећати грижу савести мислећи да га Бог кажњава зато што није могао да верује у њега, а када пред крај живота поново пронађе своју веру у Бога то му неће донети олакшање већ прилику да затражи освету.

Верно сликајући Индију у доба стицања независности, Ружди између осталих појава приказује и религијску хибридноћ, која је симбол кризе идентитета народа ове тек ослобођене колоније. Овде ћемо навести неколико примера утицаја хришћанства на локално становништво у роману *Деца поноћи*. Пре свега, кренимо од лика Марије Переире, која је богобојажљиви верник, док њен удва-

рач Јосиф де Коста презире религију колонизатора, те расистички сматра да се и верско опредељење одређује по боји коже:

„Али Јосифе, чак ако је тачно да се убијају, убијају се само Хиндуси и Муслимани; зашто да се добри хришћани мешају у њихове обрачуне? Они се узајамно тамане откад је света и века.“

„Ти и твој Исус Крист! [sic!] Не можеш да схватиш да је то белачка вера? Остави беле богове белцима. У овом часу наш рођени свет гине. Морамо се борити кад нас нападају; показати људима против кога да се боре, уместо што убијају један другога, схваташ ли?“ (Ружди 1987: 134)

Хибридним идентитетом у погледу религије такође је прожет лик сестре главног јунака Салема, коју сви зову Мајмунчица док касније у роману не добије ново име Џамила, која лута и предомишља се тражећи веру којом би истински била задовољна, па се тако једно време опредељује и за хришћанство, пре него што коначно постане ортодоксна муслиманка. У том пролазном верском заносу она је као права хришћанка хвалила смерног и благог Исуса, певушила црквене песме, мрмљала молитве уз бројанице, „читала Оченаше од јутра до мрака, недељама постила ускршње постове уместо рамазанских и тако откривала неочекивану склоност ка фанатизму, који ће касније почети да превладава у њеној личности“ (Ружди 1987: 326). Тај фанатизам, међутим, припадаће њеном верском заносу у једној другој религији, када као муслиманка Џамила Певаљка достигне славу широм Пакистана и чак буде почаствована тиме да пева у Председничковој палати.

И на крају, има и оних ликова у роману *Деца ѿноћи* који користе хришћанство као згодан изговор – на пример, ђаци када желе да избегну школске обавезе и часове код изузетно строгог наставника, па се радије одлучују на одлазак у катедралу, али без осећаја икаквог суштинског верског опредељења:

Средом преподне Загало је имао двочас географије; али присуствовали су му само идиоти и деца фанатичних родитеља, јер је то био време када смо могли, по слободном избору, заједнички да кренемо, двоје по двоје, у катедралу Светога Томе, као дуга поворка дечака *свих моћућих вероисповести*, који беже из школе у *окриље хришћанског Бога* (Ружди 1987: 296, мој курзив).

Једне среде, међутим, директор школе објављује да се тог дана неће ићи у катедралу и тиме изазива запрепашћење ученика „јер никоме од нас ни на крај памети није пало да би и Богу могло бити дозвољено да слободно бира.“ (Ружди 1987: 297) На основу овог цитата је очигледно илустровано оно о чему је раније било говора у овом раду, а то је чињеница да је колонизатор своју религију, односно свог Бога, приказивао као супериорну, јер се ђаци чуде како тај савршени и принципипијелни Бог уопште може да се предомисли.

Ружди наравно у *Деци ѿноћи* представља и ликове који су оличење индијске религије са највећим бројем следбеника – хиндуизма, који је по неким подацима вера преко осамдесет посто становништва Индије, земље која по последњим подацима има преко 1,2 милијарде становника. Најупечатљивији од тих ликова је свакако Господ Хусро Хусрованд Бхагван, који на наговор своје мајке још од десете године постаје 'махагуру' (велики гуру):

За мајчину љубав облачио је некакву брокатну сукњу и стављао турбан; из осећања синовске дужности допуштао је милионима оданих следбеника да му љубе мали прст. У име мајчинске љубави он је уистину постао Господ Хусро, најуспешније свете дете у историји; док дланом о длан, поздрављале су га гомиле од пола милиона

људи и приписивале му чуда; амерички гитаристи долазили су и тискали се око његових ногу, а сви су доносили чековне књижице. (Ружди 1987: 346)

Себи својственим сатиричним тоном, Ружди не преза ни од извргавања руглу оваквог фанатичног религијског заноса, те закључује да у његовој основи заиста лежи један мит, али не из староиндијских светих списа, већ да је по његовој процени мајка овог лажног Господа „у ствари обновила и по други пут измислила најмоћнији од свих модерних митова – легенду о доласку супермена“ (Ружди 1987: 347), што само потврђује тезу да Руждијево стваралаштво представља „његов допринос развоју алтернативних митова за модерно доба.“ (Букер 1994: 252)

### Закључак

Постколонијална књижевност представља својеврстан изазов западњачком дискурсу зато што истовремено садржи два погледа на свет, односно, поглед постколонијалног писца „усмерен је у два правца“ (Ашкрофт, Грифитс и Тифин 2004: 60) – ка Оријенту и ка Западу. Захваљујући томе ова новостворена књижевност мења важећи књижевни канон „нудећи радикално преиспитивање културолошких и филозофских претпоставки канонског дискурса.“ (Ашкрофт, Грифитс и Тифин 2004: 76) Поред тога што се одликује специфичном свежином у односу на књижевне наслове који долазе са Запада, постколонијална литерарна продукција са друге стране ослања се на наслеђе бивших колонија које укључује не само усмену и писану књижевност, већ и фолклор, митологију и традицију сваке од тих ослобођених земаља понаособ.

Уредници збирке есеја *Постколонијални простор: политика места у савременој култури* (*Postcolonial Spaces: The politics of place in contemporary culture*) у самом Уводу ове књиге скрећу пажњу на улогу категорија као што су род, класа и религија у развоју постколонијалних идентитета, као и комплексних односа између појединаца, али и читавих заједница, па чак и народа у окриљу постколонијализма (уп. Теверсон и Апстоун 2011: 3), док ауторка чланка о роману *Брик Лејн* Монике Али, објављеног у истој збирци, наводи да се ова постколонијална списатељица у тој књизи одупире устаљеној традицији тако што представља један другачији приступ муслиманској вери, по питању три парадигме идентитета које истражује у том делу, а то су: *религија*, *род* и *раса* (в. Германа 2011: 72).

У Индији су још од древних времена – упркос бројним различитостима између верског и националног опредељења становништва те огромне земље, као и поред класних, то јест кастинских подела – мит, традиција, филозофија и религија увек сачињавали јединствену целину у оквирима индијске културе, која се сасвим природно огледа и у њеној књижевности. То је такође одлика и постколонијалног стваралаштва писца пореклом из Индије, међу којима по улози коју у својим делима – а нарочито роману *Деца њоноћи* који је између осталог награђен и престижном британском наградом Букер над Букерима – додељује спреси религије, мита и традиције, предњачи Салман Ружди. Он на себи својствен начин приказује трагање хибридних ликова за религијским освешћењем, и то тако да у његовим делима „религије и верске заједнице нису увек нити једноставно ужасавајуће или смешне, већ су саосећајно прожете носталгијом и недвосмислено човечном чежњом.“ (Цоунс 2005: 261)

## Литература

- Ашкрофт, Грифитс и Тифин 2004: В. Ashcroft, G. Griffiths and H. Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London and New York: Routledge.
- Баба 2004: Н. К. Baba, *Smeštanje kulture*, preveo Rastko Jovanović, Beograd: Časopis Beogradski krug.
- Букер 1994: М. К. Booker, Beauty and the Beast: Dualism as Despotism in the Fiction of Salman Rushdie, In: D.M. Fletcher (ed.), *Reading Rushdie: Perspectives on the Fiction of Salman Rushdie*, Amsterdam – Atlanta: Rodopi, 237–54.
- Гелдерс и Дерде 2003: R. Gelders and W. Derde, Mantras of Anti-Brahmanism: Colonial Experience of Indian Intellectuals, *Economic and Political Weekly*, 38/43, 4611-4617.
- Гелдерс 2009: R. Gelders, Genealogy of Colonial Discourse: Hindu Traditions and the Limits of European Representation, *Comparative Studies in Society and History*, 51/3, 563-589.
- Германа 2011: М. Germanà, From *hijab* to sweatshops: Segregated bodies and contested space in Monica Ali's *Brick Lane*, In: A. Teverson and S. Upstone (eds.), *Postcolonial Spaces: The politics of place in contemporary culture*, London: Palgrave Macmillan, 67-82.
- Дарок 2009: F. Darroch, *Memory and Myth*. Amsterdam and New York: Rodopi.
- Димитрова 2010: D. Dimitrova, On Myth and Mythologizing: An Introduction, In: D. Dimitrova (ed.), *Religion in Literature and Film in South Asia*, New York: Palgrave Macmillan, 1-19.
- Кан 1998: Н. Khan, The Modern Re-Appropriation of Myth, *Alif: journal of comparative poetics*, 18, 174-195.
- Касирер 2006: E. Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, translated by Maureen Lukay, Hamburg: Meiner Verlag.
- Кирк 1978: G.S. Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge/London/Melbourne: Cambridge University Press & Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Клајн и Шипка 2006: И. Клајн и М. Шипка, *Велики речник страних речи и израза*, Нови Сад: Прометеј.
- Милер 1875: M. F. Müller, *Chips from A German Workshop*, vol. IV. *Essays Chiefly on the Science of Language*, London: Longman, Green.
- Милер 1902: M. F. Müller, *The Life and Letters of the Right Honourable Friedrich Max Müller edited by his wife*, vol. II, London: Longman, Green.
- Ружди 1987: S. Rušdi, *Deca ponoći*, preveli Svetozar Koljević i Zoran Mutić, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Саид 2000: E. V. Said, *Orijentalizam*, prevela Drinka Gojković, Beograd: Čigoja štampa.
- Сугиртараџа 2003: S. Sugirtharajah, *Imagining Hinduism: A postcolonial perspective*, London and New York: Routledge.
- Теверсон и Апстоун 2011: A. Teverson and S. Upstone, Introduction, In: A. Teverson and S. Upstone (eds.), *Postcolonial Spaces: The politics of place in contemporary culture*, London: Palgrave Macmillan, 1-13.
- Фанон 1991: F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, translated by Constance Farrington, New York: Grove Press Inc.
- Џоунс 2005: S. Jones, Of Numerology and Butterflies: Magical Realism in Salman Rushdie's *The Satanic Verses*, In: S. M. Hart and W. C. Ouyang (eds.), *A Companion to Magical Realism*, Woodbridge: Tamesis, 256-266.

## RELIGION, MYTH AND TRADITION IN POSTCOLONIAL LITERATURE

### Summary

Religion, myth and tradition are of crucial importance in postcolonial studies, generally speaking, and especially in Indian English literature as one of the significant parts of postcolonialism. These three areas of study make up a single issue which is unavoidable in postcolonial theory when borders are drawn between the West and the East, the Oriental and the Occidental.

Analytical reading of postcolonial authors demands the use of this key aspect of cultural inheritance as a hermeneutical tool for interpreting historical reality. Otherwise, if this aspect is neglected, the result would be misunderstanding or incomplete understanding of certain forms of historical reality, since they have to be taken together in order to construe the essence of postcolonial literature. The most important ones among these forms are: contact between the colonizer and the colonized, relation between the metropolis and the colony, creation of new, hybrid identities, otherness, and subalternity.

Out of contemporary Indian English writers, the one who is by far most famous for devoting attention to religion and religious issues in his works, is Salman Rushdie. This paper presents several illustrations from his most popular novel *Midnight's Children* (1981), in which myth, tradition and religion – be it Islam, Hinduism, or Catholicism – play a major role.

Key words: religion, myth, tradition, postcolonial literature, orientalism, Salman Rushdie

Биљана Ђ. Ђорић-Француски



Danijela MAKSIMOVIĆ<sup>1</sup>  
 Univerzitet u Beogradu  
 Filološki fakultet  
 Katedra za italijanistiku

## APOKALIPSA U ITALIJANSKOJ KNJIŽEVNOSTI UNUTAR LJUBAVNE TEMATIKE

*Apokalipsa* je kao epizoda iz *Biblije* zaokupljala mnoge autore i jedan vid njenog dešifrovanja jeste književna obrada i njeno smeštanje u vanbiblijske okvire. U ambijentima drugih dela neki njeni elementi bivaju prenaplašeni i samim tim su u funkciji prenošenja određene poruke, koja više nije u sprezi s događajima koji u *Bibliji* prethode *Apokalipsi*. Ovaj rad prati najistaknutije primere njenog 'poknjižavanja' kod italijanskih pisaca unutar ljubavne tematike kao neke vrste otklona od isključivo religijskih tema. Za primer se uzimaju Dante i Paskoli kao izraziti predstavnici ove pojave i tumačenjem se dolazi do niti zajedničke takvim tekstovima.

*Ključne reči:* Apokalipsa, ljubavna tematika, Dante, Paskoli, tumačenje teksta

Primer a apokaliptičnog stradanja i vizija naslućenog kraja ima u skoro svim umetnostima, ali se ne mogu uvek direktno povezati s tekstom u *Bibliji*, usled nedostatka očiglednih upućivanja na prvobitni 'događaj'. Tako se *Apokalipsa* i u italijanskoj književnosti ne provlači kao jasno definisan momenat ili nezavisni prenos događaja u literarnu formu, ali postojanost i ponavljanje izvesnih motiva i epizoda ukazuju na biblijski izvor.

Stoga, ograničavajući se na najgrublju podelu, možemo govoriti o dva nivoa tumačenja: *Apokalipsa* kao deo *Biblije*, sama po sebi, i kao deo književne kreacije; potom, u dosta slučajeva je reč i o kombinaciji elemenata, o nekoj vrsti biblijsko-literarnog hibrida. Dakle, jedan vid njenog dešifrovanja jeste upravo književna obrada i njeno smeštanje u vanbiblijski prostor. U ambijentima drugih dela neki njeni elementi bivaju prenaplašeni u zavisnosti od senzibiliteta autora i samim tim su u funkciji prenošenja određene poruke, koja više nije u sprezi s događajima koji u *Bibliji* prethode *Apokalipsi*, pa su samim tim i tematski okviri neograničeni. Osim toga, 'poknjižavanje' *Apokalipse* ispreda jednu dugačku nit koja se proteže kroz skoro sve umetničko-književne epohe i u hronološkom smislu mu se ne mogu ustanoviti jasno izraženi parametri, niti tendencije.

Još jedna naglašena osobenost književnog iščitavanja *Apokalipse* jeste neizbežan tematski sudar: stradanje u pratnji neke lične patnje. Glavni događaj, uglavnom vezan za pojedince, izaziva apokaliptičnu reakciju okoline. Individualno se odražava na kolektivno i srazmerno tome dobija na značaju. Najpogodniji, za takvo hiperbolično prikazivanje, jesu ljubavni jadi. U svim epohama je nerealno odstupanje od stvarnosti prihvatano kada je reč o ljubavnoj tematici i ma koliko da je intenzitet emotivnog kraha snažno dočaran, ne smatra se da je mera prekoračena.

Među najuspelije i najpoznatije prikaze ljubavnog stradanja u italijanskoj književnosti spadaju Danteovi opisi svog i tuđeg duševnog stanja. Zaobilazeći, ovom prilikom, *Božanstvenu komediju*, koja se do u nedogled može povezivati s celokupnim

1 danijela.maksimovic@fil.bg.ac.rs

biblijskim sadržajem, podsetićemo se naslućivanja Beatriceine smrti u *Novom životu* (uostalom, i sam naziv *Novi život* skoro neposredno upućuje na to da prethodno mora biti nekog katastrofalnog, nenaslućenog kraja, uzrokovanog nizom nepovoljnih dešavanja):

„[...] činilo mi se da vidim kako razbarušene žene idu putem plačuci neizrecivo žalosno; i činilo mi se da vidim kako sunce tamni, tako da su se zvijezde pokazivale u takvoj boji, koja me silila na pomisao da plaču; i činilo mi se da ptice leteći zrakom padaju mrtve i da nastadoše strašni potresi“. (Aligijeri 1987: 47)

„[...] vederemi parea donne andare scapigliate piangendo perva, maravigliosamente triste; e pareami vedere lo sole oscurare, sì che le stelle si mostravano di colore ch'èlle mi faceano giudicare che piangessero; e pareami che li uccelli volando per l'aria cadessero morti, e che fossero grandissimi terremuoti“. (Aligijeri 1977: 40)

Gospinom smrću se ovozemaljskom svetu oduzima dobro oličeno u njoj, čime se izaziva apokaliptična reakcija na njen nestanak. Do prenosa ličnog na kolektivno je došlo još pre njenog odlaska, od trenutka kada je Dante prvi put video. Od samog početka se smatra da je ona svevaseljensko dobro i da je njeno prisustvo blaženo za svakog ko je sretno. Takvim poimanjem Gospe se smanjuje jaz nastao usled naglog prelaska s individualnog na opšte. Slično nalazimo i u srpskoj književnosti, kod Laze Kostića. Kada Lenka napusti ovaj svet, Kostić zamišlja pomračenje sunca, gašenje zvezda, plač u raju i smak sveta:

Pamet me stegnu, ja srce stisnu,  
utekoh mudro od sreće, lud,  
utekoh od nje – a ona visnu.  
Pomrča sunce, večita stud,  
gasnuše zvezde, raj u plač briznu,  
smak sveta nasto i strašni sud.  
O, svetski slome, o strašni sude,  
Santa Maria della Salute!  
(Kostić 1989: 427)

Kod Dantea, bez obzira na idejnu kompleksnost, postoji pravolinijski tok čitave koncepcije, gde se samo Gospi gradacijski pripisuje uticaj na čitav univerzum. Svi ostali protagnosti su u njenoj senci i ne mogu menjati ishod događaja, već mu se samo povinovati i prihvatati ga. Takva 'hijerarhija' je i očekivana, s obzirom da je Beatrice nosilac dobra. Maestralnost se ogleda u pažljivom i besprekornom iznošenju posledica njenog nestanka s ovoga sveta i nema negativnog, iznenađujućeg obrta u tom smislu. Jednostavno, Beatrice ni u jednom trenutku ne gubi ništa od svoje posebnosti, samo se podiže za stepenicu više pri svakom pojavljivanju.

Sveobuhvatnije prenošenje simbolike *Apokalipse* na subjektivno i usko polje ljubavne tematike, pronalazimo mnogo vekova kasnije kod Đovaniya Paskolija, u drami *Nell'anno mille*. Zbog svoje složenosti ovaj primer se može smatrati najslikovitijim i najpodesnijim za sagledavanje mogućnosti obrade koje *Apokalipsa* kao izvorni tekst pruža piscima. U svojoj razgranatosti, literarna tumačenja biblijskog teksta kod Paskolija poprimaju nove nijanse, koje su bliže religijskim, nego kod ostalih autora. Originalnost počiva na uvođenju novih značenja i novih protagonista, dok je pisac posmatrač izdvojen iz gomile, te je prenos ličnog na kolektivno vezan za druge učesnike i na taj način manje istaknut. S druge strane, simbolika je mnogo jasnija, upućivanje

na *Bibliju* je očigledno, a samo je glavno tematsko težište pomerenano sa sudnjeg dana na ljubavnu dramu.

Likovi drame *Nell'anno mille* su, takođe, nosioci religijskog smisla i po izvesnim osobinama tipični predstavnici ljudskog roda: stari prorok, Torijere (čovjek iz kule), Oriorin verenik, Gajeta, majka mrtvog deteta, devojke, narod. Drama počinje rečima naizleg običnog mladića koji s kule najavljuje veče i noć:

Sunce odlazi... Ali zbog koga vičem  
sam samcijat u zamku?  
Ako odem, više se ne vraćam.

Il sole va... Ma per chi grido  
solo solo nel castello?  
[...]  
Se vo io, non torno più.  
(Paskoli 1924: 3)

Očekivalo bi se da se posle takve najave on odluči da nekuda i krene i time pokrene niz dešavanja u najavljenoj noći. Međutim, prozaični početak i napetost bivaju razbijeni neočekivanim umetanjem proroka, koji se svojim ozbiljnim, nimalo elegičnim glasom obraća narodu i narušava naizleg običnu, večernju atmosferu:

O, narode, ono što je zapisano, zapisano je:  
'aždaha će biti u ambisu  
hiljadu godina?... hiljadu, ne više!

O genti, quel ch'è scritto è scritto:  
"il drago starà nell'abisso  
anni mille"... mille, non più!  
(Paskoli 1924: 4)

Ovako grub prelazak izaziva najpre odbojnost ka proroku koji nas ometa u našoj skoncentrisanosti na mladića. Njegov prodorni glas zvuči nametljivo i zloslutno, pa je naša simpatija usmerena ka mladom čoveku iz kule koji kao da treba da zakorači u život, da se oslobodi tog skućenog prostora u kojem provodi vreme. Nagon ka slobodi nas sprečava da postavimo pitanje zašto se on uopšte nalazi u kuli i da li je to, zapravo, ispravno i dobro. Samo koji stih kasnije Đ. Paskoli (Paskoli 1924: 4) navodi da je Torijere u narastajućoj tami, čime nas dovodi u nedoumicu. Nismo sigurni da li je tama njemu svojstvena, da li ukazuje na to da je on osamljena, mračna figura paralelna s figurom aždaha pomenute u prorokovom javljanju ili je zarobljenik mraka, odvojen od ostatka sveta. Do razjašnjenja i preokreta dovodi prorok svojom najavom kraja sveta i opisom zvezda koje se otkidaju i padaju s beskrajnoga neba (Paskoli 1924: 7), čime logički potkrepljuje naizleg ničim podstaknute reči Torijerea:

Sâm samcijat u kuli  
osećam kako mi srce lupa.  
Vetar fijuče u klisurama  
ko da hoće reći da svet mre.

Io solo solo sulla torre  
sento battere il mio cuore.  
Il vento fischia per le forre  
come a dir, che il mondo muore.  
(Paskoli 1924: 7)

Pitanje koje se neposredno nameće jeste kako Torijere zna da je kraj sveta, ako je sâm i ne čuje proroka, osim ako nije on taj koji ga donosi. Njegova uloga poprima drugačiji prizvuk i u našoj svesti se od pitomog, usamljenog mladića polako preobraća u nešto nepoznato i blago preteće. Naše zaziranje sve više dobija snagu i podršku u vidu figure sveštenika, na kojeg će Torijere naleteti dok bude tražio Orior, u koju je, navodno, zaljubljen. Sveštenik preuzima zadatak proroka da upozori narod i ispituje uzrok nenadanog susreta:

O, čoveče, koji nosiš mač  
u noći kada Bog ubija,  
šta tražiš ti ovde?  
Misli na kraj.

O uomo che porti la spada  
nella notte che è Dio che uccide,  
che vuoi tu qui?  
Pensa alla fine.  
(Paskoli 1924: 20)

Torijerea sveštenikovo pitanje nije zateklo nespremnog. Niti histerično negde žuri, niti se trudi da čuje o kakvom kraju treba da brine. Očigledno je da elemenat iznenađenja kod njega izostaje, znao je i pre sveštenika šta se sprema, te se ne dá zbuniti i hitro odgovara:

Tražim jednu devojk... moju.  
Dobri starče, znaš li gde je?

Io cerco una fanciulla... mia.  
Buon vecchio, sai dov'ella sia?  
(Paskoli 1924: 20)

Njegova namera je jasna: u sudnjoj noći on traži devojk koja mu pripada, koja mu sleduje. Odjednom ga vidimo kao nosioca trojnog identiteta: usamljeni čuvar kule, oličenje aždaha i zaljubljeni mladić. To je trenutak u kom radnja više ne može da se razvija bez razrešenja zagonetke. Proroku pripada zaduženje da usmeri dešavanje u konačnom smeru i on se umeće u mladićev razgovor sa sveštenikom, ne obraćajući se nijednom od njih, izdignut iznad njihovog dijaloga poput sveznajućeg pripovedača, zaduženog za našu spoznaju:

Imao je lik jagnjeta  
a govorio je ko aždaha.

Aveva d'agnello la fronte

e parlava come il dragone.  
(Paskoli 1924: 21)

Tom svojom upadicom hrani dodatno sveštenikove sumnje i navodi ga na odluku da spase devojkicu od mladića iz kule, rekavši mu da je ona mrtva. Time se i naša pažnja i naklonost usmeravaju ka devojkici, dok podozrenje prema Torijereu postaje sve definisanije. Dijalog između njega i sveštenika se zahuktava, ne ostavljajući prostora razmišljanju, i Torijere postaje nestrpljiv, menja ton i otkriva polako svoju prirodu:

TORIJERE

Dobro, opori starče, pokaži mi  
njen grob.

SVEŠTENIK

Čemu to?

TORIJERE

Moja je!  
Ona je moja bila!

SVEŠTENIK

Ona pripada nebesima!

TORIJERE

Nebo ju je meni dalo!

SVEŠTENIK

A ko si ti da jednu stabljiku  
deliš na dve između sebe i Boga?

TORIJERE

Moja je! Moja! Moja!  
O, cvetu ljubavi!

PROROK

Nije više tvoja! Ko god da si,  
iskušitelju,  
izađi, beži s ovog svetog mesta.  
Ostavi nam naši slatki plač  
kojim nas je jagnje umilo.  
Odlazi, bezbožniče, odlazi, zlo...

IL TORRIERE

Ebbene, o vecchio amaro, additami  
la sua tomba.

IL SACERDOTE

A che?

IL TORRIERE

È mia!  
ell'era mia!

IL SACERDOTE

Ell'è del cielo!

IL TORRIERE

Il cielo l'aveva data a me!

IL SACERDOTE

E chi sei tu che d'uno stelo  
fai due parti tra Dio e te?

IL TORRIERE

È mia! è mia! è mia!  
O fior d'amore!

IL PROFETA

Non è più tua! Chi che tu sia,  
o tentatore,  
esci fuggi dal luogo santo.  
Lasciaci il nostro dolce pianto  
con che l'agnello ci lavò.  
Va, empio, va, malè...  
(Paskoli 1924: 22-23)

Jasna razlika između neba i čoveka iz kule, između njega i Boga, način na koji se obraća svešteniku i njegovo suprostavljanje njemu i proroku svrstavaju ga, konačno, na stranu aždaha i jednog od nosilaca sudnjeg trenutka. On je iskušitelj i bezbožnik, kako kaže prorok, koji jedini, pored Torijerea, ima jasnu viziju svega što će se desiti i što jeste. Kada mu se Orior prikaže i on shvati da je živa, počinje sa svojim laskanjima i primamljivim rečima, raznim obećanjima i prekida samo kad ga prorok upozori:

Ko nije u knjizi života  
pašće u večni plamen.

Chi non è nel libro di vita  
cadrà nella fiamma infinita.  
(Paskoli 1924: 25)

Njegovo glavno oružje su laskanja, on mami nevine i čiste duše, koje nisu spoznale zlo i ne umeju da ga se klone. Cela njegova misija čak i sudnjeg dana se ogleda u bludu i nosilac je zla do poslednjeg trenutka, sve dok se ne stigne do raspleta. U samom konačnom ishodu Paskoli će nedosledno prethodnom pevanju napraviti zaokret ka pozitivnom ishodu, ka dolasku zore, kojoj se Torijere zajedno s Orior raduje. Tu odluku, međutim, nije doneo na osnovu prvobitnog rukopisa drame, već je ona rezultat kritika zbog antihrišćanske teme i bojazan potencijalnih saradnika da će navući na sebe gnev publike, ukoliko budu komponovali muziku za planirani libreto. Paskoli je dramu

preradio više puta, ali je u prvom delu ostao dosledan sebi i svom unutrašnjem porivu. Nije odustao od ideje vodilje da blud i prepuštanje iskušenju vode ka gubitku duše, u ovom slučaju predstavljene devojkom Orior, i zapravo ih je oličio u Torijereu. Mladi čuvar kule će ugroziti moralni opstanak čitavog naroda i zapravo je piščev strah taj koji dobija apokaliptične dimenzije. Hermetičnost simbolizma ne dopušta da se odmah identifikuju nivoi personalizovanog iščitavanja *Apokalipse*, prigodno činjenici da je drama napisana i objavljena u privatnom izdanju kao svadbeni dar prijatelju.

Paskoli bi mogao da se uzme za preteču i kasnijih strahova od kraja sveta, s obzirom da je imao izoštren osećaj za sve ono što široke narodne mase nisu prepoznavale kao pritaženu opasnost. Njegovo usamljeničko bitisanje ga je učinio neprijemčivim za velike novine i ubrzanje ritma svakodnevnog života. U poemi *Gog e Magog* (Paskoli 2010: 311-326) će zazirati od masa koje se u silovitom naletu šire, grabe sve pred sobom, gladni, u svakom smislu, i podstaknuti spoznajom napostvenih mogućnosti: „*solvetur Satanas de carcere suo et exhibit et seducet gentes quae sunt super quattor angulos terrae Gog et Magog et congregabit eos in proelium*“ (Kastoldi 2009: 330). *Gog i Magog* kao narodi koji u *Apokalipsi* napadaju grad svetaca, namučili su Paskolija u njegovoj težnji da izrazi strahove vezane za nadolazeće varvarstvo i nasilje, što iznosi u pismu Adolfu De Bozisu, uredniku časopisa *Il Convito*, gde poema prvi put izlazi 1895. godine:

„Sutra ću poslati Gog i Magog. Želim da pričekam još ovu noć. Mnogo me je ražalostila. Ne znam šta ćete reći na nju, moj dobri, moji dobri. Mene boli što sam je počeo, a ne bi me bolelo što sam je završio da sad mogu da je spalim i zametnem sećanje na nju. Ali kako? Sutra će te je imati.“

„Domani spedisco Gog e Magog. Voglio aspettare ancora questa notte. Esso mi ha molto addolorato. Non so che ne direte voi, mio buono, miei buoni. A me duole d'averlo cominciato e non mi dorrebbe d'averlo finito, se potessi ora bruciarlo e perderne la memoria. Ma come si fa? Domani l'avrete.“ (Paskoli 2010: 313)

Bojao se Paskoli svega onoga što će futuristi veličati: brzine, snage, tehnologije, napretka, parnih vozova koje je Kardučić hvalio u svojoj *Himni Satani*. Sve ono što je za Kardučića, i potom futuriste, bio pozitivni Satana, brzo i bezobzirno grabljenje ka napretku i sutrašnjici, za njega je bio ubrzani hod ka propasti. U mnogim svojim pesmama je aludirao na tu odbojnost prema novom, ali nigde kao u drami *Nell'anno mille* nije bio eksplicitan.

*Apokalipsa* je zavela i mnoge druge pisce, o čemu će govoriti i U. Eko (Eko 2007: 73-81) kada bude istraživao uzroke nastanka milenarističkih pokreta i iznosio dokaze „moći zavodjenja tog jezivog spisa“. Pri svakoj obradi se koristi da bi se određenim situacijama i osećanjima dale silina i rušilačka snaga, a motivi su najrazličitiji, počev od strahova, pa preko istorijskih pobuna i epidemija do individualnih stradanja. Zajedničko im je i osećanje krivice:

„Naspram svega nemoralnog u celoj prirodi, u celoj istoriji, čovek oseća duboku krivicu; jer svet i čovek su uzajamni pojmovi, svekoliko zlo na svetu postoji samo usled čoveka, sa čovekom. Ovo osećanje je osećanje koje je u Isusu Hristu bilo najživlje, toliko živo da je za tu krivicu hteo da ispašta smrću i da okajanjem spase svet, tako što je za svu tu krivicu, svoju krivicu, hteo da istrpi i kaznu. U njemu su osećanje univerzalne odgovornosti, osećanje koje hoće da ponese ceo svet, genijalnost i volja bili najveći.“ (Vajninger 2004: 112)

Osećanje krivice nalazimo i kod Dantea i kod Paskolija i potrebu da se ispašta zbog nemoralna. To je i tipičan osećaj koji prati svaki ljubavni nemir i koji se može pripisati kolektivnom nesvesnom zbog čega „akademska psihologija nije prihvatila Junga i zašto ga je nazivala mistikom“ (Stajin 2007: 254). Takvim reakcijama se zapravo

dolazi do krajnjeg bola koji vodi ka pročišćenju i oslobađanju. Preobražaj bolne duše nije moguć bez 'razapinjanja' svega nemoralnog u čoveku i nije dovoljno da se desi unutar pojedinca, već mora imati snagu da se proširi na ceo ljudski rod, jer samo tako pevanje o sopstvenom bolu može imati smisla i opravdanja. Namera pisca nije da se olakša i poveri, već da pouči. On ne traži sagovornika, već saučesnika. Što je žrtva veća, veće je i iskupljenje: „Ljudski duh suviše je tesan da bi na savršen način mogao da pojmi ideju božanstva; a većina ljudi u svim vremenima verovala je da će zadobiti naklonost bogova ako im prinese krvne žrtve“ (De Plansi 2009: 440). Žrtve odavno nisu više u nekadašnjem obliku, ali postoje i dalje, kao i potreba da se ispašta. Upravo ta univerzalnost povezuje sve tekstove koji se u okvirima ljubavne tematike služe apokalptičnim predstavama. Sve ostale varijante unutar dela su odraz piščevog doživljaja i doživljaja njegovih likova, čime se samo upotpunjuje repertoar simbola i motiva, dok osnova u vidu *Apokalipse* ostaje nepromenjena.

## Literatura

- Aligijeri 1977: D. Alighieri, *Vita nuova*, A. Berardinelli (a cura di), Milano: Garzanti.
- Aligijeri 1987: D. Alighieri, *Novi život*, M. Tomasović (prev.), Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- De Plansi 2009: K. De Plansi, *Rečnik pakla*, I. Radosavljević (prev.), Beograd: Službeni glasnik.
- Eko 2007: U. Eko, *Istorija ružnoće*, D. Maksimović i D. Todorović-Lakava (prev.), Beograd: Plato.
- Kastoldi 2009: M. Castoldi, *Motivi scritturali nella poesia di Pascoli*, in: P. Gibellini, N. di Nino (a cura di), *La Bibbia nella letteratura italiana*, vol. I, Brescia: Morcelliana, 329-345.
- Kostić 1989: L. Kostić, *Pesme*, V. Otović (priređio), Novi Sad: Matica srpska.
- Paskoli 1924: G. Pascoli, *Nell'anno mille: sue notizie e schemi di altri drammi*, M. Pascoli (a cura di), Bologna: Zanichelli.
- Paskoli 2010: G. Pascoli, *Poemi conviviali*, M. Belponer (a cura di), Milano: BUR Rizzoli.
- Stajin 2007: M. Stajin, *Jungova mapa duše*, Ž. Prinčević de Villablanca (prev.), Beograd: Laguna.
- Vajninger 2004: O. Vajninger, *O krajnjim životnim svrhama*, B. Živojinović (prev.), Beograd: Paideia.

## APOCALISSE NELLA LETTERATURA ITALIANA ALL'INTERNO DEI TEMI D'AMORE

### Summary

Nel testo di *Apocalisse* sono stati saldati i motivi, le visioni e i simboli religiosi più importanti la cui influenza su tutti i testi successivi sarà notevole. Di solito il tema della passione, del Giudizio universale e del castigo verranno ripresi con delle varianti a volte sorprendenti, a volte meno ovvie, però mai univoche. I significati sono molteplici e i temi d'amore sono tra i più inaspettati all'interno dei quali si adoperano delle immagini apocalittiche, esplicite o meno. La tendenza principale è quella di 'trasportare' il personale al collettivo e di coinvolgere il genere umano nella propria sofferenza, cercando la 'purificazione'. In esame vengono presi alcuni brani di Dante e Pascoli, dato che nelle loro opere si riscontrano alcune delle immagini più elaborate e portate alla perfezione, che facilitano l'analisi dei motivi apocalittici all'interno dei temi d'amore. Gli altri temi come epidemie, guerre e ribellioni di ogni genere non sono stati analizzati in questa sede, perché concettualmente sono abbastanza vicini alla successione degli eventi in *Apocalisse*, e già presi in discussione molte volte sia dal punto di vista storico sia da parte della critica letteraria.

Parole chiave: Apocalisse, temi d'amore, Dante, Pascoli, interpretazione dei testi

Danijela Maksimović



Мирјана М. СЕКУЛИЋ<sup>1</sup>  
 Универзитет у Крагујевцу  
 Филолошко-уметнички факултет  
 Катедра за хиспанистику

## БОГ И ПИСАЦ: СТВАРАЊЕ РЕЧИМА – ТВОРАЦ, СТВОРЕНО, ПОБУНА И СПАСЕЊЕ У ДЕЛУ МИГЕЛА ДЕ УНАМУНА

Будући да је Унамуно става да је роман попут људског живота, у раду се бавимо концепцијом стварања, односом творца и створеног, побуном створеног против свог творца и могућношћу спасења, односно постизања бесмртности, како књижевног лика, тако и човека. Однос човека према свом творцу Унамуно изражава у књижевном делу преко односа лика и његовог писца. Поставља се питање на који начин аутор ствара књижевно дело, да ли следи унапред осмишљени план или лик поседује аутономију и може утицати на ток сопственог живота независно од воље свог творца. Докле досеже сведочење око писца и колики је степен његове контроле на светом књижевном делу? Пажња се, стога, посвећује и могућностима превазилажења граница између фикције и стварности у виду изласка створеног у свет творца. Шта се догађа уколико створено почне да тражи свог творца и може ли лик да нађе свога писца, а човек Бога? Вреде ли побуне против творца и каква је хијерархијска лествица у концепцији стварања код Унамуна?, питања су која рад покреће и на које даје одговоре на основама наратолошке анализе и теорије рецепције.

*Кључне речи:* стварање, творац, створено, побуна, спасење, аутономија лика

Приликом читања романа ствара се илузија уласка у фикционални свет са законима који важе током читања дела, а по чијем завршетку се читаоц враћа у сопствени свет. Метафикција прекида тај пакт читања и не допушта читаоцу да заборави непосредну стварност и да се потпуно препусти фикционалном свету. Дело га све време подсећа да се ради о фикцији, тј. производу једног аутора који се у делу представља као његов творац. Осим тога, сам аутор је све присутнији у таквом фикционалном свету као његов творац. Једно од таквих дела је *Магла* (*Niebla*, 1914), Мигела де Унамуна (*Miguel de Unamuno*), у којој се преиспитује однос стварности и фикције постављањем питања шта је стварност и да ли је оно што називамо стварношћу можда ипак само фикција неког другог аутора (Имискос Беунса 1999: 323-324).

У делу *Магла*, као метафикцији, преплићу се књижевна и филозофска, онтолошка и епистемолошка питања. У делу су присутни и елементи модерног и постмодерног, које подразумева губитак владавине реда и разума, а стога преиспитивање и проблематизацију свих коначних сазнања. Ова метафикција тражи објашњење стварности у стварности коју је сам човек створио, тј. човек тражи сопствено објашњење у ономе што сам чини и ствара (Имискос Беунса 1999: 326).

Управо зато што Унамуно показује процес стварања дела и стварност писања, дело *Магла* нас враћа на преиспитивање поставке романа у 19. веку. Метафикција претпоставља повратак на ауторитет аутора, али не зато што је он свез-

1 danzademiradas@yahoo.com

најући као у роману у 19. веку, већ зато што се он понаша као да од њега све зависи и константно нас подсећа на ту чињеницу. Међутим, за разлику од романа у 19. веку аутор не реконструише већ конструише стварност и тражи поверење од читалаца. Аутор се обраћа читаоцу и уверава га да ствари нису онакве каквим се чине и стога му то доказује. Аутор постаје једно „ја“, ауторитет, који открива статус фикције и статус стварности. Ради тога се служи могућим световима: ствара свет који може да расветли и објасни нашу стварност имајући у виду да је фикција само један од могућих светова (Имикос Беунса 1999: 327).

У роману *Магла* оквир (пролог, пост-пролог и епилог) и наративни текст размењују улоге, мешају се са циљем да створе двосмислени или вишесмислени текст. Када се открије да су потписани писци предговора заправо ликови из оквирене приче, сам оквир постаје делимично уоквирено. Стога, будући да оно што читалац очекује да припада плану реалног постаје фикција, попуштају привидно постојеће границе међу њима (Гомес Труеба 2006: 91).

Портер Абот (2009: 268-274) пише о постојању два света: свету приче и свету нарације, али истиче да може постојати и свет стварања који садржи претходна два, а под којим подразумева наративне металепсе које настају када се наруши граница једног од ова два света, тј. када се свет аутора или наратора помеша са светом приче. Металепса онтолошког типа се најчешће јавља у посмодерним приповестима и доводи у питање постојање света. У роману *Магла*, Мигел де Унамуно, аутор дела, остварује металептички упад у дело како би указао на неprecизне и замагљене границе између света стварног и света имагинарног.

### Унамунова концепција романа, предестинација и аутономија лика

Једно од Унамунових религиозних схватања које је најчешће исказивао јесте да је Бог створио свет речима. Његов други велики став јесте да роман, као свет такође створен речима, представља подражавање живота у смислу развоја дела без знања о будућим догађајима. То је Унамунова концепција романа као ниволе, тј. творевине која настаје без претходних припрема, нацрта и уобличене идеје о ономе што ће се догодити (“a lo que salga”) ради подражавања живота који се развија постепено и без унапред уобличених планова. Одлика ниволе је и наративна огољеност дела која оставља читаоцу слободан простор за имагинацију и уобличавање слике (Веласкес Куето 1980: 35-36; Шо 1997: 87). Хулијан Маријас (1965: 40) истиче да, када Унамуно говори о стварању, он не мисли првенствено на дела, већ на ликове. Наративне ситуације су само услов и позадина на којој треба да се покаже драма постојања и крајње су поједностављене како не би одвратиле читаоца од интимне драме ликована.

Дијалог, као основно Унамуново средство за развој ликована ствара привид да нема интервенције аутора у делу. Међутим, ко управља поступцима ликована? Ликови су, како сам Унамуно наводи, ауторов пород, али имају сопствену унутрашњу логику по којој се развијају. Поставља се питање постоји ли предестинација? Да ли су ликовима унапред одређене улоге или они могу да утичу на своју судбину слободном вољом? Будући да се развијају постепено путем својих поступака и дијалога наизглед без великог утицаја аутора на њих, отвара се простор за извесну аутономију ликована у односу на првобитног аутора који им је дао егзистенцију.

Аугусто Перес, Унамунова творевина у *Магли*, изгубљен је у магли свог постојања и схвата живот као позорницу на којој сви играју улогу која им је

унапред додељена. Управо из оваквог размишљања произилази његова идеја о потрази за аутором и Богом који управља његовим животом, те објашњењем сопственог живота.

Након доношења одлуке да се убије, Аугусто Перес креће на пут у Саламанку да упозна Унамуна. Тако, у 31. поглављу, Унамуно, као аутор, врши металептички упад у роман како би разговарао са Аугустом, јер однос аутора са ликовима се остварује првенствено преко дијалога који успоставља са њима. Међутим, да би то учинио, Унамуно мора да пређе границу стварности и фикције и да направи онтолошки преступ. Одлучује да лик не напусти фикционални свет већ да он, као аутор, постане још један од ликова ниволе. У сцени дијалога са својом фикционалном творевином, Унамуно се мистериозно смешка свом узрујаном посетиоцу. Обраћа му се ауторитативним тоном, попут вишег бића, и пориче му могућност самоубиства уз објашњење да ће у сваком случају искористити сопствени ауторитет аутора да му приреди смрт у тексту. Унамуно открива Аугусту његово фикционално постојање у виду производа туђе, ауторове маште, а самим тим и да не може да се убије, јер није ни жив ни мртав. Гранична ситуација у коју је лик доведен услед спознаје своје стварности, наводи га да унесе сумњу и у постојање свог творца. Није ли можда и сам Унамуно нечија фикција, па и пуки изговор и средство за писање Аугустове приче. Један од начина за успостављање аутономије лика јесте Унамунова концепција фикционалног лика који се супротставља аутору као простом оруђу на услузи лику да напише оно што му лик диктира. Чак и када му се предочи да лик не постоји без свог аутора, Аугусто поставља питање да ли је стварнији онај који сања или сам сан?

Одлуком да постане фикционални лик Унамуно стиче исти положај као Аугусто. Управо зато Аугусто може да се сукоби са њим и побуни се против њега као равноправан, па и да на врхунцу своје охолости каже Унамуну да је и он само један фикционални лик. Суочавање са творцем доводи до радикалног ослобођења лика, омогућава му да се коначно дефинише и постане свестан своје егзистенције. Аугусто Перес не успева да „постоји“ све док не постане свестан своје смртности. Кад одбије смрт на коју га творац осуђује, он почиње да живи у унамуновском смислу, у агонији услед свести о својој коначности (Торо 1981: 363). Након сусрета са својим творцем Аугусто више не сумња у своје постојање, излази из магле и постаје свестан стварности.

Аугусто донкихотовским напором захтева живот, побуњује се против одлуке аутора да га убије, али Унамуно не дозвољава свом лику да управља сопственим животом, јер би то био чин слободне воље коју творац не допушта својим творевинама. Управо металептичка интервенција служи Унамуну да афирмише своју вољу и моћ стварања, те и да себе назове Богом ниволеских створења. Дакле, у датом разговору Унамуно жели да се потврди у својој улози творца који има право да одлучује о животу и смрти својих творевина. Међутим, он се не показује као свезнајући или свевидећи аутор који надзире своје ликове. У том поглављу Унамуно, који је до тада имао потпуни увид у Аугустове мисли и осећања, постаје ограничен само на информације које сазнаје из сусрета са њим, тј. види га само споља а не и изнутра као до тада. Металептички упад аутора у фикционални свет је омогућио афирмисање воље аутора, али је такође одузео ауторитет аутору и изједначио га са његовом творевином. Унамуно као творац може да ствара или да одлучи о смрти својих ликова, али након рођења они стичу независност и сами одлучују о сопственом животу, док њихов аутор може да буде

само делимично свестан онога што чине или говоре. Штавише, наслућује се да многи ликови настављају да живе и после смрти свог творца.

Иста сцена у роману подстиче на питање свезнања и свемоћи романописца и оставља се отворено читаоцима да закључе да ли је Унамунo као аутор управљао на крају судбином Аугуста и одузео му живот или је пак Аугустo успео да истраје у својој одлуци да се сам убије. На тај начин Унамунo настоји да укаже на неизвесност у људском животу, али и на неизвесност бога, творца, који се чинио несумњивим (Гонсалес де ла Љана Фернандес 2008: 272). Метафикција, дакле, Унамуну служи за преиспитивање постојања прихваћених истина (Гуљон 1987: 297). У истом смислу у ком се ликови романа једног аутора побуњују против његове тежње да их начини марионетама своје маште или гласницима свог мишљења и осећања, човек се буни против могућности да његов аутор управља њиме по сопственом нахођењу. Колико год да су ликови уобличени у сну свог аутора, њихова аутономија ипак отвара могућност да се побуне и уведу неку импровизацију у текст (Гонсалес де ла Љана Фернандес 2008: 268).

### Читалац

У расправу о постојању, стварности и фикцији Унамунo уводи и трећег чиниоца – читаоца. Ни читалац не може да побегне од своје судбине као творевине неког творца. У делу *Како се прави роман* (*Cómo se hace una novela*), Унамунo показује да је права реалност читаоца блиско повезана са стварношћу лика из дела. Читалац се, отуд, током читања поистовећује са ликом из дела, открива себе кроз њега, али и умире са смрћу лика, на крају његове приче. За читаоца је живот оно што чита, а са завршетком романа, завршава се и његов живот. Једино читалац који није само читалац романа, већ и сопствени аутор, аутентична личност којој није потребно да се идентификује са ликом из романа и заборави на себе, може да преживи крај романа. Дакле, читалац треба да буде активни читалац, који суделује у стварању романа, тј. онај који ствара оно што чита.

Током претходно споменутог разговора Унамунa, аутора, и фикционалног лика Аугуста Переса доводи се у питање и положај самих читалаца. Сви, аутор, читаоци, фикционални ликови, јесу ликови једне ниволе, творевине неког аутора или Бога. Преко сусрета Унамунa и Аугуста и прекорачења онтолошких граница, изједначавају се ликови са различитих онтолошких планова. Међутим, за разлику од људи, аутора Унамунa и читалаца, фикционални ликови поседују бесмртност, јер живе у умовима читалаца и оживљавају сваки пут када неко отпочне читање њихове приче. Управо свестан важности читаоца, Унамунo апелује на његово саучесништво и призива га у делу као одредиште смисла. Сваки читалац види сопствени одраз у огледалу које ствара аутор, а Унамунo рачуна на то и наводи га да се забрине и о сопственом постојању и сопственој смртности или бесмртности.

### Бесмртност

Однос аутора, лика и читаоца је однос надживљавања. Аутор ствара ликове услед своје тежње ка бесмртности и управо из овог разлога концепција лика као аутономног и стварнијег од историјске личности јесте оно што омогућава аутору да се трансцендира преко њега (Торо 1981: 361). Све док постоји лик ког чи-

тањем оживљава читалац, дотле постоји и његов аутор, јер постојање лика је оно што гарантује постојање његовог аутора.

Када је Унамуно схватио да је услед своје тежње за бесмртношћу омогућио вечност својим ликовима а не себи, одлучио је да уђе у фикцију као лик и негира вечност другим ликовима, да их протера у други план и истакне себе. Дакле, из жеље за бесмртношћу аутор врши онтолошки преступ и улази у фикцију као један од ликова а затим се сукобљава са сопственим творевинама. До свега долази из страха да је аутор књижевног дела заправо само повод или средство да прича ликова доспе у свет, а што није водило његовој бесмртности већ заборава. Увођење Унамуна у текст мотивисано је намером да се направи контраст између Унамуна, историјске личности и фикционалних ликова како би се потврдила његова реална егзистенција. Чињеница да Унамуно у тексту има већу моћ значи да он није исто што и Аугусто. Моћ да ствара фикционалне светове и ликове му даје осећај да је нешто више од самих својих творевина у том свету, тј. моћ стварања пружа човеку, аутору, потврду сопственог реалног постојања. Стога, Унамуно постаје лик из дела, али уједно је и више од лика, јер је и творца тог дела и, за разлику од осталих фикционалних ликова, има и реалну егзистенцију ван фикције.

### Смрт Аутора

Име аутора није од значаја, као што је жанровско одређење дела за Унамуна чин пуког именовања: роман (*novela*) или нивола (*novola*) или живот. Крајем шездесетих година 20. века, много година након објављивања Унамуновог дела, уз кризу субјекта јавља се и криза ауторства, што ће резултирати констатацијом смрти аутора. Фигура аутора се претвара у прост потпис дела и ознаку за његово класификовање. Насупрот аутору, читалац и текст долазе у први план. Ролан Барт, на пример, у тексту „Смрт аутора“ полази од критике концепције по којој аутор представља средиште дела и одриче му деспотску улогу ауторитета који контролише значење. Књижевно дело постаје текст, у чијем настајању учествују писање аутора и активно читање читалаца који дају крајњи смисао делу. Отуд потиче и идеја измене смисла текста кроз време. Потписивање дела је само покушај да се утврди својина над делом које, једном створено, није више у власти аутора да му прида смисао већ је у рукама читаоца.

Међутим, ако се вратимо на Унамуново дело *Магла*, закључујемо да Унамуно предосећа смрт аутора као и све већу важност читаоца и текста. Стога, он настоји да помири ове моменте. С једне стране ствара себе као лика из жеље да спречи смрт аутора, док истовремено читаоца види као активног и признајући му значај, укључује га у саму причу. Иако се противи смрти аутора и тежи његовој бесмртности, Унамуно имплицитно ту смрт признаје. Као што пише Барт касније, Унамуно схвата да се у тексту губи аутор и његов идентитет. Чим се један догађај преточи у причу, аутор умире, глас губи порекло и почиње текст. Аутор, када пише, губи индивидуалност, што Унамуно спознаје и настоји да је поврати тиме што себе ствара и као лика унутар фикционалног света. Унамуно је свестан своје безличности као аутора и начин да се побуни против таквог положаја и постигне спасење јесте металептички упад у дело. Маргинализовани положај аутора допуњује или замењује истицањем аутора као централног лика унутар фикције.

Унамуно, као што смо већ навели, признаје значај улоге активног читаоца као носиоца смисла дела. Читалац оживљава дело, фикционални свет и ликове

својим читањем, али он даје смисао том делу у складу са сопственом перспективом, потпуно слободан од оне перспективе коју је творац тог фикционалног света желео да му удахне. Улога аутора тако је смањена и ограничена вољом читаоца, али тиме нестаје догматско читање дела као потраге за смислом који је у њега уткао Аутор.

### Закључак

Метафора магле пружа могућност за стварање нереда, одступања, девијација, како би се продрло до енигми нижег и вишег реда. Када магла постане препрека перцепцији стварности, она отвара очи духу. У магли ствари теже брисању, губе детаље и удвајају се. Унамуну полази од ове метафоре као привилегованог места у коме открива да је положај човека само симулакрум. *Магла*, као роман или нивола, јесте метафора која позива читаоца да доведе у питање сваку перцепцију (услед полемике са материјализмом и позитивизмом) и сваки ауторитет (Савала 1991: 75-77). Магла је пример прекорачења границе између стварности и фикције преко слике живота као сна једног вишег бића чиме утиче на визију постојања као неизвесности (Гонсалес де ла Љана Фернандес 2008: 263).

Успоставља се јасна онтолошка хијерархија: Бог-човек-фикционални лик, а књижевна теорија се претапа у егзистенцијална преиспитивања. Лик открива сопствену онтолошку стварност а затим и стварност свог аутора: Унамуну је сан Бога и нестаће када Бог престане да га сања. Творац и творевине, стога, сусрећу се испреплитани у истом сну и уједињени су истом судбином у својој потчињености неком вишем бићу. Сви, ликови, аутор, читаоци, заједно су, не у сопственом сну, већ у туђем. На различитим плановима субординације, аутор, фикционални лик и читалац, сањани и они који сањају, спојени су колективним сном о вечности.

### Литература

- Барт 1968: R. Barthes, *La muerte del autor*, traducción C. Fernández Medrano, <http://www.cubaliteraria.cu/revista/laetradelescriba/n51/articulo-4.html>
- Веласкес Куето 1980: G. Velázquez Cueto, *Ganivet, Unamuno, Azorín, Maeztu*, Madrid: Editorial Cíncel.
- Гомес Труеба 2006: T. Gómez Trueba, Personajes en busca de autor y posmodernidad: de *Niebla* a *El show de Truman*: *Hesperia: Anuario de Filología Hispánica*, No. 9, 87-106.
- Гонсалес де ла Љана Фернандес 2008: N. González de la Llana Fernández, El sueño de un dios: la estructura narrativa en *Niebla* de Unamuno y “Las ruinas circulares” de Borges: *Anales de Literatura Hispanoamericana*, Vol. 37, pp. 263-274.
- Гуљон 1987: G. Gullón, Reinterpretación de *Niebla*: el carácter de la comunicación literaria: *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Vol. 35, No. 1, pp. 293-298. <http://www.jstor.org/stable/40298740>
- Имикос Беунса 1999: T. Imízcoz Beúnza, De la “nivola” de Unamuno a la metanovela del último cuarto del siglo XX: *RILCE: Revista de filología hispánica*, Vol. 15, No. 1, 319-333.
- Маријас 1965: J. Marias, *Miguel de Unamuno*, Madrid: Espasa-Calpe.
- Савала 1991: I. M. Zavala, *Unamuno y el pensamiento dialógico*, Barcelona: Anthropos Editorial.

Toro 1981: F. De Toro, Personaje autónomo, lector y autor en Miguel de Unamuno: *Hispania*, Vol. 64, No. 3, pp. 360-366. <http://www.jstor.org/stable/342039>

Унамуну 2006: М. де Унамуну, *Како се прави роман*, превод Александра Манчић, Београд: Рад.

Унамуну 2009: М. De Unamuno, *Cómo se hace una novela*, ed. de Teresa Gómez Trueba, Madrid: Cátedra.

Унамуну 2001: М. De Unamuno, *Niebla*, Barcelona: Bibliotex, Millenium. Las mejores novelas en castellano del siglo XX.

Шо 1997: D. Shaw, *La generación del 98*, Madrid: Cátedra.

## **DIOS Y ESCRITOR: LA CREACIÓN CON PALABRAS – CREADOR Y CREADO, REBELIÓN Y SALVACIÓN EN LA OBRA DE MIGUEL DE UNAMUNO**

### **Summary**

La obra de Miguel de Unamuno, según Julián Marías, demuestra orígenes religiosos. Un punto de partida de sus actitudes religiosas es la idea de que el Dios ha creado el mundo con las palabras. Dado que Unamuno opina que la novela es como la vida, en el presente trabajo nos dedicamos a la concepción de la creación, la relación entre el creador y lo creado, la rebelión de lo creado contra su creador y la posibilidad de la salvarse, es decir, adquirir la inmortalidad, tanto del personaje literario, como el hombre.

La actitud del hombre hacia su creador Unamuno la expresa en la obra literaria a través de la relación entre el personaje y su escritor. Se plantea la pregunta de la manera en que el autor crea una obra literaria, si sigue un plan anterior o el personaje posee una autonomía y puede influir sobre su propia vida independientemente de la voluntad de su creador. ¿Hasta dónde llega el ojo omnividente del escritor y en qué medida ejerce el control sobre el mundo de la obra literaria? La atención se centra en las posibilidades de superar los límites entre la ficción y la realidad en sentido de la salida de lo creado al mundo de su creador. ¿Qué pasa si lo creado empieza a buscar su creador? ¿El personaje puede encontrar a su escritor y el hombre a su Dios? Unamuno constantemente busca a Dios, pero no en cuanto a Dios, sino como una garantía de la inmortalidad, lo que representa su preocupación básica. Se plantea la pregunta si la obra literaria es la salvación del escritor o lo va a sobrevivir y si valen las rebeliones contra el creador y cuál es la escala de jerarquías en la concepción de la creación de Unamuno.

Palabras clave: la creación, el creador, lo creado, la rebelión, la salvación y la autonomía del personaje literario

Мирјана М. Секулић

*Боџ и писаи: сѣварање речима – шворац, сѣворено, побуна и сѣасење у делу миџела де унамуна*



Никола М. ПОПОВИЋ<sup>1</sup>  
 Универзитет у Крагујевцу  
 Филолошко-уметнички факултет

## „ИСТОРИЈА НАПОЛИТАНСКОГ МИЛОСРЂА“ ТЕРЕЗЕ РАВАСКЈЕРИ: МОТИВИ И ПАРЕЛЕЛЕ

У раду се разматра *Storia della carità napoletana* („Историја напулитанског милосрђа“) из 1875, дело италијанске добротворке и списатељице Терезе Раваскјери (1826-1903). Припадница аристократије италијанског југа, Т. Раваскјери била је једна од еминентних личности из живота Напуља друге половине XIX века, позната пре свега као оснивач болнице за сиромашне и аутор неколико дела историографског, биографског и мемоарског карактера.

Књига монументалног обима *Storia della carità napoletana* (1875) описује настанак и рад напулитанских световних и црквених болница, а уједно представља одраз сентиментализма женске прозе у времену након уједињења Италије. С тим у вези, анализира се однос фактографског слоја и интимистичке религиозности као компоненте нарације са доминантним мотивом милосрђа.

*Кључне речи:* мотив милосрђа; интимистичка религиозност, веризам, идеализам

### 1. Тереза Раваскјери и италијанска књижевност друге половине XIX века

Књижевни рад Терезе Раваскјери (1826-1903) и њено дело „Историја напулитанског милосрђа“ (1875) обележила је веза религије и књижевности, односно религијски мотиви као тематски оквир и основа аутопоетике. Хришћанско осећање са доминантним мотивом милосрђа јесте везивно ткиво њене прозе, коју међутим треба посматрати у ширем контексту књижевности настале након италијанског уједињења 1861. године и традиције италијанског женског писма. Његов настанак везан је за религијски амбијент, али се у периоду веризма интегрише у „лаичку женску књижевност“, мотивски проширује и добија нове модалитете, стварајући стилску и тематску целину (в. Valerio 2002: 148).<sup>2</sup> Прве три деценије постојања јединствене нације обележавају скептицизам и песимизам због неостварења идеала Рисорђимента, који је за италијанске жене био више „пут ка унутарњем и друштвеном препороду него прилика за остварење политичког јединства“ (Morandini 2000: 3). Тако је тематски развој женске књижевности веризма текао упоредо са грађењем друштвеног идентитета жена у традиционалном окружењу и иступањем женске књижевности из приватне у друштвено-

<sup>1</sup> nikparma@yahoo.it

<sup>2</sup> Женска књижевност веризма побуђује пажњу савремене италијанистике у Италији и ван ње. У том погледу, издвојила су се тематолошко-стилска истраживања Л. Гвиди, А. Арслан и М. Мускарјело у Италији, те студије Л. Крохе, Ш. Вуд, А. Амоје и У. Фенинг, где се женска књижевност веризма сагледава у светлу упоредног развоја књижевног и друштвеног идентитета жена, као и односа рода и књижевног жанра. Ова питања актуелизована су и кроз настојање да се успостави паралелизам између женске књижевне школе веризма и савремених италијанских списатељица који се пре свега огледа у тематској и жанровској сродности и социјалном ангажману ове прозе.

ну сферу, претежно путем публицистике која је одиграла важну улогу у грађењу уметничког укуса и књижевног стила (Mitchell 2008: 63, Patriarca 2001).

Раздобље од уједињења до Првог светског рата у Италији одликује с једне стране наглашени либерализам у политичком животу и „антиклерикализам радничке класе“, који је по мишљењу Џ. Поларда (Polard 2008: 6-28)<sup>3</sup> вукао корене из мацинијевског републиканизма и Гарибалдијевог демократског покрета, а с друге стране тежње цркве да сачува друштвени и културни примат. Секуларизација државе покренула је у женској књижевности веризма два паралелна тока: „католичку литературу“ наклоњену мистицизму, насталу као својеврсна реакција на позитивизам главног литерарног тока, а уједно други талас са делима чије су се теме односиле на „свет капитала, трговине, неуспеха, финансијских интрига, политике“ (Sanvitale 2000: 37). Ово се подудара са два литерарна тренда од којих су први, како сматра А. Амоја (Amoia 1992: 4), обележили „сентиментализам, еротизам и декадентност“ а други ангажман за социјалнополитичка питања. У књижевним делима, Т. Раваскјери следи традиционални позитивизам веристичке прозе обојен идеализмом и сентиментом нове књижевности која има изразит етички ангажман. Усмереност на град Напуљ је једно од обележја њене прозе у традицији регионалних књижевности у Италији.

Поред сентимента времена и амбијента, биографске прекретнице одредиле су и тематске координате књижевног дела Т. Раваскјери, чији је живот трајао скоро цео деветнаести век (1826-1903), обухвативши деценије пре и деценије након италијанског уједињења (в. Orestano 1940)<sup>4</sup>. Поред „Историје наполитанског милосрђа“ Т. Раваскјери написала је и неколико књига које обухватају широк жанровски распон: од биографске прозе каква је књига „Генерал Карло Филанђери“ (1902) у којој описује живот свога оца, преко романсиране биографије њене пријатељице, „Паолина Крејвен и њена породица“ (1892), те мемоара „Како је настала моја болница“ (1903) и дневничке прозе написане у интимистичком кључу каква је књига „Лина“ (1876), посвећена умрлој кћери. „Историја наполитанског милосрђа“ најпознатија је књига Терезе Раваскјери. Дело је написано у два тома на шест стотина страница и доноси хронолошки преглед развоја добротворних институција, прихватилишта, сиротишта и болница у Напуљу у време када је живела Тереза Раваскјери која је 1880. године и сама основала болницу за сиромашне. Наративни поступак Т. Раваскјери обележава женски глас у третирању социјалних проблема, што је пробудило пажњу феминистичке критике која као једно од својстава женске књижевности веризма истиче „страст вођену врлином“ (в. Guidi 1988) и заинтересованост жена за непосредно укључивање у проблеме свог времена. Лаура Гвиди (Guidi: 1988: 148) користи термин „пије-

3 У својој књизи *Catholicism in Modern Italy* (2008), Џ. Полард разматра различите аспекте односа вере и културе: сматрајући да су институције цркве биле највише угрожене у периоду 1815-1870. током процеса либерализације друштва и слабења световног утицаја цркве, да би потом уследио „период католичке обнове“ који је трајао до 1914. године.

4 Биографија Терезе Раваскјери налази се у различитим биографским енциклопедијама посвећеним женама које су имале важну улогу у култури Италије, као што је том Италијанске биографске и библиографске енциклопедије насловљен *Eroine, ispiratrici e donne di eccezione* (1940). Савремена историографија занима се за улогу жена са италијанског југа у Рисорђименту, те биографију Т. Раваскјери налазимо и у књизи *Risorgimento invisibile. Patriote del Mezzogiorno d'Italia* (в. Guidi 2011), чији наслов сугерише на деловање жена на процес из другог плана, с обзиром на традиционална ограничења. Књига *I Ravaschieri. Storia e dimore di una famiglia signorile tra Chiavari, Genova e Napoli* (в. Lagomarsino 2009) посматра историју породице Раваскјери у ширем контексту историје, архитектуре и ликовних уметности.

тистички покрет“ за деловање Терезе Раваскјери, Паолине Крејвен и Аделаиде Пињатели, сматрајући да се женско добротворство на италијанском југу издвојило у времену око италијанског уједињења као „релевантна друштвена појава која је међутим тешко одредива управо из разлога што је – великим делом – измицала институционализованим улогама, те се превасходно испољавала као солидарност жена аристократске класе према нижим слојевима друштва.“<sup>5</sup> Окренутост традиционалним вредностима спојена је у делу Т. Раваскјери са залагањем за статус жене у друштву, што на књижевном плану кореспондира са особеним наративним стилем, који у најбољем смислу следи традицију веризма а уједно прихвата утицаје нових литерарних струјања. С обзиром на ауторкин социјални ангажман, „Историја наpolitанског милосрђа“ постала је аутентична историографија милосрђа и добротворства времена Рисорђимента и уједно књижевни манифест тог ангажмана.

## 1. 2. Књижевне реминисценције

Књижевне реминисценције на личност и дело Терезе Раваскјери бројне су како у корпусу италијанске књижевности тако и ван ње. У контексту женске књижевности веризма издваја се лирска минијатура, успомена на Терезу Раваскјери (написана 1904. године) којом Магилде Серао завршава своју књигу „Трбух Напуља“. Добротворна дела Т. Раваскјери описују се у контексту хришћанске врлине милосрђа, уз бројне библијске мотиве. Магилде Серао се најтоплијим речима опрашта од добротворке и пријатељице:

„Она је била савршена хришћанка, кротка али не заслепљена, нежна али никад извештачена, уздана у себе али не одвећ смела, одлучна без оклевања.“<sup>6</sup> (Serao 2009: 183)

Овакав мотивски контекст занимљив је будући да је М. Серао ауторка која је објавила неколико дела са хришћанском тематиком попут романа *Suor Giovanna della Croce* и више књига о верским обичајима у Напуљу *San Gennaro nella leggenda e nella vita* (1909), *La Madonna e i santi, nella fede e nella vita* (1902) и *Santa Teresa* (1904). Књижевна узајамност Т. Раваскјери и М. Серао огледа се у избору мотива и сродности сентимента. Религиозна тематика и мистична религиозност као крајње долазиште еволутивног тока прозе М. Серао (в. Поповић 2011) може се повезати са историцизмом Т. Раваскјери, као и са исповедним наративним тоном у њеној књизи *Lina*.

Други запис о Т. Раваскјери налази се у делу Луиђија Пирандела, који је спомиње у роману *Il fu Mattia Pascal* (1904) објављеном годину дана након ауторкине смрти. Књижевна реминисценција представља библиографски податак из пера писца са италијанског југа, припадника генерације која је писала након уједињења. „Историја наpolitанског милосрђа“ Т. Раваскјери спомиње се као документ о последњим годинама Краљевства Двеју Сицилија:

„Папиано, још увек са шеширом у руци, говорио [је] о Напуљу у коме се морао задржати дуже него је намеравао, јер је преписао велики број списа из приватне архиве пресветле војвоткиње доне Терезе Раваскијери Фјески: „Маме војвоткиње“, како су је

5 Мотив женске солидарности и пријатељства у контексту амбијента као посебност женске веристичке школе запазило је неколико аутора међу којима су П. Бертуци, У. Фанинг и М. Мичел, док М. Ангарано (в. Angarano 2004) посматра ову појаву као међуоднос хришћанског милосрђа и идеја Рисорђимента.

6 Цитат превео Н. П.

сви звали „Маме милосрђа“, како би је он назвао. Ти списи су драгоцени јер би могли да баце нову светлост на последње дане краљевине Две Сицилије и нарочито на личност Гаетана Филанђерија, кнеза од Сатријана.“ (Пирандело 1979: 151)

Имајући у виду унутарње везе у корпусу италијанске књижевности, треба навести да песма *Sappho (Fantasia)* у збирци *Primo vere* Габријелеа Д'Анунција носи посвету *A la Duchessa Teresa Ravaschieri* (в. D'Annunzio 1982: 39-40, 789-790). Ову песму, инспирисану појављивањем Т. Раваскјери у римском монденском друштву, Д'Анунцио је написао у шеснаестој години и објављена је у издању из 1880. године, а мотив сензуалне лепоте био је на трагу француског симболизма (в. Абени 2011). Вреди поменути да инспирацију за главни лик свог романа *Il Piacere* (1889), Андреу Сперелија, Д'Анунцио проналази у лику Винченца Раваскјери Фјескија, што шире портретира породицу Раваскјери.

Из корпуса стране књижевности, вредан је помена Гетеов путопис „Путовање у Италију“ из 1816. године, у којем се помиње посета породици Филанђери 1787. године и тринаестодишња „чудна мала принцеза“ (в. Гете 1962: 237-257), истог имена као и ауторка „Историје наполитанског милосрђа“, Тереза Филанђери од Аријанђела, супруга двапут старијег Филипа Раваскјери Фјескија, војводе од Сатријана, који је, немајући наследника, оставио титулу и имање нећаку Карлу Филанђерију, оцу Терезе Раваскјери. Гетеов запис о Напуљу доноси опис аристократске куће на заласку старог доба у духу путописне прозе тог времена а сусрет са амбијентом Напуља виђен је кроз процес литерарне самоспознаје (в. Azevedo 2010: 21-22). Романтичарски стил присутан је у опису амбијента и пејсажа и у опису ликова, са акцентом на карактеристичном детаљу:

„Филанђеријеријеви нису били богати и живели су у часној скучености. Сматрао сам да ће тако бити и са овом малом принцезом, јер овакве високе титуле у Напуљу ионако нису ретке. [...] У лакој, пругастој свиленој хаљини, необично зачешљане косе, то мало и љупко створење је личило на какву модисткињу која, бринући о украшавању других, мало пажње поклања сопственом изгледу.“ (Гете 1962: 257).

Гетеово помињање алтруизма војвоткиње од Аријанђела пружа могућност мотивске паралеле са делом *Paolina Craven e la sua famiglia* Терезе Раваскјери у којем доминира алтруистичко виђење милосрђа:

„Паолина је увек имала, на посебан начин, лепу иако ретку дужност, да опште добро увек ставља испред личног и да у добру другог разазна сопствено добро и осећање.“ (Ravaschieri 1892: 7)<sup>7</sup>

Пре неколико година на италијанској књижевној сцени појавила се књига *Io, Teresa Filangieri* (2002), наполитанске публицисткиње Валерије Јакобачи. Иако жанровски стреми ка романсијерском приповедању, дело се ипак уоквирује у подручје публицистике, откривајући пре свега ширину чињеничног слоја којим ауторка неоспорно влада. Књига је подељена на две велике целине, а последње поглавље носи наслов *Lina* (в. Jacobacci 2002: 69-108), где се означава губитак кћери као кључна прекретница у животу Терезе Раваскјери. У том смислу, видно је у другом делу романа померање пажње према спољашњим утицајима на амбијент Напуља, нарочито у поглављима *Il colera e le cucine economiche* (Jacobacci: 117-126) и *Nascita dell'ospedale* (Jacobacci 2002: 127-142) кроз које је приказан добротворни рад Терезе Раваскјери. Линеарни ток реалистичке нарације нема много интроспективних момената а наслови поглавља упућују на књигу Т. Раваскјери. Публи-

7 Све цитате из дела Т. Раваскјери превео Н. П.

цистичко дело В. Јакобачи представља унеколико романсирану биографију Т. Раваскјери и актуелизује занимање за њен живот и рад у садашњем тренутку.

## 2. Промишљање историје и мотив милосрђа

Са аспекта књижевне историје, „Историја напoлитанског милосрђа“ Терезе Раваскјери објављена је 1875. године, у време када је веризам био у пуном замаху. Кроз историјску прозу женске књижевности преламала „двострука природа појма *историја*“ гранајући се у жанр историјског романа и „феминистичке историографије“ (*feminist historiography*) коју одликује спој субјективног доживљаја заснованог на упамћеном са историцизмом и научним историографским методама, као и емпатија са предметом истраживања, те се у овом смислу одваја од „конвенционалне историографије“. Женска историографија, чијем корпусу припада и дело Т. Раваскјери, била је међутим усмерена и на „универзалност историје која искључује посебност жене“, а наратив женске уметничке прозе ка личним искуствима и „персоналном тону нарације“ (в. Marotti 1999: 49-69).

Спој објективне нарације и фикције присутан је у стилском изразу Т. Раваскјери који следи позитивистичко наслеђе документарне књижевности. Идеје Рисорђимента присутне су у узнесеном, скоро романтичарском приказивању уметничких споменика који се налазе на историјским местима у граду Напуљу, те у описима смене власти у различитим епохама. Усмерена на хронолошко приказивање догађаја, „Историја напoлитанског милосрђа“ Т. Раваскјери је историографија, али пре духа него догађаја и у том погледу надраста линеарни ток хронике. Дематеријализација историјског тренутка огледа се у сентименталној стилизацији историографских података. На објективне чињенице Т. Раваскјери на дограђује став о историји и њеним протагонистима издвајајући врлину милосрђа као основу хришћанског идентитета:

„Историја народа, као и њихових институција, скоро је увек историја боли; ако је та бол покренута милосрђем, може променити добро у зло, и родити у душама људи грађанске врлине које красе народе.“ (Ravaschieri 1875: 42).

Сукоби и промене у политичком животу Напуља описују се у више поглавља. У поглављу о оснивању цркве и болнице Светог Елигија, након што је војска Карла Анжујског у тринаестом веку заузела Напуљ, прича о одрубљивању глава заповедницима Конрадинове војске на напуљском тргу једна је од бројних дигресија које би могле опстати и као издвојене целине. И поред рефлексивних момената, ови инсерти не губе на динамици. Директно позивање на бројне историјске изворе једно је од историографских обележја у „Историји напoлитанског милосрђа“, иако је приказивање историјских догађаја прожето личном перцепцијом историјском тренутка. У књигама историјског карактера *Il generale Carlo Filangieri* (1902) и *Paolina Craven e la sua famiglia* (1892) детаљни документаризам присутан је као видан траг позитивистичког наслеђа, док је субјективна црта наглашена у портретима ликова:

„Иако не висока, била је витка, отмена у живахној префињености покрета, њена лепота огледала се највише у њеном мирном, племенитом, казала бих, скоро светом изразу њених црних очију, свежини њених уста, украшених сјајним зубима.“ (Ravaschieri 1898: 3)

У описима историјских личности, примењује се поступак психологизације лика кроз призму хришћанског осећања врлине као у фрагменту са Карлом Анжујским:

„Ко зна да ли је то учинио да смири савест, или из жеље да учини дело милосрђа којим ће се искупити, или пак из жеље да подигне споменик болу и љубави краљице Маргерите, али краљ Карло Анжујски одлучио је да подари место на сред трга, где је основана болница која ће понети име Светог Елигија. Историја не чува тајне мисли краљева већ њихова дела. Извесно је да ће овај дар, који је Карло Анжујски у знак братимљења Француза и Наполитанаца, бити увек благосиљан од стране Наполитанаца.“ (Ravaschieri 1875: 46)

Са позиције данашње италијанске прозе коју обележава размицање жанровских ограничења, „Историја наполитанског милосрђа“ Т. Раваскјери занимљива је и као стилски експеримент. Дело својом мотивском грађом следи традицију веристичког приповедања, попримајући на моменте обележја новинарског манифеста. Ангажована литерарност спојена са моралним императивом постала је аутопоетичко својство наративног поступка Т. Раваскјери. Ауторка посебно наглашава свој начелни став о милосрђу као основи друштвеног деловања:

„Та реч, милосрђе, произашла најпре са пуно успеха из хришћанства, променила је свет и његове плодове, не само у унутарњим осећајима душе, већ и у науци, књижевности, уметности и целом друштвеном животу. А потом је била нарочито плодносна кроз добротворне институције; и ја ћу је тако посматрати, бавећи се плодовима које је она имала у Напуљу.“ (Ravaschieri 1875: 7,8)

„Волише се као ишло сам ја волео вас, рекао је Исус Христ у једној својој заповести; а људи, ослобођени врлином ових речи пуних љубави, ујединише се у тешењу оболелих, сакупљању сирочади и одбачених, у лечењу болесних, подучавању неуких. Један нови закон водио их је ка милосрђу, а то је Божји закон, љубав према сваком, посебно према онима који пате.“ (Ravaschieri 1875: 7)

Уз овај начелни став, бројни су моменти у којима Т. Раваскјери, на начин на који то чини и Матилде Серао у „Грбуху Напуља“, износи мишљење о непосредном случају:

„Да би биле примљене у болницу, данас, болеснице морају бити Италијанке, из сиромашних кућа, са пребивалиштем у напуљској области. Овде се намеће питање. Да је то била намера милосрдних оснивача овог места? Зар племенити Анжујац није основао Болницу светог Елигија како за напуљску сиротињу тако и за сваког оболелог странца којем судбина не помаже. Мислим да би, у име историје, требало променити члан статута.“ (Ravaschieri 1875: 93)

Т. Раваскјери посебну пажњу посвећује улози жена у залагању за сиромашне а посебно се истиче женска солидарност: „Имам вере у срце наполитанских жена“ (Ravaschieri 1875: 33). Овде се уочава књижевна паралела са поглављем у књизи *Il ventre di Napoli* М. Серао које је насловљено управо „Милосрђе“ и где се издваја мотив женске солидарности као једна од окосница милосрђа у Напуљу. Овај мотив је у корелацији са мотивом мајчинства (в. Ангарано 2004), а иста мотивска веза код Т. Раваскјери најочигледнија је у књизи *Lina*.

### 3. Милосрђе и колективитет града

Регионална компонента нарације уткана је у ткиво „Историје наполитанског милосрђа“. Град као амбијент и поднебље италијанског југа увек су тематски оквир приповедања Т. Раваскјери и по томе њено дело наставља италијанску традицију регионалне прозе. Као у хроникама италијанских вериста Ђованија Верге и Луиђија Капуане, смењују се добра и лоша времена, а главне координате остају поднебље и град, а његови становници осећају јаку припадност поднебљу

(в. Donini 1955). „Историја наpolitанског милосрђа“ Т. Раваскјери у целини је усмерена на моралну врлину града:

„Након скоро половине века мира, револуције и реакционарства, снажних а супротстављених струја, које су обе имале крваве последице, живот напуљског становништва сурово је пољуљан, но наш град није попустио у својој дисциплини, моралности, богатству духа, иако је његово материјално богатство било знатно смањено.“ (Ravaschieri 1875: 62)

У вези са сентиментом града Напуља, помињу се два појма, „коралност и колективно памћење“, како пише П. Бертучи (в. Bertucci 2008: 121-163). Под појмом „коралност“ подразумева се заједничка делатност колективитета, односно града. Матилде Серао, савременица Терезе Раваскјери, суштину колективног идентитета налази у категорији као што је милосрђе каква је милосрђе, у души Напуља, осећају заједништва међу његовим грађанима, нарочито у тешким временима које је описала у књизи *Sterminator Vesevo* (1907) и у записима о веровањима у Напуљу међу којима се издваја *San Gennaro nella leggenda e nella vita* (1909). У овим књигама, забележена су народна веровања која су била део популарне традиције града. Званични католицизам пратила је народна митологија која је имала градски карактер с обзиром на слојевиту структуру становништва и наpolitански амбијент.

У „Историји наpolitанског милосрђа“, Т. Раваскјери описује догађаје у Напуљу из две перспективе, из перспективе првог лица и из перспективе напуљског колективитета, а мотиви добротворства, милосрдна дела, имала су катарзичан карактер:

„Црква је основана са великом помпом на месту где и данас стоји, на неколико метара од пијачног трга; на свети обред сјатило се мноштво људи. Да ли је то било зато што су ти људи жалили због крвавог призора који се ту одиграо неколико месеци раније и настојали да га забораве у скрушеној нади? Мислим да јесте. Утешна узвишеност је извесно покренула здраво деловање људи, жељу за чињењем добра која се раширила по души Наполитанаца попут снажне крви уморним венама, и та жеља је оплодила многа дела народног добротворства, која су уследила за овим првим.“ (Ravaschieri 1875: 48)

Жал за старим временима још је једна тематска нит у „Историји наpolitанског милосрђа“, често спојена са негодовањем због недостатка милосрђа у поређењу са оним што је некад било и императивом да се снага црпи из старог искуства. Морални ставови Терезе Раваскјери у вези су са њеним аристократским пореклом, али не би се смела губити из вида чињеница да је она у пуној мери прихватила идеје италијанског препорода, за шта налазимо потврде у њеним делима и периодици (в. Curci 1892; Nelson Gay 1903; Del Balzo 1910). После уједињења Италије, губи се аристократски амбијент у којем је Тереза Раваскјери деловала, али списатељица добротворни рад наставља у новом окружењу. Социјални ангажман Т. Раваскјери који се огледао кроз добротворни рад имао је утицај на политичку сцену њеног времена, а њено писано дело изражава патриотско осећање након уједињења Италије, али пре свега жељу за успостављањем једне практичне филантропије у којој хришћанске вредности налазе место у оквиру либералног друштва.

## Грађа

Д'Анунцио 1982: G. D'Annunzio, *Versi d'amore e di gloria*, Milano: Mondadori.

Гете 1962: Ј. В. Гете, *Путовање по Италији*, прево Б. Живојиновић, Београд: Просвета.

Јакобачи 2002: V. Jacobacci, *Io, Teresa Filangieri*, Roma: Scienze e Lettere.

Раваскјери 1902: T. Filangieri Fieschi Ravaschieri, *Il generale Carlo Filangieri. Principe di Satriano e duca di Taormina*, Milano: Fratelli Treves

Раваскјери 1892: T. Filangieri Fieschi Ravaschieri, *Paolina Craven e la sua famiglia*, Cav. Antonio Morano: Napoli.

Раваскјери 1876: T. Filangieri Fieschi Ravaschieri, *Lina*, Napoli: Stabilimento tipografico di Francesco Giannini.

Раваскјери 1875: T. Filangieri Fieschi Ravaschieri, *Storia della carità napoletana*, Napoli: Stabilimento tipografico di Francesco Giannini.

Пирандело 1979: Л. Пирандело, *Покојни Маџија Паскал*, превела Ј. Станојевић, Београд: Слово Љубве.

Серао 2009: M. Serao, *Il ventre di Napoli*, quarta edizione Roma: Avagliano.

Серао 1884: M. Serao, *Il ventre di Napoli*, Milano: Fratelli Treves.

## Литература

Азеведо 2000: S. M. Azevedo, GOETHE, J. W. Viagem à Itália: 1786-1788, *Revista de Letras*, Vol. 40, 209-218.

Абени 2001: S. Abeni, *Tematiche della poesia di Saffo e ripresa della figura nella poesia tra '800 e '900*,

< <http://www.progettobabele.it/rubriche/showrac.php?ID=2440> > 05.01.2012.

Амоја 1992: A. della Fazia Amoia, *Women on the Italian Literary Scene: a Panorama*, Troy NY: Whitston.

Арслан 1998: A. Arslan, *Dame, galline e regine. La scrittura femminile italiana fra '800 e '900*, Napoli: Guerini.

Ангарано 2004: M. Angarano, *Sorelle, (non) madri, nipoti, tra pietas cristiana e passione risorgimentale*, у: L. Guidi (ред.), *Scritture Femminili e la storia*, Napoli: ClioPress, 191-237.

Бертучи 2008: *Da lei, tutto: Female Relationships in the Narratives of Matilde Serao*, Chapel Hill: University of North Carolina at Chapel Hill.

Валерио 2004, A. Valerio, *Archivi e scrittura religiosa femminile. Il caso napoletano*, у: L. Guidi *Scritture Femminili e la storia*, Napoli: ClioPress, 139-155.

Вуд 1995: S. Wood, *Italian Women's writing 1860-1994*, London: Athlone.

Гвиди 2011: L. Guidi, A. Russo, M. Varriale, *Il Risorgimento invisibile. Patriote del Mezzogiorno d'Italia*, Napoli: Edizioni Comune di Napoli.

Гвиди 2004: L. Guidi (ред.), *Scritture Femminili e la storia*, Napoli: ClioPress.

Гвиди 1988: L. Gudi, *La „Passione governata dalla virtù“: benefattrici nella Napoli ottocentesca*, у: L. Ferrante; M. Palazzi; G. Pomata (ред.), *Ragnatelle di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne*, Torino: Rosenberg & Sellier, 148-165.

Дел Балцо 1910: A. Pignatelli Del Balzo, *Teresa Filangieri, Atti dell'Accademia Pontaniana*, Vol. XL, 1-4.

Донини 1955: F. Donini, *Il Mezzogiorno e gli scrittori italiani, Italian Studies*, Vol. 10, 59-62



- Ђантантонио 1995: P. Giannantonio, *Le scrittrici della Nuova Italia*, у: A. De Nicola, P. A. Zannoni (ред.), *Scrittrici d'Italia. Atti del Convegno Nazionale di Studi Rapallo, 14 maggio 1994*, Genova: Costa & Nolan, 7-16.
- Квин 2002: M. S. Quine, *Italy's social revolution: charity and welfare from liberalism to fascism*, Palgrave: New York.
- Кроха 1992: L. Kroha, *The woman writer in late-nineteenth-century Italy: Gender and the formation of literary identity*, Lewiston: E. Mellen Press.
- Курчи 1892: F. Curci, Paolina Craven e la Sua famiglia, *Rassegna pugliese*, бр. 21-22, 346-347.
- Лагомарсино 2009: I. Lagomarsino, *I Ravaschieri. Storia e dimore di una famiglia signorile tra Chiavari*, Genova e Napoli, Genova: De Ferrari.
- Мароти 1999, М. О. Marotti, *Revising the Past: Feminist Historians/ Historical Fictions*, у: М. О. Marotti, G. Brooke (ред.), *Gendering Italian Fiction. Feminist Revisions of Italian History*, Madison, N.J.: Fairleigh Dickson University Press ; London: Associated University Presses.
- Мичел 2010: K. Mitchell, *Narrativizing women's experiences in late nineteenth century Italy through domestic fiction*, *Rethinking History*, Vol. 14, No. 4, December 2010, 483-501
- Мичел 2008: K. Mitchell, *La Marchesa Colombi, Neera, Matilde Serao: forging a female solidarity in late nineteenth-century journals for women*, *Italian Studies*, Vol. 63, num. 1, 63-84.
- Морандини 2000: G. Morandini, *Risorgimento al femminile*, у: V. Jones, A. L. Lepshy, *With a Pen in her Hand*, O
- Мускарјело 2002: M. Muscariello, *Anime sole: donne e scrittura fra Otto e Novecento*, Napoli: Libreria Dante&Descartes.
- Нелсон Геј 1903: H. N. Gay, *Ravaschieri: Il Generale Carlo Filangieri*, *The American Historical Review*, Vol. 8, No. 3, 575-576.
- Орестано 1940: F. Orestano (ред.), *Eroine, ispiratrici e donne di eccezione* (serie VII dell'Enciclopedia biografica e bibliografica italiana dir. da Almerico Ribera), Milano: Istituto editoriale italiano B.C. Tosi.
- Патријарка 2001: S. Patriarca, *Journalists and Essayists, 1850-1915*, у: L. Panizza, S. Wood, *The History of Female Writing in Italy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Пињатели дел Балцо 1910: A. Pignatelli, *Teresa Filangieri*, *Atti dell'Accademia Pontaniana*, Vol. 60, 1-4.
- Полард 2008: John Polard, *Catholicism in Modern Italy: Religion, Society and Politics since 1861*, New York: Routledge.
- Поповић 2011: Н. Поповић, *Женски сентимент и препогод идеализма у прози Матилде Серао*, у: Д. Бошковић (ур.), *Српски језик, књижевност, уметност*, књ. 2, Жене, род, идентитет, књижевност. 447-459.
- Санвитале 2000: F. Sanvitale, *Neera, scrittrice della nuova Italia*, у: V. R. Jones, L. Lepshy (ред.), *With a Pen in her Hand*, The Society for Italian Studies, 37-44.
- Фенинг 2002: U. Fanning, *Women's Writing in Italy*. *Italian Studies*, No 57, 151-157.
- Финочјаро 1991: G. Finocchiaro Chimirri, *La donna scrittrice fra Capuana e Verga*, у: М. А. Rubat de Merac (ред.), *Les femmes écrivains en Italie aux XIXe et XXe siècles*, Aix-en-Provence: Université de Provence.

## HISTORY OF NEAPOLITAN CHARITY BY TERESA RAVASHIERI: MOTIFS AND PARALLELS

### Summary

The paper "La storia della carità napoletana" by Teresa Ravashieri: motives and parallels analyses the book *Storia della carità napoletana* (1897) written by the Italian beneficent and writer Teresa Ravaschieri

(1826-1903) in the context of Italian literature after the unification of Italy. Member of South Italian aristocracy, Teresa Ravaschieri was one of most prominent personalities of Neapolitan society of the second half of the 19<sup>th</sup> century, known mostly for having founded a hospital for homeless and as author of several books of historiographic, biographic and memoir prose character.

Her monumental book *Storia della carità napoletana* („History of Neapolitan Charity“) is a valuable historical overview of Neapolitan laic and church hospitals of her time. At the same time, it is an expression of sentimentalism of feminine prose as one of the key representatives of the idealism in Italian literature in the decades after the unification of Italy. In this regard, the paper analyses the relation between the factographic aspect of narration in the description of institutions of Neapolitan hospitals and intimistic religiousness as a specific component of narration, with the motive of charity being the central motive and autopoetic feature.

Literary reminiscences on Teresa Ravaschieri in the prose by Luigi Pirandello, Gabriele D'Annunzio and Adelaide Pignatelli del Balzo and especially a lyrical miniature in *Il ventre di Napoli* by Matilde Serao, are being presented in view of analysing new links within the post-unification literature in Italy.

Key words: motive of charity; intimism; religiousness; Verism, idealism

Nikola M. Popović

Владимир Ј. КАРАНОВИЋ<sup>1</sup>  
 Универзитет у Крагујевцу  
 Филолошко-уметнички факултет  
 Катедра за шпански језик и хиспанске књижевности

## ИДЕОЛОШКИ ОКВИРИ КЛАРИНОВОГ ПАН(ЕН)ТЕИЗМА: АТЕИЗАМ И РЕЛИГИОЗНОСТ У РОМАНУ *LA REGENTA*

Полазећи од концепције *идеологије* Луја Алтисеа, те процеса *интерпелације* који утиче на позиционирање појединца, тј. на стварање „субјекта“, у раду је анализирана веза Леополда Алас Кларина са шпанским краусизмом, доминантном филозофском струјом кључном за развој идеологије *пан(ен)теизма*, која ће своје место наћи у роману *La Regenta*. Дакле, за Кларина, као и за већину краусиста, Бог је апсолутно добро, јединствено и савршено, истовремено је иманентан и трансцендентан у односу на универзум. Бог је творац и покретачка енергија универзума, али и извор свеукупних природних закона. Леополдо Алас није био клерофоб. Његов интелектуални дијаграм смешта га између умереног деизма, просветитељског типа, и рационалне перцепције хришћанске етике која је била саставни део његовог образовања. Роман *La Regenta* је роман о верској катарзи али и о интелектуалном ослобођењу. Кроз ликове који представљају симболе атеизма или деизма, посебно Помпеја Гимарана и Фермина де Паса, Кларин указује на то да деградација цркве као институције не мора и не треба нужно водити и до негације човекове потребе за духовношћу и спасењем душе.

*Кључне речи:* Леополдо Алас Кларин, идеологија, краусизам, *La Regenta*, пан(ен)теизам

### Увод

Краусизам, као правац немачке идеалистичке филозофије чији је оснивач **Карл Кристијан Краус (1781-1832)**, заузимао је секундарно место у Немачкој с краја XVIII века, али је у Шпанији извршио огроман културни утицај (Абељан 2008: 401). Присуство и паралелно постојање двеју супротстављених филозофских поставки, хегеловског идеализма и позитивизма, осим што је условило развој метафизичких идеја у првој половини и средином XIX века, а посебно у основи реалистичког и натуралистичког концепта уметности, у Шпанији доводи до настанка филозофског система познатог под именом *пан(ен)теизам* или „доктрина о свемогућем Богу, који је један, једини, у којем се сједињују сви елементи универзума, а по којој је свет настао као скуп манифестација божанске есенције у времену и простору“. Природа и дух се сједињују у човечанству, човеков живот је пут успења ка хармонији коју симболизује Бог, док се тај циљ постиже снагом разума и научног духа (Проања Наведа 1980: 49, 50).

Један од утемељивача ове филозофије у Шпанији је Хулијан Санс дел Рио. По речима Хосеа Луиса Абељана (2008: 407), „краусистички систем достиже врхунац у историјском поимању које Санс дел Рио назива 'божански закон историје', према којем постоји дијалектика у људском знању која се поклапа са историјским догађањима.“ У оваквој филозофији, у којој се спознаје појам хуманости а човек остварује као склад између природе и духа, хришћанство заузима посеб-

1 vkaranovic@gmail.com

но место. Стога не изненађује чињеница да је већина краусиста себе сматрала „либералним католицима“. Доминантне особине овог учења су: 1) превласт разума и његова способност да оствари човека у хармоничном јединству (хармонични рационализам); 2) веровање у човеково савршенство и друштвени напредак (прогресивни хуманизам), и 3) искреност и поштење у понашању, компатибилни са сталоженошћу и равнотежом карактера (морализам). Краусизам је на тај начин много више од филозофије, тј. осећање, став и понашање које карактерише вера у напредак разума и трпељивост идеја, поштовање човека и успостављање политичке слободе.

Шпанска филозофија краусизма, посебно социјални и политички аспект ове мисли, није имао већег одјека у Шпанији током периода Реставрације (1874-1923), будући да је владао политички прагматизам, непрестана мирна смена конзервативаца и либерала на власти, али се и постављало питање може ли једна толерантна филозофска школа да утиче на ултраконзервативну политику Ватикана или на интерес доминантних владајућих група. Упркос многобројним напорима, краусисти нису успели да остваре своја два најважнија циља: секуларизацију образовног система и аутономију појединца у односу на Цркву и Државу (Дијас 1992: 211).

Када у новије време размишљамо о концепцији идеологије и њеној улози у друштву и култури, повезујемо је са религијом и њеним положајем у модерном свету. Један од најзначајнијих неомарксиста који је развио утицајну концепцију идеологије у складу са поставкама постструктурализма је француски филозоф **Луј Алтисе (1918-1990)**, чија је радикална критика снажно утицала на савремене теоретичаре културе, чак и на оне који се не сматрају марксистима. По речима Јелене Ђорђевић (2008: 143), Луј Алтисе је модерним судијама културе, током седамдесетих година XX века, понудио значајне теоријске концепте и изradio оквир за разумевање односа између друштвене структуре, идеологије и културе. Идеологија се у овом контексту заснива на скупу представа, слика, идеја, митова и утиче на друштвено формирање људи. Управо захваљујући идеологији, појединци не успостављају директан однос према реалном свету, већ је тај однос посредован идеолошким дискурсом, и то на имагинаран начин. Идеологија, дакле, представља један поглед на свет, поглед владајуће класе као природан и једино могућ. Стога ниједна класа не може да влада ако не влада и државним апаратима. Ове форме се стварају у праксама и производима образовања, религије, масовних медија, породице, организоване политике, културне индустрије, те идеологија ствара и конструише различите субјекте и њихов начин живота, мишљења, понашања и деловања. У утицајном есеју *Идеологија и идеолошки државни апарати* (1969), Алтисе тврди да идеологија има функцију да конкретне индивидуе конструише као субјекте. Дакле, сви људи су субјекти идеологије, која функционише тако што нас *позива* да заузмемо своје место у социјалној култури. Тај позив Алтисе означава као *интерпелацију* (Леших 2006: 401). Интерпелација, као кључни појам Алтисеовог идеолошког система потиче од француске речи *appeller*, што значи „именовати“. Односи се на процес у којем појединац интернализује или саображава одређене културне вредности или идеологије, које су неопходне за одржање и развој капиталистичког система. Алтисе објашњава да нас идеологија непрестано позива да беспоговорно прихватимо одређене елементе наше културе као уређене, природне и прихватљиве, иако су најчешће ти елементи стечени, део свакодневице или врло битни у процесу нужног очувања владајућих структура моћи. Идеологија нас позива управо тако што нас

привидно проглашава слободним, аутономним субјектима, који имају право избора (Малпас 2008: 207). Алтисеове поставке могуће је применити на поље књижевности и употребити их у идеолошкој анализи реалистичког романа.

### Утицај цркве у шпанском друштву друге половине XIX века

Кад је реч о **Леополду Алас Кларину**, шпанском класику реализма и прототипу интелектуалца и критичара краја XIX века, немогуће је одвојити *религију* и *религиозности* од метафизике која се односи на религијску концепцију човека и друштва. Тиме већ стајемо на позицију религиозности која одступа од догме или је преиспитује.

Током турбулентне историје шпанског XIX века, Црква је имала великих проблема са идеолозима либерализма. Традиционалне сфере утицаја знатно су угрожене филозофијом краусизма, јачањем буржоаског друштва, секуларизацијом друштвеног система и незадовољством у ширим слојевима народа због традиционалних повластица које су представници католичке цркве уживали.

Леополдо Алас новинарску каријеру започиње у листу *El Solfeo* 7. марта 1875. године и своје перо непрестано усмерава против цркве као институције и представника власти који се залажу за очување некадашњег, повлашћеног положаја. С друге стране, питање религије, или тзв. „католичко питање“ често се доводи у везу са реакционарном политиком периода Рестаурације (1874-1923), током којег црква постаје део свих сфера политичког живота, директно (велики број бискупа били су истовремено и сенатори), или индиректно, посредним учешћем у раду политичких партија (Лисорг 1996: 49). Кларину је посебно сметао Устав из 1876. и проглашење католичанства „државном религијом“, што је био прагматичан потез Кановас дел Кастиља којим је амортизовао шире друштвене слојеве, како клерикалну Шпанију, вернике и традиционалисте, тако и умерено усмерене либерале, спремне на компромис. Кларин је сматрао да су вера и питање постојања и улоге Бога ствар појединца и сваке појединачне душе, те да било какво колективно усмерење води у паганизам. Стога је и тако уређен верски живот називао паганским и антихришћанским.

У свом критичком и књижевном опусу, Кларин се посебно бавио свештеним лицима и разгранатим системом црквене администарције. Иако револуционар и либерал републиканског опредељења у младости, краусиста и заступник краусопозитивизма у зрелом добу и, коначно, искрени верник и умерени католик у старости, Алас не престаје да износи своје ставове о представницима цркве периода Рестаурације. Посебно му је сметала њихова склоност ка материјалном, те удобан живот који су по аутоматизму водили док су верници грцали у сиромаштву и немаштини (Лисорг 1996: 69). Проблематична је и концепција „националног католичизма“, коју је Кларин сматрао делом далеке прошлости, иманентну примитивним народима. Верски национализам XIX века у Шпанији за Кларина је „иритантни атавизам“, тј. нека врста рецидива древног „апстрактног колективизма“, а самим тим чини један компактни и самоодрживи идеолошки систем. Посебну одбојност Кларин је имао према верском обреду, будући да је за њега представљао спољашњу манифестацију религије, ослобођену било какве аутентичне религиозности, механички успостављен друштвени обичај који је народ прихватио а црква успоставила као да се ради о спектаклу. Сматрао је да је клер „вечити непријатељ модерне цивилизације“, те друштвени слој којем одговара проблематично друштво, несређени друштвени односи и хаос, који

увек могу да употребе за сопствену афирмацију, а ситуацију окрену у своју корист, намећући личне интересе као опште, духовно добро. По Кларину, католичка црква свој ауторитет заснива не на вери и снази утицаја проповеди, већ на одличној организацији управљачког система. Без обзира на успоне и падове током XIX века, католичка црква у Шпанији има одлучујућу улогу у политичком животу, а још увек је снажна и носталгија за временима шпанске историје у којима је црква имала најзначајније полуге власти. Ту посебно Кларин истиче улогу цркве након открића Америке и успостављање јединства матице и колоније, чему је свакако допринело и католичанство. Међутим, крајем XIX века ехо некадашње славе остаје само део историје којој је место у прошлости а не у модерном друштвеном уређењу којем Шпанија од почетка века тежи. Тиме католицизам за Кларина постаје потпуна супротност модерном шпанском либерализму, а понекад и његова негација (Лисорг 1996: 106, 107). Био је против тзв. „католика без убеђења“, поштовалаца католичке вере из пуке инерције, рутине и традиционализма, али нема ништа против праве католичке доктрине и морала. По њему, католицизам кад не представља синоним за реакционарно понашање, наметање доктрине или политичке идеологије, представља саставни део друштвеног, верског, политичког, уметничког и филозофског живота цивилизованих људи, који може бити употребљен као део легитимне борбе појединца за побољшање духовног живота (Гонсало 2005: 18).

### Клер и верски живот Ветусте

Религиозност се у овом роману јавља у неколико облика: *бирокрајска, конвенционална религиозности и религиозности као инструмент класне доминације*. У првом облику црква и њени представници су предмет Кларинове идеолошке критике, будући да су представљени као неискрени верници, који свој положај користе да би напредовали на друштвеној лествици, иако не постоји традиција бављења свештеничким позивом у њиховом блиском окружењу. Најбољи пример овог гледишта јесте Фермин де Пас али и његова мајка Паула, које карактерише болесна и претерана амбиција за успехом. Други облик религиозности поседују они ликови за које је вера нека врста друштвене форме или модус социјалне егзистенције или покушаја постизања престижне позиције. Овде се посебно истичу ликови Аниних тетака, али и већина грађана Ветусте, који на мису у катедралу одлазе као на друштвени догађај, да би „слушали жамор окупљеног света, разменили актуелне информације или одслушали неког тренутно популарног проповедника“. Трећа варијанта религиозности може се тесно довести у везу са првим обликом, али је сада реч не о појединцу већ о друштвеној групи која тежи промени свог статуса. Овај облик је посебно значајан у првој глави, када Фермин кроз дурбин Весматра делове града у којем живе радници и пролетеријат. С друге стране, у Ветусти пропуштеној кроз призму Кларина-идеолога постоји један званичан и општепознати атеиста, Помпејо Гимаран, који је „презирао фанатизам али је опраштао фанатизима“. Као и већина Кларинових ликова у овом роману, и лик атеисте је описан с дозом ироније и дистанцираности. На основу Кларинове духовне мапе можемо претпоставити да није атеизам оно што би требало да буде опозиција исквареном католицизму Фермина де Паса и већини становника Ветусте (Гарсија Сан Мигел 1987: 209, 210).

Роман *La Regenta* (1884-1885) је метафора католичке вере у доба Рестаурације. Наш циљ је стога био да проникнемо у саму срж текста и откријемо рели-

гијске поставке које су подстакле аутора да заподене идеолошки обрачун са вером, верницима и представницима цркве. Кларин се бави трима типовима побожних лица у роману: 1) искварени свештеник, женскоарош и манипулатор, који свој положај ставља у службу постизања личне користи; 2) бискуп Камоиран, чија је вера чврста и који у потпуности поштује завет скромности; 3) велики број побожних жена у роману, за које је религија вид друштвене забаве. Искварени каноник Фермин де Пас је под јаким утицајем своје мајке и, преузевши такав модел личних и друштвених односа, покушава да доминира другим свештеним лицима из свог окружења. У том контексту парадигматична је и панорама града која се на почетку романа појављује из Ферминове перспективе:

“Vetusta era su pasión y su presa. Mientras los demás le tenían por sabio teólogo, filósofo y jurisconsulto, él estimaba sobre todas su ciencia de Vetusta. La conocía palmo a palmo, por dentro y por fuera, por el alma y por el cuerpo, había escudriñado los rincones de las conciencias y los rincones de las casas. Lo que sentía en presencia de la heroica ciudad era gula; hacia su anatomía, no como el fisiólogo que sólo quiere estudiar, sino como el gastrónomo que busca los bocados apetitosos; no aplicaba el escalpelo sino el trinchante.”<sup>2</sup> (Алас Кларин 2003: 153)

Оваквим описом романописац имплицира став да је католичка црква корумпирана и склона богатима, а да искрени и прави верници представљају само играчку у рукама њених представника, док већина верника у цркву одлази као у позориште (Гарсија Сан Мигел 2001: 16).

Осим верских обичаја актуелних у једном провинцијском граду попут Ветусте (Овиједа), романописац нас упућује и на озбиљну и детаљну социолошку студију, подстакнуту пишевом идеологијом. Статус Цркве у друштвеном контексту Шпаније знатно се мењао током XIX века: током либералних Влада цркви је одузимана имовина, заплењена су материјална добра, а њени представници махом обесправљени, док је током периода који је претходио Револуцији из 1868, тј. у периоду владавине Изабеле II, поново повратила бенефиције које је традиционално уживала. Иако је владавина Алфонса XII окарактерисана као покушај да се измире либерализам и конзервативизам, Црква добија повољнији положај него у неким претходним епохама (Бекаруд 1964: 11, 12). Клер у роману заузима посебно место, будући да су духовни монополисти, контролори морала и уважени чланови друштвене заједнице о чијим члановима знају све. Због тога је ствар престижа код угледних дама посета духовника који обавља дуге разговоре, утиче на одлуке виших слојева и брани своје интересе. Одабир духовника зависио је од тренутне моде, те репутације коју има међу припадницама виших слојева.

Као водичи и саветници највиђенијих породица, високи клер, у граду попут Ветусте, активно учествује у друштвеним манифестацијама и свечаностима. Нека значајна вечера, пријем на којима је окупљен локални друштвени крем, ретко се могу замислити без декоративног присуства свештеног лица. Чак је и свакодневни живот грађана условљен црквеним календаром и верским празницима (Бекаруд 1964: 15). Осим доминантног повлашћеног положаја који клер има у роману, Кларин нам с времена на време сугерише и другу страну медаље,

2 „Ветуста је била његова страст и његов плен. Док су га други сматрали мудрим теологом, филозофом и ученим правником, он је највише ценио своју науку о Ветусту. Познавао је сваки њен педаљ, споља и изнутра, и душу и тело, истражио је све ћошкове свести и кућа. У присуству херојског града осећао је прождрљивост; радио је на његовој анатомији, не као физиолог који само жели да проучава, већ као гастроном који тражи укусне залогаше; није користио скалпел, већ нож за резање меса.“ (Превела Нина Мариновић, Алас Кларин 2005: 12)

прикривени или понекад очигледни антиклерикализам, симболично представљен кроз ликове Ферминових непријатеља или неистومیшљеника: архиђакон Моурело, познатији као „Глочестер“. Иако је Фермин де Пас перципиран као уважени члан друштвене заједнице о којој води духовну бригу, показује знаке екстремног прагматизма: свестан је чињенице да му положај викара омогућује удобан живот и да га је спасио положаја обичног сеоског парохijsког свештеника, отвара му простор за духовном доминацијом. Дон Фермин де Пас, један од најсложенијих ликова у овом роману, представља негацију свих врлина и вредности, посебно милосрђа, што је по Кларину морала бити карактеристика свих представника Цркве (Ортега 1988: 207). Међутим, Кларин никад не дозвољава екстремности: на другом крају спектра налази се лик монсењора Камоирана, искреног верника и духовника, чисте душе и неизмерног милосрђа, поштоваоца култа Богородице, великодушног човека који скоро целокупну зараду и друга материјална добра која поседује даје сиромашнима. Његове проповеди су често патетичне и инспирисане љубављу ка ближњима. Управо се због тога не уклапа у свет „учене Ветусте“ нити га поштују представници високог клера. Дакле, Црква у Клариновој перцепцији може имати и неке позитивне представнике, а чини се да је овим ликом писац показао своју визију аутентичног хришћанина. Стога је овај лик у ситуацији да њиме доминирају корумпирани и неморални представници цркве, против којих је скоро немогуће равноправно се изборити.

Традиционална критика је ликове Камоирана и Фрихилиса сматрала оличењем подвојености интелектуализма и витализма. Ветуски бискуп је замишљен као противтежа Фермину де Пасу и Фрихилису, који симболизује природност и изворну човекову доброту. Без обзира на међусобне разлике и супротности у карактеризацији ликова, Камоиран и Фрихилис су једина два бића која представљају светле тачке на моралној мапи Ветусте. Фортунато Камоиран има неколико култова које негује: култ Богородице, помоћ сиромашнима, култ проповеди и култ исповести (Рубио Кремадес 2006: 146, 147). Приказан је као искрено побожан представник цркве, готово наиван човек којим управљају други и покушавају да манипулишу његовим положајем зарад остваривања личне користи. Будући да је окружење у којем се налази бискуп пуно греха, неморала, покварености и зависти, лик Фортуната Камоирана скоро да се може окарактерисати као светачки, што је највероватније и била Кларинова намера приликом писања романа.

С друге стране, као противтежа овом лику али у истој групи морално чистих и позитивних ликова у роману, налази се Томас Креспо, познатији као Фрихилис. Критика овај лик сматра неком врстом *алитер ега* самог писца, будући да су њиме представљени одређени погледи на свет које је и Леополдо Алас делио: емпатија и благост у опхођењу према другим бићима и одбрана концепције живота у складу са природом. Ово је и једини лик у роману који је, чини се, поштеђен свеprisутне ироније аутора.

### Идеологија религије у Клариновој интерпретацији

Кларинов однос према религији је веома сложен и динамичан, а сам концепт вере мењан је током духовног развоја. Основна претпоставка коју морамо имати на уму бавећи се Клариновом концепцијом побожности јесте разликовање *вере* и *религије*. Према речима Едуарда Грамберга (2001: 35), Алас је одувек имао вере у Бога, иако на неки свој особен начин, покушавши да веру у Бога хармонизује



са рационализмом, а на тај начин и са религијом, схваћеном као уоквирен, систематизован скуп веровања. Рационализација овде не служи да оповргне веру, већ да јој помогне да оправда своју јачину и постојаност. Католичка вера, у облику у којем је била заступљена у животу Леополда Аласа, никада није успела да окупира Кларина-интелектуалца, те је алтернативу пронашао у филозофији краусизма и поимању религије као моралности и скупа поставки за исправан животни пут, у складу са моралом и природом.

У своја два објављена романа, *La Regenta* (1884-1885) и *Su único hijo* (1891), не само да је приказан процес одумирања верских догми или идеолошких поставки које чине централну тему романа, већ проналазимо и иронијску технику у правом смислу речи. Иронија и пародирање сатиричне ноте писца присутни су у радњи романа *Регенџа*, у лику Ане Осорес и њеног непрестаног осциловања између еротског искушења и верског ентузијазма. Њена дилема не подразумева избор између моралне обавезе и неморалне жеље, већ између два начина – наизглед контрадикторна, а суштински врло слична – да побегне од монотоније и тескобне свакодневице Ветусте: верски мистицизам и духовна и романтична љубав (Вебер 1982: 590). Екстремни случајеви побожности и еротских импулса у роману развијени су у складу са сликом о неопходним улогама које ликови имају. Ана Осорес борбу Алвара и Фермина посматра као сукоб добра и зла. Своје недоумице пројектује на неку врсту космичке скале: двојица мушкараца су за њу антагонисти представљени у оштрој моралној борби, попут светог Михаила и Луцифера. Јавља се у роману читав низ верских симбола и релација: Фермин се повезује са ликом Исуса, због прогонства и презира грађана Ветусте. Ана, будући да се жртвује за њега, постаје попут Богородице која стоји у подножју крста, док Фермин повезује Анину издају са Исусовим мукама, итд. Бесмисао оваквог повезивања које није могуће оспорити у роману, доводи нас до јасније слике степена ироније коју аутор користи, користећи је увек у најзначајнијим поглављима романа, у којима је радња кључна и представља прекретницу даљег тока.

Да би се адекватније приближио идеолошки аспект проблема морала и религије у роману, по узору на алтисеовски модел идеологије религије, треба указати на оквире поља манифестовања религиозности у делу. Представљање религије и идеолошка разматрања побожности саставни су део тематске окоснице, готово као и друштвена критика коју Кларин даје. У оквирима Ветусте, црква је задужена за религију и очување вере, а уједно је и установа која има централну позицију у градском језгру и главни фактор организације друштвеног живота. Само у катедрали на миси и током верских процесија и празника становници Ветусте су окупљени на једном месту. Дакле, религија има кохезиону улогу и спаја различите друштвене екстракте у једну целину, иако им је вера једина заједничка тачка. За високе друштвене сталеже, попут аристократије, религија је знак неопходности доброг укуса и саставни део живота и традиције (Джуранд 1988: 299, 300). Док је за маркиза од Вегаљане побожност обухватала председавање многим хуманитарним удружењима, с једне, или давање милостиње на уласку у катедрали, с друге стране, за Обдулију Фандињо је то једна врста демократске активности у коју људи могу да се упусте без обзира на разлике у сталежу, годишту, полу. Стога Кларин у роману не инсистира толико на верском лицемерју колико на потпуној изопачености практичног вида религије, која се у Ветусти може повезати са глупошћу, површношћу становника који традицију и ритуале своде на механичке и безначајне низове поступака. Овакво хаотично стање Алас покушава да илуструје и појавом лика атеисте, Помпеја Гимарана, који, да иронија

буде већа, једини и размишља о Богу постављајући себи конкретна проблемска питања у вези са религијом и њеном функцијом. Гимаран поседује све најбоље моралне особине и живи у складу са моралним нормама врло блиским изворном хришћанству, иако пориче постојање Бога. Међутим, његов атеизам није у складу са пропагандом која се на том пољу спроводи у локалном Казино-клубу. Поред тога, он је умерен у својим ставовима, идеолог породице и бранилац породичних вредности, има развијен осећај за правду и поштује људско достојанство. Помпејо Гимаран је само још једна жртва морално извитопереног друштва Ветусте. То се посебно види у епизоди када га тзв. пријатељи напију, доведу у цркву пијаног, да би сви могли да виде наводно скандалозно понашање и типично владање једног атеисте (Грамберг 2001: 54).

У оваквој средини, Ана Осорес, у покушају да побегне од суморне и ужасне свакодневице Ветусте која је гуши и уништава својом површношћу, лицемерјем и друштвеним обзирима, проналази утеху у читању и духовном усавршавању. Управо је та позиција почетна тачка с које Фермин де Пас остварује своју духовну доминацију над Аном, користећи верско осећање као средство за постизање сопствених интереса или интереса цркве и њених припадника. Једини елемент раздора и дисхармоније у Ветусти у моралном и религијском погледу јесте Ана Осорес, која се својим „абнормалним“ понашањем не уклапа у оквири лицемерја и исквареног морала и дегенерисане религиозности грађана Ветусте. Стога је сваки њен поступак наизглед усмерен против важећих норми и успостављеног система вредности, што ће довести коначно и до моралног посрнућа и прељубе. На крају чак видимо да није „грех“ сам чин Анине прељубе, већ њена неспособност да се прилагоди моралним и религијским правилима заједнице. Дакле, њен грех је изузеће из колектива који функционише по принципу затвореног круга (Дјуранд 1988: 305).

### Закључак

Најзначајнији Кларинов роман очигледан је пример присуства краусопозитивизма и краусизма у свом филозофском аспекту, али и деизма, кад је о религији реч. Иако је Кларин у годинама објављивања овог романа и даље званично подржавао краусизам, већ је постепено напуштао неке основне и класичне поставке, уступајући место „здравом критицизму“ и краусопозитивизму. Међутим, утицај класичних позитивистичких поставки био је занемарљив у шпанској интелектуалној средини, те је Алас задржао краусистичку основу у метафизичким и религиозним питањима. Детаљно читање романа наводи нас на логичан и очигледан закључак да је писац и даље био краусиста (иако у степену краусопозитивизма) у тренутку када је дело настало.

Леополдо Алас Кларин није био клерофоб. Његов интелектуални дијаграм смешта га између умереног деизма, просветитељског типа, и рационалне перцепције хришћанске етике која је била саставни део његовог образовања. Чак ни позитивизам ни материјализам нису имали већег утицаја у његовом интелектуалном развоју. Роман *La Regenta* је роман о верској катарзи и интелектуалном ослобођењу. Иако на први поглед може да се говори о оштрој критици цркве и њених представника у локалној провинцијској средини Ветусте, писац оштрицу свог пера не усмерава у том правцу: реч је критици *одређене* цркве, у *одређеној* парохији, коју представља *одређени* клер. Критика усмерена ка цркви уопште почива на оптужби за саучесништво тј. неспречавање затеченог стања, те по-

кушаја да се укаже да скуп појединаца није еквивалентан читавој институцији. Упркос критичком ставу према представницима цркве и, алтисеовски речено, цркви као институцији репресивног државног идеолошког апарата, вера у Бога код Кларина је остала нетакнута.

И, коначно, *има ли Бога у Реџенџи*? У складу са концепцијом *пан(ен)шеизма*, божанска есенција и трансценденција свеprisутне су и чине суштину универзума, али је степен изопачености друштва Ветусте толики да се шпански провинцијски градић не проналази на моралној, религијској и духовној мапи овоземаљског света, те је ирелевантно разматрати га у том контексту. Чини се да је управо овакво гледиште и било део оригиналне Кларинове замисли, па се суштина његове идеологије религије у овом роману може формулисати на следећи начин: **настојање и жеља да се антихришћанском католицизму, заснованом на личним интересима, супротстави аутентично хришћански католицизам, заснован на милости и доброту.**

### Литература

- Абељан 2008: Х. Л. Абељан, *Историја шпанске мисли*, превела са шпанског Нина Мариновић, Сремски Карловци/Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића
- Алас Кларин 2003: L. Alas Clarín, *La Regenta*. 2 vols. Edición de Juan Oleza, Madrid: Editorial Cátedra, Letras Hispánicas
- 2005:-----, *Реџенџа*. Превела са шпанског и поговор написала Нина Мариновић, Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића
- Алтисер 2009: Л. Алтисер, *Идеологија и државни идеолошки апарати (белешке за истраживање)*, превод са француског Андрија Филипковић, Лозница: Карпос
- Бекаруд 1964: J. Bécarud, *La Regenta de Clarín y la Restauración*. Madrid: Taurus, Cuadernos Taurus.
- Вебер 1982: F. W. Weber, "Ideología y parodia religiosa en La Regenta" in: Zavala, Iris M. *Historia y crítica de la literatura española, Vol. 5. Romanticismo y Realismo*, al cuidado de Francisco Rico, Barcelona: Editorial Crítica, 590-594.
- Гарсија Сан Мигел 1987: L. Garcíá San Miguel, *El pensamiento de Leopoldo Alas Clarín*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales
- 2001:-----, "Sobre el pensamiento político de Clarín" in: Gil Cremades, Juan José y Romero Tobar, Leonardo (editores). *Clarín, catedrático de Zaragoza*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 11-23.
- Гонсало 2005: G. Gonzalo, *Leopoldo Alas Clarín*. Madrid: Ediciones Eneida, Colección Semblanzas
- Грамберг 2001: E. J. Gramberg, *Fondo y forma del humorismo de Leopoldo Alas Clarín*, Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos
- Дијас 1992: L. F. Díaz, *Ironía e ideología en La Regenta de Leopoldo Alas*. New York: Peter Lang Publishing
- Дјуранд 1988: F. Durand, "El crimen religioso y ético de Ana de Ozores" in: *La Regenta de Leopoldo Alas Clarín*, edición de Frank Durand, Madrid: Taurus, 299-309.
- Ђорђевић 2008: Ј. Ђорђевић, „Луј Алтисер: Идеологија и државни идеолошки апарати (белешке за једно истраживање)“ in: Ђорђевић, Јелена (уредник), *Студије културе (зборник)*, Београд: Службени гласник, 143-147.
- Лешић 2006: З. Лешић, „Књижевност, идеологија, друштво – Марксистичка и неомарксистичка тумачења књижевности“ in: Лешић, Зденко (уредник) et al. *Сувремена тумачења*

књижевности и књижевнокритичко наслеђе 20. стољећа, Сарајево: Sarajevo Publishing, 6-35.

Лисорг 1996: Y. Lissorgues, *El pensamiento filosófico y religioso de Leopoldo Alas, Clarín (1875-1901)*, Oviedo: Grupo Editorial Asturiano

Малпас 2008: S. Malpas, "Historicism" in: Malpas, Simon and Wake, Paul. *The Routledge Companion to Critical Theory*, London/New York: Routledge, 55-65.

Ортега 1988: J. Ortega, "Don Fermín de Pas: un estudio «de superbia et concupiscentia catholicis» (*La Regenta* de Clarín)" in: *La Regenta de Leopoldo Alas*, edición de Frank Durand, Madrid: Taurus, 204-219.

Проањо Наведа 1980: F. Proaño Naveda, *Posibilidades pluralísticas del "yo" en los personajes literarios de Leopoldo Alas Clarín*, Ohio: Ohio State University

Рубио Кремадес 2006: E. Rubio Cremades, *La Regenta de Clarín*, Madrid: Editorial Síntesis

## IDEOLOGICAL LIMITS OF CLARIN'S PAN(EN)THEISM: ATHEISM AND RELIGION IN THE NOVEL *LA REGENTA*

### Summary

In the last decades of the 19<sup>th</sup> century, intellectuals, who were committed Liberals, represented the opposition to the regime of The Restoration of the Spanish Monarchy, and were often called *the krausists*. Krausism is all about the interpretative philosophical postulate that was not consistent enough in Spain. The mutual characteristic of different phases in the development of The Spanish krausism was the ideological orientation against 'the old regime', where the aristocracy had many benefits while the army and the church represented two major pillars of power. Starting from the conception of Louis Althusser's *ideology* as well from the process of *interpellation* which influences the positioning of an individual (that is, it influences the creation of 'the subject'), the relationship between the Spanish krausism and Leopoldo Alas Clarín was analyzed in this work. The Spanish krausism was a dominant philosophical stream, crucial for the development of pan(en)theism's ideology that found its place in the novel *La Regenta*. Clarín, as well as most krausists, consider God to be the absolute good, unique and perfect, immanent and transcendent with regards to the universe. God is the creator, driving force of the universe and the source of laws of nature. Leopoldo Alas was not a clerophobe. His intellectual diagram positions him somewhere between the moderate deism and the rational perception of the Christian ethics, which was the main part of his education. *La Regenta* is the novel about both religious catharsis and intellectual deliverance. Characters represent symbols of atheism and deism, especially Pompeo Guimarán and Fermín de Pas. Clarín points out that degradation of the church as an institution does not necessarily have to cause negation of the man's need for spirituality and soul binding.

Key words: Leopoldo Alas Clarín, ideology, krausism, *La Regenta*, pan(en)theism

Vladimir J. Karanović

Marjana M. ĐUKIĆ<sup>1</sup>  
Univerzitet Crne Gore  
Institut za strane jezike  
Studijski program Prevodilaštvo

## KOEGZISTENCIJA PAGANSKOG I HRIŠĆANSKOG U KURTOAZNOM ROMANU – AUTORSTVO NASUPROT ISTORIJI

Hrišćanstvo je okvir srednjovjekovne francuske književnosti, od uzvišene epske poezije do lascivnih fabliaua. Kurtoazni roman, prihvatanjem «bretonske materije», razvija jedan specifičan dijegetički svijet u kojem elementi paganskog čudasnog ne remete dominantno hrišćanski sistem. Isposnici, askete, crkve, božji sudovi s jedne strane i čarobnjaci, magije, vile i čudesni predmeti s druge čine jedinstvenu narativnu teksturu koja korespondira sa suštinskim kvalitetom žanra romana – fikcionalnošću, ali istovremeno s potrebama hrišćanske publike. Rad ispituje u kojoj mjeri je važan izbor «materije» posmatrano u dijahronijskoj perspektivi istorijske poetike, a koliko se radi o svjesnim autorskim izborim.

*Ključne riječi:* kurtoazni roman, hrišćanstvo, paganstvo, istorijska poetika, transtekstualnost, autorstvo

Sami pojam srednjovjekovna književnost stvara predstave manastirskih skriptorijuma, klerika-prepisivača i iluminatora, jevanđelja i biblije kao autoritarnih hipotekstova i neobrazovane publike. Činjenica je da je XX vijek pokazao interesovanje za srednji vijek što za rezultat ima brojna nova otkrića i studije, no često je taj pogled unazad, filma ili književnosti naročito, donosio jednu restriktivnu sliku mračnog, neprosvjetljenog doba kojim haraju karikaturalni vitezovi-krstaši, koji kao i gospe im, predstavljaju naše pra-pa-pretke; hronologija se na žalost shvata kao progres pa bi oni, anteriorni vijekovima u odnosu na nas, trebalo biti nerazvijenih manira, higijene, elokvencije, obrazovanja i literature. Kao da ništa nijesmo naučili od strukturalizma.

Srednjovjekovna književnost jeste hrišćanska koliko su to i književni tekstovi svih post-antičkih epoha. Impregniranost evropske literature hrišćanstvom je evidentna, bilo u čistom obliku (npr. u hrišćanskim dramama), bilo u kompleksnijim hipertekstualnim oblicima (parodija, transpozicija, evokacija, pastiš). Da li literatura, obavijena oko sopstvenih tema – smrti, smisla, ljubavi, ne može da nađe izlaz bez pomoći boga, još jedne univerzalne teme? Isto koliko je hrišćanska, srednjovjekovna književnost baštini paganske mitologije, antičku prije svega, u istoj mjeri kao i druge post-antičke evropske literature.

S pozicije, dakle, hrišćanstva kao okvira ili bolje reći jednog od vitalnijih izvora cjelokupne evropske književnosti posmatraćemo francuski srednji vijek i posebno u njemu kurtoazni roman. Francusko društvo XII vijeka jeste duboko hrišćansko, pisci su obrazovani u biskupskim školama, literaturu čine životi svetaca, hristijanizovane verzije antičke književnosti i epska poezija gdje su naglašene vrijednosti odbrana zemlje, borba za kralja i hrišćanstvo. Iako su kanoni trajali i vrijedeli mnogo duže nego danas, smjene sistema su i tada bile neophodne. Vokabularom ruskih formalista o knji-

1 marjana2002@yahoo.fr

ževnoj evoluciji, ne radi se o naglim i potpunim zamjenama formalnih elemenata, već o stvaranju nove funkcije tih formalnih elemenata. Ako ostavimo društveno-istorijske okolnosti po strani, samoj literaturi postojeći oblici nijesu više bili dovoljni. S kurtoaznim romanom literatura iz hrišćanstva bježi u čudesno bretonske materije ne iz potrebe za novim bogom, već iz čisto književnih zakonitosti. Rezultat zamjene funkcije već poznatih formalnih elemenata biće stvaranje novog književnog žanra – romana.

Iz pozicija istorije religije monoteizam nasljeđuje mnogoboštvo. Isto tako dijahronijsko čitanje istorije književnosti, kakvo sprovodi u mnogome studija Meletinskog *Uvod u istorjsku poetiku epa i romana*, daje vremensku prednost epu i narodnoj pripovijesti u prozi u odnosu na srednjovjekovni roman.

„Roman u mnogim slučajevima nastaje kao rezultat transformacije junačkog epa i narodne pripovetke, često tokom njihovog uzajamnog delovanja. Izvor romana mogu postati i druge žanrovske forme, na primer legende ili predanja, delimično i književnost dnevničko-isповednog žanra.“ (Meletinski 2009: 185)

Dijahronija i pronalaženje uticaja dvije su varljive operacije. Autorska originalnost, kakva je bez ikakve sumnje romaneskna Kretjena de Troa, slobodna je u suštinski nedogmatičnom žanru romana da stvara svijet od poznatih formalnih elemenata mijenjajući im funkciju zavisno od istrošenosti. Okretanje paganskom i čudesnom svijetu nije nikakav anahronizam niti je poznato da se «bretonsko» prelilo iz kakve legende ili pripovjetke, kao prostijih oblika, u roman. Iz prologa jednog romana saznajemo da je Kretjen, u skladu s tendencijama, autor djela tzv. rimske materije. Kurtoazna publika čita priče o Eneji, o Tebi, o Troji, o Aleksandru koje su najviše pod Ovidijevim uticajem pisali srednjovjekovni romanopisci stvarajući tipičan romaneskni stih – osmerac, uvodeći ženske likove i temu ljubavi, uključujući elemente čudesnog i razvijajući brojne narativne postupke. Kretjen piše, saznajemo iz prologa romana *Kližes, Umijeće ljubavi, Metamorfoze slavuja i lastavice i Kralja Marka i plavokosu Izoldu*. Romanopisac Kretjen de Troa pravi tematsko skretanje ka bretonskoj materiji pričom koja je očigledno poznata i autoru i publici.

Bretonski svijet u čijem središtu je kralj Artur i vitezovi Okruglog stola prvi put je zapisan u tekstu *Historia regum Britaniae* Žonfue de Monmuta 1135 godine. U hronici o navodnom utemeljivaču Britanije Brutu pojavljuje se najveći dio legende o Arturu (dvije od dvanaest knjiga). Da li je ovaj biskup stvorio autentičnu fikciju ili je prenio neku ranije poznatu legendu, pitanje je koje neprestano podstiče hipoteze. Meletinski smatra prikladno svom sistemu istorijske poetike da je kurtoaznom romanu prethodio keltski ep koji se očuvao u obliku junačke narodne pripovjetke, izrazito mitološki obojene (Meletinski 2009: 209). S druge strane francuski istoričari književnosti, kao Bedije, izražavaju sumnju da je ikakva keltska legenda postojala budući da nema saznanja o bilo kakvim keltskim poemama te da su sličnosti u imenima i analogije mogući rezultat inverznog dejstva – uticaj kurtoaznog romana na stvaranje legende (v. Bedier/Hazard 1948: 26). Bedijeov stav je prihvatljiv s obzirom na to da se zna kakav su efekat imali neki drugi motivi, prvi put zapisani u jednoj romanesknoj fikciji, kao priča o Gralu koja ne postoje prije Kretjena. Zašto bi bilo logično da romanu prethodi usmeno predanje, legenda ili neka narodna pripovjetka?

Pomenuta Monmutova *Istorija* je u svakom slučaju bila veliki uspjeh, a romanizovanu i donekle romansiranu verziju objavio je 1155. Rober Vas. Hrišćanstvu i viteštvu, kvalitetima feudalnog društva dodaje se još i kurtoazija, poznata iz trubadurske provansalske poezije. Roman već ima svoj metar, teme, likove, tehnike; nedostajala je,

kako kaže Gistav Koen, samo snaga koja bi mu dala moć zavođenja, snagu vječnosti i magnetizam sna – keltski svijet.

Kretjen de Troa je shvatio, poetički svjesno i potpuno neposredno, budući da se romani čitaju pred dvorskom publikom, da su antičke kao i hrišćanske teme izrabljene i da je poštovanje bar donekle istorijske istine, jer radilo se o istorijskim, mitološkim ili poznatim književnim likovima, oduzimalo romanu tu neophodnu snagu koju pominje Koen. Okretanje čudesnom bretonskom svijetu omogućilo je stvaranje prave romaneskne fikcije, čime se konstituše roman kao žanr. Od svih poznatih elemenata Kretjen stvara novi dijegetički svijet značajan ne samo kao prvi evropski roman već istovremeno neiscrpn rezervoar motiva i tema priključujući svijet kralja Artura biblijskim i mitološkim izvorima. U samoj književnosti Kretjenovi postupci su preuzimani i rabljeni tokom čitavog srednjega vijeka a ne treba ni govoriti o vitalnosti viteškog romana.

Bretonski dijegetički svijet je zadržao za dvorsku publiku poznate elemente – tematski viteštvo, kurtoaziju, hrišćanstvo, ali je novi, bajkoviti svijet otvorio prostor za esencijalno romaneskne teme. Prije svega potraga, traganje. Vitezovi su u epskoj poeziji imali jasnu misiju motivisanu uzvišenim ciljevima, romaneskni pak junak obitava po začaranim šumama u potrazi za neobičnim, nepoznatim i stoga privlačnim avanturama. Izabranost junaka stvara individualne potrage, kako spoljašnje tako i unutrašnje, za razliku od kolektivnih poduhvata epskog heroja. Simbolikom ispunjeni srednjovjekovni romani kriju iza poznate matrice kurtoazne ljubavi isto tako uzvišenost i spiritualnost traganja, i bez patriotskog patosa. Lancelot, vitez bez osmijeha, u dokazivanju ljubavi otkriva sosptveni grob. Njegova ozbiljnost daje i samoj ljubavi uzvišen i mističan oreol, a sa scenom vatrenog koplja koje pada na junaka Kretjen stvara roman potpuno otvoren za raznolika tumačenja, zagonetan i zbunjujući i današnjim tumačima.

Bretonski roman posebnu brigu posvećuje gradnji likova, u odnosu na uglavnom tipizirane likove srednjovjekovne književnosti. Psihološko sjenčenje, unutrašnje analize, intimne transformacije uglavnom su opisane preko radnje, akcije, ali razvoju likova uvodi i nove postupke – unutrašnji monolog, interna fokalizacija, portret, dijalog, intervencije ekstradijegetičkog naratora, preplitanje priča gdje paralelnim prikazivanjem na primjer savršenog Govena i neznavenog Persevala autor ekonomično razvija psihologiju likova. Ekstradijegetički narator omogućava metatekstualne i hipertekstualne rasprave, po čemu se na još jedan način roman emancipuje kao posebna književna vrsta.

Ono što se često zanemaruje u dijahronijskim prikazivanjima jeste autorska originalnost. Roman je donio, pored gore navedenih i inih kvaliteta, stvaralačku individualnu ličnost tvorca. Romanopisac je u srednjem vijeku obrazovani klerik, za razliku od žonglera, na primjer. Obrazovan u sistemu zasnovanom na sedam slobodnih vještina, među kojima najznačajnije discipline za buduće romanopisce jesu gramatika i retorika, klerik poznaje biblijske i profane autoritete, čita antičke koliko i hrišćanske tekstove. Čudesno, koje se opet uopšteno vezuje za bretonski svijet, poznato je i iz hrišćanskih tekstova i iz antičkih mitova. Otkrivanje istoka u krstaškim ratovima stvara novi repertoar čudesnog koji će otjelotvoriti brojne evropske verzije *Romana o Aleksandru*. Čudesno bretonskog svijeta dakle nije naslijeđena tradicija koja se prelila u kurtoazni roman već svjesna autorska zamjena istrošenih oblika koji su gubili estetski kapacitet.

Hrišćanski i paganski (antički i bretonski) elementi koegzistiraju u kurtoaznom romanu. Arturov dvor odlazi redovno na misu, isposnici, koji se javljaju od XII vijeka, važnu ulogu imaju npr. u *Tristanu* i *Izoldi* ili *Persevalu*, božji sud je ključna scena romana o Tristanu. Da ne pominjemo da se najveći autor bretonskog viteškog romana zove Kretjen – hrišćanin. No kao što znamo postoje i brojni bajkoliki elementi – predmeti, bića, zemlje i mjesta, snovi i vizije, metamorfoze, magije i vraćanja.

Srednjovjekovna književnost gaji raznovrsnu inspiraciju i baštini različite tradicije koje ujedinjene čine svijet tog prvog evropskog romana, ali daje mnoge druge autentične književne vrste le, mirakuli, misterije, farse, sotije, rondoe koje klasične poetike nijesu mogle svrstati u antički sistem podjele žanrova. Čini se po malo mehaničko gledanje razvoja formi od prostih ka složenim, razvoj književnosti od mita preko epa do romana. Narativni tekstovi koji su govorili o ljubavnim i drugim avanturama postoje, kao što znamo, još u antičkom svijetu ali kao bočna linija, supstandardna literatura, koja će naknadno, od humanista, biti metnuta pod plašt već formiranog i razvijenog žanra romana. Ako prihvatimo stav Meletinskog da roman djelimično nastaje transformacijom epa, moramo dodati da se odigrava i inverzan proces. Razvoj i uspjeh kurtoaznog romana, kao i građanskog realizma u XIII vijeku uvešće u ep ljubavne motive, ženske likove, parodičan i lascivan ton.

Stoga Ženetovo učenje o transtekstualnosti, odnosno o tekstualnoj transcenciji teksta, što podrazumijeva da tekstovi međusobno dolaze u manifestne ili skrivene relacije, na precizniji i prihvatljiviji način prikazuju transgenerički razvoj formi od istorijske poetike (v. Genette 1982: 7-13). Transtekstualnost, koja je na liniji teorije o književnoj evoluciji Tinjanova, prati bočne, nekanonizovane oblike koji uvršteni u novi tekst dobijaju novu funkciju. Iz tog razloga stav Meletinskog da romaneskni period zamjenjuje epski period moramo posmatrati ne samo dijahronijski. Srednjovjekovna francuska epika – *chansons de geste* piše se tokom, XI, XII i XIII vijeka a u genetičkoj kontaminaciji s romanom, kako veli Ženet, nastaje u XV i početkom XVI vijeka i Italiji čuveni viteški spjevovi: Pulči je napisao *Morgante* 1482, Bojardo *Zaljubljenog Orlanda* 1487, a Ariosto *Bijesnog Orlanda* 1516. U periodu dominacije epske poezije, roman se konstituiše kao žanr, uspostavlja se u drugoj polovini XII vijeka kanonski oblik, ali u isto vrijeme nastaju nove bočne grane romana, kao što su romani Kretjenovog savremenika Gotjea od Arasa koji pravi otklon od čudesnog pripovijedanjem bliskom historiografskim i hagiografskim tekstovima. Elementi realizma i slike prepoznatljivog svakodnevnog života, implicitne ili manifestne polemike s idealističkom književnošću epa i kurtoaznog romana, u XIII vijeku postaje dominantna linija, novi kanon.

S druge strane, romaneskni XIII vijek ruši kurtoaznu koegzistenciju hrišćanskog i paganskog, u korist hrišćanskog, druge magistralne linije nakon Kretjena. Potraga za Gralom, čija je hrišćanska simbolika kod Kretjena samo sugerisana, otvara put velikim proznim ciklusima u kojima Gral postaje sud s Hristovom krvlju donesen s istoka na Zapad čije moći nijesu više u oblasti čudesnog već čuda. Žak le Gof kao funkcije čudesnog pronalazi funkciju kompenzacije, dakle protivteže svakodnevnom sivilu, ali i funkciju otpora zvaničnoj ideologiji hrišćanstva. Crkva toleriše upad čudesnog u učenu kulturu, oblasti koje Le Gof kategorizuje pod imenima *mirabilis* i *magicus*. Hrišćansko čudo, u istoj kategorizaciji – *miraculosus*, prema Le Gofu, teži da čudesno i magiju gurne u sujeverje te da izdvoji čudotvorno od čudesnog i to bi najbolje objasnilo preusmeravanje priče o Gralu u XIII vijeku (v. Le Gof 1999: 39-43).

Druga polovina XII vijeka, period nastanka kurtoaznog romana, razvija književnost u kojoj simultanost paganskih i hrišćanskih motiva ne remete čitalačko uživanje niti pravilo vjerovatnosti. I s romanesknim i s religijskim tekstom uspostavlja se čitalački pakt zasnovan na vjerovanju. Romaneskni pakt implicira potvrdu fikcionalnosti, pored drugih odlika koji navodi Filip Ležen. «U davna vremena vladao je Kornvolom kralj Mark.» Od bajkolikog incipta preko čarobnog napitka kojim počinje zaplet *Tristana i Izolde* do božjeg suda kojim Izolda dokazuje nevinost, ne uočava se diskursna razlika. Kretjenov Perseval, nakon brojnih čudesnih avantura, među kojima je značajno da u susretu s Gralom, junak počinje da se čudi, sve mu je strano i nepoznato, što je značajan elemenat u poetici kurtoaznog romana, i na kraju mir pronalazi u molitvi.



Sloboda koju je pružila bretonska materija kurtoaznom romanu XII vijeka nestaje već u narednom stoljeću. Ravnoteža paganskog i hrišćanskog narušena je u korist sve više hristijanizovanih verzija poznatih romana. Prelazak na prozu u XIII vijeku potreba je da se fikcija predstavi kao istina, jer su božje knjige navodno uvijek pisane u prozi. Zato su prvi prozni romani upravo priče o Gralu (v. Zink 1993: 84-88).

Formiranje novog žanra, romana, podrazumijeva autorstvo, a to znači svjesno promišljanje o stvaranom fikcionalnom svijetu te je roman autorefleksivan i metatekstualn od nastanka. Ne samo da je teorija zanemarivala roman, nego mu nije bila ni potrebna. U samoj dijegezi se obavlja kritika romana, polemise se s kanonskim tekstovima, transformišu se istrošeni oblici. Originalnost i samosvijest autora romana ističe i Meletinski navodeći da srednjovjekovni roman obelježava «početak svjesne umjetničke izmišljotine i individualnog stvaralaštva» (Meletinski 2009: 242).

Hrišćanstvo i paganstvo predstavljaju dva literarna rezervoara dovoljno opskrbljena motivima da su u njima razvijaju brojne univerzalne teme o čovjeku i svijetu. Roman je uvijek savremen žanr tako da nam stari romani daju predstavu o pojedinačnim epohama, ukusu i očekivanju publike ali govoriti o bilo kakvom progresu od jednostavnog ka složenom u potpunosti je apsurdno. Teorija samo naknadno može opisati pojave nedogmatskog i nepravilnog žanra, ne može ih predvidjeti. Istrošene forme se zamjenjuju, iscrpljeni sistemi se mijenjaju. Bočne, marginalizovane linije postaju u nekom trenutku magistralne. Paganstvo ili hrišćanstvo, nije od velikog značaja, čini se. Roman je literarna kreacija, originalno djelo ingenioznog obrazovanog tvorca. Na pitanje koliko su kurtoazni romani hrišćanski ili paganski preuzećemo za zaključak riječi Gistava Koena koji je za teorije o keltskom porijeklu kurtoaznog romana odgovorio, oni su keltski koliko su i Monteskejeva *Pisma* persijska.

## Literatura

- Bédier, Hazard, 1948 : J. Bédier et P. Hazard, *Littérature française*, Paris, Librairie Larousse.
- Cohen 1949 : G. Cohen, *La Littérature romanesque au XIIème siècle français*, Paris, Centre de documentation universitaire, Les cours de Sorbonne.
- Đukić 2011: M. Đukić, *U potrazi za romanom, francuski roman srednjeg, XVI i XVII vijeka*, Podgorica, ICJK.
- Genette 1982 : G. Genette, *Palimpsestes*, Paris, Seuil.
- Le Gof 1999: Ž. Le Gof, *Srednjovjekovno imaginarno*, prevod Ivanka Pavlović, Sremski Karlovci, Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Lejeune 1996: Ph. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil.
- Meletinski 2009: J. Meletinski, *Uvod u istorijsku poetiku epa i romana*, prevod Radmila Mečanin, Beograd, SKZ.
- Zink 1993: M. Zink, *Introduction à la littérature française du Moyen Age*, Paris, Livre de Poche.

## LA COEXISTENCE DU PAGANISME ET DU CHRISTIANISME DANS LE ROMAN COURTOIS – L'AUTEUR CONTRE L'HISTOIRE

### Summary

La littérature médiévale française est imprégnée du christianisme mais elle connaît en même temps un monde païen d'où est issu le roman courtois. La poétique historique traite la littérature d'une manière chronologique en présentant les formes simples comme antérieures, la légende, le récit oral ou l'épopée avant

le roman. Selon cette perspective, l'époque du roman va remplacer l'époque de l'épopée. On sait que la poésie épique a survécu à la naissance de la fiction romanesque. Le cadre théorique qui aborde les problèmes de relations textuelles d'une manière plus tolérante est sans doute la transtextualité de Genette. Il met en valeur l'originalité de l'auteur et du texte concret par rapport à l'ordre chronologique. Le romancier médiéval crée le monde dit bretons pour des raisons esthétiques – pour éviter les éléments usés ou rebattus. Le paganisme ou le christianisme comme choix n'a pas beaucoup d'importance. La littérature médiévale est chrétienne ou païenne comme toute la littérature post-antique jusqu'à nos jours.

Mots-clés : roman courtois, christianisme, paganisme, poésie historique, transtextualité, auteur

*Marjana M. Đukić*

Biljana S. TEŠANOVIĆ<sup>1</sup>  
 Univerzitet u Kragujevcu  
 Filološko-umetnički fakultet  
 Odsek za romanistiku

## RASIN I POR-ROAJAL

Jansenizam vrši znatan uticaj na francusku književnost u drugoj polovini XVII veka uprkos činjenici da odbacuje umetnost uopšte jer odvraća od Boga, osim kada prihvati misiju da ga služi. Dva imena su neraskidivo vezana za ovaj pokret, Blez Paskal i nešto mlađi Žan Rasin, a nastanak njihovih dela naočigled potvrđuje isključivost ovih stavova: smatra se da Paskal duguje svoj ulazak u književnost Por-Roajalu i obraćenje za koju je ovaj zaslužan, a da Rasin nasuprot tome mora sa njim da raskine da bi pisao, s tim što će njegovo pozorište pretrpeti dubok uticaj Jansenijusovog avgustinizma. Ako je tačno da Paskal piše za jansenističke doktore, a Rasin *uprkos* njima (pa i *protiv* njih kada objavljuje jednak odgovor svom učitelju Nikolu na kritiku komedije), noviji pogledi na ove pisce i na sâm pokret pokazuju da težište uticaja Por-Roajala nije na doktrinarnom već psihološkom momentu, što je osetnije kod Rasina. Prvi deo diptika o gotovo mitskom jansenističkom uporištu i piscima koji su za njega neraskidivo vezani posvetili smo razvoju avgustinovske misli i Paskalu; drugi deo je ovaj rad koji zbog ograničenja obima objavljujemo posebno, a koji se usredsređuje na preispitivanje i sintezu relevantnih interpretacija Rasinovog dela.

*ključne reči:* pozorište, jansenizam, Nikol, Arno, *Fedra*, Luj XIV, Paskal

„Rasinovo ja se izgradilo protiv jansenizma.  
 On ga je snažno potisnuo.“ (Moron 1969: 202)<sup>2</sup>

Dugo je trebalo Rasinovoj kritici da odloži avgustinovski interpretativni ključ koji je doduše neretko izjednačavala sa jansenističkim. Mada su pojedini istoričari književnosti i religije tokom XX veka ukazivali na neodrživost pojedinih interpretacija, one imaju širi odjek tek danas, ali nekako i dalje prigušen. Ostaje tačna konstatacija L. Goldmana 60-tih godina XX veka da se ni posle tri veka autori mnogobrojnih studija o jansenizmu nisu složili o tome koje stavove zapravo zastupa ova doktrina; u naslovu prvog poglavlja svoje monografije o Paskalu, na samom početku XXI veka J. Plenmezon i dalje pita „Šta je jansenizam?“ (Plenmezon 2003: 9). Jedan od razloga je neslaganje i neodlučnost teologa: iako su tvrdili da su samo deo katoličke crkve i sledbenici Avgustina<sup>3</sup>, nisu se uvek držali istih uticaja, najverovatnije zbog toga što su za Por-Roajal prijateljske i rodbinske veze bile u prvom planu<sup>4</sup>. Drugi momenat dovodi u pitanje

1 circulos@sbb.rs

2 Svi prevodi u tekstu su naši.

3 Jansenizam se javlja u Francuskoj sredinom XVII veka unutar katoličke crkve, a zasniva se na posthumnom delu ipranskog (Ypres) biskupa Janseniusa (1585-1638), *Augustinus* (1640), u kojem se poziva na doktrinu svetog Avgustina o božjoj milosti, odlučno odbacujući postavke španskog jezuita Moline. Jezuite je 1534. osnovao Ignacije Lojola u cilju borbe protiv reformacije, a vek kasnije su postali najveći protivnici jansenista. U svojoj *Skraćenoj istoriji Por-Roajala (Abrégé de l'histoire de Port-Royal, 1698)*, Rasin pristrasno objašnjava etape razdora između novonastalog pokreta i jezuita koji imaju veliku duhovnu i političku moć.

4 Arnoovi su najbrojniji u Port-Roajalu, između ostalih Veliki Arno ima dve sestre opatice, majku Andeliku (mère Angélique Arnauld) i majku Anjes (mère Agnès Arnauld); od Paskalovih se zamonašila Žaklina i dve kćerke Blezove starije sestre Žilberte, Margerita i Žaklina Perie (Périer); Rasinova porodica sa očeve strane je takođe bila u Por-Roajal-de-Samu, očeva majka Mari Demulen (Marie Desmoulins) i

nepriistrasnost i kritičnost samih kritičara. Tri godine pre pisanja svoje čuvene studije *O Rasinu*, Bart kritikuje analošku kritiku i induktivni metod kojim kritičar „konstruiše određeni sistem na osnovu određene logike“ (1960: 535), a neretko pronade (samo) ono što i traži. Tako se na osnovu izolovanih elemenata u Rasinovim tragedijama koji su se mogli pripisati avgustinizmu, izvodio zaključak o prožetosti dela jansenizmom uprkos suprotnim, brojnijim primerima koji nisu uzimani u obzir.

„Rasin hrišćanin nije teolog“ je verovatno najčešće citirana formulacija iz obimne biografije R. Pikara posvećene piscu, koja bi verovatno još bolje odgovarala Paskalu, jer Rasina vera nije mnogo zaokupljala. „Mali Rasin“, kako su ga zvali njegovi vrsni učitelji iz škole Por-Roajal de Šama, ženske opatije gde je jedno vreme živeo sa majkom i sestrom svoga oca<sup>5</sup>, nije izabrao jansenizam, ali je izabrao da ga odbaci. Kao nešto ranije Žaklina Paskal, prvi sukob sa svojim jansenističkim dobročiniteljima će imati pošto je napisao sonet u slavu Mazarena povodom pirenejskog mira: njegova tetka, stroga i kruta žena, odlučuje da više ne treba da piše stihove, te mu svakog dana šalje pisma u kojima ga svaki put ekskomunicira (Pikar 1956: 41). Rasin je već van domašaja: pariški gost svog rođaka Nikole Vitara, upoznaje pozorišne trupe, La Fontena i iste godine piše odu posvećenu kraljici povodom ženidbe Luj XIV. Dve godine kasnije, 1663, posle neuspelog pokušaja porodice da mu obezbedi mesto u crkvenoj službi u provinciji (čemu se nerado ali poslušno bio odlučio povinovati), piše još dve ode kralju zbog kojih mu Šaplen (Chaplain) dodeljuje doživotnu rentu od šesto libri. Tada stiče dragoceno prijateljstvo Boalou (Boileau), dok će ga vojvoda de Sen-Enjan (de Saint-Aignan) uvesti na dvor. Već iduće godine Molijerova trupa igra njegovu tragediju *Tebaida* (*La Thébaïde*). R. Pikard s pravom smatra da Rasinove odluke treba tumačiti na osnovu sistema vrednosti njegovog doba, u čemu kritika obično greši. „Umesto da se postavi pitanje, kao što se to obično čini, iz kojih razloga je autor *Fedre* napustio pozorište 1677, pre bi trebalo pokušati objasniti zbog čega se nije bojao, 1664, da možda dovede u pitanje poziciju pesnika dvorjanina upuštajući se u tako izvikan poziv kao što je dramski pisac.“ (Pikar 1956: 80). Naime, kada Luj XIV njemu i Boalou te 1677. poverava zavidan položaj svojih istoriografa, to je društvena promocija koja se u to vreme ne odbija, tim pre što je apsolutizam na vrhuncu a Rasin naklonjen kralju, mada ovaj progoni Por-Roajal od početka svoje samostalne vladavine, 1661; *Aleksandar Veliki* (*Alexandre le Grand* (1665))<sup>6</sup> Rasinova druga tragedija, upravo je posvećena monarhu, što je dodatno preporučuje publici.

Nezadovoljstvo između mladog pisca i njegovih učitelja raste, za njih je uspeh u pozorištu izdaja doktrine, a povod da se ono ispolji daje Nikol<sup>7</sup>. Već u prvom pismu

očeva sestra, redovnica majka Anjes (mère Agnès de Sainte-Thècle Racine), a godinama kasnije i jedna od njegovih kćerki, Fransoaza (Jeanne-Nicole-Françoise).

- 5 U vezi sa Rasinom uvek govorimo o opatiji Por-Roajal de Šam (Port-Royal des Champs) u dolini Ševreza blizu Pariza. Tu su obovali i Usamljenici (Solitaires), koji su držali nastavu u *Malim školama* (*Petites Écoles*), Lanselo (Lancelot), Arkur (Harcourt), Nikol (Nicole), Amon (Hamon) i drugi. Druga jansenistička opatija je Por-Roajal de Pari.
- 6 Ako je Kornej ohrabrivao Žaklinu Paskal, on Rasina napada još od ovog komada, a konačno gubi bitku 1670. kada Rasinova *Berenika* (*Bérénice*) ima više uspeha nego njegov *Tit* i *Berenika* (*Tite et Bérénice*). Inače, obe tragedije igra najpre Molijerova trupa u Pale-Roajalu, a *Tebaida* joj je prva tragedija. U pismu od decembra 1663. Rasine piše opatu Le Vaseru (Le Vasseur) da ju je najpre ponudio Burgonjskoj palati jer je toj trupi bliža tragedija, ali da je trebalo predugo čekati; *Aleksandra velikog* će igrati obe trupe, što je svojevrсна izdaja Molijera.
- 7 Nikol objavljuje osamnaest anonimnih *Pisama o imaginarnoj jeresi* (*Lettres sur l'hérésie imaginaire* (1664-1666)), od kojih osam poslednjih pod naslovom *Vizionari* (*Visionnaires*) po istoimenoj komediji Marea de Sen-Sorlena (Marets de Saint-Sorlin). Za broj pisama se očigledno priseća osamnaest Paskalovih *Provincijalki*.

*Vizionara* krajem 1665. on nesmotreno i ne birajući reči uzvraća napad Mareu de Sen-Sorlenu (Marets de Saint-Sorlin), piscu i zakletom neprijatelju jansenizma. Iz *Memoara* Rasinovog sina Luja saznajemo da se on verovatno zbog griže savesti osetio lično pogođenim opaskama Nikola<sup>8</sup> koji tvrdi da je jedan romanopisac i/ili dramaturg „javni trovač, ne tela već duša“ (1667b: 51) i da na njega treba gledati kao na „krivca za neograničen broj duhovnih ubistava“ (1667b: 51). Prvi Rasinov odgovor je napisan januara 1666<sup>9</sup> sa toliko prezira i ironije prema nekadašnjem učitelju da i danas izazivaju nelagodnost čitaoca:

„Mogli ste upotrebiti nežnije reči od ‚javnih trovača‘ [...]. Mislite li da vam se veruje na reč? Ne, ne gospodine, nije običaj da vam se veruje tako lako. Dvadeset godina tvrdite svakoga dana kako pet postavki nisu u Jansenijusu; pa ipak, još vam se ne veruje.“ (Rasin 1971: 15)

„[Č]uvajte se naročito, ponavljam vam, verovanja da su vaša pisma isto tako dobra kao *Pisma Provincijalca*: ta bi vizija bila veoma čudna. Dobro vidim kako želite da pogodite taj način pisanja: bodrost Gospodina Paskala je više poslužila vašoj strani nego sva ozbiljnost Gospodina Arnoa.“ (Rasin 1971: 20)

U pismu od 10. maja 1666, koje nije objavljeno zahvaljujući mudrom savetu Boaloea, Rasin (1971: 24-25) zapaža da su i *Provincijalke* komedije sa likovima inspirisanim manastirskim životom i Sorbonom, uz obavezan lik „smešnog jezuita“. On s pravom podvlači ambivalentnost odnosa Gospode prema umetnosti o kojoj svedoči ovaj Paskalov tekst. Veliki Arno je Paskalu poverio pamflet protiv jezuita upravo zbog njegovog književnog talenta; iz istog razloga Nikol uzaludno pokušava da ga oponaša stilom i formom trudeći se da protiv književnosti govori efikasnije, potpomognut njenim sopstvenim sredstvima! Rasin ga odgovara: „Zaklonite se iza ozbiljnosti [...] citirajte crkvene oce, bacite se često na uvrede, i skoro uvek na antiteze: taj stil vam je suđen, svako mora da prati svoju vokaciju“ (1971: 20). *Vokacija* nije slučajno poslednja reč teksta, ona ga rezimira. U toj poslednjoj rečenici prvog pisma Rasin nedvosmisleno odlučuje da ne napušta svoju. Na samom kraju drugog pisma, uprkos njegovom reskom tonu, Rasin se na dirljiv način oprašta od svojih učitelja i od jansenističke porodice:

„Bilo bi čudno da sam, zbog mišljenja koje sam izneo usput, navukao sebi na leđa sve sledbenike svetog Avgustina. Ne bi im se to isplatilo, nisu navikli da imaju posla sa nepoznatima. Njima trebaju ljudi poznati i višeg ranga; ja nisam ni jedno ni drugo, te se zbog toga malo bojim istina kojima mi pretite. Želeći da mi uputite uvrede, moglo bi se desiti da ih kažete najboljem od svojih prijatelja. Verujte mi, vratite se jezuitima: to su vaši prirodni neprijatelji. (1971: 27)

Ako se u suštini Rasinu može dati za pravo i ako je razumljiv slepi bes mladog čoveka čije legitimne ambicije Por-Roajal bezrazložno sputava u ime vere, on će se kasnije kajati zbog ovih pisama u kojima, istina, ne argumentuje već napada. Bez obzira na sve, raskid sa Por-Roajalom je oslobodio pravu kreativnu bujicu, svojom trećom tragedijom, *Andromahom* (1667), „mladi Rasin želi da zapanji i očara publiku spektakularnim efektima – koji ponekad idu do granica verovatnosti.“ (Rou 2000: 5). Trijumf *Andromaha* je takav da se po svedočenju Š. Peroa (Ch. Perrault) može uporediti samo sa prvom predstavom *Sida*, i tako opravdan da svrstava *Tebaidu* i *Aleksandra velikog* (uprkos tadašnjem uspehu ovog poslednjeg komada) u „dela iz mladosti“. Iste godine Nikol

8 „Moj otac, kome je njegova savest zamerala okupacije na koje se u Por-Roajalu gledalo kao na velika zlodela, se ubedi da su te reči bile napisane samo protiv njega i da je on lično nazvan javnim trovačem. (L. Rasin 1747: 60)

9 Dva ključna teksta izlaze u tom periodu, opat d'Obinjak (d'Aubignac) brani pozorište (*Dissertation sur la condamnation des Théâtres*, 1666), a Nikol ga osuđuje (*Traité de la Comédie*, 1667).

nastavlja sa napadima na pozorište, a sledeće mu Rasin verovatno prkosi svojom jedinom komedijom, *Parničari (Les Plaideurs)*, koja ismeva sudstvo, što je aluzija na jansenističke krugove<sup>10</sup>. Moron daje samo kratak komentar o mestu ove komedije između *Andromahe* i *Britanikusa* (1689): „Por-Roajal i Kornej [...] su izgledali pobeđeni, Di Parkova je bila lepa i mladost je trijumfovala. Ono što izbija u *Parničarima* je živahnost ‚zamaha metlom“ (Moron 1969: 336)<sup>11</sup>. U vezi sa Rasinovim odnosom prema Gospodi, pre svega Nikolu, Moron zaključuje svoj nezaobilazni psihoanalitički osvrt na delo i život dramaturga konstatacijom da je „Rasin, pišući *Pisma* znao da napada Por-Roajal, da je to malo manje znao slikajući *Parničare*, a da to nije znao slikajući Agripinu“ (Moron 1969: 336). Za samo deset godina će napisati sedam velikih tragedija, krunisanih *Fedrom* (1677), a potom napustiti pozorište.

Uprkos brojnim objašnjenjima, Rasinovo napuštanje pozorišta 1677. u trideset sedmoj godini, na vrhuncu slave i kreativne snage ostaje nedovoljno razjašnjeno. Neprijateljstva i spletke koji ga pogađaju čitavu deceniju i zbog kojih piše gorke predgovore, samo su potvrda njegovog genija: *Ifigenija* (1674) doživljava ogroman uspeh, po Luju Racinu to je verovatno komad koji je najduže igran posle prvog predstavljanja publici, a *Fedra* će brzo osujetiti zaveru vojvotkinje de Bujon (de Bouillon) i Pradona (Pradon). Štaviše, posle Arnoovog oduševljenja ovom tragedijom za koju tvrdi da je jansenistička, Rasin se miri s njim, zabrane više nema, ali to ne menja ništa. Istina, Luj XIV se okreće od tragedije, opera ulazi u modu zahvaljujući Liliju (Lully) i potiskuje je. Medjutim, kako objasniti Rasinovu iznenadnu ženidbu sa imućnom rođakom Nikole Vitara koja je „jedva čula o delima svog izabranika i smatra da bi dovela u pitanje svoj spas ukoliko ih vidi u pozorištu“ (Morijak 1928: 151). Kritika obično govori o Rasinovom preobraćenju 1677, ali i o oportunističkom: potpuno se posvetio društveno priznatoj ulozi istoriografa, a Dvor postaje osetno bogomoljan pod uticajem Gospođe de Mentenon<sup>12</sup> koja će uskoro zameniti Gospođu de Montespan u privatnom životu monarha. Ipak, od pet kćerki rođenih u braku sa Katrin de Romane (Catherine de Romanet) četiri će se zamonati, a sinove će odvracati od pisanja u ime vere. Njegov uspon se nastavlja, Luj XIV će mu 1695. dati apartman u Versaju, a on će u pismu od juna te godine tražiti od sina Žana-Baptista (Jean-Baptiste) da ne prisustvuje predstavama na desetak kilometara od Versaja, zaboravljajući koliko su ga u mladosti iritirala slična pisma majke Anjes, njegove tetke: „Znate šta sam vam rekao o operama i komedijama koje će se, kako kažu, održati u Marliju. Vrlo je važno za vas i za mene samog da vas tamo ne vide. [...] Kralj i čitav dvor znaju za skrupule koje imam da tamo idem.“ (Morijak 1928: 166-67). Rasin razmišlja kao Pjer Nikol, koga je u to vreme često posećivao i koga u jednom pismu Žan-Baptistu svrstava među svoje najbolje prijatelje. (Morijak 1928: 165). Verovatno te godine kraljev istoriograf počinje da piše u tajnosti *Skraćenu istoriju Por-Roajala*<sup>13</sup> koji će kralj porušiti do temelja 1711. godine da bi se rešio jeresi.

10 Goldman, a potom i Moron su podvukli da je sudski stalež obeležio početke i karakter jansenizma.

11 Poznate su dve Rasinove ljubavnice, pozorišne glumice, Gospođice di Park i de Šampmele (Mlle du Parc, Mlle de Champmeslé).

12 Posle smrti Marije-Terezije Austrijske, Luj XIV ostaje udovac i tajno se ženi u noći između 9. i 10. oktobra 1783. guvernantom svoje vanbračne dece i Skaronovom udovicom Fransoazom d'Obinje kojoj je dao titulu markize od Mentenona.

13 *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*.

\* \* \*

S obzirom na Rasinovu duboku vezu sa jansenizmom, ne uvek svesnu posle raskida sa pokretom, kritika je dugo zastupala mišljenje da je njegovo delo prožeto Jansenijusovim ekstremnim pesimizmom po pitanju ljudskog udesa, nasleđenim od svetog Avgustina: počevši od istočnog greha celokupno čovečanstvo je predestinirano na večite patnje, dok je svemoćni Bog samo nekolicini podario svoju milost. Ako su elementi avgustinovskog uticaja vidni počevši od *Ifigenije* (1674), *Fedru* je izgleda još Veliki Arno smatrao jansenističkom tragedijom, a neće ga demantovati ni mnogi kritičari XX veka. Verovatno je najviše komentara, često polemičkih (v. Ferejrol 1986: 290-297), inspirisao L. Goldman koji u *Skrivenom Bogu* objašnjava pojavu jansenizma i njegov uticaj na Paskalovo i Rasinovo delo. Za njega su likovi „Andromahe, Junije, Berenike i Fedre konkretne inkarnacije [...] onih pravednika kojima je uskraćena božja milost, a o kojima govori prva od pet postavki“<sup>14</sup> (Goldman 1956: 352). Lik Fedre je najčešće pominjan tokom vekova jer se najlakše uklapa u viziju tragičnog čoveka koji teži dobru ali je kao potomak grešnika žrtva usuda, napuštena od Boga:

„Danas izgleda suviše govoriti dalje o jansenizmu u Fedri: od Voltera do G. Morijaka, preko Šatobrijana, Sent-Beva i Ž. Lemetra, svi kritičari složno nalaze pečat Por-Roajala u Rasinovoj tragediji, a argumenti koje crpe iz predgovora i teksta izgledaju poduprti rečima velikog Arnoa i Rasinovim pomirenjem sa svojim učiteljima.“ (Kuzen 1932: 391)

Interpretacija Rasinovih tragedija kroz prizmu jansenizma deluje očigledno s obzirom na njegove duboke veze sa Por-Roajalom. Ispostavlja se međutim da ona izvođi zaključke o delu na osnovu rasutih i izolovanih elemenata avgustinovske tematike (greh predaka, krivica, predestinacija) i pojedinih likova. Neiscrpni F. Selije, danas često citirani poznavalac Por-Royal, koji je u oktobru 1910. objavio uvećano izdanje svoje pozamašne knjige *Por-Roajal i književnost*, poziva na nepristrasno čitanje Rasina, oslobođeno interpretativnih predrasuda: pisac ne brani jansenističku antropologiju, niti bilo koju drugu buduću da u njegovim tekstovima „nema lingvističkih markera koji bi otkrili ambiciju moraliste [...] tragedije i predgovori neprestano podvlače da su dželatati tog pozorišta monstruozni izuzeci“ (Selije 1979: 141) Ti dželatati, dodaje Selije, pripadaju nekolicini ukletih porodica, a ne izopačenom čovečanstvu, Rasin ih izoluje, nasuprot stavu svetog Avgustina koji u čovečanstvu vidi Kainov porod. Mogu li vizije sveta biti oprečnije: „Tamo gde je Sveti Avgustin video sveopštu poročnost, izuzimajući nekolicinu izabranika, [Rasinove] tragedije potvrđuju opštu nevinost, izuzimajući nekoliko „monstruma““? (Selije 1979: 145) Od oko stotinak likova u Rasinovom delu, pedesetak je okarakterizovano, ali samo pet pripadaju avgustinovskoj paradigmi grešnog čovečanstva (Pir, Hermiona, Orest, Neron, Fedra), dok se nešto manje od trideset sa sigurnošću može svrstati u njoj oprečnu paradigmu nevinosti i čednosti (v. Selije 1979: 139).

„Avgustinizam tragedija, ne. Da li to znači da ništa ne pripaja taj tragični svet Por-Roajalu? R. Pikar nas je pozivao da ne mešamo ‚vernost bićima sa vernošću idejama‘. Ne podsećajući ovde na različite veze koje postoje između grupe Por-Roajala i Rasinovog pozorišta [...] završicu na jednoj konstataciji: skoro svi komadi imaju za okvir dva značajna naslova velikog Arnoa: *Nevinost i istina branjene protiv kleveta...* (1652) i *Nevinost tlačena klevetama...* (1687) [...]. Taj dugi progon nevinosti – Por-Roajala – [...] nije li on utisnuo u Rasinovu

14 U julu 1649, Nikola Korne (Nicolas Corneil) osuđuje pred Sorbonom sedam jeretičkih postavki za koje tvrdi da su iz *Augustinusa* što će jansenisti uvek poricati; zadržano ih je pet, a one su od samog početka bile samo povod da se pokret godinama proganja.

svest i podsvest dovoljno duboke tragove da potpomognu objašnjenju obsedajućeg scenarija ovog tragičnog sveta: nevinost na mukama i u suzama? Jedanaest Rasinovih tragedija [...] bi zavređivale možda sledeće geslo: ne *Augustinus*, niti *Jansenius*, već *Portus Regalis absconditus*.“<sup>15</sup> (Selije 1979: 147-48)

Ne skriveni Bog, Pascalov *Deus absconditus*, već skriveni Por-Roajal... Preko trideset godina posle ovog pronicljivog članka koji je i danas nezaobilazan, autor potvrđuje da Rasin zasigurno nije bio duboko obeležen avgustinovskom teologijom (Selije 2010: 24). Ostaje da se pronikne u tajnu skrivenog prisustva Por-Roajal de Šama u Rasinovim tragedijama, mesta gde će tražiti da bude sahranjen pored najblagodušnijeg od Samotnjaka, svog učitelja Amona: ako nije hram avgustinizma, šta krije?

Vrativši se tvrdnjama J. Orsibala, da se jansenizam ne može svesti na Jansenijusov (radikalizovani) avgustinizam i da se „jansenizmi“ zasnivaju pre svega na različitim psihološkim tendencijama, onda je izvesno da glavni put Rasinove vernosti Por-Roajalu, svesne ili nesvesne, nije ni mogao voditi preko avgustinovske i/ili jansenističke doktrine. Ostaje da se, koliko je moguće, pronikne u tajnu nesvesnog, skrivenog prisustva u delu Por-Roajal de Šama, gde će tražiti da bude sahranjen pored najblagodušnijeg od Samotnjaka, svog učitelja Amona.

Pokušavajući da definiše jansenizam, J. Plenmezon, odličan poznavalac književnosti XVII veka i Paskala, oslanja se na mišljenje J. Orsibala (J. Orcibal), istoričara religije i specijaliste za jansenizam, da za razliku od kalvinizma, jansenizam ne označava jasno određenu i nepromenjivu doktrinu; prateći njegovu ubedljivu i jasnu argumentaciju, J. Plenmezon zaključuje da je „redukovanje jansenizma na Jansenijusov avgustinizam nemoguće“ (Plenmezon 2003: 10). Budući da su teolozi Por-Roajala pravili kompromise da bi dokazali ispravnost svoje vere, jansenizam se ne može definisati ni zahvaljujući postavkama jer su ih se odrekli, ni zahvaljujući odbijanju Formulara, jer su ga potpisali, a potom potpisali i mir sa Rimom<sup>16</sup>... „Na kraju, okrenuvši se ličnostima, J. Orsibal smatra kao karakteristiku jansenizma, ili pak zajedničko raznim jansenizmima, skup per svega psiholoških tendencija: traženje čistote, poklanjanje pažnje stanjima pre no delima, sklonost ka askezi.“ (Plenmezon 2003: 11).

Psihokritičar Š. Moron je posvetio inspirativnu monografiju pitanju nesvesnog u Rasinovom životu i delu, koja se pominje u svakom obuhvatnijem osvrtu na kritiku dramaturga u drugoj polovini XX veka uz Goldmanovog *Skrivenog Boga* i Bartovu strukturalističku studiju *O Rasinu*. On je ipak najmanje komentarisani i citirani, iako je psihokritika zahtevna metoda naučnog pristupa tekstu, koja nudi ubedljive analize, van vekovima tabanih staza.

Niko više ne dovodi u pitanje odnos između dela i nesvesnog, međutim Moron odbacuje uvreženo mišljenje da se on tumači kao neurotičan, budući da delo samo preuzima strukturu piščevog nesvesnog, kao da se na njega nadovezuje (Moron 1969: 177). S druge strane, on će promeniti ugao gledanja na Avgustinove sledbenike, polazeći od konstatacije da je jansenizam kao pokret vremenom pokazivao sve veći raskorak sa realnošću, jer je od početka pod znakom hronične nemoći<sup>17</sup>. U posmrtnoj besedi iz

15 Počeci pomenutih naslova velikog Arnoa su: *L'innocence et la vérité défendues contre les calomnies et les faussetez que les Jésuites ont employées en divers libelles pour déchirer les vivante et les morts, et décrier la doctrine sainte de la pénitence et de la grâce...* (1652); *L'Innocence opprimée par la calomnie, ou l'histoire de la Congregation des Filles de l'Enfance de Nôtre Seigneur Jesus-Christ...* (1687).

16 Papa Kliment IX (Clément IX) potpisuje sa jansenistima Klimentski mir (Paix clémentine) 1699. Time se završava period „prvog jansenizma“.

17 Paskal će recimo zameriti Arnou i Nikolu oklevanje i traženje kompromisa kada 1661, prve godine svoje samostalne vladavine, Luj XIV pooštri pritisak na Por-Roajal i zatraži potpisivanje formulara koji



1663. onom istom Korneu koji je osudio postavke, Bosije (Bossuet) vidi „bolest“ i u jezuitskoj preteranoj popustljivosti i u jansenističkoj ekstremnoj strogosti koja „održava jedan oholi bol“ (Sent-Bev 1867: 150-51). Pozivajući se na tu analizu, Moron identifikuje kao dominantnu za pokret strukturu opsesivne neuroze, što objašnjava činjenicu da je privlačio čitave porodice, od kojih su tri i li četiri dale sve važne jansenističke opatice, filozofe i teologe. On ukratko podseća da ovu strukturu čini sled nesvesnih psiholoških mehanizama čiji su ključni momenti najpre odbrana od neprihvatljivih impulsa i da njihovim potiskivanjem, a potom osećaj krivice i anksioznost zbog moralne uprljanosti i mogućnosti daljeg posrnuća. Svesno prihvaćena krivica bi dovela do melanholije, sa gubljenjem interesovanja za spoljni svet i delovanje na njemu, dok prevelika potreba za redom, strogost, skrupuloznost, tendencije ka sumnji, pozicija „sve ili ništa“ koje karakterišu opsesivnu neurozu kao rezultat potiskivanja, dovode do istog ishoda samo mnogo sporije – uništenja ja i njegove sposobnosti za život. Kada se to dogodi, od tri psihičke instance ostaju dve, sukobljene, telo (ono) i nad-ja koje guši njegove neprihvatljive instikte. Podvojenost svesti, a pre svega nesvesni konflikt kojeg je odraz, su po Moronu osnova Rasinove ličnosti, njome se može objasniti i njegovo delo i prera- no napuštanje pozorišta (v. Moron 1969: 325-334). Osuda sublimacije je koherentna u tom sistemu mišljenja, svaki čin je grešan jer crpi energiju iz *ida* (Moron 1969: 194-95). Tu je po Moronu suština sukoba između Nikola i Rasina: „Na našem jeziku psihologa, sukob *Vizionara* se izražavao sledećom dilemom: sublimacija ili potiskivanje? Učitelj hoće da nametne drugo, Rasin prisvaja prvo.“ (Moron 1969: 334). Nasuprot tome, napuštanjem pozorišta deceniju kasnije on takođe prelazi na odbranu potiskivanjem.

Podvojenost svesti se najpre zapaža u iznenađujućem raskoraku između afektivnog siromaštva piščeve realnosti i afektivnog bogatstva njegovih tragedija. Kao produžetak nesvesnog i scena na kojoj se unutrašnji konflikti posmatraju sa dobre distance i kontrolišu, one svedoče o silini sukobljene energije, „pasionirane do tragičnog“ (Moron 1969: 326), između psihičkih instanci koje hrle da zadovolje svesti neprihvatljive impulse i onih koje ih potiskuju. U sâmim tragedijama se lako uočava rascep između pasioniranih likova i onih koji pasiju odbijaju; ovi drugi su najbliži Rasinovom svesnom ja. Pošto je energija iscrpljena na unutrašnju borbu, malo je ostaje za svesni nivo ličnosti, društveno adaptirane ali hladne. Ova pasija koju Rasin još kao dete odbija ima pre svega edipovsko izvoriste, ona podrazumeva „vatrenu ljubav, kaznu, nesreću, nepravedno proganjanje“ (Moron 1969: 327). Potiskivanje krivicom izazvane anksioznosti daje histerično tlo, plodno za tragično i teatralno<sup>18</sup>; dolaskom u Por-Roajal u adolescentskom dobu, mladi Rasin dalje upija modele srodnih psiholoških konstitucija porodica koje su činile pokret. Istovremeno, njegova tetka, majka Anjes zauzima upražnjeno mesto majke, pa adolescent ponovo mora da prođe kroz edipovsku fazu. Za Rasinovo nesvesno, žene Por-Roajala predstavljaju ono što bi kao moralna instanca trebalo da zabranjuju: „one su sâme pasija, odnosno kontradikcija i anksioznost.“ (Moron 1969: 327). Moron je briljantno pokazao evoluciju nesvesnog Rasinovog konflikta u njegovim tragedijama. Ja sve teže uspeva da se odbrani, a Fedra „- spoj fatalne ljubavi, nesreće i krivice –“ (Moron 1969: 327), ga vraća Por-Roajalu, majci Anjes, ruši njegov sistem odbrane, te on prihvata pasiju kao nekada Pascal; anksioznost ga ponovo osvaja

osuduje Pet postavki. Većina opatica odlučno odbija jer je ulog velik, formular tvrdi da se postavke nalaze u Jansenijusovom *Augustinus*u, ali nisu deo doktrine svetog Avgustina – težili su izvornijoj veri, a sad treba da potpišu da su jeretici.

18 Interesantna je u tom smislu anegdota o mirenju Rasina sa Arnoom, pošto je ovaj priznao značaj *Fedre*. Rasin pada na kolena pred Arnoom koji će, dirnut i vidno potresen, takodje pasti na kolena, da bi se onda bez reči zagrlili i izljubili pred Boaloom koji je doveo Rasina i drugim svedocima scene.

„- ona, zapravo, koja je pohodila Paskala, čije nesvesno nije mešalo Por-Roajal sa svojim majkom, već sa svojom sestrom.“ (Moron 1969: 327). Podsetimo da su obojica izgubili majku pre no što su je mogli zapamtiti, a da ju je u oba slučaja zamenila opatica<sup>19</sup> koja je takođe napustila svet i živela u Por-Roajalu. Da bi bio razrešen, ovom edipovskom trouglu je nedostajao treći član, otac i muž. U *Fedri* se otac pojavljuje, ali manje da odvoji od majke nego da kazni nevinost.

Pomenuli smo da Bart s pravom zamera analoškoj kritici preteranu sistematičnost („ako je Andromaha la Du Park, onda je Pir Rasin, itd.“ (1960: 535, podvučeno u tekstu)), dodajmo da usput ocenjuje kako se Moron „više približio tajni stvaranja“ (1960: 535) jer ne traži i ne stvara proizvoljno sličnosti. Umesto dakle da traga za incestioznom majkom u Rasinovoj biografiji, jer je uvideo da se u njegovim tragedijama ponavlja situaciju u kojoj sin, moralno zgrožen, odbija nedostojnu majku<sup>20</sup>, on će to protumačiti kao projekciju sinovljevih impulsa (Moron 1969: 165). Pošto je imaginarno izgubilo svoju odbrambenu funkciju i približilo ga izvoru fobičnog straha, stavivši ga licem u lice sa Por-Roajalom (koji je i Arno prepoznao kada je pozdravio *Ferd*u), ne sa doktrinom, već sa pogubnim osećanjima, Rasin je sve ponovo potisnuo tako što je napustio svoje likove<sup>21</sup>. Kritika je uočila simetriju na početku i na kraju njegovog života, kao da je pozorište bilo samo sredstvo da se steknu slava, ugled i novac.

Obrnimo većito pitanje koje sebi postavlja čitalac Rasina o uticaju jansenizma na njegovo delo, kao i ono o zaslugi pokreta za postojanje Paskalovog: koliko je njihov genij doprineo interesovanju koje i danas postoji za Por-Roajal? Kako je jansenizam svojom doktrinom obeležio kulturnu baštinu kad ju je gotovo nemoguće pozitivno definisati, kako tvrdi istoričar jansenizma, Luj Konje (Louis Cognet), a u najboljem slučaju uspevamo, poput Orsibala, napraviti listu onoga što on nije. Moglo se ponekad čuti, piše le Gern (2003: 462) da su jansenizam izmislili jezuiti, ali ako to nije tačno, istina je da su ga oni krstili: reči *jansenizam* i *jansenisti* koriste samo protivnici, te decenijama ima negativnu konotaciju koja se tek vremenom gubi. U prilog Orsibalovoj tezi o „jansenizmima“ ide i to da je u konkurenciji bilo drugih naziva, *siranisti* (*cyranistes*) i *arnodisti* (*arnaudistes*), dok su pripadnici Por-Roajala između 1650-1670 sebe nazivali „sledbenicima svetog Avgustina“ – odbijajući time postojanje specifične doktrine. Ako je ambicija i postojala, nije se ostvarila: kad 1686. anonimno pravda „tobožnje janseniste“ Arno govori o „fantomu jansenizma“. Drugi književnici su bili privrženi tom fantomu, La Rošfuko, Gospođa de Lafajet, možda Gospođa de Sevinje, ali ni izbliza kao Pascal i Rasin. Kada je po naređenju Luja XIV Por-Roajal de Šam bio srušen do temelja, Rasinovi ostaci su preneti u Sent-Etjen-du-Mont (Saint-Etienne-du-Mont) i sahranjeni, kako precizira testament njegove žene, „iza hora, levo od groba Gospodina Paskala, gledajući u pravcu Bogorodičinog oltara“ (Fourcassier 1971: 76).

## Literatura

Bart 1960: R. Barthes, Histoire et littérature: à propos de Racine, *Annales ESC*, 3, 524-537.

Bart 1963: R. Barthes, *Sur Racine*, Paris: Seuil.

19 Doduše, Žaklina se mogla udati da je to Paskal mogao podneti. Ne zna se da je u bilo kom smislu voleo neku drugu ženu, Moron beleži: „Žaklina i Blez Paskal su Tristan i Izolda te epohe.“ (1969: 333)

20 Hipolit Fedru, Bajazit Roksanu, Neron i Agripinu.

21 *Ester* (*Esther*) i *Atali* (*Athalie*) su porudžbine Gospođe de Mentenon za Sen-Sir (Saint-Syr), koje nije mogao odbiti.

- Ferejrol 1986: G. Ferreyroles, Un âge critique: les trente ans du Dieu caché, *Commentaire*, 34, 290-297.
- le Gern 2003: M. le Guern, Le Jansénisme: une réalité politique et un enjeu de pouvoirs, *Recherches de Science Religieuse*, 91/3, 461-488.
- Goldman 1956: L. Goldmann, *Le dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris: Gallimard.
- Kuzen 1932: J. Cousin, Phèdre n'est point janséniste, *Revue d'histoire littéraire de la France*, XXXIX, 391-396.
- Morijak 1928: F. Mauriac, *La vie de Racine*, Paris: Plon.
- Moron 1969: Ch. Mauron, *L'Inconscient dans l'oeuvre et la vie de Racine*, Paris: J. Corti.
- Nikol 1667a: P. Nicole, Les Imaginaires, ou lettres sur l'hérésie imaginaire, 1, Liège: Adolphe Beyers.
- Nikol 1667b: P. Nicole, *Les Visionnaires ou seconde partie des lettres sur l'hérésie imaginaire*, 2, Liège: Adolphe Beyers.
- Plenmezou 2003: J. Plainemaison, *Blaise Pascal Polémiste*, Clermont-Ferrand: PUBP.
- Pikar 1956: R. Picard, *La Carrière de Jean Racine*, Paris: Gallimard.
- Rasin Ž. 1971: J. Racine, Lettres à l'auteur des Hérésies imaginaires in *Racine et Port-Royal*, (dir. J. Fourcassié), Paris: Hatier, 14-27.
- Rasin L. 1747: L. Racine, *Memoires sur la vie de Jean Racine*, Lausanne/Genève: Marc-Michel Bousquet.
- Selije 1979: Ph. Sellier, Le Jansénisme des tragédies de Racine: réalité ou illusion ?, *C.A.I.E.F.*, 31, 135-48.
- Selije 2010: Ph. Sellier, *Port-Royal et la littérature. Pascal*, Paris : Honoré Champion.
- Rou 2000: J. Rohou, *Jean Racine, Andromaque*, Paris: P.U.F.
- Sent-Bev 1867: Ch-A. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 2, Paris: Hachette.

## RACINE ET PORT-ROYAL

### Summary

Les idées reçues changent difficilement; c'est d'autant plus vrai pour une critique aussi foisonnante que celle de Racine, qui emprunte les mêmes sillages depuis très longtemps. Certains mythes littéraires sont d'ailleurs trop beaux pour qu'on ait envie d'y toucher. C'est donc seulement après de nombreuses décennies que les propos de quelques esprits novateurs, y compris des historiens de la religion, ont été entendus: une évolution majeure est désormais en cours. Il s'avère d'abord que le jansénisme échappe à toute définition précise et que le mouvement est fondé sur des tendances surtout psychologiques. Ensuite, il devient impossible de voir un univers imprégné d'augustinisme jansénien là où celui-ci apparaît de manière éparse, confirmant surtout la prégnance de son contraire – de la pureté et de l'innocence. Pourtant, le Port-Royal y est présent, abritant un mystère d'une charge affective énorme, que dans le cas de Racine le théâtre permet un temps de tenir à distance; contrairement à Pascal qui se consume trop tôt pour l'avoir poursuivie avec acharnement.

Mots-clefs: théâtre, jansénisme, Nicole, Arnauld, *Phèdre*, Louis XIV, Pascal

Biljana S. Tešanović



Тихомир ПЕТРОВИЋ<sup>1</sup>  
Универзитет у Новом Саду  
Педагошки факултет  
Сомбор

## СТВАРАЛАЧКА ИМАГИНАЦИЈА КАО РЕФЕРЕНЦИЈАЛНИ ОКВИР ШКОЛСКЕ ЛЕКТИРЕ

Стваралаштво је синоним необуздане и разигране маште. Игром и маштом факти постају изразитији у својим карактеристикама и функцијама. Раскриљена фантазија оснажује дубину и оштрину, подиже на виши степен; ствари, сливене у хармонију целине, почињу да говоре својим језиком, добијају душу.

*Кључне речи:* машта, немогуће, естетско, школска лектира, дете читалац

Краљевство маште у својој референцијалној функцији обележава књижевност у свим њеним димензијама. С обзиром на чињеницу да нема уметничког дела које није плод имагинативног и игривог дискурса, и које не представља човеков свет на необјашњив и необичан начин, имагинација се у књижевнотеоријској мисли вреднује као виша естетичка категорија. Оса ротације ауторових песничких слика, она је у средишту дечје књиге. У питању је референцијални оквир поетике за децу, њена незамењива супстанца и лозинка. Ограничени број речи, ограничени број мотива и ограничени број симбола песничких творевина усмерених младима прати безграничност стваралачке маште.

Игра немогућег и натприродног, сна и јаве, чудног и имагинативног, пријемчиви су срцу малог реципијента. Захваљујући маштовитости дете успоставља комуникацију са уметничким делом. Говорећи о природи његовог низања слика у мислима, Момир Чаленић истиче да су „дечје представе о свету, нарочито оне удаљене, врло сиромашне и обично испод нивоа његовог снажног интересовања, те је дете принуђено да призива у помоћ своју машту и да помоћу ње замишља оно што је ван његовог искуства и интелектуалног домета. Та приметна и неприродна несразмера између дечје рационалности и његовог интересовања најчешће је покретач дечје маште.“ Непознавање језичких јединица, посматрано на поетском плану, приморава на стварање представе као замене за значењске везе. Дечја имагинација је жива, али нестабилна и без система, а код млађег детета пасивна, имитативна и сиромашнија од адолесцентске. „Распрострањено је мишљење да дете има развијену машту и да је доба раног детињства време процвата маште. И поред велике распрострањености, ово мишљење је погрешно. Дечја машта, како тачно примећује В. Вунт (V. Vunt), уопште није тако развијена као што се обично мисли. Напротив, она се задовољава малим. Читави дани испуњени су мислима о коњу који вуче кола. При том су замишљене слике врло мало удаљене од стварности“ (Лав Виготски).

За младо биће репродуктивна и стваралачка машта је основна и најважнија мера стварности. Без заносења и повратка у реалност, плахе и мало настране

1 petrovictihomir@gmail.com

маште (не пуне, ненормалне, хаотичне као сан) дечја стварност није видљива, нити је доступна, сазнатљива и могућа. Логика узвитлане маште, виталнија од логике уопште, логика је поверења, а не шарена лажа. (Рећи „тако се у животу не догађа“ лишава бајку њене суштинске посебности и своди је на реалистичку приповест.) Није реч о спекулацији и форми без реалности, него о посебном, проширењу, доградњи и понирању у поље стварности; не ради се о опреци са животом и здравим расуђивањем, него о специфичном одражавању живота.

Књижевност не бележи само виђено, додирнуто, преживело или искуствено. Напротив, уметничко писање је стварност помешана са уобразиљом, вредност изузетне поетске енергије. Уметничка имагинација не може да ради, а да се ничим не храни; она саму себе храни јединственом и оригиналном мисаоном активношћу. Нестварне и несаслагасне слике граде динамичку категорију првог реда, у оном значењу у којем се категорија може примењивати на књижевно дело које приказује реалност. Аналогно томе, артефакт се не гради на кореспонденцији са стварношћу, већ, по правилу, на нечему супротном, на поремећеној животној средини и диспаратним појединостима. Фиктивна творевина, ма колико реална, не носи трага од хабитуса реалности; одсечена је од њеног света.

Фактографија и непосредна стварност не остављају простора имагинацији и њеном узлету. Имагинативна конвенција, игра духа, уплитање сневаног у реално, искорачују из обруча конкретног и свакојаким стега. Плахи лет ка поетској истини, узбуђивање маште и постизање „онеобичавања“ окрећу леђа храпавој стварности; усмеравају се ка непостојећој или замишљено непостојећој и недокучивој стварности.

Стваралачка имагинација је упориште поетске концепције и моћан покретач у процесу стварања уметничке целине. Инвазионом снагом и дискретним утицајем свести подвргавају се обради појавне стварности и обиља градива које нуди живот, креативно се обликује све дотакнуто. Уметничка слобода, утемељена на унутарњем самоограничењу, гради чудесно представљен свет, иза граница могућег или на граници стварности и имагинације. Иреална пројекција, изокренутост са гледишта дететове стварности, сукобљавање и сучељавање видљивог и невидљивог, познатог и непознатог, граде свет богато усложњених слика који не тражи размишљање, строге анализе и логичко просуђивање.

Растерећеност од заграда и сврховитости, слобода и неспутаност прекорачују линију могућег и немогућег, стварности и сна. Померање реда ствари и појава, неочекивани обрти, персонификација, преувеличавање, претеривање, јаче расветљавање неких ствари и појава, а других слабије, улешавање, дочаравају испреплетен и дивотан свет који, пре својом необјективношћу него нестварношћу, изазива чуђење и проглашава се чудесним. Пред читаоцем су призори и визије које памћење није у стању да препозна, нешто невиђено и одсутно из свих могућих пројекција земаљског ума.

Стваралаштво је синоним необуздане и разигране маште. Мисао ослобођена окова разума и голе измишљотине тка стварно од измишљеног, непроменљиво и витално од непостојећег, један нестварни видљиви сенка-свет. Маштовитошћу се подиже на виши степен, факти постају изразитији у својим карактеристикама и функцијама, а узрочно-последичне везе правилније и убедљивије и од саме стварности; обично и свакидашње диже се на степен неочекиваног, а ружно претвара у леп свет маште. Раскриљена фантазија оснажује дубину и оштрину, топлину и прецизност погледа; ствари, сливене у хармонију целине, почињу да говоре својим језиком, добијају душу.

Формализацијом слика и симбола, конкретношћу и многозначношћу, продире се на најкраћи начин до читаочевог сензибилитета. Дизање слика „на чардак маште“, разарање каузалитета природе, начело екстериоритета, распаљују уобразиљу, побуђују страсти и досежу пуно задовољство. Специфична агрегација времена и простора, необичне речи и дешавања, утољавају жеђ за jakim сензацијама, преламају дух, развијају сензитивност, уобличавају емоције и нуде остварења дечјих хтења. Репродуктивна имагинација је услов естетичког доживљаја.

Као главна покретачка снага дечјег сазнања и развијања „виших осећања“, машта је конституента која полаже темеље дететовом развоју. Слушкиња разума, она је једно од најмоћнијих средстава увођења у живот. Проширењем видика и отварањем пута мислима и слободи мишљења омогућује разумевање стварности, дочаравање непознатог и невидљивог, један нови свет у којем не важе основни закони природе и човека. Пробуђених и раширених крила, чулна имагинација води у недостижне висине.

Служба профаним и практичним потребама је секундаран књижевни задатак. Ипак, прескакање границе задане слободе практичног ума не усмерава причу у одређеном правцу, нити истину адаптира непоетском семантиком, то значи – замишљено не лишава исхода изван њега. Маштовито-фантастични кодирани мотиви нуде широку скалу изводљивости реализације едукативно-моралних и других граница до којих се жели доћи. Текст, импрегниран композитном, оригиналном и колоритном фикцијом покреће на рад, радозналост и стваралаштво, подстиче способности за децентрирано поимање, антиципира нова открића, научну интуицију или примену науке. Бајка анонимног приповедача, или она писана руком књижевника, као и приче и романи из рода научне фантастике, припремају млади нараштај за сагледавање будућег света и ствари на друкчији начин постављених. По себи жива игра, машта лежи у основи интелектуално-васпитних стремљења.

У мотивском колоплету тема и идеја, где традиционални мотиви задржавају своје место, било у позадини збивања радње, било антропоморфно – космополитске теме из сфере науке функционишу као изворна књижевна инспирација. Уметничка вредност дела, његове интенције и домаћаји, незамисливи су без призвука фантастичнога. Фантастика која се, по Гордани Малетић, јавља као фолклорна, религиозна, алегоријска, научна, поетска, повесна и хуморно-пародична, покреће дело и даје му живот. Псеудонаучне хипотезе, уношење литературе у оквир науке, мењају књижевну иконографију и спољашњу форму. Забавља се и узбуђује уобразиља описима чудесних путовања и гусарења, бродоломима, дубинама и описима закопаног блага; призорима живота на другим планетама, летећим тањирима, дешавањима у међузвезданом простору и изван домаћаја земљине теже, неретко мотивима који побуђују осећања језе, страха и nelaгодности. Авантуре каубоја и маштовитих јунака из вестерн-романа слове као узбудљиво штиво за децу развијеног сензибилитета и бујније маште. Колодијевска, кероловска и жилверновска фантастика, „астролошке“ визије, антиципација научних открића и техничких проналазака у руху поетске речи (леђни мотор, невидљиви сат, вештачке шкрге) разбуктавају имагинацију на потпуно другачији начин од онога којим се то реализује у природним наукама.

На прагу постиндустријске цивилизације, електронике, вештачке интелигенције и манипулисања генима, уобразиља утемељена на најезактнијим знањима доживљава пун узлет и трансформише се у научну фантастику као најмлађу

дечју књижевну врсту. *Licencia scientiae* и *licencia poeticae*, неокване појмовима „могућег“ и „вероватног“, немогуће пројектују као могуће и стварно. Литература футуролошких предсказања, по бујности реалнога, по јарким осећањима живота и грандиозности визије тематска је оријентација читаве скупине писаца.

Фантастично као део имагинације, јединствене и најоригиналније мисаоне активности, асоцира невероватне, необичне и чудесне слике; поставља се изнад стварности, преузима њену улогу и даје приказано као стварност. „Фантастика је увек раскид са признатим поретком, продор непривратљивог у оквиру непроменљиве законитости и истине“ (Роже Кајоа – Roger Caillois). „Фантазија је онај нужан фермент уметности који измишљено, нереално, смешта у реалан свет, а да се при томе о њиховој органској неадаптираности уопште и не помишља. Фантазија се опире логици и не помишља на њу. Њезина једина јава је сан, а у изрицању тога сна, фантазија се обилато користи метафоричном нарави људског језика и начина мишљења“ (Бранимир Донат). Права фантастика представља себе „као сушту стварност и у потпуности преузима улогу реалности“ (Зоран Мишић). Маштом, фантастиком и игром поплочан је пут дечје књижевности од њеног постанка до данас. На првом месту, усмена прозна традиција слови као непресушан извор. Бајке, митови и легенде (свет „ни на небу ни на земљи“) као одраз људске маште и човекових неостварљивих жеља, дечје тежње за чудесним и загонетним, имлицирају усмено песništво као расадник света фантастике и чуда.

Поетика фантастике утемељена на теорији игре, формалне логике и „живог песка спекулације“ еволуирала је показујући потребу за дијалектиком. Романтичарски преврат, оличен у раскораку договореног и утврђеног поретка реалности, у рудиментарној композицији, живописних слика и јарких боја, отвара пут новој машини и фантастици. Златоносан подстицај развоју дечје литерарне речи доноси роман *Алиса у земљи чуда* (1862) Луиса Керола (Louis Carol), дело-слика пуно игара, чаролија, зачудности и збивања пренетих у подсвест, у сферу снова и заумног.

Књижевност читалаца школског узраста која се издваја се у засебан књижевни слој с аспекта читалачког доба и с аспекта функције коју има, пре свега је уметност маште. Настала из односа дело – читалац, али и из практичних, школских и других подстицаја, она, као и свака језичкоуметничка врста, има своје законе и свој специфични карактер. Реч је о књижевном варијетету који испуњава научне претпоставке као што су издвајање, систематизација и норме књижевног жанра са сразмерно утврђеним конвенцијама изражавања. Задовољавајући животне потребе као што су сазнање, информисање, трагање за својим идентитетом, самоостварење, забава, разонода, игра и лепота језика, она преузима сва битна својства којима је књижевност као књижевност уопште одређена. Базична тријада: естетско, поука и забава детерминишу је, посматрано у најгрубљем виду, као специјални вид поетске речи.

Књижевност школског доба, чија се намена и суштина види из самог назива, није регулисана никаквим институционализованим естетичким нормама. Непостојање јасних одредница које прецизно означавају њену самобитност налази одговора у природи саме уметности. Ипак, при покушају њеног профилисања полази се од тематике, значења, слојевитости и форме, и од детета читаоца, пре свега. Пригодност је њена посебна вредносна квалификација. У критичко-теоријским написима и дефиницијама, којима се настоји указати на њена темељна начела, самозаконитост и естетску виталност, одређује се мање-више као



стваралачка језичка делатност „која је по својој унутрашњој структури блиска младим читаоцима“ (Слободан Ж. Марковић). Ово песништво има свој статус у оквиру целокупног песништва и обухвата најшири скуп дела у распону од дела за предшколски узраст до речи за младе на прагу зрелости, од сликовнице до романа. Инфантилно становиште и вредносно одређење ствари, тематско-стилска примереност и љупка једноставност јесу његови основни и довољно препознатљиви захтеви.

Књижевност „из аспекта детета“ се, пре свега, дистанцира по имплицитном читаоцу. Условљеност психофизичким нивоом детета није, у поређењу са књижевношћу са ознаком „за одрасле“, пуки додатни чинилац, него естетичка категорија која разумева систем вредности који одговара игривој и маштовитој природи. Нарочитост је што у свом бићу носи ознаке иманентне добу када се формира личност. Слобода, илузивно схватање живота и окружења, радост, живахност, елементарност и једноставност, јесу суштинске вредносне поетске одредбе.

Реч је о неодвојивом, органском делу књижевне конвенције подигнуте на ниво естетске категорије. Као саставни, а ипак самосвојни сектор литерарне породице, уздигнута на ниво развијене литературе, на ступањ на којем естетски квалитети стоје надмоћно над моралним, васпитним или другим, она поседује сјај праве уметности. О томе, осим осталог, сведоче најбоља остварења за младе као ремек-дела која стоје, не једном, изнад свеукупне „праве“ белетристичке продукције. Твенгов (Mark Twain) роман *Пустоловине Хаклбери Фина* Американци сматрају за највеће национално прозно остварење, а роман *Мали принц* Сент-Егзиперија (Antoine de Saint-Exupéry) Французи су прогласили књигом XX века.

Нетом окренута поетичном и имагинативном свету са својим призорима, узбуђењима, полетима и треперењем, свету снаховитном, затеченом „међу јавом и мед сном“, књижевност за децу ставља нагласак на естетски сензибилитет и оплемењивање емоција. Игра, хумор, машта, простодушност, помало зачуђујући поглед на свет и осмишљена поука јесу њени диференцијални естетски квалитети. Њено референтно обележје јесте у једној од њених одлучујућих улога у дечјем животу. Реч је о моћи уношења лепоте, племенитости, пријатности и снаге у дух детета; о буђењу радозналости и неговању трајне потребе за стваралачким деловањем. Посреди је феномен који учи вољењу света, доводи до растећења од напетости, ослобађа нагомилане емоције и награђује животним сазнањем. Остварењима истинске лирске пројекције, поетске љупкости и игривости, изражава се радост живота, разведрава, увесељава, буде живахна осећања, емотивно релаксира и умирује.

Уметност узраста који учи није само област лепоте. Осим естетског, она усваја вредности из неуметничке сфере света и живота, подстиче интегритет, пријатељство, поштовање других, памет, личну и друштвену одговорност. Као вид прикладне друштвене свести, она није изван сфере утилитарног, то јест могућности информисања и сазнања о најбитнијим стварима људског постојања. Нема, сматра се, бољег и здравијег штива за младе који улазе у живот од оног које, у општим линијама, проширује знања и упућује поруку и уз то васпитава. Порицати јој друштвеност, ученост и исцелитељско-катарзичну функцију, тако рећи њену сопствену педагогију у вишем значењу те речи – као и право читаоца да их уочи и прими – био би нормативизам као и сваки други. Књижевна уметност, без обзира на то да ли је реч о дечјој или недечјој, по *лейпши* је уметност,

а по значењу „уметничка наука“, „велика школа за народ“, супериорнија чак од многих научних дисциплина. Обављање спољних функција васпитањем и образовањем јесте, у развојно-формативном смислу, њена битна одредница.

Одређена ограничењима која произлазе из намене, књижевност управљена деци „није она која изражава зрелу мисао“ (Бенедето Кроче – Benedetto Croce). Књижевност која саветује, опомиње и упућује, прожета неким формалним, чисто „процедуралним“ обележјима, језичко умеће је које асоцира на неку врсту етнографске области или великог вашаришта. Измаштане датости које ограничавају и воде миноризацији, циљана, назови дечја продукција, не уносе лепоту у младог човека нити придоносе хуманости. Несавршено песништво, деминутивни и римована патетика, упропашћују естетску илузију, сиромаше машту и не уче мудрости. Лоша књижевност „само развија наше мане, тиме што“ – каже Гете – „заразне песникове слабости примамо и не знајући, јер не можемо да увидимо да је оно што нашој природи годи несавршено“. Што је још горе, мали читалац се лако навикава на лектуру слабог квалитета, као на смог у градовима. Одрасле не може поколебати и покварити оно што формира рђав укус и што води на дугу стазу.

До зрелости и готовости за сериозну књижевну реч не долази се аутоматски, већ речју која омогућује поступни и успешни израз. Књижевност за децу је „природна поетичност“, по речима Гаетана Пикона, просечна уметност којом започиње уметнички одгој. Као поетски медиј, она омогућује прво сусретање са стваралачком транспозицијом миљеа који дете окружује и са светом чаролија и доживљаја.

Штиво у психолошкој равни блиско деци је претходница поетске речи и златни степен за улаз у велику књижевност. Обавијено плаштом подразумевања, оно школује и естетски обучава, припрема за потпуније разумевање и доживљавање уметности речи. Постављају се темељи књижевне културе и подстиче оно што се једноставно назива љубав према књизи и читању. Лектира која држи до моносемантичности, једноставности и читљивости, сликовито речено, јесте алма матер, дојиља чије млеко служи као предступањ чвршће хране разума. Без претходно апсолвирани лектире „пробој“ ка неопходној естетској писмености и бити литературе (за одрасле), био би зацело отежан. „Литература за децу углавном је једно средство да се људској биљци не допусти да потегне, већ у првом рашћењу“ (Милан Богдановић). „Лош би био пут кад би се дјечи, све до ступња док је потребно искуство, затворила врата књижевности“ (М. Црнковић). Попић је говорио о штетности читања великих писаца у „недоба“, то јест у детињству. Евидентан је књижевни утицај на дететову представу о свету и животу, на његово колективно несвесно. Између осталог, поетска реч, властитим вибрацијама и нијансама, значењем својим, растерећује од забрана са којима се младо биће сучава.

Књижевност прикладна дечјем хоризонту мисли делује у питањима лепоте и сазнања, племенитог и доброг, моралног и васпитног. Непосредни сусрет са поетским делом оплемењује дух лепотом, култивира естетски сензибилитет и укус, богати репродуктивну и стваралачку машту, оплемењује емоције, оживљава осећања, асоцијације и чулну осетљивост младог бића. Читалац се богати за један доживљај, за једно незаменљиво сазнање уметничке истине о животу у свим његовим видовима, за оно што је добро и лепо.

Недостатак књижевности у детињству неуклоњиво се рефлектује на конституисање човековог духовног профила и на степен његове култивисаности и

вештине писања лепим стилем. Књиге обасјане успоменама прве младости стварају у човеку посебан вид осетљивости.

Близу је истини мисао да недогматична језичка уметност, као ниво израза спутан мањим дометом и ужим исходиштем, налази кориснике и међу одраслима. Понекад је она, у најширем значењу речи, једини медиј који задовољава потребе за лепим и културним током целог живота. Добра дечја песма или прича једва да једнога међу хиљадама ненаивних читалаца оставља равнодушним. Управо се човек, са дистанце нагомиланих година, посредством песничке речи враћа детињству које, свесно или несвесно, неискорењиво носи у себи. Погрбљена стварност и потрага за срећом окрећу се ка раној младости и непоткупљивости првих слика као бесцену блага. Уметност која припада младима, у часу тешких искушења, недоумица и посустајања, оживљава давно замрли свет као живу успомену и као „далеки, познати и драги сан који досађали нисмо“. Песник Бранко Миљковић каже да дечја књижевност пружа одраслом „могућност да открије у себи првобитна неутуђива поетска искуства“. Посреди је лектира која, у принципу, не захтева посебно образовање или мисаони или емоционални напор. Реч је о шалозбилном профилу који задовољава потребу за разонодом и релаксацијом, некој врсти „лаког“ штива које се конзумира ради забаве и његове прозирности; о директном казивању које заокупља оним што је казано, ако не због умећа казивања. Издвојена у конститутивном смислу, дечја књижевност је допуна класичне књижевности.

Књижевност за децу као специфична књижевна област, и када није сасвим детерминисана личношћу детета и нарочитим каталогом мотива, сведена је на релативно поједностављену структуру и посебно језичко устројство. Комуникативност је, може се с извесношћу рећи, прва погодба певања и мишљења. Јасност, краткоћа, неоптерећеност узредним сликама, рационална довршеност, сликовитост и једноставност, умилност – поетске су црте које се приписују њеној природи. Непиктографичност, стешњеност у несвакидашњу форму и спартанска једноставност непримерене су њеној редунацији и разумљивости.

Песма, прича, роман или драма блиски естетичкој равни младих носе основне опште атрибуте књижевних врста. Сваки текст поседује вредности у смислу феномена који „потенцијално постаје предмет“, а испољава се и актуализује у његовој употреби која задовољава потражњу. Релативна тематска и стилска „статичност“ условљена границама дечјег ума и мислилачке слободе, формална подесност, сужена интелектуална оптика и ограничења не умањују лепоту нити искључују песничку слободу. Овај књижевни ентитет бива све ближи књижевности уопште. И обратно, подмлатку су блиска и остварења која нису по његовој мери. Многа класична дела, при чијем се писању није рачунало на подмладак, изгубила су нека обележја која су их везивала за своје време и постала дечја у свом најчистијем смислу. Такви су, на пример, Свифтов (Jonathan Swift) *Гуливер*, Дефоов (Daniel Defoe) *Робинсон*, Дикенсов (Charles Dickens) *Давид Копперфилд*, Мелвиллов (Herman Melville) *Бенишпо Серено*, Твенев *Том Сојер* и Конрадов (Joseph Conrad) *Лорд Џим*. Оваквим пресврставањем, не свођењем или снижавањем, дело не губи од своје изворне вредности и функције, а добија нови живот.

Из бојазни од конфронтације малог читаоца с једном реалношћу изван његовог хоризонта очекивања, а следећи општа књижевна струјања, књижевност за децу се опрезно одриче прорачунате неурачунљивости, експериментална или несиковите лексике. С обзиром на то да је за дете авангардна реч неефикасна значењска песничка конструкција, следе се „погодност садржине“ и „језич-

ка адекватност“, елементарност и једноставност; нужно се респектују уметничка конвенција и формална строгаост.

Померају се границе и уводе нешто друкчији поетички назори, нов поредак перцепције, поимања и доживљаја. На делу су иновативне амбиције и успостављање односа с малим читаоцем у новом антрополошком кључу. Постављају се пред адресата сразмерно велики захтеви као предуслов за успостављање комуникације. Радикализација аутономног статуса песничког дела и осетљивост за савремени сензибилитет испољавају се у отвореној структури, заиграности, иронији и ослобађању литерарног израза. Превасилажење реалистички читљивих призора, превладавање и пробијање, ресемантизација поетичких оквира, разногласје и „терање напред“ не наилазе посебно на читаачево осећање збуњености, нелагодности или фрустрацију. Нова бајковитост, затворене или неочекиване језичке слике, ломљење уобичајених асоцијативних механизма, алогичност која даје ново значење, истиснута или „нова“ саветодавност, ослобађање ауре фикционализма, сагледавање и нешто више и друго осим забаве, апартна лепота, нешто што одговара данашњој генерацији, литерарно су продуктивни поетички приступи. Компликована структура и неодређеност, негација стереотипа, оно што се квалификује као лудирање, поигравање и интелектуално префињенија конотација, дају дечјој поетској речи статус модерне књижевности. Језик слика, хуморно разбијање стереотипа, логички неприхватљиви епитети у њиховом дословном смислу речи, депоетизована слика детињства, „оневињавање речи“ и речи које, слободно ређане, први пут прелазе праг дечје уметности, јесу модерничка антистетичка обележја књижевности овог сектора.

Књига и читање све више бивају изложени конкуренцији нових средстава мултимедијалне комуникације с једне стране, а са друге добијају неслућене могућности подршке властитом распрострањању. Интернет и електронска комуникација који су својом „демократичношћу“ смањили јаз између оних који читају и оних који то не чине одређују значење, садржину и смисао онога што се саопштава. Телевизијска или радио адаптација има снажну позивну моћ и мотивацијску улогу у смислу подстицања читалачког интересовања. Средства дигиталних могућности изражавања извршила су нарочит утицај на дечју уметност: проширена је граница интересовања младих, обogaћена и модернизована форма сликом и звуком, укинута оштра граница између усмене и писане речи, исказана непосредна суштина уметничког дела, анимиран и мењан сензибилитет младих. Кратко речено, друкчијом комуникацијом је инаугурисана и валоризована лепота текста у новом светлу.

„Чуда електронике“, компјутерска и он-лајн технологија, превасходно телевизија, пружају гледаоцу и слушаоцу доживљавање за кратко време, омогућују поимање и перцепцију који траже кудикамо мању менталну концентрацију и напор фантазије при сликовном представљању.

У доба визуелне цивилизације и дигиталне писмености, сурфовања, четовања, фејсбука и блога, богатство нарације се прилагођава слици, звуку и боји. Писање и читање под утицајем моћних медија, преузимање стратегије популарне културе, изискују поетику у друкчијим жанровским модалитетима. Заједно са напретком у софтверској и хардверској производњи развијају се нови књижевни жанрови. Као мутирана форма појављују се СМС-кратке форме које успостављају добру комуникацију са малим адресатом.

Визуелизација, блесак екрана и фасцинантност покретних слика, као друкчији медиј, међутим, одузимају тексту од његове кохерентности и нарочитости.

Поремећена емоционално-естетска уникатност и целовитост артефакта лишавају доживљаја који се рађа током самосталног акта читања. Технорепродукција осиромашује исконску егзистенцију и суштину приче, ускраћује изворни амбијент и специфичну ауру коју причање са собом носи. Компјутерска књижевност ускраћује реципијенту низање епизода, одступања, паралелизме, социо-афективно искуство и евоцирање апстрактне јеке, која одражава мисли и људску топлину, као и друге вредности које замишљеној причи дају привлачност. Предимензионирана виртуелна стварност, тренутачност, одузима магију сугестије, доводи до губљења вере у приповедање, симплификује и еродира текст.

Представа децје књижевности је представа те књижевности по мери и поимању одраслих. Уметност за децу је уметност одраслих који полазе од претпостављеног модуса децје сензибилности. Саздана према њиховој реакцији и резону, она замишљеног читаоца излаже с једне стране превеликим захтевима, а са друге претераној лакоћи и неоптерећености. Посреди је уметничка пројекција слике у очима одраслих.

Као релативно ограничено подручје у својој ширини и дубини, поетска реч упућена младима је и обавезан школски предмет, а не само алтернативно и изваншколско штиво. Законом прописана лектира доживљава се и као силом натурено читање; такво за које, будући да је програмског карактера, не постоји читалачко занимање. Предмет читања по задатку и неугодног испитивања у школи не само што наилази на отпор, него може ученику да омрзне књижевну реч. Лоше осмишљена наставна употреба скида позлату лепоте књижевног дела.

Упркос уметничком легитимитету и тровековној писаној традицији, остаје непорецива чињеница да се на децју књижевност гледа с извесним подозрењем и понижавањем, па и с осећањем стида. Академске предрасуде о њој као „самоограничавајућем“, непесничком и инфантилном дискурсу проистичу из инфериорног положаја детета. Апсурдна теза да дете није човек у поређењу са зрелим човеком, те његова неразвијеност и несавршеност наводе на помисао да није посреди „чиста“ већ квазикњижевност. („Питање је да ли ће се она, упркос новинама и елементима креативног које са собом носи, ослободити трагова спрам књижевности за одрасле“, упозорава Далибор Цвитан.) Прилагођена емпиријском степену дететове свести, затворена добом детињства, живећи у свом свету, она се доживљава као „умањени“ и нижи ниво певања и мишљења.

Упркос њеним универзалним стремљењима и досезањима књижевности високог ранга – не бојимо се рећи да њој припадају остварења која засењују вредности стандарда књижевности за одрасле – па и чињеници да је њена негација – негација књижевности у целини, опстају наслеђени стереотипи о њеној неизворности, ниско вредновање и ставови с негативним па и погрдним предикацијама. Приговори без критичке вредности, незрелост и ниске оптужбе произлазе из заробљености поуком и потчињавања прагми. Дидактичка обзирност и служба практичним циљевима – и онда када заблиста кап поетског – дају књижевности намењеној младима атрибут „носителнице духовних вредности“, „родитељске књижевности“ и школе функционалне уметности. На граници између естетике и педагогије, између естетике и социологије, на рубу језичкоуметничког дискурса, маргинализована и изложена покуди, она се с муком одржава у предворју књижевности. Лавирајући између уметничког и поучног, уметничког и голе забаве, више критичка него стваралачка, са нижим белетристичким рангом, она се нашаола изван науке о књижевности.

Имајући у виду и почетна разматрања, може се, упркос претходним констатацијама, рећи да је посреди песништво које извире из унутарње слободе детињства. Песништво за младе и најмлађе, са својим унутарњим особеностима и законитостима, наивношћу и елементарношћу, јесте животно стварна и фактичка датост. Његов идентитет је несумњив, иако није баш најјасније из чега се он састоји – што се, као констатација, тиче књижевности у целини. Само постојање најречитије говори о њеној аутономности.

Док интересовање за „вишу“ књижевност, потиснуто рационалним мишљењем, неумитно копни, дечја књижевност, широко прихваћена од својих адресата, креће напред помоћу великих једара. Усмерена заснивању једног света који се уздиже, потребна старом и младом, она ужива завидан ступањ уметничке аутономије. „Ризница најскупљих вредности у најневинијим облицима“ (Д. Радовић), „украс језика, плод зрелости једне културе“ (Матија Бећковић), нека врста народне поезије у најширем значењу, она је уметност која попуњава једну неполицу празнину у „инвентару људског духа“.

Реч је о књижевном подручју чије су естетске претензије у успону и на које се у науци озбиљно рачуна. Може се без преувеличавања рећи, посреди је један од најживљих и најоригиналнијих облика уметничке речи.

## Литература

Петровић Т. (2010). *Увод у књижевност*. Нови Сад: Прометеј.

Петровић Т. (2009). *Увод у књижевност за децу*. Нови Сад: Змајеве дечје игре

## CREATIVE IMAGINATION AS A REFERENTIAL FRAMEWORK OF SCHOOL READING

### Summary

Creativity is a synonym of unrestrained and vivid imagination. By means of game and imagination facts have clearer characteristics and function. Open fantasy reinforces depth and sharpness, raises on a higher level; merged into harmony of the whole, things start to speak their own language and get spirit.

Key words: imagination, impossible, aesthetic, school reader, child as a reader

Тихомир Петровић

Мара КНЕЖЕВИЋ<sup>2</sup>  
 Универзитет у Новом Саду  
 Педагошки факултет  
 Сомбор

## РЕЛИГИОЗНОСТ У СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ ЗА ДЕЦУ 19. ВЕКА

Српска књижевност за децу добија свој значај у другој половини 19. века. Др Ђорђе Натошевић, надзорник свих српских школа, увиђа потребу за књижевним делима намењеним деци и омладини. Подстицао је песника Јована Јовановића Змаја да пише за децу, а Стевана В. Поповића да објављује збирке за децу. У тим првим збиркама за децу објављиване су народне лирске и епске песме, пословице, загонетке, бајке, приповетке, кратке поучне приче, басне, као и песме: Јована Јовановића Змаја, Лазе Костића, Стевана В. Поповића, Мите Поповића, Бранка Радичевића, Ђуре Јакшића, Петра Деспотовића, Драге Дејановић, Љубомира Ненадовића, Ђене Павловића. Религиозност је присутна не само у делима, већ је наглашавана и у насловима збирки: *Божји дар*, низ песама, одраслој српчади, или *Божји дар* доброј деци. Посебно је истицана вера у Бога и његову праведност. Дела су писана у духу православља. Указивано је на значај доброчинства у животу човека са поруком: *добро се добрим враћа*.

*Кључне речи:* религиозност, српска књижевност за децу, Стеван В. Поповић, вера, поучност

### Предзмајевски период књижевности за децу

Књижевни текстови у којима се тематизује детињство, односно младост, описне, родољубиве, етичке и религиозне песме. Прва дела настајала су прерадом дела „за одрасле“ (поједностављивањем, скраћивањем, односно прилагођавањем дечјем узрасту) па у српску књижевност за децу доспевају превођењем и адаптацијом дела европских књижевности. Змајеве песме израстају управо из песама с краја 18. и 19. века. Међутим, и поред неких вредних песама из овог периода, поезија Змајевих претходника представља драгоцено сведочанство о континуитету у развоју српске књижевности за децу. Змајеве песме је, живе и међу данашњом децом, што сведочи о њиховој естетској мери.

Развој школства у 18. веку постаје пресудан за осамостаљивање књижевности за децу. У овом периоду почиње се са прилагођавањем књижевних дела за потребе школске лектуре, издају се први листови и часописи за учитеље и децу. Аврам Мразовић оснивач Прве српске учитељске школе у Сомбору преводи и издаје *Поучишелни магазин за децу*.

Доситеј Обрадовић свакако представља најзначајнијег аутора просветитељства. Желећи да поучи српску „јуност“ својом романсираном аутобиографијом *Животи и прикљученија* 1783, Доситеј у предговору истиче да је намењује младим читаоцима; он верује, као прави просветитељ, да је душа младог човека налик на „меки восак“, те да се вреди „обликовати“ док је човек млад. Доситеј на сопственом примеру показује снагу младалачке илузије, али и значај доброг

2 maraknez@sbb.rs

учитеља. Његова жеља за поучавањем исказује се баснама које садрже опширно наравоученије – поуку.

Поред Доситејеве прозе почетке српског песништва за децу представљају песме Луке Милованова, настале 1810., као поклон деци за новогодишње и мајске празнике: „*На књижицу за новољетњи дар*“ и „*Мојој дјеци на мајалес*“. Прва половина 19. века препознатљива је по издањима народних песама и приповедака Вука Стефановића Караџића. У овом периоду повећава се број издатих дела за децу, али је (изузев Вукових збирки) реч о преводима и прерадама, најчешће са немачког. Поезија српских просветитеља и романтичара је поучна, имала је за циљ да децу васпитава и подучава моралним вредностима, а затим и да их забаве. Предзмајевску епоху је нужно познавати пошто нам указује на услове у којима почиње да ствара Јован Јовановић Змај. Његова поезија за децу настаје као подстицај школских педагога, а представља и препев или прераду песама из разних извора.

Развој школства у другој половини 19. века знатно утиче и на српску културу и књижевност. Школски надзорник др Ђорђе Натошевић указао је на потребу за књижевним делима за децу и омладину. Он је са својим блиским сарадником, надзорником Бачко – будимске дијецезе, Стеваном В. Поповићем радио на развијању српског школства. Стевану В. Поповићу је искуство управника Српске будимске школе омогућило да сагледа потребе Срба у образовању.

Управитељ Текелијанума и српске школе у Будиму, уредник Радована, Стевана В. Поповића (Чика Стеву) Натошевић је такође приволео писању за децу. Поповић је писао је песме, приповетке и састављао антологије за децу. Њихов значај је велики у српској књижевности, јер су оне својим садржајем образовале и васпитавале српску омладину.

У њима су промовисани песници, пре свега Јован Јовановић Змај, Бранко Радичевић, Петар Деспотовић, Љубомир Ненадовић, Јован Грчић Миленко, Мита Поповић, Ђура Јакшић, Драга Дејановић и др. Поповић је издавао и уређивао лист за српску децу „*Радован*“, 1876. у Новом Саду. На насловној страни првог броја *Радована* је песма „*Поздрав деци*“ која афирмише Змаја као песника за децу.

„*Стеван. В. Поповић је постивши школски надзорник почео издавати свој „Дечји свет“; касније библиотеку „Мали свет“, а 1876. Лист Радован у којем је Змај објавио најлепше своје песме за децу, каквих неће имати ни кад сам буде уређивао Невен“*. (Стајић, В.1933:58)

У *Радовану* Поповић је објављивао одломке из живота Доситеја Обрадовића и запазио да су деца врло заинтересована за ту врсту књижевности. Прву збирку песама *Венац песама* издао је Поповић 1872. у Пешти и у њој објавио највећи број Змајевих песама. Поучна димензија Змајеве поезије иако често критикована из перспективе савремене поезије за децу, и данас својом актуелношћу привлачи дечји свет.

### **Збирке за децу Стевана В. Поповића**

Указала се потреба књижевних дела примерених за децу и омладину. Српска књижевност за децу утемељена је у 19. веку. На предлог Ђорђа Натошевића надзорника свих српских школа, Стеван В. Поповић, педагог, надзорник српских школа – Бачко – будимске дијецезе почео је издавати збирке за децу. Прву збирку песама за децу Поповић је издао 1872. године у Пешти, под називом „*Венац*



песама“ , штампано је о свом трошку у 5000 примерака и распоклањао српским школама, српској деци и пријатељима.

Поповић је надаље издавао збирке за децу, тако да је издао око двадесетак збирки. Натошевић је подржавао Поповића у издавању збирки, а Јована Јовановића Змаја подстицао да пише за децу. И Поповић је подстицао Змаја, шаљући му немачке листове за децу и обраћајући му се са молбом да поше за српску децу.

*„Стевана В. Поповића је, као и Јована Јовановића Змаја, др Ђорђе Натишошевић приволео да пише за децу. О њој Поповић каже: Прави творцац новије дечије књижевности – јесте неумрли и велики песник српски педагог др Ђорђе Натишошевић Балба. Он је извео и Чика јову Змаја и мене на то поље наше књижевности, побудио и одушевио нас је да пишемо за српску децу, аутиро уиша њом нашем раду – прејорођајем српске најпредне школе.“* (Кнежевић, М.2006:8)

У збиркама за децу објављиване су народне лирске и епске песме, пословице, загонетке, бајке, приповетке, кратке поучне приче, басне, као и песме: Јована Јовановића Змаја, Лазе Костића, Стевана В. Поповића, Мите Поповића, Бранка Радичевића, Ђуре Јакшића, Петра Деспотовића, Драге Дејановић, Љубомира Ненадовића, Ђене Павловића. Религиозност је присутна не само у делима, већ је наглашавана и у насловима збирки: *Божјињи дар, низ песама, одраслој српчади*, или *Божји, дар доброј деци*. Посебно је истицана вера у Бога и његову праведност. Дела су писана у духу православља. Указивано је на значај добротинства у животу човека са поруком: *добро се добрим враћа*.

Називи збирки су увек уз одредницу Српској деци, што је давало национално обележје и упућивало децу на припадност својој нацији. Збирке под називима *Божји, Божјињи дар српској деци* упућивале су на православље, поштовање верских празника и своје вере. Религиозност у збиркама огледа се и у песмама које су писане поводом верских празника. Стеван В. Поповић је ценио образовање и често истицао да без образовања нема напретка ниједном па ни српском народу.

*„У најпреднији народа, срећнија су и деца. Знање и образованост, што деца добијају по школама допунује и развија у њих ваљана дечија књижевност. У целој нашој књижевности једва има десет књига писаних за децу, што их можемо мирном савешћу дати у дечије руке. Крајње је време да систематски отпочнемо књигом развијати српску децу – будући српски народ.“* (Кнежевић, М.2006:8)

Поред педагошког рада, он се бавио и уређивањем уџбеника за српску децу, најчешће су то били преводи са мађарског по налогу мађарског министра просвете, Јожефа Етвеша. Поповић је у те уџбенике убацивао српске народне песме, српску народну прозу како би српску децу васпитавао у српском духу. Његово широко образовање, познавање мађарског, немачког и француског језика омогућавало му је упознавање са културом тих народа. Није довољно, сматрао је он само образовање омладине, будућег народа српског, већ је неопходно и просвећивање народа путем књижевности, књижевних дела, листова и часописа за децу и одрасле. Било је битно „да књига уђе у народ“.

### Религиозне песме

*„Значајно је да је Поповић први у нашој књижевности за децу сачинио антологије песама и приповедака, да је деци понудио литературу у којој је дидактичност била превасходни циљ. Млада читалачка публика добила је своју литературу. Поред дидактичности његове збирке носиле су обележје снажног родољубља“*. (Кнежевић,

М.2006:9) Религиозни мотиви присутни у овим збиркама носили су обележје прожете духом православља.

Поред дидактичних, родољубивих, описних, Поповић је у своје збирке уносио и религиозне песме. Песме у којима се помиње Бог, Анђео, Исус Христ. Уз хришћанске ликове наглашавао је „*добро се добрим враћа*“.

У народним лирским песмеама о Божићу слави се Христово рођење као најрадоснији празник. Божић бата доноси поклоне доброј деци. Божић је велики хришћански празник и песме показују радост и богатство које се стиче поштовањем овог дана.

### Божић

*Божић, божић батџа  
Носи кићу златџа  
Да њозлатџи враћџа  
И од боја до боја,  
И сву кућу до краја.*

Божић од врата до врата

*Божић, шџаџом батџа,  
Носи сува златџа,  
Од враћџа до враћџа;  
На чија ће враћџа  
Датџи' блаџослов златџа?  
На наша ће враћџа  
Просутџи' шаку златџа.*

Јован Јовановић Змај у песми *Радосџи* величину догађаја, значај Христовог рођења за народ, рођење Христа исказује градивном сликом: радост, радост велика, радост на све стране, раширене руке у очекивању Христа, јер је он Спаситељ човеков.

*Радосџи, радосџи на све стџране,  
Радосџи свџта, радосџи веља,  
Руке с шџире, – џрешина земља  
Дочекује Сџасишџеља.*

У Змајевој песми *Шџта ја имам* песник указује на величину, снагу и свемоћност Бога. Бог је једини и свемогућ, даје нам очњи вид, слух, говор, срце, љубав. Љубав да влада међу нама:

*Имам срце малено у џрудма  
Весело је међу добрим људма.  
Родитџеље љуби као добро сво!  
Ал оџћкуд ми срце у џрудима џо?  
Боџ ми даде срце, џџа зар не знам џле!  
Боџ ми даде срце, љубав, живоџи све.*

Уз похвалу Богу ствараоцу свега на свету, песник не заборавља да истакне и љубав према родитељима. Бог је даривао човеку срце, симбол љубави према људима, а нарочито према родитељима.

У антологији *Божјињи дар* уводна песма је *Молиштва* Бранка Радичаевића којом песник изражава захвалност богу што је створио природу, лепоту која окружује човека, а посебан дар Бога човеку је д у ш а.

Молитва

*Ти створи вељи Боже  
Ко овако јошће може!-  
И још његов глас умилни -  
Ти створи Боже силни!*

*Осим другој овде свега,  
Мене створи из ничега,  
Духом твојим ти подуну,  
У менека душу суну.  
Хвала Боже на дар ови,  
О помози, благослови!  
Да ми како с права пушта,  
Душа млада не залушта.*

Песма Стевана В. Поповића *Шта је звезда?* на дечије питање одговара симболично, звезда је Божије око које непрестано мотри на оне који поштују и воле Бога, који му верују, он је њихов пратилац и чувар:

*Рећи ћу ти, није тајна,  
Она звезда, она сјајна,  
Што се блиста и прелива,  
То је око Бога жива.  
Кроз њу Боžo гледа доле  
На онога, ко га воле -  
Па што око чува, гледа  
Да те нико не повреди.*

И песме *Благослови душо господода* (превод) Огњеслава Утјешеновића, *Колико пушта захвалиши Богу* (превод) и *У славу Божа* Змај Јована Јовановића, посвећене су Богу створитељу света. Змај је написао бројне религиозне песме међу којима су: *Христос и деца*, *Христов наук*, *Кад се молиш вишињем Богу*, *Молиштва наше мале Данице*, *На Велики петшак*, *Анђео*.

Змајева песма *Анђео* пружа деци сазнање да сваки човек има свог анђела чувара, који брине о њему и пати када човек греша. Порука деци је да не греше, да буду добра како не би ражалостили свог анђела који је у сваком тренутку са њима.

*Над нама лебди анђо,  
Грешне нам мисли жони,  
Кад греси ошму маха,  
Анђео сузе рони*

*Нек сваки од нас и сам  
Греховне мисли зони.  
Грехотиа је да анђо  
Нас ради сузе рони*

У приповеци *Грешна рука*, Стевана В. Поповића (збирка Дечије радовање) религиозна тема је са примесом фантастике. Девојка Данка, не умире, она се винула у небо, лети кроз кроз звезде и стиже до Бога и анђела. Мајка моли Бога за опроштај грехова свом детету. Поповић потврђује овом приповетком да је после бога мајка највећа светиња и да нема греха који мајка не би опростила свом детету. Поповић жели да ублажи страхоту смрти наговештавајући нови живот уз Бога и анђеле.

*„Значајно је да је Поповић први у нашој књижевности за децу сачинио антологије песама и приповедака, да је деци понудио литературу у којој је дидактичност била превасходни циљ. Млада читалачка публика добила је своју литературу. Поред дидактичности његове збирке носиле су обележје снажног родољубља“.* (Кнежевић, М.2006:8)

Религиозни мотиви присутни у овим збиркама прожети су духом православања. Честе су песме о Светом Сави. Мита Поповић у песми Свети Сава води дијалог између Светог Саве и Бога. Свети Сава тражи одговор од Бога када ће престати патње српског народа. Бог му одговара да је стрпљење врлина и да ће и српском народу стићи дан слободе. У Змајевој песми *На велики пешак* преплићу се религиозни и родољубиви мотиви. Христос је васкрсао, а Срби још увек носе свој крст на грбу као обележје православне вере, као симбол патње.

#### На Велики петак

*Ој Исусе, мучениче свети,  
Ја те гледам на крсти разарети,  
Ти издишеш под теретом рана,  
Гроб те прима, али за три дана.*

*Ти се диже,  
Слави својој ситиже,  
А крст Србу,  
Остаде на грбу.*

#### Закључак

Поред изразите дидактичности поезије и прозе, у књижевним делима за децу доминира и снажно родољубље. То је и разумљиво за период у којем је стварана књижевност децу, у време буђења националне свести и борбе за национални идентитет. Књижевна дела су поред естетске, имала јаку етичку димензију. Она су васпитавала учећи децу моралним нормама, шта је добро, а шта не. Поред тога у њима је развијен осећај за породицу, поштовање родитеља, брата, сестре, посебно мајке која дарује живот деци. Деци је упућена порука *да је после Бога, мајка највећа светиња*. Развијање осећаја за православље, за поштовање своје

вере, своје традиције огледа се у песмама *На Велики петшак, На Светиоџ Саву, Свети Сава, Језџра Христџова наука*.

Религиозне песме за децу у настави Српског језика и књижевности значајне су за наставне садржаје савременог васпитно – образовног система, за предмет Народна традиција и Настава веронауке. Повезивањем садржаја књижевности са садржајима народне традиције и веронауке ученици ће стећи целовитију и потпунију слику о темама које се обрађују. Нажалост, религија, као и књижевна дела инспирисана религијским мотивима деценијама нису била заступљена у настави. Као што смо видели, ова књижевна дела имају, пре свега моралну вредност, уче децу искрености, доброты, љубави, захвалности, поштовању старијих и поштовању родитеља. Сама вера је лични избор сваког појединца, али не можемо а да не закључимо да су религиозне песме и приповетке за децу врло поучне, добронамерне и да упућују да љубав треба да буде мото људског живота.

## ЛИТЕРАТУРА

- Деретић, Јован (1998): *Истџорија срџске књижевности*, Београд: Нолит.
- Кнежевић, Мара (2002): *Књижевно дело Миџе Поџовића*, Сомбор: Учитељски факултет.
- Кнежевић, Мара (2006): *Стеван В. Поџовић у срџској култури*, Сомбор: Педагошки факултет.
- Кнежевић, Мара (2006): *Збирке за децу Стевана В. Поџовића*, Сомбор: Педагошки факултет.
- Кнежевић, Мара (2002): *Књижевно дело Миџе Поџовића*, Сомбор. Учитељски факултет.
- Опачић, Зорана (2009), *Анџологија срџске поезије за децу предзмајевскоџ периода*, Београд. Учитељски факултет.
- Петровић, Тихомир (2001): *Истџорија срџске књижевности за децу*, Врање. Учитељски факултет.
- Стајић, Васа (1933): *Јован Јовановић Змај*, Нови Сад.
- Цуцић, Сима (1974): *Из дечије књижевности II*, Зрењанин.
- Чика Јова срџскоџ деџи*, Шабачко – ваљевска епархија, Шабач, 1993.

## RELIGIOUSNESS IN THE 19<sup>TH</sup> CENTURY SERBIAN CHILDREN'S LITERATURE

### Summary

Serbian children's literature gains in importance in the second half of 19<sup>th</sup> century. Dr Djordje Natosevic, superintendent of Serbian schools, recognizes the need for children and youth oriented literary works. He encouraged the poet Jovan Jovanovic Zmaj to write for children and Stevan V. Popovic to publish children's literature collections. The first collections included folk lyrical and epic poems, proverbs, riddles, fairy-tales, as well as poems by: Jovan Jovanovica Zmaj, Laza Kostic, Stevan V. Popovic, Mita Popovic, Branko Radicevic, Djura Jaksic, Petar Despotovic, Draga Dejanovic, Ljubomir Nenadovic, Djena Pavlovic. Religiousness is not only present in the works themselves but is also highlighted in the titles of the collections: *Christmas Gift, Compilation of Poems for Young Serbs, or Christmas, A Gift to Good Children*. The faith in God and His justice was particularly emphasized. The works were written within the spirit of Orthodox Christianity. The attention was drawn to the importance of charity, the message being: *give and you shall receive*.

Key Words: religiousness, Serbian children's literature, Stevan V. Popovic, faith, instructiveness

Mara Knežević



Саша М. МАРКОВИЋ<sup>1</sup>  
 Универзитет у Новом Саду  
 Педагошки факултет  
 Сомбор

## ИСТОРИЈА РЕЛИГИЈЕ, ИЗМЕЂУ ЕТНОФИЛЕТИЗМА И ОБРАЗОВНОГ ПРЕДМЕТА

У раду ћемо се осврнути на изазов са којим се суочава интерпретација садржаја предмета Историја религије на Педагошком факултету у Сомбору. Овај изазов односи се на проблеме наставника у намери да, са једне стране као историчар, а са друге стране као верник, представи непристрасно, зналачки одмерено и рационално посвећено предметне садржаје. Уважавајући начуну констатацију да је човек колико рационално толико и религиозно биће, истовремено градећи мост између науке и верске опредељености на примеру историјског искуства, оптерећени изазовима савременог, наша намера је заснована на идеји да је увелико могуће обезбедити суживот ширине образовања и дубине религиозног осећаја.

Латентна напетост која постоји између етнофилетизма и хришћанске вере, последњих неколико деценија код Срба ставља Српску православну цркву у специфичан положај, а контраверзност изговореног је праг њеног дискриминисања. Дежурни критичари, позивајући се на научни приступ, најчешће немају оправдања за религиозне текстове који иоле могу да утичу на национални идентитет. Отуд наша потреба да, позивајући се на религиозне садржаје током векова покажемо њену улогу у формирању културних вредности. Осврт на само неке од наших мислећих људи током претходна два века показаће да је улога Бога у трагању за смислом историје незаобилазна, а то би требало да препознају и студентни којима је та прича, кроз предмет упућена. Универзалне вредности нису претпостављене националним већ су националне вредности неоствариве без универзалних вредности хришћанства.

*Кључне речи:* религија, настава, образовање, хришћанство

На основу акредитованог програма на Педагошком факултету у Сомбору, Универзитета у Новом Саду, за смер учитељ, на четвртој, односно трећој години школовања, као изборни, студентима је доступан предмет Историја религије. Ово је јединствени предмет и, колико је нама познато, не појављује се као наставни предмет нити на једном факултету у Србији али ни у земљама региона, на смеру учитеља. У Европи, на појединим реномираним научно-истраживачким институцијама, религија се, у оквиру студијских програма, проучава са аспекта одређених садржаја, неопходних за квалитетнији призив образовања учитеља.<sup>2</sup> Ипак морамо напоменути да је несумњиво већина високошколских институција како у Европи, тако и у Србији, свесна значаја религије у историји људског рода и њеног утицаја на савремени развој. Хришћанство, као један од три стуба, уз грчку културу и римску државну легислативу, које носе савремену европску цивилизацију, посебно је препознат и незаобилазан комплекс вредности који се проучава и на основу свог специфичног развоја. С обзиром на то да је значај религије и ре-

<sup>1</sup> milnik.markovic@gmail.com

<sup>2</sup> У оквиру студијске групе Pedagogy, Language, Arts & Culture in Education на Факултету за образовање, Универзитета у Кембриџу обавезни су и садржаји из историјског образовања. Ближе види и: <http://www.educ.cam.ac.uk/research/academicgroups/pedagogy/>.

лигијског осећаја, без обзира на многобројне идеолошке турбуленције, нарочито током прошлог века, препознат и прихваћен у јединственом европском и светском образовном простору, сматрамо да је постојање предмета Историја религије, на нашем факултету инспиративна привилегија, али и још увек неодмерена одговорност. У блиској будућности, искрено се надамо да ћемо, тај свој положај поделити са блиским образовним институцијама у Србији.

Историја религије, по нашем становишту, треба да обавести заинтересоване студенте о свим постојећим и некада постојећим релевантним религијама и о њиховој утицају у креирању вредности у друштвима у којима је формирана. Почев од праисторијског веровања, које, и на основу археолошких остатака, илустрије људску духовну потребу још из времена палеолитских хорди предка *homo sapiens*, на основу бројних и обимних научних истраживања (У. Елијаде, 1991) сведочи о присутности ирационалне мотивације и стваралачке баштине како појединца тако и људског друштва. Људска мисао је често покушавала да избегне да призна постојање верујућег континуума. Било је то бекство од сопства и неуспех конструктивне материјалистичке идеологије. Потреба за трансценденталним садржајем идеја, код човека подједнако је иманентан *spiritus movens* као и разум. Оваква поставка негира скептичне ставове профане елите (у. Елијаде, 2003) која је писала да је пресек „чисте вере“ и „рационалног“ празан скуп, те да је, на основу тог математичког израза, сваки покушај њиховог дијалога бесмислен. (Јеротић, Ивановић, 2009, 15-39.) Односно тешко је одржива констатација да је религијско ушанчено у архетипску подсвест човека, а да је свакодневни живот одређен рационалним увидом света око њега. „Човек је природом својом колико физичан толико и метафизичан.“ (Ј. Поповић, 1999, 9).

Таква дихотомија, као форма људског постојања, која би се неумитно рефлектовала на израз постојања доводила би до непримерене неуравнотежености једног дела личности са другом. Модерним психолошким речником речено таква антагонизам би доводио до шизофреног понашања или латентне напетости ирационалног и рационалног. Наставник предмета који се бави представљањем религиозних садржаја људских цивилизација, на тај начин, нашао би се на судару антагонизма двају страна сопствене личности. Концепцијски приступ „или-или“ онемогућио би остварење једног дела личности и императивно би захтевао јасан отклон наставника од његове хришћанске посвећености. На тај начин истраживач не би могао да буде хришћанин, а ни хришћанину, објективно не било могуће да се бави научним радом. Верник је екстракогнитиван, а научник и истраживач мора бити когнитиван. Међутим, како у социјалном окружењу, тако и у индивидуалној разини постоје и разни облици научне настројености, исто тако постоје и различити видови религиозности – од прилично рационалних и толерантних до крајње мистичних и тврдокорних. И наука и религија имају различите типове епистемолошких израза који остварују неометан учинак у стварању њихових ставова.

Свака научна дисциплина, без обзира на модерну тенденцију специјализације, квантификације и ослањања на каузалну парадигму есхатолошки је заинтересована за шире интегративне теорије које теже одговору: Шта је у основи нечега? У том тренутку наука исказује потребу за смислене интерпретације, онтолошко разумевање и хеуристичке подстицаје. „Прелазак замишљене црте“ разграничења религије и науке тада је неминован и истовремено захтеван. Овај подухват препознаје већ раније уочену потребу о „симфонији“ науке и религије, односно потребу о негирању становишта о њиховом антиподном карактеру и



прихватању становишта о њиховој комплементарности. ( У. А. Гордић, приреди-ли В. Јеротић, М. Ивановић, 2009, 317). Штавише, прихватљиво је становиште да је идеја Бога (религије у најширем смислу) иманента људској свести.

Остаје као битна констатација и доживљено историјско искуство да наука, односно одређене друштвене теорије, када у континуитету свог развоја, прерасту, хтеле то оне или не, у политичку идеологију, тада њихови ставови постају некритичке догме које воде нихилизму и тзв. елигијској острашћености – арелигиозности. „Нихилизам и није друго до примењени атеизам. Из филозофије атеизма неминовно истиче морал нихилизам.“ ( Ј. Поповић, 1999, 9).

Отуд је могућа и остваривост предавача и верника у једној личности – homo absconditus. (У. Евдокимов, 2009: 71). Дијалог са самим собом. Смислено повезивање историјског садржаја предмета и религијског осећања предавача оствариво је уколико се смислени развој људског друштва ослони на теорију теодицеје представљену још у делу Аурелија Августина али и понеких његових претходника. (у. А. Августин, 2004.). „Помирење вере и знања (gnosis i pistis) трансцендентирање критичког ума у божанско присуство Љубави.“ (у. Јеротић, Ивановић, 2009, 10.) Лично прихватање овог онтолошког концепта, у којој се „грчка култура интерпретира као култура боготражења, а хришћанство као завршни развој ове културе“ (у. Јеротић, Ивановић – С. Аверинцев, В. Соколов, 122,123) не оспорава истраживања и нова сазнања, напротив она их продубљује и чини је отвореном за преиспитивање. Овакав „духовни ток“ остварив је једино у контексту када су онострано и реално повезани. Историјски догађаји који постављају човека у интерактивни однос са својом околином и људима око себе, који организују појединачни али и друштвени живот неумитно су постављали на испит човекову слику о свом месту и значају. Човек је проналазио своје место и уходавао свој дух односно своје „свето“ месту и времену у коме живи. „Тешко је замислити да би људски дух могао да делује без уверења да у свету постоји нешто што је неоповратно реално, такође, немогуће је замислити како би се могла појавити свест а да се човековим поривима и искуствима не прида неко значење. Свест о неком реалном и значењски осмишљеном свету блиско је повезана са открићем светог.“ (у. Елијаде, 1991). Хришћанска теодицеја, нама историјски и духовно најближа, доводи везу земаљског и оностраног у смислени континуитет очекивања другог силаска Исуса Христа на земљу и трагања за Богочовеком у сваком од нас. (У. Н. Берђајев, 1989.)

У сваком случају, нераскидива веза светог и профаног карактерише сваки смишљени покушај човека да пронађе сопствени трансцендентни идентитет јер је то могући одговор за његово битство. Ослањајући се на ову „хармонизовану“ дихотомију, уводимо у контекст приче неопходно сагледавање вредносних мерила у друштву, односно односа некадашњег са модерним. С обзиром на то да је најчешћи „носилац“ вредности некадашњег религијски постамент, а такође је и претендент за савремени опстанак и будућу препознатљивост потребно је да расветлимо контекст односа традиције у друштву као још једног ослонаца у очувању религијске идеје, али и обрнуто.

### Традиција – вредност изнад искушења

Питање о улози и значају традиције за неко друштво једно је од најстарији питања. Цивилизације које је, у свом историјском континууму, човечанство стварало, без обзира на хронолошке одреднице и материјална достигнућа, подједна-

ко су се трудиле да у прошлом открију кључ успеха за садашњост и утемељену наду за будућност. Интензитет разматрања начина сусрета препознатих вредности у прошлости са њиховим импликацијама у садашњости добијао је у свом размаху у временима револуционарних друштвених промена. Тада су се на удару како критике тако и одбране налазила сва онтолошка начела али и појавни израз норми једног друштва које је запало у ситуацију превирања.

У друштвеној и политичкој филозофији најновијег доба исходишна разматрања традиције, која још увек утичу на одржавању контроверзе о улози традиције данас, постављена су током и непосредно након Француске буржоаске револуције. Историјске околности у којима се револуција догађала, екстремни обрачун револуционара са француским предреволуционарним друштвом, спремност на ризик потпуног и ничим гарантованог преокрета као и друштвени ниҳилизам порицања свега затеченог, изазвали су оштру и одлучну реакцију друштва која су сматрала да је њихово трајање утемељено на компромису чинилаца који на тај начин изопштавају антагонистичке садржаје из сопствених друштвених пројекција.

Образац таквог друштва била је Енглеска, краљевство које свој монархизам ограничава парламентаризмом, а претерану доминацију парламентаризма онемогућује монархистичким патриотизмом. Родоначелник одбрамбеног приступа традицији међу мислиоцима био је Едмунд Берк. (у. С. Јовановић, 1990). Дубоко прожет осећањем континуитета у друштвеном развоју, Берк је величао колективну мудрост народа која је отеловљена у традиционалним друштвеним и политичким установама. Он је прихватио и бранио идеју да „бити човек значи живети у традицији, у средини која је већ уобличена туђим радом, која је на неки начин већ оплемењена напорима претходних нараштаја.“ (М. Ђурић, стр. 89).

Остварење оваквог човека било је могуће једино у особито конституисаној држави чија је јединствена улога била да ауторитативно чува вредности тј. традицију јер она представља уговор између живих, мртвих и још нерођених нараштаја. Отуд је произилазило својеврсно становиште о социјализацији људи, односно о друштву као самониклом природном плоду колективног живота, на супрот погледу на друштво као последицу свесне и смишљене људске делатности. Берково готово религиозно одушевљење традиционалним вредностима имало је основни недостатак у томе што се насукало на политичко становиште ондашње Енглеске према Француској револуцији. Ипак то је био начин, који је у историји често обнављан, да се покрене друштвена мисао. Политички догађаји били су *spiritus movens* дубљих промишљања и далекосежнијих закључака у теорији о друштву. У овом тренутку вапај појединих мислилаца, попут Берка за очување традиције односно избалансираног приступа стваралаштву предака и креативног наступа савременика, био је одговор на осииони просветитељски дух који је стваран у Француској у 18. веку. Филозофи ове школе, међу њима и Волтер, Русо, Монтескје подредили су рационализму сваку људску домишљатост. Исмевана је и подвргнута критици свака мисаона творевина која није била утемељена на „послуху рација“. Негиран је и омаловажаван сваки религиозни хуманизам и с тим у вези лицемерна етичност и ојађени морал. Човек, савременик и активни подвижник, творац и господар историјских токова, био је мерило вредности и цивилизацијског напретка. Острашћеност према религији била је екстремна до мере да је постављено питање довршавања човека и друштва. Постојала је и била препозната фундаментална опасност овог приступа у очевидном поступку да се сфера рационалног сведе на оно што је човеку корисно и тиме

се материјално благостање и срећа проистекла из њега уздигне на степен највишег друштвеног идеала. Оваква бескрупулозна умишљеност и сопствени доживљај коначне даровитости претили су (не)свесном урушавању свега културно достигнутог и цивилизацијски оствареног. Овакав поглед на оно што доноси патосни рационализам ипак је био својеврстан вид опортунизма који је опет био друга крајност анимозности која се стварала. И Беркова вера у свемоћ традиције исто је тако неоснована и неодржива као и вера француских просветитеља у свемоћ разума. Нити је тачно да је појединац све, а друштво ништа, нити је тачно да је друштво све, а појединац ништа. У првом случају традиција полази од погрешних претпоставки и постаје ритуално обележје клонираних индивида, а друштво њихов прост скуп, док је у другом случају друштво општи принцип колективизма који спутава личност. Солуција одрживог опстанка и успостављања поретка креативног и стваралачког напредовања цивилизације, иако ограничена изазовима остваривог засићења (у. А. Тојнби, 1970; О. Шпенглер, 1989; Н. Данилевски, 1994.), била је и јесте у очувању латенте напетости између традиције и савремених стремљења. „Могли бисмо рећи да је у питању напетост између постојаности и промене, између тенденције да се успоставе трајни и чврсти облици у којима људски живот треба да се испољава и обнавља, и тенденције да се разбије свака строга схематизација човековог односа према самом себи и према другим људима.“ (у. М. Ђурић, 2009, стр. 93. ). Историјска наука у прошлости је кроз истраживања препознала многе „сусрете“ или „сударе“ традиције и савременог. Оно што би могло да се назове парадигмом оваквог искуства сведочи о деструкцији и намери надмоћности једног над другим. У том контексту традиција је заправо била друго име за поредак, правилност и постојеће стање у друштву, док је енергија савремености преточена најчешће у револуционарне захтеве желела да постојећи status quo замени. Искушење оваквог „обрачуна“ огледало се у томе што је савремена пројекција, уколико би однела победу, временом, некада пре, а некада и још брже, постајала непомирљиви кодекс, апсолутизација уведеног, односно ригидна традиција скоројевића.

Њена бестијалност била је увертира за реакцију незадовољног друштва. Отуд је друштво упадало у спиралу активно-реактивних односа, чије су недоречености и ароганција онемогућавале икакав други генерацијски контакт до конфликтног. Свака нова елита, у намери да замени постојећу, исхитрено је желела да свој модалитет обликовања друштва наметне као аутохтону творевину. То је произишло из тумачења да традиција обезбеђује човеково трајање и омогућава његово одржање у сопствено обликованом друштву, религијском постаменту и културном обрасцу.

На успостављање вредности традиције нису имуне, дакле ни долазеће нити друштвене елите у одласку. Она је прека потреба и једних и других, а људе, којима је намењена и који праве избор од понуђених елита, она у исти мах и ослобађа и заробљава. С тим у вези намеће инсинуација ограничавајућег односа традиције према слободи. У одређеној мери традиционалне вредности које су се темељиле на религиозности, без обзира на удостојена изворна тумачења хришћанства, за велику већину становништва, постајале су ритуална обавеза чија је појавност заменила суштински значај. То време доминације ирационализма и катехизичке дословности постепено је, пред налетом развоја експерименталне науке, постепено попуштало своје стеге.

Тада се и однос према постојећим верским нормама мењао и прилагођавао, појавио се еластичнији приступ који је напуштао задате опште културне обра-

сце предака. Ово је био почетак повоја традиције као конвенције. Она, за разлику од увреженог, стимулише индивидуализам и слободнији приступ заузимању ставова. Вредност која је, у таквим оквирима претендовала да успостави свој континуитет постојања, односно идентитет традиционалности, морала је да се осведочи у практичној мудрости и примени и да издржи терет вишегенерацијског испитивања. На овај начин установљена традиција избегава напетост између постојаности и промене и ствара интерактивни однос међу њима, а њена је крајња последица консеквентност у компромису. Промена се у оваквом односу заснива на иновацијама које људска креативност ствара. На тај начин традиција иновације или иновација традиције није оксиморон, већ начин људске и друштвене постојаности.

Историја је (не)успели покушај смене једне традиције другом при чему је претходна темељна вредност наследне и њен *conditio sine qua non*, без обзира да ли јој је за то одато признање или није. Савремено друштво, са тенденцијом глобализације и интегративним процесима, наметљивим постулатима и аргументацијом силе и, сходно томе, односа потчињености, онемогућује човеково остварење. То друштво иде према доминацији бирократских организација, технократске и менаџмерске олигократије, а насупротив религијске слободе. Састав таквог друштва чини мноштво идентичних јединки које у сваком тренутку знају своје место у ситему врхунски организованог „мравињака.“ (у. Н. Милошевић, 1990). Човеку, његовој личности, прети губитак сопствености. Он постаје нови тип човека, човек организације, „раздрагани робот.“ (у. Е. Фром, 1989.). На овај начин остварено друштво били је симулакрум смислене постојаности. Избегавају се онтолошка питања и религиозност, а задовољавао се импровизацијом потрошачке знатижеђе која није превазилазила оквире контролисане калакурнице.

### Рефлескија традиције код нас

Неодмерено смо се удаљили од моралних и естетских темеља друштва које заузимају средишње место у теорији и намераваној пракси друштва још од Платона па до савремених функционалиста, а које су очуване у хришћанској традицији. Културни образац на тај начин стваран био је најважнији чинилац моралне равнотеже у друштву и духовног здравља појединца у њему. (у. М. Ђурић, 1997.). Наше друштво, изузетно приметно, већ нако Другог светског рата, улази у својеврстан искључиви конфликт са постојећим вредностима. Есхатолошка визија, намера коначног задовољавајућег решења, увреженост одсудног светско-историјског задатка који друштво треба да оствари, издигли су на површину реалног постојања револуционарни патос. Његова је усредсређена намера била да сломи дотаташњу традиционалну структуру мишљења и свакодневницу просечног човека. Последица тога је била захтевана апсолутна покорност, а појединац који евентуално не би разумео своју улогу, требало је принудити да чини оно што од њега држава очекује, односно оно што је нужно. Био је то процес стварања нових вредности које су требале да омогуће тоталитаризацију друштва. Она није почивала на сталној бруталној сили, већ на систематском ограничавању слободне људске делатности. Власт на тај начин устројена спроводила је трајно, тихо и отмено ропство. (у. А. Токвил, 2002). Пад идеологије, етатизација федералних јединица и аутономних покрајина, осветољубиви национализми (‘Народ који на геноцид не одговори геноцидом, осуђен је на нови геноцид.’) и омраженост сопственог отуђења, довели су до разарајуће друштвене кризе. Рехабилитација

вредности из прошлости, настала у околностима када је комунистички друштвени поредак губио свој идентитет и предвођена постојећом елитом која се прилагођавала, извитоперила је сваку изворну идеју. Жеђ за доказивањем „потиснуте“ истине обогатила је културну ширину и обичајно-образовну садржину, а од традиције створила бескрупулозни апарат инструментализован од политичке елите. Са идентичном ситуацијом суочавала се „друштвено пожељна активност“ повратка религиозности и националним вредностима. „Вишедеценијска комунистичка нетрпељивост, па и мржња према свему религијском у српском народу, као и неоправдано гуђење свега националног у Срба, пре свега богатства српске традиције, несумњиво су допринели експлозији исте такве нетрпељивости и мржње, као и израза дуго потискиване енергије у српском народу, овога пута испољене не према себи, већ према другим народима и њиховом верском опредељењу.“ (у. В. Јеротић, стр. 189). Политичка елита је користила ово духовно лутање интелигенције. Немоћни и антагонистички настројени, српски мислиоци, њихови водећи промотери, исцрпљивали су се у међусобним оптужбама у вези са повратком и потрагом изгубљеног националног идентитета. Док је за једне национализам, препознати носилац неподобне традиције, био „израз екстремизма“ (у. О. Милосављевић, 2010.). неподобан и деструктиван за српски народ, за друге је повратак националним идејама био незаобилазан. У том контексту национална идеја била је утемељена на тзв. „сељачкој Србији“ и из ње протумаченој источној моралности и синкретизму прихватљивих националних идеја, без грађанског садржаја и црквеног присуства. (у. Д. Ћосић, 2010, 2011. ).

Тако је настајао један нови културни садржај који је делом био умишљена ономагопеја пређашњег, а делом сопствени аутохтони ревизионизам доступних културних садржаја. Садржај савремених вредности није одговорио на комплексну стварност већ је био сопствена стереотипија еха из прошлости која се, без много анализе и промишљања, позивала на аналогије са прошлим. Управо је то био раскорак са стварношћу и пут ка фиктивном националном илузионизму. „Културни процес човечанства, наравно, апстракција је вишег реда него што је развој појединца, зато је теже да се овај процес представи очигледно, па зато и не треба претеривати у трагању за аналогијама.“ (у. С. Фројд, 1971, стр. 351).

Иако се прошлост величала, стереотип национализма, није дозвољавао да се она и рационално докучи. Маргинализовани су достигнута истраживања о националном идентитету и идеолошка уобразиља која их је хируршки одстранила, након Другог светског рата, тиме је посредно и даље била друштвена форма која се користи иако су се готово сви ограђивали од ње. Мало коме је традиција националне мисли било писано истраживање с почетка 20. века мислећих људи који су нам отривали сву слободоумну и, испоставило се, свесавремену мисао. „Право национално осећање не сме да буде осећање мржње према другим народима, затим не сме да буде прецењивање своје вредности и права а потцењивање особина и права других народа...Обожавање, култ, прецењивање самога себе код народа је исто тако злочесто као и код појединаца...Шовинистичке тежње одговорају демагогији у политичком животу.“ (у. Ј. Цвијић, 1907: 22). Самокритични иступи, провокативни али утемељени, били су огледало истовремене дихотомије традиције и иновације. Њихов сусрет предочавао је нов квалитет, а не нови сензационализам и митоманију. „Наше национално осећање нам често изгледа моментално и праскаво. Ми се одушевљавамо од времена на време. У нас се измењују стања сангвиничног ентузијазма и једне страшне апатије. Те промене имају нешто што наличи на душевно стање једног алкохоличара. Има читавих

крајева који су живели дуго у једном безграничном одушевљењу, а данас су представници песимизма и скептицизма.“ (у. Слога, 1910.). Отуда је „Национализам управо требао да се одупре ирационалном мистицизму. У том национализму требало би да нема мистике, треба савлађивати мистицизам. Тај национализам треба да је и по суштини и по облику чиста, висока култура. Култура у најбољем смислу речи. Морал, хуманизам, етика, честитост. Ваљаност и честитост и првокласност не само српска, него човечанска.“ (у. И. Секулић, 1913.).

Овај мислећи талас, носио је собом синкретизам традиције и модерног јер је тражио место Срба у савременом свету а не у изолацији од њега. Његову енергију поспешивала је и религиозна мисао код Срба која се критички односила према етнофилетизму, у данашњем времену највећој опасности гордљивости српске идеје. Етнофилетизам је искључивост, национална еуфоричност, „колективно самољубље“ и супротан поимање Христовог учења. Оно је помањкаве вере, а истицање србце, оно је самољубивост и неумерена саможивост. И у борби против њега нисмо разумели оне на које се најчешће позивамо управо у хвалоспеву „српског православља“. Хришћанство није препознало нити један народ као специфичан и ближи Христу од других. Позивамо се на Христово сведочење упућено апостолима: „Као што је Отац послао мене, и ја шаљем вас“ (Јован, 20,21) на довозујући на ову мисао своју конкретну мисију: „Идите и научите све народе, крстећи их у име Оца и Сина и Светог Духа.“ (Матеј, 28,19). Ова порука је очевидан позив на „широкогрудост хришћанства“ на супрот „ускогрудог шовинизма“. (У. Н. Велимировић, 2009. ). Како је истицао руски религиозни мислилац Максим Тарејев „...нигде у сачуваним списима Новог завета не стоји да је Он обећао спасење народима, већ само оним појединцима у 'свима народима света' који се крсте у име Оца, Сина и Светог Духа.“ (у. В. Јеротић, 1994: стр.155). Ове речи и тумачења су за хришћанина једном препозната датост коју треба следити и оживотворити. „...Истина нам није откривена само због тога да бисмо је ревностно чували – она нам је откривена за стваралаштво живота. Истина није мртв тава капитал, она мора да доноси добит.“ (у. Н. Берђајев, 2005: 112.).

Анахрони историзам или рационални нихилизам, довели су данашње српско друштво до раскрснице са које не зна куда да крене јер не зна откуд је и дошло. Омладина је у приметном незнању и поприлично је збуњена непостојећим утабаним стазама традиционалних вредности. У таквој ситуацији она је склона крајностима уско националистичкој или синкретистичко интернационалној. И једна и друга алтернатива подједнако су деструктивне и озбиљна претња опстанку друштва у модерном времену. Повратак препознатом, присутном по позиву али не и по суштини, културном националном и вредносном обрасцу треба да је пут друштва које је изневерило себе и своје претке. „Кад је реч о култури једног народа, морају се узети у обзир све гране његовог духовног живота: не само његова наука него исто тако његова вера и морал, његова књижевност и уметност, његова политика и право, његова војска и привреда, његови обичаји и забаве.“ (у. С. Јовановић, 2005: 42). Мозаик друштвених вредности једино је могуће открити путем традиције као предуслова савременог. Традиција хришћанства код нас условљена је препознатим и осведоченим путем Светосавља.

### Светосавље, пут на супрот стаза

Свако од нас појединачно, био активан члан заједнице или незаинтересован и неуклопљив појединац сведочи о свакодневним изазовима са којима се су-

очава српско друштво. У времену свог модерног конституисања, почев од тзв. „српске револуције“, почетком 19. века, Србија је имала континуирани проблем проналажења друштвеног консензуса у вези са вредностима које је народ, током своје историје, остварио. Сукоби, ратне катаклизме, источњачки деспотизам, властољубива омамљеност, надзирани парламентаризам, ауторитарни режими, идеолошка доктринираност, национална неуравнотеженост као и друштвена клаустрофобија биле су предрасуде са којима смо се као народ сусретали, али често и били њихови креатори. Последње три деценије, које карактерише покушај друштвеног реструктурирања од комунистичког једноумља, преко националистичког слепоумља до развратне транзиције, нису обезбедиле проналажење духовне идеје српског друштва већ су свели утемељење вредности на њихов примордијални крик.

Он је, испоставља се, пресахли одјек традиције коју нисмо препознали, а на коју смо се најчешће позивали. Последица тога је ригидна ритуалност, разврат над обичајима, параноични аутизам – вера без Христа и Цркве. Друштво је извитоперило своју сврсисходност. Неодмерено смо се удаљили од моралних и естетских темеља друштва које заузимају средишње место у држави која је била на путу хришћанског спасења.

Није то наш јединствени пропуст и странпутица, свет је ускомешан јер глобализација која се остварује има бројне странпутице које теже да преовладају. Србија у таквом апсурду постојања, говоре многи, а међу њима и они чији се глас далеко чује, не сме да се одупире „току моћне реке духовног кретања света.“ Отпор је пут неуспеха и нагон без повратка. И заиста било би тако да није грешка у једноставној идеји – оно што се нуди као „моћна река духовног кретања света“ заправо није то. Она је магла и испарење које нас све води даље од истине и правог духовног тока. Претња је врло озбиљна и катастрофична, али није ненадвладива. Савремени свет се хвата у коштац са проблемима. Примера има пуно, јер су упозорења дошла правовремено. „Нека ми опрости моја самоувереност, али ја верујем да ће се све ово остварити у Западној Европи у ком било облику, то јест римокатолицизам ће прићи демократији, народу, и напустити земаљске цареве, зато што су и они њега напустили.“ (У. Ф.М. Достојевски, 1982.) Није Мамон победник, рано је да још ликује. Људи су личности и непредвидива и најдубља створења. „Човек је суперлативно потцењиван и суперлативно прецењиван. Потцењиван је до очајања, прецењиван до ужаса. Прецењиван је толико, да је боготворен, но и потцењиван је толико, да је ђавотворен.“ (У. Ј. Поповић; 19).

И Србија није изгубљена. И она је пуна личности. Многе од њих и не знају за своје богатство, за своју пуноћу. Сметени су савременим деранжирањем – представљањем наличја као лица, црног као бело, нељудског као људско, зла као добра, Човекобога као Богочовека. Још једном, по ко зна који пут и попут многих других осврћемо на став Достојевског који је жигосао савремени покушај да честољубље, среброљубље и властољубље буду наша вера, и слава Великог инквизитора. (У. Достојевски, 2008.). Пут савремености, па и српске треба да је сасвим супротан – он је на Христовом примеру, на вери да је Богочовек у сваком од нас. Руски мислиоци су нам ту изузетан пример и хвала им на њиховој блискости и спасоносној поруци како нама тако и самим Русима али и остатку Европе.

Европски горостаси хришћанске мисли које готово заветно Европа треба да послуша, нису и наш путоказ. Они су му подршка али је усмерење Србима дошло од сународника, пре више од осам стотина година. Растко, замонашени Сава, монах Хиландарски, син Стефана замонашеног Симеона, својим животом

и делом у њему, понудио је примеран пут. Сава није избегавао искушења. Свакодневно се суочавао са њима. Отуд је и његов критичар и савременик, Димитрије Хоматијан, тада један од најчувенијих православних духовника, прозивао младог Саву да је склон људском греху, а понајвише му је замерао што је „превише воли род српски више него Исуса Христа.“ Иако је савремено српство добило на значењу и националним садржајем оно је и тада, као и данас, означавало бригу за своје сународнике. Била је то врло лукава оптужба која је стављала на искушење сваки атом Савине вере и одмеравала сваки његов подухват. Наизглед је било немогуће да се српству било шта предпостави. Међутим, наизглед није и заиста. Одговор Саве и хришћанина таквој изобразеној критици крио се у једноставности вере и у вези са тим слободе личности. Нема човека без Христа, па тиме и нема српства без Христа – ово је порука Светосавља која се нама и нашим прецима изнова понавља. „Свети Сава је сваким својим поступком тежио да створи ЦРКВЕНИ НАРОД, а не НАРОДНУ ЦРКВУ. „ (У. Љ. Стојановић, Екуменизам и етнофилетизам, православни поглед, стр. 141.).

Каткад се од века до века, појави по нека достојнија личност која нам, са времена на време упути коју реч тек толико да не заборавимо шта је то што је део нас. Тако је Николај Велимировић записао. „Као благодатни брат Христа, Сава је прилазио свима крштеним народима као браћи Христовој, а не као странац странцима. Народи су то осећали и зато су Саву с љубављу примили, с поштовањем слушали и с тугом испраћали. Он је ходао по свету не да прославља српски народ но да прославља Христа, љубав над љубављу. **Због тога је свет заволео њега и његов народ због њега.**“ (У. Н. Велимировић, 1999.).

Оног тренутка када се наше друштво отворило након вишедеценијског безверја, припретила је нова опасност Светосављу. Његова идеологизација и идолопоклонство насупротив хришћанске ширине и спремности на праштање и саосећање удаљили су нас од свог духовног постаментa. „Саучешће је најглавнији и, може бити, једини закон целогa човечанства. То саучешће, та жалостивост је драгоценост наша...и страшно је искоренити је из друштва.“ (У. Ф.М. Достојевски, 1982: 87). Светосавље је било изговор за шовинизам који је проистекао из дуго потискиване енергије у српском народу, овога пута испољене не према себи, већ према другим народима и њиховом верском опредељењу. Садржај савремених вредности није одговорио на комплексну стварност већ је био сопствена стереотипија еха из прошлости која се, без много анализе и промишљања, позивала на аналогije са некадашњим. Управо је то био раскорак са стварношћу и пут ка фиктивном националном илузионизму и самодовољности. „Грех и болест национализма још увек изопачавају хришћанске вероисповести. Ужас због могућег рата још увек мучи европске народе...“ (У. Н. Берђајев, ...103.).

Светосавље као осведочен подухват личности да докучи и разреши савремене изазове није достигнуто. Србија трага за личностима. Бројни су они који виде кривицу у другима, али светосавци су и они, истина рећи, који позивају на самокритику и преиспитивање. Српски народ, као некада Савина браћа Вукан и Стефан, мора да се суочи са Мамоном у сопству и из тог самопрозивања изађе као подвижник.

Задатак није нимало лак, али Светосавље подучава и води. Нама су потребне очи које, како беседи Јустин Поповић, виде Љубав, чисту и у Христу. Та Љубав, за коју је Сава говорио да је „глава сваког добра“ је енергија која оживљава јер она не мрзи већ воли, не спочитава већ прашта, не проклиње већ благослови. „Бог је љубав и ко остаје у љубави у Богу остаје, и Бог остаје у њему...а ко се боји



није дошао до савршенства љу-бави“ (уп. 1. Јн. 4, 18). Сава је ту Љубав пронашао, од Хиландарске и Студеничке испоснице и исихазма до практичног проверавања свог надахнућа. Он је како пише, Владета Јеротић „постигао равнотежу ума и срца која је многима недостижна.“ Односно „творио је како је говорио“ – како је писао Савин биограф Теодосије. Била је то „делатна љубав“, како ју је тумачио Симеон Нови Богослов. (Пеликан, 2010: 319).

Много узрастања и ширине нам треба да живимо у Светосављу, а не у идеологији која држи Светосавље у ропству и у његово име чини непримерене поступке. Отклон од етнофилетизма и политиканства, шовинизма и инађења воде ка Светосављу или хришћанству. Да завршимо са речима оца Јустина Поповића из 1935. године „Дивно је бити Растков потомак по народности, али је стидно не бити његов потомак по јеванђелском револуционарству.“ Заветно тумачење је да је српство неоствариво без хришћанства, односно да ако нам се чини да смо добри Срби а без Христа, тада грешимо, али ако смо хришћани и српство нам је достојно изображено и потпуно а беспотребно и беспредметно је свако додатно етаблирање и глорификација. Нека ово буде мисао која прожима наш предмет Историја религије, и која поштоје све различитости, а уверењем у исправност свог пута не одбија већ приклања.

## Литература

- Августин, 2004; А. Августин, Држава божја, Подгорица.  
 Августин, 2009, А. Августин, Исповести, Београд, Дерета.  
 Берђајев, 2005: Н. Берђајев, Васељенскост и конфесионализам, Београд, Православље и Екуменизам.  
 Берђајев, 2006: Н. Берђајев, Филозофија слободе, Београд, Логос.  
 Берђајев, 1989: Н. Берђајев, Смисао историје, Никшић, Универзитетска ријеч.  
 Берђајев, 1981: Н. Берђајев, Дух Достојевског, Београд, Књижевне новине.  
 Велимировић, 2001: Н. Велимировић, Пролог, Сабрана дела, Шабац, Графика.  
 Велимировић, 2001: Н. Велимировић, Мисионарска писма, Сабрана дела, Шабац, Графика.  
 Велимировић, 2001: Н. Велимировић, Омилије, Сабрана дела, Шабац, Графика.  
 Велимировић, 2009: Н. Велимировић, Мисли о добру и злу, Зрењанин, Верзал.  
 Велимировић, 2009: Н. Велимировић, Мисионарска писма, Зрењанин, Верзал.  
 Велимировић, 2006: Н. Велимировић, Молитве на језеру, Рума, српска књига.  
 Велимировић, 1999: Н. Велимировић, Живот Светог Саве, Београд, Дерета.  
 Велимировић, 2010: Н. Велимировић, Српски народ као теодул, Београд.  
 Данилевски, 1994: Н. Данилевски, Русија и Европа, Београд, Службени лист СРЈ.  
 Достојевски, 1982: Ф.М. Достојевски, Дневник писца, Љубљана, Партизанска књига.  
 Достојевски, 2008: Ф.М. Достојевски, Браћа Карамазови, Нови Сад, Будућност.  
 Евдокимов, 2009: П. Евдокимов, Православље, Београд, Службени гласник.  
 Јеротић, 2004: В. Јеротић, Вера и нација, Београд, Бесједа, Арс либри, Београд  
 Јеротић, 2009: В. Јеротић, Есеји, психолошке и религијске теме, Нови Сад, Матица српска.  
 Јеротић, 2011: В. Јеротић, Човек и његов идентитет, Београд, Феникс либрис.  
 Јеротић, 2011: В. Јеротић, Изазови хришћанству у 21. веку, Београд, Драспар партнер.

- Јеротић, 2011: В. Јеротић, Хришћанство и психолошки проблеми човека, Нови Сад, Будућност.
- Јеротић, 2010: В. Јеротић, Индивидуација и (или) обожење Хришћанство и психолошки проблеми човека, Нови Сад, Будућност.
- Јеротић, 2006: В. Јеротић, Између националног и религијског идентитета и глобализма, Луча, бр. 2/3, Београд, 16-20.
- Јеротић, 2009: Религија између истине и друштвене улоге, приредили Владета Јеротић, Мирослав Ивановић, Београд, Дерета.
- Елијаде, 1991: М. Елијаде, Историја веровања и религиозних идеја, Београд, Просвета.
- Елијаде, 2003: М. Елијаде, Свето и профано, Нови Сад, Сремски Карловци.
- Група аутора, 2002: Н. Берђајев, В. Соловјов, Константин Леонтјев, Легенда о великом инквизитору, Подгорица, ЦИД.
- Ћосић, 2009: Д. Ћосић, Српско питање у 20. веку, Београд, Службени гласник, Београд.
- Ћосић, 2010: Д. Ћосић, У туђем веку, Београд, Службени гласник.
- Ђурић, 1997: Милош Ђурић, Културна историја и рани филозофски списи, Београд, Завод за уџбенике и наставна средства.
- Ђурић, 2009: Михајло Ђурић, Хуманизам као политички идеал, Београд, Службени гласник, сабрани списи, књига 2.
- Ђурић, 2009: Михајло Ђурић, Стихија савремености, Београд, Службени гласник, сабрани списи, књига 5.
- Ђурић, 2009: Михајло Ђурић, Утопија измене света, мит, наука, идеологија, Београд, Службени гласник, сабрани списи, књига 6.
- Костић, 1989: Л. Костић, О Змају, Нови Сад, Матица српска, Нови Сад.
- Јовановић, 2005: С. Јовановић, Културни образац, Београд, Стубови културе.
- Јовановић, 1990: С. Јовановић, Из историје политичких доктрина, Београд, Геца Кон.
- Марковић, 2008: С. Марковић, Хоризонти Слободана Јовановића, Зборник радова Европске идеје, античка цивилизација и српска култура, Друштво за античке студије Србије, Београд, Службени гласник.
- Слога, 1910: Чланак Наш национализам, *Слога*, бр. 42, 17. (30.) окотбар.
- Марковић, 2010: С. Марковић, Сомборски лист Нови Србин у трагању за културним обрасцем у националној идеји, Зборник радова Античка култура, европско и српско наслеђе, Београд, Друштво за Античке студије Србије, Институт за теолошка истраживања.
- Марковић, Бесермењи, 2011: С. Марковић, С. Бесермењи, Културни национализам“ у политичкој мисли код Срба почетком 20. века, Београд, Српска политичка мисао, број 4, 2011. стр. 377-394.
- Милошевић, 1990: Н. Милошевић, Достојевски као мислилац, Београд, Белетра.
- Милосављевић, 2010: О. Милосављевић, Чињенице и тумачења, два разговора са Латинком Перовић, Београд, Хелсиншки одбор за људска права у Србији, сведочанства.
- Национални идентитет и суверенитет у југоисточној Европи, Зборник радова, Историјски институт САНУ, Београд, 2002.
- Пеликан, 2010: Хришћанско предање, историја развоја догмата, Београд, Службени гласник.
- Поповић, 1999: Ј. Поповић, Филозофија и религија Ф.М. Достојевског, Достојевски о Европи и словенству, Сабрана дела, књига 6-7, Манастир Ћелије.
- Поповић, 2009: Ј. Поповић, О духу времена, Београд, Народна књига.
- Секулић, 1913: И. Секулић, Културни национализам, Сомбор, Нови Србин.

Стојановић: Љ. Стојановић, Екуменизам и етнофилетизам, православни поглед, <http://www.scribd.com/doc/>.

Тојнби, 1970: А. Тојнби, Истраживања историје, Београд, Просвета, Београд.

Токвил, 2002: А. Токвил, О Демократији у Америци, Сремски Карловци.

Фром, 1989: Е. Фром, Бекство од слободе, Београд, Нолит, Београд.

Фројд, 1970: С. Фројд, Одабрана дела Сигмунда Фројда, пета књига, Нови Сад, Матица српска. к

Цвијић, 1921: Ј. Цвијић, Говори и чланци, Београд.

Цвијић, 1907: Ј. Цвијић, О националном раду, Београд.

Шпенглер, 1989: О. Шпенглер, Пропаст Запада, Београд, Књижевне новине.

## HISTORY OF RELIGION BETWEEN ETHNO-PHYLETISM AND EDUCATIONAL SUBJECT

### Summary

This paper will focus on challenges regarding the interpretation of subject matter contents in History of Religion course at the Faculty of Education in Sombor. The challenge is related to the teacher as a historian on one side, and as a believer from the other side, and the problems he/she may face in order to deliver the subject contents in a fair, expertly balanced and rational manner. Recognizing the scientific fact that a man is both rational and religious being, and at the same time building a bridge between science and religious affiliation on the example of historical experience, challenged with the modern, we have grounded our attempt on the concept that it is quite possible to provide coexistence of broad education and deep religious feelings.

In the recent decades we have witnessed the latent tension between ethno-phyletism and the Christian religion that has placed the Serbs and their Serbian Orthodox church into a specific position, and the mentioned controversy has represented its discrimination threshold. Always-on-duty criticsers, referring to the scientific approach, usually have no justification at all for the religious texts that may even slightly affect the national identity. Therefore, referring to religious contents throughout centuries, we feel the need to show the role they played in the formation of cultural values. A retrospective view on some of our thinkers from the last two centuries will show that in the search for meaning of history the role of God is unavoidable; therefore students should recognize the very story through the delivered subject-matter contents. It is our belief that universal values do not stand as postulates that surpass the national, but rather that national values cannot be achieved without universal values of Christianity.

Key words: History, religion, national identity, Christianity

Саша М. Марковић



Павле БОТИЋ<sup>1</sup>  
 Универзитет у Новом Саду  
 Филозофски факултет  
 Одсек за компаративну књижевност

## ЛОГОСНОСТ СРПСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ

Ослањајући се на средњовековна и нововековна дела српске писане и усмене књижевности, овај рад настоји да афирмише логосност канонски устројене српске књижевности њом самом: од Светога Саве до Горана Петровића. Духовна постојаност и уметничка вредност овога канона остају њен континуитет са светосавским, односно заветним књижевним изворима.

*Кључне речи:* Логосност, Завет, Светосавље, Средњи век, Извор, Канон српске књижевности, континуитет

„Реалност у ствари и није ништа друго до *логосности*.”

Свети Јустин Ђелијски (1940: 92)

Првосаздана писана књижевност у Срба нема своје митске праизворе. Почети ове књижевности нису зависили од самовоља и обести богова, њени први протагонисти нису били славољубиви и властохлепни, ташти и лукави, храбри и гневни, инцестуозни и чедоморни хероји; њени први аутори нису били ни грађани вавилона, ни софистицирани пагани, нити хибрисни многобожци.

Уметничка реч српске писмености рођена је и крштена радом словенских апостола: Светих Кирила и Методија<sup>2</sup> и Светога Саве. *Изворна* српска књижевност је, попут српскога народа, српскога богословља, српске државе, српскога права или српске дипломатије стварана у Средњем веку<sup>3</sup>, у крилу православне саборне (католичанске) Цркве Христове. Таквој, *канонизованој* српској књижевности сваки књижевни или књижевнонаучни модел који би јој свесно или несвесно игнорисао логосни идентитет, представљао би пуки дисконтинуитет<sup>4</sup>.

1 antifon@neobee.net

2 „Са старословенском књижевношћу, која се непосредно наслањала на византијско културно и духовно наслеђе, ствара се читав комплекс јужнословенске књижевности средњег века, и зато се дело Ђирила и Методија мора ставити у заглавље српске средњовековне књижевности.” (в. Димитрије Богдановић 1974: 10) И према истраживањима Ђорђа Трифуновића, прихватање писмености у Срба није одвојиво од вишевековног процеса њихове христијанизације: „Прихватање писмености у српским земљама текло је, вероватно, са примањем хришћанства у време византијског цара Василија I (867-886).” (Ђорђе Трифуновић 2001: 74)

3 Српски књижевни Средњи век започет мисионарским радом Свете солунске браће (IX век) према књижевноисторијској периодизацији Ђорђа Сп. Радојичића траје до појаве јеромонаха Гаврила Стефановића Венцловића (XVIII век; в. Ђорђе Сп. Радојичић 1957: 240-267). Средњи век логосности (словесности), међутим, присутан је у канону српске књижевности све до Ивана В. Лалића и Горана Петровића.

4 Симптоматично је одсуство засебне обраде конститутивних књижевних одредница као што су Средњи век или Светосавље, у најрепрезентативнијем *Речнику књижевних термина* српске науке о књижевности (Београд, 1985, главни и одговорни уредник Драгиша Живковић, уређивачки одбор: Зденко Шкроб, Мирон Флашар, Жарко Ружић, Зоран Константиновић, Светозар Кољевић,

Судећи, рецимо, према *Житију Светиога Симеона* од Светога Саве за *канон српске књижевности Светио Писмо Староџ и Новоџ Завета*, заједно са заоставштином византијског и правоверног Истока, остаје *незаменљиво* идентитетско извориште тема и мотива, тропа и фигура, цитата и сужеа, књижевних поступака и књижевних јунака.

Мисија уметничког Дела Светог Саве (која *није у супрошности* заветној мисији његове правоверности, најсажетије изражене на Великом Спасовданском црквенодржавном сабору у манастиру Жичи српскоме народу 1221. године<sup>5</sup>) јесте оприсутњивање богоназначеног Откривења и логосности<sup>6</sup> на плану организације и функционисања језика књижевног дела. Широм *Житија Светиога Симеона* аутор светоапостолски исповеда сопствену недостојност<sup>7</sup>, истовремено узносећи побожност хагиографског јунака, који је и китор и светитељ:

„Јер како ћемо овога (Светога Симеона, прим. П. Б.) назвати? Владарем ли, а уз то и учитељем? Јер утврди и уразуми срца свију и научи нас како правоверни хришћани треба да држе праву веру у Бога. Прво на себи благоверност показа, а потом друге научи, цркве освети, манастире сазда, светитеље у власт слушајући, јереје штучујући, а према монасима гајећи велику смерност и љубав, безнадежним нада, убогим заступник, ништима хранитељ, наге у свој дом уводећи одеваже их, сирочад нахрани, удовице оправда, слепим и хромим и немоћним и глухим и неким ваистину мати постаде. И просто рећи: све своје имање у зајам издаде, јер постаде други Авраам страннопримац, земаљски анђео, небески човек ... Ваистину у недоумици сам како да га назовем. Да ли господином добрим? Да ли учитељем праве вере? Оцем благим? Пастиром, који вером напаса предано му стадо? Просветитељем цркава и учитељем добрих обичаја и који вазда пребива у молитвама? Да ли преизобилним служитељем и љубитељем ништих? Да ли наставником праве вере и учитељем добре вере и чистоће, светилом васељене? Да ли наставником пуних вере и узором кротости и поста? Да ли наставником премудрости и смислодавцем и укротитељем несмислених? Да ли чуваром стада свога и премудрим бранитељем свију оних који живе око њега?“ (Свети Сава 1986: 97-104)

И у књижевности Светога Саве логосност (богословност) и литерарност (језичка фигуративност) нису антиподне категорије. Језички потенцијал трополошког, пренесеног значења у делу Светога Саве увек је мистеријска категорија.

Никола Кољевић, Владан Неђић, Хатица Крњевић, Мирослав Пантић, Милан Дамњановић, Слободанка Пековић)!

- 5 В. Епископ Атанасије 2004: 76-92. Оба биографа Светога Саве, хиландарски монаси Доментијан (у целини; в. Доментијаново *Житије Светиоџ Саве* 2001: 227-241) и Теодосије (у деловима; в. *Житије Светиоџ Саве* од Теодосија 1984, 140-146) чувају хагиографски спомен на Савину *Жичку беседа* о правој вери.
- 6 „Као таква, Истина за Светог Саву и за Предање светих које следеће, није идеја нити дискурсиван појам: није ни познање творевине, нити знање 'по казивању људи' и по књигама. Она све то обухвата и прожима и преображава, али је и бескрајно шира од свега тога ... Једном речју оно чега се држи Свети Сава и што проповеда и на чему утемељује, по угледу на пророке, апостоле и мученике, просвећење свог и сваког народа, није ни ум ни разум, ни срце, ни савест, ни природа, ни сви светови знани и незнани. Све би то било мало за човеково достојанство и премало за настајење необухватне истине о вечности и времену, о материји и духу, о Богу и човеку. Темељ који он *поставља* свему постојећем јесте оваплоћени Логос Божји и права вера у Њега.“ (в. Јеромонах Амфилохије 1981: 24)
- 7 „Многих и великих дарова насладих се од тебе, блажени господине мој, Симеоне! Заборавих све, ја јадни и неблагодетни, помешах се са несмисленом стоком и уподобих се њима, бивајући убог добрим делима, а богат страстима, пун срама, лишен слободе у Бога, осуђени од Бога, оплакани од анђела, на смех бивајући бесима, обличаван од своје савести, злим делима својим посрамљен. И пре смрти мртав сам, и пре суда сам себе осуђујем, пре бесконачне муке сам себе мучим очајањем.“ (в. Свети Сава 1986: 111)

Автоназије и реторска питања, перифразе и симболи, антитезе и антиметаболе које дешифрујемо унутар текста *Житија Светиога Симеона* одговарају јеванђелском језичком репертоару, чак ћемо у овом делу имати могућност да упознамо и једно оксиморонско поређење, које за упоређено има саму личност писца житија, а за упоредитеља блудног сина<sup>8</sup> из петнаесте главе *Светиога Јеванђеља по Луки*. Откуда једноме обогословљеном и обогочовеченом монаху који се изборио за аутокефалност Српске православне цркве, толика вероисповедајућа снага да своје слабости доведе и у везу са острашћеностима заблуделог сина? Јасно је да овде није реч о простом формулативном исказу, које намеће жанровска конвенција. У *Житију Светиога Симеона* на делу је благодат Савиног подвижничког подсећања поређењем на свете речи са капије *Новога Заветиа*. То су речи верујућима завештава *највећи од жене рођен*, Свети Јован Крститељ и Претеча, о насущности заповести и тајне покајања: „Покајте се, јер се приближило Царство небеско” (*Светио Јеванђеље по Маттеју*: 1998, 3, 2; *Светио Јеванђеље по Марку*: 1988, 1, 15). Српска књижевност тако отпочиње и завршава<sup>9</sup> светосћу покајања, а Свети Сава постаје њен *крајеуџаони камен*:

„Слави одбегнув славу пронађе, Саво,  
тамо одакле слава јави се роду;  
рода светлост вере светлост презре,  
зато роду светило јави се свему;  
ума висота чина висоту сврже,  
па зато ума више лепоту стиже.  
Слова славе Сави саплете Силуан.”

(Димитрије Богдановић: 1986: 73)

У средњовековној српској књижевности Савини ученици, Архиепископ Арсеније, непознати Милешевци и Јерусалимци, Доментијан и Теодосије, Данило Млађи и Јефтимиије Светогорац, Састављач параклиса и Архиђакон Јован славе Светога Саву сопственим логосним књижевним делом<sup>10</sup>. О Светом Сави, језиком антитеза (“Слави одбегнув славу пронађе, Саво”; „рода светлост вере светлост презре,/ зато роду светило јави се свему”) пева и исихаста, монах Силуан (писац *Прошлоког житија Светиога Саве*), али достојно певају и певачи светосавског предања српске народне књижевности<sup>11</sup>.

8 „Овај блажени господин наш Симеон имађаше три сина. Један најмлађи – не могу га назвати сином, већ робом – кога љубљаше изнад свих, а и овај му неодступно работаше. **Јер овај као млађи међу својом браћом и најмлађи, и просто рећи, видевши немоћ своје природе и умножење грехова својих, учини као и блудни син, оставивши доброга оца и господина, и блажену матер госпођу своју,** и благородну, нећу казати браћу, већ господаре своје, и обнажи све безумљем својим.” (Нав. дело, 107, подв. П. Б.)

9 И Горан Петровић осам столећа после Савиног *Житија Светиога Симеона* посредством свога логосног јунака, оца Григорија, потајним цитатом у роману подсећа на речи домостроја покајања Светога Јована Крститеља: „Покајте се док није савим доцкан!” (в. Горан Петровић: 2003: 130)

10 О похвалним стиховима посвећеним Светом Сави (Светога Саве Јерусалимског, [Јеромонах Теодосија] и анонимних монаха-певача) писали су, међу многима, Владимир Ђоровић (1935: 118-121), Ранко Симиовић (1991), Раша Перић (1994).

11 Свети Саво

„Збор зборила господа ришћанска  
код бијеле цркве Грачанице:  
’Боже мили чуда великога!  
Куд се ђеде цар-Немање благо,  
Седам кула гроша и дуката?’  
Ту се деси Немањићу Саво,

Логосно осмишљење светосавске књижевности у Средњем веку настављана<sup>12</sup> је из века у век. Примера ради, монахиња Јефимија приноси „Похвалу Светом кнезу Лазару” мученику *Косовског Завешта*<sup>13</sup> коме се молитвено обраћа („... Преклони колена пред Господом/ који те је венчао венцем мучеништва/ моли да вазљубљена ти чеда/ проводе богоугодно многолетан живот у добру,/ моли да православна вера хришћанска/ неоскудна стоји у отачаству твоме ...”; Јефимија: 1993, 94-96); Григорије Цамблак стиховима светкује још једног великог светитеља Српске православне цркве, Светога Стефана Дечанског („ ... Господ наш Исус Христос,/ који слепоме од рођења даде вид,/ и твојим очима први дарује зрак ...”; Григорије Цамблак: 1990: 52); деспот Стефан Лазаревић *Словом Љубве* славослови саможртвену, новозаветну Љубав која све превасходи (Деспот Сте-

Па говори господи ришћанској:  
 ’Ој Бога вам, господо ришћанска!  
 Не говор’те о мом родитељу,  
 Не говор’те, не гријеш’те душе:  
 Није бабо расковао благо  
 На нацаке ни на буздоване,  
 Ни на сабље ни на бојна копља,  
 Ни добријем коњма на ратове;  
 Већ је бабо потрошио благо  
 На три славна српска намастира:  
 Једну бабо саградио цркву:  
 Бј’ел Вилиндар насред горе Свете,  
 Красну славну себе задужбину,  
 Вјечну кућу на ономе св’јету,  
 Да се њему поје летурђија  
 Оног св’јета, као и овога;  
 Другу бабо саградио цркву:  
 Студеницу на Влаху Староме,  
 Красну славну мајци задужбину,  
 Својој мајци царици Јелени,  
 Вјечну кућу на ономе св’јету,  
 Да с’ и њојзи поје летурђија  
 Оног св’јета, као и овога;  
 Трећу бабо саградио цркву:  
 Миљешевку на Херцеговини,  
 Красну славну Сави задужбину,  
 Вјечну кућу на ономе св’јету,  
 Да с’ и њему поје летурђија  
 Оног св’јета као и овога ...”

(В. Другу Вукову књигу *Српских народних цјесамa* /1987: 80-82/ у којој се налазе две варијанте песме Филипа Вишњића „Свети Саво” и „Опет Свети Саво”).

- 12 „Оба биографа Светог Саве, и Доментијан и Теодосије, и не само они, него и сви каснији хагиографи и химнографи српски, од Данила Пећског и Данила Бањског, патријарха Јефрема и старца Исaiје и бројних других исихаста (српских ’Синаита’), до деспота Стефана, Цамблака, па Раваничких, Крушедлских и Рачанских монаха, Лонгина Зографа и патријарха Пајсија Јањевца у 17. веку, па чак и до јеромонаха Гаврила Стефановића Венцловића у 18. веку, сви они, сваки према својој мери, били су доследни ученици Светог Саве ...” (Јеромонах Атанасије 1990: 229)
- 13 „Косовски Завет није ништа друго до свечана обнова у датом историјском тренутку, под датим историјским околностима, Светосавског Завета, Савеза. А то опет није ништа ново и оригинално, осим што је и оно стварно стваралачка примена Кирило-методијевскога нашег склапања Савеза са живим Богом. Али и Кирило-методијевски савез наших предака није ништа ново; он је органски продужетак, стваралачка примена онога што су велики Оци и велики сабори дрвене Цркве у ствари разоткрили као вечни савез између Бога и његовог народа.”(Архимандрит Иринеј 1989: 7)



фан Лазаревић 1993: 151-153); монах Лонгин испишује „Икос првомученику Стефану” („... Радуј се који радост дајеш/ читавог света торжественицима успомене твоје.”; Монах Лонгин: 1990, 75) ... итд.

Треба, међутим, рећи да је у историјској прошлости логосни канон српске књижевности (као уосталом и Српска православна црква, и српски државнонародни корпус уопште) после седамнаестовековних сеоба у туђе крајеве, систематски угрожаван од секуларног осамнаестог века, богобунтовничког деветнаестог века, демонофилског и екуменистичког двадесетог и почетка двадесет и првог века. Преко Доситеја Обрадовића и других следбеника просветитељског рационализма, терезијанства, јозефинизма или пијетизма<sup>14</sup>, столећима се намеће Српству *помештафизичење* (посветовљење<sup>15</sup>) вере и нације, човека и створеног света, књижевности и језика, писма и идентитета... као свеопшти „вредносни” критеријум!

Ипак, уз сва искушења, упркос песку времености, дух логосности српске књижевности ће нам баш у осамнаестом веку подарити једног од својих најистакнутијих представика, јеромонаха Гаврила Стефановића Венцловића. Преводац текстова *Светиога Писма Стјарог* и *Новог Завешта*, обавештени читалац тријадолошке и патристичке литературе, реформатор српскога језика, јеромонах Венцловић је, поред осталог, песник односан тајни дуговања (покајања):

„Нема ни сејања толико,  
а ни хамбара за жито,  
ни гумна спаљена, а ни српа ваљала;  
ни пуне руковеди, ни цела снопа,  
а стога зденута ни од корова!  
Мало; руковет, и то незрело,  
ка зелено исто за оглед кидано,  
непуне шаке!  
што проходци не честитају,  
него машући главом куде.  
**Ето, такво је било и наше  
то црковно дуговање  
и засевање Божија слова.**

14 Немалом броју српских књижевника није стран неизворни, профани концепт националне књижевности: ... Павлу Соларићу, Симеону Пишчевићу, Јоакиму Вујићу, Сави Текелији, Атанасију Стојковићу, Стевану Сремцу, Ђорђу Марковићу Кодеру, Јакову Игњатовићу, Сими Пандуровићу, Растку Петровићу, Љубомиру Мицићу, Бошку Токину, Марку Ристићу, Милану Дединцу, Душану Матићу, Јовану Поповићу, Новаку Симићу, Десимиру Благојевићу, Бранку Миљковићу, Радовану Зоговићу, Душану Костићу, Јовану Христићу, Миодрагу Павловићу, Иви Андрићу, Михаилу Лалићу, Бошку Петровићу, Бранку Ђојићу, Слободану Селенићу, Александру Поповићу, Антонију Исаковићу, Добрици Ђојићу, Миодрагу Булатовићу, Милораду Павићу ...

15 „Његово (Доситејево, прим. П. Б.) ограничење истине законима јестества и ограничење врлине мером човековог знања, одводи га неминовно у порицање свега онога што захтева собом ослобођење од детерминизма закона јестества, што значи у одрицање потребе продора нечега новог у то јестество, негирање његовог продужења и проширења, што би давало врлини бескрајну меру и димензију и отворило јој могућности шире од домена разума и знања. **Није, дакле, случајно Доситеј перекао и одбацио монаштво, чуда, мошти, иконе. Иза свега тога скрива се у ствари порицање самог овалпоћења Бога Логоса и потребе тог овалпоћења. Јер, јестество онакво какво је и човеков разум онакав какав је, довољни су, по Доситеју, сами себи. Ето то и јесте централна тачка на којој се разилазе Доситеј Обрадовић и Светосавско предање и по чему је просвећеност Доситејева у свом унутарњем нуклеусу сасвим нешто друго од еванђелске хришћанске Просвећености, и поред све сличности која на први поглед постоји међу њима.**” (Јеромонах Амфилохије: 1981, 32, подв. П. Б.)

А жетва би после туштена  
и многокласовита, пуна зрна  
мотриоцу скривености свакој ...”  
(Гаврил Стефановић Венцловић 1966: 162)

И у Венцловићевим делу, као и делу Свеога Саве, Доментијана или Теодосија имамо прилику да препознајемо већ читане логосне слике и симболе, цитате и параболе. Штавише, у песми „Освајање унутрашњих житница” Венцловић, попут Светога Саве у *Житију Светиога Симеона*, личносно духовност покајања артикулише поређењем („такво је било и наше/ то црковно дуговање/ и засевање Божија слова”).

Библијским изворима надањивао се, очекивано, и српски *Лишурџ* Петар II Петровић Његош. Најпостојаније унутар *Луче Микроkozма* Његош христологизује језик своје антропологије, проповедајући њено есхатолошко назначење и смисао. И Његошу је једина залога човековог словесно уподобљеног *искуства преображености*<sup>16</sup>, промислена победа животворног Логоса над смрћу:

„Гле дивнога сада виђенија!  
Сунце правде и земљу огрија,  
храм се мрачни засја заточниках,  
робовима олакшаше ланци:  
**син достојни оца превјечнога**  
**обукá се у человјечество,**  
наоружан оружјем правде  
и стр’јелама светог просвјештења,  
попирући злобу и тирјанство,  
добродјетељ у храм освештава.  
О преблаг, тихи учитељу,  
слатка ли је света бистра вода  
с источника твога бесмртнога!  
Од твога су св’јетлога погледа  
уплашене мраке ишчезнуле,  
од твога су хода свештенога  
богохулни срушени олтари;  
**воскрсењем смрт си поразио,**  
**небо твојом хвалом одјекује,**  
**земља слави свога Спаситеља!”**

(Петар II Петровић Његош 1969: 141)<sup>17</sup>

После својих философских и уметничких фаза, Његош као сведок *благодетљивости* (православности) српске нововековне књижевности, увиђа да је човеково самопревазилажење мишљењем, знањем, културом, слободом, прошлошћу или њим самим немогуће<sup>18</sup>. И по шестом певању *Луче Микроkozма*, тајна

16 В. Жарко Видовић 2009: 103-146.

17 И Његошев Игуман Стефан у *Горском Вијенцу* литургијском антitezом кличе Васкрсењу: „Воскресења не бива без смрти...” (1969: 236)

18 Поред Венцловића и Његоша критериологију логосности књижевним делом бране многобројни нововековни писци српске књижевности: ... Герасим Зелић, Лукијан Мушицки, Јован Рајић, Вићентије Ракић, Милован Видаковић, Јован Стерија Поповић, прота Матеја Ненадовић, Никанор Грујић, Никола Боројевић, Васа Живковић, Милица Стојадиновић Српкиња, Никола Беговић, Стеван Владислав Каћански, Милан Кујунџић Абердар, Јован Илић, Лаза Костић, Ђура Јакшић, Милорад Поповић Шапчанин, Јован Грчић Миленко, Јован Сундечић, Стефан Митров Љубиша, Марко Миљанов Поповић, Лаза Лазаревић, Симо Матавуљ, Светолик Ранковић, Јанко Веселиновић, Драгутин Илић, Војислав Илић, Светолик Р. Милосављевић, Иво Војновић, Петар

истинског оправдања човека не потиче од тирјанског света, него од спасавајућег Неба. То су човекољубиви *дарови* Божје самилости и сажалења, сабрани у икономији Васкрсења и Вазнесења Богочовека, који омогућавају и човеков прелазак из смртности у вечност. И словесност Његошеве *Луче Микрокозма стасава смисао људске егзистенције*<sup>19</sup>.

Супстанцијалност Христоваскрсног оживотворења (обесмрћења) човека, не мање уверљиво од Његоша, потврђује и екстатична лирика Ивана В. Лалића. Са готово хагиографским упориштем у логосности *Светиоџ Писма* Лалићев хармонијски језик цитатности посведочује Богомдано човеково пресаздање:

„Писано је: **оживеће мртви твоји** –  
 Као да нису већ ту, помешани са сенкама  
 У ваздуху огрубелом од наших гласова,  
 Ти ћутљиви помоћници у напору присећања  
 Битног за неки нагли искорак из празнине,  
 Ти неми шаптачи када муцамо неки заборављени текст.

Битан кад мораш одговор да срочиш, на питање  
 Неко непостављено; има их свуда, осим можда  
 На гробљима, где их неупућени траже, у љубави  
 Заблуде своје; тамо где послују прозобле кандиларке,  
 Свештенице иструлелог лишћа, чуварице  
 Угашених свећа, сестре лепета гавранова

Над столетним липама.

А писано је такође:

**Нама ћеш дати мир, јер сва дела наша**  
**Ти си нам учинио.** То значи и да си јутрос  
 Прекршио једно примирје, инцидентом у зони  
 Раздвајања две мржње камуфлиране у маглу  
 Над болесним твојим Дунавом. Но живеће мртви твоји,  
**Пробудиће се и певаће они који станују у праху** –  
 А међу опасним сенкама твог видљивог дела  
 Невидљиву нам руку спуштају на раме, савезници  
 Непредвидљиви, странци и сродници, холограм  
 Понекад

Пројектовани у неки обојени сан, пред зору.  
**Оживеће мртви твоји, и моје ће мртво тело устати.**

А ти у сунце обучена, ти с месецом под ногама,  
 Моли за мртве, моли за нерођене, моли за душе  
 Помешане са стварима бившим и будућим  
 Што равноправно ће нас теретити, на тасу  
 Бестрасног мерача.

Кочић, Лука Поповић, Станислав Краков, Борисав Станковић, Милутин Бојић, Вељко Милићевић, Драгиша Васић, Милош Црњански, Свети Николај Жички, Момчило Настасијевић, Милан Ракић, Алекса Шантић, Јован Дучић, Војислав Илић Млађи, Павле Поповић, Десанка Максимовић, Вељко Петровић, Слободан Радошевић, Милан Петровић, Јела Спиридоновић Савић, Иван В. Лалић, Љубомир Симовић, Драган Хамовић, Милован Данојлић, Бранко В. Радичевић, Раша Перић, Ђорђо Сладоје, Стеван Раичковић, Алек Вукадиновић, Драги Милетић, Матија Бећковић, Момир Војводић, Рајко Петров Ного, Радомир Андрић, Слободан Ракић, Зоран Милић, Ђорђе Ј. Јанић, Владимир Димитријевић, Милан Комненић, Верољуб Вукашиновић, Тихомир Тодоровић, Будимир Стефановић, Бранко Брђанин Бајовић, Горан Петровић...

19 В. Јеромонах Атанасије 1988: 488.

А и моју душу спомени  
У мајчинском неком, у благом разговору”  
(Иван В. Лалић 1997: 35-36; подв. П. Б.)

Најмање на четири места у петој песни „Другога канона” Иван В. Лалић без знакова навода омотивљено („Моли за мртве, моли за нерођене, моли за душе/ помешане са стварима/... А и моју душу спомени...”) и самоодрицателно („... јер сва дела наша/ Ти си нам учинио...”) понавља оно што је светописано: пресудне стихове старозаветне „Пјесме народне у славу Бога и уздања у Бога” Светога пророка Исаије, стихове који наговештавају највећу новозаветну Свеистину:

„ 12. Господе! Нама ћеш дати мир,  
јер сва дјела наша ти си нам учинио...

**19. Оживјеће мртви твоји, и  
моје ће мртво тијело устати.** Про-  
будите се, и пјевајте који стану-  
јете у праху ...”

(*Светио Писмо Старога Заветиа, Књижа пророка Исаије*, 1998, 26; 12, 19; подв. П. Б.)

И лирско песништво Ивана В. Лалића сведочанство је савесног препорађања гласа логосности српске књижевности. Само овим гласом српски књижевни канон је у стању да службује континуитетно.

Најзад, треба се споменути ревности романа *Оисага цркве Светиоџ Сиса* Горана Петровића. Акрибична и рељефна синтакса романа *Оисага цркве Светиоџ Сиса* одуховљена је Христовим Вакрсењем, Светом литургијом, Четворојеванђељем<sup>20</sup>, Пресветом Богородицом, оцрквењеним (светитељским) именима (Свети Јован Крститељ и Претеча, Свети апостоли Петар и Павле, Свети Андрија Првозвани, Свети Козма и Дамјан, Свети Георгије, Свети Пантелејмон, Свети Теодор Тирон, Свети Теодор Стратилат, Свети цар Константин и Света царица Јелена, Свети Никола, Свети Данило Столпник, Свети Сава Јерусалимски, Свети Јован Дамаскин, Свети Теодор Студит, Свети Симеон Студит, Свети Симеон Нови Богослов, Свети Григорије Синаит, Свети Симеон српски, Свети Сава српски, Свети Арсеније Први, Свети Данило Други<sup>21</sup>...), иконопоштовањем, христочежњивим симболима (крст, хлеб, вино, сунце, поводањ, пчеле, камен, слово, пут, ластавица, орао, рибе, стуб, тамјан, Свете мошти...), јеванђелским бројевима (четрдесет дана и девет књига наративности *Оисаге цркве Светиоџа Сиса*, чети-

20 Поред новозаветних алузија и топонима, симбола и имена, Горан Петровић индиректно и директно, са знацима навода, готово дословце цитира Спаситељево рече: „ Сваки који пије од ове воде опет ће ожедњети. А који пије од воде коју ћу му ја дати неће ожедњети довијека; него вода што ћу му ја дати, биће у њему извор воде која тече у живот вечни ”. (Горан Петровић: 2003, 265; в. и *Светио Јеванђеље по Јовану*: 1998: 4; 13, 14)

21 У седмој књизи, дану тридесет и трећем *Оисаге*... бележимо на страни 357. навод (без знакова навода) текста из *Житија и дела Благодасћивога и Христолоубивога и Светиороднога, моћнога и Самодржавнога са Богом Господина краља Стефана Уроша другога* (Милутина) од Светога Данила Другог: „У та времена устаде у земљи бугарској неки кнез звани Шишман, живећи у граду званом Бдини, држећи околне крајеве и многе земље бугарске. Ђаволским наговором Шишман је завидео...” (упор. Свети Данило Други 2008: 146) Тридесет и осми дан осме главе *Оисаге*... међутим, у потпуности је посвећен отвореном и педантном ауторовом навођењу одломка помениг Даниловог *Житија и дела* српског краља и задужбинара, Стефана Уроша другога Милутина Немањића! (Упор. *Оисага цркве Светиоџ Сиса*, 373-376 и *Животи крајева и архиепископиа српских*, 146-148)

ри никејска прозора, три мајстора /зограф, мраморник, дијак/...), топосима (Света Земља, Голгота, Света Софија, манастир Жича и црква Вазнесења Христовог /Светога Спаса/, манастир Студеница, манастир Хиландар, манастир Филокал, манастир Пећка Патријаршија, манастир Милешева, манастир Бањска, Света Гора, Константинопољ, Византија, Рашка<sup>22</sup>, Косово и Метохија), богатим слојевима референцијалности<sup>23</sup> изведеним из српске књижевне и црквене историје!

Штавише, Светом Сави као централном романескном јунаку *Ојсаде цркве Светиоџ Спаса* у сан долази отац и родитељ његов, светопочивши Симеон, који га на послух саветодаје шта да за архиепископско рукоположење као уздарје узмоли од васељенског патријарха, Манојла Сара, и од Ромејског цара, кир Теодора Ласкариса. Истовремено, Свети Симеон духовнички ослоњава Светога Саву перифразама из Савиног *Жишија Светиоџа Симеона*<sup>24</sup>:

„ – Добро знам, **утехо душе моје**, куда ходиш и шта при срцу носиш – одврати Симеон мирно, како и говоре они који су слова одавно пребрали од разметања ... – **Чедо моје**, ево шта спремих да при уму држиш – настави Симеон. – Тебе ће изјутра васељенски патријарх Манојло Сарантин даривати благословом, грамамом, подукама, светим жезлом, достојним одежама. И василеус византијски, кир Теодор Ласкарис, бранитељ Ромејског царства, неће желети да заостане, дариваће твоме роду допуштење да рудари месечину, а теби ће понудити четири мазге с пурпурним самарима. Приде, ова милосрдна двојица даваће и велико благо као товар мазгама. Питаће, желиш ли златне и сребрне сасуде, еванђеља окована и опточена драгим каменовима, златовезене покрове и завесе, разне друге небројене драгоцености. Ипак, сине мој љубљени, ти све ово одреци. Нека Патријарх и цар понуђено приложе манастиру Хиландару, цвети Свете Горе. Ти, **светлости очију мојих**, искај четири никејска прозора. Упамти, моли патријарха и цара да ти дадну само четири прозора...”

(Горан Петровић: 2003, 14-15, подв. П. Б.)

У *Ојсади цркве Светиоџ Спаса* четири никејска прозора на која Свети Симеон обавезује Светога Саву, нису само прости материјални предмети. По роману Горана Петровића четири никејска прозора (један од црвенога мермера на који слеће патријархова лагавица, два од плавого мермера у којима царице испраћају и дочекују своје господаре, и један од зеленога мермера на којем се одмара царев орао) која треба да буду уграђена (уписана) у зидове Савине катихуменије на спрату цркве Светога Спаса, означавају „четири видела” или „четири главна смера времена”<sup>25</sup>. Времена садашњег (дипломатског), времена прошло-будућег (историјског), времена народног (несабраног) и времена далеко-будућег (цивилизацијског). Свети Симеон сме завештати српску државу само вером достојној личности, која уз то, мора овладати видовима прозорљивости људског времена.

22 У опусу Ивана В. Лалића Рашка је симболички и анђеоски простор у којем рашчитавамо и два стиха *Слова Љубве* деспота Стефана Лазаревића („Лето и весну Господ сазда/ што и псалмопевац каза...”; цит. према: *Списи о Косову*, 151):

„Лето и весну Господ сазда  
што и псалмопевац каза:  
И спокојни су они, којима је суђено  
Да буду прекупци времена...”  
(Иван В. Лалић 1969: 228)

23 Означитељска пракса унутар романа *Ојсаде цркве Светиоџ Спаса* ослоњена је и на *Псалме Давидове*, на *Књиџу пророка Исаије*, на имена српских хагиографа и химнографа: Стефана Првовенчаног, монаха Григорија Цамблака, деспота Стефана Лазаревића; „причопричца” Теодосија, оца Пајсија ...

24 В. Свети Сава: 1986, 110-111.

25 Нав. дело, 27-29.

Ипак, и у роману Горана Петровића од четири прозора времена са спрата припрете цркве Светог Спаса чвршће је свако Савино четворојеванђелско слово (кроз пети прозор прати се *надвремености*: литургија<sup>26</sup>). Како су и по *Ојсади цркве Светиоџ Сјаса* Савина слова камени логосности<sup>27</sup>, и књижевност Савиног народа ће одолевати све док буде Савословна или једносуштна Светотројичном Савезу: *Што остало, то се покајало*<sup>28</sup> ...

## Литература

Богдановић 1974: Димитрије Богдановић, О периодизацији старе српске књижевности, Нови Сад: *Зборник Мајице српске за књижевности и језик*, 22, 1; 5-18.

Богдановић 1986: Димитрије Богдановић, *Шест писаца XIV века*, Стара српска књижевност у 24 књиге, Београд: Просвета, СКЗ.

Буловић 1989: Иринеј Буловић, Косовски Завет у светлости *Новоџ Завешта*, Београд: *Богословље*, XXXIII /XLVII/, 1 и 2; 14-24.

Венцловић 1966: Гаврил Стефановић Венцловић, *Црни биво у срцу*, Београд: Просвета, 162.

Видовић 2009: Жарко Видовић, Његошева трилогија, *Историја и вера*, Београд: РАОБ, Завод за унапређење образовања и васпитања, 103-146.

Данило 2008: Свети Данило Други, *Животи краљева и архиепископских српских, Службе*, прир. Гордон Мак Данијел, Дамњан Петровић; данашња језичка верзија: Лазар Мирковић, Димитрије Богдановић, Дамњан Петровић, Београд: Просвета.

Доментијан 2001: *Житије Светиоџ Саве*, прев. Љиљана Јухас Георгијевска, Београд: СКЗ, Полиграф.

Јефимија 1993: Похвала Светом кнезу Лазару, у: *Списи о Косову*, 1993, Стара српска књижевност у 24 књиге, прир. Милица Грковић, прев. Ђорђе Сп. Радојичић, Димитрије Богдановић, Радмила Маринковић, Ђорђе Трифуновић, Милица Грковић, Београд: Просвета, СКЗ, 94-96.

Јевтић 1988: Атанасије Јевтић, Његош и патристика, *Научни састјанак слависта у Вукове дане*, Зборник радова, Београд, Нови Сад, 9-13. IX, 1988, 481-489.

Јевтић 1990: Атанасије Јевтић, *Духовности православља*, Београд: Храст.

Јевтић 2004: Атанасије Јевтић, Жичка беседа Светог Саве о правој вери, *Богословље Светиоџ Саве*, 2. издање, Требиње: Манастир Тврдош, Врњачка Бања: Интерклима-Графика, 76-92.

Јустин 1940: Свети Јустин Ђелијски, Достојевски као пророк и апостол православног реализма, Београд: *Богословље*, 1940, XV, 2; 91-102.

Караџић 1987: Вук Стефановић Караџић, *Српске народне ијесме*, књига друга, Београд: Нолит, Просвета.

Лазаревић 1993: Деспот Стефан Лазаревић: Слово љубави, у: *Списи о Косову*, Стара српска књижевност у 24 књиге, прир. Милица Грковић, прев. Ђорђе Сп. Радојичић, Димитрије Богдановић, Радмила Маринковић, Ђорђе Трифуновић, Милица Грковић, Београд: Просвета, СКЗ, 151-153.

26 „По милости Божијој архиепископ српски Сава, игуману још и остави подуку да службу може пратити кроз пети прозор...” (Исто, 30)

27 „Свако Савино слово је чврстине камена!” (Исто, 20)

28 В. „1. Швеци благо дијеле”, Вук Стефановић Караџић: 1987: 13.

- Лалић 1969: Иван В. Лалић, „Рашка”, *О делима љубави или Визанџија, Изабране и нове ђе-сме*, Београд: СКЗ, 228.
- Лалић 1997: Иван В. Лалић, „Други канон, 5”, *Четири закона*, Београд-Врбас: СКЗ, 1997, 35-36.
- Лонгин 1990: Икос првомученику Стефану, у: Миодраг Павловић 1990: *Анџологија српског ђесништва*, Београд: СКЗ, 75.
- Перић 1994: Раша Перић, *Свети Сава у српском ђесништву*, Нови Сад: Папирус.
- Петровић 2003: Горан Петровић, *Осада цркве Светог Спаса*, Београд: Народна књига-Алфа.
- Петровић Његош 1969: Петар II Петровић Његош, *Луча микроkozма*, Нови Сад: Матица српска, Београд: СКЗ, 71-141.
- Петровић Његош 1969: Петар II Петровић Његош, *Горски вијенац*, Нови Сад: Матица српска, Београд: СКЗ, 145-254.
- Радовић 1981: Амфилохије Радовић, Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића, Београд: *Богословље*, XXV, 1-2; 23-52.
- Радојичић 1957: Ђорђе Сп. Радојичић, Стара српска књижевност у средњем подунављу, Нови Сад: *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду*, 2, 240-267.
- Речник књижевних термина* 1985, Београд: Нолит, главни и одговорни уредник Драгиша Живковић, уређивачки одбор: Зденко Шкроб, Мирон Флашар, Жарко Ружић, Зоран Константиновић, Светозар Кољевић, Никола Кољевић, Владан Недић, Хатица Крњевић, Мирослав Пангић, Милан Дамњановић, Слободанка Пековић.
- Сава 1986: Свети Сава, *Житије Светог Симеона*, у књизи, *Сабрани списи*, приредио Димитрије Богдановић, Београд: Просвета, СКЗ.
- Свето Писмо Старога Завета, Књига пророка Исаије*, 1998, прев. Ђура Даничић, Београд: Југ. Библијско друштво, 26; 12, 19.
- Свето Писмо, Нови Завет Господа нашега Исуса Христа, Свето Јеванђеље по Матеју*, 1998, превод комисије Светог архијерејског синода СПЦ, Београд, 3; 2.
- Свето Писмо, Нови Завет Господа нашега Исуса Христа, Свето Јеванђеље по Марку*, 1998, превод комисије Светог архијерејског синода СПЦ, Београд, 1, 15.
- Свето Писмо, Нови Завет Господа нашега Исуса Христа, Свето Јеванђеље по Јовану*, 1998, превод комисије Светог архијерејског синода СПЦ, Београд, 4; 13, 14.
- Симовић 1991: Ранко Симовић, *Венац славе Светог Саве*, Нови Сад: Завод за издавање уџбеника.
- Теодосије 1984: *Житије Светог Саве*, прев. Лазар Мирковић и Димитрије Богдановић, Београд: СКЗ.
- Трифуновић 2001: Ђорђе Трифуновић, *Ка поочецима српске писмености*, Београд: Откровење, Халета.
- Ђоровић 1935: Владимир Ђоровић, Стари Стихови о Светом Сави, Београд: *Богословље*, 1935, X, 2-3, 118-121.
- Џамблак 1990: Григорије Џамблак: Враћање вида Стефану Дечанском или чудо Светог Николе, у: Миодраг Павловић 1990: *Анџологија српског ђесништва*, Београд: СКЗ, 52.

## THE CONCEPT OF LOGOS OF SERBIAN LITERATURE

### Summary

This work is trying to promote the concept of logos of the canonically constituted Serbian literature by using this literature itself. From Saint Sava to Goran Petrovich, works of the Serbian medieval and the Serbian early modern epic, lyric, dramatic and folk literature function accustomed to their testamental and

Saint Sava origins. The name of Saint Sava and names of saints of the Church, biblical symbols, motives, topoi, rhetorical figures and quotations, domostroi of repentance, iconology, glorification of self-sacrificial love, the event of Christ's resurrection..., these are all continual testimonies of the concept of logos of canon and the continuity of Serbian literature.

Key words: concept of logos, Testament, orthodoxy of Saint Sava, the Middle Ages, origin, the Canon of Serbian literature, continuity

*Pavle Botić*



Милан Д. АЛЕКСИЋ<sup>1</sup>

Универзитет у Београду  
Филолошки факултет

Катедра за српску књижевност и јужнословенским књижевностима

## РЕЛИГИОЗНОСТ И СУМЊА У КАНОНИМА ИВАНА В. ЛАЛИЋА

У раду су анализирана *Четири канона* Ивана В. Лалића с намером утврђивања односа између религиозности и сумње које песник уноси у своје дело. Песме канона су тумачене хоризонтално како би се увидео развој смисаоних линија сваке од њих. Анализа је показала да је Лалић у канонима пошао од традиционалне теодицеје да би укључио и доказивање праведности Бога преко даровања слободе избора човеку.

*Кључне речи:* Иван В. Лалић, поезија, канон, Бог, религиозност, сумња, теодицеја.

Посматрамо ли целину Лалићевог опуса, приметимо повећану присутност религиозних тема и мотива у позној фази песничтва која обухвата збирке *Страсна мера*, *Писмо* и *Четири канона*. Врхунац повезаности са религијом Лалићева поезија има у књизи *Четири канона* која се тематиком, али и одабиром књижевне врсте, директно ослања на религиозно искуство. Лалић је у овој књизи обновио канон, књижевну врсту пореклом из византијске књижевности која се често користила у старој српској књижевности и тиме је показао како традиција може бити ослонац за и формалну разноликост. „Будући да је Иван В. Лалић песник који верује у потребу да и сам облик пред песника постави одређени изазов, не може се занемарити ни околност да је овај песник, као мајстор форме, чврсто ослоњен на традицију, пошто је она велико складиште облика“ (Микић 1996: 69). Обнављајући канон крајем двадесетог века, Лалић је показао да у традицији ништа није мртво већ да се све може појавити у неком новом облику и у новом времену. Његов канон потпуно одговара облику канона какав је успоставио Јован Дамаскин и какав се среће у српској средњовековној књижевности (в. Богдановић 1970: 97-129). Свака од девет песама канона има тематску основу у девет библијских песама. Првих осам песама је из Старог завета, а само је последња, песма Богородице на Благовести из Новог завета. Лалић није изостављао другу, укорну Мојсијеву песму која је редовно испуштана у старој књижевности (осим у време поста), па његови канони увек имају девет песама. Никола Грдинић је у књизи *Стални облици песме и строфе* анализирао структуру Лалићевих канона указујући да су они изведени од црквених канона, али у понеком измењени (Грдинић 2007: 225).

Често је истицано да се Лалићеви канони могу читати и хоризонтално будући да је он песничку књигу обликовао од четири канона и тиме омогућио да се прати тематска линија првих песама, па других, све до деветих. Уз могућност оваквог читања, Лалић је именујући књигу на овај начин неминовно поставио везу са *Четири квартејта* Т. С. Елиота. Поменимо да у канонима постоји и ци-

1 mil.aleksic@sezampro.rs

татна веза са овим Елиотовим делом. У књизи *Четири канона* Лалић је цитирао Дантеову *Комедију* у свакој првој песми канона (молитва св. Бернарда коју је Данте уврстио у почетку 33. певања *Раја*) што је утврдио Никша Стипчевић (1996: 564). Важно је подвући<sup>2</sup> да је један стих те молитве у своје дело *Четири квартејна* унео и Т. С. Елиот<sup>3</sup> у квартет *The Dry Salvages*: „Figlia del tuo figlio, / Царице небеска“ (Елиот 1998: 168), што наводимо према Лалићевом преводу. Овако одабрани цитат, повезује Лалићеве каноне не само са Дантеовом *Комедијом*, већ нам скреће пажњу и на Елиотове квартете.

Својеврсна повезаност песничких збирки *Писмо* и *Четири канона* симболички је наглашена преко завршне песме *Писма* под насловом *Море*. Светлана Велмар-Јанковић је истакла да везу између две песничке књиге представља реч – море (в. Велмар-Јанковић 2003: 71). Кључни детаљ за тумачење ове Лалићеве песме јесте мото песме узет из *Књиже пророка Јеремије* јер се њим отвара тема Божје милости. Управо је тема милости у средишту ове Лалићеве песме, уз присуство мотива сумње, веза са књигом *Четири канона*. Сумња завршава Лалићеву збирку *Писмо*, а њом почињу и *Канони*. Саша Радојчић је, анализирајући Лалићево песништво записао да је „сумња облик рационалности карактеристичан за модерног човека“ (Радојчић 1996: 139) јер дух модерне науке и технике је дух сумње, он нагони човека да трага за новим. У песми *Море* слика Бога почива на насиљу које је, (укључујући парадокс) у ствари благослов, који човек не може да схвати. „...присилно крштење / Утопљенику гране плућа скрши, / А благослов је тог преображења / Природа воље што насиље врши“ (Лалић 1997: 174)<sup>4</sup>. Лалићев песнички субјекат говори са позиције веома блиске Кјеркегоровим ставовима из *Бревијара* у којем филозоф Бога поставља насупрот човеку. „Између Бога и човека постоји бескрајна, понорна квалитативна разлика. То значи, или је израз за то, да човек баш ништа не може. Бог све даје. Он је тај који човеку, у првом реду, и веру даје“ (Кјеркегор 2001: 34). Лалић пева о празници која се скрива у неизреченом алудирајући на Бога и усмеравајући песничку слику на библијски приказ хапшења Исуса Христа и његове позиве Оцу: „... све се на тишину / Насушну сведе, у одјеку њеном / На шаптање у Гетсиманском врту.“ Сумња остаје на крају ове песме, али остаје и верност свету који траје упркос заводљивом присуству идеје бесмисла. Зато Лалић своје певање не усмерава према нихилизму, већ се окреће религиозном искуству.

У првој песми *Првог канона* Лалић почиње певање сликом из библијског времена везаном за излазак Јевреја из египатског ропства, али одмах уводи и слику свог времена које је у супротности са митском сликом. Разлику управо чини сумња. Цитатима из Библије који указују на Мојсијево прослављање Бога, Лалић супротставља време пред крај двадесетог века. „Господ је велик ратник, име му је Господ, каже књига, / Тако нечитка у овој позној светлости, а ипак / Прђи ти прсте кад је листаш...“. Синтагма позна светлост нам указује на разлику

2 Светлана Шеатовић-Димитријевић је, анализирајући интертекстуалност Лалићевог дела указала да и Т. С. Елиот цитира молитву св. Бернарда (Шеатовић 2005: 162). Соња Веселиновић такође указује на ову цитатну везу (Веселиновић 2006: 206).

3 Никша Стипчевић у поменутом раду Елиота помиње само на овом месту: „А следећи поуке Томаса Стернса Елиота, и прихваћене поступке XX века, Лалић у богородичне уноси, у оригиналу, неколике стихове из химне-молитве светога Бернарда коју је Данте Алигијери уприличио у почетку 33, завршног певања *Раја*. Разуме се, следећи управо елиотовске поступке, Лалић не указује одакле су узети ови стихови“.

4 Сви наводи Лалићевих стихова биће према овом издању.

и удаљеност од библијског времена, а слика која појачава утисак одвојености од вере јесте слика нечитке књиге, која се односи, наравно на Библију. Око ње лети прашина, дакле, Библија више није често читана у времену песничког субјекта. Лалић се, потом враћа на слику Бога као страха и трепета која ће се често појављивати у канонима. Кјеркегор је страх постављао у основ вере јер је сматрао да обожавање не постоји без помешаног осећања страха и дивљења. „Дивљење је двозначно душевно стање, које у себи скрива страх и блаженство. Зато је обожавање истовремено смешано из страха и дивљења. Чак и најпречишћенија и најумнија служба Божја јесте: блаженство у страху и трепету, уздање у животној опасности“ (Кјеркегор 2001: 33). Али, Лалићев песнички субјекат и поред свега што је изрекао да пробуди сумњу и покаже дистанцу од митске слике, прави и корак ка њој. „Књига, и плес прашине. Паук, И страх и трепет. / Господ је велик ратник, и ми ступамо за њим“. На тај начин се назначена позиција песничког субјекта поново приближава библијској представи. Лалић потом конкретизује простор у којем пева његов песнички субјекат: „Месец је над Београдом (...) Сада је мрак у соби, октобар на тераси...“ и поново прецизира особеност модерног времена, времена празног идеалитета. Бог није присутан, он је само назначен као одсутна милост. Прва песма *Другој канона* наставља тему Божјег одсуства из осмог дана стварања, у ствари, историје. Особина коју лирски субјекат приписује Господу и која одређује његов однос према човеку је равнодушност. Његова обећања су у ђудљивим разломцима, тајна је постављена у основу неспоразума, у однос Бога и човека, у завет између њих склопљен. Лирски субјекат помиње кушњу и сумњу за које моли Богородицу да их ублажи, и истопа. У првој песми *Трећеј канона* поред коришћења савремене лексике и војне терминологије за описивање Бога „Господ је велик ратник, и највећи / логистичар: просеца комуникацију кроз беспуће“, лирски субјекат наставља да мотив сумње повезује са Богом. „Ко је као ти међу силнима, Господе? / Но да ли је / Твој страх и трепет усудно наличје искупљења?“. Песнички субјекат се пита да ли је судбински одређен човеков страх од Бога као саставни део искупљења. Лалић сумњу повезује и са стиховима Војислава Илића „Јер сумњао је, раб твој Војислав, послушкујући бруј / Химне векова тавних баш у бучању мора“. Упитаност лирског субјекта овде није везана за Божју праведност, али јесте за његов став поводом вршења правде. У паралелизам Лалић доводи Бога и човека „Господе, пустиш ли сузу кад вршиш своју правду / У складу с вечним планом, који је државна тајна / Стварања?“. Божјих суза нема и зато песнички субјекат усмерава молитву Богородици да буде заступник људи пред Богом јер је њој укус сузе знан. Разлика између Творца и човека још једном је истакнута преко помињања да Бог „зна зашто у ходу по срне историја“, док је човеку такав увид ускраћен. Прва песма *Четвртој канона* завршава спиралу сумње коју Лалић поставља у прве песме претходних канона. Позиција лирског субјекта у савременом свету није везана за слављење чуда, као што је Мојсијева песма из митског времена, он мора да пева о свету који га окружује. А тај свет није близак библијској слици: „Но једно је славити чудо, а друго је славити свет / Чуда обезвређених у мегаинфлацији смисла / Доступног духу смртника...“. У овим стиховима Бог, усложивши језик, замрсивши знакове, омета човекову комуникацију и његов пут чини тежим јер помера путоказе, омета семафоре и чини опасним раскрснице. Метафорама узетим из саобраћајне терминологије, Лалић износи дубоку сумњу у поредак Божјег света: Господ чини пометњу, он је одговоран за убрзање несреће и зло које човеку прети. Али, одмах затим, Лалић уз изнету критику поретка уводи и контраст позивајући се на

библијске стихове: „а ипак, истину каже књига: / Водиш крепошћу својом у стан светости своје“, али, то не умањује замерке које песнички субјекат усмерава према Богу: „Од протусловља твога згрушала светска се тмуша“. Због тога, молитва се упућује Богородици.

Основа других песама сваког канона је мотив ноћи душе. Песничка слика створена око овог мотива директно се надовезује на библијску тематику Мојсијеве укорне песме у којој се пева о спасу са места страшног где бучи пустош и потоње незахвалности изабраног народа који због тога бива кажњен. Светлана Велмар-Јанковић сматра да „изричући патњу субјектовог ја у ноћи душе, Лалић тражи да допре до самог изрицања те стварности смрти, јер ноћ душе јесте смрт душе“ (2005: 310) и указује на симболичку везу књижевног облика светилан (део јутрења после канона) и читаве јутарње службе са изласком из смрти, коју симболизује ноћ, у живот, који је везан за дан. Чини ми се да је значење ноћи душе у Лалићевим канонима ипак везано за време које се проводи под Божјом казном, изван његове милости, због учињених грехова. У Другом канону средиште укорне песме везано је за казну коју Господ спроводи: „Твоја је освета и плата“. Лалић као да читаву историју у овој песми поистовећује са временом ноћи душе: „Јаков је уже наследства твога — / Уже се клати у празној изби / Осмога дана, у ноћи душе“. У ноћи душе нема шума крила арханђела који доносе милост, у њој царује укор. У Трећем канону, који је посвећен Богородици Тројеручици и наглашено повезан са српским народом којем песник припада, појављује се веза са догађајима из песникове стварности: „Иван В. Лалић један број својих песама гради тако што спаја сасвим конкретну животну емпирију (пропуштена кроз лични доживљај) и опште симболичке и друге компоненте. (...) Иван В. Лалић је од оних песника који настоје да повежу емоцију (оно што је одувек било обележје лирике) и напор да се одређени животни призори и сасвим конкретна искуства сагледају у једној општијој перспективи“ (Микић 1999: 98). И мотив ноћи душе сада има проширено значење јер се везује за читав народ: „ако народи имају душу, / Онда и њина душа душе познаје ноћ, / И место неко страшно, где бучи пустош“. Историја се појављује као могући одгонетач синтагме ноћ душе. У богородичном тропару лирски субјекат, помињући манастир Студеницу, поставља нам могућност слушаивања значења: „Крај Студенице реке родитељима твојим / Сазда народ један храм, када светлост још беше, / Пре ноћи душе“. Супротност светлости и ноћи поставља се у историјски контекст у коме би једино могле да буду везане за пропаст српске средњовековне државе и ропство под Турцима, које се појављује као казна због грехова у тумачењима савременика. Друга песма Четвртог канона слику двадесетог века симболично представља преко насиља са малих екрана. Савремено доба је време страшног беса, време у којем се „са малих екрана учи социологија / Сатане, упрошћена, сведена на кварну своју / Суштину: јер тако хоће бес и убрзање“. Ово је једно од места у којем је критика Бога најјача, свет изгледа потпуно препуштен Сатани и злу. Лалић на овом месту алудира на Паула Целана и његову животну судбину и цитира његову чувену Фуџу смрти: „Смрт је Мајстор један / из Немачке...“ (239)<sup>5</sup>. Целанов стих поставља Лалићеве стихове у историјски контекст Другог светског рата и геноцида који су нацисти

5 Интересантно је приметити да се Целанов стих наводи у облику који нема ниједан препев на српски језик. Лалић је немачки неодређени члан *ein* нагласио у свом преводу овог стиха, па се цитирани стих „der Tod ist ein Meister aus Deutschland“ разликује од других препева на српски управо у овом детаљу (в. Живојиновић 2006: 281).

извршили, а потом песнички субјекат још једном затвара круг позивајући се на митско време и библијске стихове којима заврши опевање савременог света: „Но бог је веран, и без неправде // Сведочи књига којој простирем поверење“.

Слика Господа коју Лалић уводи у трећој песми *Првог канона* је необична јер, на првом месту Бога представља сувише банално јер је поређен са баштованом и болничарем. Драган Стојановић наводи да „апофатичка теологија пориче могућност да се о Богу каже било шта, па и то да је свемогућ или апсолутно добар, јер се на тај начин упада у антропоморфне пројекције“ (Стојановић 2010: 79). Господ је „тај који спушта у гроб и извлачи; сем тога / Он удешава намере: не можеш буву да здобиш / Ноктом о нокат палца, ако ти писано није“. Лалић укључује у своје певање модерну лексику како би избегао затвор, а и указао на време о којем пева: „... он ломи, кида и спаја, / Лемује, лепи, заварује, стапа без шава...“. Александар Милановић је у анализи лексичке структуре Лалићевих *Канона* напоменуо да песник поставља за свој циљ да освештани текст депатетизује и репатетизује у савременом кључу (2007: 463). Сliku која представља Бога са његовим обележјима какве препознаје религија, свемоћност и свеprisутност, повлачи са собом и критику јер је онда сва одговорност, и за зло, на Творцу. Свет је обележен раздором и болесним шумом срца што окривљује Бога јер је он творац таквог света. Хвалити необјашњиво, пева лирски субјекат у трећој песми *Другог канона* и славити без разлога. Сумња се појављује у певању о смрти врапца ударом у стакло аутомобила. Пресуда птици потиче од Бога и плана стварања, јер све је у њему одређено. али смисао смрти тог малог бића је невидљив песничком субјекту. Отуда његова потреба да промишља сврху таквог догађаја и човекову немогућност да схвати. Паралела са страдањем птице постављена је у основу молитвеног обраћања Богородици „Не дај да успори ме / У косом прелету онај који удешава намере...“. Лалић овде полази од схватања према којем је Бог у тренутку стварања засновао читав низ догађаја који ће се одвијати и предвидео најситније појединости у будућности. „Теодицеја, у лајбницовском духу, полази од тога да Бог није узрок зла, него је зло он само *доусишио*, из разлога који су њему знани и необориви, с мудрошћу оног ко има преглед над свим, створио је и познаје целину, осим тога зна и све у будућности, то јест све је предвидео унапред“ (Стојановић 2010: 97). Трећа песма *Трећег канона* почиње стиховима који певају о потреби да се, без оправдања и без сумње у достојност онога који то чини, слави разлика која постоји између Творца и створеног. „Славити несразмер / Између пера из крила врапца и крила анђела / И љубав у тај несразмер уграђену“. Поново се варира певање о човековој потреби да схвати Божја дела и одустајању од ње. „Господ сиромаша и богати, понижује / И узвишује, каже књига; славити беспоговорност / Те осцилације, и не ловити сенку њеног смисла / Изван недокучивог“. Лирски субјекат одустаје од запитаности над смислом Божјих дела и приклања се класичној теодицеји која човеку одриче могућност поимања дела која га превазилазе. Разлика која постоји између Бога и човека овде је везана за библијску песму пророчице Ане која Господа назива стеном, а Лалићев песнички субјекат ту слику користи да представи човеково одвајање од Бога и постојање у смртности као пад са стене. Богородични тропар започиње указивањем да је Нови завет заснован управо на Благовестима и пристајању Марије да буде Нова Ева. У трећој песми *Четвртог канона* Лалић уводи човекову могућност избора у каноне што је врло значајна тема јер она поставља основу за теодицеју о каквој је писао Берђајев: „За Берђајева је – и не само за њега – управо слобода извор зла, али та могућност са гледишта које овај филозоф заступа по Шестову уопште није

нешто што би било негативно. Јер само човек својим подвигом слободе може битно допринети да зло једном заувек буде искорењено из света“ (Милошевић 2001: 6). Лалић се овде определио за тумачење Бога као дародавца слободе који тиме престаје да буде одговоран за дела која људи чине према свом слободном избору. Четврти канон доноси завршетак промишљања. Човеку је дата слобода избора и то је оно што је вредно слава, а не страх од тог избора. Са друге стране, остаје разлика видљивог и невидљивог, па невидљиво човеку остаје недодатно чак и када је на домаку.

Четврта песма *Првог канона* појачава представу Господа засновану на страху. Песнички субјекат се уплаши Божје речи, али оно што следи није у складу са религиозним представама Бога. Реч Божја је немушта и страшна. Таква слика се појављивала у књижевности и раније, у трагичним временима сеоба након губитка државе. „У гневу сети се милости – / Но шта ако спаваш, и очи су твоје / Изван сваког гнева?“ Сliku заспалог Господа први пут у српској књижевности налазимо у посланици патријарха Арсенија III Чарнојевића руском царском саветнику Теодору Алексејевичу Головину упућену 19. октобра 1705. године. Молећи за помоћ руску царевину, патријарх користи библијски мотив изласка Јевреја из египатског ропства, али, пишући о Богу, из корена мења устаљену слику јер уноси у посланицу слику Бога који спава. „Устани Господе! Зашто спаваш, зашто лице твоје Боже наш, одвраћаш од нас?“ (Чарнојевић 1998: 62). Лалићеве стихови не само да се надовезују на ову слику из традиције него доносе и везу са Дисовом песмом *Можда спава* јер наводе да су можда Божје очи изван сваког гнева. Лалић поставља само упитаност песничког субјекта у могућност Божјег сна, али свет види као место препуно одступања од Божјег плана. Посредно, за то окривљује и самог Творца. „Ружно су се сложиле ствари у осмом дану стварања. Раздро си земљу за реке, коритом тече кал“. Ови стихови садрже у себи укључену и извесну сумњу у свеомоћу Господа јер оно што је замишљено у стварању није остварено. Лалићев песнички субјекат константно варира стихове који показују суштинску раздвојеност Бога од човека и немогућност да се успостави комуникација, али потврђује да, и поред, свега постоји увек присутна и предодређена веза. „Видеше те горе и уздрхташе; па како неће / Срце које те не види, али знак твој покаже увек...“. Четврта песма *Другог канона* доноси мотив слободе који лирски субјекат повезује са надом. Славити свет је слобода наде иако се у свету појављују и силе супротстављене човеку које Лалић пореди са хајкачима, а свог лирског субјекта са прогоњеном звери. У четвртој песми *Трећег канона* се пева о глобализацији која је директно супротстављена библијским текстовима и вољи Господа: „јевтино умножена / Верзија-сурогат драме вавилонских зидара, // Упакована у привид једног земаљског раја / Опште комуникације. А спонзор је Господар мува...“. Алузија на роман Вилијама Голдинга призива слику ђавола преко урођеног зла које лежи у људима. Лалић мајсторски понавља певање о човековој ограниченисти да разазна смисао Божјих дела. Човеку несхватање дела Господњих чини тешким подношење живота, али Лалић верност не доводи у питање: „но тешко носимо, Господе, / Оно што срцем можда најдубље волимо“ и наводи као пример милост Господњу која је човеку непојмљива и прерушена. Четврта песма *Четвртог канона* уноси упитаност лирског субјекта у природу односа човека и Бога јер је у корену тог односа увек страх. Лалић такав однос назива једним „од закучастијих / Видова плана спасења; па ипак, треба славити // Славу његову, / јер он то очито иште, и у гневу / И у љубави својој и милости, неупоредивој; / Славећи, ми смо на задатку“. Лалићев закључак је да треба славити искуство творевине.

Пета песма *Првог канона* почиње стиховима који певају о немогућности човековој да увиди намере Бога. Полазећи од библијског стиха, Лалић проширује смисао додајући проблем одсуства комуникације: „Рука је твоја високо подигнута, каже књига; / А они не виде; проблем је можда у оптици, / А можда у размерама, грубо неусклађеним“. У наставку ове песме канона Лалић помиње Сатану чије обележје у модерном времену је технологија. Сатана користи лични компјутер за угрожавање човека и спрема за лирског субјекта пластичну врећу са патент затварачем. На тај начин, Лалић поставља јасне везе између библијске тематике и модерног времена. И овде се молитва упућује Богородици да помогне у превазилажењу немогућности сагледавања Божјих намера. У петој песми *Другог канона* се појављује критика Бога кроз светло историјских збивања из времена у којем песник пише *Каноне*. Лирски субјекат, полазећи од библијских стихова, закључује да је сва дела људска учинио Бог. „То значи да си јутрос / Прекршио једно примирје, инцидентом у зони / Раздвајања две мржње камуфлиране у маглу / Над болесним твојим Дунавом. Но оживеће мртви твоји“. Пета песма *Трећег канона* уводи тему страха због одсутности Господа, а пета песма *Четвртог канона* доноси питање сврхе оданости и службе несавршенству и слављења непојамних веза међу стварима. Једини одговор на питање „Чему оданост?“ лирски субјекат види у слављењу тела јер је човек саздан према лику Бога и славећи тело, посредно служи и Богу, а он је љубоморан у слави. Поред љубоморе појављује се и могућност замора код Бога јер историја се показала као огроман жрвањ који меље без обзира на кривицу. Ови стихови преко ироније показују упитаност над светом и злом у њему. „Док се миленијуми мрве // У мливо историје, препуно громулица / Од крви виних и невиних, која по саставу је / Апсолутно иста, јер доследан је Творац // У милости заданог несавршенства“.

У шестој песми *Првог канона* библијска тематика се узима као подстицај за упорно обраћање Господу у невољи јер показује да Јони упорна вера доноси спас. Лалић поново умањује пагетичност стихова користећи савремену лексику: „Практичан савет: кад треба, вичи; кад треба; завапи, // Без обзира на лошу акустику; онај који те слуша / (Ако те слуша) очистиће сметње на везама.“ Верност Богу лирски субјекат види као једину могућност за спасење и у шестој песми *Другог канона* и поред све неразумљивости и неодгонетљивости Божје милости према Јони јер је он морао поставити и рибу на самом почетку: „Господе, не гонетам / лако дијалектику те милости...“ У шестој песми *Трећег канона* Лалић је направио паралелу између спаса Јоне и Христовог васкрсења: „друкчије спасење // Обавља живи дух из једног мртвог тела“. Основа Новог завета овде је постављена у средиште песме. Помињући у певању стражаре који ће чудо Христовог васкрсења преспавати, Лалић варира тему човековог покушаја да поима Бога: „Преспаваше. Њима је ускраћено / Чудо, као што биће многимга ускраћено / У тек започетој будућности“. У *Четвртог канону* шеста песма види везу између Бога и Јоне као обојници једнако потребну јер Господ на тај начин чини експеримент у којем се види вредност вере за спас. Немогућност сазнања Божјег плана поново је присутна, али зато се она узима као разлог слављења. „Заиста, тешко у траг да ћеш ући / Инвенције плана спасења. Но зато смеш и мораш / Да славиш тај непојамни неред / што понекад је // И сушта лепота, доброта ствари, утеха срцу.“

У седмим песмама *Канона* библијску тематику спаса три младића из вавилонске пећи Лалић ће везати за стравично страдање у немачким концентрационим логорима током Другог светског рата. Лалић супротставља историју библијским стиховима јер у логорима није било спаса, али сумња у праведност

Бога не умањује упорност молитве, јер она је једини начин за избављење. „У вре-  
лој пећи која букти / Од памтивека, четврти је / Господу адут из рукава – // Три  
Јеврејина и анђео: / Друкчије но у Мајданеку... / Но параболо избављења / Уп-  
орнија је од несреће“. Лирски субјекат се у седмој песми *Другој канона* обраћа  
Господу молећи за свођење чуда на неопходно како би се човеку указало мало  
смисла у добу које песнички субјекат назива злим. У *Трећем канону* седма песма  
тумачи библијску тематику као доказ дејства упорне вере при спасењу. Савршен-  
ство припада Господу, примећује лирски субјекат, а човеку је дато да довршава  
несавршенство и у томе препозна милост остајући увек у привиду. Човек једино  
има могућност да наслути чудо и Божје намере, а не може да их јасно види. „Слу-  
тити науме Творца / Јесте део задатка“. Богородични тропар наглашава крхост  
човековог бића пошто оно није кадро да издржи нити да схвати божанско. „И  
благослов матерински нека разблажи за нас / Густину стварности Творца, коју  
поднели не би / Да не постоји привид и у привиду милост, / Као у телу дух“. Се-  
дма песма *Четвртој канона* на самом почетку помиње како су слуге вавилон-  
ског цара страдале од огња пошто су убациле тројицу Јевреја у пећ. Лалић, пола-  
зећи од библијских стихова, повезује мит и историју: „А поука је јасна: ревност  
може да шкоди. / Нарочито кад је у служби злога“. Чини се да Лалић овде алудира  
на изнесене одбране неких од нациста у суђењима за ратне злочине непосредно  
по завршетку Другог светског рата (в. Свенсон 2006: 156). Промишљајући при-  
роду зла, лирски субјекат увиђа да је суштина на црној памети налогодаваца, а  
не на непосредним извршиоцима. У природи зла лежи опасност за човека. „Злом  
је у нарави усавршавање, прогрес: // Вавилонска пећ је играчка наспрам пећи /  
Моћних логорских крематорија, где је, сем тога, / Анђелима приступ био онемо-  
гућен“. Лалић пева о историји људског рода као о низу све већих зала страхујући  
да је ватра из вавилонске пећи сићушна наспрам жара атомских бомби.

У осмој песми *Првој канона* историја се указује потпуно неусклађена са  
планом искупљења и поново се јавља певање о јазу између Творца и човека јер  
Божја уста ћуте сувише дуго. Сумња која се појављује код лирског субјекта је оно  
што угрожава његову душу. „И реци арханђелу / Да ми извади душу босиљком,  
ако може, / (Ако није урасла у сумњу, у гангрени) / Кад ми дође час. И моли за  
нас грешне.“ У осмој песми *Другој канона* појављује се сумња у сврху милости  
без разлога и везује се и за анђела („Сваки је анђео сумњив“) чиме се алудира на  
Рилккове *Девинске елегије*. Осма песма *Четвртој канона* доноси мотив зле ватре  
која постаје симбол могућности уништења читавог света. У ове стихове је упле-  
тена критика Бога који користи сва средства, и она лоша, да изведе своје науме  
који су неразумљиви човеку. „Зла ватра може милости да служи.“ Оно што пре-  
ти свету јесте ентропија у милости, јер за планету: „Кобан је умор Творца. Мож-  
да зато / Множе се црноумни и проклети, // Та деца тмине и то кварно злато / У  
оптицају“.

У деветој песми *Првој канона* Лалић на песнички начин нуди решење од-  
носа видљивог и невидљивог. Преко слике Благовести која се налази у сваком  
хришћанском храму, Лалић указује да је једини могући начин увиђања оностра-  
ног као видљивог преко једноставног облика. Ако није у видљивом, ми можемо о  
њему само да слутимо. „Оно највеће увек је једноставно, барем / Када изрециво  
је и видљиво; тако и подносимо / Силину милости, посредно: суштина убила би  
// Тај крхки склоп, то тело, то месо око душе“. У деветој песми *Другој канона* лир-  
ски субјекат Благовести види као оно што историју држи на окупу: „Два језика  
се, два говора увезу у чвор, / У неразмрсив, који на окупу држи / Историју, поче-



так спаја са крајем“. Девета песма *Треће* канона пева о низу осећања која Марија у сусрету са арханђелом осети: најпре страх, па радост и хвалу. То су три корака душе „Кад милости срне у сусрет“ који су људска реакција на божанско. Девета песма *Четвртог* канона почива на литургијској химни *Достојно јести* која је посвећена Богородици и сваки њен тропар у првом стиху садржи речи „Достојно јесте“. Последња песма завршног канона представља симболички врхунац сва четири испевана канона јер и поред свих изнетих критика на свет и његовог творца, она доноси коначно решење у славу и једног и другог. Смисаоне линије које су се гранале у различитим песмама канона сада се спајају и на тај начин довршавају целину канона остајући при том верне и новозаветној тематици благовести која је основа деветој песни сваког канона. Лалић мајсторски завршава своје дело постављајући закључак да треба славити Благовести јер је Господ одабрао алтернативу „инвентивнију но што беше / Потоп и Ноје...“ и подарио човеку могућност спаса. Човеков свет је несавршенство привида „Лепих и страшних“ у којима је постављена могућност избора и ту могућност треба славити. Завршетак је и закључак: славити Бога „који јесте, онаквог какав јесте“.

Лалић полази од религиозног искуства, али га подвргава сумњи, тражећи одговоре на питања која се у човеку појављују при покушају да разуме свет и објасни његову природу и везу са Творцем. Основно питање сумње и критике јесте питање зла у свету и природе тог зла. Лалић, промишљајући поредак света, суштински доводи у питање религиозне догме, али решење налази једино у покушају да се свет прихвати у свој његовој несавршености са чим је нужно повезано и прихватање његовог Творца. На тај начин круг се затвара, а учествовање у несавршенству привида остаје улога човека у овом свету.

Лалићева теодицеја није теолошка, нити филозофска, већ је песничка. *Четири* канона се већим делом приклањају традиционалној теодицеји која праведност Бога не доводи у сумњу, већ истиче човекову немогућност да обухвати ширину Божјег плана који је све предвидео унапред. Али, у *Трећем* и *Четвртом* канону Лалић ће овакву одбрану Господа заменити схватањем да Бог дарује слободу избора човеку, те је највећи део одговорности за зло у свету на самом човеку. На тај начин се сумња која је присутна све време у *Канонима* превазилази и уступа место потпуном поверењу у Бога.

## Литература

- Богдановић 1970: Д. Богдановић, Византијски књижевни канон у српским службама средњег века, у: *Србљак*, књига прва, Београд: Српска књижевна задруга, 97-129.
- Велмар-Јанковић 2003: С. Велмар-Јанковић, О првој песни *Првог* канона Ивана В. Лалића, у: *Споменица Ивана В. Лалића*, (ур.) Предраг Палавестра, Београд: САНУ, 71-83.
- Велмар-Јанковић 2005: С. Велмар-Јанковић, *Избраници*, Београд: Стубови културе.
- Веселиновић 2006: С. Веселиновић, Магија правог распореда, Београд: *Књижевност*, LXI/1, 200-212.
- Грдинић 2007: Н. Грдинић, *Стилни облици песме и строфе*, Београд: Народна књига.
- Елиот 1998: Т.С. Елиот, *Песме*, Београд: Српска књижевна задруга.
- Живојиновић 2006: Б. Живојиновић, *Са врхова светске лирике*, Београд: Српска књижевна задруга.
- Јовановић 2003: А. Јовановић, *Стивараоци и створитељ*, Краљево: Народна библиотека „Стефан Првовенчани“.

- Кјеркегор 2001: С. Кјеркегор, *Бревијар*, Нова Пазова: Бонарт.
- Лалић 1997: И. В. Лалић, *Стирасна мера*, Дела, књига III, Александар Јовановић (ур.), Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Микић 1996: Р. Микић, *Слика, убрзање и огледало*, у: Иван В. Лалић, *песник*, (ур.) Драган Хамовић, Краљево: Народна библиотека Краљево, 69-95.
- Микић 1999: Р. Микић, *Песнички пошуйак*, Београд: Народна књига.
- Милановић 2007: А. Милановић, *Лексичка структура Четири канона Ивана В. Лалића*, у: *Постсимболистичка поезика Ивана В. Лалића*, (ур.) Александар Јовановић, Београд: Институт за књижевност и уметност, Учитељски факултет, 459-480.
- Милошевић 2001: Н. Милошевић, *Теодицеја Николаја Берђајева*, у: Николај Берђајев, *Нова религијска свесћ и друштвена стварност*, Београд: БРИМО.
- Радојчић 1996: С. Радојчић, *Али ван речи нема искупљења*, у: *Иван В. Лалић, песник*, (ур.) Драган Хамовић, Краљево: Народна библиотека Краљево, 137-153.
- Свенсон 2006: Л. Свенсон, *Филозофија зла*, Београд: Геопоетика.
- Стипчевић 1996: Н. Стипчевић: „Четири канона“ Ивана В. Лалића, *Отисак из Годишњака САНУ за 1996*. Београд: САНУ.
- Стојановић 2010: Д. Стојановић, *Енергија сакралног у уметности*, Београд: Службени гласник, Православни богословски факултет Универзитета у Београду – Институт за теолошка истраживања.
- Чарнојевић 1998: А. III Чарнојевић, *Посланица Теодору Алексејевичу Головину*, у: *Српска књижевност*, Злата Бојовић (ур.), Београд: Завод за међународну научну, просветну, културну и техничку сарадњу, МСЦ, Чигоја штампа, 61-62.

## RELIGION AND DOUBT IN IVAN V. LALIĆ'S CANONS

### Summary

This paper contains analysis of „Four canons“ by Ivan V. Lalić with the intention of determining the relationship between religiousness and suspicion that the poet brings to his work. Songs of canons are interpreted horizontally due to the insight to streams of meaning in each one of them. The analysis showed that Lalic in „Four canons“ was mostly using positions of traditional theodicy like Leibniz and classical theology did, but he also was using

theodicy that constitutes proof of righteousness of God through his gift of freedom for mankind.

Key words: Ivan V. Lalić, poetry, the canon, God, religion, doubt, Theodicy

Milan D. Aleksić

Zorica N. ĐERGOVIĆ JOKSIMOVIĆ<sup>1</sup>

Univerzitet u Novom Sadu  
Filozofski fakultet  
Odsek za anglistiku<sup>2</sup>

## PEKIĆEVA ESHATOLOGIJA: IMA LI ŽIVOTA POSLE 1999?

U naučnofantastičnom romanu *1999* Borislav Pekić, u najboljem maniru Filipa K. Dika, postavlja ključna metafizička i eshatološka pitanja. Polazeći od pretpostavke da je, ne samo u religijskom već i u kulturološkom smislu, Zapadna civilizacija determinisana hrišćanskim svetozorom, Pekić preispituje našu opsednutost krajem vremena, tj. sudnjim danom. Učitavajući apokaliptički smisao u istorijske događaje, Pekić, sasvim u duhu hilijastičkog učenja, predočava svoje otkrovenje, koje, paradoksalno, počiva jednovremeno i na snažnom propagiranju mogućeg smaka sveta, ali i na isticanju svojevrzne iluzije kraja. U metodološkom smislu, u radu se polazi od Berdajevljevog eshatološkog tumačenja smisla istorije, kao i od Bodrijarovih teza o recikliranju istorije.

*Ključne reči:* apokalipsa, Borislav Pekić, eshatologija, istorija, naučna fantastika, simulacija

Danas, kad celi svet pritiska ogromna ekonomska kriza, u vreme učestalih pandemija i još češćih najava skorog smaka sveta nije potrebna nikakva mudrost, pa ni hrabrost, da se konstatuje da se s našim svetom nešto događa. Svakodnevno, svedoci smo svakovrskih duhovnih i etičkih posrnuća u medijima, politici, ekonomiji, nauci, umetnosti, industriji zabave, u društvu uopšte. Bodrijarovski rečeno, reč simulakrum postala je zajednički imenitelj bezmalo svemu. Prisustvujemo li, možda, terminalnoj fazi jednog istorijskog razdoblja, ili čitave jedne civilizacije? Je li Špengler bio u pravu kad je celokupnu Zapadnu kulturu nazvao faustovskom? U materijalnom smislu, čini se da kraj možda i nije tako blizu. U duhovnom smislu, početak bolesti, najavljen u književnim delima ranih modernista, može se uočiti još u prvoj polovini dvadesetog veka, kad je Eliot pevao o Pustoj zemlji, a Jejts najavljivao Drugi dolazak. Dakle, možemo se složiti s pretpostavkom da, i pored znatnog tehnološkog napretka, naša civilizacija već dugo kopni i vene. Pitanje koje se nameće jeste da li nešto što je na simulaciji zasnovano, i što je simulacija sama, uopšte može imati kraj. Pri tom, krah neke civilizacije nije nikakav istorijski raritet. Ono što je u istorijskom iskustvu retkost jeste pokušaj jedne civilizacije da kapitalizuje sopstveni kraj. Tačnije rečeno, može li naša civilizacija da nastavi da živi u sopstvenoj smrti i od sopstvene smrti, odbijajući da prizna svoju propast. Pri tom, posledice letalnih efekata tog neumitnog kraha nisu ravnomerno raspoređene – za najsiromašnije i najnemoćnije one su i stvarne i teške, dok manjinska plutokratija, koja je najvećma i kriva za ovakav ishod, nastavlja svoj nezaustavljivi pohod na preostale resurse stvarajući efekat crne rupe u koju usisava sve što joj se nađe na putu. Danas su, dakle, stvari jasne i najneupućenijima.

<sup>1</sup> djzorica@eunet.rs

<sup>2</sup> Rad je nastao u okviru naučnog projekta Ministarstva za nauku i tehnološki razvoj Republike Srbije (broj projekta: 178008; naziv projekta: *Srpska književnost u evropskom kulturnom kontekstu*; rukovodilac projekta: dr Bojan Jović).

U književnosti je koncept propasti, kako ukazuje Sabina Gjergjel (2011: 220), prisutan oduvek, s tim što su do devetnaestog veka razlozi te propasti pronalazeni u nečemu „što je van čoveka, što je nezavisno od njegove volje“. S tim u vezi, Andžej Njevjadomski ističe

uzrok katastrofe pre je bio Logos Sveta, Bog, Priroda, itd. A fantastička književnost koja se rađa krajem 19. veka vidi u ljudskoj delatnosti pretpostavke kataklizme. Pojedinač je sa jedne strane predstavljen kao kreativna osoba, ali i destruktivna, ona koja stvara nove vrednosti, ali i uništava sebe i okolinu. (Gjergjel 2011: 220)

Zapravo, iako od devetnaestog veka, usled sve veće okrenutosti sekularizaciji, profane vizije čoveka i njegove istorije postaju dominantne, ni sakralne vizije nisu sasvim iščezle, bar ne u književnosti. Naime, u književnim delima žanra katastrofe zastupljena su i svetovna i sakralna tumačenja uzroka i značaja kataklizme, a nekad se i prepliću.

Kad je 1984. godine Pekić objavio svoj kataklizmički roman, koji je vizionarski naslovio *1999*, još je dominantna bila paradigma bipolarnog sveta, a Zapadna demokratija, iz perspektive prometejskih boraca za ljudska prava iz ondašnjeg SSSR-a, sovjetskih satelita i inih nedemokratskih režima, bila je utopijsko svetlo na kraju tunela. Potpuna dekonstrukcija vrednosti na kojima počiva (post)moderni Zapad – sistema tržišne ekonomije, predstavničke liberalne demokratije, ali i potrošačkog društva i industrije zabave – još nije bila ni čestito započeta, a nekmoli okončana. Uostalom, delo Fransisa Fukujame *Kraj istorije i poslednji čovek* (*The End of History and the Last Man*), ta biblija zapadnjačkog trijumfalizma, pojavila se tek 1992. godine. Doduše, Fukujama je najpre 1989. godine objavio članak pod nazivom „The End of History?“ („Kraj istorije?“), da bi tri godine kasnije publikovao i knjigu sličnog naslova. Već u inauguralnom članku Fukujama je smelo objavio

ono čega smo sada svedoci možda nije samo kraj Hladnog rata, ili završetak određenog perioda iz posleratne istorije, već kraj istorije kao takve: to jest, krajnja tačka ljudske ideološke evolucije i univerzalizacija Zapadne liberalne demokratije kao krajnjeg oblika društvenog uređenja.

(Fukujama 1989)

Ma koliko, naizgled, sekularno i naučnički spekulativno intorniran bio ovaj odlomak, ali i ceo članak, Fukujamin diskurs bliži je, očito, mesijanskom diskursu starozavetnih proroka no racionalnom diskursu nauke. I, kao i svako proročanstvo, jednako je subjektivan i zelotskim duhom prožet.

Ipak, u ponečemu Pekićeva *1999* nije bila ni nova ni originalna. Najpre, pitanje prirode istorije i načina na koji se ona odvija postavljano je još od antičkih vremena. S tim u vezi, uočljiva su dva modela: ciklični i linearni, pri čemu ciklični isključuje bilo kakvu mogućnost kraja istorije insistirajući na većitom kruženju svega postojećeg. Zastupnici linearnog ili teleološkog modela, s druge strane, smatraju da istorija ima svoj jasan početak i kraj. Kako navodi Kris Hjuž (2011: 4-5),

stanovište da istorija nije teleološka i da se ne vodi duhom (Geist) je antičko. Na primer, Aristotel i Makijaveli su izveli cikličnu teoriju istorije pošto se njihove teorije istorije baziraju na argumentu da nijedan politički/ društveni sistem nije stabilan i da ljudi zato kruže između režima. [...] Ciklične teorije vremena, kako Hačings objašnjava, u suprotnosti su s hrišćanskim viđenjem vremena, koje se [...] zasniva na univerzalnom i teleološkom konceptu istorije, gde vreme teče kao zasebna, nepovratna putanja od Postanka do Apokalipse; dok se ciklična teorija vremena bazira na klasičnoj kosmologiji, gde su svi aspekti sveta vremenski organizovani u cikličan obrazac rođenja i smrti, uspona i pada, rasta i propasti, i struktuirani su u odnosu na kretanje planeta.

Dok se ciklično viđenje istorije, kao što smo videli, vezuje uglavnom za antičke mislioce (prevashodno Aristotela), ali i Makijavelija (Hjuž 2011: 4-5) i Špenglera, teleo-

loški model obuhvata širok spektar međusobno isključivih učenja i mislilaca, od Svetog Avgustina do Berđajeva i od Hegela do Marksa. Zapravo, ideja univerzalne i teleološke istorije u potpunosti je razvijena tek u prosvetiteljstvu, a posebno s Kantom i Hegelom (Hjuz 2011: 5). Kris Hjuz u postmodernom kontekstu ističe Bodrijara i Fukujamu kao paradigmatične predstavnike cikličnog (tj recikliranog) i teleološkog (tj. apokaliptičnog) modela istorije, jer, dok je Bodrijar „konceptu ciklične istorije [...] dao svojevrsni postmodernistički obrt, tvrdeći da se istorija reciklira“ (Hjuz 2011: 6), Fukujama je „najočitiji primer savremenog mislioca koji prati modernističko-prosvetiteljsku tradiciju stvaranja teleološkog objašnjenja istorije“ (Hjuz 2011: 4). Ipak, Hjuz (2011: 7) uočava da, paradoksalno, zapravo, „imamo dve ideje kraja istorije: jednu, Bodrijarovu ideju, da se istorija završava jer postoji odsustvo novih mogućnosti, i drugu, modernističko-prosvetiteljsku ideju kraja istorije, gde se istorija završava jer smo dostigli krajnju tačku savršenstva kroz realizaciju duha“.

Kako Hjuz naglašava u svom radu, nijedan od ova dva modela istorije nije nov i oba su kroz istoriju imala znatan broj uvažanih sledbenika. U tom smislu, i Pekićeva 1999. mogla bi se tumačiti kao još jedan doprinos teleološkom, apokaliptičnom nizu godina i datuma koji bi trebalo da označe sudnji dan i kraj istorije. Uostalom, Pekiću se, kao vrsnom poznavacu hermetičke tradicije, mora odati priznanje i za dobro pozicioniran kraj istorije sa stanovišta hilijastičkog predanja. Ovo eshatološko učenje, nadahnuto novozavetnom objavom dolaska Novog Jerusalima, celokupnu ljudsku istoriju deli na tri hiljadugodišnja doba, te otud i potiče naziv hilijazam, odnosno milenarizam. Oba termina znače isto, a označavaju hiljadugodišnje doba, s tim što, dakako, hilijazam potiče od grčke reči koja označava broj hiljadu (*hiliás*), a milenarizam ima latinsku etimologiju (*mille*, hiljada + *annus*, godina). Dok Starom zavetu odgovara hiljadugodišnja vladavina Oca, vladavina Sina obuhvata Novi zavet, a vladavina Duha svetog doneće ljudskom rodu mir, sreću i blagostanje. Jasno je, prva dva doba već su za nama, dok se treće, i najsavršenije, s manje ili više žara iščekuje već vekovima. Širenju hilijazma izuzetno je doprineo italijanski monah Joakim iz Fjore u dvanaestom veku, da bi potom, ovo jeretičko učenje koje je zvanična crkva odbacila, nastavilo da živi i istrajava do današnjih dana, preuzimajući razne pojavne oblike. Naravno, kao i u Otkrovenju Svetog Jovana, dolasku Novog Jerusalima, tj. vladavini Svetog duha, prethodiće poslednji okršaj dobra i zla u vidu Armagedona. Ostaće, na primer, zabeleženo da je izvesno vreme naše pokolenje živelo u strahu od tzv. milenijumske bube, odnosno nepredviđenog problema oko prelaska kompjuterskih sistema sa 1999. na 2000. godinu. Tako je, s promenom paradigme, Armagedon, koji je trebalo da najavi osvit doba Svetog duha, iz nebeskih sfera transponovan u informatički kiber-prostor. I u Pekićevom opusu, sasvim logično, posle *Besnila* (1983) i 1999 (1984), uslediće *Atlantida* (1988) i *Novi Jerusalim* (1988). Da su, i pored mnogobrojnih promena paradigme, elementi hilijazma uspešno opstali do današnjih dana potvrđuje i Bodrijar:

celokupnu povijest prati milenijski (milenaristički) izazov vremenitosti povijesti. Povijesnom sagledavanju, koje stalno premješta uloge o nekom hipotetičkom raju, uvijek se suprotstavljao fatalni zahtjev, fatalna strategija vremena, koja želi spaliti etape i dospjeti s one strane kraja. Ne može se reći da je neko od tih stremljenja uistinu prevagnulo nad nekim drugim i tijekom povijesti to je pitanje ostalo gorućim: treba li ili ne treba čekati? Od mesijanskih grčeva prvih kršćana, preko krivovjerja i pobuna, uvijek se provlači ta želja za predviđanjem kraja, možda i preko smrti, nekom vrstom zavodljivog samoubojstva koje smjera odvratanju Boga od povijesti i suočavanju s njegovim odgovornostima, onima s one strane kraja, onima ispunjenja. Što uostalom čini terorizam ako na svoj način ne zagovara kraj povijesti? On nekim neposrednim i totalnim činom pokušava uhvatiti u stupicu vlast. Ne čekajući konačni rok, on se postavlja u ekstatični položaj kraja, nadajući se stvoriti okolnosti Posljednjega suda. Iluzorni izazov, dakako, ali koji uvijek očarava, jer u dubini ni vrijeme

ni povijest nikad nisu bili prihvaćeni. Svatko ostaje svjestan proizvoljnoga, izvještačenog značaja vremena i povijesti. A mi nikad ne nasjedamo onima koji od nas traže da se nada-mo. Čak i izvan terorizma, ne postoji li neka svjetlost tog parusijskog traženja u globalnom fantazmu katastrofe koji lebdi nad suvremenim svijetom? Traženje silovitog rješenja stvarnosti kad nam ona izmiče u hiperrealnosti bez kraja? Jer hiperrealnost ukida i sam rok Posljednjeg suda ili Apokalipse ili Revolucije. Svi predviđeni krajevi izmiču nam, a povijest nema nikakva izgleda da ih ostvari, budući da će se ona u međuvremenu okončati (uvijek je riječ o povijesti Kafkinog Mesije: on dolazi prekasno, jedan dan prekasno, i to je odlaganje nepodnošljivo). Stoga, možda je bolje ukinuti Mesiju, preduhitriti kraj. To je uvijek bilo demonsko iskušenje: krivotvoriti krajeve i račune o krajevima, krivotvoriti vrijeme i događanje stvari, ubrzati im tok, u nestrpljivosti ispunjenja, ili, pak, to prevodi potajni predosjećaj da je i obećanje ispunjenja na svaki način lažno i dijabolično. (Bodrijar 2001: 218)

Upravo je u romanu 1999 Borislav Pekić ukazao na probleme o kojima Bodrijar govori – šta se događa kad jedan u duhovnom i civilizacijskom smislu značajan datum bude pretvoren u hiperrealni re-ciklirani simulakrum. Već u naslovu svog romana Pekić je uspješno objedinio hilijastička očekivanja Apokalipse s Nostradamusovim proročanstvom o dolasku velikog kralja terora, koji se vezuje za 1999. godinu, tj. kraj jednog hiljadugodišnjeg doba. Vrhunski cinizam samog pisca ogleda se u činjenici da je njegova antropološka povest, kako je sam žanrovski odredio svoj roman, bliža Platonovoj priči o propasti Atlantide no hrišćanskoj najavi novog zlatnog doba. Naime, po Pekiću, posle Armagedona – nema Novog Jerusalima. Takav koncept istorije najavljen je već na samom početku, Platonovim rečima koje su uzete za moto celog romana:

Bilo je i biće mnogih uništenja čovečanstva... i ono će kao dete morati da otpočinje uvek iznova, ne znajući šta je pre njega bilo. (Pekić 2006: 7)

S druge strane, ritam cikličnog otpočinjanja iznova koji još Platon najavljuje Pekić nedvosmisleno vezuje uvek za konkretan datum. Naime, u jednom svom katrenu, inače enigmatični prorok, Nostradamus sasvim otvoreno predočava: „U sedmom mesecu godine 1999. sa neba će saći Veliki Kralj Terora“. Upravo su ovi stihovi moto prvog poglavlja, a kataklizmična godina iz Nostradamusovog stiha uzeta je za naslov Pekićevog romana. Inače, u književnosti ima mnogo dela koja već u naslovu imaju istaknutu godinu sveopšteg kraha i uvek je, naravno, reč o futurističkoj projekciji. Najpoznatiji takav slučaj je Orvelovo remek-delo 1984, tako da bi se moglo reći da je 1999 ne samo omaž Orvelu, piscu koga je Pekić izuzetno cenio, već i da je 1999 Pekićeva 1984. Takvi datum i zlokobna predskazanja uklapaju se u teleološko viđenje istorije, a, kako ističe Berđajev,

istorijske katastrofe i lomovi, koji naročitu oštrinu dostižu u izvesnim trenucima istorije, uvek su bili inspirativni za razmišljanje iz oblasti filosofije istorije, za pokušaj osmišljavanja istorijskog procesa, za zasnivanje određene filosofije istorije. (Berđajev 2002: 6)

Zapravo, govoreći o dramatičnosti istorijskih dešavanja, Berđajev (2002: 30) za-paža da je nemoguće shvatiti istoriju bez pojma slobode, kao ključnog pojma koji ne samo da određuje već i uslovljava dramatism istorijskog procesa, ali i njegov tragi-zam. Berđajev, naime, ukazuje na to da se „tragizam rađa iz slobode, iz aktivne slobode, iz slobode zla, slobode tame“, a upravo to „određuje dramatičnu borbu u istoriji, dra-matički dinamizam istorije“. To svoje metafizičko tumačenje Berđajev objašnjava tvrd-njom da

kada ne bi bilo slobode zla, koje je vezano s osnovnim načelima čovečjeg života, kada ne bi postojalo mračno načelo, onda ni istorije ne bi bilo a svet ne bi počeo od početka, već od kraja, od savršenog carstva Božijeg koje se zamišlja kao savršeni kosmos u obliku savrše-

nog dobra i savršene lepote. Ali istorija sveta nije počela od savršenog kosmosa, zato što je istorija sveta počela slobodom, slobodom zla. (Berđajev 2002: 27)

Ova Berđajevljeva tvrdnja leži u osnovi Pekićevog romana u kome se istorija neumorno reciklira upravo zato što i nije reč o pravoj istoriji zasnovanoj na slobodi izbora već o zadatom, determinisanom programu koji verno simulira ljudsku istoriju. Kako ističe junak Pekićeve kritičke distopije,

U našem svetu prepunom događaja ništa se uistinu nije događalo.

Događa li se nešto u ogledalu?

Ne događa.

Tako se ni u našem svetu ništa nije događalo. Samo prikazivalo.

(Pekić 2006: 357)

Pekićev svet iz 1999 verna je slika Deborove teze o društvu spektakla. I zaista, čak i kad znaju da će se suočiti s nuklearnom katastrofom, Pekićevi androidi ponašaju se kao da će prisustvovati dobro režiranom spektaklu (što on, uistinu, i jeste), ne pokazujući ni strah, ni kajanje, ni tugu. Zaista, bilo bi preterano tako nešto i očekivati od mehaničkih bića. A po Berđajevu, istorije ne može biti bez čoveka jer

čovek se nalazi u istorijskom i istorijsko se nalazi u čoveku. Između čoveka i „istorijskog“ postoji tako duboka, tako tajanstvena veza u svom pratemelju, takva konkretna uzajamnost da je raskid te veze i uzajamnosti nemoguć. Čovek se ne sme izdvajati iz istorije, ne sme se uzimati apstraktno i ne sme se istorija izdvajati iz čoveka; istorija se ne sme razmatrati van čoveka i bez čoveka. ... „Istorijsko“ je po svojoj suštini duboko ontološko, a ne fenomenalno. Ono se ukorenjuje u neku najdublju praosnovu bića, s kojom nas ono spaja i koju čini shvatljivom. „Istorijsko“ je nekakvo otkrivenje o najdubljoj suštini svetske stvarnosti; o svetskoj sudbini, o čovekovoj sudbini kao centralnoj tački sudbine sveta. (Berđajev 2002: 16)

Dakle, ako, kao u Pekićevom romanu, čovekovo mesto zauzmu androidi ili roboti, onda se ne može govoriti o istoriji u pravom smislu te reči već pre o simulaciji, te stoga i dolazi do neprestanog recikliranja kobne istorije. Bodrijar ukazuje na sličnu sablasnu stranu postmoderne istorije, iako je, za razliku od Berđajeva, sledbenik cikličnog viđenja istorije. Kako navodi Bodrijar,

istorija se predstavljala kao da napreduje i nastavlja se, dok je zapravo bivala poništavana. Trenutni period nudi mnogobrojne primere tih srozanih, oslabljenih oblika primarnih događaja modernosti. Sablasni događaji, *Gespensterereignisse* – klonirani događaji, farsični događaji, fantomski događaji, pomalo nalik na fantomske udove koji izazivaju bol čak i kad ih nema. (Bodrijar 1997)

Upravo na tom nivou možemo naći sličnosti između Pekićeve eshatološke teze zastupljene u romanu 1999 i Bodrijarovog učenja o iluziji kraja istorije s jedne strane i Berđajevljevog insistiranja na nužnosti kraja, s druge strane. Naime, slobodno možemo reći da je strukturalno i ontološki gledano, Pekićeva shema istorije istovremeno i teleološka i ciklična. Naime, dok je celokupna istorija čovečanstva ciklična, svaki ciklus neumitno stremi svom konkretnom kraju oličenom u hilijastički intoniranoj 1999. godini, jer je, kako Pekić (2006: 354) kaže, u pitanju „istorijski perpetuum mobile koji uvek dovodi do istog samouništenja“. Neizbežnom krah u jedne/svake civilizacije koji je unapred zadat, determinisan vode nekontrolisani materijalizam, tehnološki napredak u službi sve veće mehanizacije i automatizacije jedinice i čovečanstva, ali i drevna mitološko-magijsko-religijska matrica zasnovana kako na hermetičkim Nostradamusovim predviđanjima, tako i na hrišćanskoj Apokalipsi i ranijim mitovima o nužnoj propasti jednog/svakog sveta, pri čemu je pripovest o slomu Atlantide možda i najupečatljivija i najjstrajnija. Ono po čemu se Pekić približava Bodrijarovom tumačenju sledi posle famozne i zlokobne 1999. godine. Naime, kako je reč o robotsko/androidskoj simulaciji

ljudske istorije, nova istorija koja otpočinje nakon kraja prethodne do najsitnijih joj je detalja identična, te se, otud može govoriti isključivo o reciklaži istorije:

Uprkos svim odlaganjima, usporavanjima, prekidanju, i lična i opšta naša istorija, mada je navodno bila dva puta duža od navodne ljudske, uvek je stizala da se u vremenu, godini, mesecu, danu i satu, pa i minutu poklopi s onom koju je navodno kopirala. (Pekić 2006: 348)

Stoga, budućnost, a naročita ona posle 1999. godine, ostaje nerealizovana. Upravo zbog te negacije budućnosti Pekićeva 1999 opire se hrišćanskom eshatološkom tumačenju istorije zasnovanom na nadi i veri da budućnosti i te kako ima i posle sudnjega dana. U kulturološkom smislu, Bodrijar ukazuje na sličan problem:

Zbog toga sam i izložio ideju da se 2000. godina neće dogoditi. Sasvim jednostavno, jer je istorija ovog veka već došla do svog kraja, jer ga iznova beskrajno preživljavamo i zbog toga što, metaforički govoreći, nikada nećemo preći u budućnost. Naš je hilijazam [...] hilijazam bez sutrašnjice. Dok je dolazak 1000. godine, iako je očekivan sa strahom, bio uvod u Parusiju i dolazak Carstva Božjeg, te otud uvod u beskrajno obećanje, tačka računanja koja je pred nama zatvorena je, spiralna. Sve što nam je ostalo od hilijastičkog datuma jeste odbrojavanje do njega. [...] Digitalni časovnik na centru Bobur koji prikazuje odbrojavanje miliona sekundi savršen je simbol. [...] Vreme se više ne računa progresivno, dodavanjem, počevši od početka, već oduzimanjem, počevši od kraja. Tako nešto se događa prilikom lansiranja raketa ili kod tempiranih bombi. [...] Kad izbrojite sekunde koje vas dele od kraja, činjenica je da je svemu došao kraj; mi smo već s onu stranu kraja. [...] Prilikom odbrojavanja, preostalo vreme već pripada prošlosti, a maksimalna utopija života ustupa mesto minimalnoj utopiji preživljavanja. Vreme i istoriju doživljavamo u stanju duboke kome. [...] Pred nama više nije budućnost već jedna anoreksična dimenzija – nemogućnost okončanja i, jednovremeno, nemogućnost da se vidi dalje s onu stranu. [...] Šta je posle kraja? Iza kraja, prostire se virtualna stvarnost, horizont isprogramirane stvarnosti u kojoj sve naše poznate funkcije – memorija, emocije, seksualnost, inteligencija – postaju sve beskorisnije. Iza kraja, u eri transpolitičkog, transeksualnog, transestetskog, sve naše mašine želja postaju male mašine spektakla [...] Ako istorija više ne može da dosegne svoj kraj, onda ona, pravo govoreći, više i nije istorija. Izgubili smo istoriju, a usled toga smo izgubili i kraj istorije. [...] A to je ozbiljno, jer kraj označava da se nešto zaista i odigralo. Dočim mi, na vrhuncu realiteta – i s informacijom na svom vrhuncu – više ne znamo da li se nešto odigralo ili ne. (Bodrijar 1997)

Pomni čitalac i poštovalac književnog opusa Filipa K. Dika, Bodrijar je znao da prepozna pravu prirodu simulacije – ona je nestabilna i nesigurna opsena, te zarad sopstvene samopotvrde poput crne rupe proždire sve oko sebe:

novle Filipa K. Dika očigledno „gravitiraju“ ako se tako može reći (ali to se i ne može lako reći, jer je upravo taj novi univerzum „antigravitacionalan“, ili, ako još gravitira, čini to oko rupe stvarnog, oko rupe imaginarnog) u tom novom prostoru. One nam ne predočavaju neki alternativni kosmos, neki folklor ili kosmički egzotizam, ni neke galaktičke podvige – nego nas smesta uvode u totalnu simulaciju, bez porekla, imanentnu, bez prošlosti, bez budućnosti, u neko pomeranje svih koordinata (mentalnih, vremenskih, prostornih, značenjskih) – u njima nije reč o nekom paralelnom univerzumu, nekom svetu-dvojniku, ili čak o nekom mogućem svetu – ni mogućem, ni nemogućem, ni stvarnom, ni nestvarnom, nego nadstvarnom: to je svet simulacije, što je sasvim druga stvar. I to ne zato što Dik izričito govori o simulakrumima (naučna fantastika je to uvek činila, ali je ona igrala na dvojnika, na veštačko ili imaginarno dupliranje ili udvajanje, dok je ovde dvojnici nestao, nema više dvojnika, uvek se već nalazimo u drugom svetu, koji više i nije drugi, bez ogledala, bez projekcije i utopije koja bi mogla da ga odrazi – simulacija je nepremostiva, ne može se prevazići, ona je bez sjaja, bez spoljašnjosti – mi čak nećemo tu preći „na drugu stranu ogledala“, što smo još činili u zlatno doba transcendencije). (Bodrijar 1991a: 126)



Kao i kod Pekića, sličnu cikličnu strukturu proisteklu iz potrebe za recikliranjem istorije nalazimo, recimo, i u Dikovom romanu *Ubik* (1969). I u tom slučaju je istorija, tj. njen obrnuti redosled odvijanja, jedan od glavnih pokazatelja smrti jedinke ali i civilizacije koja se tako očajnički bori protiv tako bazičnih činjenica života kao što je zakonitost da sve što se jednom rodi mora i da umre. Upravo to odbijanje suočavanja sa sopstvenom smrtnošću posredstvom institucije takozvanog poluživota nameće cikličnu umesto pravolinijske naracije u Dikovom romanu. Re-cikliranje istorije stvara recikliran život, život iz smrti vraćen u poluživot, a ta metafizička akrobacija s onostranim dobitkom i ovostranim gubitkom zakonomerno je predstavljena cikličnom formom romana. Gotovo identičnu zakonomernost nalazimo i kod Pekića: reciklirana istorija = recikliran život = re-ciklična naracija. Otud, jedan, ali i bilo koji od Pekićevih junaka može da ustvrdi

U tom procesu večnog kruženja *iste* istorije razlika je između našeg Petog i Četvrtog čovečanstva koje mu je prethodilo ili – ako je u pitanju *krug* – sledilo, pošto u krugu nema početka ni kraja, i kao u svemiru nema onoga što je pozadi i onoga što je ispred. Čovek Četvrtog nije znao da je robot, mislio je da je živo ljudsko biće i pri tome, naravno, jedino kako u prostoru tako i u vremenu, te da tera neku nezavisnu, autohtonu, originalnu povest. (Pekić 2006: 353)

To neznanje o kome govori Pekić potiče iz katatoničnog stanja naše civilizacije, o čemu svedoči Bodrijar:

društva koja više ne očekuju ništa od nadolaska budućnosti i imaju sve manje povjerenja u povijest, koja se pokapaju iza svojih prospektivnih tehnologija, iza svojih skladišta podataka i u sačastim mrežama komunikacije, u kojima je vrijeme napokon poništeno pukim kolanjem – ti se naraštaji možda nikad neće probuditi, ali oni o tome ne znaju ništa. Godina 2000. možda se i neće dogoditi, ali oni o tome ne znaju ništa. (Bodrijar 2001: 219)

Pekić, doduše, ostavlja tanušnu nadu da je moguće da se iz tog začarnog kruga umakne onog trenutka kad se u osvešćenom robotu, robotu koji zna i priznaje da to jeste, probudi čovečnost. Šta će s tom čovečnošću biti, pisac nas je na kraju romana ostavio da nagađamo na osnovu još jedne 1999. godine, kad se opet suočavamo s paradigmatičnom krticom koja proviri iz zemlje u orvelovskom Zlatnom kraju i, pošto ne-bom nešto sevne, zloslutno pomisli *Ne opet*. Ubrzo potom na pašnjak su pale prve kapi, ali „nikoga nije bilo da vidi da li je to kiša ili nešto drugo“ (Pekić 2006: 381).

Kako su, u kalendarskom smislu, i 1999. i 2000. godina za nama, pruža nam se jedinstvena prilika da proverimo status predskazanja Pekića i Bodrijara, dvojice proroka smrti naše civilizacije. Naravno, ovom prilikom nećemo se skrivati iza tvrdnje da su književna dela, pa i Pekićeva 1999, upravo i samo to – nepretenciozne književne tvorevine bez ikakvih proročkih pretenzija. Društveni angažman bio je neodvojiv od lika i dela Borislava Pekića, te bi zatvaranje njegovog romana u apatijom obavijenu kulu od slonovače bilo ravno izdaji i zdrave pameti i pisca samog. Cinici bi danas rekli: svet je preživio, Pekić i Bodrijar su mrtvi! Da li je baš tako? Smemo li bez ikakve ograde da tvrdimo da je ovo što danas živimo stvarnost i da je ono što se oko nas događa prava, nepatvorena istorija? Svedoci smo burne proliferacije događaja čije bujanje pratimo isključivo posredstvom medija a ne iskustveno, a da su pri tom svi oni osuđeni na to da u nekom trenutku volšebno nestanu s naslovnih strana nerazrešeni, neokončani, nedovršeni. A ako nešto nema kraj, onda, kako kaže Bodrijar, gubi pravo i na samo postojanje. Dakle, ako i ne želimo da se suočimo s činjenicom da je naša civilizacija, bežeći od sopstvene temporalnosti, preskočila svoj kraj i našla se s one strane smrti, onda bar moramo uvažiti tezu tri izuzetna mislioca koji su delovali s tako različitih pozicija, kao što su Berđajev, Pekić i Bodrijar: ljudska istorija nezamisliva je bez autentičnog ljudskog bića. Ako istoriju i pokušamo da nadigramo, jedino u čemu ćemo uspeti jeste da na-

digramo sami sebe. Negirajući mogućnost kraja istorije negiramo i nju samu, pa i nas same. Pokušaj Fransisa Fukujame da sekularizuje hrišćansku eshatologiju i kraj istorije u tom smislu zameni pobedom liberalne demokratije bio je ujedno i bogohulno drzak i donkihотовski dirljiv – promašaj. Odgovor na pitanje ima li života posle 1999. zavisi od toga šta pod životom podrazumevamo. Pekić nam je ostavio nadu da se iz začaranoг kruga možemo izvući, ali najpre moramo stati pred ogledalo i suočiti se sa svojim odrazom u njemu. Ako ga (još) ima.

## Literatura

- Berđajev 2002: N. Berđajev, *Smisao istorije, Novo srednjovekovlje, Kraj renesanse*, prev. Milić Majstorović, Beograd: Brimo.
- Bodrijar 1991a: Ž. Bodrijar, *Simulakrumi i simulacija*, Novi Sad: Svetovi.
- Bodrijar 1991b: J. Baudrillard, Two Essays, *Science Fiction Studies*, 18/3, November 1991, <http://www.depauw.edu/sfs/backissues/55/ baudrillard55art.htm>
- Bodrijar 1997: J. Baudrillard, *Paroxysm: The End of the Millenium or the Countdown. Economy and Society*, 26/4, November 1997, 447-455. [www.egs.edu/faculty/jean-baudrillard/articles/paroxysm-the-end-of-the-millennium-or-the-countdown](http://www.egs.edu/faculty/jean-baudrillard/articles/paroxysm-the-end-of-the-millennium-or-the-countdown). 20. 6. 2011.
- Bodrijar 2001: J. Baudrillard, *Simulacija i zbilja*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Debor 1967: G. Debord, *La Société du Spectacle*. [http://classiques.uqac.ca/contemporains/debord\\_guy/societe\\_du\\_spectacle/societe\\_du\\_spectacle.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/debord_guy/societe_du_spectacle/societe_du_spectacle.pdf). 10. 12. 2011.
- Dik 1977: P. Dick, *Ubik*, New York: Bantam Book.
- Fukujama 1989: F. Fukuyama, *The End of History?* <http://www.wesjones.com/eoh.htm>. 20. 6. 2011.
- Gjergjel 2011: S. Gjergjel, Groteskna tela mašina Borislava Pekića. Igre formama u povesti 1999, u: Dejan Ajdačić (ur.), *Telo u slovenskoj futurofantastici*, Beograd: SlovoSlavia, 219-239.
- Hjuz 2011: K. Hjuz, Recikliranje vremena i kraj istorije, *Zlatna greda*, 111-112, Novi Sad, 4-11.
- Pekić 2006: B. Pekić, 1999, Novi Sad: Solaris.

## PEKIĆ'S ESCHATOLOGY: IS THERE LIFE AFTER 1999?

### Summary

In his science fiction novel *1999* (1984) Borislav Pekić, similarly to Philip K. Dick, poses some of the crucial metaphysical and eschatological questions. In doing so, he mercilessly deconstructs our terminally ill materialistic civilization announcing its inevitable end. Starting from the idea that the Western civilization is both religiously and culturally determined by Christian teachings, Pekić analyzes our obsession with the end of time, i.e. the doomsday. Giving the apocalyptic meaning to historical events, in accordance with the chiliastic teachings, in his *1999* Pekić presents his revelation which is, paradoxically, based both on his conviction that the end is near and, simultaneously, on his assumption that the end itself is/ will be just an illusion. Thus the structure of his novel as well as of human history turns out to be cyclical – the humanity, unaware of its robotic essence, is forced to relive the cataclysmic 1999 again and again. In that respect, Pekić uses a Baudrillardesque concept of a recycled history in which the end itself is only a hyperreal simulacrum.

Key words: Apocalypse, Borislav Pekić, eschatology, history, science fiction, simulation

Zorica N. Dergović Joksimović

Александар Б. НЕДЕЉКОВИЋ<sup>1</sup>  
Универзитет у Крагујевцу  
Филолошко-уметнички факултет  
Одсек за филологију

## РЕЛИГИЈА И БОГ У ЗВЕЗДАНИМ СТАЗАМА: ПОКУШАЈ ДА СЕ РАЦИОНАЛНО ОЦРТА ПРАЗНИНА У ОБЛИКУ ЊЕГА

Циљ рада је да укажемо да је утисак о атеизму у филмском и делимично књижевном научнофантастичном серијалу *Звездане стазе* само делимично тачан. Иако чланови посаде не исповедају активно ниједну веру, и веома су световно и научно усмерени, ипак се, анализом појединих епизода, испоставља да теме Бога и религије јесу присутне у серији. Не појављује се ниједна од великих организованих религија из наше прошлости и садашњости, на броду „Ентерпрајз“ нема капеле нити цамије а ни синагоге итд, па ипак, истражујући (рационално и професионално) универзум, чланови посаде долазе повремено до питања која су, по својој суштини, барем делимично теолошке природе.

*Кључне речи:* научнофантастична књижевност, религија, Бог, *Звездане стазе*

### 1. Значај *Звезданих стаза*

Као што смо већ рекли у Зборнику са четврте конференције (2009) у Крагујевцу, телевизијска и филмска (али, у једном скромном обиму, и књижевна) научнофантастична серија *Звездане стазе* (*Star Trek*), започета 1966. године, по неким својим параметрима могла би конкурисати за статус најуспешнијег серијала свих времена и свих жанрова, јер, као што смо тамо рекли, „ако се не слажете с тим, наведите успешнију„ (Недељковић 2010: 60). Додајмо да је то серијал пројектован делимично и у књижевност, кроз многобројне новелизације, које је нарочито писао Џејмс Блиш (James Blish), као и кроз „не-канонске романе“ које су писали други. Истакнути аутор научнофантастичних романа Дејвид Брин убедљиво је доказао, и томе посветио целу једну књигу, да је серијал *Звездане стазе* озбиљнији и квалитетнији, у погледу зрелости, важности и трезвености приказаних друштвених модела, него фантазијска (не СФ, мада има СФ елементата) серија *Рајнови звезда*; а то су биле две културолошки вероватно најутицајније серије филмске фантастике у другој половини двадесетог века (Брин 2006: 21, 36-38 и другде).

Дакле то је серијал који има свој неоспорни културолошки значај. Има и своју, изврсну, енциклопедију, итекако озбиљну (Окуда). Али има и своје слабости и мане, детињасте и кич аспекте, итд.

### 2. Научна фантастика као машина за размишљање о богу

Могло би нам бити замерено, да је релативно мало важно какве су представе о Богу у једном жанру као што је СФ, а много важније какве су код писаца

1 srpsko\_dnf@yahoo.com

главног тока.<sup>2</sup> У своју одбрану, можемо навести речи Тијане Тропин: „Разлика између високе и тривијалне књижевности у данашње време све чешиће се доводи у питање. ... Већ деценијама је у току превредновање популарне културе и њених производа; текстови који припадају жанровској књижевности данас представљају једнако легитиман предмет научне анализе као и прозна дела главног тока„ (Тропин 2010: 571) Говоримо о, како то каже Бојан Јовић, „код нас у великој мери скрајнутом научно-фантастичном жанру, са ретком и неразвијеном књижевнокритичком рецепцијом„ (Јовић 2011: 74). А управо тај жанр има овде једну велику предност.

У фандому је одавно позната изрека да је СФ машина за размишљање. Тај жанр је, заиста, једна „машина“, метафорично речено, помоћу које се могу пронаћи или барем тражити одговори на нека питања. То важи и за теолошка питања: реалистичка књижевност не може да приказује Бога самог, него само религиозне људе, њихова теолошка размишљања и осећања, и религију као социјални феномен. Бога самог може да приказује само фантастична књижевност, а ако хоћемо да то буде трезвен и реалистичан приказ евентуално могућих контура *сџварноџ* постојања Бога у складу са општим научним погледом на свет – само један жанр фантастике то може: научна фантастика.

У том смислу, СФ жанр је усвојио за себе један од атрибута филозофије – способност дискурса о божанству.

### 3. Атеизам или отворени ум

У серијалу *Звездане сџазе* су поједини критичари и коментатори, па и српски<sup>3</sup>, видели бедем чврстог и потпуно рационалног атеизма, наима тврдили су да је у *Звезданим сџазама* религиозност радикално одбачена, па ипак, никако нису успели да ту тезу у потпуности докажу. Посада, заиста, не исповеда ниједну веру, и доследно одбија да буде увучена у верске сукобе, али, такође и не тврди да Бога нема, него, напротив, суочена са тим питањем рутински каже да треба задржати „отворени ум“ тј. бити спреман и за разматрање туђих, неочекиваних, итд, аргумената и назнака. Капетанима и посадама звезданих бродова Федерације много пута је упућивано питање да ли су религиозни, да ли верују у бога, итд, а они су давали тај свој стандардни одговор, „Ми задржавамо отворени ум“ („We keep an open mind“), у смислу, не изјашњавамо се категорично. У серији не видимо Библију, ни Куран, ни Талмуд; звездани брод „Ентерпрајз“, има на стотине просторија, али нема капеле, нити дамије, ни синагоге, нема никакав храм, ниједну наменску просторију за организовану верску активност. Али, у серији постоји неколико епизода у којима се, на начин очигледно добро промишљен и

2 као што је Фјодор Достојејски, на пример.

3 На пример, Срђан Јовановић Малдоран у чланку „Шта ће Богу свемирски брод?“ (Малдоран: 2010а). У свом следећем чланку, „И даље кроз звезде“, дискутује овако: „Настављајући сагледавање религије кроз очи савремене научне фантастике, тешко је заобићи још два серијала чији се однос према религији издваја од осталих. Као и *Звездане сџазе* (*Star Trek*), *Звездана капија* (*Star Gate*) и *Звездана крстарица Галакџика* (*Battlestar Galactica*) су амерички серијали који су и у Европи (и шире) стекли невиђену популарност. Заслужено“ итд. (Малдоран: 2010б) У једном каснијем чланку, драстичним и неумереним речима критикује Српску православну цркву, али у истом чланку помиње да је „Роденбери ... познат као творац *Звезданих сџаза* и као атеиста“, итд. Дакле напада религију свим силама, али и враћа се питању религије у научној фантастици. (Малдоран: 2011).

одмерен, остављају ипак отворени простори, својеврсне контуре, и за могућност постојања Бога.

#### 4. Трансцендирање верских подела: немогуће?

Најтрновитији проблем уједињења Земље, оног које је приказано у *Звезданим стазима*, вероватно би била религија, али, управо тај проблем је у том серијалу крајње помно и обазриво заобиђен.

Као што смо поменули, чланови посаде „Ентерпрајз“, нису религиозни, али никада не кажу „Бога нема!“, „Ми знамо сигурно да Бог не постоји!“ нити ишта слично, и не спречавају ничија ненасилна верска осећања. Импликација је, да таква службени став репрезентује и званичну политику на планети Земљи, дакле, уједињено човечанство није у власти ни ислама, ни хришћанства, итд, али и не прогони и не напада те вере. Уосталом то је став и српске владе данас.<sup>4</sup> Није то само амерички модел, а, уосталом, и није толико битно чији је модел, важно је да ли је паметан и прихватљив и да ли успева. Кинеска је, а не америчка, пословица да није важно какве је боје мачка, ако успешно лови мишеве. Дакле уједињено човечанство, у визији *Звезданих стаза*, вероватно неће бити верски монолитно, али ни монолитно атеистично. Могло би се нагађати да је то став који ће прихватити велика већина грађана Земље – те будуће планете Земље у којој се државе више не такмиче међусобно.

Али остаје утисак да те велике религије нису могле тако брзо и лако да нестану. Није уопште уверљиво нити логично да ће у следећих триста или четири стотина година ишчезнути хришћанство, ислам, јудаизам, будизам итд. То су вере које су преживеле већ много векова, па није вероватно да неће преживети још три-четири. Тај проблем у *Звезданим стазима* није решен, само је потиснут тако што се не помиње; цензурисан је. Ово значи да су творци *Звезданих стаза* сагледали управо тај, верски проблем, као најтежи, као највећу препреку за остварење утопијског јединства и слоге човечанства, па су се решили да га игноришу. Неславно је то, али је обавило посао – серија је ишла даље, снимала се успешно.

#### 5. Контакти са слабијим и са супериорним ванземаљским бићима

У *Звезданим стазима*, у под-серији тј. грани „Нова генерација“ (*The New Generation*, али заправо је то Пикарова генерација), капетан Жан-Лук Пикар је имао прилике да командује бродом „Ентерпрајз“ у чак 27 ситуација када је остварио *први контакт* (важан појам у студијама научне фантастике) са неком дотад непознатом расом или са живим бићем дотад непознате врсте (в. Мемори Алфа Вики, то је огранак интернетске енциклопедије Википедија, посвећен у целости *Звезданим стазима*, са већ преко тридесет хиљада страница), и сваки пут се трудио да поштује и сачува права свих интелигентних облика живота, па чак и најтуђинскијих. Слично томе, у многим ситуацијама радио је на изглађивању сукоба између познатих али несложних нација и цивилизација. Он је то и морао, јер да се понашао супротно, његова посада би га брзо развластила и сме-

4 Али, не и југословенске власти непосредно после Другог светског рата. Срби памте да се у време Титових партизана и милитантно атеистичке младе комунистичке државе говорило сељацима: „Рекао комесар да бога нема! Рекла је Партија – не постоји бог!“, па се зато данас, са задршком од неких 65 година, узвраћа, из редова модернизованих пољопривредника, са осмехом: „Рекао поп да Партије нема!“

нила: они су сви (па и он) положили заклетву да ће спроводити ту основну политику Федерације и чувати вредности Федерације, тако да они свог капетана не слушају по неком аутоматизму, безусловно, него само ако виде да се он понаша нормално и коректно. Исто важи и за њих саме, за сваког члана посаде: они нису неки нацистички аутоматски извршитељи сваког и било ког па и злочиначког наређења, него су савесни људи који пазе шта се дешава и да ли је то у складу са основним моралним вредностима. У том смислу, њихова Федерација нуди један јасан модел који је врло далеко од милитаризма и од ма какве диктатуре. Нека од тих ванземаљских бића имала су, међутим, и божанске прерогативе, и способност да са „Ентерпрајзом“ учине, сасвим произвољно, шта год хоће, па се није постављало питање заштите њихових права, него спасавања брода (па и читаве Звездане федерације укључујући и цео људски род) од хировитих поступака тих виших, или привидно виших, бића.

### 6. Ро Ларен: „Не знам шта да верујем, више“

Један од истакнутијих женских ликова у *Звезданим сџазама*, у огранку *Нова џенерација*,<sup>5</sup> је официрка по имену Ро Ларен (енгл. Ro Laren, али строго узев код њеног народа прво се каже презиме, као код Кинеза), млада, талентована, веома храбра, али у понечему непослушна и својеглава.<sup>6</sup> Рођена у 24. веку, године 2340, Ро Ларен је као девојчица била у концентрационом логору који су организовали непријатељи, окупатори њене планете, али је преживела, а касније је ступила у Звездану флоту уједињеног човечанства и служила под командом капетана Жан-Лук Пикара, који је, узгред речено, Француз. Она је заступљена у само малом броју епизода, дакле само кратко је била у серијалу, па је, у том смислу, сподредни лик, али, и данас је омиљена код милиона гледалаца.

Њен народ има једну своју специфичну религију, али је Ларен одувек била склона да сумња у сваку религију (Окуда: 413-414) и да се поставља као атеиста, што је и јавно говорила, дакле и у том погледу је била бунтовна. Међутим, године 2368, као девојка од 28 година, поручница Ро Ларен се нашла у ситуацији да, због једног научног експеримента који се догодио, буде лишена материјалности у нашем уобичајеном смислу и да се креће кроз брод као дух. (То се дешава у епизоди „Следећа фаза“, енгл. „The Next Phase“.) Још један члан посаде, поручник Џорди Ла Форџ, био је захваћен истим феноменом. Они су тако стекли способност да пролазе кроз зидове, али не и да пропадају кроз под; да виде и чују посаду, и све што се дешава, али њих нико није могао да види и чује, нити иједан инструмент да их региструје.

У тим сатима и данима, Ларен поверује да је мртва, и да је у загробном животу: да је постала дух. То не прихвата поручник Ла Форџ, главни бродски ин-

5 The New Generation. – Те стотине епизода, које смо поменули, груписане су у неколико под-серијала, тј. огранака (енгл. branches) који се односе на различите генерације и векове, али су сви (сем једног, најновијег) у истом универзуму, овом нашем, реалном, и сви чврсто спојени у једну серију, једну целину. Замислите роман Томаса Мана *Буденброкови*, или *Саџу о Форсајџима* Џона Голсвортија, или *Сеобе* Милоша Црњанског, али са проширењем на неколико генерација и неколико векова; и замислите да се не ради толико о породицама и животу на копну, него претежно о посадама истраживачких бродова, с тим да се прате нарочито путовања брода *Подухвај* (енгл. *Enterprise*) а кад тај брод остари и мора да се баци у старо гвожђе, сагради се нови брод, *Подухвај 2*, па кроз можда педесетак година опет нови брод, *Подухвај 3*, итд: *Звездане сџазе* су нешто налик томе.

6 глумица је била Мишел Форбс (Michelle Forbes)

жењер. Капетан и посада сматрају да су то двоје погинули, а тела дематеријализована у експерименту тј. инциденту који се догодио, па, кад већ није могуће обавити сахрану (јер тела нема) организују у бродском великом салону, дакле у „Десетки-напред“, свечани помен за Ро Ларен и Ла Форца, еквивалент сахране. Тако њих двоје долазе у прилику да, невидљиви и до неке мере нематеријални, присуствују сопственој сахрани, што је врло блиско хришћанским идејама о судбини људске душе после смрти: јер, ако је Библија истинита, онда би тако некако могла да изгледа следећа фаза нашег постојања, након овог живота. Уједно, они слушају и процењују шта о њима говоре њихови ближњи, како се опраштају, да ли је то обављено са довољно поштовања, да ли са искреном тугом или не, итд, што је једна изразито архетипска сцена повезана са тиме што је скоро свако од нас понекад макар на тренутак замислио сопствену сахрану; такође повезана и са чињеницом која је у психологији позната, да многи људи (па, и многи самоубице) у дубини своје подсвести не верују да ће у тренутку смрти стварно потпуно ишчезнути, него, напротив, замишљају – мада у то рационално не верују – да ће на неки начин моћи да гледају и слушају реакције ближњих тј. да ће имати позицију посматрача.

На крају, Ро Ларен и Ла Форц изнађу једно технолошко решење да постану на неколико тренутака ипак макар мало видљиви окупљеним члановима посаде, после чега киборг (или робот) поручник Дејта<sup>7</sup> схвата шта се стварно догодило, и налази начин да их врати у нашу материјалну стварност. *Post festum*, кад је све већ разрешено, Ро Ларен, насмејана, коментарише о свом гледању на религију, и каже: „Нисам веровала, али сад више не знам шта да верујем“ („I did not believe, but now I don't know what to believe any more“). Она се можда и шали, али њен атеизам је сада итекако стварно, и озбиљно, поколебан.

## 7. Бежоранска религија

Читав један огранак *Звезданих стиаза*, који се зове *Дубоки свемир 9* (*Deep Space 9*) или скраћено ДС9 дешава се на свемирској станици која се налази у близини планете Бежор (енгл. Bajor). Многи ликови и догађаји у овој под-серији, тј. огранку, су у непосредној вези са том планетом, а заправо тај огранак има, у много већој мери него други огранци *Звезданих стиаза*, континуирану обједињену причу, у смислу да су епизоде мање самосталне, а више спојене у једну обухватну наративну целину. Једна од најистакнутијих особа у ДС9 је Кира Негис (*Kira Nerys*), врло популаран лик, код гледалаца (*Окуда*: 240), Бежоранка која је врло активно учествовала у грађанском рату за ослобођење своје планете од туђинске окупације.

Бежоранци су, као и већина других „ванземаљских“ раса у *Звезданим стиазама*, заправо људи (и види се, сасвим лако, да су то заправо људски глумци, и јасно је да је то учињено због економичности и лакоће прављења серије тј. снимања толико многобројних епизода, што и јесте свакако најслабија, најнаивнија особина *Звезданих стиаза*) али са извесним разликама; на пример, трудноћа код Бежоранки траје само пет месеци.

<sup>7</sup> мада он за себе небројено пута каже да је андроид, што, међутим, не одговара коректном поимању тог термина. Андроид је биће вештачки склопљено од биолошких, органских делова тела, од људских делова, као, на пример створење које је начинио Виктор Франкенштајн у роману *Франкенштајн* Мери Шели.

(У 146-тој епизоди *Следеће генерације*, епизоди „Јурњава“, енгл. *The Chase*, објашњава се зашто толико раса има људски изглед: својевремено, вроватно пре више милиона година, постојала је у целој галаксији само једна једина антропо-морфна раса, али је она расејала тј. засејала по многим планетама, широм галаксије, бића слична себи. То је леп покушај, али слаб, неубедљив, али ипак показује да су сценаристи имали свест о овој мани своје серије – вероватно зато што су им многи фанови то замерили; било је веома љутитих критика<sup>8</sup> – и да су покушали нешто да учине; дакле показали су интелигенцију и бригу за квалитет, али, очигледну слабост ипак нису успели особито добро да одбране.)

Битна карактеристика бежоранског друштва је религија, са којом је у вези и основна линија радње овог огранка *Звезданих стџаза*. Бежоранци верују у пророке, боџе изасланике, и њихове чудотворне предмете, као и у зле духове који се, у облику пламенова, налазе у једној дубокој пећини у планинама, понешто од тога се стварно и појављује у серији, и има реално дејство. Двоје изузетно злих особа које током многих епизода организују једну заверу против свог народа, а желе да служе тим злим духовима, на крају улазе у пећину, падају у провалију и претварају се и сами у баш такве пламенове – у суштини падају у пакао, где ће и остати, и где им је, у моралном смислу, место. Ми видимо те огњеџе; они тамо стварно постоје, то су ипак материјалне појаве.

Али та религија је локална, не универзална; остаје везана за само један, како би се данас рекло, „хронотоп“ (једно време-и-место: Бежор, 24. век).

## 8. Холодек

У броду „Ентерпрајз“ којим Пикар, средином 24. века, командује (регистарске ознаке NCC-1701-D), постоје чак три просторије за забаву и рекреацију познате под називом „холодек“ (holodeck). Компјутер унутар холодека креира лажну стварност, али веома убедљиву, тако да корисник, члан посаде, који је дошао да се забавља или вежба, може да доживи свакојаке авантуре а да остани ипак безбедан (в. Википедија мемори алфа, холодек; такође видети: Википедија, холодек). Током векова, у разним међузвезданим цивилизацијама, а такође и у Звезданој флоти, холодек је технички различито развијан, па се мењао и ступањ материјалности артифицијелног света унутра, од само фотонске, светлосне симулације, до комплетне материјализације (али ипак не до квантног нивоа). За корисника је холодек, како би то рекао Никола М. Бубања, „прилика ... да се стекне неограничена слобода обликовања себе и света око себе,“ (Бубања 2009: 37). Међутим, онтолошки и морални статус особа начињених привремено, за једнократну или вишекратну употребу, био је понекад веома проблематичан,

8 На пример: „Толијанци су нешто врло, врло ретко у Звезданим стазама: неземаљска раса која је стварно неземаљска. Понекад изгледа да су ‘ванземаљци’ само супститути људских култура. Једна од критика које се могу упутити универзуму *Звезданих стџаза* је ова: ... тај универзум могао би се прерадити (изнова написати) тако да све ванземаљске цивилизације буду, ипак, људске цивилизације, раштркане по свемиру, и тиме би се заправо мало шта у серији изменило.“ (The Tholians are, further, something very, very rare in Star Trek: an alien race that truly is alien. At times it seems that the „alien races“ are just substitute human cultures. One critique of the Star Trek universe is, like the universes of *Foundation* or *Dune*, it could be rewritten so that all the alien races are different human civilizations spread across the universe, and very little of the Trek universe would have to be changed.) Преузето 2010 04 22 са линка: <http://julianperezconquerstheuniverse.blogspot.com/2009/07/star-trek-aliens-id-like-to-see-more-of.html> поглавље 3, Tholians.



а корисник је у односу на њих увек био у положају божанске моћи, јер је могао да их ствара, мења, умножава, и поништава, како год му се хоће, савршено некажњено, заиста као да је Бог. (Међутим, та виртуелна биће имала су и врло висок ступањ аутономије, као што добра играчка можда и треба да има, и као што имамо ми. Неки од њих имали су веома изграђену, богату личност, опет – као што имамо ми. Одличан пример такве виртуелне холодек-личности, позитивне, је забављач и саветник Вик Фонтејн – Vic Fontaine, а најбољи пример брилијантног негативца је креирани противник Шерлока Холмса, Џејмс Мориарти – James Moriarty.) Компјутер ће испунити сваку заповест корисника холодека. При покушају изласка из холодека, у ходник брода, дакле у реалност, виртуелни предмети и људи се расплину и нестану. Али, док је у холодеку, и док програм нормално ради, материјализована а ипак виртуелна особа вероватно осећа живот исто као и ми, и вероватно жели да живи, али нема никакве одбране од нас, осим моралне; суштинска људска доброта чланова посаде испољава се између осталог и тако што они, кад користе холодек, не желе да малтретирају та виртуелна бића, иако би могли. (Или барем не видимо такве случајеве злостављања.) Паралела је очигледна, и више пута је поменуто: шта ако је и читав наш универзум само пројекција у нечијем холодеку? Тај неко био би, за нас, Бог.

Ово исто можемо рећи и инверзно: Бог би, ако постоји, могао бити свемоћни господар ове наше васионе у тачно истом смислу као што су корисници, чланови посаде у *Звезданим стџама*, свемоћни и суверени у бродској холодек дворани.

## 9. У тихом вилајету

Једну од епизода, која је за нашу тему можда и најважнија, а то је 28. епизода *Следеће генерације*, „Тамо где тишина привремено станује“ („Where Silence Has Lease“) превидели су многи који су дискутовали о религији у *Звезданим стџама*. У овој епизоди, брод „Ентерпрајз“ наилази у космосу на необјашњиву празнину у којој се, међутим, налази једно изузетно моћно биће, које има (или барем ствара илузију да има) многе божанске моћи. Ово биће се представља именом Нагилум (Nagilum, ово би могло бити приближно-инверзно од malignant, малигни), и почиње да се поиграва животима посаде, убија, наводно истражујући какав је став људских бића према смрти. Нагилум саопштава да ће ускоро, током својих експеримената, поубијати „само„ половину посаде.

Капетан Пикар на то активира секвенцу за самоуништење брода, сматрајући да је боље да одмах сви погину, него да, пасивним ставом, допусте да Нагилум лажерно обавља те своје експерименте и садистички поубија, једног по једног, половину њих. То је поступак части и пркоса, који би се могао препознати и као традиционални српски став „гинемо заједно“, толико пута испољен и испоштован током историје. Нагилум, видећи то, одустаје; можемо претпоставити да би лако могао да спречи Пикара, али одустаје зато што је добио довољан одговор о ставу људских бића према смрти. Ипак, Нагилум материјализује лажну саветницу Деану Трој, и лажног поручника Дејту, који улазе у капетанову кабину. Помоћу њих као погодних гласноговорника Нагилум још једном разговара са Пикаром; поставља му, посредством лажног Дејте, питање. „Шта је смрт?“ Тада му капетан Пикар, трезвени и мудри практичар командовања, савршено свестан да се обраћа заправо Нагилуму а не Дејти, одговара:

„Ах, постављаш можда најтеже од свих питања. Неки људи верују да је смрт транзиција у једну солиднију, перманентнију форму, на којој почива и трајност универзума, док неки други верују да је смрт само срозавање у ништавило..”

Нагилум: „А од та два, у шта ти верујеш, капетане?..”

Пикар: „Па, можда, ако имамо у виду комплексност и задивљујућу сређеност васионе, можемо закључити да постоји једно више стање, које надилази наше концепте и живота, и смрти..”<sup>9</sup>

Ова добро избалансирана, филозофска изјава, са јаким аргументима,<sup>10</sup> упућује на постојање нечег изван или изнад живота и смрти, нешто на чему се заснива трајност овог космоса, а то би била, можемо претпоставити, нека егзистенција вишег реда, која би могла бити налик на душу или Бога, или, још пре, налик на холодек; та Пикарова реченица није експлицитно религиозна, па ипак, она има велики потенцијални религијски смисао, можда и јачи од ичег другог што је ико од официра Звездане федерације икада, у целој серији, изговорио.

Треба запазити да Пикар у тој ситуацији није рекао „Постоји само материја!” нити ишта слично. Његов одговор није атеистичан. Опет, могли бисмо претпоставити, познајући његов начин поступања у кризним ситуацијама, да је одговорио дипломатски, а не искрено, само да би се отарасио Нагилума. Али то нам не би била добро заснована претпоставка. Вероватно најисправније тумачење је следеће: Пикар је оценио да ће Нагилум моментално прозрети а онда и драстично казнити сваку, и најмању, неискреност, и зато је Нагилуму одговорио апсолутно искрено, према својим најдубљим филозофским уверењима. – Тиме је и спасао свој брод и посаду, и себе.

## 10. Неупотреба јефтиног трика са молитвом па победом

Звезданим стџазама служи на част и понос то што се у њима не примењује једна не особито поштена нити особито паметна реторска стратегија која је употребљена у неким другим филмовима, а састоји се у томе да, негде у току филма кад је опасност (од ванземаљаца, или друга) дошла до критичне тачке, тако да непосредно прети погибија протагониста, или уништење света, итд. – један свештеник одржи молитву, дакле помоли се Богу, и, некако ускоро после тога, догоди се срећни преокрет, опасност буде отклоњена, ми (људска бића) победимо, и томе слично. На пример, у филму *Раџ свештова* (*War of the Worlds*, 1953) свештеник се помоли а после тога Марсовци пропадају, уништи их дејство земаљских бактерија и вируса. Нигде у филму није речено (а и било би смешно) да су бактерије почеле да делују због те једне молитве тог једног свештеника, не, али пораз Марсоваца дешава се после те молитве, дакле, импликација је, по древном латинском принципу *post hoc ergo propter hoc*,<sup>11</sup> да је ипак пресудно било дејство молитве, што је, наравно, пропаганда религије. Слично томе, у напола-комич-

9 (Nagilum/Data: „What is death?”) Picard: „Ah, you are asking perhaps the most difficult question of all. Some people believe that death is a transition to a more solid, permanent form, on which rests the permanence of the universe, while some believe that death is merely a descent into nothingness.” (Nagilum/Data: „And which do you believe, captain?”) – Picard: „Perhaps, knowing the complexity and marvelous order of the Universe, we may conclude that there is a higher state, surpassing our concepts of either life or death.”

10 Јер, заиста, не изгледа вероватно да је овако огромна, прекрасна и веома комплексна васиона резултат само пуког случаја, потпуно бесмислена и бесциљна. Ово није научни аргумент, али јесте ствар наше интуиције и нашег врло јаког осећаја.

11 после тога, дакле, због тога

ном СФ филму *Дан независности* (*Independence Day*, 1996) видимо јеврејску молитву Богу, у склоништу где су се, после масовних погибија, згурили амерички цивили, и после тога догоди се успех земаљских одбрамбених снага, преокрет, и Земља је одбрањена и спасена. Нема таквих јефтиних про-религијских пропагандних трикова у *Звезданим стазима*, а то је доказ зрелости, памети, и поштовања интелигенције гледалаца. – Тако изгледа аксиологија СФ.

Та стратегија са молитвом па победом појављивала се и изван жанрова фантастике.

## 11. Картезијански дуализам и поручник Дејта

Картезијански, дакле, Декартов дуализам је један филозофски проблем, а састоји се у томе што нико и не спори да се људско размишљање догађа путем кретања многобројних електричних импулса кроз јонске растворе у билионима нервних ћелија (и њихових дендрита, аксона итд.) у нашем мозгу, јер, потпуно је сигурно и несумњиво је доказано да ми размишљамо на тај начин, али, ипак, можда постоји и мисао сама, мисао као таква, која се не састоји од тих биохемијских процеса у ћелијама, него јесте у једном апстрактном смислу, садржинском, суштинском, ипак *мисао*. Чим почне дискусија о томе, негде иза хоризонта почне полако да се ваља и питање да ли постоји душа. Сваки материјалиста и сваки атеиста зна, да се наша личност и ум састоје од материјалних компоненти у нашој глави и телу, и вероватно је спреман да у дискусији пита „А где вам је, иначе, та ваша душа? Где би се она могла налазити?“ и, наравно, религиозна особа не може да одговори на ово.

У појединим епизодама *Звезданих стаза* разматра се ово питање, нарочито на примеру поручника Дејте који је киборг. На пример, читав епизода „Мера човека“ („The Measure of a Man“) посвећена је питању шта би се десило ако би била дата дозвола да један амбициозни научник, који је дошао на „Ентерпрајз“, искључи и размонтира Дејту, анализира саставне делове Дејтиног електронског (тачније, позитронског) мозга, можда нешто трајно мења, експериментише, а онда да поново склопи и укључи Дејту: да ли би ту нешто било изгубљено, да ли би нешто „умрло“. Нико не сумња и нико не пориче да се Дејтини мисаони процеси догађају на савршено објашњив, реалан, материјални начин, кретањем позитронских честица кроз његов у потпуности вештачки мозак; ту дилеме нема, то су *материјални* процеси; па ипак, поставља се питање постоји ли ту и једна еманација вишег нивоа, један непоновљиви есенцијални идентитет и континуитет Дејтине личности, који би могао бити уништен. Важан аргумент у корист Дејте била је једна чињеница из његове биографије – љубав и интимна веза која се догодила између њега и поручнице Таше (тј. пуним именом, Наташе) Јар.

Питање где је (Дејтина, или било која друга) душа, тј. где би се налазила ако постоји, има свој неизречени, али и дискусионо не-фер део, кришом убачени материјалистички под-текст, а то је, где би се у материјалном свету, у простору и времену, налазила, али наравно она у материјалном свету није нигде јер, ако уопште постоји, није материјална.

Питање где се налази Бог је нешто као питање где се тачно налази Питагорина теорема, ако уопште постоји. (Молимо да одговорите, ако можете.)

Простор нам не дозвољава да овом приликом додамо још неколико елемената важних за сагледавање религије у *Звезданим стазима*, али, у једној будућој верзији овог рада, то ће бити поглавља:

12. Раскринкавање секта и лажних богова у Звезданим сџазама,

13. Кју, и,

14. Барклијев ен-ти степен.

Али заправо би барем пет од ових наших поглавља заслуживало по један цео, опширан рад.

### Закључак

Тврдње да су Звездане сџазе потпуно атеистична серија, у којој религије уопште нема, погрешне су.

### Литература

Брин 2006: D. Brin and M. W. Stover, *Star Wars on Trial*, Dallas, Texas: Benbella Books.

Бубања 2009: Н. М. Бубања, Архетип „пусто острво„ и постапокалиптична фикција, *Наслеђе* 14, Крагујевац, 33-43.

Википедија, Беџор – <http://en.wikipedia.org/wiki/Bajoran> преузето 2010 07 17.

Википедија, картезијански дуализам – [http://en.wikipedia.org/wiki/Cartesian\\_dualism](http://en.wikipedia.org/wiki/Cartesian_dualism) преузето истог дана.

Википедија мемори алфа, Жан-Лук Пикар – [http://memory-alpha.org/wiki/Jean-Luc\\_Picard](http://memory-alpha.org/wiki/Jean-Luc_Picard) преузето истог дана.

Википедија мемори алфа, холодек – <http://memory-alpha.org/wiki/Holodeck> преузето истог дана.

Википедија, Ујдурма [http://en.wikipedia.org/wiki/Conundrum\\_%28Star\\_Trek:\\_the\\_Next\\_Generation%29](http://en.wikipedia.org/wiki/Conundrum_%28Star_Trek:_the_Next_Generation%29) преузето истог дана.

Википедија, холодек – <http://en.wikipedia.org/wiki/Holodeck> преузето истог дана.

Долежел 2008: – Л. Долежел, *Хетерокосмика, фикција и моџући свейови*. Превела с енглеског Снежана Калинић. Београд, „Службени гласник“.

ИМДБ –<http://www.imdb.com/character/ch0001449/quotes>

Јовић 2011: Б. Јовић, Доктор Менгеле среће Франкенштајна, у: Д. Ајдачић (уред), *Тело у словенској фуџуорофанијастиици*, Београд: Словославија, 73-91.

Малдоран 2010а: С. Ј. Малдоран, „Шта ће Богу свемирски брод?“, дневни лист „Данас“, 20. март, подлистак „Плаве стране“, X.

Малдоран 2010б: исти, „И даље кроз звезде“, исто гласило, 27. март, X.

Малдоран 2011: исти, „2013“, исто гласило, 28. мај, XIV.

Недељковић 2010: А. Б. Недељковић, Други као колонизатори и колонизовани у британској и америчкој научнофантастичној књижевности и филму, *Зборник радова са међународног научног скуџа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу (30-31. X 2009), књиџа друџа, Имџеријални оквири књижевности и кулџуре*, Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет и скупштина града Крагујевца, 55-64.

Окуда 1999: М. Okuda and D. Okuda, *The Star Trek Encyclopedia*, New York: Pocket Books.

Пивљанин 2011: Р. Пивљанин, Колико смо религиозни: Срби више славе него што верују, дневни лист „Блиц“, прилог „Блиц магазин“, 31. јули, 4-5.

Тропин 2010: Т. Тропин, *Мајсџор Судњег дана: границе између тривијалне и уметничке књижевности*, *Књижевна историја* 142, Београд, 571-578.

**RELIGION AND GOD IN THE *STAR TREK*: AN ATTEMPT TO DELINEATE  
RATIONALLY AN EMPTINESS IN THE SHAPE OF HIM**

**Summary**

The purpose of this work is to point out that the perception of television and film series *Star Trek* as completely atheistic is, in fact, only partly true. The members of the crew of the starship *Enterprise* do not actively practice any organized religion; we do not see, on the *Enterprise*, the Bible, nor the Qur'an, nor Talmud; there is no chapel, nor a mosque (dzhamiya), nor a synagogue, on board. And yet, a detailed analysis will show that topics related to god and religion are present in many episodes. The crew-members, while they are making great efforts to explore the cosmos, in the spirit of science and professionalism, arrive from time to time at topics which are, at least partly, of theological nature. These topics, and the way they are presented, together produce a kind of contour, an emptiness (vacancy) in the shape of what could be a concept of god. We elaborate especially on Ro Laren and her almost-religious experience in the episode "The Next Phase", Kira Nerys and her Bejoran religion, ontological status of virtual people in the holodeck, Nagilum in the episode "Where Silence Has Lease", and the Cartesian duality of Lt. Data's mind and "soul".

Key words: science fiction, religion, God, Star Trek

*Aleksandar B. Nedeljković*

*Релиџија и боџ у Звезданим сѣазама: покушај да се рационално оцрѣпа празнина у облику њеџа*

Новица И. ПЕТРОВИЋ<sup>1</sup>Универзитет у Београду  
Филолошки факултет  
Катедра за англистику

## АПОТЕОЗА ЉУДСКОГ У ДЕЛУ АРТУРА КЛАРКА

Према се на први поглед може чинити да научна фантастика и религија не могу коестирати уколико не желимо да обесмислимо придев „научна“ у синтагми „научна фантастика“, романи Артура Кларка *Крај детињства* и *2001.: свемирска одисеја* убедљиво оповргавају ову тезу својом есхатолошком димензијом, односно, спекулацијом о коначној судбини људске врсте. Пишући о перспективама људске расе у бројним прозним делима и есејима, Кларк износи став да ће, краткорочно гледано, рационалан технолошки прогрес обезбедити људској врсти бољу будућност. Но, у Кларковим најдалекосежнијим пројекцијама будућег развоја човечанства, овај вид прогреса показује се недостатним: човечанство се на следећи праг еволутивне лествице успише не уз помоћ научно-технолошког напретка већ трансценденталним преображајем у вишу форму бића. У овом раду анализирају се импликације апотеозе људског у наведеним делима када се ради о човековом месту на космичкој скали вредности.

*Кључне речи:* Артур Кларк, научна фантастика, религија, апотеоза, антрополошки оптимизам

На први поглед, тражити теолошке спекулације у делу Артура Кларка (Arthur C. Clarke, 1917-2008), једног од истинских великана савремене научне фантастике, аутора који је одредницу „научна“ у синтагми „научна фантастика“ схватао као обавезујућу, за разлику од оних далеко бројнијих аутора којима наука служи као пуки изговор за писање авантуристичких приповести које се без остатка могу сврстати у оквире тривијалне прозе, доима се као узалудан посао. Кларк, који је у годинама после Другог светског рата завршио студије физике и математике на Кингс колеџу у Лондону, био је један од научно најпоткованијих аутора научне фантастике. Да бисмо се уверили у ово, довољно је само подсетити се чињенице да њему припада ауторство идеје о геостационарној сателитској мрежи на којој се заснива савремена глобална комуникацијска мрежа. Уистину, Кларк никада није могао да прежали што ту своју идеју није и патентирао. О томе је често ламентирао у својим есејима и пригодним текстовима (видети нпр. Clarke 2000a), но његов финансијски губитак који је из тога проистекао вероватно је представљао добитак за љубитеље његовог прозног стваралаштва: ко зна да ли би био толико мотивисан да пише (а писао је готово до пред смрт) у случају да су се на његов рачун у банци сливали они силни милиони долара за које је остао прикраћен пропутивши да своју замисао патентира. Шалу на страну, на основу напред реченог неко неупућен основано би могао претпоставити да ће овако рационалном ствараоцу, који је замашан део свога опуса посветио промишљању развојних перспектива човечанства из угла научно-технолошке револуције XX века и пропагирању *Zeitgeist*-а астронаутике, примисли о Богу и обоготворењу бити далеке барем колико и маглина Андромеде.

1 novica.petrovic@gmail.com

Да ствари нипошто нису тако једноставне – нити једнозначне – потврдиће следећи пример, којим ћемо започети ову расправу. Кључни елемент заплета у причи „Девет милијарди божијих имена“ (Clarke 1959a) јесте веровање калуђера из једног манастира на Тибету да је космос створен како би се записала сва могућа имена Бога; када тај задатак буде окончан, мисле они, то ће значити и крај постојања универзума у коме живимо. Пре више векова, ови калуђери створили су један алфавет у оквиру кога, по њиховим прорачунима, могу да стану сва могућа божија имена. Пошто би ручно исписивање свих могућих варијанти имена Бога потрајало хиљадама година, калуђери су ради да, уз помоћ савремене компјутерске технологије, овај задатак обаве много брже. У ту сврху, они унајмљују компјутер који је у стању да испринтује све могуће пермутације божијих имена и ангажују двојицу Западњака да га инсталирају и програмирају. Испрва скептични, двојица оператера прихватају ангажман. Када је, после неких три месеца, компјутер при крају посла, двојица оператера, у страху да ће их калуђери окривити када се ништа не деси пошто сва божија имена буду испринтана, подешавају компјутер тако да заврши са принтовањем када њих двојица већ буду на путу ка аеродрому. Путујући планинским путем према аеродрому где их чека авион који треба да их врати у цивилизацију, отприлике у тренутку када, по њиховој процени, калуђери лепе последње странице компјутерског принта у своје свете књиге, двојица компјутерских оператера, подигавши поглед према небу, виде како се звезде на њему гасе.

Парадоксални крај приче, у којој се спој технологије (односно, науке) и религије разрешава на начин којим се излажу подсмеху цинични Западњаци који, ослањајући се на научну логику, мистичка уверења будистичких калуђера сматрају празноверним будалаштинама, иронично нам поручује да технологија помаже мистицизму да оствари своје циљеве много брже него када би се исти посао обављао мануелно – са истим ефектом.

Овде је на делу оно што критичар Питер Бриг (Peter Brigg) види као различите стваралачке гласове Артура Кларка: по њему, Кларк је визионар који се у својим делима бави екстраполацијом развојних тенденција човечанства на темељима савремене научне парадигме, али је неретко и шаливција, будући да његова дела често садрже хуморне елементе (једна Кларкова збирка у потпуности се састоји од хумористичких научнофантастичних приповедака), као и – мистик, јер не преза од тога да се упусти у метафизичке спекулације (Brigg 1977).

Анализа која следи показује да је Кларк своје највеће домете углавном досегао када је у својим делима настојао да оде далеко преко граница познатог, много даље од практичних екстраполација развојних тенденција заснованих на савременој научној парадигми, односно, ка домену метафизичког. Оваква његова дела, како запажа Питер Бриг, у правилу остављају најснажнији утисак на читаоце. Међутим, она исто тако у највећој мери стављају на пробу Кларково списатељско умеће, будући да он у њима покушава да опише светове и бића који су на крајњим границама маште (Brigg 1977: 35).

Међу Кларковим остварењима у домену кратке прозе, ту свакако спада прича насловљена „Звезда“ (Clarke 1959b), чији је протагониста један језуитски свештеник суочен са кризом вере која ће се показати неразрешивом. Звезда из наслова поменути приче јесте оно што овом Кларковом делу даје религијску димензију: реч је, наиме, о звезди која је, засијавши на небу изнад Витлејема, најавила рођење Исуса Христа. Језуитски свештеник који је протагониста ове приче члан је експедиције која истражује остатке једне супернове негде на периферији



наше галаксије. На једној од планета која се налазила у систему звезде која је, букнувши као супернова, спржила сва небеска тела у својој непосредној околини, чланови експедиције проналазе комору направљену од материјала довољно отпорног да издржи огањ супернове. Испоставља се да су у њој садржани остаци једне несумњиво веома напредне цивилизације која је, свесна да није у стању да утекне огњу супернове, решила да испод површине магичне планете остави артефакт који ће космичким путницима намерницима сведочити о њеном постојању, и да потом стоички сачека свој крај у смртоносном бљеску супернове.

За језуиту-астрофизичара, већ је и ова дирљива порука једне космичке цивилизације свесне неумитности свога краја сасвим довољна да његову веру у доктрину о милости божијој стави на тешко искушење. Но, има и нешто још горе од тога: на основу астрономских показатеља и анализе стеновитих остатака планете спржене експлозијом супернове, језуита-астрофизичар у стању је да веома прецизно израчуна годину када је, путујући брзином светлости, бљесак супернове стигао до Земље. Пошто језуита брижљиво провери своје прорачуне и увери се да је бљесак те супернове ван сваке сумње засијао на небу изнад Витлејема у освит нове ере, прича се завршава његовим вапајем: „Па ипак, о Господе, могао си употребити толике друге звезде. Зашто је било потребно да ове људе препустиш ватреном огњу да би симбол њиховог нестанка засијао на небу изнад Витлејема?“ (Clarke 1959b: 119).

У доктринарном смислу, како истиче изучавалац Кларковог опуса Џон Хо-лоу (John Hollow), могуће је, наравно, овде одговорити аргументом из Књиге о Јову да Бог није у обавези да своја дела правда пред људима, јер онај ко је овај свет створио може га и уништити по сопственом нахођењу. Треба ли, међутим, да због тога поверујемо како је Богу наш свет био до те мере прирастао за срце да је решио да уништи једну очито високо развијену цивилизацију само зато да би најавио рођење Христа? За свакога коме је стало до интелектуалног поштења, истиче Холоу, одговор на ово питање не може бити потврдан, тако да ће и поменути језуита кад-тад морати да призна како је схватање о Земљи као средишту универзума суочено са проблемом који чак ни далековиди Лојола није могао превидети, нити разрешити, па ће, сходно томе, морати да се одрекне доктрине о божијој милости (Hollow 1987: 16).

Већ је овај кратки осврт на поменуте Кларкове приче довољан да се уверимо како овом писцу теолошке спекулације нису биле нимало стране. Каткада су чак биле изношене у шаливом тону. У сасвим кратком есејистичком тексту насловљеном „Бог и Ајнштајн“ (Clarke 2000b) Кларк говори о једном астротеолошком парадоксу о коме, по његовом сазнању, не постоје никакве расправе у стручној литератури. Дилема која заокупља Кларка је следећа: да ли је Бог у своме деловању ограничен законима универзума који је сам створио? Из доктринарно теолошке перспективе могло би се приговорити да је овакво питање одвећ наивно, да је Бог „свеприсутан“. Можда, одговара Кларк, али то је исто као и да кажемо да Његове мисли и утицај путују бесконачном брзином. А у том случају, један од основних постулата савремене физике, проистекао из Ајнштајнове теорије релативитета, да је брзина светлости гранична брзина материјалног универзума – престао би да важи. Импликације овога су далекосежне, указује Кларк. Пужева брзина светлости више неће нужно бити ограничење, тако да ће нам једнога дана можда и најудаљеније галаксије бити на дохват руке. У супротном, и сам Бог је спутан истим оним законима који управљају кретањем електрона, протона, звезда и свемирских бродова. И то је, можда, вели Кларк, извор свих наших пробле-

ма: Свевишњи чини све што може, али чак ни Он не може да се креће брже од брзине светлости, тако да фактички може држати под својом контролом тек инфинитезимално мали део универзума. И зато, када нам затреба Његова помоћ, закључује Кларк, ко би знао да ли ће Свевишњи бити у стању да стигне на време (Clarke 2000b: 278)?

По природи ствари, Кларк ово питање оставља без одговора. Међутим, чак и помало шаливи тон овог текста не доводи у питање озбиљност са којом је Кларк у својим прозним текстовима приступао разматрању теолошких тема и дилема. Извесно је да је уметнички најимпресивније домете када је о овој тематици реч Кларк достигао у романима *Крај детињства* (*Childhood's End*, изворно објављен 1953. године) и *2001.: свемирска одисеја* (*2001: A Space Odyssey*, 1968), у којима теолошке спекулације представљају битан елемент наративне структуре и поруке дела.

У првом од ова два дела, човечанство уз помоћ Оверлорда, једне супериорне ванземаљске расе, остварује истинску утопију. Но, детињство човечанства приводи се крају када последња генерација људске деце на овој планети испољавањем паранормалних способности у раном детињству наговести еволутивни скок у развоју људске расе. У своме последњем обраћању људима, вођа Оверлорда открива прави циљ њихове мисије на Земљи: Оверлорди нису на Земљу дошли самоиницијативно, већ као изасланици Космичког Ума (у оригиналу – *Overmind*, дословно, Надум) чији је задатак да последњу генерацију земаљске деце припреме за спајање са Космичким Умом. То ће се остварити стапањем земаљске деце у јединствени планетарни ентитет чији ће појединачни елементи изгубити сваки индивидуални идентитет.

Пишући о перспективама људске расе у бројним прозним делима и есејима, Кларк износи мишљење да ће, барем у релативно краткорочном периоду, рационалан технолошки прогрес обезбедити људима бољу будућност. Но, у својим најдалекосежнијим спекулацијама на ову тему, он у правилу овај вид прогреса приказује као недостатан: у његовој визији, човечанство се успиње на следећи праг еволутивне лествице не уз помоћ научно-технолошког напретка већ некаким трансценденталним преображајем у једну вишу форму бића.

Крај човечанства постулиран у *Крају детињства*, како запажа Џон Холоу, донекле испуњава наше жеље за постојањем Бога, и рекло би се да Кларк у овом делу заступа тезу да сви они људи који су од памтивека живели и умирали на нашој планети нису узалуд проживели свој век. Примајући у себе последњу генерацију деце човечанства, Космички Ум апсорбује и свеколику масу Земље, укључујући ту и све мртве покопане у њој, небројена људска покољења, којима као да се тим чином пружа нека врста рајског пребивалишта. Премда, истини за вољу, ваља рећи да ово не делује нарочито оптимистички из перспективе нас обичних смртника, овакав крај ипак може представљати неку врсту утехе пред за сада још увек неумитном ограниченошћу људског животног века и осуђеношћу сваког појединачног људског бића на смрт (Hollow 1987: 84).

Овове ваља додати само констатацију да, стапајући се са једним космичким ентитетом који је, по свему што о њему сазнајемо, својим моћима раван Богу, људска раса, барем једним својим делом, досеже апотеозу.

Мотив обоготворења присутан је и у *Свемирској одисеји*, где је, унеколико налик развоју догађаја у *Крају детињства*, и сама појава људске расе на нашој планети резултат интервенције једног супериорног космичког ентитета који својим беневољентним деловањем, посредством тајанственог црног монолита

који се појављује у кључним моментима радње дела, и чије је визуелно присуство тако упечатљиво у филмској верзији Кларковог дела, коју је режирао Стенли Кјубрик (Stanley Kubrick), поспешује развој разумних облика живота у космосу. Но, за разлику од расплета у *Крају дејшњства*, у *Одисеји* обоготворење доживљава само једно људско биће – астронаут Дејвид Боумен (David Bowman), члан свемирске експедиције која истражује коме је био упућен веома снажан сигнал који је монолит ванземаљског порекла емитовао са Месеца када га је, после неких три милона година проведених испод површине сателита наше планете, обасјала светлост Месечеве зоре.

Као једини преживели члан експедиције, Боумен се, негде у орбити Сатурна, у присуству „великог брата“ мистериозног монолита претвара у људски фетус који се на крају дела појављује у орбити изнад Земље. Када се ради о филмској верзији дела, гледалац није у стању да до краја појми суштину његове трансформације. Међутим, читалац Кларковог романа ће нови ентитет, описан као „дете-звезда“ (Clarke 1974: 223), сместа повезати са метаморфозом деце из *Краја дејшњства*. Но, оно што завршну поенту Кларковог романа чини посебно ефектном јесте чињеница да последња мисао бића у које се претворио Дејвид Боумен представља одјек мисли његовог далеког претка, човеколиког мајмуна по имену Загледан у Месец:

„Јер, премда је био господар света, није био баш начисто шта следеће да уради. Но, смислиће он већ нешто (Clarke 1974: 224).“

Речи које су на крају првог дела књиге најавиле рађање људске врсте сада обзнањују појаву једног трансцендентног ентитета, ништа мање него апотеозу људског бића које је некада било Дејвид Боумен.

Преобразивши се у дете-звезду, Боумен је постао раван творцима монолита, постао је део нечега што је по моћима налик Космичком Уму из романа *Крај дејшњства*, али при томе, за разлику од деце из последње генерације људске расе, није изгубио своју индивидуалност. Апотеоза људске јединке по имену Дејвид Боумен, којом је имплицитно наговештена потенцијална апотеоза читаве људске расе, засигурно представља врхунац Кларковог антрополошког оптимизма. Опис Боуменове метаморфозе није прожет одређеном дозом меланхолије због губитака препознатљиво људских карактеристика која је присутна у аналогном делу приповести *Краја дејшњства*. Истина, вера у човекове потенцијале донекле је осенчена смерношћу пред космичким бескрајем и страхопоштовањем према супериорној ванземаљској раси која је подстакла рађање разума код праисторијског човека и усмерила га ка цивилизацији. Уз девизу да ће „већ нешто смислити“, Загледан у Месец повео је своју праисторијску заједницу путем који ће људску расу одвести у космос. Истим речима, ентитет у који се претворио Дејвид Боумен почеће искушавање својих нових, неслућених моћи.

На крају романа, питање докле „дете-звезда“ може стићи у своме даљем развоју остаје потпуно отворено, али читалац савим основано може претпоставити да је пред њим барем исто толико дуг и чудесан пут као што је онај који је човечанство прешло да би се ослободило терета космичке усамљености и постало равноправан део космичке заједнице разумних бића. А то је, како истиче Томас Кларесон (Thomas Claerson), „једино што даје смисао равнодушној величанствености универзума“ (Claerson 1977: 71).

Пре његове чудесне метаморфозе, Дејвида Боумена су, када је стицајем околности остао сам у огромном свемирском броду, окружен космичким бескрајем, повремено заокупљале мисли о космичком поретку ствари и човековом месту у

њему. Захваљујући радио-вези са Земљом, до њега су повремено допирали одједи расправа међу научницима на матичној планети о ванземаљским облицима живота и о томе у ком ће се смеру кретати еволуција људске врсте. Међу биолозима који су давали допринос тој расправи, било је научника који су износили теорије о томе да високо развијена разумна бића неће нужно имати органска тела. Створења од крви и меса, тврдили су они, можда ће уступити место симбиози људског и роботског, која је већ наговештена чињеницом да многи људи живе нормалним животом захваљујући вештачким удовима, бубрезима или срцима. Међу учесницима у расправи било је и мистично настројених биолога који су у својим спекулацијама отишли чак и даље од тога: они су смело заступали теорију да ће тела разумних бића, како она од крви и меса тако и она роботска, можда представљати само пролазне развојне фазе на путу ка ономе што људи обично зову „духом“, потпуно ослобођеним стега материје. Боумен доводи ово размишљање до његовог логичког исхода: „А ако постоји нешто више од *штога*, то може бити само Бог“ (Clarke 1974: 176).

После свега напред изложеног, није изненађујуће што је Кларк своје вероватно последње дело од значаја у његовом веома богатом опусу завршио медитацијом о Богу. Реч је о завршном делу Кларкове тетралогije о Рами, насловљеном *Откривена Рама* (*Rama Revealed*, 1993), у коме се енглески писац вратио једној од својих изворних инспирација – делима филозофа и књижевника Олафа Стејплдона (Olaf Stapledon), посебно роману *Звездотворац* (*Star Maker*, 1937), који по неподељеном мишљењу коментатора представља Стејплдонов *magnum opus*.

Џиновски свемирски брод који су земаљски астрономи назвали Рама једна је од мноштва истоветних летелица које круже галаксијом прикупљајући информације о интелигентним расама које су овладале технологијом лета кроз свемир. Ове свемирске летелице представљају неку врсту огледних станишта најразличитијих врста интелигентних организама из свих крајева галаксије. Тајанствени ентитет који је створио летелице попут Раме користи их у сврху проучавања начина живота различитих космичких раса и њихове способности за коегзистенцију и интеракцију, како унутар сопствене врсте тако и међу различитим расама.

Људска раса веома неславно пролази на овом космичком испиту зрелости. Припадници људске колоније унутар Раме прво зарате међу собом, а затим и са ванземаљским расама које су им први суседи унутар џиновског свемирског брода. Опасност од потпуног истребљења једне од сукобљених раса чак доводи до тога да се ентитет који је створио Раму умеша и прекине овај експеримент.

Никол Вејкфилд (Nicole Wakefield), главни лик тетралогije, ван сваке сумње је најинтересантнији женски лик у Кларковом опусу у целини. Никол спада међу малобројна људска бића која се показују као достојни представници земаљске расе, будући да је личним примером показала да је могуће мирољубиво коегзистирати са ванземаљским расама. Захваљујући изузетној улози коју је имала у оквиру земаљске колоније и у односима са појединим ванземаљским расама, Никол ће пред смрт бити омогућено да добије одговоре на питања која је заокупљају, а која се тичу крајње сврхе постојања Раме и незамисливо великих свемирских станица названих „Чворишта“ (*Nodes*), распоређених по свим галаксијама, где се обрађују и каталогизирају сва знања о интелигентним расама стечена посматрањем њиховог понашања унутар космичких огледних станишта која су им додељена. Прецизније говорећи, Никол ће сазнати онај део истине који је не-

докучиви ентитет скривен иза Раме спреман да јој саопшти посредством робота са којима људи унутар Раме и Чворишта комуницирају.

Човеколики робот по имену Свети Михајло (копија лика са фреске овог свеца из Сијене) саопштава Никол да је сврха постојања свеколике хијерархије свемирских артефакта намењених прикупљању информација да омогуће Богу, који их је и створио, да сазна све што се може сазнати о еволутивним процесима, а све то у циљу складнијег уобличавања универзума које ће Бог стварати у будућности, с обзиром на хаотичне тенденције које се испољавају у деловању природних закона. Занемарљиво је мали број могућих универзума, према објашњењу Светог Михајла, који могу бити хармонично уравнотежени. Природан исход преображаја енергије у материју је универзум лишен живота или, у најбољем случају, универзум чија су разумна бића више склона деструктивном него конструктивном деловању. Чак и сићушна област хармоније у космосу који еволуира представља право чудо. Стога је такав подухват чак и за самог Бога велики изазов.

Ово је све што Никол сазнаје о ентитету који стоји иза Раме и Чворишта. Када једном другом роботу задуженом да се стара о њој постави директно питање о томе да ли је тачна прича Светог Михајла о Богу, хаосу и мноштву универзума, или је, пак, све то мит који је створила нека интелигенција вишег реда да би такво објашњење било понуђено људима, Никол добија одговор да су, у сваком случају, работи програмирани да тако говоре и да нема начина да знају да ли је посредни мит или стварност.

Недуго затим, Никол умире, пошто је претходно одбила понуду да јој живот буде продужен захваљујући супериорној медицинској технологији творца (или Творца) Раме. Њена последња помисао је: „*Срећа је у разумевању*“ (Clarke 2000с: 633). Никол је проживела дуг и изузетан живот, испуњен успесима и разочарањима, срећом и болом, и то јој несумњиво даје за право да тако каже напуштајући овај универзум. Њен животни пут у сваком случају доприноси томе да се лик и дело људске расе макар делимично искупе пред лицем Створитеља.

Расплет Кларкове *Ошкривене Раме* подсетиће сваког иоле упућенијег читаоца на *Звездотворца* Олафа Стејплдона. Оба аутора у поменутих делима дају визију еволуције универзума од самог његовог постанка. Божански ентитети у оба ова дела уче на сопственим грешкама у стварању, с тим да је Кларков Бог у своје деловању, као што смо видели, донекле спутан деловањем ентропије. Међутим, док Стејплдонов Звездотворац, ледено дистанциран у своје бивствовању, накратко допушта колективном космичком уму, чији је део и земаљски приповедач романа, да га непосредно спозна у „најузвишенијем тренутку космоса“ (Stapledon 1999: 221), Кларков Бог остаје до краја скривен од протагониста *Раме*. Ако је скривена интелигенција која управља збивањима у универзуму *Раме* заиста Бог, он, за разлику од Стејплдоновог Бога, није неосетљив на патње бића која је створио, чему у прилогу сведочи интервенција којом је спречен рат до истребења између људи и једне ванземаљске расе унутар Раме. Гледано из ове перспективе, могуће је откривење које Никол доживљава пред смрт тумачити као чин божије милости. Ипак, чињеница да Кларков Бог остаје недокучив само додатно потенцира људску беспомоћност пред силама које надилазе човекову моћ поимања. Из овога, међутим, не би требало извучити закључак да је Кларк у своје позном стваралачком периоду напустио антрополошки оптимизам који је обележио његова најупечатљивија дела попут *Краја дејинијстива* и *Свемирске одисеје*. Кларк се у суштини никада није одрекао антрополошког оптимизма, о

чему сведочи чињеница да у поступцима Никол Вејкфилд, а и неких других ликова блиских њој, несумњиво има много људске величине, проистекле из свести о људској несавршености и непоколебљиве решености да до максимума развију своје потенцијале и да никада не одустану од жеље за сазнањем. С пуним правом, Никол приводи свој људским врлинама пребогати живот крају помишљу да је срећа у разумевању, но чињеница да Бог остаје скривен од ње баца унеколико ироничну сенку на ове речи.

Као што је претходна анализа показала, не само да теолошке спекулације нису никакво „страно тело“ у прози Артура Кларка, већ су, напротив, својом есхатолошком димензијом увелико доприносиле уметничком квалитету његових најамбициознијих дела. Елемент апотеозе људског, тако снажно присутан у романима *Крај дејствијства* и *2001.: свемирска одисеја*, најречитије сведочи о Кларковом антрополошком оптимизму, кога се овај аутор никада није одрекао, чак ни у делима попут *Ошкривене Раме*, где Бог или Богу налик ентитет који управља збивањима измиче домашају људског. Међутим, и у том случају, присуство ликова попут Никол Вејкфилд, који својим врлинама и афирмисањем универзалних људских вредности јасно указују на то да човек ипак има шта да тражи на космичкој скали вредности, сведочанство је да Кларков антрополошки оптимизам, као суштинска одлика његовог опуса, макар и осенчен свешћу о ограничењима која нужно намеће човекова смртност, никада није угаснуо.

## Литература

- Brigg 1977: Peter Brigg, „Three Styles of Arthur C. Clarke: The Projector, the Wit and the Mystic“, Joseph D. Olander and Martin Harry Greenberg (eds.), *Arthur C. Clarke*, Edinburgh: Paul Harris, 15-51.
- Clareson 1977: Thomas Clareson, „The Cosmic Loneliness of Arthur C. Clarke“, Joseph D. Olander and Martin Harry Greenberg (eds.), *Arthur C. Clarke*, Edinburgh: Paul Harris, 52-71.
- Clarke 1959a: Arthur C. Clarke, „The Nine Billion Names of God“, *The Other Side of the Sky*, New York: Signet, 9-15.
- Clarke 1959b: Arthur C. Clarke, „The Star“, *The Other Side of the Sky*, New York: Signet, 114-119.
- Clarke 1972: Arthur C. Clarke, *Childhood's End*, London: Pan Books.
- Clarke 1974: Arthur C. Clarke, *2001: A Space Odyssey*, London: Arrow.
- Clarke 2000a: Arthur C. Clarke, „Extraterrestrial Relays“, *Greetings, Carbon-based Biped!*, London: Voyager, 20-25.
- Clarke 2000b: Arthur C. Clarke, „God and Einstein“, *Greetings, Carbon-based Biped!*, London: Voyager, 277-278.
- Clarke 2000c: Arthur C. Clarke (with Gentry Lee), *Rama Revealed*, London: Orbit.
- Hollow 1987: John Hollow, *Against the Night the Stars: The Science Fiction of Arthur C. Clarke*, Athens, Ohio: Ohio University Press.
- Stapledon 1999: Olaf Stapledon, *Star Maker*, London: Millennium.

## THE APOTHEOSIS OF THE HUMAN IN THE WORK OF ARTHUR C. CLARKE

### Summary

Even though it may appear at first sight that science fiction and religion cannot coexist, unless one wishes to make the “science” part of the syntagm “science fiction” quite meaningless, Arthur C. Clarke’s novels *Childhood’s End* and *2001: A Space Odyssey* convincingly disprove the above thesis through their eschatological dimension, that is, through speculation on the final fate of the human race. Writing about the perspectives of mankind in numerous works of fiction and essays, Clark posits the thesis that, in the short term, rational technological progress will ensure a better future for mankind. However, in Clarke’s most far-reaching projections of the future development of mankind, this form of progress turns out to be insufficient: mankind reaches the next rung on the ladder of evolution not through scientific-technological progress but through a transcendental transformation into a higher form of being. This paper analyses the implications of the apotheosis of the human in the above-mentioned works when it comes to the issue of man’s place on the cosmic scale of values.

Key words: Arthur C. Clarke, science fiction, religion, apotheosis, anthropological optimism

*Novica I. Petrović*





Биљана Р. ВЛАШКОВИЋ<sup>1</sup>  
Универзитет у Крагујевцу  
Филолошко-уметнички факултет  
Катедра за англистику

## БОГ – МОЈЕ ДЕЛО, МОЈЕ МАСЛО: ПАРАДОКС СЛОБОДНЕ ВОЉЕ У ФИЛОЗОФИЈИ И КЊИЖЕВНОСТИ

Феномен слободне воље опседао је књижевност још откако је записано да је Сотона одабрао да се супротстави Богу и Ева одлучила да поједе јабуку са дрвета сазнања. У овом раду се разматра необична противуречност између појма свезнајућег Бога и слободне воље човека онако како се она уочава у књижевности и филозофији: уколико је све предређено, да ли човек заиста има слободу избора? У раду се такође дискутује о различитим покушајима да се бојжи поступци оправдају у очима људи и тиме рационализују њихови сопствени лоши избори током целокупне историје.

Кључне речи: воља, бог, човек, филозофија, књижевност

### 1. Увод

„Како? Зар је човек само бојжи промашај? Или је бог само промашај човеков?“  
Ф. Ниче, *Сумрак идола*

21. октобра 2011. године, на манифестацији под називом Велики школски час, која се традиционално одржава сваке године у Спомен парку у крагујевачким Шумарицама крај споменика стрељаним ђацима и професорима Крагујевачке гимназије, изведена је поема Драгана Јовановића Данилова „Кад невинне душе одлазе“. У тренутку када је прослављени глумац Сергеј Трифуновић, са њему својственим бунтом у дрхтавом, али надасве одлучном гласу, почео да говори безмало атеистичке и отворено „љуте“ стихове Данилова (2011) („Оче наш, који переш руке у облацима, [...] зар ти није дозлогрдило да будеш свезнајући“) који оптужују бога и његову (не)вољу за сладострашће са којим је посматрао покољ неколико хиљада невинних душа, у крупном кадру су се могли видети на пар секунди представници цркве који су сви, без изузетка, били погнули главе. Да им је дозвољено да тада проговоре, на који начин би објаснили да њихов бог није имао воље да у том тренутку, 1941. године у једној „земљи сељака на брдовитом Балкану“, помогне свом најсавршенијем уметничком делу – човеку? Да ли би одговорили да је бог дао човеку слободну вољу да сам одлучује о својим поступцима, па је стога увек сам и крив за своју судбину? (Али, зар то не би била потврда да наш „отац“ заиста пере руке иза својих облака?) Како онда да објаснимо ту необичну противуречност између бога који све унапред зна и слободне воље коју је исти бог дао човеку?

1 biljanavlaskovic@gmail.com

## 2. Репрезентативна филозофска спорења о појму „воље“: Шопенхауер и Ниче

Парадокс слободне воље је прастари проблем који у филозофији, религији и уметности није решен до данас. Тако се, на пример, он уочава још у првим вековима појаве хришћанства, када су се приче о Адамовом и Евином сагрешењу и приче о Исусовом животу и васкрсењу тумачиле на различите начине. Најпознатији пример (утолико што је једна верзија тако схваћеног хришћанства још и данас важећа) јесу супротстављена тумачења хришћанства Светог Августина и Пелагија<sup>2</sup> из IV и V века нове ере. Августин је сматрао да су сви људи рођени грешни и да је њихова патња директна последица Адамовог и Евиног пада, те да сврха живота лежи у тражењу спасења уз помоћ цркве и њених представника – свештеника, као јединих „медијатора између бога и људи“ (Петровић 1999:80). Пелагије је заступао супротно мишљење, због којег је проглашен јеретиком: човек се не рађа грешан и није му потребна ни помоћ цркве нити било чија друга помоћ да би зарадио вечни живот. Једино што му је потребно јесте да пронађе у себи урођену милост и „унутрашње светло“ које ће усмерити његову слободну вољу да бира оно што је „добро“. Према Пелагију (н.д.), човек није „грешник по рођењу“, већ „грешник по избору“:

То што смо у стању да чинимо добро потиче од Бога, али то да чинимо добро потиче од нас самих.

[...]

То што смо у стању да мислимо добро потиче од Бога, али да ли ћемо заиста мислити добро, зависи од нас самих.<sup>3</sup>

Он је веровао у потпуну слободу човека да режира сопствени живот, али је то за собом повлачило и пуну одговорности човека за његове одабире и поступке.

Пелагијево тумачење бога и хришћанства, које је славило човека и живот, није заживело. Уместо њега, опстало је Августиново веровање у вечито људско испаштање због првородног греха, за које бисмо могли рећи, заједно са Ничеом, да пориче живот уместо да га слави.

Августин се такође бавио парадоксом који је у сржи концепта слободне воље:

- Како је могуће да је наша воља слободна ако је бог знао шта ћемо урадити много пре него што смо заиста слободно одлучили шта ћемо да урадимо?

- Како бог може да нас праведно награди за добра дела и казни за лоша дела ако је већ унапред одредио нашу судбину?

Августин је на ова питања одговорио у складу са својом доктрином, не дајући при том прикладно решење парадокса, већ га још више проблематизујући:

То што Бог унапред зна избор нечије људске воље, то не значи да је неопходно да се управо тај избор и догоди. Воља коју нам је Он дао не би била воља уколико би ос-

2 О томе опширније у: Lena Petrović (1999), *Quest Myth in Medieval English Literature*, Niš: Izdavačka jedinica Univerziteta u Nišu, str. 77-80

3 “That we are able to do good is of God, but that we actually do it is of ourselves. [...] That we are able to think a good thought comes from God, but that we actually think a good thought proceeds from ourselves.” Pelagius, “Defense Of The Freedom Of The Will”, текст реконструисао Rev. Daniel R. Jennings, [http://www.seanmultimedia.com/Pie\\_Pelagius\\_Defense\\_Of\\_The\\_Freedom\\_Of\\_The\\_Will.html](http://www.seanmultimedia.com/Pie_Pelagius_Defense_Of_The_Freedom_Of_The_Will.html), преузето 21.10.2011. Превод Б. В.

тала у Његовој моћи, а не у нашој. То што Бог унапред зна како ћемо искористити ту моћ воље, не одузима јој нимало од њене слободе. (Стент 2002: 8)

Августин и Пелагије стоје у односу један према другоме као две супротстављене филозофске струје у широкој области метафизике: детерминизам и либертенство, односно као веровање у предодређеност свих појава и ствари и *одрицање слободне воље* као такве с једне стране, и као веровање у објективно *постојање слободне воље* и порицање детерминистичке доктрине да човек нема контролу над својим поступцима.

Филозофска расправа у вези са питањем слободне воље може се, опште узев, подвести под ове две категорије, које се (ако под слободном вољом подразумевамо слављење човековог духа) могу антитетички представити и као детерминистички песимизам наспрам либертенског оптимизма. У једној таквој опозицији стоје Шопенхауерова и Ничеова филозофија воље, иако се Шопенхауерова промишљања о вољи не могу тако строго детерминистички одредити као, на пример, Спинозин строго систематски детерминизам: „Људи верују да су слободни зато што су свесни својих поступака, али они не могу да спознају узроке који су одредили њихове поступке“ (Датон 2005), писао је Спиноза у другој половини XVII века. Шопенхауер (1981: 25) сматра, пак, у свом најчувенијем делу, *Свети као воља и представља*, да се воља налази у основи света и да покреће све наше поступке:

Свет је с једне стране скроз и скроз *представља*, док је, с друге пак стране, скроз и скроз *воља*. А некаква стварност која не би била ни једно ни друго од тога двога, већ објекат по себи (а то је на жалост оно у шта се у рукама Кантовим извитоперила његова ствар по себи) јесте бесмислица, а прихватање тог појма јесте варка филозофије. (Шопенхауер 1981: 26)

Међутим, на другом месту, предајући се њему својственом песимизму<sup>4</sup>, он каже:

Свако за себе *a priori* верује да је савршено слободан, чак и у својим појединачним поступцима, и сматра да у сваком тренутку може да отпочне неки посве нови живот. [...] Али *a posteriori*, кроз искуство, он на своје запрепашћење сазнаје да није слободан, већ подређен неопходности, да упркос свим својим одлукама и размишљањима он не мења своје понашање, и да од почетка до краја живота он мора да подноси управо ону страну себе коју највише осуђује<sup>5</sup>. (Шопенхауер 2010б: 147)

4 Примери Шопенхауеровог песимизма, који је филозоф јавно признавао, су многобројни, да издвојимо само два, произвољно изабрана цитата из дела *Свети као воља и представља*:

„Постоји само једна урођена грешка у људима, а то је да постојимо како бисмо били срећни. Она је урођена јер је истоветна самом постојању, и наше цело биће је само њена парафраза, не, наше тело је њен монограм. Ми смо ништа више до воља за животом и под срећом подразумевамо престано остварење наших хтења. Све док будемо истрајавали у веровању у ову урођену грешку, док чак останемо чврсто фиксирани у њој кроз оптимистичке догме, свет ће нам се чинити пун противуречности.“ (Шопенхауер 1948: 634) (Превод Б. В.)

„Где би иначе Данте нашао материјала за свој пакао, ако не у овом нашем стварном свету? [...] Уосталом, не могу се уздржати да изјавим да сматрам да је оптимизам ... не само бесмислено, већ и заиста гнусно мишљење, горки поспрд на неисказиве патње човечанства.“ (Шопенхауер 1981: 290-291)

5 “Everyone believes himself *a priori* to be perfectly free, even in his individual actions, and thinks that at every moment he can commence another manner of life. [...] But *a posteriori*, through experience, he finds to his astonishment that he is not free, but subjected to necessity, that in spite of all his resolutions and reflections he does not change his conduct, and that from the beginning of his life to the end of it, he must carry out the very character which he himself condemns.” Превод Б. В.

С једне стране имамо, дакле, признање да је воља суштина света, а с друге детерминистички став да човек није слободан да примени своју вољу, те да би најбоље било ако би је негирао, угушио, угасио (енгл. “extinguish”). Овај став Шопенхауер је изложио и у свом славном есеју „О слободи људске воље“ (“On the Freedom of Human Will”), у којем одговара на питање које је поставило краљевско научно друштво Норвешке 1839. године: „Може ли се слобода људске воље показати као самосвесна?“. Шопенхауеров одговор на ово питање гласио је „Не“: „Човек може да *ради* оно што *жели*, али у било којем тренутку живота он може да *жели* само једну одређену ствар и апсолутно ништа више од те једне ствари<sup>6</sup>“ (Шопенхауер 2010а: 52). Другим речима, слобода воље, насупрот распрострањеном веровању, *није* свесна радња и сваки наш поступак зависи од тренутачних околности у којима се налазимо, јер управо те околности одређују шта ћемо у том тренутку (привидно свесно и слободно) одлучити да урадимо. Шопенхауер даје велики број илустративних примера за овај свој став, приписујући вољу, као основу света, не само човеку већ и неживим стварима<sup>7</sup>. Његов аргумент се своди на веровање да прави спас човека лежи у *укидању* воље постизањем *нирване* (духовног ослобађања сопства од земаљских страсти), како би се наше понашање и знање ослободило несвесног (и штетног) утицаја воље/хтења.

Шопенхауерово аскетско учење настало под утицајем индијске филозофије<sup>8</sup>, његово хтење да се престане хтети, воља да се укине воља, жеља да се одрекне жеље, критиковао је Фридрих Ниче, на чије је дело у знатној мери утицала управо Шопенхауерова филозофија воље. Ничеова критика „аскетских идеала“ може се сумирати реченицом којом он завршава *Генеалогiju морала*: „Човек ће пре хтети *ништитавило* него што ће се *лиштити* сваког хтења“ (Ниче 2011: 276). У Шопенхауеровом савету човеку да укине своју вољу Ниче види опасни нихилистички песимизам који потиче од аскетских идеала, чије су „свечане речи“

6 “You can *do* what you *will*, but in any given moment of your life you can *will* only one definite thing and absolutely nothing other than that one thing.” Превод Б. В.

7 Најзанимљивији пример „воље“ у неживих ствари, заједно са ироничним коментарима аутора у заградама, преносимо овде у целисти:

„Замислите када би вода рекла: „Могу да се претворим у огромне таласе (наравно! Током буре, то ће рећи!); Могу да се сјурим невероватном брзином (наравно! Али само у неком брзаку!); Могу да се претворим у пенушаву и дивљу каскаду (наравно! Али само ако си водопад!); Могу да се винем у висине слободно као млаз (наравно! У фонтани, то јест!); Могу, најзад, да потпуно испарим и нестанем (наравно! На температури од 80 степени Целзијусових!). Штавише, могла бих и да не урадим ништа од свега тога, већ да својевољно останем да, мирна и бистра, лешкарим у неком кристалном језеру.“ (АЛИ) Вода може да уради све ово само онда када постоје одговарајући услови за ову или ону ствар.“ (Шопенхауер 2010а: 68) (Превод Б. В.)

8 Индијска филозофија је такође детерминистичка. У роману Е. М. Форстера, *Једно путовање у Индију*, наочити Индијац, доктор Азиз, незаслужено бива оптужен за покушај силовања младе Британке Аделе. Док британски професор Филдинг покушава да помогне Азизу, његов блиски пријатељ, браман Годболе, не ради ништа:

Филдинг: Годболе, мислио сам да ти је Азиз драг.

Годболе: О да, наравно.

Филдинг: Како онда можеш да будеш тако равнодушан? Зар те није брига шта ће бити с њим?

Годболе: Није битно да ли ме је брига или не. Исход његове ситуације је већ одређен.

Филдинг: Судбина, карма?

Годболе: Управо тако. Господине Филдинг, свако од нас је део једног невидљивог плана... Шта год да урадите, нећете променити оно што мора да се деси.

Филдинг: Значи, не чинити ништа! Је ли то ваша филозофија?

Годболе: Моја филозофија је да можете да урадите било шта, на крају ће се десити оно што се мора десити. (наведено према филму *A Passage to India*, 1984, редитељ Дејвид Лин, сценариста Е. М. Форстер, превод Б. В.)

„сиромаштво, скрушеност, чедност“ (239), али Ниче истовремено истиче да је и воља за ништавилом *некаква* воља, она није укинута јер се не може престати хте-ти. Ничеова мисао почива на тези да је фундаментални покретач живота човека „воља за моћ“, тежња да једна воља доминира над осталим вољама и својим преимућством наметне некој ствари оно значење које само та воља заступа. „Не“ животу преиначити у велико „Да!“ животу: то је основ Ничеове афирмације воље за моћ. Не треба, међутим, сматрати да је аскетизам рекао „Не“ животу (и желети ништавило је у основи нека воља), већ разумети да је и то аскетско 'наизглед' „не“ у ствари 'мноштво' „да“:

Тај аскетски свештеник, тај тобожњи непријатељ живота, тај *йорицаишељ* – баш он спада међу најголемије *одржавајуће* и *пошврђујуће* снаге живота ... Његово Не, које он говори животу, износи на видело – као каквом мађијом – обиље нежнијих Да; чак и кад себе *повређује*, тај мајстор разарања, саморазарања, – после га сама рана при-сиљава да *живи...* (Ниче 2011: 248-9)

Ниче је, дакле, разјаснио да се не може без воље, али, да ли је воља слободна, да ли су наше одлуке доиста свесне радње? У томе Ниче делом прати Шопенхауера: воља за моћ је незајаљлива, она измиче рацију, део је предаторских инстиката које само „слободни духови“<sup>9</sup> могу да зауздају. Воља за моћ је инстинкт за слободу, и хтео то човек или не, борба између различитих појединачних воља за моћ ће се увек одвијати, (парадоксално) независно од његове воље, јер „мисао долази кад „она“ хоће, а не кад „ја“ хоћу“ (22).

Ниче је овај парадокс истакао и у *С оне стране добра и зла*:

Извесно је да не баш најмања драж неке теорије лежи у њеној оповргљивости: управо својом оповргљивошћу, она привлачи проницљиве духове. Чини се да стотину пута оповргавана теорија „слободне воље“ треба да за своје даље постојање захвали само још тој дражи; стално се појављује неко ко се осећа довољно снажним да је оповргне. Ниче 2011:22

Ниче се обрушава на Шопенхауера тврдњом да је у вези са појмом воље он само „преузео стару народску предрасуду и њу преувеличао“: народску предрасуду да је воља „јединица“, једна, јединствена. Насупрот томе, Ниче (који оштро осуђује догматизам и веровање у постојање једне апсолутне истине, па тако и једне воље) сматра да је „у стварном животу реч само о јаким и слабир *вољама*“ (25) које се непрестано боре за доминацију, док је последица њихове борбе стална промена, својствена свим стварима. Воља је, за Ничеа, чин заповедања-и-покоравана, „афект премоћности у односу на оно што је принуђен да се покорава“ (23). *Слободна* воља је само привид, обмана, јер је човек у исти мах заповедник („Човек који *хоће*, у себи заповеда нечем што слуша или за шта он верује да слуша“ (23)) и онај-који-се-покоравана, али проблем лежи у томе што „поседујемо навику да се не осврћемо на ту двојност“ (23) и да извођење хтења приписујемо вољи, а не нама самима као робовима исте. Остварење воље се доживљава као успех због наше склоности да себе слаavimo као заповедника (вољи) без увиђања да нисмо ми покорили вољу већ она нас:

„Слобода воље“ – то је израз за сложено стање задовољства које осећа лице што остварује хтење, лице које нарађује и у исти мах се поистовећује са извршиоцем нарађења, које – као такво – ужива у тријумфу над отпорима, но које у себи мисли да је сама његова воља била та која је превладала отпоре. (Ниче 2011: 23)

9 О „слободним духовима“ видети: *С оне стране добра и зла*, стр 29-43.

Ако себи приписујемо успех остварења воље, да ли је потребно да исто тако преуземо и одговорност за своје поступке? Да би се одговорило на ово питање, потребно је прво увидети да је човеково „ја“ суштински комплекс воља које се међу собом надмећу, да је „ја“ једна нестабилна синтетичка конструкција и савршени инструмент обмане (в. 21). Стога треба у потпуности одбацити „захтевање „слободне воље“ у суперлативном метафизичком смислу“, пише Ниче, јер

[...] захтев да човек сâм сноси потпуну и крајњу одговорност за своје поступке и да се ње растерете Бог, свет, преци, случај и друштво – не значи, наиме, ништа мање до захтев да се буде она *causa sui* и да се човек – држећи самог себе за косу – једном више но минхаузеновском дрскошћу превуче из баруштине ништавила у постојање. (25)

Ничеов став о одговорности враћа нас на његову расправу о аскетским идеалима: човек који се пита зашто и чему, човек који тражи разлоге, добија од свог аскетског свештеника, „од свог чаробњака“ (262), одговор да узрок своје патње треба да тражи „у себи, у кривици, у прошлости, своју патњу треба да разуме као казну“, и тако постаје грешник. Ова, теолошка, врста одговорности је наишла на најјачу Ничеову осуду:

Ми данас немамо више никаквог сажаљења према појму „слободна воља“: сувише добро знамо шта је он – најодвратнији трик теолога који уопште постоји, с циљем да човечанство учини „одговорним“ у свом смислу, то јест, да га учини зависним од самих теолога. (Ниче 1985: 41)

Због свог афористичког стила писања често тешка за праћење и на појединим местима неконзистентна, Ничеова филозофија ипак јасно ставља у први план критику свих дубоко укореењених и опште прихваћених значења термина „слободна воља“ и „одговорност“. Најзад, веза коју смо уочили између Ничеовог и Пелагијевог учења састоји се управо у веровању да се човек мора ослободити првородног греха и кривице коју му намеће августиновско хришћанство. Ничеова суштински егзистенцијалистичка филозофија афирмише вољу и слави људску слободу да њоме управља<sup>10</sup>, али, како смо видели, на радикално другачији начин од теолошког учења, на начин који се у потпуности слаже са Пелагијевог раније наведеном тврдњом да је човек „грешник по избору“, а не по рођењу.

Изложени аргументи о проблему слободне воље могу нас асоцирати на још један хришћански парадокс којег се латио немачки филозоф Готфрид Лајбниц с почетка XVIII века: ако је Бог свезнајући, свемоћан, праведан и добронамеран, како објаснити чињеницу да има толико зла на овом свету? Овај парадокс добио је име по наслову дела у којем Лајбниц покушава да га разреши, *теодицеја*, што је реч изведена из грчких речи *theos* (Бог) и *diké* (правда): „правда богова“. Филозофи који су Бога видели као „биће које је подбацило“ (енгл. “Underachiever”), силогистички су аргументовали свој став на следећи начин:

- 1) Ако је Бог свемоћан, свезнајући и добронамеран, онда би овај свет требало да буде најбољи могући свет.
- 2) Али сигурно је да овај свет *није* најбољи могући свет јер има толико зла у њему.
- 3) Следи да Бог *није* свемоћан, свезнајући и добронамеран<sup>11</sup>.

10 Упореди: *Генеалогија морала*, друга расправа, афоризам 2, стр 202-203

11 Упореди: <http://www.class.uidaho.edu/mickelsen/texts/Leibniz%20-%20Theodicy.htm>

Лајбниц (2005) у *Теодицеји* оповргава овај логички низ тврдњом да не можемо знати да овај свет *није* најбољи могући свет. Бог је, према њему, створио *оптимально добар* свет<sup>12</sup>, а зло које се јавља је последица човековог избора. Бог није створио зло, већ је оставио човеку слободу да бира да ли ће желети и спроводити добро или зло. Слобода избора је, како пише Лајбниц, резултат интеракције интелекта и воље. У датим околностима, интелект бира најбољу могућу алтернативу од многих, а затим је „представља“ вољи као решење које је најбоље и најпожељније применити. Воља, као „апетит за добрим“ (Мареј 2011), затим спроводи најбоље понуђено решење. Зло настаје из моћи воље да задржи своје право да не изабере добру, већ лошу алтернативу. И у Лајбницовој, као и у Ничеовој, филозофији онтолошки схваћена воља задржава преимућство над интелектом.

И док западна филозофија „бије главу“ покушавајући да разреши прастари парадокс слободе избора, дајући изнова нова решења, конфучијанство и таоизам, колико год да то невероватно звучи, ни на једном месту се не дотичу питања слободне воље човека и његове одговорности. На ономе што су древни Кинези звали „Тао“, на „путу живота“, очекивали бисмо да наиђемо с времена на време на раскршћа, али се питању избора пута „којим се ређе иде“ или оног другог, утабаног, не придаје значај из простог разлога што, за Конфучија, следи одређену стазу на раскршћу није питање одабира, већ зависи од тога да ли је човек *пре* него што је дошао до раскршћа спознао који је прави пут<sup>13</sup>. „Тао“ је, дакле, ствар културе, одрастања, стицања знања, начина живљења. Како наводи Стент (2002: 106), за разлику од западне филозофије, „Конфучије не верује да моралне одлуке подразумевају избор“<sup>14</sup>, у чему се кинеска филозофија слаже са индијском.

### 3. Зашто је књижевност вољна да воли вољу?

У светлу свега изреченог, апорије воље с правом опседају свеколику књижевност и човека који исту чита као исечак живота који ће га довести корак ближе томе да сопствени живот одене значењем. Није ли сам појам трагичног јунака заснован на слободи његовог избора? Сетимо се Адама, Едипа, Хамлета, Фауста. Или је, пак, њихова судбина већ била запечаћена и пре него што су појели јабуку, убили оца и оженили се мајком, осветили оца, или продали душу ђаволу? Можда одговор лежи у процесу читања ових прича и у реакцијама читалаца који од почетка до краја проживљавају усуд главних јунака. Од оне „најопасније“ вр-

12 Лајбницову теорију да је свет који је створио Бог „најбољи од свих могућих светова“ Волтер је изложио руглу у свом чувеном *Кандиду*, који је подругљиво поднасловио *Оптимизам*, чији је најватренији заговорник Пангос, карикатура Лајбница: „[...] они који су тврдили да је све добро, рекли су глупост; требало је рећи да је све не може боље бити“ (Волтер 2002: 6). Волтерова оштра сатира показује у којој мери овакав насилни оптимизам нема везе са реалношћу кроз лик Кандида, који упркос свим недаћама које га у делу сналазе остаје веран Лајбницовом оптимизму све док на крају не схвати илузорност те теорије.

13 О Конфучију и појму „одговорности“ видети Г. Стента, стр 95-107

14 С тим у вези може се навести пример Нортропа Фраја, који упоређује доживљај појмова 'разум' и 'осећања' код западног и оријенталног човека тврдећи да су њихове вредности у потпуној супротности: када би се човек са Запада насукao на пустом острву, мислио би да ће му његов разум помоћи да докучи нови свет који га окружује, док би му његове емоције говориле како се осећа 'изнутра'; у истој ситуацији, човек са Оријента би поступио супротно – мислио би да је оно што га окружује лепо или застрашујуће или опасно јер му то говоре емоције, док би му разум помогао да 'изнутра' процени ситуацију и размисли шта му је даље чинити. Видети: Northrop Frye, "Motive for Metaphor", у *The Educated Imagination*, Indiana: Indiana University Press, 1963, 17-33

сте идентификације<sup>15</sup>, као што је она када особа док гледа трилер узвикне главном јунаку или јунакињи „Окрени се!“ како би је упозорила да непријатељ вреба с леђа, па до оне коју називамо софистициранијом, „образованом“, када знамо да ће нас идентификација са причом обогатити значењем које ћемо потом пренети на сопствено искуство, ми увек, гласно или у мислима, сугеришемо јунаку шта треба да уради или желимо да поступи на овај или онај начин<sup>16</sup>. Желимо, дакле, да утичемо на њихову вољу јер од исхода романа или драме често зависи и исход наших животâ.

У драмама великих грчких драматичара, Есхила, Еурипида и Софокла, слободна воља човека је немоћна према свемоћној вољи богова. У Софокловим драмама *Краљ Едип* и *Антигона* налазимо типичан пример пркошења судбини чији је исход трагичан крај. Едипов покушај да умакне судбини довео је управо до његовог остварења, али, како каже Ентони Барџиз (1977: 48),

[П]омешана су нам осећања о Едиповој трагедији. Жалимо Едипа и ужасавамо се ситуације у којој се нашао, али не дижемо глас против наизглед непоштеног трика који су богови извели над њим; [...] уместо тога, прихватамо велики план судбине и, на крају приче о Едипу, миримо се са вољом богова [...].

У *Антигони* имамо нешто другачију ситуацију: Антигона, Едипова кћер која је наследила грех свог оца, својевољно крши заповест Креонта, новог владара Тебе, и симболично сахрањује свога брата, Полиника, извршавајући тиме обавезу према боговима који су власници мртвих душа. Антигона је, заправо, претеча стоичког драмског јунака какав ће се славити у ренесансној и модерној драми. У својој верзији *Антигоне*, коју је насловио *Покој у Теби* (2004), ирски нобеловац Шејмус Хини (1939) ставља посебан акценат на Антигонин избор:

**Antigone:**

I disobeyed because the law was not  
The law of Zeus nor the law ordained  
By justice, justice dwelling deep  
Among the gods of the dead. What they decree  
Is immemorial and binding for us all.  
But it was mortal force, and I, also a mortal,  
I chose to disregard it<sup>17</sup>. (Хини 2004: 20-21)

Овај „антигонски“ пркос је нарочито карактеристичан за римског драматичара Сенеку (4 п.н.е.- 65 н.е.), који је својим трагедијама највише утицао на нову врсту јунака који се супротставља вољи богова. Међутим, и код Сенеке је воља богова неприкосновена, с том разликом што се мали човек усуђује да јој се успротиви по цену живота. Сенекин стоицизам заснован на слободној вољи појединца била је нарочито привлачна филозофија за елизабетанце и ренесансну драму. Човек, који је сада у средишту пажње, иако не може да побегне својој судбини и вољи богова, може да јој се супростави: тако и трагични јунак пркоси судбини уместо да је пасивно прихвата, и слободном вољом прави изборе

15 „Најопасније“ јер читалац брише границу између реалности и фикције. Стендал је у својој књизи *Расин и Шекспир*, како наводи Компањон (2001: 147-8), евоцирао причу о балтиморском војнику, који је, док је радио као стражар у једном позоришту, за време извођења Шекспировог *Отела*, у сцени када Отело прети Дездемони и удари јој шамар, пуцао на глумца јер је поистоветио реалност и фикцију, будући да никада пре тога није био у позоришту.

16 Познато је, на пример, да је елизабетанска публика у ренесансним позориштима за време трајања представе бодрила глумце повицима да поступе на одређени начин.

17 Италик Б. В.



који ће га напослетку довести до трагичног краја. Ентони Барџиз (в. 1977) сугерише да је елизабетанским драмским писцима више годила Сенекина акција, насиље и жеђ за крвљу од грчке пасивности коју је Сенека преиначио у акцију, и у томе види кључ популарности овог драматичара међу енглеским трагичарима. Сенека је, каже Барџиз (60), чекао да покаже Енглезима како се пишу трагедије. Једна таква (и најчувенија) трагедија је *Хамлет*, која је читава у знаку „бити ил' не бити“. Овде не очекујемо од богова да се освете Клаудију, већ од смртника, Хамлета, чије је *одлагање* воље заслужно за крајњу катастрофу. Поред тога, Шекспир (2001: 386) кроз лик Хамлета истиче да *човек*, а не бог, одређује вредности стварима:

ХАМЛЕТ: Данска је тамница.

РОЗЕНКРАНЦ: Онда је и цео свет тамница.

ХАМЛЕТ: Те још каква; са многим преградама, ћелијама и апсанама; а Данска је једна од најгорих.

РОЗЕНКРАНЦ: Ми то не бисмо рекли, господару.

ХАМЛЕТ: Но, онда за вас није. Јер ништа није ни добро ни зло, него га таквим чини наше уверење. Мени је тамница<sup>18</sup>. (Шекспир 1988: 64)

У драми *Доктор Фауст* Кристофера Марлоа (1604), улоге су даље измењене – бог упозорава Фауста да не направи погрешан избор. У чудном тројству које чине бог, ђаво и човек свако се бори за свој циљ: бог да сачува душу, ђаво да украде душу, човек да се избори са жељом за неограниченим знањем које ће га најпосле коштати душе. Иако се крв којом је Фауст потписао уговор за продају душе са ђаволом божијом интервенцијом згрушала и упркос сабласном натпису „О човече, бежи!“ који је бог исписао на Фаустовој руци, Фаустова воља за знањем је јача. Човек добија прилику да оствари своју вољу, али његов избор се показује кобним. Фауст не преузима одговорност за своје поступке све до последњег сата свог живота док ишчекује ђаволе да дођу по његову душу, али на његове молбе бог више не одговара, као да се хоће рећи да је бог *најзад* пустио човека да ради шта хоће, и сада, о људи, гледајте како је завршио. Оно што, међутим, Фауст не ради док моли бога да му спаси душу јесте да се одрекне свога избора, а када то најзад уради („Спалићу своје књиге!“), док га ђаволи изводе са животне сцене, већ је касно.

Најзад, још један незаобилазни тројац чине бог, Адам и Ева. Као и Лајбниц у својој филозофији, тако и Џон Милтон у епу *Изгубљени рај* тражи од своје Музе да му помогне да оправда бога у очима људи:

[...] шта је тамно у мени

Просветли, шта ниско, уздигни, подржи;

Да на вису те велике Приче

Потврдити могу вечну Провидност,

Од Божјег ка људском да оправдам путе. (Милтон 2002: 97)

У непослушним првим људима, у лаковој мајци људског рода, у наивном Адаму и свемоћном Богу можемо да видимо ничеанску борбу различитих воља

18 Hamlet: Denmark's a prison.

Rosencrantz: Then is the world one.

Hamlet: A goodly one, in which there are many confines, wards, and dungeons, Denmark being one o' th' worst.

Rosencrantz: We think not so, my lord.

Hamlet: Why then 'tis none to you; for *there is nothing either good or bad, but thinking makes it so*. To me it is a prison. (Шекспир 2001: *Hamlet*, II, 2, 245-251)

за моћ. Жеља да се постане боголиким и свемоћним у Еви је победила страх од божије казне и она брзо наседа на Сотонине речи:

Кад једете д дрвета тог, ваше очи, што бистрим  
Изгледају, а пак су у магли, потпуно ће се  
Отворит' и разбистрити, и бићете ко Бози,  
Знајућ' Добро и Зло ко што их они знају.  
Да можете бит' ко Бози, ко ја Човек,  
Човек изнутра, ствар је одношаја тек,  
Ја од звери Човек, ви од човека Бози. (381)

и пожудно гризе јабуку са дрвета сазнања:

[...] усхит такав дотад, изгледаше јој,  
У воћу не осети никад, да л' збиља би тако,  
Ил' умишљаше само, због очекивања вишег  
Знања, те нит' не помисли на Бога.  
Без застајања јела је гладно, и не знајућ'  
Да је једући мртва већ. (383)

Не (само) лаковерна, већ грамзива Ева? Ниче би рекао: природна Ева. И Адамова одлука да прати Еву „и у добру и у...“ греху може се читати као воља за моћ, упакована у хришћански пакетић пун самилости и љубави. Стога не треба да нас чуди што је лик Сотоне, у првом делу епа, хвале вредан, достојанствени борац за правду. Он једини *признаје* да се бори за моћ, да се бори да од слуге постане господар: „Боље власт у Паклу, но слуга на Небу“ (104), каже он док разгледа своје ново царство. Да је Милтон стао код ових стихова и да није осликао деградацију Сотониног лика у остатку епа, имали бисмо ултимативни пример једног анти-хероја који је постао херој тиме што је побуном против бога-господара преокренуо вредности. Наравно, прича је вредна једино ако се сагледа у целости.

Књижевност, очито, „воли“ вољу, али зашто?

Шта нам је данас, када је наука објаснила шта је узрок помрачења сунца и месеца, смену годишњих доба, осеку и плиму, речју све што је одвајкада голицало машту људи и стварало најбогатије приче, остало од маште? „Модерни Ајнштајн“ данашњице, како зову чувеног астрофизичара Стивена Хокинга (1942), који се и сам бави питањем постојања бога, испричао је једну анегдоту према којој је папа Јован Павле II (1920-2005) поручио научницима да се слаже да наука може да објасни све, али је додао: „Само нам не дирајте порекло света! То је створио Бог!“ (The Associated Press 2006)<sup>19</sup>. Да ли наша машта пресушује, како је рекао Нортроп Фрај, или и даље можемо да замислимо да се око наших душа боре невидљиве силе добра и зла? Могли бисмо ово да илуструјемо једним савременим примером: Нобелову награду за физику поделила су 2011. године три астрофизичара, Адам Рис, Брајан Шмит и Сол Перлмутер<sup>20</sup>. Они су поглављају удаљене супернове открили да се васиона непрестано шири под утицајем „тамне енергије“. Тамна енергија снажније „развлачи“ васиону него што је сила гравитације у стању да је скупи. Услед тога, светлост са далеких супернова је све слабија и црвенија, што значи да се оне све брже удаљавају од нас. Задатак бу-

19 Видети Интернет чланак “Stephen Hawking touches on God and science” на: <http://www.msnbc.msn.com/id/13340672/#.TrUr60Pmi2w>. За даље информације на ову тему и о тврдњи Стивена Хокинга да бог није створио свет, погледати чланак Адама Габата (A. Gabbatt, “Stephen Hawking says universe not created by God”) из магазина Гардијан (The Guardian) на: <http://www.guardian.co.uk/science/2010/sep/02/stephen-hawking-big-bang-creator>

20 Видети: [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/physics/laureates/2011/press.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/physics/laureates/2011/press.html)

дућих научника биће да научним путем открију све тајне ове застрашујуће силе која господари светом. Али, ако бисмо то желели да изразимо путем књижевности, морали бисмо да оставимо науку иза себе и упослимо машту. У књижевности би вероватно светле супернове, које могу сваког часа експлодирати, биле симболично представљене као бог, који је истовремено добронамеран и непредвидив; даље, тамна енергија могла би бити демонска сила која гура „бога“ од нас, или можда ђаво који се родио од свег зла које је човек починио у досадашњој историји; сила гравитације може стајати за покајање и молитве људи који желе да врате бога, а одрекну се ђавола, али није довољно јака да то учини јер су људски греси превелики, док би научници у тој алегорији били најхрабрији витезови од чијег умећа зависи коначно спасење људског рода. Можда. Можда?

Роберт Пен Ворен (1986) је у чланку „Зашто читамо фикцију“ написао:

Фиктивна прича није нешто што постоји за себе и по себи, напољу у свету као камен или дрво. Садржај прича – одређени догађаји или ликови, на пример – могу да постоје и у реалном свету, али они нису фикционално значајни за нас све док их наш ум не обликује. Ми смо, другим речима, као принцеза из једне од бајки Ханса Кристијана Андерсена: она одбија свог удварача када открије да је његов љубавни дар, птица која заносна пева, на крају само *права* птица. Ми, као и принцеза, желимо вештачку птицу – вештачку птицу са правом песмом. Зато се окрећемо фикцији, јер је њу створио човек.

Човек ствара књижевност, као што и књижевност ствара човека. Она нас својим интересом за „људско, сувише људско“, привлачи јер делимо тај интерес са њом; књижевност нас „враћа животу“ уместо да нас одвлачи од њега. У основи свега чиме се књижевност бави – у основи „живота и искуства са свим њиховим несигурностима, тајнама, сумњама и некомплетним знањем“ – налази се воља, и зато ће она остати заувек нерешен парадокс, и тиме се, како рече Ниче, чува њена привлачност.

### Закључак?

Разноврсна филозофска и књижевна схватања појма „слободна воља“ човека, онемогућавају нас да закључимо расправу о њој. Ово је тема без краја. На основу свега изреченог можемо да резимирамо: два до данас неизмирена филозофска тумачења воље су детерминистичко схватање света, карактеристично за оријенталну филозофију, као и донекле за Шопенхауера, и либертенско тумачење воље, које, дајући човеку потпуну слободу воље, истовремено му приписује одговорност за његове поступке. Већина филозофа, приметимо, се налази у виртуелном простору између ова два става. Неки од њих бране бога, као Лајбниц, други сматрају да је хришћанство, а не бог, најштетнији човеков изум, као Ниче.

У књижевности, питање воље и одговорности често је главни интерес дела и основа за развој трагичног јунака. Док се у старој Грчкој веровање у божански предодређену судбину није доводило у питање, показали смо како је тај образац у доба ренесансе преиначен у веру у човека, а самим тим и у његову слободу избора. Као такав, човек се у књижевности велича због добрих избора или куди због оних лоших све до данас, али је са порастом вере у човека, порасла и његова одговорност. Због терета одговорности, изнова се јавља потреба да се исти пре-

баци на туђе раме, што је Џорџ Бернард Шо (1856-1950), још један ирски нобеловац и заговорник разума<sup>21</sup> наместо идеала, овако описао:

Потпуно је природно да се човек повлачи пред огромном одговорношћу која му се пребацује. Када погледа живот право у лице, сви његови изговори из рукава нестају пред његовим очима: „Пао сам у искушење због жене,“ „Змија ме је навела на то,“ „Тада нисам био при себи,“ „Имао сам добру намеру,“ „Страст је била јача од разума,“ „Дужност ми је била да то урадим,“ „У Библији пише да тако треба да поступимо,“ „Сви то раде,“ и тако даље. Ништа нам не преостаје него да признамо: „Поступио сам на тај начин зато што сам такве природе.“ Сваки човек мрзи да то каже наглас. Он жели да верује у то да је његова великодушност део његове природе, а да је његова злоба аберација природе или случајни производ околности. Шо 1913: 196

Када гладан човек без динара у џепу стоји испред пекаре, добри анђео који му стоји на једном рамену не може га силом одвући од излога пекаре, нити му лош анђео са супротног рамена може гурнути векну хлеба у руке. Да ли ће остати поштен и гладан или ће украсти и бити сит зависи само од његовог избора; а његов избор великим делом ће зависити од тога какве је природе тај човек. Шо 1913: 405

Човек је тело силе која бира. Човек је тајна у којој је скривена божанска искра.

## Литература

*A Passage to India*, 1984, [ДВД] редитељ Дејвид Лин, сценариста Е. М. Форстер, Columbia: Columbia Classics

Барџиз 1977: А. Burgess, *English Literature, A Survey for Students*, Hong Kong: The Hong Kong Printing Press Ltd

Волтер 2002: Ф. М. А. Волтер, *Kandid*, Београд: Narodna knjiga – Alfa

Ворен 1986: R. P. Warren, “Why Do We Read Fiction?”, Saturday Evening Post Society, <http://www.highlands.edu/jebishop/Whydowereadfiction.pdf>, 6.11.2011.

Данилов 2011: Д. Ј. Данилов, *Кад невине душе оглазе*, Крагујевац: Спомен-парк Крагујевачки октобар

Датон 2005: В. D. Dutton, *Benedict De Spinoza*, Internet Encyclopedia of Philosophy, <http://www.iep.utm.edu/spinoza/#SH5a>, 22.10.2011.

Габат 2010: А. Gabbatt, “Stephen Hawking says universe not created by God”, *The Guardian*, 2.9.2010., <http://www.guardian.co.uk/science/2010/sep/02/stephen-hawking-big-bang-creator>, 5.11.2011.

Компањон 2001: А. Компањон, *Демон теорије*, Нови Сад: Светови

Лајбниц 1710: G. W. Leibniz, *Theodicy: Abridgement of the Argument Reduced to Syllogistic Form*, интернет текст приредио Carl Mickelsen, <http://www.class.uidaho.edu/mickelsen/texts/Leibniz%20-%20Theodicy.htm>, 30.10.2011.

Лајбниц 2005: G. W. Leibniz: *Theodicy, Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, [EBook #17147], <http://www.gutenberg.org/files/17147/17147-h/17147-h.htm>, 30.10.2011.

Мареј 2011: М. Murray, Leibniz on the Problem of Evil, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/leibniz-evil/>, 30.10.2011.

21 „Баталимо све те глупости о нирвани, песимизму, рационализму, натприродној теологији, и сва остала изврдавања којих се чврсто држимо само због тога што нас је страх да живот погледамо право у очи...“ (Шо 1913: 196) (Превод Б. В.)

- Марлоу 1604: C. Marlowe, *The Tragical History of Doctor Faustus*, Classic Literature, <http://classiclitr.about.com/library/bl-etexts/cmarlowe/bl-cmarlowe-faust.htm>, 4.11.2011.
- Милтон 2002: Џ. Милтон, *Изгубљени рај / Рај поново стичен*, Београд: Филип Вишњић
- Ниче 1985: Ф. Ниче, *Сумрак идола*, Београд: Графос
- Ниче 2011: Ф. Ниче, *С оне стране добра и зла / Генеалозија морала*, Београд: Дерета
- Пелагије (н.д.): Pelagius, *Defense of the Freedom of the Will*, [http://www.seanmultimedia.com/Pie\\_Pelagius\\_Defense\\_Of\\_The\\_Freedom\\_Of\\_The\\_Will.html](http://www.seanmultimedia.com/Pie_Pelagius_Defense_Of_The_Freedom_Of_The_Will.html), 21.10.2011.
- Петровић 1999: L. Petrović, *Quest Myth in Medieval English Literature*, Niš: Izdavačka jedinica Univerziteta u Nišu
- Шо 1913: G. B. Shaw, *The Wisdom of Bernard Shaw*, текстове изабрала Charlotte F. Shaw, New York: Brentano's
- Стент 2002: G. S. Stent, *Paradoxes of free will*, Volume 92, Part 6, Philadelphia: American Philosophical Society
- The Associated Press 2006: "Stephen Hawking touches on God and science", <http://www.msnbc.msn.com/id/13340672/#.TraQkEPmi2y>, 5.11.2011.
- "The Nobel Prize in Physics 2011", Nobelprize.org., [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/physics/laureates/2011/press.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/physics/laureates/2011/press.html), 6.11.2011.
- Фрај 1963: N. Frye, *Motive for Metaphor, The Educated Imagination*, Bloomington: Indiana University Press, 17-33
- Хини 2004: S. Heaney, *The Burial at Thebes, Sophocles' Antigone*, London: Faber and Faber Limited
- Шекспир 1988: V. Šekspir, *Hamlet*, Sarajevo: Veselin Masleša
- Шекспир 2001: W. Shakespeare, *Hamlet, The Complete Works of William Shakespeare*, Scotland: Geddes & Grosset, 378-404
- Шопенхауер 1948: A. Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, Volume III, London: Routledge and Kegan Paul Limited
- Шопенхауер 1981: А. Шопенхауер, *Свет као воља и представља*, Нови Сад: Матица српска
- Шопенхауер 2010а: A. Schopenhauer, *On the Freedom of the Human Will, The Two Fundamental Problems of Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 35-125
- Шопенхауер 2010б: A. Schopenhauer, *The Wisdom of Life*, <http://ebooks.adelaide.edu.au/s/schopenhauer/arthur/wisdom/>, 25.10.2011.

## GOD – MAN'S DOING, MAN'S UNDOING: THE PARADOX OF FREE WILL IN PHILOSOPHY AND LITERATURE

### Summary

All the categorizations of our ancient friend, the will (to live, to believe, to deny, to power, etc.), amount to no more than one, and that is free will, i.e. the will to choose, since human actions depend solely on their choices. The phenomenon of free will has haunted literature ever since Satan chose to oppose God and Eve decided to eat the apple. This paper discusses the curious contradiction between the omniscient God and human free will as it appears in literature and philosophy: if everything is predestined, is there such a thing as the freedom of choice? We discuss the attempts of humanity to "justify the ways of God to men" (Milton, *Paradise Lost*) and in so doing rationalize their own bad choices. The examples of different philosophical approaches to the concept of "free will" (most notably those of Schopenhauer and Nietzsche) show that its aporias are impossible to solve. By providing examples from English literature the paper shows that it is precisely this incoherence between God's omniscience and free will that is the essence of the Man-made God and that even such choices as "Not this man but Barabbas" made on Calvary were not thoughtless and impetuous, but serve the function of frightening humanity into submission.

Key words: will, god, humanity, philosophy, literature

*Бог – моје дело, моје масло: парадокс слободне воље у филозофији и књижевности*

Слободан ЛАЗАРЕВИЋ<sup>1</sup>  
 Универзитет у Крагујевцу  
 Филолошко-уметнички факултет  
 Катедра за српску књижевност

## БОГОТАКМАЦ ИЛИ КОМЕДИЈАНТ (године учења Адријана Леверкина)

Поимајући музику као снагу делотворну по себи, Адријан Леверкин, главни јунак романа *Доктор Фаустус* Томаса Мана, већ у средњошколским данима свом другу и каснијем биографу Серенусу Цајтблomu недвосмислено саопштава да ову уметност прихвата као „дефиницију Бога, *Imitatio Dei*“, исказујући и чуђење „да то није забрањено“. Изречено указује да Адријан почиње да води духовну борбу, тражећи одговор на питање које је узнемиравало његову младу душу – да ли Бог ствара из вечне материје или из „себе самог“? Нудило му се више одговора, али је њихов основни недостатак био увек присутни терет недореченог, јер сваки одговор покреће само нова питања, градећи спиралу човекове душевне напетости, незадовољство животом и домашјима оствареног дела.

*Кључне речи:* Бог, *Imitatio Dei*, божанска самилост, креатор, мимезис бројева, ентелехија, добро/зло, консонанца/дисонанца

### **Imitatio Dei**

Почетак свих ствари једва је приметан. Знајући Леверкинова концентрисана интересовања, најпре за музику, а нешто касније, у средњошколским данима, на философију, књижевност и језик – Шекспир и хебрејски су му центар пажњеретко ко је из његовог окружења, друг-биограф, можда најмање, равнодушно прихватио Леверкинову одлуку да студира теологију.

Поимајући музику као снагу делотворну по себи, он је Цајтблomu, први пут, недвосмислено, саопштио да ову уметност прихвата као „дефиницију Бога, *Imitatio Dei* – *чудим се да то није забрањено*.“<sup>2</sup> Идеју стварања музичког дела, у тренутку кад изриче недоумицу, препокрива противуречним стањем свога бића – интелектуалном самоконтролом и лаком грозничавошћу иза којих се скрива уверење да је *стварање* божанска делатност која, истина, ту моћ само подражава, али је оно узрок не само да дело почне да постоји, већ да у том постојању и истраје: „Види: најенергичнији, најпримамљивији, најнапетији след збивања, покрета, који је само у времену, *који се састоји само од раишчлањавања времена, испуњавања времена, његове организације: на поновљени знак шрубе споља доведен тамо негде до оног што је конкретно делатно*. Све је то до највише мере отмено и узвишено, *уређено с поноу духа* (у свим случајевима курзив С. Л.), а некоко трезвено, такође и на „лепим“ местима – ни ускиптело, ни претерано у својој красоти, колористички не јако узбудљиво, већ управо мајсторски, да се изрећи не може.“<sup>3</sup>

1 nemanjalaza@gmail.com

2 Томас Ман, *Доктор Фаустус*, Матица Српска, Нови Сад, 1980.

3 Ibid, 114.

Изречено указује да Адријан већ почиње да води духовну борбу, тражећи одговор на питање које узнемирава његову младу душу – да ли Бог ствара из вечне материје или из „себе самог“? И где је у том божанском времену и складу пукотина кроз коју би човек могао да прокријумчари свој потенцијални смисао за стваралаштво? Као у сличним околностима нудило се више одговора, чији је основни недостатак био увек присутни терет недореченог, јер одговор покреће нова питања, градећи спиралу човекове недовољности која је у њему одвајкада стварала душевну напетост, незадовољство животом и домаћајем сопственог дела.

У ланцу нових духовних сензација, по одласку на студије теологије у Хале, била су пресудна предавања професора Колоната Ноненмахера о предсократовској филозофији. Посебно су га заокупљала сазнања о питагорейском учењу о бројевима. Повезујући их са суштином ствари они су у телима налазили бројне односе који нису били формалне природе, него и материјални узроци ствари – *мимезис* бројева.

Нема сумње да је део интересовања происходио из жудње за новим сазнањима, али га је, ваља се присетити, учење о бројним односима могло вратити у време пубертета, где је у кући свог ујака самостално почео да експериментирати са светом звука: „[...] било је то откриће његовог аутодидактичког и потајног истраживања клавијатуре, акордике, страна света у свету тоналитета, квинтног круга, као и то да је он те хармонске налазе *без њознавања ноџа и џрстџомеџа* (курзив С. Л.) користио у изградњи [...] неодређених мелодијских творевина.“<sup>4</sup>

У тим ослушкивањима покушаја младости, или боље казано што је младост антиципирала, било је нечега што му се на почетку студија могло учинити као прихватљив одговор- бројеви су као и музика израз праисконске уређене стварности, они су израз јединственог и уређеног – лепог, хармоничног, пропорционалног, они су нераздвојно везани, не само за музику већ за све уметности.

Феномен у који је Леверкин тек ступао, заокупљао је још Поликлета, о чему Плутарх пише: „Они што напредују и постижу успех, којима је, као светом дому и краљевском животу, постављен златан темељ, ти ништа не остављају да се одвија случајно, него све изводе из логоса као мерила, у уверењу да добро, каже Поликлет, да је рад најтежи онда кад се са обрадом глине стигне до дебљине нокта.“ (Polykleitos, fr. B1). У fr. B2 он је још изричитоји кад тврди да „успех дела зависи од мноштва бројних односа, при чему одлучују они најмањи“, тј. успешно дело је оно које се одликује високим степеном *јодражавања суштинског*. Што ће рећи да мноштво бројних односа Поликлет не тумачи, прихвата субјективно мере које су стране човечијем телу, већ савршенство неке творевине види као резултат математичких односа при чему мало одступање од њих нарушава хармонију. Ово су питагорейски темељи разумевања бројних односа- аритметичке симетрије су суштине свих ствари.

Проблем који је решавао Поликлет заокупљао је уметнике и у надолazeћим временима. У трећој књизи свог дела *Четири књиге о људској пропорцији*, Албрехт Дирер подучава младог уметника како да се удаљи од основног кључа – природе, како да у састављању делова постигне извесну драж каква не постоји у природном облику. Уметност се, каже, може свести на науку о природи, али ће се тако лишити непоновљивости. По Диреровом дубоком убеђењу људска фигура је усађена у природу, а природа у Богу. До естетске димензије у уметности може

4 Ibid, 68.



се доћи *математиком*. Она може помоћи да се фигура истргне из природе, из божанске хармоније, пажљивим проучавањем пропорције и склопа. Математички канон само је средство приближавања норми, *златном пресеку*, у савршеном сагласју појединих делова уметничког предмета са целином.

И Ноненмахерова предавања о Аристотеловом учењу о двојству материје и форме, не само да су га интелектуално узбуђивала, већ га још снажније увлачила у матицу вртлога питања и личног интелектуалног напора да допре не само до задовољавајућег одговора, већ да у свему што сазнаје нађе целину и њену пуноћу: „Мислим да разумем шта Аристотел мисли под ентелехијом. Он је анђеоло појединог бића, гениј његовог живота, у чије се зналачко виђење оно радо позудава. Оно што се назива молитвом у ствари је најава овог поверења које опомиње и заклиње. Молитвом се, међутим, то с правом назива, јер у основи је Бог онај кога ми моме зазивамо.“<sup>5</sup>

Аристотелово учење о ентелехији за Леверкина је представљало проширивање учења о бројевима. У аритметичке суштине ствари уденута је материја и форма. Свако стварање је прелаз из небића ка бићу. Настанак дела је преображај нечега необликованог које стварањем добија нову форму. Материја је оно од чега је начињено уметничко дело, а форма је оно што га чини таквим. Међутим, материја и форма не смеју се на томе, Аристотел инсистира, посматрати одвојено. Напротив, потребно је уочити јединство елемената у коме се одвија настанак дела. Материја је способна да стекне различите форме, приказујући формалну *могућности* да стиче облике који је ограничавају.<sup>6</sup>

У којој мери се учење о односу садржине и форме урезало у Леверкина као кључни онтолошки проблем у рађању приче-дела, сведочи догађај који се збио у безбрижним тренуцима студентског одмора. Прелудирајући на клавиру, колега „мали Пробст“ га пита: „Шта је то?“ Адријан му кратко одговара: „Ништа,“ на шта му незадовољан одговором Пробст узвраћа: „Како може да буде ништа [...] кад ти ето свираш?“ Колеге са више духовног искуства и разумевања на који начин уметничко дело егзистира Баворински и Дојчлин благо приводе дијалог крају, педагошки подучавајући Пробста: „Може се свирати и оно што не егзистира“ вели Баворински, а Дојчлин додаје: „Све што је једном постало *нешито*, добри Пробсте, пре тога је било *нишита* (курзив С. Л.).“<sup>7</sup>

Док је у кратком одговору Баворинског садржано уверење да уметничко дело мора пробудити илузију да се његов садржај не одвија на плану реалности, али је оно само реално, (чак) и у тренутку кад Леверкин „фантазира“, Дојчлинова реченица упућује на сазнање да дело настаје преласком из небића у биће, да је у то рађање уложена духовна својеврсност која и чини да уметничко дело реално постоји.

Спознајемо да је “[...] оно што је код човека стваралачко коначно ипак далеки одсјај божанске силе бивствовања, одјек свемоћног зова на постојање, а да продуктивно надахнуће у сваком случају долази одозго.“<sup>8</sup> Свом ранијем одговору Дојчлин ће придодати и ових неколико реченица којима провејава Платоно-

5 Ibid, 136

6 Овде би ваљало имати на уму и оно што је Леверкин први пут о томе чуо у прва два Кречмарова предавања. Као што и Микеланђело поручује у једном од својих сонета. Вајарева се уметност, вели он, састоји у томе да скине сувишак мермера, да би изнео облике које се већ налази у њему, а које живи у његовом духу.

7 Према: Ман, Томас, *Доктор Фаустус*, 1, Матица Српска, Нови Сад, 1980. 162-163.

8 Ман, Томас. *Доктор Фаустус*, 1, Матица Српска, Нови Сад, 1980, 164.

во учење о божанском пореклу уметности. Свако стварање је дар богова чиме се превазилази људска недовољност и беспомоћност, штавише – уметност је „буђење божанске самилости“.

Међутим, не мало пута уметнику се однос материје и форме, прелажење из небића ка бићу може обзанити и као неограничена, мрачна и нејасна мука духу. Стварање тада није плодни укрштај дара и вештине, већ потреба да се зазове моћ више силе и милост заштитника. Бог је јединство мишљења и бића, не једног од та два, он ствара из вечне материје. Леверкиново поверење у *молићву* веровање је у пут, искорак да се изађе из задатих граница људске моћи. Обраћање Богу начин је да се завара судбина, провера убеђења, како је учио Платон, да Бог излива надахнуће, дајући способност уметнику (свом штићенику) да ствара.

Не можемо да не приметимо како су се у Адријановим сазнањима, спонтано или не, свеједно, укрштала учења Платона и Аристотела. Платонов песнички ентузијазам је такав да чека милост богова, јер је стварање репродукција стварности чији се праоблик поклапа с идејом, тј. творачка уметност може да подражава само идеје. У вези с тим, Аристотелов свесни песник који зна шта хоће и уме шта намерава – а то значи, одабрати сиже, владати свим начинима обраде, постићи патосом изненађење, чудесно. Уметник, стваралац, дакле је и *креатор* и *artifex*.

Враћамо се, на крају, Адријановом одушевљењу због разумевања Аристотелове ентелехије, односно реченици којом Цајтблом коментарише пријатељеву усхићеност: „Ја сам могао само да помислим: нека би се твоја анђео показао паметним и верним!“<sup>9</sup> Ово је моменат парадокса. Иако то не испољава, пријатељ и поред неповерења у снагу молитве, притајено, скривено у мислима управо се њој обраћа да заштити пријатеља пред свим опасностима живота и усамљеностима космоса. Проблематична је и природа анђела кога моли да му буде веран. По иронијски интонираној реченици, дало би се наслутити да Серенус Цајтблом мање мисли на хришћанског анђела, а више на грчког *daimona*, духа чувара који прати сваког човека у животу, али али увек гледа само преко његовог рамена, из чега призилази да га лакше препозна свако с ким се човек сретне, него он сам.

### Зло и савршеност универзума

Пукотину неповерења у Леверкиново уверење да постоји једна чврста наука о Богу зарезао је у његову душу професор Еренфрид Кумпф чији се либерализам заснивао не на хуманистичкој сумњи и догми, већ на религијској сумњи која му је допуштала да чврсто верује у откровење, али и да без икакве тешкоће „са ђаволом буде у врло присном, иако, наравно, затегнутом односу“<sup>10</sup>. Боравци у професоровом дому, где се после обилног јела и капљице орила његова песма уз звуке гитаре, сведочило је о професоровој пантеистичкој природи, потврђивало личност која је свој живот темељила на уверењу да је човек творевина Бога, али живети, радити, одржавати властито биће, не значи друго до и поступати по осећањима сопствене природе. Кумпфово антифарисејство и антидогматизам тражили су и налазили равнотежу, најпре у сопственој природи и уверењима. Он није сумњао у разум Бога и његове атрибуте, али је уважавао и могућност постојања ђавола као његове комплементарне реалности, односно онај део

9 Ibid, 139.

10 Ibid 148.

у људској природи који настоји да сачува своје право на постојање дела и поступака друге и другачије природе. Јер, мисао превазилази свако мирeње са егзистенцијом рутине.

Да је рутина, једноличност, монотонија, смрт свих облика живота, у то су Леверкина још више уверила предавања професора Еберхарда Шлепфуса. Он је невеликом броју заинтересованих студената излагао теме из предмета који се помало неодређено називао „Психологија религије“. Говорио им је о уживању слободе, хуманости, о проблемима апсолутно лепог и доброг као суштине света, о судбинама оних који се предају уживању и над којима демон стиче власт. Овим предавањима у бразду Адријанове трагичке радозналости положено је семе сумње. „Зло је доприносило савршености универзума, а без њега овај не би био савршен, *Боџ га је заио дозволио* (курзив С. Л.), јер је сâм био савршен и стога је морао хтети оно што је савршено – не у смислу савршено доброг, већ у смислу свестраности и узајамног појачавања егзистенције“<sup>11</sup>. Стварајући свет божанска милост је морала, дакле, желети његово остварење „као најбољег од свих светава“. Зло је неизбежни сапутник и услов добра, оно је његова снага и корекција. „Тамо где отпадне поређење [...] губи се мерило, ту не може бити речи ни о тешком ни о лаком, Добро и лепо би тада били лишени суштине [...]“<sup>12</sup>

Анализом суда о потреби поређења могло би се закључити како је за Шлепфуса предност и снага лепог и доброг у прекорачивању граница спољашњег изгледа и моћи да допре до унутрашњег, духовног. Дакле, област ова два појма, захваљујући *поређењу* укључује у себе и раније помињани појам хармоније која сеже у област духовног, наравно, они сами по себи морају да буду хармонични и као такви да се успоје у одређеним границама и извесној законитости. Испољавање кроз поређење укида већ наречену монотонију, рађа дијалектику промене, слободу, састојећи се у „уживању слободе, тј. могућности да се грешти, могућности инхеренте самом чину стварања“<sup>13</sup>

У светлости таквих размишљања, ове речи ће наћи одзива у Леверкину, тим пре што их је морао успоредити са учењима која је до тада чуо. Питагорејци су хармонију тражили и налазили у односу мера и стварања канона, Аристотел ју је сагледавао из односа материје и форме; сада, уз све знано хармонија је добила нов квалитет. Поређењем је она постала укрштај, бинарна опозиција – лепог и ружног, доброг и злог, тешког и лаког, консонантног и дисонантног.

### Консонанца – дисонанца

Не наводимо случајно опозицију: консонантно – дисонантно. Ако се вратимо реченицама у којима пријатељ – биограф описује време кад Адријан, још аутодидакт, експериментишући са музичким елементима, закључује са неопозивом сигурношћу да је „дисонанца мера степена његовог полифоног достојанства.“<sup>14</sup> Онда бисмо разматрања професора Шлепфуса о *поређењу, слободи* – као могућности да се грешти. неопходном дијалектичком јединству *добра и зла* могли да протумачимо и у кључу који нам нуди историја музике, али не само она.

11 Ibid, 149.

12 Ibid, 144.

13 Ibid, 107.

14 Ibid, 193.

Тврдњу да је полифонијација акорда евидентнија у акордима који имају структуру сачињену од изражених дисонанци – она је сазвук, хармонска структура која изазива неугодне психофизичке реакције – можемо оправдати чињеницом о генерисању напетости саме дисонанце која узрокује линеаран, полифони начин мишљења. Међутим, како нас обавештавају текстови из теорије и историје музике, консонанца и дисонанца нису ни математичко-акустични, ни музичко-психолошки феномени, већ су у првом реду музичко-естетичке категорије које се не могу објаснити изван музичке материје у којој се појављују.

Дакле, музичко-естетичким категоријама не може се дати предност самом констатацијом да оне бивствују у музичкој материји. Али ни психофизичко не можемо а priori одбацити, тим пре што постоји и *слушалац* као идеално нужна претпоставка – објекат сваке тоналне и атоналне музике, тј. онај који прима и доживљава оно што се појављује из музичке материје. Кад не би било слушаоца, „мерача“ естетског које је положено у дело, ни категорије се не би могле доживети.

Отуда је консонанцу и дисонанцу потребно разумети и као пуну провокацију менталних способности слушаоца. Њен значај, који је у основи психофизичког карактера, огледа се у чињеници да она подстиче преображај музичке материје у доживљај, чиме се отвара простор и за нова значења дела. Кад се то догоди настаје пуно сагласје (празник) на релацији музичка материја (текст) – слушалац. Естетско је у потпуности успело да испровоцира слушаочево сопствено узнемирење. Саму активну људску суштину.

Ако успоредимо младалачко Леверкиново запажање о карактеру дисонанце са сазнањима која ће стећи у Халеу, поготову са предавањима професора Шлепфуса – посебно она о злу као неизбежном сапутнику добра и слободи као могућности да се греша, могућности равној чину стварања, добијамо елементе за део формуле од које ће бити саткана његова уметничка личност. У жељи да стигне до крајњих граница непознатог, дисонантно зло и слобода без својих опозиција (тачака мере и равнотеже), од Адријана ће, кад за то дође време, или тачније казано погодан час, створити Луциферовог доброг сина. Штавише, он ће сам постати демон, крочиће на пут, како је сам веровао, који ће га одвести до спознања *последњих ствари*.

Дисонанца која није стављена на тас консонанце, слобода без обала које ограничавају, зло које није условљено добрим, може довести само до мунковског крика. Он није полифонија, симултани глас грађен на начелима контрапункта. Крик продира у празно и пада у мутно, а ту не бораве чежња, светлост, страст, бол, али ни радост. Дакле, разазнаје се све оно што срце отвара пред вечношћу, а постоји још само у дивној игри детињства.

### GOD-DEFIANT OR A COMEDIAN (Adrian Leverkühn's Years of Learning)

#### Summary

In order to reach the ultimate borders of the unknown, the dissonant evil and freedom without its oppositions (points of extension and balance) will make Andrian Leverkühn a god son of Lucifer in due time, or more precisely at perfect time. Even more, he will transform into demon himself, stepping on the road that, as he believed, would lead him to understanding of *the very last matters*.

Key words: God, Imitatio Dei, divine mercy, creator, mimesis of numbers, entelechy, good/evil, consonance/dissonance

Александра Р. ПОПИН<sup>1</sup>*Државни универзитет у Новом Пазару**Департаман за филолошке науке**Студијски програм: Српска књижевност и језик*

## ЕВАНЂЕЛСКА ЧУДА, СПАСЕЊЕ И (НЕ)МОГУЋНОСТ СЛОБОДЕ ИЗБОРА

Рад се бави анализом транспонованих еванђелских чуда у роману *Време чуда* Б. Пекића. Анализа обухвата мотивацију извршавања чудотворења као и последице по људе над којима су извршена. Такође, бавимо се и ставом аутора о (не)могућности слободе избора, као и судбини и апсурду у истом контексту. У раду је укратко и успостављена генеза ставова аутора о поменутих проблемима.

*Кључне речи:* Пекић, Време чуда, Еванђеље, Христ, Соловјев, Берђајев, Булгаков, апсурд, слобода, судбина.

Чудотворење као еманација божанског деловања евидентно је још у Старом завету, при чему су чуда исцељења, па чак и васкрсење, била остварива човеку, тачније старозаветним пророцима Мојсију, Илији и Јелесеју. У Новом завету Исус јесте тај који има моћ да твори чуда, али, такође, он даје ту способност и апостолима, који ће и на тај начин ширити у будућности његово учење. И касније, код појединих светаца (св. Симеон, а нарочито св. Сава) чудотворење је један од, условно речено, доказа њихове повезаности са божанском суштином. Тако је, како каже и Даница Поповић: *Моћ чудотворења, као манифестација божје милости и потврда благодати једне личности, сматрана још од раних хришћанских времена главним знамењем и неопходним условом свештештва* (Поповић 2000: 139). Слично мишљење проналазимо и код протојереја Сергеја Булгакова: *У религијозном животињу чудо заузима веома важно место, за верујућу душу оно је нешто попути доказа Божјег постојања* (Булгаков 1996:7). Исти аутор каже да постоје два реда чудеса – добра и зла (истинита и лажна), која настају у зависности од два надахнућа: тамног и светлог: *Разлика између истинитих и лажних чудеса састоји се у томе што су прва пројаве духовног овладавања светом кроз духовну узрочност у складу са вољом Божијом и, на крају крајева, воде обожењу света кроз његово заједничарење са Бољочовеком које се врши силом Христовом. Лажна пак чудеса означавају појаву човекове моћи у свету, човеково овладавање светом без помоћи Божије. То је природна магија која се заснива на "знању" и свесној концентracији у своме ја, на себи и у себи* (Булгаков 1996: 15-16). Када је о Христу реч, и њему је у пустињи била понуђена могућност да изабере она зла која потичу од тамнога – злога, али он је ту могућност одбио: *Христос није хтео да зароби људски дух хлебом, чудом и царством земаљским* (Берђајев 2002:358). Овде ћемо се сада задржати и позабавити се *Временом чуда* Борислава Пекића.

Христос у Пекићевом роману представљен је потпуно у супротности са својом религијском суштином. Чуда која чини, такође, представљена су у том

1 aleksandrapopin@sbb.rs

дискурсу, тако да припадају оној групи коју је Булгаков означио као лажна. Читава Христова природа, заправо, сведена је на феномен чудотворства, при чему она представљају пука магијска деловања зарад циљева који су сасвим у нескладу са оним познатим религији. Тачније, чуда која Христ чини у овом делу јесу само чиновничко деловање чији задатак јесте да се *завеш збуде*, што ће послужити победи догме и довести до резултата да један нови систем у потпуности истисне и замени стари. И како каже Јасмина Ахметагић: *Пекић мења и садржај и значење новозавешних чуда – Христ уз помоћ чуда претвара људе у оруђе своје власти, у средства за изграђивање свога царства, које шворено таквим средствима не може бити ништа друго до царство саиане* (Ахметагић 2006:20).

Чуда у овом делу почињу чудом у Кани. У једном делу се може препознати обрис карактера Христовог, али и народа међу који он полази да проповеда, који ће кроз читав роман бити употпуњаван и разрађиван: *А кад кренусмо, још не знађасмо да ће Кана галилејска бити почетак чудесима на која Спасишеља упути служба његовом адоптираном оцу, јер од Кане поче он да походи не позван, одговара не упућан, поучава не шражен, спасава не замољен. Али све ради тога, премила браћо у Христју, што је, ожалошћен и гневан увидео да свети који беше обавезан да спасе нема ни појма о својим грозним бољкама, па ни за лечењем не осећа никакву потребу* (Пекић 2006:21-22). Из овог се може видети то да сам Христ креће у извршавање одређених задатака, рекло би се, без своје воље и ентузијазма, да ће чуда и све оно што ће на свом путу чинити бити почињено без жеље народа за тим, а сам народ да није ни свестан потреба које има и своје болести, али Христ беше обавезан да спасе свет. Већ у овом ироничном наводу види се да ни спасилац ни они који би требало да тај спас поднесу не раде то од своје жеље, већ су присиљени да у томе учествују. Заправо, сви ће бити приказани као својеврсне жртве спасања.

Обратићемо пажњу на неколика чуда чије је извршење приказано у роману и на њихову природу, тј. њихове сличности и разлике са еванђелским чудима. У Еванђелском приповедању не наводи се посебна мотивација за вршење чуда или за избор оних над којима ће она бити извршена, оно основно што привлачи Христа да учини добро дело јесте патња човекова сама по себи (Булгаков 1996:33-34). Такође, оно што је у већини чуда неопходно јесте како вера онога који чудо извршава тако и онога над којим се оно извршава (Булгаков 1996:26). Дакле, патња Христа привлачи да одабере онога коме ће помоћи, а обострана вера ће то и омогућити. Код Пекића, међутим, сви ови услови изостају, тако да и не чуди што се само чудотворење изврше у своју супротност. У поглављу *Чудо у Јабнелу* у дијалогу између губавке Егле, коју је уза све противљење Јудино, јер не поступа тачно по писму, Исус одлучио да исцели, види се недостатак свих предуслова за исправну мотивацију чудотворења. Наиме, Егла првенствено није ни пожелела сама исцељење, већ јој је наметнуто из чиновничких Исусових побуда, а у потпуности изостаје њена вера. Иако та чињеница згражава чудотворца (како се на овом месту именује Исус), он покушава да своје побуде маскира следећим речима: *Да верује, што бисмо ми добили овим чудом? Она би продужила да верује, очишћена додуше, али не и обраћена. Разликовала би се од овог поганог лика само својим новим обличјем, кожном кошуљицом шакорехи, док би дух њен остао нешакнућ и непомерен ширесом сазнања. Овако, она ће се у шрудовима поново родити као лане божје, и њена ће будућа вера бити седмоструко зајечаћена шидом због претходне неверице* (Пекић 2006:49). Чудо се извршава, међутим, од било каквог поновног рођења у новој вери код Егле није било ни трага. Она

постаје управо онаква што је чудотворац желео да избегне – њено задовољство базирано је на плотском нивоу и без речи захвалности она трком одлази ка Јабнелу. Њена природа и подређеност овоземаљским и физичким ужицима очита је у молитви (Пекић 2006:51) коју изговара приближавајући се Јабнелу, која заправо изражава сав дуализам њеног искреног и наметнутог веровања и религиозног заноса. Каснија Еглина страдања само су доказ *неисправности* и онога који је чудо починио као и оне над којом је чудо извршено.

То да је лик Христа у овом делу представљен попут чиновника, који чуда чини по писаном налогу видимо и у поглављу *Чудо у Силоаму*. Каже се како је *незнанац* Вартимеја Тимејева *брзо излечио и без ишцања излечио*, као и то да је увек *у некој журби*. *Као да ради за њореску управу, а не за Бога* (Пекић 2006:94). Кључни проблем извршења овога чуда, осим изостанак жеље самог човека, јесте то што се *Зашворених очију осећао много боље* (Пекић 2006:95), тачније, имао је слободу да замишља свет по својој жељи, а сада када је присиљен да га гледа, та слобода му је укинута, а свет је ругобан и не да се гледати. С обзиром на то да му је загарантована хришћанска слобода избора при исцељењу укинута, Вартимеј одлучује да је створи сам: *Претходно скроји њовез од лике да њиме њовеже очи. Милосрђе је извршено, чудо се збило – говорио је просјак пријатељима – али моја је а не божја брига да ли ћу употребити очи које сам добио на поклон. Ствари због којих је вредело прогледати још не беше. Чекаћу – говорио је – чувајући вид за боља времена. Чекаћу да га не покварим пре него што пронађем ствари које су достојне гледања, или пре него што те ствари пронађу мене* (Пекић 2006:100). На самом крају, спасени одлучује да себи очи извади, јер разлог за гледање није пронашао: *Ископао сам их ради сигурности. У овој редњи Спасишћеља, њошћен човек мора да се обезбеди. (...) Не рекох ли вам да сам њостиао његов ученик: спасаох сам себе* (Пекић 2006:103). Очито је и из овог примера чудотворења да оно представља више казну него спас, чак се она именују заразом са, може се рећи, трагичним исходом.

Укидање слободе излечењем види се и у делу који говори о Ананију и Легиону, које Исус спасава истерујући бесове из њих. Све оне могућности које су имале док су били *бесни* излечењем су им укинуте – имају право само на један свет у коме ће живети, а он није, као што смо видели у делу о ослепелом, нимало светао. То се експлицитно и каже: *Никад више неће бити слободни* (Пекић 2006:118), а када увиђају у потпуности своју трагедију насрћу на Исуса обраћајући му се са *чудошворче, унишћачу, разоришћељу светлова, убицо, мучишћељу, гаде нечовечни* (Пекић 2006:119).

Чудесно излечење, или како се овде каже *Христово чарање* (Пекић 2006:162) унесрећило је и Марију из Магдале и њене по занату пријатељице. Чудо је извршено готово случајно и, наравно, само споља – површински, тако да је само тело то које је претрпело исцељење, а душа је остала иста. С обзиром на то, код *излечених* жена долази до мучења и унутрашњих борби између тела и душе. Марија овде прогања Исуса, јер жели ново чудо – враћање на старо: *Једино што хоћу то је да живим слободно као што сам живела прео оног огавног чуда којим бежах зашћивена и осакаћена у јединој благодети што је од природе добих рођењем* (Пекић 2006:162).

Чудотворство Исусово доведено је до апсурда у делу који говори о троструком ускрснућу Лазара из Витаније. Оно представља човека који је трагична жртва сукоба два система – старог и новог. И у овом делу се инсистира на немогућности избора онога над којим ће чуда бити извршено као и на патњи коју је оно

узроковало: *Сиђуран сам да о мени у пророштвима није било ни речи. Није било речи ни о мом господару, мада се о васкрсењу распрљавало, али распрљавало ујошће, а не о оживљавању овог или оног мртваца. Сада знам да смо ми насумице изабрани, иштавише да нисмо изабрани ни у оном смислу који претпоставља размисљање, пребивање, одабирање (никакве избирљивости ју не беше) и да нисмо тражени да би се писано збило, нешто се писмо збило јер смо ми били при руци. А да не бисмо ми, били би други (Пекић 2006:167).* И баш у овом, последњем поглављу *Времена чуда*, слуга Лазарев, у свом обраћању Богу, изговара нешто што бисмо могли издвојити као једну од основних идеја читавог првог дела романа: *Наравно, ни: садукеји, ни Месија нису ни најмање водили рачуна о његовим личним жељама. Они су били овејани идеалисти, њима није било важно ишта којима њихово хиљадугодишње царство ни кога којима, нешто ко ће га и како успоставити. А ишло ће при том многим од нас по леђима пуцати, што је било споредно, јер на крају крајева леђа су ипак била наша а не њихова. Они су се једноставно отимали о Лазара као о уврћен жрад, убијали га и васкрсавали, поново га убијали и поново васкрсавали, на његовој кожи испробавали и доказивали своје догме, на њему славили своје тријумфе и олакивали своје поразе, поравнавајући његовим мучничким телом поприштва бишке између Старог и Новога завета (Пекић 2006:218-219).* Дакле, у овом наводу види се, заправо, мотивација свих оних чудотворења, која су приказана, а посебно бисмо подвукли реч догма (која се помиње на више места у делу) као и сукоб између старог и новог, што код Пекића бива ознака за смену старог и новог тоталитарног поретка, али о томе нешто касније. У прилог идеји да се зарад система морају жртвовати појединци иде и Јудина изјава: *Не можемо дозволити да нас гане ишња једног човека, када је у ишњању судбина милиона (Пекић 2006:220).* Дакле, свака револуција једе своју децу, зарад бољег човечанства, а притом, човечанство није питано да ли жели ту револуцију и назови бољитак који она доноси.

Што се другог дела *Време умирања* тиче издвојићемо само две, нама овом приликом важне, идеје. Једна се односи опет на немогућност избора, као и на судбинску предодређеност и поновљивост свега у људском животу без обзира на време када се он одвија. У делу где се Јуда пред потенцијално самоубиство опрашта од света истичу се ставови да се *ништа не дешава што не треба да се деси, ништа није што не треба да јесте; Немој живети, човече! Чему?* и на крају *Нема разлике у слободи између мене и мој дрвета (Пекић 2006:287).* Дакле, и онај који је све време педантно водио рачуна о томе да се пророштво испуни, на ивици сопствене овоземаљске егзистенције схвата проклетство човеково као и своје сопствено. И тада, први пут, Јуда одлучује да од свега зацртаног одступи и одгоди своју смрт. Следећа идеја односи се на Исусово бекство испод крста и страдање Симона Кирењанина. Овде је важно запазити Симоново кајање што је уопште пожелео спас своје душе који би му омогућио улазак у Ново царство, као и његово сазнање пред саму смрт да: *Све је, дакле, било узаман: чуда, пророци, пророци, жртве, лишавања. Свети није спасен, пророшћески грех није стран (Пекић 2006:343).* На самом крају, Симон жели да свима обзнани да је све било варка и да спасења нема, али умире и тајна остаје као подлога за даља лажна дејства по упутствима тобоже умрлог и васкрслог Христа. На таквим темељима шириће се *права вера и јеванђеља о царству божјем.*

У тумачењима овог дела Борислава Пекића неизбежно је поновити чињеницу да је оно настало из пишчеве жеље да својеврсним *езојовским језиком* прикаже слику времена и политичког режима у коме је живео. У прилог томе иде и низ



изјава у интервјуима које је аутор давао осамдесетих и деведесетих година прошлог века.<sup>2</sup> Поред тога, у овим текстовима види се и одређено пишење кајање што је за свој циљ одабрао баш овакав начин, тј. лик Исуса Христа и библијски контекст, тако да је чак постојала нејасна жеља у једном периоду да се свог првенца одрекне и забрани његово даље објављивање. Такође, Пекић покушава да објасни и своју религиозност која се кретала у релацијама гнозе, херезе и источњачке мистике. Он одриче тезу о свом атеизму или, грубље речено, антихришћанству, наводећи да је у времену настанка романа, а можда и нешто доцније, имао само проблем са божанском природом Христа. Сматра да ће читава прича о Христу и времену његовог живота добити сасвим другачије значење након писања *Времена речи* и *Времена васкрсења*, који постојећим двама деловима недостају, а са којим би чинили на самом почетку замишљену повест *Завештање*.<sup>3</sup> Нажалост, *Завештање* никада није објављено.

Већ смо досада показали да је, између осталог, један од основних проблема који се постављају у делу *Време чуда* појам људске слободе. На први поглед, могли бисмо рећи да је у делу кроз причу о почецима хришћанства заправо осветљен само недостатак слободе у поменутом савременом тренутку аутора, тачније времену комунизма, односно социјализма. Међутим, мислимо да би такав став, иако тачан, био помало ограничавајући. Наравно, постоје директни докази за то да Пекић у периоду који претходи настанку романа доводи у веома блиску везу хришћанство и комунизам у свом дневнику вођеном у периоду од 1955. До 1959.: *Хришћанство и комунизам завере су против духа, њихово порекло је у буну сиромаша, а њихове наде окренуће будућности, њихове методе окрушне, а доктрине мистичне. Обе религије располажу средствима која обезбеђују моћ: фанатизмом својих следбеника и бирократском организацијом. Обе имају свој пакао који јесте и рај који ће бити. Обе своје богове, пророке, јеванђелисте, апостоле, папе, апостолате, јеретике и аутодафе. Обе своје БИБЛИЈЕ. И једна и друга религија прети да појрави свет. Оно што је за прве Судњи дан, за друге је Пролетерска револуција. Диктатура хришћанства није нимало захвалнија од диктатуре пролетеријата, али пошто су крсташки ратови прошли, а пролетери имају шек да следе, одрезан човек одређује се за прво (Пекић 2008:367).* Из овог навода види се шта је то што се заправо проблематизује, то је слобода човека као таква, као и бунт против било каквог наметнутог система који ту слободу ограничава. Сматрамо да Пекић није био противник хришћанства као религије већ извесне теократије која ограничава хришћанством загарантовану слободу избора о чему пишу Соловјов<sup>4</sup> и Берђајев. По Берђајеву теократија би била одлика Старог завета због система принуде који је провејавао кроз његову рели-

2 Б. Пекић, *Времена речи*, Београд 1993., види стр. 80 – 82, 86, 131 – 132, 149 – 151, 303, 306, 312, као и извод из писма М. Петрињској у Б. Пекић, *Животи на леду*, Београд 2009., 390 – 391.

3 Види Б. Пекић, *Тамо где лозе плачу*, Београд 1984., *Завештање*, МАЈ 1962., стр. 487 – 488.

4 Интересантан је следећи одломак из текста Владимира Соловјова, где аутор говорећи о Богочовечанству каже: *Због тога ми, ако видимо да економски социјализам хоће да у основу друштва постави материјални интерес, а позитивизам у основу целокупне науке – емпијско сазнање, можемо унапред предсказати неуспех таквим системима и то са истом онаквом сигурношћу са каквом можемо да тврдимо да се зомила камења, сама од себе, без архијерејства и плана, не може сложити у исправно и савршено знање. Покушај да се у основу живота и знања заиста постави материјално начело, да се на делу и до краја реализује она лаж да једино о хлебу живи човек, неизбежно би довео до распада човечанства, до уништења друштва и науке, до својшће хаоса.*, В. Соловјов, *Предавања о Богочовечанству*, Београд 2010., 169. Мислимо да је сасвим оправдано сматрати, мада досада нисмо пронашли податак у литератури која нам је била доступна, да су

гијску мисао. Пишући о великом инквизитору, он такође промишља о слободи, социјализму и, већ поменутој теократији. Навешћемо неколико извода који би могли поткрепити наш став да Пекић, читајући Берђајева, прихвата неке од идеја и уграђује их у ткиво свог дела: *Пућем Великог инквизићора иде и социјализам као позитивна религија човечанства; социјализам настоји да сагради безбожну Вавилонску кулу заборављајући на религиозну слободу и одбацујући дубљи смисао живота. Социјалисти хоће да уреде односе међу људима лишавајући човека духовног достојанства, они га усрећују и лишавају га слободе* (Берђајев 2002:324). Не видимо ли управо у овом делу сличности са појединим сегментима Пекићевог *Времена чуда*? Навешћемо још неколико значајних делова: *Рационализација Христове истине и њено претварање у правну норму представља прелаз од пућева слободе на пућу принуде* (Берђајев 2002:360). *Теокрајска идеја се обавезно сукобљава са хришћанском слободом, јер она је порицање слободе* (Берђајев 2002:369). *Дух Великог инквизићора може се једнако јавити и на крајњој левици и на крајњој десници* (Берђајев 2002:361). *Једнакост је могућа само под деспицизмом. Тежња ка једнакости у срећи и ситности мора довести до највеће неједнакости и до ширанског жосидарења мањине над већином* (Берђајев 2002:362). Сматрамо да су, поред осталог, ови ставови имали великог утицаја на генезу дела којим се овом приликом бавимо. Оно што, такође, препознајемо код Пекића јесте и идеја о принуди под којом се у делу врши спасање, за коју, опет, потврду можемо наћи код Берђајева: *Хришћанска религија јесте слобода у Христу. Принудно спасање је немогуће и неопшребно* (Берђајев 2006:193). Ипак, сматрамо да се при стварању могућег нацрта за генезу основних идеја којим је Пекић био вођен осмишљавајући *Време чуда* ни овде не бисмо смели зауставити.

Иза свих досада наведених, више или мање осветљених идеја, постоји ипак једна за коју сматрамо да је својеврсна клица из које су се остале гранале. Реч је о одломку из Пекићевог дневника (1959.) по насловом *Пролегомена за нову дефиницију 'ајсурда'* (Пекић 2001:145-153). Овај запис представља, заправо, нацрт за *једну будућу дефиницију ајсурда*. Између осталог, Пекић овде поставља два пола апсурда *судбину* и *слободу*. По њему судбина је оно што *мора да јесте*, а слобода оно што би могло да јесте, а не мора бити. Даље, развијајући ову поставку, долази до тога да је и *слобода судбинска*, да је човек на њу осуђен, принуђен да бира. Из тога произилази да је и сама слобода само привид избегавања судбине, што поткрепљује тезу о апсурду: *Ја могу да бирам, то је истина, али је мој избор узлудан. (Хришћанско гледиште: слобода је могућности која ми је дата као казна; слобода је синоним за страдање. Глупости! Страдање почиње тамо где престaje слобода, наиме где престaje наша заблуда да смо слободни.)* (Пекић 2001:149). На овом месту могуће је наслутити будући Јудин монолог који смо раније навели. Веома интересантан одељак за нашу тему јесте ФК §2) ВЕЧИТО ВРАЂАЊЕ ЈУДИНОЈ ДИЛЕМИ. У овом одељку Пекић узима Јуду за пример апсурда људске слободе као такве, односно судбинске предодређености. Реченица, толико пута помињана у *Времену чуда* „да се збуде писмо” овде се изједначава са *ужасном истином наших живота*. После кратке анализе карактера апостола Петра, Томе и Луке, Пекић каже како је само Јуда изабрао *судбину*, јер је био свестан да ће се, и ако он не буде тај који ће издати, пророчанство испунити и Месија ће бити издан да би се збило писмо, дакле судбина: *Шта онда остаје од Јудине слободе? У*

Пекићу, осим Берђајевљевих, били доступни и ставови и написи Соловјова, с обзиром на блискост ставова и тема ове двојице аутора.

чему је онда његов зрех? ОНО ШТО ЈЕ СУДБИНСКО ИЗНАД ЈЕ СВАКЕ ЉУДСКЕ ОЦЕНЕ: ОНО ЈЕ ИРАЦИОНАЛНО (Пекић 2001:152). По томе, Јудина слобода, и човекова уопште, јесте делатна само онда када се поклапа са судбином, а самим тим, поклапајући с са судбином, изостаје свака могућност слободног избора: *да није било писано Јудино издајство би било акци чистије слободе и његова кривица доказана* (Пекић 2001:153). Дакле, видимо да је одређени идејни концепт на коме је у основи базирано *Време чуда*, на одређен начин заснован и на овим Пекићевим размишљањима о апсурду. Извод се завршава следећим ставом: *Човек мора да корача ногама; штиа му вреди слобода да бира којом ће ногом који корак учини-ти. То је мейшафора узалудности наше слободе* (Пекић 2001:153).

Из свега досада реченог, може се рећи да *Време чуда* јесте дело настало да би *езојовским језиком* говорило о времену у коме је живео његов писац, али и мно-го више од тога.

### Литература

- Ахметагић 2006, Ј. Ахметагић, *Антиројпојеја, Библијски подтексти у Пекићевој прози*, Београд.
- Берђајев 2002, Н. А. Берђајев, *Велики инквизиџор*, у: *Леџенда о великом инквизиџору*, Подгорица, Бања Лука.
- Берђајев 2006, Н. А. Берђајев, *Философија слободе*, Београд.
- Булгаков 1996, С. Булгаков, *О еванђелским чудима*, Београд.
- Пекић 1984, Б. Пекић, *Тамо где лозе пљачу*, Београд.
- Пекић 1993, Б. Пекић, *Време речи*, Београд.
- Пекић 2001, Б. Пекић, *Философске свеске*, Нови Сад.
- Пекић 2006, Б. Пекић, *Време чуда*, Нови Сад.
- Пекић 2008, Б. Пекић, *Марџиналије и моралије*, Нови Сад.
- Пекић 2009, Б. Пекић, *Животи на леду*, Београд.
- Поповић 2000, Д. Поповић, *Чудојворења Свејшџ Саве срјскоџ*, у: *Чудо у словенским кул-џурама*, Београд, Нови Сад.
- Соловјов 2010, В. Соловјов, *Предавања о Боџочовечансџву*, Београд.

## EVANGELIC MIRACLES, SALVATION AND THE (IM)POSSIBILITY OF FREEDOM OF CHOICE

### Summary

In Pekic's novel *The Time of Miracles*, Christ is presented as an utter opposite of his religious essence. Miracles that he performs belong to the group which S. Bulgakov denotes as false. Christ's whole nature is minimized to the phenomenon of miracle-working, representing just a mere performance of magic to enable the victory of dogmas and the replacement of the old system by a new one. In this work, Christ is like an office worker who makes miracles on written request. What is insisted on in most miracles is the total ban of freedom of choice of the one who receives the miracle-working. As a result, it appears that individuals ought to be sacrificed for the sake of the system. On the grounds of the writer's statements in interviews it is obvious that the aim of his work is to present the time and political regime he lived using Aesopian language of a kind; however, the meaning of the work itself must not be reduced to that alone. The writer's diary (1955-1959) documents on the problematic issue of human freedom at it is, as well as on confrontation with any kind of system forced on individuals in order to reduce their freedom. Baring in mind that Pekic read Solovoyov and Berdyayev, it is believed that the writer was not against Christianity as religion, but against theocracy, which reduced freedom guaranteed by Christianity. For a more accurate interpretation of *The Time of Miracles*, an

abstract from the writers diary (1959) entitled "The prolegomenon to a new definition of the 'absurd'" has been taken into account, since the consideration of Judas leads to a stance on the freedom of man in general – freedom is purposeful only when it coincides with fate, and it is therefore that every possibility of free choice is missing. Finally, it is possible to say that the purpose of Pekić's novel *The Time of Miracles* is to witness about a time, but it also raises the subject of the absurd, of freedom and fate.

Key words: Pekić, *The Time of Miracles*, Gospel, Christ, Solovyev, Bulgakov, absurd, freedom, fate

*Aleksandra R. Popin*

Весна 3. ДИЦКОВ<sup>1</sup>  
 Универзитет у Београду  
 Филолошки факултет  
 Катедра за иберијске студије

## ОДНОС ЧОВЕК – БОГ У АСТЕЧКОМ ПЕСНИШТВУ

Имајући у виду специфичне одлике астечке књижевности и њена значајна одступања од уобичајеног контекста појма литература, покушаћемо да сагледамо најистакнутије елементе односа човек-бог, који дубоко прожима читаву космогонију и сваки уметнички израз овог прехиспанског народа. Испитаћемо у главним цртама узрочно-последичну повезаност која нераскидивим нитима сједињује астечку религију, митологију и песништво. У том смислу, поље нашег интересовања чини првенствено лирска поезија и место које у њој заузима Сунце – извор свег живота на земљи и врховно божанство код Астека -, као једна од доминантних тема, док се епским и драмским песничким стваралаштвом, и осталим бројним боговима овог древног народа нисмо подробније бавили.

*Кључне речи:* Прехиспанска књижевност, Астеци, бог, науатл култура, религија, мит, усмена књижевност.

Пре него што су Шпанци ступили на тло Новог света крајем XV столећа (1492), на територији данашње Хиспанске Америке постојале су бројне културе индијанских народа, међу којима су се по развијености и утицају, уз још неколико доминантних преколумбовских цивилизација, издвајали Астеци (aztecas)<sup>2</sup>, називани такође Теноћке (tenochcas)<sup>3</sup> и Мешике или Мешици, односно Мексици (mexicas)<sup>4</sup>. Ово ратничко-номадско племе доселило се на мексичку висораван – Анауак (Anáhuac)<sup>5</sup> – половином XIII столећа, и у раздобљу од непуна два века постало је најмоћнија етничка група у поменутој области све до времена доласка Европљана. „Касно приспели на позорницу високих култура, са изненађујућом способношћу прилагођавања и жељом за превлашћу, Астеци су убрзо одиграли важну улогу у стваралачком процесу. Усвојили су систем организације наслеђен од Толтека и тако су створили нове облике развоја, стапајући своје митове и традицију са мислима и знањима народа који су створили градове-свети-

1 vesna.dickov@fil.bg.ac.rs

2 Назив Астеци (aztecas) потиче од Астлан (Aztlán), назива за првобитну постојбину овог народа за коју још није утврђена тачна локација, али се сматра да је била негде на северу Мексика.

3 Назив Теноћкас (tenochcas) потиче од Теноћ (Tenoch), имена њиховог владара из VIII столећа.

4 За порекло имена Мешике – Мешици – Мексици (mexicas) наводе се следећи извори: име божанства Мешитли (Mexitli); реч „мектли“ (mectli) која означава месец; реч „мешискилитл“ (mexiscilitl) – назив за траву коју су Астеци користили у исхрани; имена Меши (Mexi) воће који их је повео у нове крајеве. Шпанци по доласку у долину Мексика (1519) користе слово „x“ да би забележили глас „ш“ за који нису имали у свом писму одговарајући знак. Како се у то време „x“ на шпанском читало као „х“, (погрешан) изговор већине досељеника био је „Мехико“ и остао је и до данас шпанска варијанта назива за ову земљу. Када је реч *México* доспела у Европу, где се слово „x“ читало као „кс“, добио се (такође погрешан) назив Мексико.

5 Анауак (Anáhuac) значи „област у близини воде“ и води порекло од речи *atl* – вода и *náhuac* – близу, поред, око. Овај назив Астеци су у почетку користили само за долину Мексика, а након успешних освајања којима су проширили своју територију све до обала океана, Анауак означава целу мексичку висораван.

лишта, писмо и календар још у давна времена.”<sup>6</sup> (Леон Портиља 1998: 22) Астеци су се успешно бавили пољопривредом, занатством и трговином; имали су веома развијену културу, школство и поједине научне дисциплине (нарочито астрономију и астрологију), а њихова престоница Теноћтитлан (Tenochtitlán)<sup>7</sup>, саграђена почетком XIV столећа (1325), била је (са око 500.000 становника) највећи град у долини Мексика до периода шпанског освајања (1519).

Службени језик, а истовремено и употребни, односно, говорни језик, као и језик културе, у астецком царству, био је науатл (náhuatl)<sup>8</sup>, док писмо и књижевност у европском смислу тих појмова нису познавали. Уместо слова имали су пиктограме и идеограме, односно знакове и слике којима су бележили, уз много симболике, извесне апстрактне појмове, слоге или само гласове. У кодексима се углавном користило пиктографско писмо, а служили су најчешће да се забележе важне поруке и да се сачувају од заборавља значајни историјски догађаји; њиховим тумачењем су се бавили „куикапики” (cuicapicqui) – „састављачи песама”, тј. „песници” -, чији је задатак био да сачине одговарајућу песму којом би слушачкој публици објаснили садржину датог рукописа. „Песма је била нека врста коментара кодекса, њен живи тумач. То јединство слике и речи, та нераскидива веза између знака, насликаног на хартији, кожи или каменом зиду, и песме, која тумачи те знакове, представља, у ствари, оно што се подразумева под појмом књижевности мексичких Индијанаца.” (Павловић-Самуровић 1993: 17) Савремена проучавања ове литературе умногоме се заснивају на сачуваним записима како шпанских мисионара и освајача, тако и на записима појединих староседелаца, који су успели да забележе на свом језику, али шпанским писмом, песме и предања сопственог народа.

Песничко стваралаштво је заузимало истакнуто место у свакодневном животу Астека. „Било је више песника науатл традиције, правих учитеља речи, који су стекли титулу гламатини [sic! *гламатинима*; прим. В. Дицков], ‘онај који нешто зна’, који медитира и размишља о човековом положају на земљи, о оностраном и о божанству. Као и неки филозофи пресократовске школе, и ови мудраци старог Мексика учинили су од поезије уобичајени облик изражавања. Песништво им је било средство да, на најбољи начин, пренесу суштину своје мисли и да, изнад свега, изразе дубоку интуицију. Као и први филозофи Грчке, или мудраци Индије, мислиоци из Анауака, нижући истините речи и стварајући ритмичке ре-

6 “Pero los recién llegados al escenario de las altas culturas, con sorprendente capacidad de adaptación y voluntad de predominio, manifiesta sobre todo en los aztecas, bien pronto habrían de desempeñar importante papel en el antiguo proceso creador. Tras asimilar los sistemas de organización, patrimonio de los toltecas, hicieron posible nuevas formas de florecimiento, integrando sus propios mitos y tradiciones con las ideas y doctrinas de las naciones que habían creado las ciudades santuarios y habían sido dueñas de la escritura y el calendario desde tiempos remotos.” (Леон Портиља 2006: XXIX) [За све одломке из дела Мигела Леон Портиље *Trece poetas del mundo azteca*, који су наведени у овом раду, преузет је превод са шпанског Јелене Галовић, која је приредила (1998) српску верзију поменутог дела у целости.]

7 Теноћтитлан (Tenochtitlán): „теотл” (teotl) – камен, „ноћтли” (nochtli) – врста дрвета тврдог као камен; главни град астецког царства је био подигнут на месту престонице данашњег Мексика.

8 Израз „науатл” (náhuatl) примењује се како на језик тако и на културу разних народа који су настањивали територију данашњег Мексика до доласка Шпанаца, почев од древних Толтека до Астека и других мање истакнутих етничких целина. У ову сврху, по потреби се употребљава и облик у множини „науас” (náhuas).

ченице, изразили су своју мисао кроз ‘цвет и песму’, метафору и симбол.”<sup>9</sup> (Леон Портиља 1998: 35)

Како нису имали усађен осећај индивидуалног ауторства, творци већине астечких песама остали су непознати; изузетак чине поједини владари и њима блиски, угледни племићи, чија су имена у својству аутора стихова била записана. Поред доминантног колективног карактера, песничко стваралаштво код Астека одликовало се веома израженом религиозношћу. „[...] песник не пева, не понаша се као такав, из просте доколице или као творац лепота самих по себи, већ у складу са својим животом у целости, урања у свет религије, песник пева боговима, врховним бићима која њиме управљају.”<sup>10</sup> (Алсина Франћ 1957: 61) Састављање песама није проистицало из свести о личном надахнућу песника као појединца, већ је било условљено његовим снажним религиозним осећањем онострано:

*Sacerdote, yo os pregunto:*

*¿De dónde provienen las flores que embriagan al hombre,  
el canto que embriaga, el hermoso canto?*

*- Sólo provienen de su casa, del interior del cielo,*

*sólo de allá vienen las variadas flores.*<sup>11</sup> (Алсина Франћ 1957: 71)

Уз обавезну цензуру свештеника, песме су живеле у народу и преносиле се с колена на колено усменим путем, чувајући сећања на знамените личности и догађаје. Поред ове примарне функције, песме су такође представљале начин комуникације међу пријатељима, а имале су и значајну улогу приликом религиозних обреда.

Код Астека је између религије, ратовања и песништва постојала чврста узрочно-последична веза: истина о човековом живљењу на земљи једино се могла саопштити у песмама, у којима се певало о херојским делима и жртвама храбрих ратника, да би се њихова бесмртна слава преносила будућим покољењима. У лирским песничким творевинама много пута се помиње цвет, који, у ширем смислу, представља метафору за уметност уопште, а, у ужем смислу, односи се на саму песму. Вишеслојност значења ове поетске слике открива само привидну контрадикторност: док, с једне стране, као што цвеће краси заносна, али пролазна лепота, тако и творевине у стиху плене очаравајућом естетиком песничког израза, али су истовремено подложне забору, дотле, с друге стране, цвет такође подсећа и на буђење природе у пролеће, а самим тим на њено стално, ци-

9 “No uno sino varios de los poetas del mundo náhuatl, verdaderos maestros de la palabra, se hicieron acreedores al título de *tlamatinime*, ‘el que sabe algo’, el que medita y discurre sobre los antiguos enigmas en la tierra, el más allá y la divinidad. Como algunos de los filósofos presocráticos, también estos sabios del México antiguo habían hecho de la poesía forma habitual de expresión. En ella habían encontrado el mejor de los caminos para transmitir el meollo de su pensamiento y, sobre todo, de su honda intuición. ‘Flor y canto’ llamaron a la metáfora y al símbolo y como los primeros filósofos de Grecia o los sabios del Indostán, los pensadores poetas de Anáhuac, engarzando palabras verdaderas, forjando frases con ritmo, comunicaron también su mensaje.” (Леон Портиља 2006: 13)

10 “[...] el poeta no obra, no actúa como tal, por simple pasatiempo o como creador de bellezas en sí mismas, sino que, de acuerdo con su vida total, inmersa en el mundo de la religión, el poeta canta a los dioses, a los seres supremos que les gobiernan.” [Овај одломак из дела Алсина Франћа *Floresta literaria de la América indígena*, наведен горе у тексту, као и одабране стихове који следе, превела је са шпанског Весна Дицков]

11 „Свештениче, ја те питам: / „Одакле потиче цвеће које опија људе, / песма која опија, лепа песма? / Потичу једино из његове куће, из унутрашњости неба, / само оданде долази разноврсно цвеће.”

клично обнављање, што имплицира идеју о бесмртности песама које у свом по-  
реклу носе клицу божанског:

*Gocemos, oh amigos,  
haya abrazos aquí.  
Ahora andamos sobre la tierra florida.  
Nadie hará terminar aquí  
las flores y los cantos,  
ellos perduran en la casa del Dador de la vida.*<sup>12</sup> (Леон Портиља 1961: 130)

Основну потку астечке политеистичке религије чини принцип двојности: два праисконска бића, Ометекутли (Ometecuhtli) – „Господар двојности” и Оме-  
сиуатл (Ometecuatl) – „Господарица двојности”, сматрана су творцима свих бого-  
ва и читавог човечанства, али су их касније потисли млађи богови, тако да су у  
време шпанске колонизације поменута прабожанства била већ потпуно забора-  
вљена. Астечки богови (главни и споредни), полубогови и култни хероји, нај-  
чешће су имали соларни карактер, што значи да су представљали Сунце, извор  
свеколиког живота на земљи, а њихов тачан број је било немогуће утврдити, јер  
су поједина племена имала своја локална божанства и своје митолошке верзије  
о настанку првих људи и света уопште. Такође, временом нека стара божанства  
су замењивана новим, док су нека друга претрпела значајне трансформације у  
карактеру, делокругу или функцији. „Сва ова божанства, нема сумње, говоре о  
плуралитету појмова који су улазили у свест људи и чиме су створени многи ап-  
страктни и несхватљиви појмови.” (Шијаковић 1990: 12)

Астечко тумачење настанка света, које се заснива на традицији древних  
Науа и подразумева да је свет постојао више пута, нераскидиво је повезано са  
њиховим религиозним веровањима. „Укупно су постојала четири сунца и чети-  
ри земље, који су претходили садашњем периоду. У тим добима званим ‘Сунца’,  
по старим Мексиканцима, збила се извесна еволуција ‘у спирали’, у којој су се  
појављивали сваког пута све бољи облици људских бића, биљака и хране.” (Леон  
Портиља 1979: 17) Пошто су вољом богова постојала и пропала четири сунца  
(земље, ваздуха, ватре и воде), пето доба, оно у коме ми сада живимо, настало је  
управо саможртвовањем богова, који су одлучили да сопственом крвљу омогуће  
Сунцу да оствари своју путању по небу:

*¿ Cómo habremos de vivir?  
¿ No se mueve el Sol!  
¿ Cómo en verdad haremos vivir la gente?  
¿ Que por nuestro medio se robustezca el Sol,  
sacrifiquémos, muramos todos!*<sup>13</sup> (Леон Портиља 1961: 25)

Међутим, пето раздобље, названо епохом “Сунца у покрету”, окончаће се  
разорним замљотресом, зато што у себи носи зачетке пропасти и смрти, као што

12 „Уживајмо о, пријатељи, / нек овде буде загрљаја. / Ходимо сада по расцветалој земљи. / Нико  
неће завршити овде / цветове и песме, / они трају у кући Дародавца живота.” (Леон Портиља  
1979: 137) [За све стихове из дела Мигела Леон Портиље *Los antiguos mexicanos a través de sus  
crónicas y cantares*, који су наведени у овом раду, преузет је превод са шпанског Бранислава Пре-  
левића, који је сачинио (1979) српску верзију поменутог дела у целисти.]

13 „Како ћемо живети? / Не креће се Сунце! / Како ћемо, уистину, учинити да живе људи? / Нека се  
помоћу нас оснажи Сунце, / жртвујмо се, умримо сви!” (Леон Портиља 1979: 28)



је и свако од ранија четири “сунца” такође било уништено у некој катаклизми – поплавама, ватром или ватреном кишом. Богови стално доводе људе у нова искушења, и ако они не успеју да савладају све препреке, нестају заједно са сунцем коме су припадали, што потврђује астечко веровање да упркос великим напорима и непрекидном стремљењу да побољша свет у коме живи, човек и његово окружење ипак остају несавршени и, као такви, неминовно осуђени на неизбежну пропаст. Употребом поетских слика – жад, перје кецала, злато -, које традиционално код Астека симболизују постојаност, песник метафорично изражава свест о ефемерности живота на земљи, која се ничим не може спречити нити зауставити, и жаљење због човековог тако кратког боравка на овоме свету:

*¿Acaso de verdad se vive en la tierra?  
No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.  
Aunque sea jade se quiebra,  
aunque sea oro se rompe,  
aunque sea plumaje de quetzal se desgarran,  
no para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.*<sup>14</sup> (Леон Портиља 1961: 120)

Овакав механизам деловања виших сила недвосмислено носи извесну дозу песимизма и указује на човекову потпуну беспомоћност у односу на вољу богова и космичко устројство универзума. Пред ништавошћу људске егзистенције и крхкошћу материјалног света, једино песме и цвеће опстају у бесмртности и подсећају будуће нараштаје на плодове претходних генерација. Стога, користећи управо ове симболе, науатл песници метафорично изражавају трансценденцију неприкосновеног божанског принципа:

*¿Sólo así he de irme  
como las flores que perecieron?  
¿Nada quedará en mi nombre?  
¿Nada de mi fama aquí en la tierra?  
¿Al menos flores, al menos cantos!  
¿Qué podrá hacer mi corazón?  
En vano hemos llegado,  
en vano hemos brotado en la tierra.*<sup>15</sup> (Леон Портиља 1961: 130)

Човек ни на који начин није у могућности да спозна суштину божанске природе, а самим тим ни да открије и схвати вечну тајну живота. „Као кукурузе, бог ствара и људе тако што их слика, па када му приказ који је насликао досади, или када је незадовољан својим стварањем, он слику брише. Зато се астечки песници стално изнова питају да ли се бог са људима шали, или их исмејава, јер људски живот зависи само од пролазне слике ‘Дародавца живота’, која већ у следећем тренутку може бити избрисана и нестати.” (Леон Портиља 1998: 186) Стога, ово-

14 „Зар се заиста истински живи на земљи? / Не заувек на земљи: само накратко смо овде. / И да је жад разбије се, / и да је злато сломиће се, / и да је перје од кецала ишчупаће се, / не заувек на земљи, само накратко смо овде.” (Леон Портиља 1979: 127)

15 „Хоћу ли морати тек тако да одем / као цветови што увенуше? / Хоће ли ишта остати од имена мога? / Од моје гласовитости на земљи? / Осим цветова, осим цветова [sic! песама; прим. В. Дицков] / шта би могло да учини моје срце? / Залуд смо дошли, / залуд смо никли на земљи.” (Леон Портиља 1979: 137)

земаљско битисање астецком песнику изгледа у толикој мери пролазно и кратко-трајно, да понекад више личи на недокучиви сан него на конкретну јаву:

*El Dador de la vida se burla:  
sólo un sueño perseguimos,  
oh amigos nuestros,  
nuestros corazones confían,  
pero él en verdad se burla.*

Conmovidos gocemos,  
en medio del verdor y las pinturas.  
Nos hace vivir el Dador de la vida,  
él sabe, él determina,  
cómo moriremos los hombres.

*Nadie, Nadie, Nadie,  
de verdad vive en la tierra.*<sup>16</sup> (Леон Портиља 1961: 119-120)

Идеја о животу као сну, заступљена је у многим рефлексивним астецким песмама и може се протумачити на различите начине: као живот који човек добровољно проводи на овоме свету сневајући отворених очију, затим као егзистенција која не постоји у стварности, већ једино у божијем сну, или, коначно, као живот-поклон који су човеку, премда накратко, великодушно даривала божанства. Од концепта живота као пролазног сна, песник лако стиже до жеље да изрази своју чежњу за бесмртношћу и вечним боравком на земљи. (Алсина Франћ 1957: 64-65)

Астецки народ, упућен, с једне стране, у предање о настанку свога света жртвовањем богова, а, с друге, у предсказање о безнадежном свршетку „Петог сунца”, развио је, сходно томе, веровање да је потребно свакодневно приносити жртву у крви како би се Сунце, покретач живота на земљи, одржало у непрекидном кретању. „Ако су људи створени жртвом богова, онда људи са своје стране могу, нудећи драгоцену течност своје крви, да оснаже живот сунца и да тако одрже постојање овог петог доба покрета.”<sup>17</sup> (Леон Портиља 1998: 23) Тако је мистичко-ратничка филозофија Астека, „народа Сунца”, довела до стварања нераскидиве спреге између обредног жртвовања људи и бојних похода на суседна племена. Треба, такође, имати у виду да је Сунце у астецкој култури још од раније било поистовећено са богом Уицилопохтлијем (Huitzilopochtli)<sup>18</sup>, који је

16 „Дародавац живота се шали: / ми следимо само један сан, / о пријатељи наши, / поверавају се наша срца, / али он се уистину шали (руга). // Узбуђени, уживајмо, / сред зеленила и слика. / Дародавац живота чини да живимо, / он зна, он одређује, / како ћемо да умremo ми људи. // Нико, нико, нико, / стварно не живи на земљи.” (Леон Портиља 1979: 127)

17 “Si los dioses habían vuelto a crear a los hombres con la sangre de su sacrificio, ofreciendo a su vez los humanos el líquido precioso de su propia sangre, podrían fortalecer la vida del sol y mantener así la existencia de esta quinta edad de movimiento.” (Леон Портиља 2006: XXXI)

18 Уицилопохтли (Huitzilopochtli): „уицилин“ (huitzilín) – нека врста птице, „опохтли“ (opochtli) – леворуки; тако су га звали јер је на левој руци носио перје ове птице (за коју неки претпостављају да је реч о колибрију). Уицилопохтли је заправо био бог рата, али како су ратници сматрани витезовима Сунца, временом је добио и знамење бога Сунца; њему су приношене жртве у виду људских срца за храну.

могао да ојача само уколико би му се људском крвљу пренела потребна животна енергија. Зато је у ратовима, најчешћи циљ Астека био да заробе, а не да побију, што више непријатеља. Бесмртна слава се, дакле, стицала жртвовањем или храбром погибијом у борби, јер се у оба случаја обнављао чин сједињавања човека с богом; такви ратници придруживали су се Сунцу на небу и пратили га четири године на његовој путањи до зенита, да би затим бивали реинкарнирани у колибре и лептирове. „Мистичко схватање народа који је веровао да је изабран од богова за једну велику поруку, имало је дубоки ратнички смисао као последицу, несумњив услов да би се прибавила чудесна вода жртвовања и раширила до краја света слава Сунца – Уицилопохтлија.” (Леон Портиља 1979: 98) Ово је, уједно, представљало и смисао живота за Астеке, који су у бројним религиозним химнама величали моћ бога Сунца, а у лирским песмама, са изразитим набојем религиозних осећања, дивили се његовим земаљским заслугама, вешто користећи симболику хроматских елемената (бела – исток, црна – север, црвена – запад, плава – југ), као, на пример, за опис града Мексика и његовог заштитника Уицилопохтлија:

*Haciendo círculos de jade está tendida la ciudad,  
irradiando rayos de luz cual pluma de quetzal está aquí México:  
junto a ella son llevados en barcas los príncipes:  
sobre ellos se extiende una florida niebla.*

*¡Es tu casa, Dador de la vida, reinas tú aquí:  
en Anáhuac se oyen tus cantos:  
sobre los hombres se extienden!*

*Aquí están en México los sauces blancos,  
aquí las blancas espadañas:  
tú, cual garza azul extiendes tus alas volando,  
tú las abres y embelleces a tus siervos.*

*El revuelve la hoguera,  
da su palabra de mando  
hacia los cuatro rumbos del universo.  
¡Hay aurora de guerra en la ciudad!<sup>19</sup> (Леон Портиља 1961: 93)*

Током времена, Астеци су запали у зачарани круг прогресивног пораста принетих људских жртава и непрестаног вођења ратова. Тиме су знатно одступили у ритуалној традицији од својих претходника Толтека (toltecas)<sup>20</sup>, који су

19 „У жадним круговима шири се град, / пуштајући зраке светлости чије перо од кекала је овде Мексико: / покрај њега пролазе у лађама владари: / над њима се шири процвала магла. // Ово је твој дом, Дародавче живота, ти овде владаш: / у Анауаку се чују твоје песме: / над људима се шире! // Овде су у Мексику беле врбе, / овде бели шевари: / ти, који шириш плаву канджу док лебде твоја крила, / ти их расклапаш и украшаваш своје слуге. // Он покреће ломачу, / издаје своју заповест / на све четири стране света. / У граду има ратничке зоре!” (Леон Портиља 1979: 99)

20 Порекло овог преколумбовског народа није познато, као ни узрок распада његовог моћног царства. У време политичке превласти на мексичкој висоравни, Толтеци су ширили своју културу не силом, већ функционалном и естетском савршеношћу занатских и уметничких творевина. Појам „толтекатл” (toltecatl) на свим језицима прехиспанских народа Средње Америке означава,

жртвовање обављали само једном годишње и, највероватније, приносили срце само једног младића, уз то добровољца. Овај толтечки обред, на коме се концепцијски заснивао потоњи астечки ритуал, несумњиво указује на постојање прамита о правом, суштаственом срцу, коме једино доликује да постане храна Сунцу. Човек је морао да научи да слави бога кроз бројне чулне доживљаје, да би затим сва та своја чула уништио једно по једно и, на крају, изгубио живот како би га поново стекао сјединивши се са богом. Поред срца које добија рођењем, човек мора током живота сâм да створи још једно, „деифицирано” срце, које ће бити истински одраз његовог унутрашњег живота. Ово симболичко срце је производ човекових посебних истрајавања и напора да буде оно што уистину јесте, а функција деифицираног срца је да исијава кроз црте човековог лица суштину њега самог. (Николсон 1986: 74) Према томе, основни циљ човековог постојања на овоме свету је развој духовности, односно стварање унутрашњег упоришта из кога треба да црпи снагу да би могао да делује као људско биће, а не као лутајућа јединка без икаквог трајног средишта и чврстог ослонца.

*Aquí en la tierra es la región del momento fugaz.  
¿También es así en el lugar  
donde de algún modo se vive?  
¿Allá se alegra uno?  
¿Hay allá amistad?  
¿O sólo aquí en la tierra  
hemos venido a conocer nuestros rostros?<sup>21</sup>* (Леон Портиља 1961: 130)

Нажалост, узвишена идеја старих Науа о храђењу Сунца божанским, суштаственим срцем убрзо је замењена астечком поједностављеном и у суровости амплификованом варијантом чупања срца заробљеним непријатељским ратницима.

Чак је и календар код Астека подстицао опстанак овог окрутног ритуала приношења људских жртава. Наиме, Астеци су сматрали да је време, као и све друго у свемиру, смртно, дакле, подложно пропадању, а да би се и даље одржало, по истеку сваке педесет и две године морале су да се пале нове ватре, које су се храниле крвљу из срца заробљеника; у противном, Сунце не би оживело и живот на земљи би се угасио. Овакво устројство астечког календара са тачно одређеним периодима, чије смењивање означава нестанак старог и рађање новог поретка у свету, указује на њихово циклично поимање времена. За разлику од европског динамичког схватања, које време посматра линеарно, крећући се у хоризонталној равни увек у једном правцу (од јучерашњице преко данашњег дана ка сутрашњици), астечко схватање времена је садржало, у том смислу, извесну ко-

---

у најширем смислу, уметника. Наиме, у то време, ова реч је имала више равноправних значења: односила се на онога који је записивао пиктографским знацима значајне догађаје; затим, на онога који је израђивао украсне предмете и накит од злата, сребра, драгог и полудрагог камења, као и на мајстора који се бавио обрадом украсног перја, али се односила, исто тако, и на песника. Толтеци, уз Маје (mayas), представљају најразвијеније староседелачке народе Средње Америке, и мада као етничке целине нису постојали у време доласка Шпанаца, оставили су трагове врхунских домета у материјалном и духовном стваралаштву других индијанских народа који су их наследили.

21 „Овде на земљи је област пролазног тренутка. / Је ли исто тако у месту / где се на извесан начин живи? / Да ли се тамо радује појединац? / Има ли тамо пријатељства? / Или смо овде на земљу дошли / само да упознамо наша лица?” (Леон Портиља 1979: 137)

нотацију статичног елемента, јер су се у вертикалној равни налазиле све три временске категорије (прошлост, садашњост и будућност) потпуно испреплетане у свом вечитом цикличном понављању.

Најраспрострањенији култ не само у Мексику, већ и на територији читаве Средње Америке, био је од давнина култ Кецалкоатла (Quetzalcóatl)<sup>22</sup> – „Перната змије” (La serpiente emplumada). Посвећујући стихове узвишеном богу Кецалкоатлу, песник помиње змије и лептирове да би истакао контраст између пролазности људског битисања на земљи и бесконачности божанског постојања. За Астеке змије су уврежени симбол смрти и, у том својству, налазе се извајане на статуама богиње-мајке Коатликуе (Coatlícue), коју су поштовали као „Жену-змију”, „Жену-орла”, „Жену-ратницу” и „Жену доњег свега”, односно као богињу земље, рађања и умирања. С друге стране, лептирови представљају песнике, свесне присуства смрти и ослобођене сваке жеље за стицањем материјалних добара, јер она трају кратко као и људски живот, који они зато проводе уживајући у песмама, својим бесмртним духовним творевинама:

*Eran cuidadosos de las cosas de dios,  
sólo un dios tenían,  
lo tenían por único dios,  
lo invocaban,  
lo hacían súplicas,  
su nombre era Quetzalcóatl*

*El guardián de su dios,  
su sacerdote,  
su nombre era también Quetzalcóatl.  
Y eran tan respetuosos de las cosas de dios,  
que todo lo que les decía el sacerdote Quetzalcóatl  
lo cumplían, no lo deformaban.  
El les decía, les inculcaba:  
- “Ese dios único,  
Quetzalcóatl es su nombre.  
Nada exige,  
sino serpientes, sino mariposas,  
que vosotros debéis ofrecerle,  
que vosotros debéis sacrificarle.”<sup>23</sup> (Леон Портиља 1961: 28)*

Кецалкоатла су обожавали још Толтеци као бога воде и вегетације, а касније, код Астека постаје заштитник науке, уметности, етичке мисли и религије, идентификован са богом ветра и Сунца. Према неким легендама из познијих време-

22 Кецалкоатл (Quetzalcóatl): „кецал“ (quetzal) – ретка птица зеленог перја која је живела на висоравни Чиापаса (Chiapas) и Гватемале; „коатл“ (cóatl) – змија; одатле – Кецалкоатл, „Перната змија” (La serpiente emplumada).

23 „Бејаху пажљиви у божјим стварима, / имаћаху само једног бога, / имајући га за јединог, / дозиваху га, / молбе му упућиваху, / његово име беше Кецалкоатл. // Чувар свога бога, / био је његов свештеник, / чије је име такође Кецалкоатл било. / И беху толико пажљиви у божјим стварима, / да су све што им је наређивао свештеник Кецалкоатл, / извршавали како треба. / Он би им говорио, урезивао у памет: / -’Ово је једини бог, / Кецалкоатл је његово име. / Он не тражи ништа, / до само змије, само лептирове, / које морате да му понудите, / које морате да му жртвујете.’ (Леон Портиља 1979: 31-32)

на, Кеџалкоатл није био врховно божанство, већ „бог у стварању”, јер је морао да окаје почињене грехе и доживи прочишћење да би се преобразио. По древном предању, Кеџалкоатл је открио кукуруз и тако омогућио стварање људског рода; његово срце је изгорело у пламену ватре коју је сам запалио, а онда се уздигао на небо као планета Венера. Син Сунца и Коатликуе, Кеџалкоатл је својим рођењем објединио све нагонске силе живота, а стапањем духа с материјом омогућио да се материја откупи у духу. Управо се Кеџалкоатл у облику ембриона налази у предању о настанку „Петог сунца”, које материји даје живот и облик, али је исто тако и обавезује да на извесном нивоу развоја мора превазићи саму себе и прећи у чисти дух, док сâм дух, с друге стране, мора ући у материју да би се прожео животом. На тај начин се привидно контрадикторне стране једне једине истине спајају у хомогену целину. „Супротности, наиме, постоје само због нашег ограниченог начина мишљења. На другој разини – све се стапа: мировање и кретање, материја и најпросветљенији дух, тјелесно и свето. Између инертне материје и чистог живота зјапи понор премошћен големим ланцем стварања свијета. Штовише, материја и живот, премда на супротним половима, могу извана бити врло слични.” (Николсон 1986: 91-92)

Постоје подаци (премда малобројни и не тако поуздани) и о присуству Кеџалкоатла као стварне, историјске личности: живео је крајем IX и почетком X столећа и био је толтечки вођа, краљ Туле, свештеник, законодавац, астроном, иноватор у занатству и уметности, просветитељ; мудром владавином убрзао је развој свог народа, због чега је посвећен у божанство. Уживао је велики углед и за живота и после смрти, тако да су многи свештеници преузимали име Кеџалкоатл, а астечке поглавице или краљеви устоличавани су као његови представници.

Сматра се да је управо Кеџалкоатл, чувени владар и духовник, био зачетник доктрине, која представља највиши домет науатл мисли, а односи се на Ометеотла (Ometéotl), врховног двојног бога:

*Invocaba, hacía su dios a algo  
[que está] en el interior del cielo,  
a la del faldellín de estrellas, al que hace lucir las cosas;  
señora de nuestra carne, señor de nuestra carne;  
la que está vestida de negro, el que está vestido de rojo;  
la que ofrece suelo [o sostiene en pie] a la tierra,  
el que cubre de algodón.  
Y hacia allá dirigía sus voces,  
así se sabía,  
hacia el Lugar de la Dualidad (Omeyocan),  
el de los nueve travesaños,  
con que consiste el Cielo...<sup>24</sup> (Леон Портиља 1961: 34)*

Још код науатл народа постојала је донекле нејасна, али ипак уобличена мисао о врховном двојном богу, која се касније пренела и на Астеке, одређујући

24 „Тражио је од свог бога нешто / (што је) у унутрашњости неба, / ону са звезданом сукњом, онога којим ствари светле; / господарицу нашега тела, господара нашега тела; / њу одевену у црно, њега у црвено одевеног; / ону која нуди тло, [или држи ногама] земљу, / онога који је покрива памуком. / И тамо упућиваше гласове своје, / тако се веровало, / ка месту Двојности (Omeyocan), / месту девет попречних греда, / од којих је састављено небо...” (Леон Портиља 1979: 37-38)

човекову беспоговорну подређеност у односу на божанство, чак и када су у питању били прослављени ратници, у песмама метафорично названи „орлови” – ратници сунца (јер је сунчев симбол за Астеке био орао), и „тигрови” – ратници земље:

*Nadie puede ser amigo  
del Dador de la vida,  
¡oh amigos!  
Vosotros, ¡águilas y tigres!*

*¿A dónde pues iremos?  
¿Cómo sufriremos aquí?*

*Que no haya aflicción,  
esto nos hace enfermar,  
nos causa la muerte.  
Pero, esforzaos, que todos  
tendremos que ir al lugar del misterio.*<sup>25</sup> (Леон Портиља 1961: 119)

У науатл култури, као врховно божанство јавља се свемоћни Уицилопоћтли, који је у потпуности био поистовећен са Сунцем и обојаван заједно са богом кише Тлаоком (Тлалок). Многе титуле које су од давнина додељиване двојном богу, временом су се претварале у друга, бројна божанства.

Још су древни Толтеци веровали да бог, који персонификује двозначни прапочетак, има два лица, мушко и женско, али само један ентитет и да се јавља као двојни бог Ометеотл – „Мајка и Отац свих богова”, „Господар и господарица људских тела”. Мигел Леон Портиља (Miguel León-Portilla) је издвојио следеће речи из науатл језика које су се користиле за означавање примарних својстава овог божанства: Тлакатле (Тласатле) – „Господ” -, у смислу потврде моћи онога који је истовремено и Господар и Господарица нашег тела; Тлоке-Науаке (Тлоке-Науаке) – „Господар близине и заједништва” -, одражава свеприсутност врховног двојног божанства; Ипалнемоуани (Ipalnemoani) – „Онај којим се живи” -, овим називом двојном богу се приписује животно својство свега што постоји на земљи (људи, животиња и биљака); Јоуаљи-Еекатл (Yohualli-Ehécatl) – „Ноћ и Ветар” -, метафорично указује на свеприсутност врховног двојног бога, који се односи на све што постоји, чак и на оно што човек својим чулима не може да перципира, на невидљиво као што је ноћ и неопипљиво као што је ветар; Мојокојацин (Моуокојацин) – „Господ који самог себе мисли или измишља” -, истиче метафизичко порекло двојног бога, који измишља самог себе и који постоји даље од сваког времена и места (Леон Портиља 1979: 149-150).

Астечко поетско виђење света, које у себи садржи многе елементе наслеђене из толтечке космогоније, засновано је на идеји да се бог – Дародавац живота налази свуда, а да је људска потрага за њим стална и безуспешна. Лирске песме овог преколумбовског народа углавном су елегичног карактера, изражавајући свест

25 „Нико не може бити пријатељ / Дародавца живота, / о, пријатељи! / Ви, орлови и тигрови! // Куда онда да се денемо? / Како ли ћемо патити овде? // Нека не буде жалости, / то нас разбољева, / наноси нам смрт. / Али, ојачајте, јер ћемо / сви морати да одемо у место тајни.” (Леон Портиља 1979: 126).

о немилосрдности богова, који не дозвољавају човеку да буде бесмртан. Човекова судбина је унапред одређена божијом, а не његовом вољом. Људски живот је кратак и пролазан, као и природне лепоте које га окружују. Неизбежни меланхоличан тон провлачи се кроз стихове бројних науатл лирских творевина у којима се изражавају болна, разочаравајућа осећања изазвана свешћу о скором доласку смрти, која се понекад може учинити песнику и као нека врста спаса или ослобођења од несрећног живота пуног патње и очајања. Песнику су стихови једини начин да побегне од тегобне и тужне стварности, али и да обезбеди себи трајно место у колективном сећању будућих генерација.

Многе од метафизичких тема којима астечки песници посвећују своје лирске творевине сродне су и другим народима (Сунце као извор живота; четири основна елемента – земља, вода, ваздух, ватра; прачовек и пражена, који су преживели потоп; приношење људских жртава; живот као сан; смрт као избављење). Обрађујући на непосредан начин проблем оностраног, Астеци су у поезију унели имена својих јунака и богова, користећи себи својствена поетска средства (ритам, речи, метафоре, симболе), али су изразили осећања и дотакли људске вредности које су заједничке свим цивилизацијама и епохама, што истиче универзални карактер ове поезије и чини је и данас свежом и актуелном.

## Литература

Алсина Франћ 1957: J. Alcina Franch, *Floresta literaria de la América indígena*. Madrid: Aguilar.

Леон Портиља 1961: M. León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: Fondo de cultura económica.

1979: М. Леон Портиља, *Древни Мексиканци у хроникама и песмама*, Сарајево: Свјетлост.

1998: М. Леон Портиља, *Тринаести астецких песника*. Београд: Паидеиа.

2006: М. León-Portilla, *Trece poetas del mundo azteca*. Caracas: Ministerio de la Cultura, Fundación Editorial el perro y la rana.

Николсон 1986: I. Nicholson, *Мексичка и средњеамеричка митологија*. Опатија: Отокар Кершовани.

Павловић-Самуровић 1993: Љ. Павловић-Самуровић, Прехиспанске књижевности, у: Љ. Павловић-Самуровић, *Лексикон хиспаноамеричке књижевности*, Београд: Савремена администрација, 13-39.

Шијаковић 1990: М. Шијаковић (прир.), *Митологија и религија Астека*, Београд: Дечја књига.

## LA RELACIÓN HOMBRE – DIOS EN LA POESÍA AZTECA

### Summary

En el pensamiento y el arte de los aztecas, que representan la última versión de las civilizaciones prehispánicas, la religión, la mitología y el ritual forman parte de toda su vida espiritual, y por ello la literatura, o mejor dicho la expresión literaria, no tiene una primordial función estética. El Dador de la vida es uno de los temas principales de los poemas del pueblo del sol, que casi siempre va unido a los temas de las flores y cascabeles, del corazón de los príncipes y la muerte, asimismo que al tema de la guerra en la llanura, del combate donde se hacen cautivos y se somete a las naciones vecinas. Sin embargo, lo que especialmente nos acerca a nosotros a la poesía azteca, hasta hoy día, es una serie universal de valores humanos, mentalidad y sensibilidad, que se hallan en su más profunda base.

Palabras clave: literatura prehispánica, aztecas, Dios, cultura náhuatl, religión, mito, literatura oral

Vesna Z. Dickov



Ivan V. CVETANOVIĆ<sup>1</sup>  
 Univerzitet u Nišu  
 Filozofski fakultet  
 Departman za novinarstvo

## KNJIGA JE BOG – MITSKO KAO STILSKA ODLIKA HAZARSKOG REČNIKA

Književni postupak Milorada Pavića je mitski, usmeren na duhovno novorođenje čoveka postmodernog doba „mit je prastaro mesto susreta čoveka sa istinom bića“ (M. Đurić) i koji je kao glavna karakteristika Pavićevog stila izražen u svim njegovim delima. Mitski impuls je naročito izražen u romanu „Hazarski rečnik“ i kreacija originalnog mita o Praadamu, kao okosnica Pavićevog romana, koji ima sve elemente jednog mita: odlazak, inicijacija i povratak (Dž. Kimbel), je najbolji dokaz za to. Ovo otvoreno delo nema čvrstu strukturu značenja, već zavisi od načina na koji ga čitalac razume i konstruiše njegovo značenje, a u tome mu posebno pomaže ambijent mitološkog vremena.

*Cljučne reči:* mit, stil, otvoreno delo, knjiga, Bog

Milorad Pavić je imao prvobitnu misao da napiše naučnu studiju o Hazarima. Međutim, građa je vremenom dobila drugačiji smer. Istorija o Hazarima koji su „nezavisno i moćno pleme, ratnički i nomadski narod koji je u neizvesna vremena došao sa Istoka i u razdoblju od 7. do 10. veka naseljavao kopno između dva mora: Kaspijskog i Crnog“ (M. Pavić 1988: 11), ustupila je mesto poetskom tekstu. Nauka je zamenjena mitskom pričom o Praadamu. Uostalom, sve se više, u postmodernoj teoriji, govori o starijoj istoriji kao mitologiji. Roman-rečnik je otvoreni tekst koji pruža čitaocu naklonjenom mitskom poimanju sveta, neiscrpan prostor za mitsko promišljanje i meditiranje u kome će kao samostalni mitološki junak tragati za skrivenim i tajanstvenim mestima u romanu.

U uvodnom delu Hazarskog rečnika „Način korišćenja rečnika“, Pavić naglašava da se ova knjiga može čitati na bezbroj načina. „To je otvorena knjiga i kada se sklopi može se dopisivati... Ona ima odrednice, konkordanse i natuknice kao svete knjige ili ukrštene reči i sva imena ili pojmove obeležene ovde malim znakom krsta, polumeseca, Davidove zvezde ili drugim znacima, treba potražiti u odgovarajućem rečniku da bi se našlo detaljnije obaveštenje o njima. Tako će svaki čitalac sam sklopiti svoju knjigu u celinu... Što se više traži, više se dobija, pa će ovde srećnom pronalazaču pripasti sve veze između imena ovog rečnika.“ (M. Pavić 1988: 20).

U razgovoru sa Tanasom Lalasom (Thanassis Lallas) Pavić je obrazložio svoje gledište da u ovom svetu ne postoje jasne i definitivne granice između realnog i imaginarnog: „Slobodan čovek otklanja granice između ova dva sveta. I ja čvrsto verujem da je najveća moć svakog pisca moć da dostigne taj momenat gde se realno i imaginarno sastaju i objavljuju jedan te isti svet.“ (T. Lallas 1998: 130) U daljem razgovoru na pitanje da li je na piscu da napravi neki red u ovom haotičnom svetu Pavić je odgovorio: „Ja nikada nisam pokušavao da unesem red u nešto, što je po mom dubokom uverenju, u rukama Boga. U stvari, ja želim da predstavim sav taj kaos kroz moje knjige. I najzad,

1 ivanc@filfak.ni.ac.rs

na pitanje da li može da definiše boga Pavić spremno odgovara: „Kada je Hazarski rečnik objavljen u Izraelu, jedan tamošnji profesor me je pitao slično pitanje, gde je Bog u tvojoj knjizi, a ja sam mu spremno odgovorio da je knjiga Bog. I još sam dodao, svaka knjiga diše. Roman se radja kao sto se radjaju ljudi. Ako ne želis da čitaoca ubiješ od dosade onda moraš da deluješ i na njegov intelekt, intuiciju i emocije, i imaginaciju, introvertne i ekstrovertne intencije...I ako ti kao pisac deluješ na ovaj način na čitaoca, tvoja knjiga će disati kao čovek i u prvi plan će izbiti božija i ljudska slova koja zajedno grade knjigu...I tek onda će čitaoci pokazati da ljubav može da nadvlada divljaštvo u svetu gde je uvek više lepote nego ljubavi i gde je mnogo više dobrih romana nego vremena da ih čitamo u miru i ljubavi.“ (T. Lallas 1998: 139-140 -141).

Ovim svojim stavom Pavić potvrđuje svoju veru da roman, pošto je objavljen, postaje dete prostora i vremena i „da može da se oslobodi zakona Gutenbergove galaksije i da se spoji sa zakonima nove galaksije koje nemaju više nikakvih dodirnih tačaka sa knjigom. (M. Pavić 1998: 145). Ovo navodi na zaključak da „Hazarski rečnik“ pripada hipertekstualnom i transtekstualnom narativu gde narativ poseduje dve komponente: priču i narativni diskurs koji se može kretati unapred ili unazad, ili od glavnih događaja ka sporednim. Čitaoci organizuju narativni diskurs i time ne narušavaju nikakav redosled sve dok postoji priča koju treba otkriti.

Džordž Lendou govori da linkovi koje hipertekst dodaje pisanju, premošćava procepe između delova teksta i na taj način proizvodi efekat sličan afektima koje proizvode metafore i stilske figure kojima se služimo kada definišemo poetsku misao.

Otuda se Milorad Pavić, naučnik i pesnik, priklonio pesniku-mitologu i otvorenom tekstu u kome je prostor za mitsko ostavljen otvoren za nove pokušaje nalaženja smisla u svetu bez mnogo smisla.

„Osobnost današnje situacije nije u tome što je logos samo poljuljao vladavinu mita i osporio njegovo važenje, što se nametnuo pored i nezavisno od mita, već što je potpuno obezvređio i obesmislio mitsko kazivanje kao takvo, što je do kraja razbio mitsku supstanciju ljudskog života“, pisao je Mihailo Đurić (M. Đurić 1989: 20), pitavši se koliko je danas uopšte moguće udubiti se s razumevanjem u čudesan svet mita.

Pavić koristi matricu hipertekstualnog i transtekstualnog otvorenog narativa da ne samo rekreira stare mitove, već i da kreira originalan mit o Praadamu i na taj način podstakne savremenog čitaoca da razmišlja o svojim korenima koji su u biti mitske prirode. Mit o Praadamu je simbolična i filozofska projekcija odnosa čoveka, Boga i Univerzuma. U tako kompleksnom simbolizmu ovaj mit je univerzalni arhetip čovekove večite težnje za novim početkom vrativši se u svet detinje igre i snova gde može da pobege od tereta svakidašnjice. Ustvari, oblast mitologije je prisutna u stvaralaštvu Milorada Pavića od početka njegovog stvaralaštva i prvih knjiga pesama. Duhovno novorodjenje čoveka je u centru njegove poetike. Proučavajući ideje iz različitih mitologija on je kao profesor sakupljao građu za svoje stvaralaštvo. Metamorfoza tih ideja u mitski impuls koji je dominantna karakteristika Pavićevog književnog stila, nalazi na plodnije tle u „Hazarskom rečniku“.

Ta sakrivena priča o Praadamu je rebus koji treba razrešiti da bi se razumeo opet, ne u potpunosti, ali bar donekle smisao Pavićevog romana-eksperimenta koji je postao hit odmah posle objavljivanja i koji je postao apsolutna knjiga. „U Pavićevom Rečniku znanje bezvremene mitologije povezuje postojanje i ono što će postati kroz značajne simboličke konincidencije.“ (A. Leitner 1998: 156).

Lotard, govoreći o postmodernom znanju, tvrdio je da ne postoji jedna jedina istina o nečemu, već postoji nekoliko aspekata istine o toj stvari i da je cilj postmodernog

znanja da usmeri kritička koplja na čak i svoju evoluciju u diskontinuitetu, katastrofi i paradoksu.

Glavna Rasprava u Pavićevom romanu je pitanje koje je najvažnije za opstanak Hazara: kojoj se veri prikloniti. Svaka od religija: hrišćanstvo, islam i hibru, nalazi argumente koji idu u korist svakoj od njih. Izborom bilo koje od religija, zatvorila bi se mogućnost da se sagleda realno koji bi izbor bio najbolji za Hazare. Polemika o izboru religije koja najviše odgovara Hazarskom mentalitetu može da se tumači kao jedno novo iskustvo, postmodernističko čitanje istorije, religije i mitologije. Da potvrdi ovu teoriju o stalnom preispitivanju određenih odluka u vezi religije, Pavić uvodi mit o Praadamu koji pokušava iznova i iznova da dopre do sebe i spozna istinu koja je u isto vreme i istina i onih koji ga stvaraju.

Pavić gradi mitološku priču koristeći elemente iz hrišćanske, islamske i hebrejske religije. Mitološki junaci, lovci na snove, stešnjeni izmedju Boga i đavola sledeći svoje specifične rituale i veštine, objavljuju poruku da čovek može biti izbavljen iz vrtloga tmine i sagrašenja ako dođe u dodir sa svojom čistotom koja je sačuvana još samo u snovima. „Na dnu svakog sna leži Bog“. Otuda Pavićeva pretpostavka da kada dodirne dno naših snova možemo ugledati svoju smrt, a kada se probudimo, sve to odmah zaboravimo. U suprotnosti sa Hrišćanstvom koje govori da je čovek smrtan zbog svojih grehova, Pavić kreira mit o Praadamu i tretira smrt kao igru nastajanja i nestajanja... Kompletiranjem anđeoskog Praadama koji ne obitava u prostoru već u vremenu, Pavić pruža čitaocu novu nadu povratka u sebe kreiranjem pouzdanog univerzuma, jer je „mit prastaro mesto susreta čoveka sa istinom bića“. (M. Đurić 1989: 25) Pa zar i grčki epičari koji su bili mitski pesnici nisu jasno pokazivali da je prvobitno *mythos* označavao božansku reč?

„Mit je iskonski jezik sveta, prvobitno otkrovenje sveta. Iz njega izbija svetlost u kojoj se svet najpre pokazuje čoveku u svoj svojoj punoći. Mit odjekuje iz viših sfera, to je božansko poslanstvo upućeno čoveku“. (M. Đurić 1989: 44). A te više sfere kod Pavića su nerazjašnjeni i misteriozni prostori snova.

„Ako bi se sastavili svi ljudski snovi dobio bi se jedan ogroman čovek, jedno ljudsko biće veličine kontinenta. I to ne bi bio bilo koji čovek, nego Adam Ruhani, nebeski Adam, anđeoski predak čoveka o kome govore imami. Taj Adam pre Adama bio je treći razum sveta u početku, ali se toliko zaneo sobom da je zalutao; I kada se osvestio iz te vrtoglavice, odbacio je u pakao svoje saputnike u zabludama., Iblisa i Ahrimana, i vratio se nebu, ali je tamo sada umesto treći postao deseti um, jer se sedam nebeskih Kerubina našlo u međuvremenu na anđeoskoj lestvici iznad njega. Tako je došlo do zaoštajanja Adama preteče: sedam stupnjeva lestvice, to je mera njegovog kašnjenja za samim sobom i tako je rođeno vreme. Jer, vreme je samo onaj deo večnosti koji kasni. Taj anđeoski Adam, ili Praadam, koji je bio i čovek i žena istovremeno, taj treći anđeo, koji je postao deseti anđeo, teži večno da se dočepa sebe samoga i u tome na trenutke uspeva, ali ponovo pada, tako da i danas luta između desetog i drugog stupnja lestvice razuma.

Čovečji snovi su, dakle, onaj deo ljudske prirode koji potiče od Adamovog preteče, nebeskog anđela, jer je on mislio na način na koji mi sanjamo...I poput nas u snu ni on nije mogao da ubije ili da oplodi. Otuda lovci na snove rone po tuđim sanjama i počinocima i iz njih izvlače deliče bića Adama preteče, slažu ih u celine, takozvane hazarske rečnike, s ciljem da sve te knjige zajedno sastavljene ovaploste na zemlji ogromno telo Adama Ruhanija. Ukoliko našeg anđeoskog pretka pratimo u trenutku kada je u usponu po nebeskoj lestvici, približavamo se i sami Bogu, ukoliko imamo nesreću da ga pratimo kada pada, udaljavamo se od Boga, ali ni jedno ni drugo ne možemo

znati. Oslanjamo se na sreću uvek u nadi da će naš dodir s njime pasti u času kad je on na putu ka drugom stupnju lestvice razuma, kako bi i nas mogao povući u visine, bliže istini. (M. Pavić 1988: 146-147).

Foerbar je govorio da božanska suština nije ništa drugo do ljudska suština i da su sve božanske odredbe, koje ga čine bogom i odredbe ljudskog roda, postoje u svim ljudima uzetim zajedno. Za Kasirera mit je najvažniji oblik kolektivne svesti u kome se taloži najdublje životno iskustvo čitavih pokolenja. Mit je po njemu i neophodna pretpostavka i neiscrpno vrelo religijskih slika i simbola.

Lovci na snove koji iz snova skupljaju materijal da kreiraju Praadama, simbolizuju posebno humane ljude koji imaju privilegiju da stvore takvo biće. Oni moraju voleti na sličan način na koji Bog voli. A kako to Bog voli? Radjanje nevinog bića, iz ljudskih snova, referira na rođenje nove duhovnosti u postmodernom vremenu. Sve više se čuje glas ozbiljnih naučnika koji insistiraju da je došlo vreme da se olinjali od upotrebe logos zameni holosom, novom duhovnošću koja će pokazati novi put posrnulom i umornom čoveku koji iz dana u dan gubi nadu da će opstati. Embrion Pavićevog romana, mit o Praadamu, se reaktivira sa svakim novim čitanjem i koji može da se razume u funkcionalnom razumevanju mitskih priča. Pavićeva knjiga-Bog, rebusna, ali koja podstiče i nadahnjuje da se dekodira sistem vrednosti i da se pronađe prostor koji je sličan snovima, gde mitsko vreme, ille tempore, pruža sigurno utočište:

„Ljudski snovi su deo ljudske prirode koja ide nazad do vremena Adama prethodnika, rajskog anđela koji misli na način na koji mi sanjamo, i koji govori na način na koji mi govorimo u snovima, ne ni u sadašnjosti ni u prošlosti, već samo u budućnosti.“ (M. Pavić 1988: 143)

Pavićev Praadam razume Božiji jezik i njegov um i ima kontrolu nad vremenom. A kada se ovlada vremenom čovek više neće biti žrtva već svoj sopstveni gospodar. Savremenog čitaoca, koji se oseća otuđenim i odbačenim, ova mitska priča može da uzdigne, da makar na trenutak zaboravi na smrt dok čita kako jedan lovac na snove u snovima prati proces umiranja drugog lovca na snove. Pavić je svojim mitskim junacima, lovcima na snove, dao večiti život, i mogućnost da raskinu barijeru između trodimenzionalnog i multidimenzionalnog kosmičkog prostora i da nasele mitski prostor Praadamovog tela. Odgovor na Kaganovo pitanje o poruci koju je u snu dobio od anđela da je Bog zadovoljan intencijama čoveka ali ne i njegovim delima, ne može da dođe iz učenja bilo koje religije, jer su svi odgovori u religijama konačni. (Ironično, Hazari su i nestali kao narod jer nisu znali kojoj religiji da se priklone zato što je svaki predstavnik tri religije promovisao svoju kao najbolju). Mitski heroji, zato, pronalaze ljude koji sanjaju jedni druge i koji poseduju delove Praadamovog tela iz različitih lestvica razuma. Jedini koji može da nadje ulaz i izlaz iz savršenog tela-univerzuma Praadama koje ne leži u prostoru već u vremenu, je Isus, Adamov mlađi brat. U Bibliji Isus pobeđuje smrt i vraća se ocu. U Pavićevoj knjizi Praadam u svojoj mitskoj egzistenciji ulazi u orbitu Boga. Nažalost, savremeni čitalac, koji je mitski impuls davno zamenio tehničkim i kibernetiskim, ima vrlo rezervisan stav prema mitu koji je ”neka izmisljena priča o Bogovima”. Mirča Elijade sagledava do koje je mere moderan svet mitološki osiromašen.

„Naš savremeni svet je lišen mitova. Bolesti i kriza savremenog čovečanstva može se dovesti u direktnu vezu sa odsustvom mitologije koja je primerena čoveku. Kada je Jung naslovio svoju knjigu “Savremi čovek i potraga za dušom”, implicirao je da je moderni svet u krizi od kako je duboko raskinuo sa Hrišćanstvom, i da mu je potreban novi mit koji će mu omogućiti da kreira novi duhovni prostor i obnovi svoje kreativne moći. (M. Eliade 1975: 69).

Lex Mruz, suprotstavljajući se mišljenju da će mitsko mišljenje nestati sa pobjedom razuma, postavlja pitanje: „Da li je moguće govoriti o razumu kao nečem dominantnom ako postoji čovek sa svojom psihom i njenim potrebama koje su tako često u opoziciji spram razuma; jer otkada postoji čovek otada želi nešto više, beži od stvarnosti.“ (Mruz: 33-34).

Talas remitologizacije koji je nadahnuto prihvaćen od romantičara je dostigao svoju najsnažniju fazu u književnosti dvadesetog veka. (Melet 1985: 28-29) govori da je mitologizam karakteristična pojava u književnosti dvadesetog veka i kao umetnički postupak i kao odnos prema svetu i da je mitologizam prilično tesno povezan sa njihovim razočarenjem u istoričnost i sumnjom da će socijalni napredak izmeniti metafizicku osnovu ljudskog života i svesti. Remitologizacija nastavlja svoje sigurno kretanje i u postmodernističkoj književnosti jer kako je Bergson tačno primetio da su mitologija i religija odbrambena reakcija prirode na razorne snage intelekta, naročito na intelektualnu predstavu o neizbežnosti smrti. Prema Brohu cela istorija evropske književnosti predstavlja dolazak iz mita i povratak u njega. Sreten Petrović postavlja suštinsko pitanje zašto se moderna književnost, vraća na svoje izvore? I pod uticajem Broha zaključuje: „Umetnik postiže najviše kada pronade tačku izvan i kada se zaputi s one strane ustaljenog i dogmatizovanog sveta. Tu univerzalnost, do koje umetnik drži, ne iskazuje pukim naučnim apstrakcijama, već je to neka vrsta „apstarkcionizma mita“. Od posebnog je značaja činjenica da su dela sazdana `stilom duboke starosti`poglavito mitskoga karaktera i da, budući puna esencijalne simbolike –kao što je to slučaj sa Geteovim Faustom- postaju novim članovima mitskoga Panteona čovečanstva. (S. Petrović 2005: 136)

Suprotno od pseudomitova koji se svakodnevno rađaju i nestaju sa scene elektronskog univerzuma, Pavićev mit o Praadamu ima sve elemente mita koji po Džozefu Kembalu ima tri stupnja: odlazak, inicijaciju i povratak kao svi klasični mitovi, na primer Odisej, Ep o Gilgamešu i drugi. . Put koji su prošli hazarski junaci Branković, Koen i Masudi da bi iz ljudskih snova skupili odsanjane ili nedosanjane parčiće snova i sastavili Lexicon Cosri, Knjigu Boga, je put koji manje više prelaze svi mitski heroji.

Masudi, Branković i Koen, uzdižu se iz svakodnevnog i ulaze u svet nadrealnog i paranormalnog, susreću se sa misterioznim silama i vraćaju se iz svojih avantura puniji novih znanja. Taj process je i dug i kratak, zavisi od čitaoca. Uporniji, naravno, uvek dobijaju više. Oni međutim, prolaze, od stanja nezrelosti do potpunog podviga. Sva trojica su sanjajući uzajamne smrti i sve faze umiranja inicirani u nova rađanja. Na putu do ostvarenja svog cilja ulaze u različite sukobe sa stvorenjima iz podzemnih svetova koji pokušavaju da ih spreče u njihovoj nameri da dosegnu nedosegnuto. Nikoljski na svom poslednjem ispovedanju pred Čarnojevićem u potpunom mraku, opisuje kako je od lovac na snove memorisao sva tri dela buduće knjige Boga: crveni, žuti i zeleni i kako je odneo u Poljsku da objavi kod Daubmannusa. Čak ni najopasniji đavo, Nikon Sevast, nije mogao da ga spreči. Na taj način je ceo ciklus mitske priče zaokružen.

„Hazari su u snovima ljudi videli slova i tragali u njima za pračovekom, predvećnim Adamom Kadmonom, koji je bio i čovek i žena. Verovali su da svakom čoveku pripada po jedno slovo azbuke i da svako od tih slova predstavlja deo tela Adama Kadmona na zemlji i da se u snovima ljudi ta slova kombinuju i oživljavaju Adamovo telo... Zemaljska azbuka je ogledalo nebeske i ona deli sudbinu jezika...Kako slova zemaljske azbuke odgovaraju svako po jednom delu čovečjeg tela, tako slova nebeske azbuke odgovaraju svakom delu tela Adama Kadmona dok beline između slova označavaju ritam pokreta tela. Ali pošto naporednost božije i ljudske azbuke nije dopustiva, uvek se jedna od njih povlači da bi načinila mesta drugoj i obratno, kada se druga širi, prva je u

uzmaku. To vredi i za pismena Biblije-Biblija stalno diše... Tako i telo Adama Kadmona neizmenično ispunjava naše biće ili ga kao u oseci napušta, već prema tome da li je nebeska azbuka u nadiranju ili u uzmaku... Slova naše azbuke javljaju se na javi, a slova nebeske azbuke javljaju se u našim snovima rasuta kao svetlost i pesak po vodama zemlje u času kada božija pismena navru i potisnu ljudska pismena iz našeg zaspaloga oka.“ (M. Pavić 1988: 222-223-224).

Pavić sam objašnjava, u jednom intervjuu, da je ključni momenat u Hazarskom rečniku i u njegovom celokupnom književnom radu, deo u romanu koji govori o Adamu Rahuniju i Adamu Kodmanu i koji diše i vibrira sa obe strane našeg bića i koji formira knjigu koja je sam Bog. A za Žorža Sorela vrednost mita je u njegovoj delotvornosti moći da mobilise duhove da zauzmu određeni stav, a ne u njegovoj istinitosti. A knjiga Bog i dalje ostaje otvorena za nova i drugačija čitanja.

Inicijalno je pretpostavljeno, a zatim je i dokazano da mit o Praadamu predstavlja originalan kosmogeni mit. Čitanje Hazarskog rečnika je zadalo mnogo frustracija, ali i radosti čitaocima da razgrčući enciklopedijski složen materijal u knjizi, razreše rebus. I moje je mnogomesečno iskustvo bilo slično dok nisam povezao sve linkove i složio kockice i došao do slojevitog, ali provokativnog mita o Praadamu.

## Literatura

Eliade 1975: M. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, New York, Evanston: Harper Torch Book Publishers

Lalas 1998: Thanassis Lallas, As a Writer, I was Born Two Hundred Years Ago, *The Review of Contemporary Fiction*, vol. xviii, no. 2 Normal, IL, USA.

Leitner 1998: Andreas Leitner, Dictionary of the Khazars as an Epistemological Metaphor, *The Review of Contemporary Fiction*, vol. xviii, no. 2 Normal, IL, USA.

Melet 1985: J. Meletinski, *Poetika mita*, Beograd: Nolit.

Mruz 1976: L. Mruz, Mit i mitsko mišljenje, *Kultura*, br. 33-34. Beograd.

Pavić 1988: Milorad Pavić, *Hazarski rečnik*, Beograd: Prosveta, Narodna knjiga, SKZ.

Petrović 2005: Sreten Petrović, *Kulturologija*, Beograd: Čigoja.

Đurić 1989: Mihailo Đurić, *Mit, nauka, ideologija*, Beograd: BIGZ.

## THE BOOK IS GOD-MYTHICAL AS A STYLISTIC CHARACTERISTIC OF DICTIONARY OF THE KHAZARS

### Summary

The realm of mythology has held fascination for Milorad Pavić since his first book. Pavić brings the Pre-Adamic myth to life in reader's consciousness as a mythic impulse with the role to motivate the spiritual rebirth of a postmodern man. Interpreted from a mythical point of view, Pavić's text with its many parts, refers to one another. It is initially presumed and then analytically proven that the

journey of mythical heroes is a journey that leads to the creation of a myth and that Pavić is a myth-maker and a writer whose style is rooted in mythopoetic environment.

Key words: myth, style, open text, book, God

Ivan V. Cvetanović

Кристијан ОЛАХ<sup>1</sup>  
 Институт за књижевност и уметност  
 Београд

## БОГ И ОТЕЛОТВОРЕЊЕ КЊИГЕ<sup>2</sup>

### Динамична међуусловљеност структуралне и семантичке равни романа *Хазарски речник* Милорада Павића

У *Хазарском речнику* могу се разликовати два спирално испреплетена семантичка слоја: текстуални и метафизички, односно „постмодернистички“ и „модернистички“. Првом припада проблем текстуалности, који подразумева и однос према историји, религији и институционализованој моћи, док се у другом реконструишу законитости времена, „истинитост“ јереси и целовита метафизичка, трансцендентна архитектура романа. Када је о структури романа реч, у питању је семантизована равна која, парадоксално, кореспондира превасходно са метафизичким слојем. Такође, треба разликовати *Речник* као роман који читалац држи у рукама, који је тзв. „реконструкција“ истоименог дела из 17. века и „хазарски речник“ као пројекат ловаца на снове, који за циљ има отелотворење Адама на земљи, што би имплицирало својеврсну инверзну апокалипсу. Једном, на питање новинара где је, поред толиких демона, у књизи Бог, Павић је одговорио да је сама књига Бог. Када би до коначне пројекције Адама на земљи дошло, стварању свега „још једном, али на бољи начин“, квалитативном ре-креирању света, уз одсуство Зла, не би избегао само човек, чија је природа полудемонска, већ и Бог. Судбина и природа Бога условљени су субверзивним наумом човека у превасилажењу постављених, онтолошких граница.

Кључне речи: *Хазарски речник*, књига, тело, поетика, постмодернизам, модернизам, текстуалност, метафизика, истина, структура, семантички слој, јерес, Бог

Фигуре *књиге* и *шела* јесу две кључне симболичке и семантичке фигуре које не само што прожимају целокупно књижевно дело Милорада Павића, већ га и омеђују – будући да се може рећи да *Хазарски речник* заузима место с једне стране овог опуса, а роман *Друго шело* с друге. Сва остала дела, условно и поједностављено речено, по својим симболичким, семантичким, али и поетичким дометима могу да се сместе у одређени положај на имагинарној оси коју та два романа граде и повезују.

Али, када је о *Хазарском речнику* реч, и његовој, пре свега, поетичкој парадигми, треба имати на уму оно што је до сада најчешће сметано (или прећутано?) у српској и иностраној књижевној критици. Не рачунајући изузетке, симптоматично је да је *једнозначности* у одређивању поетичких претпоставки тог романа основни именоватељ који се провлачи у књижевнокритичкој, као и сада већ књижевноисторијској мисли. Свакако да има разлога што се о *Хазарском речнику* говори као о „библији постмодерне литературе“ (Јерков 1996: 150–151), што је, уосталом, констатација са којом се слагао и аутор *Речника*. Међутим, ако се та поетичка једностраност не одбаци, ако се под херменеутичку лупу не постави и онај други поетички слој – досад углавном непримећен, који припада високом

1 kristijan.olah@ikum.org.rs

2 Рад је настао у оквиру пројекта „Културолошке књижевне теорије и српска књижевна критика“, 178013, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

модернизму и који са постмодернистичким слојем остварује одређени вид поетичке равнотеже и прожимања – у том случају остаће нерасветљен читав један важан – ако не и пресудан – семантички потенцијал који овом слоју поетичке равни припада. Јер, Павићев најважнији роман није само „библија постмодерне литературе“, већ једно поетички амбивалентно дело, које осцилира између високог модернизма с једне, и постмодернизма с друге стране.

Насупрот увреженом и скоро догматском интерпретирању *Хазарског речника* као есенцијално постмодернистичког дела, последњих неколико година у српској књижевној критици могу да се примете одређени помаци када је у питању једнозначно поетичко одређење *целине* Павићевог литерарног опуса. Управо се на основу еволутивног пута од фигуре *књиџе* до фигуре *шела*, које имају преовлађујући значај за разумевање не само семантичког већ и поетичког слоја, може наслутити померање – унутар Павићевог дела – од поетике високог модернизма, преко поетике постмодернизма до њеног превладавања у смеру пост-постмодернизма, односно ергодицке књижевности (в. Татаренко 2010: 62). Еволутивни лук поменутих фигура треба да се схвати уз ограду: реч је о давању *примаша* једној фигури наспрам друге, а не о међусобном напуштању или одбацивању. Као што је у роману *Друџо шело* фигура *књиџе* итекако заступљена, тако је и у *Хазарском речнику* од велике, па и пресудне важности фигура *шела*.

Уочено је, дакле, поетичко померање унутар Павићевог опуса, али не и унутар појединачног дела. Ако се за фигуре *књиџе* и *шела* може рећи да условно и метонимијски осликавају постмодернизам и пост-постмодернизам, које су то фигуре или семантички слојеви на основу којих би се унутар једног романа, као што је то *Хазарски речник*, разграничили и слојеви његове поетичке равни? Наравно да је то немогуће вештачки остварити: амбиваленција двају поетичких слојева подразумева спиралну испреплетеност, међусобну прожетост, а не јасну одељеност њима еквивалентних семантичких слојева.

„Текстуалност“, односно литерарност као таква – представља једну од репрезентативних особина постмодернистичке поетике. Отуда је, логично, фигура *књиџе* централна за тај појам. С друге стране, тражити неки појам који би у себи могао да сажме све особине дифузног и разноликог модернизма и представити га у слици неке фигуре не би било ни нужно ни у целисти исправно, али не и немогуће. Важније је да се уочи постојање оног модернистичког слоја у роману који је до сада у већини случајева измицао критичарском видокругу. А приступ у тај слој – или бар назнаке да та страна поетичке равни и улаз у њу уопште постоје – могуће је уочити тамо одакле проистиче основно, главно питање романа. То је питање које није дато, већ до кога интерпретација треба да дође, руковођена идејом да је читав текст *Хазарског речника* потенцијални одговор или покушај одговора на такво, имплицитно подразумевано питање. Да би се оно смислено и језички артикулисало, потребно је да се изведе из контекста семантичког средишта романа. Несумњиво је – иако је у критици било одређених неслагања око постојања семантичког средишта у *Речнику* – да је хазарска полемика такво тражено средиште (в. Ахметагић 2006: 14–15). Хазарска полемика је семантичко и референцијално средиште *Хазарског речника* јер се у њој сустичу и из ње произлазе сва релевантна питања – па и оно централно – без чијег се разумевања – не у виду одговора, већ у виду важности питања као таквог – не може у потпуности расветлити миленијумско трајање хазарске драме.

Структурна децентрираност и фрагментарност, доведене до крајњих могућности у Павићевом „роману-лексикону“, основни су узрок олаког смештања тог



дела у корпус постмодернизма. Многобројна питања која у вези са полемиком могу да се поставе, као и она која из ње производе – а енциклопедична структура романа је један покушај давања одговора на њих – садрже *метафизичку* основу као заједничку. Другим речима, заједнички им је проблем *истинитости*. Од питања – „У коју су веру прешли Хазари?“ – следи питање – „Која је вера истинита?“ Модерној категорији метафизике, како ју је Ихаб Хасан схематски представио, супротстављена је постмодерна категорија ироније (в. Хасан 1983: 457). Али, да ли су сва потенцијална питања иницирана хазарском полемиком, убрајајући у њих и питање форме, односно структуре романа, обележена иронијским односом према метафизичком проблему истинитости? Да ли је једини могући – и то постмодернистички – одговор на поменуто питања изјава једног од ликова из романа који каже да је „истина само један трик“ (Павић 201: 180)? Наравно да је могуће да се метафизичким проблемом истине бави један постмодернистички роман, и то употребом ироније у најширем смислу значења поменутог појма. Али да ли је то случај и са *Хазарским речником*?

Основно и централно питање Павићевог романа, пилатовско по пореклу а онтолошко по смислу, гласи: *Шта је истина?* Унутрашња напетост тог питања потиче од фигуре одсуства – која је једна од пресудних фигура за разумевање *Речника*, а односи се на положај Хазара у историји. Оно што је у поменутом питању ишчезнуло, али је потенцијално присутно у историјској, културној и религиозној свести, јесте субјект, личносни потенцијал истине, наспрам њеног објективизованог испољавања. Раздвајање истине на њено *ишћа* и на њено *ко* омогућује да се разграничи мала, „текстуална“ „истина“ од велике, „метафизичке“ Истине.

У *Хазарском речнику*, осим „текстуалног“, постмодернистичког семантичког нивоа постоји и „метафизички“, модернистички ниво, у којем се проблем истине разрешава у смеру откривања субјекта, а не иронијским односом према могућностима властите објективизације. Другим речима, у Павићевом роману постоје два напоредна семантичка и поетичка тока, међусобно спирално испреплетена: први, који прати траг „метафизичке“ Истине, њено *ко*, и други, који прати траг „текстуалне“ „истине“, њено *ишћа*. На основу анализе романа може се закључити да први, „модернистички“ слој следи ону значењску линију по којој се „метафизичка“ Истина *вере* указује као трансцендентна, самолегитимизујућа, надинституционална, надтекстуална, надрелигијска и надисторијска, док други, „постмодернистички“ слој следи домете „текстуалне“ истине, која је конструисана, интерпретативна, институционална, *религијска*, званична и историјска.

Шта то конкретно значи? Ако се накратко остави по страни онај слој романа – постмодернистички – у којем се, између осталог, потеже питање улоге религија као и других механизма институционализоване моћи у историји и у којем доминира *историјска* фигура одсуства – реч је поглавито о самим Хазарима – указује се читав један нови и неистражен метафизички слој, прожет са претходним, али у којем се питање или проблем истине разрешава у једном парадоксалном, истовремено активном боготражитељском али и субверзивном напору. У овом слоју, кад је реч о Божјој инстанци, влада – може се рећи – *метафизичка* фигура одсуства, за разлику од историјске у претходном. Како је Божја инстанца у *Хазарском речнику* сазнајно нестабилна, коначна Истина у роману јавља се као онтолошка упитаност. Одговора нема: управо немогућност да се метафизичка Истина сазна нагони један део ликова романа – хазарске ловце на снове и истра-

живаче хазарског питања – да учине хибрис и да субверзивном делатношћу прикупљања снова на место фигуре одсутног Бога сместе фигуру *шела*.

Фиктивни свет *Хазарског речника* неререференцијалан је у односу на читаочеву, ванлитерарну стварност, и то не само зато што је фиктиван, већ што у њему владају квалитативно другачије природне и физичке законитости. Пресудна разлика свакако је она која се односи на концепцију времена у роману. У *Речнику* влада кружно, циклично, митско време, и то не једино на плану појединчевог промишљања или интерпретације сопственог животног положаја, већ и на плану делатног, оспољеног искуства. Митско време за собом не повлачи само уплив фантастичког и гротескног материјала, већ, будући нелинеарно и аисторијско, оспорава темеље званичних религија у хазарском спору – хришћанства, јудаизма и ислама. Парадоксални пут јереси, који извире из поменутих религија, указује се, у фиктивном свету *Речника*, као *истинитији* у метафизичком смислу, него што су то саме религије. „Метафизичка“ истинитост јереси, наспрам лажних, „текстуалних“ истина религија, огледа се у томе што на основу њихових учења – а то су учења о Адаму, брату Христовом, Адаму Кадмону и Адаму Руханију, којима треба придодати веровање о хазарском богу соли – може да се ослика читава једна метафизичка архитектура овог романа, која подразумева важна теогонијска и антропогонијска питања, пресудна за разумевање његове целине.

Анализа јеретичких учења показује да формална структура *Речника*, односно подела на три књиџе – Црвену, Зелену и Жуту – нема искључиво формални, већ дубоко семантички значај. Формална подела на три књиџе унутар романа не одсликава само немогућност спознаје заједничке „текстуалне“, историјске и религијске истине, јер таква истина је увек подељена и зависна од перспективе субјекта и датог историјског и религијског тренутка, већ она такође проговара нешто и о „метафизичком“ проблему истине. Макро-структура романа, тј. подела на три књиџе, не представља толико питање романескне форме (и њене иновације), колико у себи подразумева један снажан и препознат семантички потенцијал. Ако је тачно да форма романа указује на немогућност сазнања „текстуалне“ „истине“, она исто тако указује на путеве спознања „метафизичке“ Истине. То значи да формална, структурна – може се додати постмодернистичка – раван *Хазарског речника* кореспондира, парадоксално, превасходно са метафизичким, тј. модернистичким значењским слојем.

Формалну, структурну раван треба сагледати не само на макро- већ и на микро-плану. Формална, текстуална неселективност, „енциклопедијски сређени нред“ (Пијановић 1998: 148) Павићевог „романа-лексикона“ не подразумева у свом фону, како би се испрва помислило, децентрираност „метафизичке“ семантичке равни и расточену и декомпоновану слику света. Ако макро-структура улази у дијалог првенствено са „метафизичким“ слојем *Речника*, микро-структура упућује на „текстуални“ проблем сазнања и приступа феномену истине. Али, фрагментарност „текстуалне“ „истине“, која се читава на формалном микро-плану романескне композиције, нема за циљ да оспори приступ „метафизичкој“ Истини, већ да га отежа, но не и у потпуности онемогући. Ако се тај аспект микро-структуре има у виду, онда постаје јасно, након интерпретације романа, да структурна функционалност нема искључиво формалну природу, већ и дубоко семантичку. Зато би план структуре *Речника* требало да се сагледа у истом контексту у којем делују демонска бића, која се супротстављају плану хазарских ловаца на снова да се прикупљањем снова отелотвори Адам на земљи.

Као што је формална, макро-структура овог романа троцентрична, као што је и сазнајно, „текстуално“ *шита* истине троцентрично, исто се може рећи и за искуствено, „метафизичко“ *ко* истине. Духовна, трансцендентна, метафизичка архитектура фиктивног света Павићевог романа подразумева суштинску теогонијску троцентричност: изнад и испод појавног, материјалног света постоје три небеска и три подземна света; постоје, дакле, три Бога и три владара пакла. Та три надматеријална света, при том, нису хришћански, муслимански или јеврејски у оном смислу који проповедају три званичне религије, већ псеудо-хришћански, псеудо-муслимански и псеудо-јеврејски; учење које о њима најбоље сведочи није изложено у догмама тих религија већ у њиховим јересима. За разлику од три ипостаси у хришћанској догми о Светој Тројици, чије јединство лежи у љубави као животном и покретачком начелу, јединство које несумњиво постоји у *Речнику* између три оделита наднаравна света – као пример могу да послуже припадници једног, на пример хришћанског света, који након земног живота не испаштају у хришћанском паклу, већ у муслиманском или јеврејском – ово јединство, дакле, опстојава на сукобу као темељном гаранту вечног светског поретка. Управо равнотежа снага између три сукобљена и међусобно непомирљива света омогућује њихову мирну „тријумвиратску“ коегзистенцију. Уместо у љубави „неливено сливених“ и „нераздељено раздељених“ ипостаси, у *Речнику* су ипостаси нејединствено јединствене и непомирено помирене. Светски поредак се, колико год то било противречно, темељи на супротности и раздору. Да би се он очувао, мора се очувати „метафизичка“, али и „текстуална“ непомирљивост, односно, морају да се ограниче и *искуство* и *сазнање* субјекта. Онај Други мора да остане Други, противник, непријатељ; сваки покушај нивелисања разлика угрозио би темеље поретка. Зато склапање „хазарског речника“ на земљи није само јеретички, већ по светско устројство дубоко субверзивни и рушилачки наум.

Јер, „хазарски речник“, као пројекат хазарских ловаца на снове, треба разликовати од две истоимене књиге: прве, која се накратко појавила у седамнаестом веку у Прусској и која представља имагинарни палимпсест или претекст другој, Павићевој тзв. садашњој реконструкцији. Тај пројекат, који су зачели хазарска принцеза Атех у намери да се свет роди „још једном, али на бољи начин“ (Павић 2001: 36) и њен љубавник – свештеник хазарске секте – Мокадаса ал Сафер, подразумева прикупљање свих снова досад одсањаних. Снови би, по учењу трију јереси, требало да чине сновидовно и мистично тело Адама. Да би се то остварило, мора се сакупити материјал из сва три, тзв. хришћанска, муслиманска и јеврејска света, јер само тако субјект може да упозна и ону другу двојицу. Тек обједињени материјал довео би до стварања Адама на земљи. Али, за то је потребан изузетан искуствени и сазнајни напор, односно својеврсни хибрис, што указује да се *Хазарски речник* може сместити и у контекст традиције Bildungs-романа.

Снови, како год били схваћени у јересима о три Адама, представљају не само врхунско, већ и *истинијше* стање егзистенције. Само у сну, према тврђењу јереси о Адаму Руханију, субјект може да се приближи „метафизичкој“ Истини (Павић 2001: 191). Покушај обједињења снова човечанства помоћу пројекта „хазарског речника“ подразумева успостављање наведеног врхунског стања егзистенције као мерила свеопштег, широко схваћеног поретка. Овим пројектом субјект би био ослобођен тескобног осећања безизлаза и спутаности инициране урођеношћу у законе митског времена. Испуњењем пројекта „хазарског речника“ остварио би се циљ ослобађања субјекта *из* или *од* времена, односно, субјект би, на неки начин, „овладао“ временом. Али, премда је у фиктивном свету веч-

ност Божја, а време ђавоље природе, јер оно потиче из подземља, тзв. „овладавање“ временом подразумевало би и „овладавање“ Злом. На тај начин дошло би до поништења не само митског времена, већ и Зла као темељног покретачког принципа фиктивног троцентричног света. Управо зато се у роману, како би одбранила себе и своје постојање, демонска бића супротстављају хазарским ловцима на снове и истраживачима хазарског питања. Такође, дошло би до квалитативног ре-креирања читавог светског поретка, до стварања свега „још једном, али на бољи начин“, до својеврсне инверзне апокалипсе. Како је човекова природа двострука, и божанска и ђавоља, сходно манихејско-гностицим идејама које су заједничке за све три јереси, последице отелотворења Адама на земљи захватиле би и саму људску природу. Напоследку, захватиле би и Бога, односно све три Божје инстанце фиктивног троцентричног света, будући да се њихове творачке енергије испољавају тек у садејству са демонским принципима. Човекова моћ да хазарским пројектом прикупљања снова измени читав васељенски домострој, никада, чини се, у историји књижевности, није била већа него у Павићевом *Хазарском речнику*. У том роману чак је судбина и природа Бога условљена субверзивним наумом човека у превазилажењу постављених, онтолошких граница.

Милорад Павић је у једном интервјуу, уз опаску новинара да се у *Хазарском речнику* срећу све сами ђаволи, и на питање где је у тој књизи Бог, одговорио да је сама књига Бог (в. Павић 1991: 239). Иако је ова ауторова опаска бременита значењем, толико да, истргнута из контекста, може да подразумева све или ништа, не би ваљало да буде у потпуности заобиђена у интерпретацији романа, бар кад је у питању његово поетичко одређење. Осим фигуре *књиге*, као метонимијске ознаке за постмодернистички слој *Речника*, и фигуре *шела*, која предвиђа ону поетику која ће наследити или је већ наследила постмодернизам, у циљу стварања једне поетичке тријаде којом би био обухваћен не само тај роман већ и читав Павићев књижевни опус, поменутим двема фигурама могла би се придружити и трећа, фигура *Бога*, која би не само обухватила модернистички слој романа, већ би, у једном интерпретативно и поетички смелијем антиципаторском захвату заузела место након фигуре *шела*, тј. оне поетике која би тек требало да се испољи у догледној будућности. Поетички низ *Бог–књига–шело–Бог*, односно модернизам–постмодернизам–пост-постмодернизам–„модернизам“-(у)-будућности уједно је најсажетији могући опис радње, или, другим речима, семантичка формула *Хазарског речника*.

Како је Павићев роман само фиктивна реконструкција изгубљеног издања, која је такође била својеврсна реконструкција, то указује, у контексту њега самог, на епохални заокрет од оних искуствених и сазнајних напора који би водили у смеру активног супротстављања принципу свеколиког негативитета, односно Зла. Пројекат хазарских ловаца на снове доживео је неуспех, о чему сведочи постојање књиге под насловом *Хазарски речник*. Неуспех отелотворења мистичне књиге у мистичног Адама резултирао је појавом овог романа. Зашто онда *Хазарски речник*, на крају крајева? Зашто, ако не зато да посведочи како се из митског неуспеха рађају културне вредности, у широком спектру значења. Ако је прикупљање „снова“ у једној митској равни аналогно супротстављању злом поретку, онда је пандан таквом културном и субверзивном акту, у времену које више није и не може бити митско, стваралачко препуштање подухвату читања. Истовремено, тај подухват не подразумева бег од стварности, већ, напротив, њено ванвремено, дубље, митско сагледавање. Отелотворење књиге не одиграва се више у некаквом спољашњем митском времену, већ у оном које се, са споља-

шњим временом, унутар читаочевих душевно-духовних хоризоната укршта, а можда и мимоилази. Тако сагледано, као митски одраз снова које су хазарски ловци прикупљали, читање постаје врхунско и *истинитије* стање егзистенције. Стога, Павићев роман, који тражи активног и стваралачког читаоца, не представља само културни споменик књижевности, већ и снажну апологију читалачког чина. Као што, према речима једног од ликова *Речника*, „на дну сваког сна лежи Бог“ (Павић 2001: 101), онда је јасно зашто је и ова књига, изаткана од снова, сама по себи – Бог.

## Извори и литература

1.1.

Павић 2001: М. Павић, *Hazarski rečnik* [ženski primerak], Beograd: Dereta.

1.2.

Ахметагић 2006: Ј. Ahmetagić, *Unutrašnja strana postmodernizma*. Павић; *Pogled na teoriju*, Beograd: Raška škola.

Јерков 1996: А. Јерков, „Од нове текстуалности до културне поетике“, у: М. Павић, *За увек и дан више*, Земун: Драганић.

Павић 1991: М. Павић, „Кратка историја читања“, *Књижевности*, 91, Beograd, 1/2, 239–241.

Пијановић 1998: П. Пијановић, *Павић*, Beograd: Филип Вишњић.

Татаренко 2010: А. Татаренко, „У потрази за другим телом“ романа: *Друго тело* М. Павића – између књижевне археологије и ергодицких стратегија“, у: С. Дамјанов (ур.), *Павићеву палимпсестии*. *Зборник радова*, Бајина Башта: Фондација Рачанска баштина. (www.khazars.com)

Хасан 1983: I. Hasan, „Pristup pojmu postmodernizma“, *Polja*, 297/298, Novi Sad, 455–458.

## GOD AND THE EMBODIMENT OF THE BOOK. THE DYNAMIC INTERDEPENDENCE OF STRUCTURAL AND SEMANTIC PLANE IN DICTIONARY OF THE KHAZARS, NOVEL BY MILORAD PAVIĆ

### Summary

In *Dictionary of the Khazars* we can distinguish two intertwined spiral semantic levels: textual and metaphysical, or to be exact – "postmodern" and "modernistic". The first one deals with the issue of textuality, which also consider relation to history, religion and institutionalized power, while the other reconstitutes the legality of time, "the truthfulness" of heresy and complete metaphysical, transcendent architecture of the novel. When it comes to structure of the novel, we are talking about semantical plane, which paradoxically and primarily corresponds with the metaphysical level. Also, we need to make a difference between *Dictionary* as a novel, the so-called "reconstruction" of the homonymous writing from the 17th century, which reader holds in his hands, and "dictionary of the Khazars", as a dream-hunters project, which goal is to embody Adam on earth, that would cause a unique inverse apocalypse. On one occasion, when asked in an interview where is God, among so many demons in the book, Pavić answered that God is the book itself. Should there be a final projection of Adam on earth, the creation of "once again, only this time better" everything, the qualitative recreation of the world, with the absence of evil, will not only avoid the human, whose nature is half-demonic, but also God himself. The fate and nature of God are conditioned by subversive human's plan to overcome established ontological boundaries.

Key words: *Dictionary of the Khazars*, book, body, poetics, postmodernism, modernism, textuality, metaphysics, truth, structure, semantics, heresy, God

Kristijan Olah



Душан Р. ЖИВКОВИЋ<sup>1</sup>  
Универзитет у Крагујевцу  
Филолошко-уметнички факултет  
Катедра за српску књижевност

## РЕЛИГИЈА, ИСТОРИЈА И ФИКЦИЈА У РОМАНУ УНУТРАШЊА СТРАНА ВЕТРА МИЛОРАДА ПАВИЋА<sup>2</sup>

У раду се анализирају односи религије, историје и фикције у роману *Унутрашња страна ветра* Милорада Павића. У вишеслојним дијалозима између различитих епоха, у грађењу романескне фикције, доминантни принципи поимања времена повезани су са религијским мотивима. Док је однос историје и фикције обележен принципима амбигвитета и реверзибилитета, религијски аспекти означавају универзалну, свевремену димензију романа.

Кључне речи: религија, историја, фикција, амбигвитет, интерференција.

### Увод

У роману *Унутрашња страна ветра* (1991) обједињени су религијски аспекти, историја и фикција у симболичком систему клепсидре<sup>3</sup>. Наиме, већ у наслову евидентан је принцип амбигвитета, као и метафорични наговештај мистичности: време романа тече у два правца – од краја 17. века ка 20. веку, али и од 20. века ка 17. веку. У контексту нелинеарног поимања времена, Павић истиче основну идеју романа:

„Да, почео сам коначно са осећањем једног хришћанина да смрт човекова траје колико и његов живот, можда и много више. У том смислу запитао сам се да ли је могуће да се смрти, како неки кажу, реинкарнирају за животе“ (Стојановић 2008: 250).

Вероване да се душа може уселити у друго тело након више векова чини скривени централни мотив који повезује Херину и Леандрову страну романа<sup>4</sup>. У овом контексту, Павић је у метафизичком духу постмодерне ерудиције преобра-

1 rzivkovic1@sbb.rs

2 Овај рад је део истраживања која се изводе на пројекту 178018 *Друштвене кризе и савремена српска књижевност и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир* који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

3 Структура романа *Унутрашња страна ветра* изграђена је претежно посредством аутоцитата и комбинација тематско-мотивских слојева Павићевих прича, преображених у новом контексту стварања семантичког јединства романа. Наиме, у Леандровом делу романа, Павић користи приче: *Запис у знаку Девице* из збирке *Гвоздена завеса*, *Борбу пейшлова* из збирке *Коњи светлог Марка*, *Врћ ужаса* из збирке *Извртнућа рукавица*, док су у Хериној страни комбиноване приче *Јаје*, *Варшавски угао*, *Смрт Еугена Фоса*, *Обед на пољски начин* и *Ајтлас ветрова* из збирке *Руски хрт*. С друге стране, у складу са темом рада, посматраћемо *Унутрашњу страну ветра* као целовиту структуру, док би анализа посебних поетичких аспеката у односима наративне конструкције и композиције романа и Павићевих прича представљала предмет посебног рада.

4 У складу са темом рада, више пажње ћемо посветити делу романа посвећеном Леандру, у коме су представљени фреквентнији и сложенији односи религије, историје и фикције.

зио кључне мотиве раздвојености, спајања и смрти љубавника из „приче у стиху“ (Павић 1996: 50) *Љубав и смрт Хере и Леандра* Мусеја Граматика<sup>5</sup>.

Према томе, предмет овог рада представља анализу природе и функције односа религије, историје и фикције у *Унутрашњој страни ветра*, у циљу објашњења поступака интерференције мистичних принципа, у следећим аспектима: 1. историографске метафикције 2. религијске основе романа; 3. ониричких елемената и 4. Павићевог преображаја мита о Хери и Леандру у мотивима грађења, смрти и времена.

### 1. „Спољашње“ време историје у односу на веру и романескну фикцију

У делу романа посвећеном Леандру, посредством историографске метафикције спојени су сегменти из српске историје са мистицизмом постмодерне књижевности, у селекцији историјских перспектива. У овом контексту, „заправо је тек Милораду Павићу (1929) пошло за руком да на заводљив начин чињенице раствори у имагинарно, а имагинарном да чврсте чињеничне контуре у игри између стварног и могућег, знања и фантазије“<sup>6</sup>.

Наиме, у *Унутрашњој страни ветра*, ратови Аустрије и Турске крајем 17. и у првој половини 18. века представљају само оквир чудесној метафори клепсидре у идеји реверзибилитета времена. Дакле, уместо детаљнијег представљања ратних околности, Павићев однос према историји остаје на нивоу општег места, које се налази у метафизичкој функцији односа „брзог“ и „спорог“ времена, у идеалу постизања равнотеже помоћу које се продужава ритам живота у ратним временима, у непрестаној егзистенцијалној драми: „У пола ноћи су почивали и пазили да не иду пребрзо да не би сустигли аустријску војску која је бежећи пљачкала, ни преспоро да њих не би сустигла татарска претходница султанове армије“ (Павић 1996: 25).

У ужем контексту, функција Павићеве историографске метафикције састоји се у приказивању духа времена. Наиме, иако претежно представља творевину фикције, универзална је Леандрова судбина градитеља (замонашеног под именом Иринеј Захумски) аустро-турским ратовима, тако да представља општу природу мисије православних верника који су од краја 17. до прве половине 18. века градили и обнављали цркве за време највећих разарања, у тежњи да оставе споменике за вечност.

Изнад историјских оквира влада свет романескне фикције, обележене односима смрти, вечности и времена, а мотив смрти повезује религијске аспекте и Павићеве постмодерне метаморфозе, у сукобу, али и у преплитањима различитих религијских кодова, као на пример, у слици краткотрајне обнове пре поновног разарања Београда, чију круну представљају: „цркве с крстовима од три руке и вере...“ (Павић 1996: 47). Опште одлике променљивих токова аустро-турских ратова наговештене су у Леандровом виђењу Београда: „Леандер није знао, нити је могао ни сањати да он, на бедемима Београда, последњи посматра систематски ту варош, која ће ишчезнути нетрагом и заувек само неколико дана касније.“ (Павић 1996: 48) Привидно, реч је о парадоксу, али суштински, ова рече-

5 Поред наведеног подтекста, присутан је и преображај мита о трагању за идеалним спајањем мушког и женског принципа у Платоновом *Федру*, тако да у *Унутрашњој страни ветра* препреку Хериној и Леандровој љубави чине векови који их раздвајају.

6 Новица Петковић, *Књижевност 20. века, Пројекат Растко*, ([http://www.rastko.rs/isk/isk\\_21.html](http://www.rastko.rs/isk/isk_21.html)), 28. 9. 2011.



ница представља скривено опште виђење сукоба принципа рушења и стварања у драми историје: Павић истиче да ће такав Београд ишчезнути, док ће га сменити нови град под истим именом, који ће бити грађен од темеља.

У супротности са стваралачким духом Леандра, „зидара времена“ (Павић 1996: 11) упечатљив је гротескни, двоструки однос турских освајача према хришћанским светињама у упаду у Београд 1739. године, а посебно у скрнављењу цркве Ружице. У једној од кулминативних тачака романа обједињени су привидно контрадикторни принцип уништења (у историји честог исламског скрнављења очију икона) и принцип признавања чудотворне моћи иконе у агонији трагања за излечењем: „Дед – Ага Оџуз је ујахао у цркву и онако са седла стругао сабљом очи на чудотворној икони Богородице и лизао право са оштрице лековиту боју, секући језик и чекајући чудо да му се поврати вид“ (Павић 1996: 86).

Историја, дакле, представља „спољашњи“ процес цивилизацијских токова, док вера означава „унутрашњи“ поход човечанства. У овој дихотомији, која се сједињује у вечности божанског промисла, образована је метафизичка димензија Павићеве романескне фикције.

### 1.2 Мисија Максима Суворова

Историјски подаци о стварању верског и културног идентитета, у првој половини 18. века, у просветитељској делатности Максима Терентјевича Суворова (у Леандровом делу романа) у *Унуцраишњој сирани веџра* остају на нивоу наговештаја. Наиме, уместо приказивања општих културно-историјских околности, Павић описује долазак руског учитеља на готово надреалан начин: „У ноздрвама непознати је држао заденута два струка босиљка“ (Павић 1996: 48). Другим речима, лик Максима Суворова остаје без прецизне историјске перспективе, већ има улогу покретача ерудитних слојева романа, посредством две основне функције: 1) у интертекстуалној перспективи – у дијалогу са Леандром, у вези са основним идејама спева *Љубав и смрт Хере* и *Леандра Мусеја* Граматика; 2. у функцији истицања комплексних односа поезије, религије и архитектуре.

У првој функцији, Суворов сугерише општеприхваћено, денотативно значење Граматиковог спева, при чему је имплициран и Павићев поступак стварања комплекснијег алегоријског система у преображају подтекста<sup>7</sup>.

У другој функцији, карактеристична је Суворовљева мнемотехничка метода памћења текстова, при чему сваки део текста одговара једној просторији. Другим речима, посредством Суворовљевог учења, Павић представља општа поетичка начела о структури текста и интерференцији уметности. На тај начин се спајају привидно удаљени мотиви Леандровог грађења и преображени подтекст Граматиковог спева. Дакле, подстакнут Суворовљевом методом, Леандер ствара мистично сагласје, посредством „уграђивања“ стихова о Хери и Леандру у кулу која овим коначним поступком постаје његово светилиште љубави и смрти.

7 „Пралеандер, заљубивши се у Афродитину свештеницу Херу (Хероју, Херонеју), сваке ноћи је препливавао морски теснац између два копна, континента и света (...) Она би му у сумрак палила светиљку, а он би према том танком млазу светлости проналазио пут, пролазећи кроз опасне морске струје, до своје љубави. Али, једне олујне ноћи ветар је угасио Херин треперави пламичак, њен љубавник је у тами изгубио смер и утопио се, а она, када је у свитање опазила мртвог Леандра, бачила се у очајању у провалију. На оштрицама литица подно куле нађени су заједно, сједињени и у смрти“ (Јасмина Михаиловић, *Прича о души и телу, Слојеви и значења у прози Милоша Павића* [http://www.rastko.rs/knjizevnost/pavic/jmihajlovic-dusa\\_telo.html#\\_Toc513018699](http://www.rastko.rs/knjizevnost/pavic/jmihajlovic-dusa_telo.html#_Toc513018699), 1. 12. 2011.)

## 2. Однос религијских аспеката и романескне фикције

### 2.1 Леандрово грађење цркава

Структура романа, као и целокупни семантички систем, симболично су представљени посредством мотива зидарства<sup>8</sup>. Леандрово грађење цркава за време ратних разарања представља један од доминантних мотива у односима религије и историје, вечности и времена: „Док су горели српски манастири Милешева, Рача, Раваница и Дечани, почео је да зида малу цркву Ваведења на земљи која од крви није родила већ годинама“ (Павић 1996: 30).

Леандрово неимарско дело саздано је од мноштва цркава, чији распоред представља „бескрајно увећано грчко писмено тета којим почиње реч Богородица“ (...) као запис између Жиче, Мораве, Смедерева, Сланкамена и Дреновице“ (Павић 1996: 41). Павић, дакле, ствара свет фикције користећи као оквир податке о времену грађења и обнављања цркава, као и о њиховом стварном распореду.

Поред наведених тематских аспеката, истичемо да је и структура романа *Унутрашња страна ветра* у облику грчког слова Θ (тета) које, такође, визуелно симболизује основне идеје романа: кружни облик слова симболизује принцип цикличности у роману, док хоризонтална линија у кругу, омеђена двома равноправним вертикалном линијама, тече у два правца и спаја два наспрамна дела круга, означава принцип реверзибилитета. Дакле, кружни облик слова симболизује вечност, а линија са два почетка и краја симболизује две основне, међусобно зависне временске перспективе.

### 2.2 Глава *Светио Јована Крститеља* и *Леандров страх од сабљаша*

У *Унутрашњој страни ветра* Павић користи библијске алузије, да би створио системе заплета, као и наговештаје двоструких расплета. Илустративни примери ове поетичке димензије налазе се у мотивима страха и жртвовања: „Узалуд је Леандер мислио да ђаво не може да убије, да живот узима само Бог, ипак се плашио“ (Павић 1996: 15). У Леандровом страху скривено је хришћанско канонско веровање да је бог врховни судија, док је ђаво у улози „кушача“, при чему је евидентна алузија на „Прву књигу Мојсијеву“. Ови комплексни односи чине посебан постмодернистички спој хришћанског канона и фатализма у реверзибилном процесу. Истовремено је, дакле, присутан и архетипски страх од смрти, да ће зло тренутно надвладати над slabим људским бићем, али и вера и нада да у великој борби за вечност побеђује божанска промисао.

Након алузије из *Старој Завети*, следи једна од кулминативних тачака романа, у виду пророчанства које доводи у везу библијски мотив смрти Јована Крститеља и Леандрову „далеку“ смрт: „А ја видим војника у чизмама, брије се сабљом са златном кићанком и посећи ће те сабљом. Јер, ево јасно видим твоју главу. На тагиру је као глава светог Јована Крститеља“ (Павић 1996: 18). Ипак, Павић не упоређује у потпуности Леандрову судбину са мисијом Јована Крститеља, већ је суштина ове интертекстуалне везе управо у гротескној смрти, а с друге стране, мотив страха код Леандра преображава се у мотив жртвовања у вери, која представља утеху пред трагичном сазнањем. Такође, оба мотива повезана су

8 У *Унутрашњој страни ветра* скривено је и богумилско наслеђе (у пореклу Леандрове фамилије Чихорић), у интерференцији са древним паганским слојем, оличеним на пример, у веровању да глас птице ђук наговештава смрт.

и скривеним, непрестаним демонским присуством „целата“ под влашћу демонске силе, али у ширем, теолошком, смислу, ове релације наговештавају Леандров покушај ослобађања од страха и божанску промисао у смрти.

Следећи Леандров преображај везан је мисију Јована Крститеља, приказаног на икони (чија композиција личи на слово Θ) са Богородицом и Христом. Просветљење приликом виђења ове иконе биће пресудно у Леандором избору монашког пута, а посебно у његовој будућој градитељској мисији, посебно у часу освећивања последњег ремек-дела: „Леандер је осветио своју кулу на дан светога Јована Претече, Крститеља Христовог, и икона на којој је била насликана одрубљена глава Крститељева на тањиру ношена је око куле“ (Павић 1996: 73).

Закључујемо да је у наведеним одломцима доминантна селекција библијских значења у контексту Павићевог стварања постмодерног мозаика, посредством преображаја библијског подтекста, у функцији односа грађења, смрти, вечности и времена.

### 2.3 Леандрово грађење куле

У роману *Унутрашња стирана ветра* значајну улогу имају аутоцитати из Павићевих прича, као што је, на пример, *Борба џетшлова*, у којој доминира мотив грађења кула-осматрачница.<sup>9</sup> У мистичној димензији односа овоземаљског времена (које показује сат на кули Сандаља Красимирића, која је везана за „спољашњу страну“ ветра и за материјални свет) и „оностраног“, „унутрашњег“ времена оличеног у висини Леандрове куле. Красимирић, градитељ друге куле, познат по свом војничком и градитељском умећу, представља оличење светске таштине. С друге стране, у интерференцији са овим мотивом, присутан је однос Сандаљевог рационалистичког става према грађењу, и Леандрове ирационалне енергије грађења куле (на непогодном терену „на сузи млека“, Павић 1996: 56), што се може довести у везу и са општом природом ирационалности у Павићевој уметности, тако да се Леандров принцип „може метафорички узети за кључни принцип Павићеве поетике“ (Делић 1992: 155).

Епилог надметања рационалног и ирационалног принципа одређен је епском иронијом, јер ниједна кула није постигла намену у одбрани од турског разарања: „Кажу да су петлови на њима пре експлозије на трен показали исти ветар и исто време (...) Било је дванаест и пет када куле у страшној експлозији одлетеше у ваздух разнесећи огањ у којем је нестало Леандрово тело“ (Павић 1996: 87).

## 3. Повезаност Хериног и Леандровог времена

Основни интертекстуални аспект који спаја две стране романа, представља спев *Љубав и смрт Хере и Леандра* Мусеја Граматика, али за разлику од основног значења подтекста, по коме заљубљене раздвајају таласи мора, Павић ствара основну просторно-временску метафору: Херу и Леандра у роману *Унутрашња стирана ветра* раздвајају „таласи времена“ (Павић 1996: 51)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Наравно, у делу романа посвећеном Леандру постоје и разлике у односу на причу *Борба џетшлова* у којој је на пример, уместо Леандра, Кузма Левач градитељ куле.

<sup>10</sup> У Херином делу романа карактеристичан је мотив неодиране представе „Љубав и смрт Хере и Леандра“ (Павић 1996: 40). Притом је наговештено да се ова представа, уместо у позоришту, одиграва у стварности и сновима, током више од два века.

Ипак, поред тежње ка спајању Хериног и Леандровог дела романа<sup>11</sup>, у преплитању мушког и женског принципа, треба имати у виду и њихове разлике: мушки принцип Леандрове стране је епске природе и више је одређен односом према историји, док женским принципом владају лиризам и интуиција. Другим речима, за разлику од приче о Леандру, прича о Хери нема историјски оквир, већ је саздана од чудесног Павићевог постмодернистичког преплитања херметизма и хришћанства, у скривеним аналогијама између бројева, боја и четири главна елемента од којих је саздан свет. Даље, док је мушка страна романа посвећена религији и „зидарству“, Херина страна је посвећена мистичним сагласјима религије и музике – утемељеним на поређењу четири деонице квартета са четири дела печата са Свете Горе, у „пресеку вечности и времена“ (Павић 1996: 78).

У односима сличности и разлика између Херине и Леандрове стране, посредством принципа контраста појачава се гротескност расплета у чежњи за сједињењем: у Херином „унутрашњем кретању у сну“ (Павић 1996: 11) наговештен је древни, архетипски Леандров страх од сабљаша који се испуњава више од два века касније у Хериној смрти, у којој постоји само вечна садашњост:

„Херин и Леандров једини стварни, могући и прави додир, њихово јединство, лежи у њиховим смртима, без обзира што су их они заменили, јер Хера умире Леандровом смрћу и представља реинкарнацију његове мушке душе, док Леандер присваја Херину смрт за своју.“<sup>12</sup>

У овом контексту, Павић користи ониричке мотиве у функцији интерференције различитих просторних и временских перспектива, у виду састављања Херине „граматике снова“, чији је основни принцип „прилог времена сањаног“ (Павић 1996: 25), јер „снови трају и после смрти“ (Павић 1996: 10). Речи ове „граматике“ одређују судбине главних ликова романа у којима сновиђења имају значајнију улогу од стварности, јер „међу-времена“ и „међупростори“ представљају процесе Хериног и Леандровог трагања<sup>13</sup>. Посредством ове интерференције, Павић ствара јединство различитости, у којој су доминантни елементи фикције остварени у блиској вези између сна и смрти, јер „реинканирани“ снови спајају путеве главних јунака у различитим вековима.

#### 4. Закључак

У *Унутрашњој страни ветра* доминантнији је свет фикције од ерудитног преиспитивања историје: док историја представља само просторно-временски оријентир у приповедању о Леандровој судбини, суштина фикције састоји се у негацији линеарног поимања времена.

У вишеслојним дијалозима између различитих епоха, у грађењу романескне фикције, доминантни принципи поимања времена повезани су са религијским мотивима. Наиме, док је однос историје и фикције обележен принципима амбивитета и реверзибилитета, религијски аспекти означавају универзалну, свевремену димензију романа.

11 „Постоје на сваком лицу једно мушко и једно женско око“ (Павић 1996: 64) „Мушке и женске душе иду у паровима, баш као и смрти“ (Павић 1996: 36).

12 Јасмина Михајловић, *Прича о души и телу*, Слојеви и значења у прози Милорада Павића, [http://www.rastko.rs/knjizevnost/pavic/jmihajlovic-dusa\\_telo.html#\\_Toc513018699](http://www.rastko.rs/knjizevnost/pavic/jmihajlovic-dusa_telo.html#_Toc513018699), 22. 6. 2012.

13 „Постмодерним би се могло назвати оно што чини да се (...) призива оно што се не може представити у самом представљању, у ономе што негира усаглашавање кохерентних форми“ (Лиотар 1992: 15).

Према томе, суштинска идејна перспектива у *Унутрашњој страни ветра* скривена је у мистичним интерференцијама и сагласјима, у веровању да свака појава крије свој праузрок и да, посредно или непосредно, утиче на другу, привидно удаљену појаву, односно да сваки древни или савремени текст, заправо представља део промисла у непрестаном херменеутичком преображају, у коме се тумачење текстова обликује у процесу откривања тајни палимпсеста.

### Литература

- Делић 1992: Ј. Делић, *Љубавници размењују смрт*, Књижевност, књ. 1—2, Београд.
- Лиотар 1992: J. F. Lyotard, *The Postmodern Explained*, trans. Don Barry et al., eds. Julian Pefanis & Morgan Thomas, Minneapolis & London: University of Minnesota.
- Михаиловић, Јасмина. *Прича о души и телу. Слојеви и значења у прози Милорада Павића* [http://www.rastko.rs/knjizevnost/pavic/jmihajlovic-dusa\\_telo.html#\\_Toc513018699](http://www.rastko.rs/knjizevnost/pavic/jmihajlovic-dusa_telo.html#_Toc513018699), 1. 12. 2011.)
- Павић 1997: М. Павић, *Унутрашња страна ветра*, Београд: Дерета.
- Петковић, Новица. *Књижевности 20. века, Пројекат Растко*, ([http://www.rastko.rs/isk/isk\\_21.html](http://www.rastko.rs/isk/isk_21.html)), 28. 9. 2011.
- Стојановић, М. *Први зрчки интервју Милорада Павића* (с грчког превео и приредио: М. Стојановић) <http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0350-6673/2008/0350-66730804247S.pdf>, 12. 10. 2011.
- Helsem, M. *Borges: Influence and References*, [http://www.themodernword.com/borges/borges\\_infl\\_pavic.html](http://www.themodernword.com/borges/borges_infl_pavic.html), 18, 2, 2010.

## RELIGION, HISTORY AND FICTION IN THE NOVEL THE INNER SIDE OF THE WIND BY MILORAD PAVIĆ

### Summary

This paper analyzes the relationships of religion, history and fiction in the novel inside of the Wind Milorad Pavić. In multi-layered dialogue between different epochs, and the construction of novelistic fiction, the dominant understanding of the principles of time are associated with religious motifs. History, therefore, represents the "external" process of civilization, and religion means "internal" march of humanity. This dichotomy, which combines the eternity of divine providence, was formed in metaphysical dimensions of novelistic fiction.

Keywords: religion, history, fiction, ambiguity, interference

Dušan R. Živković



Јана М. АЛЕКСИЋ<sup>1</sup>  
*Институти за књижевност и језик*<sup>2</sup>  
Београд

## ПЕСНИЧКА СОЗЕРЦАЊА (Поетска и теолошка прегнућа и медитације Јеле Спиридоновић Савић)

Комплексан мисаони и поетски захтев повратка смислу и извору и религиозног преиспитивања у својој поеми *Пергаментни* (1923) и у књизи есеја *Сусрети* (1944) себи је поставила Јела Спиридоновић Савић, нажалост, у историји српске књижевности заборављена и скрајнута књижевница из прве половине XX века. Она је тако успела да обједини религиозни са уметничким доменом човекове егзистенције у процесу његове самоспознаје. Комбинацијом наративистичког и поетичког поступка, у форми стиха, као најприроднијег модула артикулације религиозног осећања, те стратегијом пронађеног рукописа, ова песникиња убедљиво и успешно сугерише вечиту борбу између преиспитујућег и верујућег аспекта личности, која се одвија унутар освешћеног и посвећеног појединца (монах Сава у XII и брат Стратоник у XIX веку) на путу његовог духовног сазрења.

*Кључне речи:* созерцање, личност, мистицизам, религиозно искуство, мистичко искуство, песничко искуство, самоспознаја

„Господо, еванђелска светост обесконачи човекову душу божанским бесконачностима, и свети човек божански дубоко види свет, божански широко осећа његову тајну, божански високо мисли о свету.“

Авва Јустин Поповић

„Јер су активан и контемплативан живот једно.“

Тереза из Авиле

Религиозна димензија књижевности израста из њене онтолошке самобитности, из освешћене туге за савршенством, а потом и кроз перманентно естетско и духовно ходочашће које је проистекло из спора човекове пропадљивости и феноменолошког времена и тежње за космичким просторима, као призива несвесног сећања на прапочетак, на место порекла човековог и његове изворне заједнице са Богом. Колико год се те чињенице одрицала, књижевност је, као и свака уметност, афирмација Бога у оном људском домену креативног. Човек са својим контемплативним и верујућим капацитетом конфигурише сталну потребу успења на духовној лествици, у потрази са личним саморазумевајућим суштатством и Истином, без обзира на то којој конфесији припада. У његовој природи лежи перманентна борба између два лица, два онтолошка и етичка домена, добра и зла, постојања и ништавила, а све у циљу изражавања личности. Њена целисходност проистиче из садејства тела, душе и духа. Уколико човек не оствари један од ових личносних потенцијала, онда не може постати личност. Поприште борбе, истинске самоспознаје и реализације личности, међутим, не лежи у спољашњој

1 jana.aleksic@ikum.org.rs

2 Рад је настао у оквиру пројекта „Културолошке књижевне теорије и српска књижевна критика“, 178013, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

егзистенцији, у створеном свету у који је човек шестог дана стварања постављен, већ у оном огромном универзуму који се налази у човеку самом. Ходочашће ка спознаји и освајању гносеолошке, етичке, онтолошке и естетске димензије тог универзума јесте човеков највећи и најтежи позив и услов истинске слободе и религиозности.

У том светлу посматрано, личност<sup>3</sup> кроз овоземаљско исходиште човеково целисходно, која проистиче тек из садејства тела, духа и душе и своје најпотпуније отеловљење задобија у путешествију, с једне стране генија, а са друге монаха или аскете. Кроз њихову делатност Бог најцеловитије и најистинитије објављује своје присуство и план. Синтезу ових аспеката личности у својој личној агонији кроз аутентично сагласје уметности и религије, најцеловитије је у културној историји човечанства остварио Фјодор Михајлович Достојеvски.

И у нашој култури, од средњовековне црквене па све до модерне и пост-модерне књижевности, многи ствараоци, тежећи својеврсној кореспонденцији генијалности и религиозности, спретно су постављали метафизички оквир својим књижевноуметничким творевинама или, бар, рубно подупирали интимним религиозним осећањем и мишљу своје грађевине лепих речи. У полиглосији градитеља српске књижевне мисли, распознали смо данас готово нечујан, али јасан и одважан глас Јеле Спиридоновић Савић, књижевнице која је свој особени књижевноуметнички и философски печат оставила у првој половини 20. века. Комплексан мисаони и поетски захтев повратка смислу и извору бића и религиозног преиспитивања у поеми *Пергаментни* (1923) и у књизи есеја *Сусрети* (1944) себи је поставила, нажалост, ова заборављена и скрајнута књижевница. Она је тако успела да обједини теолошки са уметничким доменом човекове егзистенције у процесу његове самоспознаје. Њена мисао о човеку, оваплоћена кроз уметнички чин и оплођена снагом имагинације, иако припада модерној уметничкој парадигми, посвећена је афирмацији универзалног религиозног принципа. Духовним освешћивањем она тако шири границе књижевности ка религији и философији и испољава еклатантно осећање хришћанске религиозности.

Савим је извесно да је ова ауторка открила и кроз своје књижевно дело артикулисала где се одиграва бојно поље дуализма у људској природи и на који начин се у човеку одвија религиозно искуство. Философске и религиозне тежње тичу се остварења целовитости личности, откривења јединствености и уникатности сопства, у смислу у којем је то сопство обожено. Тако долази до истинског духовног ослобођења човека „за“ (Бога), а не оног секуларног рушилачког ослобођења „од“, натопљеног безверјем и грехом, који човека баца у вртлог времена,

3 Уп.: „Теологија људске личности полази од библијске тврдње: човек је лик Божији истога, дакле, неупоредив са елементима творевине. Личност се не може дефинисати ни полазећи од тела, нити од душе, нити од разума; она је апсолутна стварност која превазилази елементе који битишу у њој. Тело нема независну егзистенцију, већ постоји у субјекту. Човек као личност не јавља се као индивидуа једне врсте, него као биће свесно свог слободног и разумног односа са својим Творцем. Његов личностни карактер састоји се управо у том отварању и слободи за заједништво. Онако као што показује само име (просвџов значи кад се једно лице окрене другом лицу, гледајући лицем у лице), личност је индивидуалност отворена за заједницу, субјекат који има рационалну и слободно утемељену егзистенцију. Само у заједници човек открива свој идентитет и свој позив личности. [...] Личност, дакле, има обједињујућу улогу у творевини; она том улогом испуњава и своје достојанство и назначење свештеника, посредника, достојнога да доведе све у сједињење са Богом. Творевина формира сопствено логосно јединство у човеку. Он није микрокосмос, део васионе, већ је космос део њега, одређен да се реинтегрише и сједини у њему. Личност је слика космоса који има јединство свих делова. Она опасује свет, твар постаје једна целина у њој. У личности се сједињује свет јер је она мост или посредник између твари и Бога. Човек се креће ка Богу наглашавајући у себи јединство творевине.“ (Брија: <http://www.scribd.com/doc/7789324/> )



патњу, одсуство смисла.<sup>4</sup> Такав духовни став песникиња ће више пута демистификовати у својим есејима. Слободан човек за њу јесте „само онај, који себе победити зна, [...] да се слобода задобија само у онолико уколико се човек слободно одриче, т. ј. сам себе ограничава. Друге слободе нема.“ (Спиридонових Савић 1944: 115)

Ослобађање је, како је имплицирано у поеми *Пергаментни* и у ауторским есејистичким записима, између осталог, превладавање природеног дуализма у човеку, интензивирање духовне активности, победа лица Божјег у човеку и мера генијалности. Верна експликација овог става иницирана је надахнутим ураћањем у метафизичке димензије откривене Гетеове генијалне стваралачке личности: „Генијални ствараоци су ипак људи, подложни као и осталим најпречнијим борбама унутарњим, само борбама још много тежим, дубљим, судбоноснијим и трагичнијим од наших. Ослобођење језгра, суштственог њихове унутрашњости и они тешко, болом и крвљу плаћају.“ (Спиридонових Савић 1944: 111) Геније је попут светитеља, али поред одуховљене суштине, као својства које дели са светитељем, геније собом носи врхунску стваралачку енергију и позив самооткривања кроз стваралачки чин. Он због своје природе, међутим, истовремено бремену трагичку равну егзистенције као последице суштинског антагонизма са светом који га окружује, а из којег као такав не црпи инспирацију и мотивацију за изражавање и у којој његова генијалност, као ехо трансценденталног искуства, не може да се освоји. Ту димензију генијалности свакако је испунио и Достојевски, као парадигма и апостол врхунских стваралачких вредности и „спознајне и смирене хришћанске љубави“ (Спиридонових Савић 1931: 15), према којем ће наша књижевница исказати речи дубоког дивљења: „Дубоко религиозно осећање јесте море по коме рони Достојевски. Све његово мучеништво и све блаженство долазе из њега. А религија, та метафизика, где постоји оно што се не да чулима упознати, живот у нестварно, па ипак истинитије, крвавије осећање, но сам овај стварни свет – то је његов домен.“ (Спиридонових Савић 1931: 12),

Унутрашње превладавање сопства, оснаживање љубави и вере у интимној космогонији и ослобађање од огреховљене природе за стваралачко сједињење с Богом, што је искуство мистика и религиозног генија, извориште је инспирације за поему *Пергаментни* и за конституисање сложених и маркантних профила лирских јунака – монаха Стратоника из манастира Клисуре почетком 19. века и монаха Саве из манастира Ватопеда, чији овоземаљски животни пут обухвата другу половину 12. и прву половину 13. века. Међу овим јунацима постоји спиритуална и контемплативна аналогија. На ту духовну везу, између себе и монаха Саве, коју разумева у синхроној равни, јер је религиозно искуство универзално, без обзира на време у којем човек живи, алудира и сам Стратоник: „(О Моћни, / који је ово ноћни сат, / то је други Стратоник, / мој брат... / мој мили, љубљени брат, / што страдава исто ко ја...)“ (Спиридонових Савић 1923: 23)

Комбинацијом наратолошког и поиетичког поступка, у форми стиха, као најприроднијег модула артикулације религиозног осећања, те стратегијом про-

4 Уп. „Слобода је – позитивна стваралачка моћ, а не негативна самовоља. Негативно сазнање своје слободе као самовоље и јесте пад, грех. Желети слободу ради слободе, слободу без сврхе и садржаја, значи желети празнину, окретати се небићу. Слобода која је схваћена искључиво формално, без сврхе и садржаја је ништа, празнина, небиће. Слобода првобитног греха је и била таква негативна формална слобода, празнина, небиће, слобода ради слободе, то јест слобода „од“, а не слобода „за“. Слобода у првобитном греху није била слобода за стварање, стваралачка слобода.“ (Берђајев 2001: 116)

нађеног рукописа, која своју пуну афирмацију доживљава у постмодерној, углавном прозној структурацији и семантизацији текста, ова песникиња убедљиво и успешно сугерише вечиту борбу између преиспитујућег и верујућег аспекта личности, која се одвија унутар освешћеног и посвећеног појединца на путу његовог духовног сазрења. Треба имати на уму већ проучено песникињино структурално и семантичко наслањање на Рилкеов поетски молитвеник „Књига часова“, односно „Часловац“. (в. Кулаузов 2001: 41-42; 94-95) О њему и сама у есеју „Реквијем песнику Рилкеу“ даје исцрпан приказ, истичући, при том, оно што је и за саму поему *Пергаментни* значајно – религиозност која извире из једног дела. „Религиозност Рилкеова у овој књизи, није нека окренутост од овога света, но продубљеност религиозног бивствовања, ради максимума мира, добра и среће на овом свету, јер је временско део вечнога.“ (Спиридоновић Савић 1944: 29) Можемо са сигурношћу тврдити да би управо ове речи могле да представљају мото песникињине поеме у којој се реализује дубинска духовно-религиозна потрага у унутрашњем бивству човека. Размишљајући и делајући у таквој теолошко-поетичкој призми, лирски јунаци Јеле Спиридоновић Савић осећају и освешћују своје бреме и пут који су одабрали. Они својим молитвеним и искушеничким подвизима истрајно пролазе трновит терен духовног окупљања и остварења личности. Теофанијски моменат, међутим, поетски сугерише песникиња, који доживљава дрхтава душа и спремно срце, могућ је једино уз велико одрицање, жртву, а нада све неисцрпну потребу индивидуе да се оснажи, оваплоти и да се приближи Богу. Без тог услова проистеклог из дубоке интроспекције мислећег субјекта који вапи за логосним самосознањем и просветљењем, теофанија је неизводљива.

На изврстан начин, овакво духовно путовање Јела Спиридоновић Савић инклинира и у својим философско-религиозним есејима. Они су својеврсни путокази и смернице књижевно-духовних и философских прегнућа ове трудбенице уметничко-религиозног спознања који су евидентни у њеном поетском стваралаштву. Метафизичке премисе ауторке исказане у поеми *Пергаментни* и у књизи есеја *Сусрети* углавном су утемељене на духовном искуству хришћанских мистичара.<sup>5</sup> Њено вишегодишње истраживање у овој области допринело је конституисању сасвим особеног идејно-тематског домена њеног стваралаштва у оквиру историје српске књижевности.<sup>6</sup> Иако је у модернизму овај духовни покрет био поприлично познат и плодносан за различите могућности књижевне адаптације, као код, на пример, Исидоре Секулић или Јована Дучића, у стваралаштву Јеле Спиридоновић Савић он задобија потпуно особено и аутентично литерарно обличе. Она ће своје дивљење према средњовековним хришћанским мистичарима и мистичаркама нескривено показати у есеју „Жене мистици“: „Мистици... пред

5 Предмет њених проучавања и есејистичких записа јесте живот и дело мистика песника Фрање из Асизе, Јакоба Бемеа, Мајстера Екхарта, Мехтилде из Магдебурга, Свете Гертруде, Маргарете фон Шенау, Марије фон Енгилс, Христине фон Пруд, Хилдегарде из Бингена, Катарине од Сиене, Терезе из Авиле.

6 Уп. „Школујући се у европским центрима културе (Трсту, Паризу, Монаку и Лондону), Јела Савић је имала прилику да идеје православља (као дела свог традиционалног наслеђа) укрсти са идејама западног хришћанства, поготово у специфичној области мистичке духовности. Оно што ју је највише фасцинирало јесте мистични пут аскезе, хармонија контемплације и активног живота (*vita contemplativa* и *vita activa*), чији је врхунац сједињење са апсолутом, документован кроз искуства најпознатијих мистика. [...] Читајући о њима, књижевница је дошла до закључка да животни и духовни пут Растка Немањића (од бекства на Свету гору и предавања Богу – *vita contemplativa*, до повратка у средњовековну Србију и друштвено-политичког ангажмана – *vita activa*) има мистичку димензију.“ (Кулаузов 2011: 40)

њима као пред каквом великом тајном застају зачуђене очи наше. Да ли ће се за-веса повући и ми икад сагледати суштину њихових бића, или ћемо увек остати удивљени и са вечитим нагађањем о дубокој тајни њихових душа?“ (Спиридоновић Савић 1944: 36)

Међутим, од пресудног је значаја у нашем случају да разумемо на који начин мистичко искуство пребива у души и имагинацији уметника. „Мистичко искуство: примање слика, виђења, откривења којима Свети Дух уводи човека у есхатон, у Божанствену светлост, лепоту и милост сматра се у хришћанству највишим обликом духовног стваралаштва и највишом антрополошком, егзистенцијалном, етичком и естетичком вредношћу, којој су подређене и са којом су услажене све друге културне и историјске вредности које ствара човек у овоземаљском трајању. Али по својој природи мистичко искуство је неизрециво. [...] Штавише, ако је мистичко искуство неизрециво, комуникација са њим могућна је једино посредством уметности. [...] Сама уметност тако постаје саставни ток мистичког искуства, а не само његов инструмент. Кад постане садржај непосредног духовног искуства, уметност се трансформише у посебну форму религиозне свести.“ (Радуловић 2008: 56-58) Мистицизму који у свом делу афирмише наша књижевница еквиваленцију проналази у песничтву: „Сви су мистици у ствари и песници, али и још нешто друго но песници. И једни и други пију с извора: непосредног преживљавања стварности. И кроз једне и кроз друге долази до израза оно интуитивно душе људске. И пред једнима као и пред другима отварају се златне капије открочења. [...] Но њихова је сродност само у тренуцима инспирације, а кад ти тренуци прођу читави их светови раздвајају. [...] Јер је ипак домен срца њихов заједнички домен. Те можда се поете и откупљују, донекле, на тај начин.“ (Спиридоновић Савић 1944: 42-43)<sup>7</sup> Највише простора у свом есеју зато она посвећује Хилдегарди из Бингена и Мехтилди из Маглебурга, мистичаркама „које заузимају завидно место у реду тих скрушених монахиња, тих занесених екстатичарки“ (Спиридоновић Савић 1944: 49), и које су своје визије и духовна стања представљале кроз поетску форму. Уметност тако бива валидан медијум за преношење визионарских искустава и мистичког созерцања.

Премда је тајна мистичког доживљаја код Јеле Савић централно подручје контемплативног и лирско-есејистичког деловања, оно ипак у крајњој својој консеквенци јесте тек један вид могуће интерпретације, оне која се конституисала у светлу источне духовности и религиозности. Тако опоетизовано мистичко искуство, али оно које је у границама литерарног света у садејству са тиховањем, инклинира универзални принцип духовно-религиозне оплодње личности и хришћанског онтолошког постулата. Ова модерна књижевница из прве половине 20. века, како у својим књижевним делима продукујући обресе ове димензије егзистенције и духовног прегнућа, па било његово извориште мистичко или не, тако и исцрпно и верно потражујући и откривајући га међу другим ствараоцима, конципира један посебан ток, једну особену мисаону и тематско-мотивску духовно-литерарну констелацију у светској и српској књижевности.<sup>8</sup> На тој разини

7 Уп. „У симбиози религије и уметности не зависи само уметност од религије – већ и религија од уметности. Штавише, од уметности не зависи само секуларизована религиозност модерног човека који је почетком 20. века покушао да хришћанску веру замени и надомести уметношћу, већ у извесној степену и рана, изворна хришћанска религиозност такође зависи од уметности иако је црквеној култури страна и сама помисао да оно што ствара човек, дакле уметност, може да буде равно ономе што је створио и што вечно ствара Бог.“ (Радуловић 2008: 56)

8 Уп. „Духовности познатих традиција јесу подразумевајући квасац индивидуалне стваралачке традиције.“ (Радуловић 2011: 108)

Јела Спиридоновић Савић, попут њене савременице Исидоре Секулић успева да оствари теургијски чин саме уметности.

Смисао целине, међутим, што у њеним литерарним контемплацијама можда експлицитно измиче самој ауторки, а што несвесно потцртава готово у свим својим радовима, проистиче из љубави Божје. Она као највеће боготражитеље призива мистике и религиозне људе, али не само оне који припадају римокатоличкој димензији хришћанства, већ све који се приклањају Божјој промисли и следе Божје послање. Очигледан је својеврсни синкретизам који се оформио у Јелиној перцепцији религија и духовних искустава на које је услед читалачког искуства наилазила. Али у том поетичком поступку, као особеном чину религиозног садржаја свести и срца, оспољава се на један посредан, симболички, али духу врло близак начин, титраво унутрашње биће уметничково, какво је, сасвим сигурно и биће саме ауторке. Тиме религиозни синкретизам, ако је, као и код наше песникиње, услов јасније и продорније представе духовне еманације, у песничкој формули није бременито доктрином. Религиозно осећање и искуство наша ауторка посматра и вреднује тек када је оно ванинституционалног карактера, ако је проистекло из димензије срца, а не интелекта који негује и шири црква: „Јер религија није религиозност, него само покушај да се укалупи металогично у логичне облике, и надемпириско интелектуализује.“ (Спиридоновић Савић 1944: 28) За овај свој став Јела Савић књижевно и филозофско уточиште проналази у поглављу „Велики инквизитор“ у роману *Браћа Карамазови* од Достоевског, где је јаз између Цркве и суштине религије најхрабрије и најексплицитније исказан. Препознајући историјску и духовну дискрепанцију између Цркве и религиозности и констатујући историјски феномен да је готово увек „прави религиозни човек изван цркве и укалупљене религије“ (Спиридоновић Савић 1944: 28), Јела Спиридоновић Савић се залаже за својеврсни пијетизам, лични, непосредан, интиман однос између човека и Бога, а у тој религиозној аури најдејственији и најискренији је мистицизам: „Једино то непосредно преживљавање, тај мистични однос, јесте права религиозност.“ (Спиридоновић Савић 1944: 28) На том трагу она ишчитава и процењује друга књижевна дела и форме уметности.

Наша песникиња, залажући се за истинско религиозно самопознавање у есејима „Религиозно осећање и садашњица“ и „Значај унутрашњег живота за развој личности“, освешћује унутрашњи потенцијал човеков. Тај део једне личности је за њу читав један свет, „свет богатији и разноврснији у ствари тек прави чаробни свет“ (Спиридоновић Савић 1944: 164), унутрашњи космос човекове душе, често код људи неоткривен. У њега се продире, како песникиња предлаже, „самоваспитањем“ и интроспекцијом. Јела Савић своју веру у могућност да је човек у својој унутрашњости боголик експлицитно напомиње у есеју „Жене мистици“: „Не носи човек већ самим доласком на овај свет лик Божији, но у дубини душе дат је тек зачетак тог лика; на самом човеку је, да ту урођену му клицу развије до Божанског. Човеку је дата слобода избора хоће ли то учинити или не.“ (Спиридоновић Савић 1944: 30)

Поема *Пергаменџи* показује цео процес реализације целовитости личности. Лик верујућег у интимном антагонизму не остварује неопходно подобје, тај динамички аспект суштински за човека и поред све трудне: „Моје најлепше химне, Господе, / у дну моје душе тихо ћуте; / моје најлепше химне, Господе, / реке су још замрзнуте [...] Ноћ сам, / али слутим Зору.“ (Спиридоновић Савић 1923: 41) Савина агонија услед немогућности приближења жељеном спасењу и провиђењу и поред свег духовног прегнућа кулминира у следећим стиховима: „Господе вечни и мили, / Твоје огромно свемирско око / које све види / до дна, дубоко, / види и

сада / како пролазе дани, / пролазе ноћи, / и како су мени већ мутне очи / од седења / писања, / бдења, / ал' још не нађох / ни Знамења, / а камо л' Крштења мојој души...“ (Спиридоновић Савић 1923: 54)

Монахова преиспитивања и патње проистекли из процеса самоспознаје и тешке духовне борбе су велике: „Познао сам и ја / својих тешких мука / седам година / кушала ме она / Сотона...“ [...] „Збуњује ме милост Твоја / кад падне на плећа моја / одвећ слаба.“ (Спиридоновић Савић 1923: 31 и 38) Стратоник, са друге стране, и поред свег духовног напора и контемплације, доживљава визију подметнуту од Нечастивог и, подлежући искушењима и слабостима, спреман је да се одрекне свог позива и правог пута. „И тад на месечини / угледах стазу белу, / којом се слази селу... / И од једном сазнах: То је мој пут. / Већ постах болестан сав / и жут / од бдења и постова / ал' мостова златних / који ме везују / с Тобом, / не нађох, Господе... / Тад почех полако / скидати ризу / кад чух глас близу, – / тако близу: /,Стратоник ... Стратоник... / зар је твоја вера тако чврста / да се бојиш краљевског пута / Светога Крста?...“ (Спиридоновић Савић 1923: 10) Опомињући Глас, као израз мистичког доживљаја напрегнутог ума и вапеће душе, стиже у прави час како би ојачао поклекли дух и повратио снагу вере којом верујући испуњава своје позвање.

Монах Стратоник и његов парњак монах Сава све време желе да се приближе Свемогућем, да изграде јединствену и искрену везу са њим. Успех у том покушају им измиче све до момента у којем распознају да Он није далеко од њих већ у њима самима спреман да га открију. „Мали прозор је око моје, / према шареном спољнем свету. / Али ја тражим / оно друго Око / што изнутра / гледа дубоко.“ (Спиридоновић Савић 1923: 39) Након разговора са младим братом Романом, чија су лична страдања много дубља и већа од његових, Сави један облик утехе долази од самог Свевишњег, као мистички доживљај, оглашавање из понора обоженог сопства: „И Глас јасни ко да чух: /,И ти си имао страдања своја, / ал' јачи био је твој дух, за тебе плот је / само со била, / а за њега, / плот је крух.“ (Спиридоновић Савић 1923: 32–33)

Монах Сава у покушају свог духовног узлета и сједињења са Вишњим освешћује главни проблем – немогућност искреног приближавања људима и неспособност да у њима пронађе лице Божије: „Ја сам од они Усамљени / и људи су туђи мени, / јер их још не љубим доста, / још не нађох златна моста, / који ме везује с њима, још не познадох Светло / Твога Великог Сина, / а увек сам први / да пијем вино Његове крви...“ (Спиридоновић Савић 1923: 40) У Савиним исказима готово перманентно искрсава покајање, најпре оно изникло из свести о властитој човечанској природи, која, колико год се успне навише, вуче надоле, ка земном, ка пропадљивом и пролазном. Велико покајање овог искушеника извири из борбе са снагом интелекта у човеку, који је још увек искушење јак и доминантан и спречава га у истинском познању, јер појмовно оперише човековим бивством и светом који га окружује. Међутим, сам чин покајања може бити спасоносан, јер „од покајања почиње борба са тамошњим греха. Без велике тајне покајања живот је незамислив. Грех не само да мора бити схваћен, већ мора и да сагори у огњу покајања. Али свако ко пролази религиозни пут покајања зна како је сложен, специфичан и опасан тај пут. На путу покајања сазревају духовни плодови нашег живота.“ (Берђајев 2001: 131) Тајна покајања иницирана интроспекцијом и сазнањем своје огреховљене природе јесте први и највећи корак приступа Богу.

Бреме које такође мучи Саву јесте разорна снага времена. Овај проблем – пролазност и коначност времена – у оквирном слоју приче разабарају и разматрају монаси манастира Клисуре, као свечовечански егзистенцијални баласт,

осуђеност на просторне и временске координате стварности и овог света које спутавају узаврели дух: „Ми људи / сви вучемо наше бреме...? А знаш ли шта је / наше бреме? / Простор и време / Ми ко стубови смо њихова храма / а они на нама леже / и теже. / Од њих се душа само ослобађа, / кад се у Вечно рађа.“ (Спиридоновић Савић 1923: 8–9) „Док време, та највећа снага / пролази, Господе, / и наше делове блиске / носи ко отпале лиске. / Време, та највећа снага / која све убија...“ (Спиридоновић Савић 1923: 54) А из дубине душе, оног носећег верујућег потенцијала Сави проговара глас, онај просветљени и бољи део Савине личности, да је с ону страну искуства време ирелевантна категорија и да су његове овостране бриге само последице недовољне духовне снаге и јачине које иницирају унију или очајање: „У Вечности Мојој Времена нема, / па ко гради у Души Вечноме Дом, / томе је Време / само фантом.“ (Спиридоновић Савић 1923: 55) Одуховити време и интегрисати га у Вечност путем ослобођене душе јесте религиозни принцип који призива Јела Спиридоновић Савић.

Поред схватања времена у Вечности, пресудно за човеково созерцање, као молитвено усредређивање душе на надумне тајне, представља интиман доживљај Бога, препознавање и буђење Бога у нама самима. Тај однос, могућност блискости нам је пружио Христос као оваплоћење другог лица Свете Тројице, Сина Божјег, као Богочовек, омогућен молитвом и мистичком самоспознајом, јер: „Немогуће је веровати у Бога ако нема Христа. А ако постоји Христос, онда Бог није управљач, није господар, није самодржавни владар – Бог нам је близак, човечан. Он је у нама и ми смо у Њему. Бог је Човек – то је највеличанственије религиозно откривење, јер се човек кога је Бог посинио позива на непосредно учешће у божанском животу. Управљање светом постаје богочовечанско.“ (Берђајев 2001: 108)

Оно универзално које се песникињи у епифанијским стваралачким тренуцима открива, а које уме да распозна, освести и прилежно забележи, јесте снага зрелог и просветљеног религиозног бића, оног које оптрајава у хармонији између човека и ближњег, сопства и Бога. Ка том циљу она води и своје јунаке поеме *Пергаментни* све време им претпостављајући оне монахе које су тај тренутак већ доживали и који у духовној екстази и радости пребивају стално. Тај религиозни постулат она ће верно и успело артикулисати и у есејима. „На живот пада некаква божанска светлост, те постаје светао, леп, добар, вредан живљења, осмислен. Да, то је снага тих религиозних душа, снага која савршено преображава: тамно у светлост, зло у добро, бол у озарење. То је гледање света *sub specie amoris* то је љубавно живљење: од душе другим људским душама, од душе Богу, од душе васиони. То је разбити љуску уске људске индивидуалности и ући путем љубави (која везује временско са вечним) у универзално. И онда можемо рећи: простор је део бескраја. Време је део вечнога. Небо је у нама самима.“ (Спиридоновић Савић 1944: 22)

Иако су својим знањем и монашким животом то препознали и схватили њени јунаци монах Стратоник и монах Сава, то искуство они тек морају да преживе. А тај доживљај, како Јела Савић увиђа, до сада су имали мистици и исихасти, између осталог, и кроз молитву тиховања коју су практиковали мистичари обе традиције. Молитвеним тиховањем и исихијом, као једним обликом духовног мистицизма, али оним које припада источнохришћанској традицији трагања за божанским у себи, како наша књижевница у својој поеми провлачи, призива се Глас, онај ехо тог Гласа, који долази изнутра, из саме дубине нападеног бића. Ипак, то је призив Гласа који је несавршеном човеку могуће чути, а чијим оглашавањем, као објавом постојећег божанства у човеку самом, трага-

лац може доћи до себе и до свог смирења у садејству са откривеним Богом. Процирањем у своју духовну суштину, монаси, односно јунаци поеме Јеле Спиридоновић Савић, доживљавају духовни преображај – обожење – који постаје њихов онтолошки, етички и егзистенцијални услов. Они су својим позивом и присуством у семантичком слоју поеме имплицитно позвани да продубе и заврше овај духовни процес. Јер, као монаси, свесни су да је оваплоћење, које се догодило појавом Сина Божјег Исуса Назарећанина, што је део икономије Спасења, те мељ обожења.

Тако ће и свој есеј посвећен женама мистицима Јела Савић завршити мишљу која је све време била идеја водиља поеме *Пергаментии*. То је идеја разумевања тајне како превладати, премостити сопство и свет око себе и процес духовног проникнућа у тајну вечности. Мистици су у богатству своје „дубоко љубавне религиозне душе“ (Спиридоновић Савић 1944: 11) открили ону почетну премису наше књижевнице, а то је да је Царство Небеско у нама самима. Ово врхунско религиозно начело представља путоказ духовног успења и смисао егзистенције. Тим принципом су, поред мистичара, сваки на свој стваралачки и философски начин, били вођени мислиоци и књижевници о којима је у својим есејима Јела Савић писала: Достојевски, Гете, Рилке, Исидора Секулић, Франси Жам, Десанка Максимовић, фра Анђелико. На том постулату Јела гради и духовно-лирске биографије монаха у спеву *Пергаментии*. На крају, кроз објаву обожене нутрине човекове, она оплођава своје књижевно искуство и испуњава најбитнију улогу књижевности – оплемењивање посрнуле етичке и естетичке стране човекове душе.

Оно што је, међутим, истакнуто као послање и једног и другог јунака овог спева јесте да се њихово Боготражитељство не реализује само у смирају сакралног амбијента и молитвеног чина, већ у световним дужностима, онима којима ће се људи, ближњи, али неосвешћени и религиозно непросветљени, приближити Богу. Духовно sazрење и успење овим монасима долази из подстицаја за остварење заједнице других, ближњих са Богом – Сави да шири своја духовно-религиозна искуства међу народом и да том народу сагради Цркву у славу Божју, а Стратонику да преписујући их, Савина искуства сачува и пренесе будућим поколењима. Један своје духовно послање реализује као вођа и пастир, а други као преводилац и чувар.

Покушавајући да се кроз писану реч приближи своме поетском узору, Рајнеру Марији Рилкеу, којег доживљава као врхунског мистичара у лирици, односно песника у мистици, књижевница ће изрећи један поетски, али истовремено и књижевно-философски став: „Сви велики песници били су екстатичари. Лиричар је онај, коме се све пружа кроз емоцију. За разлику од мислиоца, песнику је: његова философија, његова религиозност, његова етика увек песнички узлет, занос, ваздух у коме живи песник, атмосфера једино могућна за његово делање. На томе пламену изгара он сам, али и ствара.“ (Спиридоновић Савић 1944: 25) Ово модерно схватање уметности посведочава специфичну естетизацију и субјективизацију затечене стварности која постаје иманентна самој уметности, одакле она искива аутономију, у мањем или већем степену блиску религиозном постулату, али сугерише и један посебан, можда заобилазан, јер је симболичко-имативан и фантазијски пут открића Тајне, продубљивања човекове духовности и бескрајне чежње за савршенством. Предочавањем савршеног религиозног осећања посредством уметности лепе речи, али и разговором о уметности, оној у којој се одиграва и драматизује метафизички уметнички дозив у сагласју са Божанском инспирацијом и специфичним, човековој мери прилагођеним откри-

вењем, песникиња унапређује религиозно биће човеково. Испоставља се тако да је крајња инстанца књижевности духовно узрастање човека, било оног који кроз просветљујући моменат епифаније црпи Божје надахнуће у самом креативном чину, било оног који кроз искуство читања проживљава и наново оживљава телеолошку димензију света написаног. Самопрожимањем писма књижевности и писма религије уконачује се и језички отелотворава логосност личности и појам смисла.

## ЛИТЕРАТУРА

Берђајев 2001: Н. Берђајев, *Смисао стваралаштва: Покушај оправдања човека*, Изабрана дела Николаја Берђајева, Том II, Београд: Бримо.

Брија, Јован. *Речник православне теологије*, <http://www.scribd.com/doc/7789324/>- преузето 24. 10. 2011.

Кулаузов 2011: Ј. Р. Кулаузов, *Мистицизам Јеле Спиридоновић Савић*, Београд: Задужбина Андрејевић.

Радуловић 2008: М. Радуловић, *Књижевност и теологија: Прилог заснивању теолошке књижевне теорије*, Београд – Источно Сарајево: Институт за књижевност и уметност – Православни богословски факултет.

Радуловић 2011: М. Радуловић, *Културна идеологија Исидоре Секулић*, Београд: Институт за књижевност и уметност.

Спиридоновић Савић 1923: Ј. Спиридоновић Савић *Пергаментни: Нашао и превео браш у Христу Стратоник*, Београд: С. Б. Цвијановић.

Спиридоновић Савић 1931: Ј. Спиридоновић Савић, „Достојевски“, *Летопис Матице српске*, Нови Сад: 10–16.

Спиридоновић Савић 1944: Ј. Спиридоновић Савић, *Сусрети*, Београд: Српска књижевна задруга.

## POETIC CONTEMPLATION

### (Poetic and theological endeavors and meditations of Jela Spiridonovic Savic)

#### Summary

Religious dimension of literature emerges from its ontological self-importance, from its revived sorrow for perfection, and thus from its permanent aesthetic and spiritual pilgrimage arising from the altercation of human decadence and phenomenological time and aspiration towards cosmic spaces, as an appeal of human unconscious reminiscence of the primordial, of the point of human origin and the human original coexistence with God. Unfortunately forgotten, and unrightfully neglected Serbian poet from the first half of the 20<sup>th</sup> century, Jela Spiridonovic Savic has set herself the task of the complex poetic and thinking process of the returning to the essence and the very source of religious revising in her poem *Pergamenti* (1923), as well as in her collection of essays titled *Susreti* (1944). Using the combination of narrative and poetic processes, and the strength of the discovered manuscript in the shape of a verse, the most natural module of articulation of the religious feeling, this poet is most successful and convincing in her portrayal of the eternal struggle between the questioning and faithful aspect of the personality, ever present within the enlightened and dedicated individual (Monk Sava in the 12<sup>th</sup> and brother Stratonic in the 19<sup>th</sup> century) on his way towards the spiritual maturity.

Jana M. Aleksić



Тамара М. СТОЈАНОВИЋ ЂОРЂЕВИЋ<sup>1</sup>

Универзитет у Крагујевцу  
Филолошко-уметнички факултет  
Катедра за српску књижевност

## О ПОТРЕБИ ЗА КВАЛИТЕТНИЈИМ ВЕРСКИМ (РЕЛИГИЈСКИМ) ОБРАЗОВАЊЕМ И ВАСПИТАЊЕМ<sup>2</sup>

*„Сама вера се смајра врлином, а не слије веровање.  
Интелигентна вера је заснована на стварности, а уколи-  
ко ипаква заснованост изостаје, смајра се менталном па-  
ћњом.“*

Алан Волас, професор религије  
Калифорнијског универзитета у Санџа Барбари.

Аутор у овом раду, разматра потребе за квалитетнијим верским (религијским) образовањем и васпитањем у Републици Србији и претпоставкама (условима) за њихово остваривање.

*Кључне речи:* верско образовање и васпитање, религија, хришћанство, ислам, будизам, јудаизам, Бог, вероучитељ, школа и школски систем

### Увод

Потреба за верским (религијским) образовањем (и васпитањем) у свету и код нас је стална цивилизацијска потреба. Овај став произлази, односно заснива се на неколико парадигми:

1. религија (*lat. religio* – учење које се тиче највишег бића (божанства, бога; вера; вероисповест; фиг. светиња, етичко начело којим је неки човек ду-боко прожет, савест) је један од темеља и битна значајка људске цивилизације и културе;
2. већина човечанства у току људске цивилизације је веровала и верује у постојање Бога или неке друге силе која има утицаја на природу и људска бића;
3. наука није егзактно доказала да Бог не постоји, напротив, најзначајнији научници нису оспоравали постојање Бога;
4. Библија је једно од највећих и најзначајнијих дела у историји цивилизације, чије проучавање и тумачење и даље траје.

Ако је, у складу са првом парадигмом, вера као део културе један од темеља и битна значајка наше цивилизације у прошлости, садашњости и будућности, она као таква мора бити стално проучавана. У том смислу, дакле, њено проучавање је битно и за развој цивилизације како у садашњости, тако и будућности. То проучавање треба да се одвија и кроз школски систем садржајно и квалитетно. Јер, проучавање религије је изазован подухват зато што се захтевају специ-

<sup>1</sup> tasicakg@yahoo.com

<sup>2</sup> Овај рад је део истраживања која се изводе на пројекту 178018 Друштвене кризе и савремена српска књижевност и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије

фичне социолошке и друге имагинације. У анализи религиозне праксе морамо разумети шта значе многобројна веровања и ритуали који постоје у разним културама. Морамо бити и сензитивни на идеале који инспиришу дубоко убеђење верника и да, истовремено, на све њих гледамо са уравнотеженом и подједнаком пажњом. Морамо се суочити са идејама којима се тражи оно што је вечно али и са групама које се баве сасвим овоземаљским циљевима, као што су тражење финансијера или врбовање следбеника. Треба, наиме, да стекнемо увид у разноликост религиозних уверења али и да продремо у саму природу религије као универзалног и цивилизацијског феномена (Gidens, 2001: 271)

### **1. Верско образовање и васпитање у документима Савета Европе и државама Европе**

Право на верско опредељење и верско образовање је признато уставима или другим актима најјаче правне снаге у свим државама данашњег света. Такође, што је од посебног значаја, ово право је признато и у актима међународних и регионалних организација.

Савет Европе, који чине представници свих држава Европе, је 1983. године организовао конференцију у Вадузу на којој је иновирани концепт основног образовања у коме су садржани општи циљеви основног образовања. Ови општи циљеви су: а) основно образовање мора да пружи више од поучавања темељног читања, писања и рачунања; б) основно образовање мора да прошири хоризонте дечје непосредне и шире физичке и културне средине; в) основно образовање мора да помогне деци у стицању и практичној примени демократских вредности толеранције, учешћа, одговорности и поштовања права других; г) основно образовање мора да подстиче развој знања, вештина и ставова на основу којих ће деца моћи да одговоре на будуће захтеве које ће им поставити средња школа, посао, породица и друштво; д) основно образовање је најважнија основна фаза у ономе што ће бити процес доживотног учења и то у мултикултуралном друштву.

Савет Европе се крајем прошлог и почетком овог миленијума континуирано бавио религијским образовањем младих кроз пројекте интеркултуралног образовања у складу са наведеним начелима иновираниг концепта основног образовања. Циљ интеркултуралног образовања који је требало да се изрази и оствари кроз те пројекте је да се помогне првенствено младима али и одраслим грађанима Европе да схвате значај и потребу за изграђивањем и развијањем новог мултикултуралног друштва у Европи.

Интеркултурално образовање, првенствено младих у Европи, према израженом ставу од стране Савета Европе, треба да одреде: а) улога и одговорност школа; б) историја и идентитет и в) религијска или духовна димензија мултикултуралног друштва.

Суштина религијске или духовне димензије мултикултуралног друштва значи – да би се живело у хармонији са суседима и међу разним народима потребно је више знати о другима, бити осетљивији и пријемчивији за то, знати више о другим религијама и културама посебно у заједничком окружењу (Религијско образовање и настава религије у државним школама у Европи, Министарство просвете Републике Србије, 1998: 11-12).

Прокламовани циљеви будућег основног образовања, које обухвата и верско образовање, конкретизовани су и потврђени на Сталној конференцији европских министара просвете одржане 1991. године усвајањем резолуције „Ев-

ропске димензије образовања: образовна пракса и садржаји програма“. Овом резолуцијом као циљеви основног и обавезног образовања утврђени су: развој личности ученика у складу са његовим способностима и принципима развојног периода (баланс између когнитивног, емоционалног и друштвеног развоја), обезбеђивања знања и вештина, његову припрему за живот у мултикултуралном друштву и његово оспособљавање за поштовање вредности као што су толеранција, мир, верске, расне и све друге разлике, развијање осећања припадности специфичној култури и традицији своје земље (Стојановић-Ђорђевић, 2011: 217-218).

Од наведених циљева образовања посебан значај за тему о којој расправљамо у овом раду имају поштовање верских разлика и развијање осећања припадности специфичној култури и традицији сопствене земље, јер омогућавају креирање новог модела (концепције) квалитетнијег и потпунијег верског образовања у свакој европској држави.

Поред наведених докумената од значаја за религијско образовање у будућности је Декларација о религијској толеранцији Савета Европе из 1993. године. У складу са овом декларацијом остварење основних принципа религијске толеранције међу различитим религијама и верским заједницама унутар Европе, као припреме за остваривање концепта мултикултуралног друштва, подразумева ангажовање европских држава у процесу праћења реализације наставе религије и етике у школским програмима, уз препоруку да се појача представљање различитости и неговање религије у настави и школским уџбеницима.

Најзад, треба истаћи Препоруку парламентарне скупштине Савета Европе из 1999. године која садржи одредбе о томе како да се начелно институционално уреди однос између религије и образовања у уједињеним државама Европе (европски простор). У складу да овим документом „образовање је одлучујући пут за борбу против незнања и стереотипа. Школски и универзитетски програми морају се ревидирати, хитно, да би се унапредило разумевање различитих религија (чл. 10).

Одредбе наведеног члана треба схватити „као препоруку за стварање услова за складан заједнички живот припадника различитих конфесија и религија, управо упознавањем другачијих погледа на свет и другачије верске праксе кроз верску наставу у оквиру институционалног образовања, која предствљају основ за њихово међусобно разумевање и прихватање (Трифунковић, 2008: 170).

У складу са наведеним документима Савета Европе, религијско образовање је заступљено у већини држава Европе, при чему је пракса у појединим државама различита: 1) настава религије је обавезан предмет у основним и средњим школама Аустрије, Норвершке, Енглеске, Велса, Грчке, Немачке, Румуније и Шведске и то као доминантна религија цркве или званично признатих религија цркава у свакој појединој држави; 2) настава религије је изборни предмет у Чешкој, Белгији, Словачкој, Хрватској, Шпанији и Италији; 3) Настава религије је изборни предмет који има алтернативну – етику или филозофију у Финској, Словачкој, Хрватској; 4) настава религије или изучавање религија је факултативан предмет у Русији (Религијско образовање и настава религије у државним школама у Европи, Министарство просвете Републике Србије, 1998: 11-12).

Заједничка карактеристика наставе религије у већини држава Европе је да родитељи и старатељи одлучују да ли ће дете похађати наставу религије или не, чак и у оним државама где је обавезан предмет. Наставници који предају наставу из овог предмета морају имати одговарајуће теолошко образовање. Државе у

којима се изводи настава религије финансирају и обезбеђују потребне услове за наставу а просветне власти врше контролу реализације наставних активности. Одговорност за извођење наставе религије имају образовне власти на националном или регионалном нивоу а одговорност о питањима садржаја и циљевима програма припада цркви (Трифунковић, 2008: 160).

Најзначајнију улогу у вези са наставом религије у европским државама у којима је јака религијска традиција (нпр. Белгија, Малта, Ирска) има католичка црква, без обзира да ли је религијско образовање интегрисано као морално образовање или је остављена могућност избора између религијског и моралног неконфесионалног образовања. Потребу за појачаном наставом из моралног и хришћанског образовања истакао је и Савет Европе тиме што је као циљеве будућег европског образовања прокламовао и поштовање вредности тј. основних и заједничких људских вредности заснованих на религијским принципима, те јачање културног развоја у чијим оквирима су и јачање хришћанских вредности, религијски плурализам и духовне слободе (Религијско образовање и настава религије у државним школама Европе, Министарство просвете Републике Србије, 1998: 19).

## 2. Верско (религијско) образовање и васпитање у Републици Србији

Верска (религијска) настава у Републици Србији је уведена 2001. године у школски систем након дужих општих (јавних) расправа и испитивања јавног мњења и мишљења појединих циљних група (родитеља, наставника, ученика, студената). Увођење верске (религијске) наставе у основне и средње школе извршено је на основу Уредбе о организовању и остваривању верске наставе и наставе алтернативног предмета, коју је донела Влада Републике Србије 27. јула 2001. године. Верска настава, у складу са овом уредбом, подразумева учења следећих традиционалних цркава и верских заједница: Српске православне цркве, Исламске заједнице, Католичке цркве, Словачке евангелистичке цркве, Јеврејске заједнице, Реформатске хришћанске цркве и Евангелистичке хришћанске цркве. Оваквим одабиром се потврђује да се верска настава у наш образовни систем уводи као конфесионално одређена а не као општеобразовни предмет. То указује да је њен циљ само стварање верника и његове вере, а не реализација образовних садржаја о религији као делу цивилизацијске културе, који су садржаји заносвани на принципу научности као једном од основних дидактичких принципа.

Наставни план и програм верске наставе у складу са чл. 5. Уредбе доноси министар просвете и спорта и министар вера, на усаглашен предлог традиционалних цркава и верских заједница. Формирана је заједничка Комисија за верску наставу која је овлашћена да осмишљава, контролише и надзире извођење верске наставе.

Уредбом је утврђен статус верских настава и алтернативног предмета који се организују као факултативни, у складу с начелом добровољности и слободног опредељења ученика односно њихових родитеља (родитељи бирају један или оба предмета или не бирају ниједан од ова два предмета у првом разреду основне школе, а ученици то исто чине у првом разреду средње школе). Оцене из ових предмета су описне и не утичу на општи успех ученика.

У складу са наведеном уредбом 20.10.2001. године донети су Правилник о наставном плану и програму предмета верска настава за први разред основне

школе и Правилник о наставном плану и програму предмета верска настава за први разред средње школе. Такође, истовремено су донети и правилници о врсти стручне спреме наставника верске наставе.

Циљеви верске наставе у основној и средњој школи су да се њоме посведоче садржаји вере и духовно искуство традиционалних цркава и религијских заједница које делују у Републици Србији, да се ученицима пружи целовит религијски поглед на свет и живот и да им се омогући слободно усвајање духовних вредности цркве или заједнице споственог верског и културног идентитета. Упознавање ученика са вером и духовним искуствима сопствене, историјски дате цркве или верске заједнице, треба да се остварује у отвореном и толерантном дијалогу, уз уважавање других религијских искустава и филозофских погледа, као и научних сазнања и свих позитивних искустава и достигнућа човечанства.

Циљ наставе православног катихизиса у првом разреду основне школе јесте изграђивање поверења, љубави и заједништва у одељењу и са другим ученицима школе (самим тим и са другим људима), неговање солидарности или узајамног помагања и бриге за природу и за свет у коме живимо. За остваривање ових циљева предвиђена је обрада следећих тема: Крштење, Црква налик на наше тело, Свет у коме живимо, Човек је икона божја, Христос и рад.

Циљ наставе православног катихизиса у првом разреду средње школе јесте предочавање основних датости вере и искуства Цркве Христове као извора и надахнућа за развијање личности и заједнице, за узрастање и сазревање до љубави у којој се огледа Христос као љубав. Предвиђена је обрада следећих тема: Хришћанство је црква, О могућностима богопознавања, Богопознавање кроз литургијско-подвижничко искуство, Хришћани верују у Бога који је Света Тројица: Отац, Син и Свети дух, Онтолошке последице вере у Бога као Свету Тројицу, Литургијско-подвижничко искуство као истинита вера људи у Бога и као живо присуство Божје у свету кроз Цркву, Разликовање теологије и икономије, Света литургија као икона, то јест појава будућег царства Божијег.

Упутством о начину остваривања програма веронауке за основну и средњу школу одређује се да је катихизација (веронаука, изучавање истине вере) литургијска делатност тј. заједничко дело вероучитеља и његових ученика. Свака истина вере предаје се и преноси као реалност самог живота, као опис искуства, односно реалност живота у Цркви и опис њеног искуства.

У верској (религијској) настави кључна је улога вероучитеља и њихови наставнички квалитети. Када је реч о православном катихизису у првом разреду основне школе наставу може да изводи лице које је завршило богословски факултет, духовну академију или вишу богословску школу, затим наставници разредне и предметне наставе који су оспособљени за извођење верске наставе, као и професори разредне и предметне наставе оспособљени за извођење верске наставе.

Верску (религијску) наставу у првом разреду средње школе може да изводи лице које је завршило богословски факултет, духовну академију, лице са завршеним факултетом које је оспособљено за извођење верске наставе.

Изменама прописа које су касније уследиле, прописано је да у основној школи верску наставу поред наведених лица са завршеним школама богословије и духовне академије, могу предавати професори и наставници српског језика, страног језика и историје а у средњој школи и сваки професор који успешно обави обуку одговарајуће садржине у организацији министарства просвете.

Законом о изменама и допунама Закона о основној и средњој школи из 2002. године верска настава је одређена као изборни предмет (у конкуренцији са грађанским васпитањем), што значи да уколико је изабрана као предмет за оне ученике који су је одабрали има статус обавезног предмета. Избор се вршио у првом разреду основне школе и првом разреду средње школе, сваке школске године. Избор је не само право, већ и обавеза ученика. Избор између верске наставе и грађанског васпитања је настављен и после усвајања Закона о основама система образовања и васпитања 2003. године.

На основу података из истраживања утврђено је да се у Републици Србији у просеку око 50% ученика опредељује за верску наставу (учење Српске православне цркве) односно 80%-100% деце исламске вероисповести у Рашкој области. За разлику од Републике Србије у Републици Хрватској верску наставу у основној школи похађа више од 90% ученика а у федерацији БиХ 94% ученика (Алексов, 2004: 34).

### **3. Неке напомене о досадашњем верском (религијском) образовању и васпитању у Републици Србији**

Генерално посматрано, увођење верског (религијског) образовања у Републици Србији 2001. године у секуларни образовни систем представља значајан и квалитетан напредак у образовању. Овим потезом Република Србија је показала спремност да, као и већина европских држава, прихвати да имплементира у правни и образовни систем наведена документа Савета Европе којима се утврђује потреба за квалитетнијим верским образовањем у мултикултуралном друштву Европе у будућности. Овај прихват је за Републику Србију од посебног значаја, нарочито ако се има у виду чињеница да је Србија мултинационална (етничка) и мултирелигијска заједница.

Међутим, сама спремност, без озбиљне и квалитетне припреме за увођење и извођење квалитетне наставе религије у оквиру образовног система Србије, очигледно није била довољна. Стиче се, дакле, ваљан утисак да се овом значајном друштвеном послу пришло стихијски, без претходно спроведених опсежних и квалитетних припрема. У јавности се изражава и став да је верска настава (веронаука) уведена у школски систем брзоплето у условима владајуће политичке доктрине кокетирања са црквом (Јакшић, Веронаука као системски ДНК, „Политика“ 2012: 06).

У стручној јавности изнете су многобројне примедбе када је реч о квалитету и компетенцијима вероучитеља јер већина њих не испуњава педагошко-методичке захтеве за извођење ове специфичне наставе. Такође, један број вероучитеља је нестручан за извођење верске наставе, јер не поседује стручне квалификације и компетенције за овај посао. За извођење религијске (верске) наставе потребно је високо образовање које се стиче квалитетим проучавањем како саме религије, која представља сложен феномен и систем, тако и филозофије, антропологије, историје културе и других научних дисциплина. То нарочито треба имати у виду када се тумачи Библија, која представља једно од најзначајнијих дела људске цивилизације, веома сложене садржине, за које је потребан висок ниво знања из многих научних дисциплина као што су нпр. филозофија, социологија, антропологија, теорија културе и др. (Стојановић 2009: 5-22). Посебну тежину представља поимање и предавање (извођење) верске наставе у мултирелигијским срединама којих је у Србији у већем броју, јер се морају добро познавати

и друга религијска учења. У таквим срединама све религијске доктрине морају се објективно и суптилно објашњавати и тумачити а не, како се то често дешава, да се друге религије означавају „кривоверјем“ док се сопствена означава „правоверјем“. (Јакшић, *ibidem*). Наравно, да су последице оваквог начина објашњавања религије јако негативне и далекосежне и онемогаћавају или значајно отежавају међуетичку и међуверску комуникацију, подстичу верску нетолеранцију и у крајњем изградњу толерантне мултиетничке заједнице. Када је реч о школама и школском систему, иако то није била намера, наведене чињенице и околности унеле су „елементе конфликта уместо изградње толерантног заједништва“ (Јакшић: *ibidem*).

Да је верска настава уведена у школски систем без ваљаних опсежних припрема потврђује и чињеница да пре увођења ове наставе нису били обезбеђени адекватни учбеници из веронауке, који би по својим садржајима и обиму били адекватни узрасту ученика од првог разреда основне до завршних разреда средње школе, тако да су наставници (вероучитељи) ушли неприпремљени у наставу. Ситуација са учбеницима и данас није значајно измењена. У недостатку одговарајућих учбеника према програму православног катихизиса вероучитељи су користили класичне програме преузете из Западне Европе (Католичке цркве) чему се оштро супротставио епископ браничевске епархије Игњатије којег је Свети Архијерејски Синод Српске православне цркве одредио да сарађује са Министарством просвете и спорта и да обавља посао осмишљавања, организовања и укључивања верске наставе у наш школски систем. Он је у упутству за вероучитеље браничевске епархије изразио неслагање са преузетом класичним катихизисом као и са самом формом школства. Он и епархија сматрају да је суштинска карактеристика тих програма у томе што биће, постојање, односно личност, како Бога тако и човека, поистовећују са јединком, индивидуом. Индивидуалност је за Цркву опасност, јер дефинише личност као јединку независну од другог бића у свом постојању. Индивидуализам у спрези са субјективизмом ставља у други план, можда потпуно елиминише искуство Цркве као конкретне литургијске заједнице. Реч је, дакле, о приступу који је у основи рационалистички. Он веронауком замењује цркву, знањем о Богу замењује лични сусрет са њим, гносеологијом замењује онтологију.

Због тога се програмом датим у Упутству жели да врати стара литургијска катихизација, која је била својствена источној хришћанској Цркви, а која значи увођење човека у Литургију као личну заједницу Бога и човека у Христу кроз Крштење, односно сједињење са Богом, који се појављује у свету као Христос – као Литургијско сабирање. Сасвим је јасно да је оваквим приступом постављен веома тежак задатак за веручитеље у настави православног катихизиса: у постојећем школском систему не дозволити да се у верској настави преноси знање о вери него свест и потребу за живом црквом, црква која је литургијски догађај, те да је крајњи циљ учења да ученици уђу у свету литургију (Дачић 2003: 21-22).

Најзад, када је реч о верској настави у Републици Србији уведеној 2001. године, може се приписати још један недостатак који битно утиче на квалитет те наставе. Реч је о недостатку евалуације и самоеволуације верске наставе која је била неопходна. О томе не треба посебно расправљати јер је евалуација битан саставни део курикулума којом се проверава и потврђује квалитет наставе и наставног процеса.

#### 4. О потреби за квалитетнијим верским образовањем и васпитањем и могућностима његовог остварења (реализације) у Републици Србији

Чињеница да је у Републици Србији веронаука уведена у образовни систем у основним и средњим школама је од посебног значаја. Ова чињеница не губи од значаја због тога што је иста уведена стихијски, без неопходних припрема (кадрови, садржина, учбеници и др). Овим чином је у Републици Србији потврђено уверење да се започне са изградњом мултирелигијског и мултикултуралног друштва у складу са документима и стандардима у развијеним државама Европе. Такође, потврђено је да у нашој држави не постоји страх од веронауке и њеног евентуалног негативног утицаја на развој друштва. То потврђују и истраживања спроведена међу младом популацијом (средњошколци и студенти) чији је став према религијском образовању позитиван. Нарочито охрабрује чињеница да млади желе квалитетније упознавање како са властитом религијом тако и са другим религијама (Кубурић 2003: 100-101). Млади, дакле, дефинитивно желе да им се пружи целовит религијски поглед на свет и живот и да им се омогући слободно усвајање духовних и животних вредности цркве или заједнице којој историјски припадају, односно чување и неговање сопственог верског и културног идентитета (Кубурић, *ibidem*, 102).

Из наведених разлога може се закључити да религијска знања која се стичу кроз образовни систем морају бити свеобухватнија и квалитетнија, да би млади у Републици Србији могли да допринесу развоју мултиетничког, мултирелигијског и мултикултуралног друштва Србије у будућности, као чланице заједнице европских држава која ће се такође изграђивати, заснивати и функционисати на истим претпоставкама и принципима.

Да би се то остварило у Србији, треба приступити пројекцији новог, квалитетнијег и свеобухватнијег концепта верске (религијске) наставе у основној и средњој школи, као и на факултетима на којима се школују будући наставници. Нови концепт верске (религијске) наставе подразумева и проширивање властитих аспеката (компоненти) посебно моралног васпитања јачањем вере према моралним врлинама. Ово је нарочито значајано у Србији данас, јер је наше друштво захваћено не само великом материјалном већ и моралном кризом. Јер, ако се друштвена криза не отклони, неће бити друштвеног напретка у било ком погледу.

У осмишљавању новог наставног концепта са квалитетнијом и свеобухватнијом верском наставом, неопходно је да буду укључени државни органи, свеверске организације, наставне и научне институције, родитељи и ученици. У том поступку, да би био постигнут циљ – квалитетан и свеобухватан концепт верске (религијске) наставе, који ће доприносити остварењу постављеног друштвеног циља – изградња мултиетничког, мултирелигијског и мултикултуралног друштва у Србији и заједници европских држава у будућности, сви учесници треба да покажу да су дорасли том задатку. То се може постићи ако се схвати значај коначног циља и ако појединачни циљеви нису засновани на себичним интересима. Коначни друштвени циљ, дакле, треба да буде доминантан у односу на појединачне циљеве и пожељан од свих. Да би коначни циљ могао ефикасније да се оствари, садржина и квалитет концепта верске (религијске) наставе мора проширити и подићи на виши ниво. Ученици и студенти мора да се оспособе за објективно научно поимање религије и њеног значаја у цивилизацијском развоју



друштва. Овакав приступ треба да се одвија и када је реч о најзначајнијим религијским књигама (Библија, Куран, Веде и др.).

Религијска (верска) учења поред ширег друштвеног имају и значај за појединца. Познавање и разумевање религије помаже у васпитању појединаца (нарочито младих), јачању позитивног карактера (етички аспект), ослобађању од страха и других деструктивних емоција, јачању вере у себе и Бога, постизању душевног мира, просветљења и др. Посебан значај религије је обраћање човека Богу у тешким и опасним безизлазним ситуацијама, молбом да буде спашен или избављен из таквих ситуација.

Објективно тумачење религије подразумева да се ученицима и студентима најпре објасни шта религија није, а шта јесте, а затим суштина сваког религијског учења и разлике између њих. Религија није: а) монотеизам (веровање у једног Бога); б) религију не треба идентификовати са моралним регулама којима се контролише понашање верника, као што су нпр. Десет божјих заповести, за које се претпоставља да их је Мојсије примио од Бога; в) религија не мора увек да се бави објашњавањем света оваквог какав је (нпр. да је човек настао од Адама и Еве); г) религија се не може изједначити са натприродним, тј. са веровањем у један универзум који је „изван области чула“.

Када је реч о томе шта религија јесте, све религије имају неколико заједничких карактеристика: а) религија увек подразумева постојање једног низа симбола којима се изазивају осећања поштовања и страхопоштовања; б) за религију су особени обреди или церемоније (нпр. богослужење у цркви) у којима учествује заједница верника (Gidens 2001, 272-273).

Ученици и студенти у Србији треба да буду упознати са суштином свих доминантних религија у свету а не само са сопственом религијом. У поступку тумачења суштине учења појединих религијских учења вероучитељи морају бити објективни и непристрасни и не смеју да фаворизују значај сопствене религије, нити да умањују или дисквалификују учење других религија.

Вероучитељи морају бити квалитетни у поучавању религијских учења и педагошко-методички оспособљени за квалитетно извођење верске наставе према узрасту ученика. За рад у средњој школи (завршни разреди) и на факултетима неопходно је познавање религијских доктрина и способност научног тумачења истих.

Квалитетној и садржајној верској настави и образовању сигурно доприносе квалитетни програми и уџбеници. Због тога треба хитно приступити њиховом осмишљавању и изради и тиме испунити и овај битан услов без којег нема могућности остварења квалитетне наставе и поступања појединачних и друштвених циљева о којима је напред било речи.

Сада је у Србији добра прилика да се дефинитивно приступи изради квалитетног концепта верске (религијске) наставе. Јер, у току је јавна расправа о једном од најзначајнијих докумената којим треба да се осмисли нови концепт образовања – Стратегија образовања у Републици Србији до 2020. године. Међутим, у овом значајном документу од близу 300 страница о верском (религијском) образовању нема ни речи! Невероватно, али истинито! Ипак, шансе још увек има јер се наведени документ може садржински допунити и концептом квалитетнијег верског (религијског) образовања као саставним делом образовног система у Републици Србији. Надајмо се да ће то бити учињено.

Најзад, остаје питање статуса предмета верско (религијско) васпитање. Сматрамо да треба прописати обавезу ученика (и родитеља ученика у првом разре-

ду основне школе) да од ова два предмета морају изабрати један. Избор не мора бити коначан, што значи да ученици треба да имају право у току школовања да промене првобитну одлуку тако што ће изабрати и/или други изборни предмет. Овако еластичан избор је сигуран квалитет више у процесу изградње мултиетничког, мултирелигијског и мултикултуралног друштва у Србији и заједници европских држава.

### Закључак

Увођење верске (религијске) наставе у основне и средње школе у Републици Србији је значајан подухват и представља квалитативно побољшање нашем образовном систему. Овај подухват има чврсто утемљење у новија напреднија схватања о повезаности науке, филозофије и религије настала крајем XX века. Наиме, према овим схватањима, наука није самостална дисциплина чак ни у нашој цивилизацији, иако се данас појављује као одвојена, као да је независна од филозофије и религије. Али у стварности, било који критички преглед историје и развоја науке показује да то није истина. Она израста из наше цивилизације и дубоко је укореењена у филозофији, почевши од Платона, Аристотела, чак и пре њих. Наука је укореењена и у нашој теолошкој традицији, хришћанству, јудаизму, будизму и другим религијама. Одувек је тако било, мада мање очевидно него у XX веку. То је једино образложење за њено директно увођење у филозофији (Големан 2001: 74). Филозофија доброг живота не може постојати без потпоре у религији. Размишљање о врлини је било неодвојиво од религије за све време постојања људске цивилизације. Без религије нема просветљења (Големан 2001: 86).

Увођењем верске (религијске) наставе у образовни систем у Србији започело је спајање световног и верског образовања и тиме створена претпоставка за изграђивање карактера код ученика као доминанте популације младих.

Добра је прилика да Србија унапреди садржински и квалитативно верску наставу у основним и средњим школама и факултетима на којима се студенти оспособљавају за наставничка занимања и да се, како су то чинили будисти више од 2000 година, првенствено младе генерације у оквиру размишљања о науци, вери и смислу живота, користе оним што се своди на „науку о души“ систематичним методама преображавања душевног света у намери да на основу тога људска бића буду боља – несебичнија и саосећајнија, много мирнија и спокојнија. Један од значајних резултата овог настојања јесте ослобађање од тираније деструктивних емоција (Големан 2001: 219).

Садржајније, свеобухватније и квалитетније верско (религијско) образовање у Србији би требало да буде успостављено што пре. Његовом увођењу у образовни систем државе треба да претходе дуге и квалитетне припреме (концепт, припремање кадрова, учбеници и др.). Ако се тај подухват успешно спроведе, Република Србија ће бити у доброј прилици да почне са изградњом мултиетничког, мултирелигијског и мултикултуралног друштва у оквиру заједнице европских држава.

## Литература

- Алексов 2004: Б. Алексов, Веронаука у Србији, Ниш: Свен
- Амфилохије 2006: Митрополит Амфилохије, Основи православног васпитања, Београд: ПБФ
- Божин, Радовановић 2009: А. Божин и И. Радовановић, Религиозност, духовност, вера и здравље, Иновације у настави, Београд: Учитељски факултет, 23-37
- Gidens 2001: E.Gidens, Sociologija, Podgorica: CID i Banja Luka: Romanov
- Goleman 2001: D. Goleman, Destruktivne emocije – naučni razgovor sa Dalaj Lamom, Beograd: Geopoetika
- Дачић 2003: С. Дачић, Увођење предмета верска настава, у: Верска настава и грађанско васпитање у школама у Србији, Београд: Институт за педагошка истраживања, 13-27.
- Зењковски 2002: В. Зењковски, Проблеми васпитања у свету хришћанске антропологије, Београд: Бримо
- Јакшић 2012: Б. Јакшић, Веронаука као системски ДНК, Београд: Политика, 26.02.2012,6
- Koković 2009: D. Koković, Društvo i obrazovni kapital, Novi Sad: Mediterran publishing
- Кубурић 2003: З. Кубурић, Реализација верске наставе у основној и средњој школи, у: Верска настава и грађанско васпитање у школама у Србији, Београд: Институт за педагошка истраживања, 96-127
- Morin 2002: E. Morin, Odgoj za budućnost, Zagreb: Educa
- Религијско образовање и настава религије у државним школама у Европи, Министарство просвете Републике Србије, Београд: 1998.
- Стојановић 2009: Љ. Стојановић, Тумачење Библије као наставни предмет на Универзитету, Иновације у настави, Београд: Учитељски факултет, 5-22.
- Стојановић Ђорђевић 2011: Т. М. Стојановић Ђорђевић, Глобализација, образовање и школа, у: Друштвене кризе и (српска) књижевност и култура, Крагујевац: ФИЛУМ, 215-224.
- Стојановић Ђорђевић 2011: Т. Стојановић Ђорђевић, Школа – темељна знања о прошлости, актуелним проблемима и перспективама развоја, Крагујевац: ФИЛУМ
- Трифунуовић 2008: В. Трифунуовић, образовање и религија, Јагодина: Педагошки факултет

## THE DEMAND FOR HIGHER QUALITY RELIGIOUS EDUCATION

### Summary

In this study, author considers the demand for the higher quality of religious education in the Republic of Serbia and conditions for fulfilling it.

Key words: religious education, religion, christianity, islam, budism, judaism, God, school, school system, preacher

*Tamara M. Stojanović Đorđević*



Филолошко-уметнички факултет Крагујевац  
Скупштина града Крагујевац

СРПСКИ ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ, УМЕТНОСТ  
Зборник радова са VI међународног научног скупа  
одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу  
(28–29. X 2011)

Књига II  
БОГ

*Одговорни уредник*  
проф. др Драган Бошковић

*Коректура*  
др Часлав Николић  
Анка Ристић

*За издавача*  
проф. Слободан Штетић  
декан Филолошко-уметничког факултета

*Технички уредник*  
Ненад Захар

*Штампа*  
ГЦ Интерагент, Крагујевац

*Тираж*  
150

ISBN

