

SEĆANJE I ZABORAV

zbornik radova



priredili:
Zorica Kuburić
Pavle Milenković

SEĆANJE I ZABORAV

Zbornik radova

Priredili

Zorica Kuburić
Pavle Milenković



CEIR i Filozofski fakultet
Novi Sad, 2016

SEĆANJE I ZABORAV

Zbornik radova

Izdavač

Centar za empirijska istraživanja religije i Filozofski fakultet, Novi Sad

Za izdavače

prof. dr Zorica Kuburić

Centar za empirijska istraživanja religije

prof. dr Ivana Živančević-Sekeruš

Dekan Filozofskog fakulteta u Novom Sadu

Recenzenti

prof. dr Dragoljub B. Đorđević

prof. dr Milan Vukomanović

doc. dr Rastko Jović

Priredili

Zorica Kuburić

Pavle Milenković

Fotografija na koricama

Darko Marković, Izložba skulptura u Beogradu,

Knez Mihajlova, 3. jul 2013. godine

Prelom teksta

Slobodan Blagojević

Novi Sad, 2016.

Onlajn Izdanje

ISBN: 978-86-6065-380-4

Izdavanje ove publikacije finansijski je pomoglo
Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja

SADRŽAJ

Pavle Milenković	
Uvodna beleška.....	3
Владета Јеротић	
ПАМЋЕЊЕ И ЗАБОРАВЉАЊЕ У СВАКОДНЕВНОМ ЖИВОТУ, У БОЛЕСТИ И У ИСТОРИЈИ	9
Ђуро Šušnjić	
LIČNO I ZVANIČNO SEĆANJE I ZABORAVLJANJE	15
Милош М. Весин	
ЛИТУРГИЈСКО И ИСТОРИЈСКО ПАМЋЕЊЕ У ПРАВОСЛАВНОМ ХРИ- ШЋАНСТВУ	35
Darko Pirija	
„OVO ČINITE NA MOJU USPOMENU!“	57
Милош Јелић	
ЛИТУРГИЈСКО СЕЋАЊЕ НА БУДУЋНОСТ И ЗАБОРАВ КАО ОПРОШТАЈ ГРЕХОВА.....	79
Радмило В. Кошутин	
ПЛОВИДБА БРОДОМ СЕЋАЊА УВЕК ЈЕ НА ИВИЦИ ЗАБОРАВА	87
Adela Zobenica	
SOCIOLOGIJA PAMĆENJA I ZABORAVLJANJA.....	95
Danijela Grujić	
RELIGIJA U SAVREMENOJ POSTSEKULARNOJ KULTURI	109
Vladislava Gordić Petković	
KOLEKTIVNO PAMĆENJE U PROZI MILETE PRODANOVIĆA	123
Gordana Todorić	
ARHEOLOGIJA IDENTITETSKIH KODOVA U KNJIŽEVNOSTI ŽAKA KONFINA (POSTČITANJA).....	137
Владимир Гвозден	
СРПСКИ МЕЋУРАТНИ ПУТОПИСИ, ПАСАТИЗАМ И КУЛТУРА ПАМЋЕЊА	153

Никола Зобеница	
РЕХАБИЛИТАЦИЈА ЗАБОРАВЉЕНИХ.....	167
Танја Golić	
ISTINA IZMEĐU PROŠLOSTI, SADAŠNJOSTI I MOGUĆNOSTI	177
Milana Ljubičić	
ADAPTACIJA I IDENTITET PRISILNIH MIGRANATA:	191
Зоран Кинђић	
ДУХОВНИ ЗНАЧАЈ СЕЋАЊА	213
Zorica Kuburić	
РАМЋЕНЈЕ I ЗАБОРАВЉАЊЕ VERSKIH PORUKA	233

CONTENS

Pavle Milenković	
Introductory notes.....	3
Vladeta Jerotić	
REMEMBERING AND FORGETTING IN EVERYDAY LIFE, IN ILLNESS AND IN HISTORY	9
Đuro Šušnjić	
PERSONAL AND OFFICIAL MEMORY AND FORGETTING	15
Miloš M. Vesin	
SACRED AND HISTORICAL MEMORY IN ORTHODOX CHRISTIANITY ...	35
Darko Pirija	
„...DO THIS IN REMEMBRANCE OF ME“	57
Miloš Jelić	
THE LITURGICAL ANAMNESIS OF THE FUTURE AND CONDONATION AS FORGIVENESS OF SINS	79
Radmilo Košutić	
SAILING BOAT OF MEMORY IS ALWAYS ON THE EDGE OF OBLIVION	87
Adela Zobenica	
SOCIOLOGY OF MEMORY AND FORGETTING	95
Danijela Grujić	
RELIGION IN THE CONTEMPORARY POST-SECULAR CULTURE.....	109
Vladislava Gordić Petković	
COLLECTIVE MEMORY IN THE FICTION BY MILETA PRODANOVIĆ	123
Gordana Todorić	
ARCHAEOLOGY OF THE IDENTITY CODES IN ŽAK KONFINO'S LITERATURE (POST-READINGS).....	137
Vladimir Gvozden	
SERBIAN INTERWAR TRAVEL WRITING, PASTISM AND CULTURAL MEMORY.....	153
Nikola Zobenica	
THE REHABILITATION OF THE FORGOTTEN	167

Tanja Golić	
TRUTH BETWEEN THE PAST, PRESENT AND POSSIBILITIES	177
Milana Ljubičić	
ADAPTATION AND IDENTITY OF FORCED MIGRANTS: ANALYSIS OF FAMILY STORIES ABOUT THE EXPERIENCE OF EXILE	191
Zoran Kindjić	
SPIRITUAL MEANING OF REMEMBERING	213
Zorica Kuburić	
REMEMBERING AND FORGETTING RELIGIOUS MESSAGES	233

Uvodna beleška

Fenomeni pamćenja i zaborava se od puko mnemotičkog domena te konsekventnih kognitivnih teorija poslednjih decenija obnavljaju – ili iznova začinju – u društvenoistorijskom i kulturnom polju, iscrtavajući tako mapu sačinjenu od brojnih tačaka autora i dela koji se ovoj temi okreću, vraćaju ili je otkrivaju na iznenađujuće raznovrstan način. Od klasičnih radova Morisa Albvaksa, Anrija Bergsona do danas, teško je reći koja oblast društvenih istraživanja ovde ima prevagu ili, makar u kraćem višegodišnjem rasponu, naučnu prednost nad ostalim. *Društveno pamćenje* dakle – a o takvom je u ovom zborniku reč, zavređuje da bude preispitano iz sociološkog, teološkog, psihološkog, antropološkog, književnog, muzeološkog, arheološkog i pre svega, možda čak i na način izvesne nadređenosti – *istorijskog* ugla, budući da su individualna i kolektivna iskustva neodvojiva jedna od drugih, te, u opštem smislu, teško razlučiva izvan praksi pamćenja i prenošenja celoga kolektiva.

Ova pamćenja, prenošenja te, neminovno, i zaboravljanja, imaju punog smisla te one neizbežne ciljnoracionalne utilitarne svrhovitosti ukoliko prevazilaze pojedinca i obuhvataju zajednicu. Jer, zbilja, pojedinačna pregnuća ostaju upamćena jedino u telu kolektiva, gde nalaze svoju svrhu ne samo u aktuelnoj korisnosti već i u budućoj upotrebljivosti. No društvena pamćenja su različita, kako prema tipu društva odnosno društvene organizacije, tako i prema samoj njihovoj funkciji unutar nekog društva. Stoga se podrazumevanoj interdisciplinarnosti može pridružiti možda pomalo konvencionalan, ali ipak upotrebljiv disciplinarni fokus kojim se, u širokom polju pamćenja i zaborava, s valjanim razlogom govori o istorijskoj, religijskoj, kulturnoj, te uopšte uzev društvenoj svesti kojima je imanentan odgovarajući vid pamćenja i zaborava.

Očekivano je otud, pa i neizbežno da se ovi nivoi razmatranja međusobno prožimaju, kao što, na koncu, ni samo pamćenje i zaboravljanje nikada nisu jednodimenzionalni. Višedimenzionalnost društvenog pamćenja i onoga što je njegovo naličje – zaboravljanja, u ovoj knjizi predložena je kroz diskurse psihologije, teološke i filozofske antropologije, sociologije i teorije književnosti. Nijedno čitanje nije sasvim potpuno bez onih drugih, dok sva zajedno ipak ne domašaju do celine, ali – neka je za utehu – sasvim sigurno doprinose celini koja je, s obzirom na obim teme pamćenja i zaborava, te njenu i dalje rastuću popularnost, nesaglediva. Za one koji se ovom temom uveliko bave, ova knjiga može biti prikladna dopuna. Za one koji se s njom prvi put susreću, ona će biti jedan od krajeva s kojeg mogu krenuti ka početku.

Novi Sad, avgust 2016.

Pavle Milenković

ПАМЋЕЊЕ И ЗАБОРАВЉАЊЕ У СВАКОДНЕВНОМ ЖИВОТУ, У БОЛЕСТИ И У ИСТОРИЈИ

Резиме

Памћење и заборављање сјачају у једно од кључних питања антропологије. Парадоксално је да човек све памти и ништа не заборавља, иако је заборав „услов“ памћења (Т. Рибо). Бићно је да човек сазна (све боље упознавајући себе) ништа и зашто он сам нешто заборавља, ништа потискује, а ништа памти. Тешко је решиво питање ништа човек из историје (своја народа и оштрије историје) памти, ништа се у историјским догађајима стварно одиграло, а ништа „ишину и говоре победници“.

Кључне речи: Памћење, заборав, несвесно, потискивање, историјско памћење, превенција заборављања

Међу најсложенијим и најзагонетнијим питањима из области антропологије, спадају свакако питања памћења (сећања) и заборављања. Како памтимо, зашто заборављамо – себе, сопствени живот и његов смисао, своју породицу, свој народ и веру, историју?

Најпре два парадоксална (привидно противуречна) тврђења: Заборав је услов памћења (француски филозоф и психолог Т. Рибо из 19/20 века) и: Човек ништа не заборавља (већина савремених емпијских психолога).

У прилог првог тврђења (а готово истовремено и другог, супротног!) заборављамо да би смо нешто ново запамтили. Загонетка је ипак остала на оном „нешто“. Шта то „нешто“ заборављамо, да би опет „нешто“ ново упамтили? Загонетка је донекле решена психоаналитичким открићем „несвесног“, као и појмом – потискивања. Заборављамо и/или потискујемо (мада та два појма нису синоними) заправо оно непријатно, болно, аморално и асоцијално, што нисмо довољно ни запамтили, али ипак довољно, и поред потискивања, да то „нешто“ (непријатно и болно) остане у нама. Оно се затим враћа било када, као болесни симптом, најчешће симптом страха, принуде, депресије, или као изненадно и неочекивано сећање, под утицајем стреса, трауме, дроге, високе температуре и других необичних потреса.

1 Akademik dr Vladeta Jerotić, SANU, Beograd

Испитујући брижљивије и дубље феномене памћења и заборављања искрсава природно и нужно питање: Од када човек памти догађаје из свога живота? Одговор и на ово питање – може нам се опет чинити парадоксним или чудним – а он, како тврде истраживачи пренаталних психолога, гласи: Памтимо из времена феталног постојања, или на крају ембрионалног (око два месеца од оплођења). До почетка објављивања резултата проучавања стручњака *психичкој феталној живој* (без обзира на још недовољну развијеност централног нервног система!), било је прихваћено мишљење стручњака да стварно памћење почиње од треће године живота детета. Савремена дубинска психотерапија (а можда и тзв. дубока хипноза) откривала је случајеве аутентичног памћења из друге, чак и прве године живота. Зашто не онда сећање, наравно ретко, код неких особа са јаким необјашњивим (?) страховима фетуса у мајчином стомаку (такви су случајеви неуспелог покушаја жене да побаци).

У прилог другог тврђења да човек *ништа не заборавља* – пошто све што доживи од пренаталног доба, преко рођења („траума рођења“!), па до краја живота *остаје записано* у скривеним деловима, крајње сложене мождане супстанце – пише и, скоро генијални философ и психолог Ото Вајнингер (у књизи „Пол и карактер“ која је доживела више од двадесет издања после његове трагичне смрти 1903. године). Вајнингер ово, истина, тврди поглавито за генијалне људе, који су и због ове способности најближи трансценденцији.

* * *

Пошто се може учинити да пишемо само о ретким и необичним феноменима везаним за сећање и заборав, занемарујући „обичног човека“ и његов свакодневни живот, осмотримо шта се са оваквим човеком најчешће дешава. Човек, најчешће и памти и заборавља! Још једном је парадоксално – и када је реч о „обичном човеку“ да овај, у болести (психичкој и/или физичкој) *нешто заборавља, а нечега се први пут поново сећа*. Очеvidно да су динамичка збивања у нашој психи (да ли само у нервном систему и мозгу?) богата и променљива; садржаји доживљеног и наученог у току живота, у сталном су кретању у несвесном, подсвесном и свесном. Шта ће из овог пребогатог садржаја нашег психичког живота бити заборављено и/или потиснуто, а

шта се може неочекивано појавити у пуној свести – субјективно је и не подлеже експерименту.

У старости човека (која се не може тачно утврдити бројем година субјекта) почиње брже или спорије процес заборављања. Убрзано заборављање које може почети и у средњим годинама живота, проузрокују Алцхајмерова болест, артеросклероза, сенилна деменција. Појава ових природно-неприродних (!) феномена, условљена је делимично генетиком, а већим делом начином душевно-духовног живота човека. Песимистичко-атеистички „поглед на свет“, дуготрајна депресија (егзогена и ендегена), понављани трауматски догађаји који долазе из спољног света (ратови, прогони, миграције, изгладњивање итд) могу проузроковати или убрзати природан (да ли природан?) процес заборављања. Искусни психотерапеути имали су клијенте (чак без обзира на године старости) који су „побегли у болест“ – овога пута у деменцију.

Пре него што завршимо наше излагање позивајући се на могуће превентивне мере које би спречиле преурањену појаву заборављања, кажимо неколико речи о памћењу и заборављању народа у историји. Шта су памтили или шта су заборављали познати историјски народи кроз векове? Зар не слично ономе што појединац памти и/или заборавља у личном животу? Да ли је дозвољено преносити субјективна закључивања људи из свога живота, на историјска дешавања народа? Сигмунд Фројд је био мишљења да је ово могуће, уз крајњи опрез поређења оваквих појединачних збивања у животу појединаца и народа. Тешко је међутим, па и немогуће избећи важно питање, шта нам историја саопштава о догађајима народа у прошлим вековима људске историје. Преовлађује мишљење, и код историчара и код обичних људи, да ова преношења најчешће нису објективна. Одавно смо знали да „историју пишу победници“. Са изузетком великих и дуготрајних цивилизација и култура (Сумерија, Вавилон, Асирија, Персија и нарочито Рим), већина других народа трпели су поразе и радовали се победама. Шта је природније него да се народ радије сећа својих победа! Поставља се међутим, оправдано, мада помало метафизичко питање да ли појединци, па и народи сазревају и науче нешто после својих пораза (да ли науче нешто и од својих непријатеља)?

Искуство трајања историје показало је, нажалост, да је историја ретко када била „учитељица живота“ (Цицерон). Зашто је тако? Због

људске природе која често буде јача од његове духовне природе. Понављани успеси појединаца и/или народа (опет смело поистовећивање!) чине их оholим, самозадовољним, а презривим према другом. А понављани порази код појединаца и/или народа, учине их или депресивним и мазохистичким или, агресивним и опасним (прави турски зулуми нису били за покорене народе на почетку њиховог освајања, већ на крају турске империје, после другог пораза код Беча 1683. године).

Шта треба народи, који су чешће доживљавали поразе него победе у току своје историје *да њамџе, а иџа да забораве?*

Млади људи и млади народи (?) опредељују се за „овде и сада“. Не изгледа неприродно овакво њихово опредељење у младости. Али, зар се може заборавити „јуче и сутра“? Како да неки човек или неки народ (?) схвате (а онда да и са новим схватањем тако и поступају) да је за ток живота, и појединца и народа (добро назван „индивидуациони процес“) неопходно *знаџи* (сећати се и памтити) и прошлост и садашњост? Да би до оваквог зрелијег начина просуђивања могао стићи (и појединац и народ) – треба остарити, а не постати склеротичан, депресиван или песимиста. Да ли је то могуће?

Памћење и/или заборав? И једно и друго, али да ли увек тако? Када је реч о *поједином човеку* (на путу од индивидуе до Л(л)ичности), невернику или вернику (останемо на хришћанском вернику), како разговарати на савет једног од највећих хришћанских светитеља из 6/7 века, светог Јована Лествичника који пише: „Опраштање је када *заборавимо увреду*“. Сва друга опраштања „непријатељу“ – *увек поједином човеку* – илузорна су, привидна или неискрена. Како ово „чудо“ у себи остварити?

Када су упитају народи и њихова међусобна „обрачунавања“ (ратна и ван ратова) речи српског патријарха Германа, чине ми се смисленим: „Опраштамо, али нећемо заборавити“. Како ово „чудо“ у читавом једном народу остварити?

* * *

Да се напоследку упитамо, има ли неких метода спречавања раног губитка менталних способности памћења, односно продужавања трајања менталне свежине у старијим годинама. Почнимо са проце-

сом упамћивања. Када се некада зачудимо, како смо могли тако нешто брзо да заборавимо, *заборављамо нешто значајно*: какав нам је био процес упамћивања. Наша пажња у току овога процеса мора да постане временом све буднија и тачнија – да бисмо заиста запамтили оно што *желимо да запамтимо*. Пошто често не разликујемо довољно шта стварно желимо, пажња нам је при упамћивању површна и брзоплета. На другом месту је неговање процеса обнављања упамћеног градива. Нека су то некада речи неког страног језика, нека лепа молитва или таква песма, неко предавање, неки прочитани чланак кога ваља записати – у сваком случају понављање, обнављање упамћеног, неопходно је. А увек нам је потребна стваралачка радозналост, тежња, чак чежња за *новим*. Оваква тежња за сазнавањем новог, ми на најбољи начин негујемо (по могућству доживотно!) „човека игре“ (*homo ludens*) у свима нама присутног, вероватно у архетипу колективно несвесног. Бити спреман на *иџру* – Бог је створио васиону из игре, каже један индијски мит – не значи остати дете (то би онда значило бити инфантилан), већ „поново постати дете“ или, стално одржавати у себи стваралачко дете (*homo creator*), такође присутног у архетипу већине људи.

Најзад, никако не на последњем месту, треба непрестано будити, освежавати и гајити „религиозног човека“ у себи (*homo religiosus*). Откривање и неговање овога „вечног човека“ у себи, помаже нам да сазнамо који је и какав је *смисао нашег живота*. Тада успевамо и да сазнамо разлику између тела (физичка страна живота и наш однос према нагонима) душе (садржај нашег пространог психичког живота, а у њему „емотивна интелигенција“) и Духа – једино трајног и увек младог Духа.

И неурофизиологија, а и психологија, на добром су путу да докажу – коришћењем поменутих (и непоменутих) начина побољшавања памћења и сећања – дуго одржавање, али и *обнављање* постојећих можданих неурона (којих има много више од десет милијарди у мозгу човека)! Ови неурони, уз помоћ Духа, омогућавају нам оно што је за Човека најважније: стално поправљање мењање и усавршавање себе, на путу Богочовека (у хришћанству).

VLADETA JEROTIĆ²

REMEMBERING AND FORGETTING IN EVERYDAY LIFE, IN ILLNESS AND IN HISTORY

Abstract

Remembering and forgetting fall into one of the crucial questions of anthropology. It is paradoxical that man remembers everything and forgets nothing, although forgetting is a "precondition" for memory (T. Ribo). It is important for a man to get to know (by getting to know himself) what and why he himself forgets something, what he represses, and what he remembers. It is difficult to answer the question which things a man remembers from history (the history of his own nation and general history), what really happened in historic events and what is "written by the winners".

Key words: remembering, forgetting, unconsciousness, repression, historical memory, prevention of forgetting.

² Academician Vladeta Jerotić, SANU, Belgrade

LIČNO I ZVANIČNO SEĆANJE I ZABORAVLJANJE

Rezime:

Sećanje je jedini način da opet doživimo i osmislimo prošle događaje. Sve što se nekad zbilo raspoređuje se u dva reda: red događaja i red doživljaja, spoljašnji i unutrašnji red, prolazni i trajni. Prošlost ne postoji samo u obliku ostataka i podataka, nego i kao stanje naše duše i duha, našeg sećanja i pamćenja. Zato se i govori o najmanje dva različita značenja prošlosti: o slici prošlih događaja ne brinu samo zvanične ustanove nego i nezavisni pojedinci – obe priče deluju uverljivo iako teško proverljivo. U svakom slučaju, pored zvanične istorije pamćenja postoji nezvanična istorija sećanja, kao dopuna ove prve i njena kritika. Jer istorija nije samo ono što se dogodilo državama, nacijama i njihovim ustanovama, nego i ono kako su se ti događaji prelomili i izrazili u dušama i duhu pojedinaca: od spoljašnje, istorija postaje unutrašnja, događaj se pretvara u doživljaj, istorija u biografiju. Jedno je opšta istorija a drugo lična priča.

Ključne reči: sećanje, zaboravljanje, događaj, doživljaj, lično, zvanično, opšta istorija, lična priča, pomama i poplava sećanja

Lično sećanje – prvo pismo sebi

Sećati se nečega znači uvek sećati se i sebe.

Todor Kuljić

*Ja u sebi vidim svet koji niko drugi u svetu ne može da vidi: to je svet mojih sećanja, mojih uspomena. Sećanje omogućava da čovek čuje i vidi samog sebe u toku prošlog vremena bez brige da će nešto otkriti drugima. Slobodan je, jer nema svedoka sa strane, slobodan od svake izdaje. U tome je sećanje slično snu. „A ne postoji nijedan istraživač sna koji je video ije-dan tuđ san.“² *Moj san se događa samo meni i nikom drugom.* „San je davna i zaboravljena istina koju više niko ne ume da proveriti“ – podseća nas princ poezije Branko Miljković.*

Sećanje je povratak onoga što smo nekada iskusili, osetili, verovali, mislili i znali. To je jedini način da opet doživimo, oživimo i osmislimo prošle događaje. Svako od nas samom sebi može da podnese izveštaj o pređenom životnom putu. Sećanje se tiče mene i nikog drugog: sam sa

¹ Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, redovni profesor u penziji, susnjic@vektor.net

² Justejn Gorder, *U jednom ogledalu, u jednoj zagonetki*, Fidelis, Beograd, 2001, str. 117.

svojim uspomenama! Kad, u dokolici, ostanem sam sa sobom, i počnem da listam stranice svoje debele knjige sećanja, onda u mojoj svesti isplivaju doživljaji vezani za događaje u dubokim slojevima prošlosti: detinjstvu, mladosti, zrelosti, starosti. *Samo u sećanju nevine misli same padaju na um. To je znak da se rađa jedna unutrašnja ili lična istina čiji je oltar ljudsko srce.*

Sećanje je putovanje u vlastiti život. *Ako je sećanje putovanje, onda ono mora da ima neki cilj, jer putovanje bez cilja je lutanje.* Sećanje je unutrašnje hodočašće u donji svet sopstvenog bića. Jer temelj moga bića čine subjektivno vreme i prostor. Ono što se meni dešava, to dolazi iznutra, gotovo ništa izvana, sem kao podsticaj. Moje vreme je sećanje na nezaboravne trenutke. „Postavio sam sebi zadatak da pokušam da ih povratim rečima, ponovo ustoličim u sećanju, dodelim svakom svoje mesto u mom vremenu... Ono što je najpotrebnije da uradim jeste da zapišem doživljaje, ne po redosledu po kome su se dešavali – jer to je istorija – nego po redosledu po kome su prvi put počeli meni nešto da znače: estetsko usklađivanje uspomena ne mari za stvarni vremenski sled! Jer kad čovek postane svestan delovanja jednog vremena koje nije kalendarsko, postaje u neku ruku duh.”³

Sećanje stoji u čvrstoj vezi sa *identitetom* koga nova iskustva i mašta nekako menjaju, pa se čini da nisam isti u jednom jedinom životu. „Putujući kroz vreme, osećao se kao da putuje iz jednog u drugog sebe.”⁴ *U trenutku sećanja kao da neko novo ja sudi starom ja.* Ja koji se seća svoje prošlosti, nije posve isto ja koje vam priča o njoj. U stvari postojim ja koji živi i razvija se kroz svoje sumnje, strepnje, strahove, lutanja, izazove, nedoumice. Ali ova raznovrsnost novih iskustava ipak nije narušila jedinstvo sećanja, jer je reč o jednom čoveku, jednom ja, jednom životu. Zanimljivo je koliko određeno vremensko odstojanje omogućuje nešto drukčiji pogled na ono što se desilo u spoljašnjoj realnosti i unutrašnjoj stvarnosti tokom godina života. Sećanje je putovanje kroz unutrašnje vreme i prostor.

Čovek se odluči da izloži sebe kroz sećanja na ključne događaje svojga života, jer smatra da su ključni ako ih se seća, a da nisu važni, ako ih je zaboravio. Nema nameru ni da laže ni da istinu kaže, jer zna da se prošlost i nesvesno menja što smo stariji i vremenski više udaljeni od nje. „I ma koliko istina bila svetinja, čak i biblijski zakoni ne dozvoljavaju čovje-

3 Šire o ovome: Lorens Darel, *Aleksandrijski kvartet*, Prosveta, Beograd, 1965.

4 Dragan Velikić, *Ruski prozor*, Arhipelag, Beograd, 2007, str. 180.

ku da žrtvuje sebe nje radi.“⁵ Moja sećanja su sve što imam, sva moja pokretna i nepokretna imovina: ako baš nisu u središtu istine, svakako su na njenom tragu, u njenoj blizini. *Ne postoji sećanje koje nije nadahnuto životom.* „Jednom, kada ti se sve izbistri, razumećeš da je tvoje samo ono što postoji u sećanju.“⁶ Samo sećanje ostaje: ono mi govori da sam još živ!

Ima pitanja na koja niko ne može da odgovori sa sigurnošću, a da ne izazove nova pitanja. Odgovor je u svakome od nas kada se zapita šta je uradio sa svojim životom i životima bližnjih. Služio sam bližnjim koliko sam mogao, radeći ponekad stvari koje me nisu zanimale. Sve što sam uradio u ovom svetu već pripada prošlom vremenu, a iskreno govoreći, više nisam budući – odbijam sećanje na budućnost. Šta će o meni reći bližnji, to me ne opterećuje, jer ću ubrzo da zaboravim i njih i sebe.

Sećanje je produženje života. *Ako čovek izgubi sećanje, umro je pre smrti.* On živi od sećanja, a ne od istine, jer sećanje je u dobroj meri iskrivljavanje istine: sećanje ide svojim putem, istina svojim! *Iskrivljeno sećanje na neki događaj moguće je samo pod pretpostavkom da postoji ispravno sećanje.* Norman Malcolm dobro veli da je *sećanje pogrešivo, ali nije moguće da svi ljudi greše u sećanju.*⁷ Ovde je na mestu poređenje sa prorokom. Ako je i bilo lažnih proroka, dovoljan je jedan pravi, da bi se povevalo u svetost – govorio je filozof volje za moć F. Niče. *Svetost je opšti pojam, a prorok jedinstvena ličnost.* „Jedinstvenost činjenice ne sprečava univerzalnost pouke koja se na osnovu nje izvlači.“⁸ „Jer laž je u izvesnoj meri nesumnjivo korisna: ona služi da odredi granice istine.“⁹ „Međutim, istina nije nešto što rešava prvi koji o njoj misli.“¹⁰ Kad je reč o sećanju, sva lepota i toplota dolaze iz daljine, iz dubine sećanja, iz sedišta i središta sećanja. *Nesvesno*, to je onaj dublji i deblji sloj ispod površinskog sloja svesti, riznica prošlih doživljaja, tajni pretinac sećanja, još *nepozvano sećanje*.

Šta ostaje od svih bića i stvari ako ne uspomena na njih? Uspomena je dozivanje odsutnog da bude prisutno: u sećanju se ponavlja i obnavlja ono što je bilo i kako se zbilo. *Sećanje je naš način nadvladavanja vreme-*

5 I. B. Singer, *Rob*, Svjetlost, Sarajevo, 1988, str. 148.

6 Dragan Velikić, *Islednik*, Laguna, Beograd, 2015, str. 93.

7 Šire: Knowledge and Certainty, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1963, p. 190.

8 Cvetan Todorov, „Upotrebe pamćenja“ u zborniku *Kolektivno sećanje i politike pamćenja*, Zavod za udžbenike i Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2015, str. 194.

9 Antonio Tabuki, *Tuđe autobiografije*, Samizdat B92, Beograd, 2004, str. 12.

10 Ahmet Hamdi Tanpinar, *Spokoj*, Dereta, Beograd, 2012, str. 274.

na i prostora, naš oblik pobune protiv prolaznosti i daljina – njihovo preokretanje u našu korist. Tako ne damo da današnja stvarnost poništi naše uspomene. Hans Georg Gadamer ima pravo da kaže: čuvanje uspomena je odvajkada dužnost pesnika.¹¹

Sve što je nekad bilo u spoljašnjoj stvarnosti sada pronalazim u sebi i doživljavam kao delove svoga ja. Ali sam pri tome siguran da sve što je u meni nije jedna celovitost, već tragovi ili pramenovi sećanja. *Ovo što je ostalo u meni, i što nastojim da ispričam, dodatno je opljačkano, jer duboko urasla iskustva ne mogu se pretočiti u reči: zato sam nepouzdan i nezgodan svedok svojih sećanja! Reči su samo loš prevod mene prošlog. Ispada da nije ni važno šta se stvarno dešavalo, već kako sam to sve doživeo.* A to ne bi mogle do kraja da opišu ni reči svih svetskih jezika. Tako je nekako ceo život uokviren i sapet u priču, a u njoj se uvek nešto ispusti i ponešto doda. Ne mari: sećanje čini ogroman deo moga duševnog i duhovnog iskustva, izvor za moje pustolovine duha.

Sećanje je prilika da se sretnem sa samim sobom i da sebi priznam kako se iza moje lakoće druženja sa drugima krila želja da se posvetim svome telu, duši i duhu: neuporedivo jače me privlačio moj unutrašnji život nego spoljašnja društvenost. Ja nemam neku sklonost prema društvenom životu, a pogotovo ne prema političkom: ponekad mi se čini da sam uglavnom bio sam sebi društvo! Ulazio sam u odnose sa drugima samo jednim delom svoga bića, što znači da sam u isti čas i sa njima, ali i izvan njih. Ako sam ja samo ja, onda *alter ego* znači da u meni postoji nešto od onog drugog. Nisam ja samo deo drugog, već i da je drugi sastavni deo mene. *Doduše, govoreći o sebi, govorim i o drugima, jer moje sećanje ne bi bilo potpuno bez njih. Osećam da su se mnogi drugi uselili u mene, pa ako bi ih odstranio, ne znam šta bi od mene ostalo. U meni ima drugih tako da nikad nisam sam i usamljen: ja i drugi utkani smo u istu priču!*

Moje iskustvo i znanje o drugima temelji se na naslagama prethodnih iskustava i znanja – to je zajednički svet kulture, koji nije samo moj i tvoj, već naš, stečen socijalizacijom. To je *objektivno i anonimno* iskustvo i znanje gotovo nezavisno od ličnih definicija, klasifikacija i tipologija. Samo malecki deo moga iskustva i znanja o drugima potiče iz ličnog iskustva sa njima, dok najveći deo potiče iz društvene i kulturne zalihe iskustva i znanja. „Naš svakodnevni život je, od samog početka, jedan intersu-

11 Šire u delu: *Filozofija i poezija*, Službeni list, Beograd, 2002.

bjeektivni svet kulture.¹² Pesnik reče: „A u meni samom koliko je mene?“ I sam sam rasut po sećanjima drugih. Usamljeni pojedinac je naša psihološka zabluda. Potreban je višak hrabrosti da se bude iskren: „smart free speech“ nije baš za svakog. *Ipak, hoću da znam ko sam, premda sumnjam da postoji pravi odgovor na ovo pitanje.* U svakome od nas postoji neki predeo tajne gde je ulaz svakome drugome zabranjen: nedostupno, nedodirljivo, intimno ja. „Jer prava istina je stidljiva kao miris.“¹³ Samo u odnosu ja – ti mogu doživeti tebe kao jedinstvenu i neponovljivu ličnost, dok u svim drugim odnosima to nije izvodljivo. *Događaji koji se opisuju sami po sebi ne moraju imati smisla, ali priča o njima mora, makar i ne bila istinita.* Ali uz pomoć priče i bolesni ustaju iz postelje i naćule uši. Tek kad se čovek opusti i prepusti piću, onda iznosi na svetlo dana šta mu je u biću, pa se s pravom govori *in vino veritas*. Ako je u vinu istina, onda trezni lažu. Nije stvar samo u tome da svojim rečima opišem samoga sebe, nego i u tome da tuđim očima pogledam samog sebe spolja i iznutra – kako sebe vidim a kako mene drugi vide. Očekujem dve različite slike ili priče koje se možda dodiruju u nečem što je bliže istini o meni.

Nisam siguran da govorim glasom prošlosti, da dolazim iz nekog davnog sveta koji zaudara na plesan, jer tu prošlost oblikujem iz sadašnjih iskustava, potreba i očekivanja. Kada se stvarnost istražuje putem vlastitih iskustava, onda to zahteva udaljšavanje od naviknutih ili naučenih načela, teorija i metoda, da bismo zaronili u svet neposrednog doživljaja sveta. Ja sebi u ovom slučaju dopuštam da protivrečne ili paradoksalne misli rasture ono što sam skrpio kao teoriju, kao sistem, kao celovitu istinu. To su iskustva i utisci pohranjeni u sećanju, i još neoštećeni raznim tumačenjima, dospeli do ovoga trena, kada vam ih predočavam. „*Da bi video objekte iz realnosti svojim sasvim čistim i nevinim pogledom, odeća ideja mu nije koristila, više mu je smetala.*“¹⁴

To je u dubokom sporu sa mojim pozivom naučnika, jer svaka nauka počiva na načelu reda, poretka, pravilnosti, zakonitosti. Ali ja sam plivao slobodnim stilom u moru mojih sećanja, prepušten da me nose talasi, na putu do sebe, do spoznaje svoga bića. Sva ta sećanja motaju mi se u glavi, ali bez ustaljenog reda, logičkog, vremenskog... Nisam vezan za činjenice i njihov redosled u sećanju. To je neka gomila sećanja koja se vitlaju ne-

12 Alfred Šic, *Problem društvene stvarnosti*, Mediteran, Novi Sad, str. 194.

13 Branko Miljković, *Pesme*, Kairos, Sremski Karlovci, 2012, str. 155.

14 Francisko Ajala, *Sećanja i zaboravi*, Čigoja štampa, Beograd, 2006, str. 73.

izrečena, zapretana negde duboko, čekaju trenutak buđenja, da bi se, možda, pojavila u nekom neočekivanom poretku, na primer asocijativnom, intuitivnom, na pokretnoj traci sećanja. „Sa jedva nešto reda i smisla, veza na jedna za drugu, kao trešnje kada se uzimaju iz korpe, sećanja su mi procvetala na sivoj i ravnodušnoj pozadini zaborava.“¹⁵ Čovek se šeta kroz lavirint uspomena „u kom nijedna Arijadna ne nudi nit ali iz kog se uz malo veštine može pronaći izlaz.“¹⁶

Lični zaborav – drugo pismo sebi

Mlad je samo onaj ko je kadar da zaboravlja.
Fridrih Niče

Čovek prepun uspomena oseća ih kao teret na svom telu, duši i duhu. Zato se zaborav pojavljuje kao lek, a u isto vreme otvara prostor za priliv novih iskustava. Što je broj uspomena veći, to je zaboravljanje brže i olakšavajuće, jer nas ne sprečava da primamo nove utiske. Da nije zaborava, bilo bi nemoguće da bilo šta drukčije i novo dospe u našu dušu i duh: plodni zaborav, srećni zaborav! Kao da se moje sećanje igra žmurke sa mojim zaboravom. Ali, ako ne prestajem da pitam svoje sećanje, ono će mi ipak pružiti najveći deo onoga što u sebi čuvam.

*Mnogo toga o sebi zaboravljamo, ali pamtimo kad smo bili drukčiji od svih. Razlika upozorava na sećanje, ona je bliska izvoru života. Ljudi lako zaboravljaju mudre i opšte savete i pametne pouke, a pamte skupo plaćena iskustva. Lično sećanje je ono koje sam sâm iskusio, dok je zvanično pamćenje izvedeno iz istorijskih izvora, prošlost koja više nije ključni deo moga života („groblja znanja“). Emocionalno sećanje živih ljudi i racionalno pamćenje ustanove su razdvojeni. Nemir u nama leči se zaboravom. Čim svesno ili nesvesno izaberemo čega ćemo se sećati, u isti čas smo odlučili šta ćemo zaboraviti, šta nije vredno pamćenja. Ono čega se sećamo, i ono što je osuđeno na zaborav, zajedno čine našu duhovnu stvarnost. Sećanje teži da ispuni čitav prostor, premda je on predviđen i za zaborav. Ima nešto tužno u saznanju da pisac stvara delo za sećanje, a u isto vreme sluti da je ono osuđeno na zaborav. Artur Kestler, pisac *Dijaloga sa**

¹⁵ Francisko Ajala, *op. cit.*, str. 186.

¹⁶ Ulf Peter Halberg, *Strindbergova senka u Parizu Severa*, Adresa, Novi Sad, 2014, str. 255.

smrću, postavio je pitanje: „*Da li je za pisca bolje da ga zaborave pre nego što umre, ili da umre pre nego što ga zaborave.*“

Od stvarnosti u kojoj sam tako dugo živeo, i u kojoj sam ponešto stvarao, neće ostati ništa, osim ovih sećanja, ali i ona neće dugo. Nema sigurne zaštite od zaborava kao ni zaštite od zla u čistom stanju. Jer na mene duva hladan vetar iz budućnosti. „Mladi ste, pa onda sredovečni, ali teško je reći kad se dešava prelaz iz jednog doba u drugo. Onda postanete stari, i teško da znate kada se to dogodilo.“¹⁷ Pero Zubac peva: „Davno bi to leto. A i danas sveto i nepromenjenim sjajem u meni zri.“ Kap sećanja u moru zaborava: nezaštićena lepota sveta života!

Otkad čovek živi i pati na zemlji, pesnici mu otkrivaju ono što je od značaja i značenja za njegov život i njegovu smrt. *Narod ispada mudriji u rečima svojih pesnika nego u pojmovima svojih naučnika. Pesništvo brine o kulturi sećanja i zaborava.* Svaki istinski pisac je neprijatelj zaborava – on se u stvari kreće u lavirintu sećanja i zaborava. *Čega god se setimo, samo je delić celine sećanja, njen trenutni blesak, što govori da je sećanje selektivno, kao i zaborav. Uspomene pripadaju različitim trenucima prošlog vremena, ali duh hoće da sačuva svaki tren neoštećen, što nije moguće na našim raskrsnicama bez života.* Čovek je čovek u meri u kojoj učestvuje u svetu koji nadilazi njegovo vlastito postojanje: svoj identitet gradi i iz onog opšteg!

Zaborav nije stvar moje volje, moje svesne odluke („namerni zaborav“), pa se često pitam zašto mi neke stvari pobegnu iz sećanja („odbegla prošlost“), a druge zauzmu čvrsto i trajno mesto u sećanju? „Kao da je neko sve izbrisao prljavom krpom sa školske table i ostali su samo beli tragovi.“¹⁸ Izvesna iskustva iz prošlog vremena učine nam se strana, a u stvari jesu naša i pripadaju nam. *Sadržaj iskustva može biti potisnut, zamagljen, zaturen, sakriven ili iskrivljen, ali nije uništen.* Ono zaboravljeno ne umire dok smo živi, ono se samo spustilo na samo dno nesvesnog, da bi se, kada dođe tren koji podstiče buđenje, pojavilo kao sila stvaranja ili razaranja, zavisno od okolnosti. *Zaborav je samo odlaganje sećanja, nikako nestanak zauvek. Zaborav je čuvar sećanja.* „Al zaboravom svet sam sačuvao i čuvam za sva vremena od vremena i praha.“¹⁹

Kad nas sećanje izdaje, kad vreme mnogo toga izbriše iz sećanja, teško je sačuvati izvesne istine. Doduše, jedan deo našeg sećanja se probudi

17 Doris Lesing, *Leto pre sumraka*, Agora, Zrenjanin, 2007, str. 9.

18 Mihail Šiškin, *Pismovnik*, Paideia, Beograd, 2011, str. 15.

19 Branko Miljković, *op. cit.*, str. 126.

do svesnog nivoa priče, dok drugi deo drema ili spava u nama, sve do trenutka kada ga neki spoljašnji poticaj ne potisne prema svesnom sloju bića. Tada se govori o „zaboravljenom sećanju“, to jest *zaborav je samo jedan oblik sećanja, uspavano, potisnuto sećanje, kao zaostavština za budućnost. Ono čega se sećamo ne može biti mrtvo. Događaji jesu prošli, ali nisu završeni, jer se preko svojih posledica upliću i u naše živote. Sadašnjost je uvek obeležena iskustvima i znanjima prošlih vremena*. Na primer: posledice onoga što su mislili antički filozofi osećamo i danas, a verovatno i sutra, jer njihove misli ostale su otvorene za nove susrete. Sećanje je dokaz da vreme i prostor ovde nemaju važnosti. Hodočastio sam kroz vreme i prostor, bez ikakvih prepreka na tom uzbudljivom putu, svestan da moja duša i duh nisu zavisni od uobičajenih pojmova prostora i vremena.

Nešto iz spoljašnje stvarnosti, ili nešto iz unutrašnjeg iskustva, može da podstakne niz asocijacija. Tako, recimo cvet koji miriše u sećanju, ili lepo oblikovan kamenčić u tekućoj vodi, probude niz osećanja. Evo kako jedan takav oblutak izazove sećanje na hrišćanstvo i paganstvo. „Jednoga dana sedeo sam na obali reke. Izvadio sam iz vode okrugao kamen i slovio ga. Unutra je bio potpuno suv. Kamen je ležao u vodi veoma dugo, ali voda nije prodrila u njega. Tada sam pomislio da se ista stvar dogodila sa ljudima u Evropi. Vekovima su okruženi hrišćanstvom, ali hrišćanstvo nije prodrlo i ne živi u njima.“²⁰ Niče viče da je bio samo jedan istinski hrišćanin – Hrist, a onda je došla crkva kao njegova zaručnica koja mu nije bila baš verna. Sjeren Kjerkegor je dodao: „Hrišćanin je nešto ređe od genija“. Nikolaj Berdajev to potvrđuje kada kaže da je hrišćanstvo aristokratska religija. Jovan Dučić je zaključio: „Hrišćanstvo još postoji, ali više ne postoje hrišćani“.²¹

Sa smrću pojedinca nestaju i njegova sećanja, posebno ona podsvesna i potisnuta u nesvesno, dok ispričana mogu da potraju još za dve-tri generacije, to jest 80–100 godina.²² Od velikih ljudi, koji su zadužili sve ljude, ne bi ostalo ništa, kada bi prestali da mislimo na njih i njihova dela. Zato Viktor Igo opominje: „Mrtvi žive dok ima živih koji o njima misle“. Ti pokojnici mogu se ponovo roditi, mogu se vratiti u život, kada otvorite stranice koje su pisali, slike koje su slikali, muziku koju su stvarali. „*Mr-tvi nemaju radno vreme. Izuzev ako je večnost sat bez kazaljki na kome su*

20 Dejvid Jelop, *U ime boga*, Nova knjiga, Beograd, 1988, str. 56.

21 *Gradovi i himere*, Beograd, 2008, str. 216.

22 Šire: F. A. Jejts, *Veština pamćenja*, Mediteran, Novi Sad, 2012.

sjedinjena vremena.“²³ „Kad nam živi ne pomažu, mrtvi moraju to da čine.“²⁴ Savremeni nemački pesnik Gerhard Falkner primećuje: „*Živi sklope oči mrtvima, mrtvi otvore oči živima*“. Živi imaju mnogo toga da nauče od mrtvih.

Zvanično pamćenje – treće pismo sebi

Nepoznavanje istorije oslobađa maštu.

Džon Toš

Postoji lično sećanje i zvanično pamćenje, ali ne moraju biti u saglasnosti, premda deluju moćno, svako u svome polju. Prvo je setno, nekako spontano i poetično, drugo je svesno, organizovano, službeno, normirano, i u vezi je sa nadmoćnim kulturnim obrascem. Pošto prošla iskustva stalno deluju i u jednom i u drugom slučaju, znači da je prošlost utkana u sadašnjost. Vilijam Fokner ističe: „Prošlost nije mrtva; ona nije čak ni prošla“. *Istorija je uvek savremena – prisutna odsutnost, sadašnjost prošlosti.* U našoj duši i duhu vreme ne teče poput kazaljke na satu, nego se vremenske dimenzije mešaju: u prošlosti se sećamo naših prethodnika, u sadašnjosti naših savremenika, a u budućnosti naših potomaka.

Oko značenja prošlosti vodi se neprestana rasprava, jer, kako vidimo, postoje bar dva različita i neretko suprotna i isključiva značenja, što samo govori o tome da pitanje ostaje otvoreno, i da vladajući kulturni obrazac nije posve nadmoćan. U svakom slučaju, o slici prošlih događaja brinu ne samo zvanične ustanove nego i nezavisni pojedinci: obe priče deluju uverljivo iako teško proverljivo!

Ustanova i pojedinac teško da mogu misliti u okviru istog obrasca. Lično sećanje se guši od kolenke pa do groba: nije lako očuvati svoju slobodu u društvu koje je zaboravilo da sanja! *Zvanično pamćenje je stvar državnih ustanova, i zato je jednostrano i jednoznačno, dok je nezvanično sećanje stvar osoba, i zato je složenije i višeznačno.* *Vladajućoj eliti odgovara uprošćavanje pamćenja, jer ga može jednostavnije da koristi za svoje potrebe, dok pojedinci čuvaju razlike i slobodu izbora.* *Zato Karl Jaspers i može da kaže da povest države prati povest izdajnika, povest crkve prati povest jeretika (grčki hereticus znači onaj koji bira), a povest braka*

23 Karlos Fuentes, *Volja i sudbina*, Arhipelag, Beograd, 2013, str. 127.

24 Šire: E. M. Remark, *Ljubi bližnjeg svog*, Minerva, Subotica, 1983.

prati povest ljubavnika. Ta činjenica dovodi do ideje da se govori o zvaničnom pamćenju i nezvaničnom sećanju na prošle događaje, *to jest kako istu prošlost opaža pojedinac a kako ustanova* (država, crkva...). U tom smislu saznanje da postoje najmanje dve kulture, kultura sećanja i kultura pamćenja, štiti od svakog jednostranog tumačenja prošlosti. *Zvanična kultura pamćenja ne može da posve prekrije, prikrije i kontroliše baš sva-ko lično osećanje i sećanje, to jest nezvaničnu kulturu sećanja, zabeleženu i očuvanu u memoarima, dnevnicima, putopisima, pismima, prepiskama, samizdatu i sl. Lično sećanje ide odozdo nagore, dok se zvanično kreće odozgo nadole – ustanove nemaju sećanje, one ga uglavnom prave, uz podršku pomagala za sećanje.*

Još jednom ističem, samo na drugi način: u svesti gotovo svakog od nas postoji *ponovljivo* znanje države i crkve („zvanični okviri pamćenja“), zajedničko za sve nas, i neponovljivo uverenje pojedinaca („osobni okviri sećanja“). U malobrojnim pojedincima mogu se otkriti *neosvojeni predeli* svesti i podsvesti u koje moćne društvene ustanove nisu uspele da utisnu svoje predstave i značenja. Pored *zvanične* (javne, opšte, velike, objektivne, otkrivene, papirnate, normirane, službene) *istorije pamćenja*, postoji *nezvanična* (alternativna, mala, bezimena, skrivena, privatna, tajna, intimna) *istorija sećanja kao dopuna ove prve i njena kritika.*²⁵

Jer istorija nije samo ono što se dogodilo državama, nacijama i njihovim ustanovama, nego i ono kako su se ti događaji prelomili i izrazili u dušama i duhu pojedinaca: *od spoljašnje, istorija postaje unutrašnja, događaj se pretvara u doživljaj, istorija u biografiju.*²⁶ Jedno je, dakle, opšta istorija pamćenja, a drugo lična priča, istorija sećanja. Jer „časovnik istorije otkucava samo vekove“, i ne mari za otkucaje pojedinog srca: časovnici se ne poklapaju! Individualno sećanje ne podudara se sa kolektivnim pamćenjem.

Prošlost ne postoji samo u obliku ostataka i podataka, nego i kao stanje naše duše i duha. Malarme je odavno primetio da se samo u trgovini naš govor odnosi na stvari. Reč je o intimnoj istoriji sećanja koja se bavi „pojedinačnim pojavama, tim cvetovima kratkog veka, koji tako brzo uvenu i koje čovek ne može dva puta držati u ruci.“²⁷ Tako je opisa-

²⁵ Šire: Teodor Zeldin, *Intimna istorija čovečanstva*, Geopoetika, Beograd, 2003.

²⁶ Šire o ovome: Fernan Brodel, *Mediteran* 1–2, CID – Geopoetika, Podgorica – Beograd, 2001.

²⁷ Fernan Brodel, *Spisi o istoriji*, SKZ, Beograd, 1992, str. 161.

na *živa istorija*, a ne mrtvi papiri puni zabluda i laži. „Pored pisane istorije postoji, dakle, jedna živa istorija koja se održava i obnavlja kroz vreme... Naše pamćenje ne oslanja se na naučenu, nego na doživljenu istoriju.“²⁸ *Ovo treba da znaju svi oni koji nikakvu drukčiju istoriju nisu čitali osim zvanične, službene, ustanovljene, odobrene, normirane, udžbeničke. Jer tu nije reč o velikim rečima svetske i nacionalne istorije, već o ličnom iskustvu prema događajima u prošlosti. Lično sećanje čuva sve ono što su opšta i nacionalna istorija prepustile zaboravu. Kaže se da je laž žensko načelo istorije, ali se prećuti da su istoriju uglavnom pravili i pisali muškarci a ne žene.*²⁹

Država i crkva, dve moćne ustanove, od kojih prva ima monopol na prinudu, a druga monopol na dogmu, često potiskuju, skrivaju ili poriču izvesne dimenzije prošlosti radi političkih i ideoloških ciljeva današnjice. Prošli događaji tumače se, razumeju, oblikuju i osmišljavaju iz sadašnjih interesa, potreba i želja, tako da se menja slika prošlosti i stvara nova. Tada se, u stvari, prošlost izmišlja a ne otkriva.³⁰ *Politička kultura pamćenja nastoji da na svoj način opiše i propiše načine sećanja na važne događaje iz prošlosti koji zauzimaju privilegovano mesto na političkom tržištu. „Politička beda širi svoj virus po svim ostalim poljima narodne duše.“*³¹

Zvanično pamćenje se, dakle, konstruiše, ustanovljuje i otelovljuje da bi postalo pamćenje naroda, „izvršno pamćenje“ – kako ga naziva Pol Riker. Tada pamćenje dobija svoj spoljašnji izraz u obliku spomenika, zastava, grbova, himni, programa, ceremonija, praznika... („Praznici su sveđoćanstvo onoga čega država želi da se seća“ – veli Todor Kuljić). Sve su to pomoćna sredstva zvaničnog pamćenja, tehnička pomagala sećanja, odnosno „kuće pamćenja“. Značajni događaji upisuju se u prostor i vreme, postaju važna mesta pamćenja. U njima se kristališe zajedničko iskustvo, ponekad za vekove. Ova mesta izazivaju, podstiču, podučavaju, oblikuju, šire i prenose zvanično političko pamćenje koje teži homogenosti. Ovo pamćenje propušta kroz svoje cenzorsko sito samo ona sećanja koja su upotrebljiva za održanje i jačanje postojeće moći i vlasti. Žak le Gof primećuje: „Ovladati pamćenjem i zaboravom predstavlja jednu od velikih

28 Moris Albvaš u zborniku radova *Kolektivno sećanje i politike pamćenja*, Zavod za udžbenike i Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2015, str. 41 i 35.

29 Videti o ovome: Mario Vargas Ljosa, *Povest o Majti*, Laguna, Beograd, 2011, str. 124.

30 Videti: Erik Hobsbaum, *Izmišljanje tradicije*, XX vek, Beograd, 2002, str. 23.

31 Migel de Unamuno, *Sušтина Španije*, IK Z. Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 2010, str. 139.

preokupacija klasa, grupa, individua koje su dominirale, ali i nastavljaju da ovladaju istorijskim društvima.³²

Zvanično pamćenje je posredničko, preko trajnih nosilaca pamćenja, koje se *planski i redovno* obnavlja i ponavlja, u kome učestvuje većina. Zvanično pamćenje se prenosi sa pokolenja na pokolenje kako bi se ustalilo i postalo trajni oblik interpretacije, orijentacije i akcije. Stvaranje zvanične slike prošlosti služi da se smanji ogroman broj sećanja na prošle događaje, da se u njih unese izvestan red s obzirom na značaj i značenje, i da se očuva nešto postojano što daleko prevazilazi lično iskustvo. *Zvanično pamćenje ističe sličnosti, u ličnom sećanju čuvaju se razlike. Strogo se odvojilo ono što treba da se pamti od onoga što mora pasti u zaborav.* Organizovano ludilo preti i zdravom čoveku da izgubi pamet.

Kritička kultura pamćenja podrazumevala bi jasan stav prema prošlim događajima, to jest tumačenje i razumevanje različitih načina upotrebe i zloupotrebe prošlosti od strane društvenih grupa. *Grupno pamćenje nije zabrinuto za istinu, već za opstanak grupe, njeno jedinstvo, identitet i legitimitet. Kritička kultura pamćenja postavlja pitanje: šta je uopšte dostojno da bude zapamćeno? Zahteva se merilo ili kriterijum izbora iz prenatrpene prošlosti jer ona nije bila samo racionalna i humana, nego i bezumna i krvava.* (Isak Bašević Singer u *Robu* veli: „Istorija je ples među grobovima“). Takođe se ne sme zaboraviti da su se u ime sećanja i zaborava činili najteži zločini u dvadesetom veku, koji je krvlju ispisao svoju istoriju (samo u tom veku bilo je 120 ratova).

Tradiciona je izbirljivo pamćenje: pokušaj da oživimo i doživimo istinske vrednosti iz naše prošlosti! Martin Hajdeger divno reče: „Tradiciona je ono što je dovoljno staro da bi večito bilo mlado“. Tradiciona je najbolji izbor iz prošlosti, čišćenje pamćenja. Ivo Andrić veli: „Tradiciona je ono što ostaje“. Pročišćena istorija je priznanje onome što je bilo vredno da i dalje vredi. Jer vredna teološka, filozofska, umetnička, naučna i politička dela večno su mlada, trajno zeleno drveće spoznaje, cvetovi duha koji ne venu, i koji deluju onoga trena kad im se približi radoznali um. Tradiciona je upravo ono što čovek ne sme da zanemari i zaboravi. Mirča Elijade s pravom ističe: „Pokojni su oni koji su izgubili pamćenje“. Na svetu nema ništa vrednije od tradicije, jer ona povezuje pokolenja preko pro-

32 Videti već navedeni zbornik radova, str. 111 ili *Srednjovekovno imaginarno*, IK Z. Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 1999. Autor ističe: „Tradicionalna politička istorija je leš koji tek treba ubiti“ (str. 327).

valije vekova i služi kao odbrana od brzih i nepromišljenih promena. Takva tradicija živi u sadašnjosti a ne u prošlosti. Ona je zapravo univerzalna, svečovečna.

Kada kažem da je tradicija *izbirljivo pamćenje*, onda to podrazumeva i *zaborav* svega onoga što je otpalo ili ispalo iz pojma istorije – zaborav ideja, verovanja, normi, pravila i ličnosti koja su samo smetnja ili prepreka na putu daljeg razvoja zajednice i njene kulture. Jer smo se uverili da kult pamćenja ne mora biti u službi dobra nego i zla (na primer oživljavanje prošlosti fašizma, podilaženje nacionalnom zanosu itd.). *Pamćenje je samo po sebi neutralno, ali upotreba pamćenja nije: ona ide u pravcu sakralizacije i banalizacije.*³³ „Pamćenje nasilja iz prošlosti hrani sadašnje nasilje: takav je mehanizam osвете.“³⁴

Zvanični zaborav – četvrto pismo sebi

*Treba što više svakodnevno ponavljati ono
što se svakodnevno lako zaboravlja.*

Migel de Unamuno

I sećanje i zaboravljanje vremenom se menja, tako da se prošlost ili dopunjava ili joj se ponešto oduzima, u svakom slučaju ona se kroji prema ličnim i zvaničnim interesima i potrebama. *Pri tome treba imati u vidu element moći i vlasti, to jest ko ima dominaciju nad sećanjem i zaboravom.* Jasna i stabilna slika prošlosti vezana je za stabilno društvo i njegove ustanove, dok vremena kriza i promena pogoduju cepanju i razlaganju te iole celovite prošlosti. To je slučaj kada su pojedinac i zajednica iščupani iz svesno ili nesvesno usvojenih, ali dragih navika, i kada se više i ne sećaju kada su i kako se uopšte izgovara neko *ne*. „*Istorijske procese ponekad obeležava nagla promena, kada je istorija, kako bi se reklo, iznenada povećala brzinu – kao u slučaju velikih revolucija.*“³⁵

Ima trenutaka kada je korisno ne misliti na prošlost, jer ako smo opterećeni uspomenama, to može da ugrozi naš život u korenu, sada i ovde. Ko od prošlosti pravi svoju jedinu misao, svoju duhovnu kuću, taj je mrtav za sadašnjost i budućnost. „Sva društva poseduju kolektivno pamće-

33 O ovome šire: Cvetan Todorov, „Upotrebe pamćenja“, navedeni zbornik, str. 183.

34 *Op. cit.*, str. 192.

35 Džon Toš, *U traganju za istorijom*, Clio, Beograd 2008, , str. 34.

nje, skladište iskustava iz kojih se crpe osećanje identiteta i smera kretanja.³⁶ Društvo koje ne pamti svoju prošlost slično je pojedincu koji se ne seća ko je i odakle je. Sećanje je poput emocije: pamtimo stvari koje volimo i stvari koje mrzimo.³⁷

Savremeni mladi ljudi ne brinu mnogo o prošlosti: prošlost ostaje gotovo prazna stranica njihova života! Oslobođeni prošlosti o kojoj gotovo ne znaju ništa, i budućnosti o kojoj ne sanjaju, oni su se zaglibili u sadašnjost. Sa jedne strane mladi gube svest o povezanosti sa prošlošću, a sa druge strane okreću leđa sutrašnjem danu sveta – oni žive za *daj mi danas*. Današnja stvarnost briše njihove uspomene i nade. Branko Miljković je pevao: „Ne ljubi prošlost u ruku“. Francuski istoričar Pjer Nora ističe da su savremena društva sklona zaboravu (videti njegov prilog u navedenom zborniku). G. T. Elton ističe da prošlost samo što nije iskorenjena iz svesti modernog čoveka, o čemu govori već naslov njegove knjige *The Death of the Past. Potpuno zaborav podrazumeva da bi ljudi gradili novi početak i da sva prethodna iskustva, znanja i veštine ne vrede ni prebije-ne pare. Imati identitet znači oboje: imati svest o prošlosti i nadu u budućnost. Budućnost postoji samo ako u nju verujemo, kao što i ljubav postoji ako u nju verujemo. Ako ne verujemo ni u jedno ni u drugo, onda nećemo imati ni jedno ni drugo.*

Premda pretpostavljam da svako želi da zna svoje poreklo i svoj koren, ipak se ta radoznalost završava sa podsećanjem na bake i deke, i tu se prekida pamćenje, ni koraka dalje u tamu predaka. „Niko se ne seća nikog nakon treće ili četvrte generacije. Ko je bio tvoj praded, kako se zvao tvoj čukundeda, kakvo lice je imao tvoj najdalji predak, koji je živio pre fotografije, koji nije imao sreću da ga naslikaju Rubens ili Velasquez? Mi smo deo podele velikog kolektivnog zaborava, telefonski imenik bez brojeva, rečnik s praznim stranicama na kojima čak nema tragova prstiju onih koji su njima rukovali.“³⁸ „Odsustvo prošlosti predstavlja radikalna način da se ukoreni sadašnjost, ljubav kao koren trenutne strasti koja se ničega ne seća, ne predviđa ništa, zato što je dovoljna samoj sebi.“³⁹

36 Džon Toš, *op. cit.*, str. 22.

37 Šire: Ralf Valdo Emerson, *Društvo i osama*, V. Masleša, Sarajevo, 1987.

38 Karlos Fuentes, *Volja i sudbina*, Arhipelag, Beograd, 2013, str. 261.

39 *Op. cit.*, str. 260.

Pomama i poplava sećanja – peto pismo vama

Interes nauka o čoveku za sećanje i zaborav veže se za početak XX veka, kada je osećaj za slabljenje tradicije bio sve izrazitiji.⁴⁰ Ovaj zakašneli interes za sećanje i zaborav može se objasniti i razumeti iz nekoliko razloga: tema sećanja i zaborava suviše je složena psihološki, sociološki, filozofski, teološki, umetnički i egzistencijalno, tako da nije privlačila savremenu pozitivističku nauku. Ima čovek i previše nevolja sa ljudima kakvi jesu, a onaj ko želi da ih menja, samo pogoršava stvar, jer će u njima otkriti nove mogućnosti za nanošenje zla. *Kako nastaju sećanja, kako se prenose, kako se menjaju, kako se koriste i pamte, svesno i nesvesno, javno i privatno, spontano i kritički – sve su to pitanja koja čekaju naučno proverene odgovore.*

Teorija sećanja i zaborava trebalo bi da objasni zašto se uopšte pojavio tako snažan interes za sećanje i zaboravljanje, a posebno značajno pitanje odnosi se na *pomamu sećanja i poplavu sećanja* („memory boom“)⁴¹ *krajem prošlog veka*. Po svoj prilici interes za sećanje i zaboravljanje javio se kao *posledica nezadovoljstva*, ne samo sa proteklom istorijom kao događanjima, nego i kao pričom o njima, to jest istorijskom naukom kao zvaničnim predmetom. *Zbog čega je zvanična istorija nedovoljna?*⁴² Evo razloga i uzroka.

Prošli istorijski događaji mogu se tumačiti i razumeti na različite načine. Prvo, s obzirom na neku *teoriju* o tim događajima, na primer teoriju o velikim ličnostima u istoriji (Plehanova), teoriju izazova i odgovora (Tojnbja) itd. Priroda istorijske stvarnosti postaje funkcija teorija o njoj, jer se stvarnost *za nas* menja uvek kada promenimo naše teorijske poglede u vezi sa njom. Drugo, *novootkriveni istorijski izvori*, primarni i sekundarni, mogu baciti sasvim novo svetlo na događaje, u kom slučaju se popunjava ili menja slika odnosno predstava o njima – ide se tako daleko da se istorija piše iznova. Treće, nije redak slučaj da se čitava prošlost, ili pojedini događaji u njoj, iznova tumače i razumeju u skladu sa interesima neke društvene grupe, obično grupe koja drži moć i vlast u svojim rukama –

40 Umeće pamćenja (ars memorativa, art of memory) potiče od grčkih pesnika i mudraca, da bi se prenelo u rimsko doba, a potom u evropsku kulturu. (Šire: Franses A. Jejts, *Veština pamćenja*, Mediteran, Novi Sad, 2012, str. 9).

41 Videti šire zbornik: *Kolektivno sećanje i politike pamćenja*, Zavod za udžbenike i Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2015, str. 19).

42 *Op. cit.*

svaka vlast stvara predstavu o prošlosti kakva joj treba, i onda tu predstavu spretno nameće celom društvu. To je tzv. *ideološko*⁴³ razumevanje prošlih događaja. Četvrto, prošli događaji mogu se tumačiti s obzirom na značaj i značenje – značaj po sociopsihološkim posledicama, a značenje s obzirom na krajnji smisao tih događanja po čoveka. To je gledište *filozofije istorije* (jasno izraženo u Hegela).

Kako vidimo, prošlost (prošle događaje) ne možemo menjati, ali je možemo tumačiti na različite načine, pa svako tumačenje nameće se kao pravo. *Istinita svest o prošlosti je privlačna, ali je neostvarljiva*. Svako ima pravo na svoju prošlost i svoju priču o njoj. Kako onda da sudimo o čuvenom stavu Leopolda fon Rankea da istorijska nauka mora da pokaže i dokaže *šta se i kako se nešto stvarno dogodilo? Ostaje da se zaključi da je istorija kao nauka stalan i nedovršen razgovor sa prošlošću (never ended dialogue with the past)*.⁴⁴ Pri tome moramo biti svesni da naše znanje o prošlosti stvarnosti jeste sastavni deo današnje stvarnosti, i utiče na nju, na ovaj ili onaj način. „Ako ne postoji odgovarajuća prošlost, ona uvek može biti izmišljena... *Tumačenje istorijskih događaja mogu biti različita, ali ne smeju biti proizvoljna*.“⁴⁵

To znači da poznavanje prošlosti još ne dovodi do istinskog suočavanja sa prošlošću, ali upućuje na činjenicu koliko su sećanje i zaboravljanje složeni procesi. Sećanje (i zaboravljanje) je uvek prevratničko: to nije prosta *rekonstrukcija* prošle stvarnosti, već i *konstrukcija* nove stvarnosti. Različite priče o istin događajima dosledno vode gubitku važnosti i ugledu istine. *Zamislite samo koliko je izvora istine uništeno, koliko je sistematski izostavljeno, koliko je nepristupačno oku javnosti, koliko je krivo-*

43 O. Šengler, pisac *Propasti Zapada*, primećuje da istoričari nisu u stanju da napišu nijednu glavu u svojoj knjizi a da ne odaju njome kojoj stranci pripada njihov jutarnji list. Naš vrsni istoričar Andrej Mitrović u delu *Klio* dodaje: „Vrlo su retki istoričari za sva vremena, a previše je onih za sve režime. „Tradicionalna politička istorija je leš koji tek treba ubiti“ (Žak le Gof, *Srednjovekovno imaginarno*, IK Z. Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 1999, str. 327). „Jednooki konji, ljubimci za trku, u načelu bi trebalo da ostanu u štali“ (Knut Čelstali, *Prošlost nije više što je nekad bila*, Geopoetika, Beograd, 2004, str. 282).

44 Kao što je to dobro obrazložio E. H. Carr, u maloj ali vrednoj knjizi *What is History*, MacMillan, London, 1961, J. Huizinga određuje „istoriju kao duhovni oblik u kome se jedna kultura obračunava sa svojom prošlošću“ (*Philosophy and History*, Oxford, 1936, p. 9). „Istorijsko je ono što jedna epoha smatra vrednim da zabeleži o drugoj“ (J. Burkhart, *Razmatranja o svetskoj istoriji*, SKZ, Beograd, 1996, str. 23).

45 Erik Hobsbawm, *O istoriji*, „Otkrivenje“, Beograd, 2003, str. 16.

tvoreno, jer se ne uklapaju u idealizovanu sliku društva, odnosno vladajuće ideologije.

Drugi ključni razlog za pomamu sećanja („memory boom“) bio je *nezadovoljstvo modernom*. Naime, moderna nije imala potrebe za sećanjem, jer je gotovo sva bila okrenuta budućnosti – *modernu prati velika kriza tradicije*. „Modernisti su odbacili istoriju kao beznačajno bavljenje starijima a postmodernisti kao fikciju koja služi sama sebi.“⁴⁶ Vera u napredak potiskuje interes za upoznavanjem i suočavanjem sa prošlošću. Ako neko zahteva i ceni samo ono što je novo, onda sve staro gubi na značaju i značenju. Revolucije okreću leđa prošlosti, jer veruju u korenitu promenu i napredak. *Revolucije prave radikalnan rez sa prošlošću – one hoće da stvore novog čoveka.*

Treći uzrok pomami sećanja je kriza našeg sveta. Kad god se čovek dovede u krizu, raste interes za samoga sebe. U savremenom svetu („svet kao globalno selo“) sve je povezano, pa potres u jednom delu sveta ljulja celinu. Kriza više ne može biti omeđena, delimična, lokalna – ona je opšta, a u prvom redu moralna, jer se tiče sistema vrednosti i normi koje su urušene. Stanje krize se oseća ali se ne poznaje. Ono se trpi, ali se ne menja. Nešto obećava ali suviše plaši. Nosi dašak života, ali tera i u očajanje. Kriza je otvoren proces, i zato se uz nju veže nada, a ne samo zebnja. Kriza čuva prošla rešenja, i skriva buduće odluke: vreme beznađa i obnova nade idu zajedno.

Kad god se *ponove* izvesni socio-psihološki uslovi, onda se po pravili *obnove* neka stara sećanja, verovanja i mitovi. Stariji oblici duhovnog traganja javljaju se, dakle, u vremenima teških kriza, društvenih i ličnih. Maks Veber bi rekao da dolazi do *ustanka starih bogova iz njihovih grobova*. Poznato je da se u krizi ne traži učitelj nego spasitelj. To je uvek prilika da se pojavi neki vođa koji obećava izlaz iz krize, premda ni sam ne zna kako. Ako ne uspe, on će biti prvi koji krivicu prebaci na drugog ili druge. Tim brbljivim predstavnicima naroda ne bi trebalo poveriti ni dve nacrtane ovce na čuvanje, a kamoli ljudsko stado. „Firer bez naroda je isto što i Mozart bez klavira... Firerova violina je narod.“⁴⁷ *Kriza je vapaj za smislom – otuda povratak u prošlost, gde se smisao može naći.* Tit Livije je davno zapazio: „U istoriji se može naći ljudsko iskustvo u svim svojim beskonač-

46 Džon Toš, *U traganju za istorijom*, Clio, Beograd, 2008, str. 18.

47 Timur Vermes, *Opet on*, Laguna, Beograd, 2014, str. 187.

nim varijacijama“. *Budućnost se doživljava kao pretnja, pa je razumljivo što se pogled okreće prema prošlim vremenima.*

Evo još par reči koje vode od pomame sećanja do poplave sećanja, ili nešto o *demokratizaciji sećanja i zaborava*. Danas svako može da na neki način beleži svoje doživljaje, dok su to nekad činili proroci, umetnici, filozofi i naučnici. Dobijamo nepregledno more uspomena koje niko nikada ne može sve da upozna. Čitav duhovni prostor ispunjen je pričama koje će brzo biti zaboravljene, ako ih neko uopšte i čuje. Što je broj sećanja veći, to su ona sve slabijeg saznavnog, umetničkog, filozofskog i naučnog kvaliteta. Za sve glasove koji dolaze do nas nema ni mesta u ustanovama sećanja, ni vremena sa upoznavanje sa njima, iako oni vrše neki pritisak i nasilje nad nama. Sada svako ko se nečeg seća može biti svoj istoričar. Svako žuri da nam saopšti šta je doživeo, mislio i osmislio na svoj način. U jedno sam siguran: što se više govori to se manje pamti. Sećanje je postalo posve privatna stvar. Svet ne prestaje da pripoveda i propoveda stvarajući višak sećanja. Ova promena „značila je zaokret od istorije ka psihologiji, od društva ka pojedincu, od objektivne poruke ka subjektivnom tumačenju, od ritualnog ponavljanja ka novom sećanju.“⁴⁸

Danas postoje trgovci sećanjem (i zaboravom), jer je ono postalo roba, koja se plaća u potrošačkom društvu – sećanje je postalo industrija. *Svemir se puni ličnim sećanjima i kolektivnim pamćenjima – mitovima*. Mark Blok je među prvima govorio o kolektivnom pamćenju i sećanju („studije sećanja“ – „memory studies“). U nas je bilo i još uvek ima ljudi koji su napisali i pišu svoja sećanja, ali su veoma retka naučna istraživanja sećanja i zaborava, što je teško pretpostaviti, zbog karaktera i temperamenta naših ljudi koji po rečima Mirka Kovača, „vlastitu histeriju prenose u historiju“. „Čeznutljiv pogled unazad donosi utehu, duševni beg od surove zbilje.“⁴⁹

Literatura:

Ajala, F., *Sećanja i zaboravi*, Čigoja štampa, Beograd, 2006.

Albvaš, M., „Kolektivno i istorijsko pamćenje“, u zborniku *Kolektivno sećanje i politike pamćenja*, Zavod za udžbenike i Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2015.

Andrić, I., *Prokleta avlija*, Mono&Manana, Beograd, 2005.

⁴⁸ Todor Kuljić, odrednica „kultura sećanja“ u: *Sociološki rečnik*, Zavod za udžbenike, Beograd, 2007, str. 272. Vredno delo za ovu temu je njegova *Kultura sećanja*, Čigoja štampa, Beograd, 2006.

⁴⁹ Džon Toš, *op. cit.*, str. 41.

- Andrić, I., *Travnička hronika*, Prosveta, Beograd, 1964.
- Asman, A., „Sećanje, individualno i kolektivno“, u zborniku *Kolektivno sećanje i politike pamćenja*.
- Asman J., „Kolektivno sećanje i kulturni identitet“, u zborniku *Kolektivno sećanje i politike pamćenja*.
- Block, M., *Feudalno društvo*, Naprijed, Zagreb, 1958.
- Brodel, F., *Spisi o istoriji*, SKZ, Beograd, 1992.
- Brodel, F., *Mediterran*, 1–2, CID – Geopoetika, Podgorica–Beograd, 2001.
- Carr, E. H., *What is History*, MacMillan, London, 1961.
- Cvajg, Š., *Neimari sveta*, 1, Rad, Beograd, 1983.
- Čelstali, K., *Prošlost nije više što je nekad bila*, Geopoetika, Beograd, 2004.
- David, F., *Kuća sećanja i zaborava*, Laguna, 2014.
- Eliade, M., *Mit i zbilja*, MH, Zagreb, 1970.
- Fuentes, K., *Volja i sudbina*, Arhipelag, Beograd, 2013.
- Fuentes, K., *Inesin instinkt*, Narodna knjiga – Alfa, Beograd, 2002.
- Gadamer, H. G., *Istina i metoda*, V. Masleša, Sarajevo, 1978.
- Gadamer, H. G., *Evropsko nasleđe*, Plato, Beograd, 1999.
- Gadamer, H. G., *Filozofija i poezija*, Službeni list, Beograd, 2002.
- Gombrovič, V., *Dnevnik*, Službeni glasnik, Beograd, 2012.
- Gorder J., *U jednom ogledalu, u jednoj zagonetki*, Fidelis, Beograd, 2001.
- Hajdeger, M., *Na putu ka jeziku*, Fedon, Beograd, 2007.
- Hobsbaum, E., *O istoriji*, „Otkrovenje“, Beograd, 2003.
- Hobsbom, E., *Izmišljanje tradicije*, XX vek, Beograd, 2002.
- Hojzinga, J., *Jesen srednjega veka*, Matica srpska, Novi Sad, 1991.
- Huizinga, J., *Philosophy and History*, Oxford, 1936.
- Jejts, F. A., *Veština pamćenja*, Mediteran, Novi Sad, 2012.
- Jelop, D., *U ime boga*, Nova knjiga, Beograd, 1988.
- Kuljić, T., *Kultura sećanja*, Čigoja štampa, Beograd, 2006.
- Kuljić, T., *Sećanje na titoizam*, Čigoja štampa, Beograd, 2011.
- Malcolm, N., *Knowledge and Certainty*, Prentice–Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1963.
- Ormeson, Ž., *Slava carstva*, Plato, Beograd, 2014.
- Ormeson, Ž., *Priča Jevrejina lugalice*, Plato, Beograd, 2003.
- Proust, M., *U traganju za izgubljenim vremenom, Pronađeno vrijeme*, 1–2, Zora, Zagreb, 1965.
- Riker, P., „O pamćenju i podsećanju“, u zborniku *Kolektivno sećanje i politike pamćenja*.
- Špengler, O., *Propast Zapada*, 1–4, Književne novine, Beograd, 1990.
- Tabuki, A., *Tuđe autobiografije*, Samizdat B92, Beograd, 2004.
- Tejlor, Č., *Prizivanje građanskog društva*, Beogradski krug, Beograd, 2000.
- Todorov, C., „Upotrebe pamćenja“, u navedenom zborniku radova.
- Tojnbi, A., *Istraživanje istorije*, 1–2, Prosveta, Beograd, 1971.
- Toš, Dž., *U taganju za istorijom*, Clio, Beograd, 2008.
- Unamuno, M. de, *Sušтина Španije*, IK Z. Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 2010.
- Velikić, D., *Islednik*, Laguna, Beograd, 2015.
- Velikić, D., *Ruski prozor*, Arhipelag, Beograd, 2007.
- Zeldin, T., *Intimna istorija čovečanstva*, Geopoetika, Beograd, 2003.

PERSONAL AND OFFICIAL MEMORY AND FORGETTING

Abstract:

Memory is one of the ways to relive and to rethink past events. Everything that happened is classified into two groups: the group of events and the group of experiences, internal and external, transient and permanent. The past does not exist only as remains and data, but also as a state of the soul and spirit, our memory and remembrance. Therefore, it is spoken of at least two different meanings of the past: the image of past events is not preserved only by institutions, but also by independent individuals – both stories appear credible, although difficult to verify. In any case, besides an official history of remembrance, there is an unofficial history of memory, as an addition to the former and as its critic. History is not only what happened to states, nations and their institutions, but it is also how those events diffracted and what expression they found in spirits and souls of an individual: an external history becomes an internal one, events are changed into experiences and history into a biography. A general history is one thing, a personal story another.

Key words: *memory, forgetting, event, experience, personal, official, general history, personal story, craze and flood of memories.*

⁵⁰ University of Belgrade, Faculty of Philosophy, professor retired susnjic@vektor.net

МИЛОШ М. ВЕСИН¹

ЛИТУРГИЈСКО И ИСТОРИЈСКО ПАМЋЕЊЕ У ПРАВОСЛАВНОМ ХРИШЋАНСТВУ

Резиме

Полазећи од значаја Перијеве „Усмене традиције“ (Oral tradition), а у контексту колективног памћења, аутор повезује појмове и динамику времена, памћења, сећања – личног и колективног, историје и Литургије. Посебно се наглашавају различите димензије времена, као и различите врсте памћења, како на психолошкој, тако и на неуролошкој основи. Литургијско и историјско време се, у завршници овога рада, преламају кроз један пошресан живојни пример који доказује значај усмене традиције и памћења, личног и колективног, у формирању верско-моралног етоса једног конкретног човека, а све као низ последица трајних, али и омигућних, дешавања у његовом живоју.

Кључне речи: Усмена традиција, време, памћење, сећање, историја, мис, колективно памћење, емоивно памћење, Литургија, традиција, омигућање.

Увод (о усменој традицији)

Када се било где у свету појави нова верзија филма који у своме садржајном ткању има Хомеров еп *Илијада* и *Одисеја*, у научним, али и уметничким, круговима се увек изнова заподене оно одавно постављено питање: Како је Хомер, са тако доследном прецизношћу, могао да пише о догађајима који се догодише пет векова пре његовог доба? Име једног научника и њиме установљен метод, ево и данас, казују да је то ипак могуће, али и објашњавају како је могуће. Реч је о Милману Перију (Milman Parry), антропологу, лингвисти и истраживачу епске поезије са Харварда, а метод, заправо дисциплина, чији је творац, познати су као *усмена традиција* (Parry, 1971).²

1 Протојереј-ставрофор др Милош М. Весин је парох Српске православне цркве Светог Архангела Михаила у Ленсингу, Јужни Чикаго, и професор на Богословском факултету у Либертивилу, Илиној, mives1690@aol.com

2 Пери је изучавао антропологију код једног од најпознатијих лингвистичких-антрополога - Кребера (A. L. Kroeber 1876-1960), који је иначе био први докторант код чувеног Франца Боаса (Franz Boas), на Колумбија универзитету. О утицају Кребера на Периа видети студију Џона Гарсије (Garcia, 2001).

Веома је занимљив сâм начин на који је Пери разрешио недоумицу у вези са Хомеровим „памћењем“, јер је неодвојив од ових наших вазда немирних, али и вазда распеваних јужно-словенских простора. Управо је та распеваност, укореењена али и пројављена у нашој вековима дугој усменој традицији, и помогла Перију да на основу постојања живе усмене традиције у епској поезији Јужних Словена, објасни Хомеров начин памћења догађаја којима није присуствовао. Пери је, наиме, у периоду од 1933. до 1935. два пута боравио у нашим крајевима, бележећи народно умеће епских гуслара у Босни, Црној Гори и на Космету.³ Идући из места у место Пери је слушао народне гусларе и певаче и бележио како су сви они, мада просторно удаљени, потпуно истоветно уз гусле певали наше знамените епске песме. И то све напамет. Онако како су чули од старијих гуслара и певача.⁴ Оно што је започео Пери, наставиће потом Алберт Лорд (Albert Lord).⁵

Зарад лакшег приступа нашој основној теми – Литургијском и историсјком памћењу у Православној цркви, требало би размотрити све оне битне елементе који су саставни део овог нашег приказа. Ти елементи су следећи: 1) време, 2) памћење, 3) историја и колективно памћење и 4) Литургија и литургијско памћење.

1. Време

Када се аналитички приступа појму времена, требало би, пре свега, поменути три различите категорије времена, заправо три димензије у оквирима којих Православно богословље промишља о времену. Те три димензије јесу: а) хронос, б) каирос и в) есхатон.

3 Пери је, по свему судећи, још као студент имао прилику да се преко Боасове ученице Беатрис Стивенсон (Beatrice Stevenson) упозна са гусларском традицијом у Срба. И данас је међу ретким знацима у сећању чувена реченица Стивенсонове, у којој каже: „Жалосно је да је гуслар, као несумњива реликвија прошлости, познат само неколицини појединаца који препознају значај тог гласника прохујалих времена“ (Stevenson, 1915, 58-59).

4 Пери је у својим истраживањима користио, за оно доба, најновија технолошка достигнућа- фонограм, али и филмску камеру. Његов филм о чувеном певачу из Босне Авди Међедовићу из 1935. године је један од првих етнографских филмова уопште (García, 2001, 75).

5 Архива универзитета на Харварду садржи тзв. *Перијеву збирку усмене књижевности* (MPCOL- Milman Parry Collection of Oral Literature), сабрану током његових истраживачких путовања по Балкану у периоду од 1933. до 1935., као и доцнију *Лордову збирку* (Lord Collection) из 1950. и 1951.

а) *Хронос*. Хронос је линеарни проток времена у коме свака генерација, и сваки појединац у њој, почињу и завршавају свој овоземаљски живот. Хронос је подложен мерењу, те отуда и говоримо о минутима, сатима, данима, месецима, годинама, вековима. Од речи хронос добили смо појмове као што су: хронологија, хронолошки и сл. Савремени православни богослов, један од најпознатијих православних делатника у западном свету, Митрополит Калист Вер (Kalistos Ware) има једно веома проницљиво тумачење времена у коме каже да нас кроз време, онако како га доживљавамо из хришћанске перспективе, Бог заправо непрестано подсећа на дар слободе, и то зато да бисмо, на првом месту волели (Ware, 1979). У светлу тих речи, хронос би, у хришћанском смислу, било оно време које нам је Бог подарио е да бисмо у њему (времену) чинили праве изборе.

Погледајмо како су два блистава богословско-философско-поетска ума, са различитих меридијана, два несумњива великана пера, сагледавала и писала о односу времена као хроноса и његове непрестане трке ка вечности. Чувени енглески теолог и поета Џон Милтон (John Milton) у свом најпознатијем делу *Изгубљени рај*, вели овако: „Јер време примењено на кретање, чак и у вечности мери сваку трајну ствар по садашњости, прошлости и будућности“ (Milton, 1987, V, 580–2). Са друге стране, наш Владика Раде, Петар Петровић Његош, поетском струном своје душе која се и Богословљу и философији учила од звезда, у *Лучи Микроkozма* овако пева о времену и вечности:

*Ту сјећаше вјечност̄ӣ окруњена, вјешт̄ио своје њолей̄е сневаше,
на крилима ш̄амо и овамо.*

*Часом у врх, часом у низину, ш̄оржес̄т̄ивеном њокрӣӣа завјесом.
За њом време са великом хуком, на зефирна сједоваше крила,
у широке своје коловрат̄ӣе, неће ли је како ухва̄ӣӣӣӣ.*

*Радимос̄т̄ӣӣ ове неуморне и силно̄ӣа ње̄ова најре̄ӣа,
нико себи њред̄с̄та̄вӣӣӣ не може: али своје цјели њос̄т̄ӣӣӣћ неће,
јер вјеков̄ах ма̄ӣӣ безбројнӣјех има лакша не̄ӣо сјенка крила.*

(Његош, 1990)

б) *Каирос*. Хришћанство доживљава време као дар, јер ма колико ми у свакодневном обраћању говорили једни другима: – имам времена, или – немам времена, време није наше него Божије, а нама је и

та линеарна димензија времена, дакле – хронос, подарена е да би се у времену које протиче припремали за време које није подложно људском мерењу. Друга временска димензија јесте – *каирос*. Каирос се у библијским списима употребљава да би се том речју означило: 1) добродошло, погодно, време, као и 2) плодносно време, али и указало на: 3) посебну особеност неког времена, као на пример време празновања, Богом одређено време итд.⁶ Слободни смо да кажемо, са хришћанског становишта, да је Богооваплоћење, тј. Богоочовечење, просијавање *каироса* у *хроносу*, и то првенствено у чину Божијег *кеносиса* (само-испражњења, само-унижења), а као очигледан доказ Божије спремности да дела не тек изнад времена, него и у времену. Појаву Бога у телу – Богооваплоћење, Георгије Флоровски назива коначним и апсолутним „искуством новине“ (Флоровски, 2005, 580). Навешћемо овде један значајан библијски текст, једно пророчанство из *Синарој заветѿа*, текст који срећемо и у *Новом Заветѿу*, у коме се, истина, не помиње каирос, али су речи овог пророчанства важне јер су најава једног Богом одређеног времена:

И дадоше му књију пророка Исаије, и ошворивши књију нађе мѣсто иде беше написано: Дух је јосѿодњи на мени, зашѿо ме јѿмаза да јавим јеванђеље сиромасима, јѿсла ме да исцелим скрушене у срѿцу, да јројѿведем заробљенима да ће се ошѿусѿиѿи, и слѿима да ће јројѿледаѿи, да ослободим јѿшлачене, и да јројѿведам јријѿјну јѿдину Госѿѿодњу (Лк.4:16–19).

Та *јријѿјна јѿдина Госѿѿодња* је старозаветна антиципација једног новог и другачијег времена, оног времена које ће се означити као *Божје царѿѿво*, а што је заправо један квалитативно нови и до тада непостојећи вид односа у свету и времену: начин пројављене и са-страдалне љубави. Зато Христос своју проповед и почиње речима: *Исѿуни се време и јриближи се Царѿѿво Божје (Мк. 1:15)*. То *царѿѿво*, тај нови начин, најављује свака Литургија Православне цркве, јер су прве речи Литургије: *Блајѿсловено царѿѿво Оца и Сина и Свешѿѿѿа Духа, сада и увек и у векове векова* (Служебник, 1998, 153).

⁶ Навешћемо овде само неколико библијских места где сусрећемо реч каирос у горе поменутиим значењима: 2. Кор. 6:2, Мк. 12:2, 2 Мојс. 23:14, 17, Лк. 1:20, Мк. 1:15 итд. О разним значењима и употреби речи каирос у класичној литератури, као и у библијским текстовима, видети- Вауер (1979, 394-395)

в) *Есхатион*. Под овим појмом се обично подразумева крај времена, или климакс времена. Есхатон је надвременска категорија будућих збивања, период трајно преображеног времена. То је доба *незалазнога дана*, тј. дана у коме сунце не залази. У *Јеванђељу по Јовану*, тај дан се назива и *последњи дан*, као што је и дан васкрсења: *А ово је воља Онога који ме је послао, да сваки који види Сина и верује у њега има живога вечни, и ја ћу га васкрснути у последњи дан* (Јн. 6:40). Али последњи дан је и *дан суда*: *Ко одбацује мене и не прима речи мојих, има себи судију, реч коју ја говорих, она ће му судити у последњи дан* (Јн. 12:48).⁷ Есхатон ће, по речима о. Јустина Поповића бити крај времена, јер: „Као што је време ушло у постојање светлосту првог дана Божијег, тако ће и завршити своје постојање светлосту последњег дана Божијег“ (Поповић 1978, 778). Једна од молитава са краја православне Литургије говори о дану *Царства* као о *незалазном дану*: *О велика и најсвећија Пасхо, Христче! О Мудрости, и Логосу Божији, и Сило! Дај нам да се још присније причешћујемо Тобом у незалазни дан Царства твога* (Служебник, 1998, 123). Наведене речи сведоче о незалазном дану као „времену“ радосних дешавања, а никако као о нечем непомичном.

2. Памћење

Признајем да сам се доста колебао да ли да у овоме излагању користим реч памћење или сећање. И једна и друга можда казују о тако рећи истом, али разлика ипак постоји. На решеност да ипак изаберем реч памћење, мада ће се овде појављивати и реч сећање, навела ме је завршна песма на православном Опелу: *Вјечнаја памјати*, што се обично преводи са: Вечни спомен. Православна уметност кроз своје разнолике изразе, а нарочито језиком црквене химнографије, сведочи о томе да су и сећање и памћење заправо онтолошке категорије.⁸

⁷ О знацима који ће навестити *последњи дан*, и други долазак Христов, видети: Мт. 24:3-33, Мк. 13:4-37 и Лк. 17:22-37.

⁸ Излазак Богоизабраног народа Божијег из Египта и њихов прелаз (песак-пасха) кроз Црвено море, а потом и примање Закона на Синају јесу догађаји који целокупну историју и културу Старога Завета чине да она јесте историја и култура сећања на успостављени савез / завет између Бога и Израиља. Више о воме види: Матић (2008, 74-76)

Сам процес памћења, у психолошком смислу, а као начин „чувања података“ може да буде или свестан или несвестан.⁹ Оно што, у неуролошком смислу чини памћење могућим, и то не тек само оно когнитивно, него и емоционално памћење, јесте пластичност нервне система.¹⁰ Овде би ваљало напоменути да памћење, а по најновијим истраживањима пренаталне психологије и медицине изворно не зависи од нервне система, јер је иницијално памћење у човеку, у стању ембриона, заправо хелијско памћење.¹¹ Пренаталну психологију смо зато посебно поменули јер она има неизмерно значајну улогу у тумачењу чувања емоционалног памћења.

У погледу временског трајања, памћење се дели на: – тренутно, од једног делића секунде до пар секунди, – краткотрајно, од неколико секунди до неколико минута, и – дуготрајно, које може или да траје годинама, или пак током целог живота.¹²

У вези са функционалношћу памћења, помињемо: декларативно и процедурално памћење. За декларативно памћење су задужени центри у неокортексу, и та врста памћења се односи на познавање чињеница, појмова, имена и бројева. Процедурално пак памћење је повезано са субкортексом и оно је задужено за познавање разних научених вештина.

Оно што је од посебне важности за нашу тему јесте тзв. емоционална меморија. „Утискивање“ емотивног памћења бива или субкортикално, преко таламуса и амигдала, или пак кортикално, од таламу-

9 Један од оних научника који је највише урадио на разграничавању свесног од несвесног (подсвесног) дела човековог бића – Карл Густав Јунг поручује ипак и следеће: „Ипак се треба чувати од претераног наглашавања несвесног, јер иначе постоји опасност да се потцени свесно, чиме се коначно доспева до потпуно механистичких схватања“ (Јунг, 1984-1, 297).

10 Данас се, поред тзв. пластичности нервне система, све више говори и о пластичности мозга, која заправо чини могућим стварање синапси, које су у функцији везница/спојница између продужетака нервних хелија (LeDoux, 1993).

11 Верни (Verny & Weintraub, 2002) почетак дечијег памћења доводи у везу са хелијама а не са мозгом, јер: „Пре него што наша деца имају чак и рудиментирани мозгове, они своја прва сећања прикупљају хелијама својих тела“ (стр. 159). То ће потврдити и Емерсон: „Једна од основних поставки на овом пољу јесте мишљење да је ум старији од нервне система и да постоји један ниво на коме је ембрион свестан суштинских квалитета осећања присутних у његовом настанку“ (Emerson, 2002, 7).

12 Сматрамо да је важно поменути чињеницу да пацијенти који су оболели од, данас све присутније, Алцхајмерове болести, као једног од најтежих дементних стања, пре могу да задрже сегменте дуготрајног памћења, него оне из зоне краткотрајног (Morrison, 1995).

са, преко кортекса до амигдала.¹³ Ако је емотивно памћење „урезано“ субкортикално, говоримо о подсвесном процесу, а ако је кортикално, онда је реч о свесном процесу.¹⁴

3. Историја и колективно памћење

У контексту свега до сада реченог, за историју бисмо могли рећи да је она знање, али превасходно и истраживање, о искуству човековог хода кроз време и простор, знање које захваљујући сећању надраста лични ниво и постаје заједнички посед колективног памћења које утиче на стварање одређене културе и етоса.¹⁵ Култура и из ње изникли етос су истовремено повезани и са у нама присутним дубоким сферама како личног, тако и породичног, али и националног и колективног несвесног.

Још је чувени историограф антике Јакоб Буркхарт указао на чињеницу да су људи различитих културолошких исходишта имали веома, данас бисмо рекли, противуречна схватања о историји и тумачењу исте. Буркхарт, на пример, наводи намерну „слободу од историје“ древних Индуса, за разлику од Египћана или Персијанаца, или пак народа израиљског. „Инфериорност“ свих народа старог оријента у односу на свет античке Грчке, Буркхарт види управо у „историјској равни“. Оно што је, по Буркхарту, посебно красило свет грчке антике јесте „историјски ниво“ до кога је дошло усмено предање, које се нај-

13 Њујоршки неуролог Леду (LeDoux, 1993) је први указао на значај амигдала (у обе половине мозга се налази по једна жлезда-амигдала) у човековом емотивном животу и посебно у процесу емотивног памћења и сећања, па зато овај научник говори о прагматично-експлицитном и о емоционалном памћењу.

14 Један од наших најоригиналнијих научника на пољу неуронауке Проф. Јово Тошевски, амигдале (corpus amygdaloideum –бадемасто тело) назива „кућа емоције“ и „кућа страха“ и каже да је амигдала „за мозак човека можда најважније место, јер амигдала је главна зона која ствара и памти емоције“ (Тошевски, 2004, 76).

15 Занимљиво је поменути да се уобичајена западна подела историје на време: пре Христа (В.С.) и време: по Христу, а заправо „година Господња“ (А.Д), користи од 728. године, када је, у своме дневнику на дан седамдесетог рођендана, ирски монах и изгнаник Вилиброрд (живео од 658. до 739.) ту годину означио као „728. године од оваплоћења Господа“. Ово ће, истина, тек касније постати „систем“ бележења када се шта у историји догодило, али Билиброрд остаје „створац“ овог начина рачунања времена. До тада „време у Европи је било регионално време.. и даље заглављено у прошлост Рима. Многе области су се и даље служиле старом римском „провинцијском ером“. То је била временска скала на којој су се године рачунале од године када је та област, као провинција, била присаједињена Римском царству“ (Браун, 2010, 531-2).

величанственије огледа у „поетици античких митова“, а што је све чинило део „античког памћења прошлости“ (Burkhardt, 1940, 518-520).

Оно што нас овде посебно занима јесте колективно памћење као чињеница човековог историјског хода кроз време и простор. Зато се нећемо задржавати на теоријама историје, нити пак на битним разликама између историје и историографије. Колективно памћење је, рекли бисмо, у исто време и чедо историје, али и предак историје. Изучавање колективног памћења у једном историјско-социолошком контексту, а као новија научна дисциплина, неодвојиво је од имена Мориса Албвакса (Maurice Halbwachs) који је, у својим чланцима и књигама насталим од 1925. до 1950., истраживао однос између личног и колективног памћења, и који је први међу социолозима почео да користи израз *колективно памћење*.¹⁶ (Halbwachs, 1992). Албвакс је своје теорије памћења заснивао на делима једнога од пионира социолошке науке – Емила Дуркхајма (Emile Durkheim).¹⁷

Новији теоретичари колективног памћења, као на пример Камин, колективно памћење ће дефинисати као јавно представљену прошлост (Kammen, 1997).¹⁸ Боднар колективно памћење тумачи као званично сећање једног одређеног друштва, установљено било путем институција, или пак и саме власти, које је удружено са локалним, тј. народним сећањем и свим оним што га чини (Bodnar, 1993).¹⁹

16 Албвакс сећање сваког појединца ставља у шири контекст постојећих друштвених система, али не мање и институција. Једино индивидуално сећање које, по Албваксу, не извире из друштвеног контекста јесте сећање на снове (Halbwachs, 1992). Било би веома занимљиво видети како би се ово Албваксово мишљење читало у светлу Јунговог схватања снова и значаја слика које се јављају у стању сна, а поготово оних снова у којима доминирају митолошки мотиви, јер по Јунговим речима: „морам истаћи да је поређење типичних мотива снова са митолошким мотивима блиско идеји да се снено мишљење, као што је већ учинио Ниче, схвати као филогенетски старији начин мишљења“ (Јунг, 1984-2, 348).

17 Дуркхајм се посебно занимао утицајем колективних ритуала на учвршћивање заједништва у одређеном историјском друштву (Durkheim, 1995).

18 За Камина је колективно сећање оно што је материјализовано у културно-историјским споменицима, и што је изван свакога од нас појединачно али нас истовремено подсећа на део прошлости која нас повезује (Kammen, 1997).

19 Ерих Фром у својим истраживањима тзв. примитивних друштава, а када је у питању одсуство „званичног ауторитета“, поставља оправдано питање о томе како се „примитиван човек брани против асоцијалних и опасних чланова с обзиром на непостојање ауторитативног режима?“ Као једно од решења, Фром наводи да се контрола понашања најбоље постиже: „једноставно обичајима и етикетом“ (Fromm, 1986, 158). А обичаји, без обзира да ли је реч о примитивним или савременим културама, увек су део колективног памћења.

Колективно памћење је, као што смо већ видели код Буркхарта, немогуће одвојити од улоге коју су, у свим народима и културама, имали митови као изванредно средство помоћу кога се не само чувало, него и неговало колективно памћење. Пажње је вредно једно, на веома надахнут начин исказано, мишљење Владете Јеротића о митовима:

„Одувек је било лажних пророка, неискрених рационалиста и бојажљивих логичара. А све ово као последица површног додира са митовима или само са једним митом у нама. Знам, требало би да објасним шта је то уопште мит, али ово ћу препустити другима, или себи другом приликом. Овога пута нека је само једно извесно. Знам да је мит стварност и онда када се најдубље могуће загледам у себе и онда када најозбиљније поразговарам са савременом науком; као што су Гримове или све остале бајке света стварност, као што је мит о стварњу човека, о рају, првородном греху, или о потопу, стварност, као што су алхемијске или данашње приче о атомском језгру стварност“ (Јеротић, 2000, 339–40).

Свакако да је веома значајна и сама динамика преплитања личног и колективног памћења. Можда нам баш истраживања на пољу човековог несвесног дела личности (а да ли у ствари – подсвесног, или – надсвесног?) могу помоћи у одгонетању ових нимало једноставних процеса. Ако су памћење и сећање, првенствено, психолошки „покрети“, или боље речено – пројаве психичке енергије, онда би овде свакако требало поменути Јунгову поделу у вези са психолошким одређивањем, тј. паралелно постојање субјективног система вредности и објективне оцене квантитета (Јунг, 1984–2).²⁰

4. Литургија и литургијско памћење

У литургијском животу Православне цркве, кроз сва дешавања у годишњем кругу дана, недеља и особито празника, православни верници увек изнова улазе у реалност оних догађаја које прослављају. То прослављање није никада тек „обележавање успомена“, већ све-

²⁰ Јунг је, с разлогом, опрезан са појмом психичке енергије, јер каже: „Разграничавање појма психичке енергије пружа нам извесне тешкоће, због тога што нам недостаје она могућност да психичко одвојимо од биолошког збивања. Биолошко је исто тако погодно за енергетски начин посматрања као и психичко, уколико биолог такав начин посматрања сматра корисним и вредним“ (Јунг, 1984-2, 86)

тотајинско оприсутњење онога што је међу нама, и у нама, сада и овде.²¹ Знаменити литургичар двадесетог века, протојереј Александар Шмеман то кратко објашњава термином „литургијско данас“, и каже: „Иако ми богослужимо у времену, богослужење Цркве не тек да даје смисао времену (хроносу), него га оно заправо освештава“ (Schmemmann, 2003, 69).

Свако евхаристијско сабрање Цркве уводи верне у једну нову реалност, али не мање и у једну другачију димензију времена, реалност стварног присуства васкрслог Христа међу нама: *Јер где су два или три сабрана у име моје, онде сам и ја међу њима* (Мт. 18:20).²² Православна црква верује, доживљава и проповеда да када су верни сабрани на једном месту (види Д. ап. 2:1), зарад ломљења хлеба – Евхаристије, они постају **Тело Христово**. Заједничари првог хришћанског сабрања, оних три хиљаде душа које повероваше о дану Педесетнице, беху сагласни у апостолској науци, заједништву, ломљењу хлеба и молитви (види Д. ап. 2:42) и зато:

„није случајно што је наш православни народ, заквашен оваквом еклисиологијом, поистоветио израз Црква са простором у коме се савршава Евхаристија: „идем у Цркву“, уместо: идем у храм. Ово се не би десило да у свести православног народа није било дубоко укорено ово постовећивање Цркве и Евхаристије“ (Зизјулас, 2013, 19).

Православно литургијско памћење, које је, пре свега, евхаристијско, има свој над-временски и над-просторни врхунац, а ипак у времену и у простору, у Анамнези. Анамнеза у Литургији Цркве од истока није тек подсећање на оно што се збило једном давно, него је то сећање на све оно што и овде и сада чини Богооваплоћеног, распетог и васкрслог Христа да је присутан међу нама. Христово оприсут-

21 „Евхаристија је светотајинска антиципација, предукус васкрсења, врста „предобраца васкрсења“ (израз из Молитве освећења дарова у Литургији Св. Василија Великог)“ (Флоровски, 2005, 283).

22 Света евхаристија је наше најбоље и најделотворније искуство о Васкрсењу, као што је и освештавање хроноса, који своје место уступа есхатону јер је Васкрсење: „дан преласка из смрти у живот и од земље на небо, наступање пролећа душама, време у које су оне примиле нарочиту животворну благодат“ (Епископ Венијамин, 2003, 49). Васкрсење Христово је и залога општег васкрсења „у последњи дан“. О међусобној повезаности наше вере у Христа и општег васкрсења о. Георгије Флоровски каже: „Одвојена од наде у опште васкрсење, вера у Христа била би узалудна и бесциљна...“, а о томе шта је васкрсење за нас, Флоровски наглашава да је васкрсење „исправљање природе и њега Бог дарује свима.. Не зависи од наше воље да ли ћемо васкрснути после смрти или не, исто као што се и не рађамо својом вољом“ (Флоровски, 2005, 277).

њење је печат нашег хришћанског идентитета, а „Наш Хришћански идентитет је заснован на Жртви и Памћењу, и то на Жртви и Памћењу Христове Богочовечанске педагогије“ (Епископ Јован, 2011, 96).²³ Ми Свету евхаристију, тј. Тајну благодарности, вршимо као одговор на Христове речи: *Ово чиниш у мој спомен* (Лк. 22:19 и 1. Кор. 11:24).²⁴ Речи саме Анамнезе, у Литургији Светог Јована Златоустог, гласе овако:

Сећајући се дакле ове сајасносно зајовесити и свега што се нас ради збило: крстиа, проба, тридневної васкрсења, узласка на небо, седења с десне стране и другої и славної доласка (Служебник, 1998, 106).

Да би они којима садржај Православне литургије није довољно познат могли лакше да уоче повезаност појединих делова, а зарад бољег сагледавања целине саме Евхаристије, ваљало би овде навести и речи Литургије које се директно надовезују на Анамнезу. Дакле, после изговорене Анамнезе свештеник укрштених руку узноси дарове (хлеб и вино) и возглашава: *Твоје (дарове) од твојих (дарова) Теби приносећи због свега и за све* (Служебник, 1998, 107).

Последњи израз у Анамнези, наиме – *другої и славної доласка*, тачно осликава нову димензију времена која нас прожима у Литургији, димензију у којој се тек бити имајући, дакле – будући, догађаји, оприсутњују у садашњости. Православна Црква живи и дише вером да у освећеном хлебу и вину, који у Литургији постају Тело и Крв Спаситеља Христа, не само да је Христос присутан међу својима у овој свету, него се и ми уносимо у просторе есхатона. Дакле, и Христос силази и ми узлазимо.

У Анамнези се дотичемо и једног својеврсног временско-логичког феномена. Како је, дакле, и да ли је уопште могуће сећати се не-

23 Епископ Јован (Пурић) у својој књизи: *Богослужење и васпитување по Св. Јовану Златоусту* наглашава да: „Екзистенцијално сећање на Христов домострој спасења стоји у основи живота Цркве. То и такво сећање јесте, стога, и у основи Литургије, али и у основи свеколике црквене педагогије и то не само као когнитивно „освежавање знања“, него, пре свега, као стално проживљавање искуства свештене историје спасења, али и светотајинског искуства есхатологије“ (Епископ Јован, исто.).

24 У Литургији Светог Василија Великог, која се у Православној цркви служи само десет пута годишње, Христове речи: *Ово чиниш у мој спомен*, су уткане у речи једне кратке молитве која претходи Анамнези: *Ово чиниш у мој спомен, јер кад год једеш овај Хлеб и Чашу ову пијеш, смрти моју објављујеш и васкрсење моје исповедаш* (Служебник, 1998, 164).

чега што се хронолошки, у времену и простору, још није догодило?²⁵ Колико год да нам се ово чини не тек само као немогуће, него и не-логично, не смемо пренебрегнути чињеницу да су Тајна вечера и на њој Христом установљена Евхаристија заправо „завршетак, испуњење љубави Христове (Лудовикос, 2011, 195). Љубав Христова, љубав Логоса Божијег, можда, по нашем људском умовању, у себи нема „логике“, али слава Богу да је тако, јер нас од греха, смрти и нестајања спасава **Љубав**, а не логика. Спасава нас Љубав која је изнад времена и простора, а која у исто време, даје смисао нашем постојању у времену и простору.²⁶ Зато је круна Христове љубави према нама, која је пројављена кроз Његово страдање, распеће, смрт, а потом и Васкрсење и Вознесење, већ догађај будућег века – есхатона. У тој светлости, у Литургији се, ма где и када да се она служила, служи, или ће се тек служити, преламају све временске димензије: и хронос, и каирос и есхатон.

Литургијско памћење је немогуће одвојити од благодарности, јер Евхаристија јесте благодарност!²⁷ Свако наше богослужење, које нас

25 Златко Матић у својој веома концизној студији *Библјско и литургијско сећање*, ову логичку недоследност види као „наставак борбе коју Црква од својих првих богословских израза води са јелинском мишљу“ .. „Указујући на пад првих људи, оци Цркве су подвукли његове катастрофалне космичке димензије. Фрагментарност, испарчаност времена (и простора) биле би, у том контексту, најјасније пројаве зацаривања смрти. Време тече и оставља за собом лица и догађаје, којима прети заборав, нестајање.“ „Зато време, хронос, има само једну могућност да опстане- да се храни сопственим породом.“ „Овој концепцији времена.. темељно се супротставља „логика“ Новог завета. У Посланици Јеврејима, наиме, налазимо „дефиницију“ обрнуте временске перспективе, која прошлост назива сенком будућих добара, а садашњости коју је Христос собом освештао, додељује онтолошки статус иконе-лика истинских ствари.. Зато у православној перспективи времена: „Личности и догађаји прошлости и садашњости своје истинско постојање добијају у/из будућности.“ .. „На исти начин и ипостас Литургије, коју сада и овде служимо, налази се у Будућем Царству Божијем“ (Матић, 2008, 77-78).

26 Тумачећи есхатолошку онтологију Светог Максима Исповедника, Никола Лудовикос нас подсећа да „Свети Максим љубав схвата као жртву“, наводећи следеће речи Светог Максима: „Да нас обожи благодаћу колико и икономијом. Он је заиста постао човек; да научимо не само да трпимо једни друге међусобно, него и да волимо једни друге духовно, али и да бринемо о другима више него о себи на божански начин“ (Лудовикос, 2011, 196). Пример о коме ће бити речи на крају овога рада, доказује да речи Светог Максима о љубави нису никакав „идеализам“, него искуствена стварност, **могућа** чак и у једном времену када се чинило да је љубав одавно ишчезла испред гнева и мржње!

27 Свети оци, из свих епоха црквеног трајања, увек су посебно наглашавали важност благодарности у неговању целосности хришћанског живота. Један од дивних плодова руске, а у исто време и свеправославне „духовности“ Свети Тихон Задонски, Епископ вороњешки, из XVIII-ог века, овако је говорио о вези благодарности и Богоугодног живота: „Помињи се

усмерава ка љубави према Богу, али и љубави према ближњем, јесте израз наше благодарности, као што је и акт нашег заједничког узрастања у једини заиста делотворни „колектив“ – а то је заједница љубави. „Дела љубави продужавају богослужење, јер су и она својеврсно богослужење, служење и хвала Богу – Љубави“, каже о. Георгије Флоровски (2005, 364).

Оно што је можда најлепша особина литургијског памћења и сећања јесте благотворна и радосна стварност њиховог двосмерног правца, јер прво полазе од Бога ка нама, па онда од нас ка Богу.²⁸ У молитви пре Причешћа ми понављамо речи покајаног разбојника који је са свога крста завапио распетом Христу: *Сејши ме се, Госјодге, када дођеш у Царсјиву своме* (Лк. 23:42). И шта је Христос одговорио разбојнику? *И рече му Исус: Заисјиа ѿи кажем, данас ћеш бији са мном у рају* (Лк. 23, 43). У нашем људском поимању сећања, Христос би му вероватно рекао: – Да, сетићу те се. Али Спаситељ нам кроз свој одговор овом драматичном покајнику открива Божију димензију сећања, које је у чину делотворне – састрадалне љубави, јер Христос рече: *їде сам ја онде ће и слїа мој биїи* (Јн. 12:26). Евхаристија све људе и просторе грли оваплоћеним, распетим и васкрслим Христом, који је предао себе за нас. Али ми, будући још увек путници кроз време, а на путу ка „незалазном дану“, у свакој Литургији имамо покрај себе и оне које је Бог прославио, јер они познаше и признаше Њега као Спаситеља и искупитеља, тако одговоривши на Божији позив: *Сине, гај ми срце своје* (Приче Соломонове, 23:26). Зато се одмах после Анамнезе (сећања) и Епиклезе (обраћање Богу Оцу да ниспошље Светога Духа и освети дарове), Црква у Литургији овако моли:

Још Ти їриносимо ову словесну службу за їреминуле у вери Праоце, Оце, Паїријархе, Пророке, Аїосїоле, Проїоведнике, Еванђелисїе, Мученике, Исїоведнике, Подвижнике, и за сваки дух їраведника, їреминулої у вери (Служебник, 1998, 109).

и ти свагда овог великог дела Божијег, и диви му се, и од срца благодари Богу, и живи онако како то жели Бог који дође у свет да грешнике спасе, тако да је ради тебе и дошао у свет, и пострадао, и смрт примио светим телом Својим – испуњавај и ти свету вољу Његову и са сваким усрђем старај се за спасење душе своје. Господу благодаран буди, и у овоме свету живи смерно, у љубави, свакој кротости и трпељивости, као што и Он Сам живљаше и као што од тебе потребује“ (Свети Тихон Задонски, 2004, 325).

28 У једној од молитава у Литургији Светог Василија Великог, која ће, у наставку, бити детаљније наведена, Црква исповеда да Бог зна *свакоїа још од уїрrobe машере њеїове* (Служебник, 1998, 170).

Литургија Светог Василија Великог садржи и једну предивну молитву, у којој се, после помињања Пресвете Богородице, после помињања Светог Јована, пророка и претече и светог који се прославља тога дана, Евхаристијска заједница – Црква – моли и *за све раније њреминуле у нади на васкрсење и живої вечни*, молећи се да их Бог упокоји тамо *їде сија свейлосїи лица ївоїа*. Потом следи помињање оних *иїио Ти ове дарове њпринесоше, и оне за које, и њреко којих Ти их њпринесоше*. Затим се молимо и за оне *їо њусїињама, и їо їорама, и їо їеїи-нама, и їо їудурама земаљским*. Црква се посебно обраћа Богу да помене *овде њприсуїи народ, и одсуїи из оїправданих разлоїа*. Посебно је у овој молитви присутна и једна, несумњиво, социјална димензија:

...домове њихове наїуни сваким добром, бракове њихове сачуваї у миру и слози, децу оїаї, омладину васїиїаї, сїаре укреїи, малодушине уїеиши, расејане сабери, заблуделе обраїи. Плови са онима иїио їлове, їуїуї са онима иїио їуїуїу, удовице иїиїи, сирочад заиїиїи, сужње ослободи, болеснике исцељуї. Помени Госїоде... и оне који нас воле, и оне који нас мрзе, и оне који замолише нас недосїоїне да се молимо за њих (Служебник, 1998, 168–170).

Тамо где бледи, или и потпуно нестаје наше сећање, Црква се моли да Бог у своје „памћење“ уврсти, да помене, и оне:

...које ми не сїоменуемо збої незнања, или збої заборава, или збої мношїива имена; Ти сїм, Боже, їомени, знајући свачиїи узрасїи и име, знајући свакоїа још од уїїробе маїшере њеїове (Служебник, 1998, 170).

Заиста је то необична радост када се Литургија доживи у свој њеној пуноћи, као „заједница Бога са човеком“ (Кумарианос, 2013, 124). Зато Литургија у себи сједињује сва доба историје спасења и све оне који, ма колико далеки, или чак и незнани људском сећању, увек би тишу у жижи Божијег памћења.

На крају овог одељка остаје нам да кажемо нешто и о црквеном, а заправо литургијском, доживљају историје. У Православљу нити је могуће, а нити је потребно, одвојити литургијско од историјског памћења. По Флоровском, „историја бива оправдана теолошки управо мисионарским старањем Цркве“ (Флоровски, 2005, 581).²⁹ Бележење

²⁹ „Усталом“, пише Флоровски, „Црква је мисионарско тело, послато у свет да објављује и проповеда Царство, и „сва творевина“ је призвана да учествује и заједничари у овом коначном „обновљењу“ (Римљ. 8: 19-23), које је већ започело Ваплоћеним Логосом и у Њему“ (Флоровски, 2005, 581).

и памћење догађаја и личности из историјског тока времена, у свести литургијске заједнице ма ког раздобља и поднебља, добија свој пуни смисао тек у „поновном оцеловљењу“ свих историјских дешавања, које ће се остварити тек „с ону страну историје“ (Флоровски, исто). Прослављање Божијих угодника – светих, за Цркву је, већ овде и сада – искорак у есхатон. Тај искорак је немогуће учинити без састрадалне љубави, Бога према човеку, и човека према Богу и своме ближњем.³⁰ Искуство састрадалне љубави из протеклих векова није „прохујало“ и нестало, јер је оно део једне посебно важне димензије у Православљу, а то је предање. Оно што црквену свест вазда чини не тек будном, већ и динамичном јесте незамењива улога предања у животу Цркве.

„Стога Црква не мисли о прошлости као о нечему чега више нема, него као о нечему што се збило и што постоји у саборној пуноти једнога Тела Христовога. Предање, на тај начин, одражава ову победу над временом. Предање је, пре свега, начело узрастања и препорода. Предање је стално и постојано присуствовање Духа, а не само памћење у речима. Предање је благодатно, а не историјско начело“ (Флоровски, 2005, 433–434).

Живи пример (уместо закључка):

Памћење чика Милана Смољановића

Знам да на крају свакога рада следи закључак. Уместо краја у коме би биле сажете основне поставке и закључци из до сада нанизаних поглавља, поделићу са вама одломак животних дешавања једног конкретног човека, а као пример који, по мени, собом обједињује скоро све битне елементе овога рада. Самим тим, ова више него потресна животна прича заслужује да буде и више него поучни, али превас-

30 У првом делу своје зиста сјајне и толико надахнуто писане књиге *Пушчевима руске монашке духовности*, Проф. Ксенија Кончаревић, на примеру улоге Светог Сергија Радоњешког, објашњава како је могуће да су свети подвижници увек били истински светионици на путу кроз време, вели овако: „Парадоксално: подвижник скривен од света у једном моменту постаје централна фигура руске историје и ставља се на чело руског народа као његов духовник, благослиљајући га на саможртвени подвиг. Како је то могуће? Због проверене законитости врлинског живљења у Христу да се права и истинска љубав према човеку може родити једино из огњене љубави према Богу и преданог служења Њему“ (Кончаревић, 2004, 56). Мада је овде наведен један блистави пример из историје руског православља, подвижнички етос у васцелом Православљу је увек, од апостолских дана па до данас, укоренен у „огњеној љубави према Богу и преданом служењу Њему“.

ходно и душеполезни закључак да је све овде поменуто заиста могуће и оствариво. Нека помен ових збивања о којима ћу се усудити нешто да кажем, буде моја искрена молба свима вама да овоме човеку, о коме ће сада бити реч, отворите врата свог личног памћења, е да би, Боже дај, он постао и део оног другог круга, тј. нашег заједничког памћења. Али не мари ако се то и не деси. Човек из ове приче је присутан у литургијском сећању Цркве Христове.

Моје, сада већ, двадесетшестогодишње свештеничко служење у парохији јужночикашкој и ленсиншкој поклапа се са почецима свих оних немилих збивања на просторима бивше Југославије, од почетка деведесетих година прошлога века па до данас.

Током 1992. године, у јеку безумних ратова у Крајинама, а потом и у Босни, почеше да ми се, писмима или телефоном, јављају многи мени, до тада, непознати људи, махом старији чланови разних српских културних и иних организација из свих делова Америке. Свако од њих је имао једно те исто питање и молбу: – Молимо вас да што пре ступите у контакт са вашим парохијанином, чика Миланом Смољановићем. Нека вам исприча шта му се десило пре педесет година, а ви онда позовите америчке новинаре и сниматеље радио и телевизијских станица, па нека чује и цела Америка чика Миланову причу.

Признајем да сам, после таквих позива, или писама, био више него изненађен и зачуђен, јер како то да многи наши људи широм Америке знају за човека из поверене ми парохије, а ја га не познајем? Пронашао сам име Милана Смољановића на списку наших парохијана, његову адресу и број телефона. Позвавши пронађени број, јавила ми се чика Миланова ћерка и објаснила разлог зашто ја до тада, тј. током скоро две године ода када сам стигао у Јужни Чикаго, никада нисам имао прилику да се сретнем са чика Миланом. Он је те две године живео код своје друге ћерке, у другом крају Америке. – Али оче, рече ми тада чика Миланова ћерка, тата ће се вратити пред нашу славу – Ђурђевдан, и ви се тада слободно поново јавите.

Тако је и било. Јавио сам се чика Милану уочи Ђурђевдана. Прво смо се договорили у које време бих могао да дођем у његов дом ради Чина освећења славског жита и резања славског колача. Лепо су ме примили. Чика Милан Смољановић, крепка старина, коме је тада било 82 године, његова супруга, деца, унуци, као и њихови славски гости. Наравно да тај дан није био погодан за неке дуге приче, али ја

сам чика Милану најавио да ћу пар дана по Ђурђевдану поново доћи и да желим да чујем његову причу, уколико он, наравно, буде спреман да ми је исприча.

И заиста, неколико дана после чика Миланове Славе, ја сам поново био у његовој кући. Био је сâм тога дана. Његова супруга – тетка Милка је са унуком отишла у куповину. Послужио ме је кафом, а онда сам му ја, обазриво колико сам могао, објаснио разлог моје радозналости. Занимљиво је да ме чика Милан, од првога дана када смо се упознали па све до свога упокојења, четрнаест године касније, никада није ословио речју – оче, или – оче Милоше, чак ни – фадер Милош, како ме многи, и стародесеоци али и новодошавши Срби, у парохији ословљавају. Не, ништа од тога. Чика Милан би увек, уз широки осмех, лагано замахнувши десном руком, одмереним и некако растежућим гласом рекао: – Е мој свештениче. Увек тако, и никада другачије. Сваки пут. Ма где да смо се сретали, а од тог Ђурђевдана 1992. сретали смо се релативно често.

– Е мој свештениче, – започе чика Милан. – Ја ћу вам све по реду испричати, а ви онда просудите да ли је то за америчке новинаре. Ја мислим да није, па зато и ћутим и своју муку ником не казујем. Истина, многи моји пријатељи знају за ово. Било је то у августу месецу 1942. године. Тачно пре педесет година. Живео сам у нашем мирном и лијепом селу. Данас је, кажу, то Крајина. Онда је то, пре рата, била Стара Југославија, а када поче рат, тај део Југославије је постао Независна држава Хрватска. Једнога дана примисмо вијест из суседног села, од комшија Хрвата са којима смо, е Бога ми мој свештениче, заиста јесмо, лијепо живели до рата, да сутри дан сви ми, мушке главе из нашега српског села, одемо у шуму и да узмемо дрва која ће се бесплатно дијелити. Август је био, али је требало мислити на огрев за слиједећу зиму. И одосмо. А камо среће да нијесмо. Када смо се увече, тога дана, вратили у наше село, имали смо шта и да видимо. Сви, али сви, е мој свештениче, сви који осташе у селу не дочекаше нас живи. Сви бјеху заклани. Мени су тога дана, мени су, е мој свештениче, мени су убили: оца, мајку, сестру, жену и троје мале дјеце. Њих седморо из куће. Све мојееее, е мој свештениче. Када смо се, још онако збуњени, ошамућени и просто укочени, ми мушки окупили у центру села, решисмо да кренемо у село наших душмана и осветимо се. Прије тога смо од некијех стараца и старица који још душу пустили

нису, а који су могли барем ријеч да кажу, чули ко је од „јунака“ из сусједнога села и у чијој кући зло починио. Скуписмо све што имадо- смо и, онако са вилама, моткама, а неко и са пушком, кренусмо ка се- лу наших душмана. Наравно, све њихове „храбре“ мушке главе побје- гоше, а неки, е то не разумијем, иза себе оставише своје старце, а не- ки и жене и дијецу. Тачно сам знао у чију кућу треба да уђем. И ушао сам. Сав сам дрхтао. У кухињи, испод стола, спазих жену мога зло- твора, како у загрљају држи двоје своје нејачи. Она је прва прогово- рила: – Знам, знам Милане зашто си дошао. И нека си дошао. Али мо- лим те, Милане, и кумим Те твојим Богом и Божићем, молим те да пр- во мене убијеш, да не гледам гдје ми дјецу мучиш. – Нијесам прво ни ријеч могао казати, е мој свештениче – настави чика Милан. – А он- да, као да ме је неки гром ударио, али онако изнутра и ја се сјетих, а не знам ни до данас како ни зашто, ја се сјетих ријечи моје миле мај- ке, која ме је често овако саветовала и опомињала: – Чувај се Мила- не, срећо моја, чувај се да никада ни на кога у освети руку не дигнеш. Освета је, сине мој Милане, Божија, а не наша, не наша. – Е, баш та- ко ми је рекла, е мој свештениче. А чуо сам, то ћете ви боље знати, да то и у Светом писму пише. Не знам. То нисам читао, а и мало сам га читао. Али ријечи моје слатке мајке тада баш као гром прођоше кроз мене. И ја се самоме себи чудим од онијех ријечи које тада казах тој преплашеној жени: – Слушај ме добро. Ни теби ни твојој дјечи ја не- ћу ништа зло чинити. Ако негдје набасам на мога злотора, а твога мужа, не могу да кажем шта ће бити, али ти буди мирна. Кунем ти се мојим Светим Ђурђем, Крсном Славом мога дома, да се теби и дијечи нећу свјетити. И не само то, него ћу ти и ово касти: – Док сам ја овдје, у овоме крају и док сам жив и у власти над овом главом и овијем но- гама, ни теби ни дјечи твојој не смије ни длака с главе фалити. То ре- кавши, изиђох из њихове куће.

Настаде дуга пауза, коју је испуњавала тежина трагова изговоре- них речи, помешана са просто заглушујућим притиском тишине. Тако се барем мени чинило. Чика Милан је, за дивно чудо, био веома при- бран. Али, и покрај те прибраности, низ његове образе, слиле су се сузе на браонкасти прслук који је носио преко зелено-црне кариране кошуље. А за себе више ни не знам како сам све то могао онако седе- ћи да слушам. Приметих сузе међу зрнцима црне плетене бројанице у левој руци.

– Е, мој свештениче – настави чика Милан после неких скоро пет минута ћутања. – Кажите ви мени сада, које би то перо и који микрофон и која камера могли да забиљеже моју муку? Само ја знам, ја и Бог на небесима, како ми је тада било. А то – тада, то је дууго трајало. И никада није ни престало.

Чика Милан је тада са групом својих мештана отишао из села, али је остао у томе крају. И заиста, све док је био у тој околини, он је својим угледом виђеног домаћина, а потом и снагом борца, успео да испуни дату реч. Није дозволио да се ма какво зло деси жени и деци његовог злотвора. Негде, током 1944. је био ухваћен од Немаца, и одведен у логор у Немачку. Доживео је ослобођење. Из Немачке је прво пребачен у један избеглички логор у Италији, потом је кратко био у Енглеској, а онда је почетком педесетих дошао у Америку. И као у оној библијској повести о праведном Јову, Бог је чика Милана поново благословио. Крајем педесетих је упознао једну честиту Српкињу, рођену у Америци, која је дуго остала неудата, оженио се њоме, и Бог их је благословио са три кћери.

Пред растанак, чврсто сам загрлио чика Милана и обећао му: – Чика Милане мој драги, ја вам обећавам да никада ниједног новинара нећу довести у вашу кућу и нећу дати, ма како да су добре нечије намере, да ма ко употреби вашу тугу и муку, вашу Голготу, у политичке сврхе. У праву сте, чика Милане. Нема тог пера, ни тог микрофона, ни те камере у коју ваша прича може да стане.

Е мој свештениче – опет ће чика Милан. – Мило ми је да тако велите. И хвала вам. Али нека то буде тако само док сам ја још овдје. У животу. А послјије мене, како хоћете. Не морате баш новинаре звати, али Србима можете причати. Не да бих, не дао Бог, хвалио себе, него да бар неко чује шта значи завјет мајке рођене, а то је завјет директно од Бога, е мој свештениче. То је завјет који сам ја не тек чуо од моје миле мајке, толико пута чуо, па и упамтио, већ завјет који сам, ја то једино тако могу себи да објасним, већ са мајчиним млијеком у себи упио. А тај завјет је старији од свију нас. Тако је чика Милан завршио своје казивање.

Од тога дана сам често навраћао до чика Милана. И тако све до фебруара 2006. године, када је преминуо.

Други део повести чика Милановог живота, чуо сам од његове средње ћерке, после чика Миланове сахране. Позвала ме је једнога

дана и рекла да жели нешто важно да подели са мном. Чим смо се сре-ли, одмах је почела:

– Ја знам, оче, да вам је мој тата испричао шта му се десило и како је све своје у једном дану изгубио. Он ми је, још оне исте вечери када сте све то од њега чули, сâм рекао шта вам је и докле вам је испричао, а онда ме је замолио да вам, али тек после његове сахране, испричам и оно што се после дешавало. Од момента када је мој тата, колико-толико, стао на своје ноге, овде у Америци, а ви знате да је он све до пензије само у железари радио, он је редовно, али редовно, и то све до недавно, док је сâм могао отићи до поште, слао новчану помоћ и пакете са одећом и обућом породици свога злотора. И не само њима, него временом и њиховој деци и унуцима. Не, никада им није писао, али се до краја свога живота бринуо о њима. И то сам само ја у кући знала. А сада, ево, знате и ви јер је то тако мој покојни тата рекао да буде.

Једино чиме, сâм пред собом, смем да завршим ово писаније, јесте помен једног мог малог личног завета – да од онога дана када сам, маја месеца 1992. чуо чика Миланову животну причу, на свакој Литургији помињем чика Милановог оца, мајку, прву жену и њихово троје деце. Наравно и њега, чика Милана. До фебруара 2006. међу живима, а од онда па до сада, и док ме буде у олтару, међу онима који уснуше у Господу. Бог да им душу прости! А чика Милану хвала за једну од најречитијих поука и порука које сам у животу чуо.³¹

Литература:

- Библија: Светио Писмо Сѣарої и Нової заветѣа* (2005). По преводу Ђуре Даничића, Вука Карацића и Светог архијерејског синода, по исправкама и преводима Светог Владике Николаја. Шабац, ваљево, Београд: Глас Цркве.
- Браун, П. (2010). *Усїон хришћансїва на Зайагу*. Превела с енглеског: Богдана Николић. Београд: Clío.
- Епископ Венијамин (2003). *Размаїрање Лиїурїичкої Боїословѣа*. Превео са руског: Протопрезвитер Миливој Р. Мијатов. Суботица: М. Р.М.
- Епископ Јован (2011). *Боїослужење и васїїїање їо Св. Јовану Злїїоусїїу*. Врњци: Братство Св. Симеона Мироточивог.

³¹ Милан Смољановић се родио на Светога Николу, 19. децембра 1910. године, а уснуо је у Господу 11. фебруара 2006., у деведесет и шестој години свога живота. Сахрањен је 17. фебруара на гробљу Calumet Park у градићу Мерилвилу, Индиана, југоисточно од Чикага.

- Зизјулас, Ј. (2013). Света Евхаристија и Црква. У: Литургијско Богословље (стр. 13–36). Преводац и приређивач мр. Гајо Г. Гајић, протојереј. Београд: Гласник.
- Јеротић, В. (2000). *Човек и његов идентитет*. Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке и Ars Libri.
- Кончаревић, К. (2004). *Путићима руске монашке духовности*. Крагујевац: Каленић.
- Кумарианос, Т. (2013). Тумачење Свете Литургије по византијским ерминеутичким коментаторима. У: Литургијско Богословље (стр. 123–156). Преводац и приређивач мр. Гајо Г. Гајић, протојереј. Београд: Гласник.
- Лудовић, Н. (2011). *Евхаристијска онтологија*. Превод с грчког: Михаела Јагер. Београд, Карловац: Мартириа.
- Матић, З. (2008). Библијско и литургијско сећање (анамнеза). У: Саборност (стр. 73–80). Пожаревац.
- Петровић, П. Његош (1990). *Луча Микроkozма*. Београд: Рад.
- Поповић, Ј. (1978). *Домаћинка Православне Цркве, Књижа тирећа*. Београд: Манастир Св. Ђелије.
- Свети Тихон Задонски (2004). О дужностима хришћана. У: Кончаревић, К., Путеви-ма руске монашке духовности (стр. 321–350). Крагујевац: Каленић.
- Службеник* (1998). Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.
- Флоровски, Г. (2005). *Црква је живиош*. Приредио: Матеј Арсенијевић. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.
- Bauer, W. (1979). *A Greek- English Lexicon of The New Testament*. Translation and adaptation by W. arndt and P. W. Gingrich. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Bodnar, J. (1993). *Remaking America*. Princeton, NY: Princeton University Press.
- Burckhardt, J. (1940). *Kulturgeschichte Griechenlands*. Berlin: Deutsche Buch Gemein-schaft.
- Durkheim, E. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen Fi-leds. New York: The Free Press.
- Emerson, W. (1993). *Treating Birth Trauma during Infancy: Dynamic outcomes*. Petalu-ma, CA: Emerson Training Seminars.
- Emerson, W. R. (2002). Stomatotropic therapy. In *Journal of Heart-Centered Therapies*, 5 (2), pp. 65–90.
- Fromm, E. (1986). *Anatomija ljudske destruktivnosti. Prva knjiga*. Preveli: Gvozden Fle-go I Vesna Marcec-Beli. Zagreb, Beograd: Naprijed, Nolit.
- Garcia, J. F. (2001). Milman Parry and A. L. Kroeber: Americanist Anthropology and the Oral Homer. In *Oral Tradition*, 16/1, pp. 58–84.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. Edited and translated by Lewis Coser. Chicago: University of Chicago Press.
- Jung, K. G. (1984). *Dinamika Nesvesnog*. S nemackog preveli: Desa I dr Pavle Milekic. Novi Sad: Matica Srpska.
- Jung, K. G. (1984–1). *O Psihologiji Nesvesnog*. S nemackog preveli: Desa I dr Pavle Mi-lekic. Novi Sad: Matica Srpska.
- Kammen, M. (1997). *In the Past Lane*. Oxford, New York: Oxford University Press.

- LeDoux, J. E. (1993). Emotional memory systems in the brain. *Behavioural Brain Research*, vol. 58:1–2, pp. 69–79.
- Milton, J. (1987). *Paradise Lost*. New York: Chelsea Publishers House.
- Morrison, J. (1995). *The First Interview*. New York, London: The Guilford Press.
- Parry, M. (1971). *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*. Ed. By Adam Parry. Oxford: Oxford University Press.
- Schmemmann, A. ((2003). *Introduction to Liturgical Theology*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Stevenson, B. (1915). The Gusle Singer and His Songs. In *American Anthropologist*, 17, pp. 58–68.
- Tosevski, J. (2004). *Polni Um*. Beograd: Prozaik, Beoknjiga.
- Verny, T. R. & Weintraub, P. (2002). *Tomorrows Baby: The Arts and Science of Parenting from Conception through Infancy*. New York: Simon & Schuster.
- Ware, K. (1979). *The Orthodox Way*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.

MILOŠ M. VESIN³²

SACRED AND HISTORICAL MEMORY IN ORTHODOX CHRISTIANITY

Abstract:

Stemming from the significance of Parry's „oral tradition“ – in the context of collective memory – the author links the concepts and dynamics of time and memory – personal and collective – history, and Liturgy; particular emphasis is placed on the different dimensions of time, and the different types of memory, on a psychological – as well as neurological – basis. In the closing of this work, Liturgical and historical time are refracted through a moving living example which demonstrates the significance of oral tradition and memory – personal and collective – in the formation of the religious-moral ethos of a particular man, all as a result of a series of tragic, but also awakening events in his life.

Key words: *Oral traditions, time, memory, history, myth, collective memory, emotional memory, Liturgy, tragedy, forgiveness.*

32 V. Rev. Milos M. Vesin, Ph. D. is a parish priest at St. Archangel Michael Serbian Orthodox Church in Lansing-South Chicago, and a professor at St. Sava School of Theology in Libertyville, Illinois, USA, mives1690@aol.com.

„OVO ČINITE NA MOJU USPOMENU!“

apokaliptičko-eschatološki *telos* obrednog pamćenja Kristove pasije

Rezime:

Ovaj rad bavi se značajem obrednog pamćenja Kristove pasije u kontekstu apokaliptički i eschatološki shvaćenog svemirskog sukoba između dobra i zla. Cilj naglaska na ovoj dimenziji obrednog pamćenja je ukazati na konkretan doprinos koji eschatološko i apokaliptički shvaćeno obredno pamćenje može dati sadašnjoj socijalnoj i duhovnoj preobrazbi pojedinca i društva. Temeljna misao je da, iz teološke točke motrišta, pravdu, pomirenje i oprost, koji presudno doprinose ostvarenju ljudskog dostojanstva i slobode, nije moguće ostvariti bez konstitutivne uloge apokaliptičkog i eschatološkog telosa u obrednom pamćenju Kristove muke. Pamćenjem Kristove smrti afirmira se novi život u vremenitom poretku i najavljuje trenutak kada će Krist činom posljednjeg suda iskupiti povijest, poništiti učinke zla i nasilja i darovati novi život u Božjoj novoj stvarnosti. Stoga obredno pamćenje Kristove muke sadrži i moralni zahtjev za preobraženim životom u sili Duha kojim se najavljuje trenutak potpune preobrazbe svega stvorenog. Njime se aktivira posve nova životna paradigma čiji je telos konačno pomirenje, univerzalna pravda i korjenito preobražen život u vječnosti.

Ključne riječi: obredno pamćenje, Kristova pasija, pomirenje, pravda, eschatologija, apokaliptika, Miroslav Volf, John Milbank, David Bentley Hart.

„Nema kršćanstva bez *tog* pamćenja; sve u kršćanskoj vjeri ovisi o tome“,² kategorički tvrdi Volf kada govori o obredu Gospodnje večere u svom teološkom promišljanju pomirenja, identiteta i pravde. Ako ovu tvrdnju približe odredimo riječima apostola Pavla o obrednom pamćenju kojim se „... navješćuje smrt Gospodnja dok on ne dođe“ (1 Kor 11,26), dobivamo u sažetom obliku nekoliko ključnih odrednica ovog pamćenja. Obredno pamćenje Kristove pasije ugrađeno je u temelje kršćanske vjere tako što za objekt pamćenja ne uzima samo događaj ili iskustvo Kristove muke, već ga povezuje sa živom osobom, uskrslim Isusom Kristom i njegovom aktivnom pri-

1 Adventističko teološko visoko učilište, pirijad@gmail.com

2 Miroslav Volf, *Isključenje i zagrljaj: Teološko promišljanje identiteta, drugosti i pomirenja*, (Zagreb: Stepres, 1998), str. 243. Osim već navedenog djela Miroslava Volfa polazišna točka ovog rada je i njegovo djelo *Zrcalo sjećanja: ispravno pamćenje u nasilnom svijetu*, (Rijeka: Ex Libris, 2012).

sutnošću u ljudskoj sadašnjosti i očekivanju obećane budućnosti. Nadalje, osim što ukazuju na neraskidivu povezanost retoričkog i obrednog pamćenja Kristove pasije i njegovu misijsku svrhu, ove Pavlove riječi ustanovljuju *paruziju* kao njegov apokaliptički i eshatološki *telos*. Njima se neizravno odgovara i na pokušaj modernog ukidanja čovjeka kao transcendentnog i njegovo konstituiranje kao isključivo imanentnog bića³ te se kao utemeljujuća antropološka odrednica postavlja biblijsko poimanje čovjeka kao bića čija je vremenita egzistencija nedjeljiva od Božje sadašnjosti i budućnosti.

U ovom sažetom razlaganju želim pamćenje obreda Gospodnje večere smjestiti i u kontekst nastojanja na dubljem razumijevanju kršćanskog poimanja pravde, oprosta i pomirenja. Za sada je dovoljno reći da partikularna vrsta pamćenja usidrena u kršćanskoj objavi sadrži i vrlo osebujan odgovor na zaborav uzrokovan protokom i nepovratnošću vremena koji je nedjeljivi dio apokaliptičko-eschatološkog pamćenja.⁴ Upravo zbog ovog zaborava uzrokovanog neopozivošću vremena, u kršćanskom se diskursu uvijek iznova moraju čuti povici pobijenih duša protiv okova zaborava zapisani u knjizi Otkrivenja: „Dokle ćeš, sveti i pravi Vrhovniče, odgađati sud i osvetu naše krvi nad stanovnicima zemlje“ (Otk 6,10). Biblijski navještaj spasenja od smrti i grijeha, utemeljen i na pamćenju Kristove pasije, istovremeno je i navještaj spasenja od nepravde i nasilja zaborava. Wiesel stoga ispravno misli kada kaže: „Pravda bez pamćenja nepotpuna je pravda, lažna i nepravedna. Zaboravljanje bi bilo apsolutna nepravda...“⁵

Prešutna misao koja podvlači razmatranje ove teme je i slaganje s osnovnom idejom P. Scherlocka kojom on dovodi u pitanje pretpostavku suvremenih tumačenja pamćenja da su „premoderna društva bila zakočena 'prirodnim', živim oblikom kolektivnog pamćenja, izraženog obredno, usmeno i vizualno...“⁶ Zato tvrdnju Le Goffa da se tek tijekom prosvjetiteljstva Zapad okrenuo od nostalgичnog viđenja prošlosti (u kojem je suvremeni svijet odražavao antički) prema progresivnom viđenju u kojem

3 Vidjeti Krunoslav Nikodem, „Postmodernističko rastvaranje povijesti i pitanje identiteta“, u *Kršćanstvo i pamćenje: kršćansko pamćenje i oslobođenje od zlopamćenja*, ur. Bože Vuleta, Rebeka Anić i Ivan Milanović Litre, (Split: Franjevački institut za kulturu mira, 2004), str. 239-256.

4 Volf, 61.

5 Elie Wiesel, *From the Kingdom of Memory: Reminiscences*, (New York: Summit Books, 1990), str. 187, citirano u Volf, *Isključenje i zagrljaj: Teološko promišljanje identiteta, drugosti i pomirenja*, (Zagreb: Stepres, 1998), str. 242.

6 Peter Scherlock, „The Reformation of Memory in Early Modern Europe“, u *Memory: Histories, Theories, Debates*, ur. Susannah Radstone i Bill Schwarz, (New York: Fordham University Press, 2010), str. 40.

sadašnjost, kroz povijest, kritički vrednuje prošlost,⁷ treba dopuniti ukazivanjem na biblijsko obredno i retoričko pamćenje koje oduvijek sadrži vrlo snažan kritički poriv i moralni zahtjev za osobnom i društvenom preobrazbom artikuliran kroz kategorije apokaliptičko-eschatološkog diskursa.

Dodatni poticaj razmatranju ove teme⁸ daju i negativna gledišta o pamćenju Kristove pasije u kršćanskoj teologiji poput onoga Schüssler Fiorenze, glasovite feminističke teologinje, koja upozorava na pogubnost „ritualizacije Isusove patnje i smrti“.⁹ Unatoč njenu općenito pozitivnom vrednovanju evanđelja i Isusova pokreta,¹⁰ Fiorenza posebno osuđuje „kristološke diskurse koji naglašavaju da je Bog žrtvovao svog sina za naše grijeh“. Iako nije posve jasno protivi li se Schüssler Fiorenza Kristovoj patnji i smrti kao takvoj ili je ona štetna samo kada je artikulirana u diskurzivnom obliku u okviru paradigme androcentrične podložnosti, ona, citirajući Brock, ističe da:

Ako netko veliča tihi i slobodno odabranu Kristovu patnju, koji je bio „poslušan do smrti“ (Fil 2,8), kao primjer koji trebaju oponašati oni koji trpe obiteljsko i seksualno zlostavljanje, time se ne samo ozakonjuje, već i omogućuje nasilje nad ženama i djecom.¹¹

Za sada je dovoljno pitati zašto je ona odabrala ovakvo izrazito negativno tumačenje bez njegova prethodnoga kritičkog vrednovanja u kontekstu i pozitivnih tradicija teološki posredovanog pamćenja Kristove muke. Ostaje, naime, nejasno kako se može pomiriti njena izjava o „blagostanju i inkluzivnosti“ kao „obilježjima evanđelja“¹², a istovremeno negativno vrednovati obredno pamćenje i naviještanje događaja koji utemeljuje ovo blagostanje i inkluzivnost te ga prozivati zbog možebitnog ozakonjenja obiteljskog i seksualnog zlostavljanja.

7 Isto.

8 Jedan od poticaja je i Volfov uvid o tome da „Pamćenje zala postiglo je gotovo snagu društveno pojačane pseudo-religiozne obveze“. Volf, *Zrcalo sjećanja*, 306.

9 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context*, (Edinburgh: T&T Clark, 1998), str. 151.

10 Isto, str. 114-5.

11 Isto, 151.

12 Isto, 114.

Apokaliptičko-eschatološko pamćenje Kristove smrti

Ovaj apokaliptičko-eschatološki vid rasprave o biblijskom obrednom pamćenju javlja se na pozadini rasprave o nasilnim oblicima pamćenja, Žižekovoj tipologiji o subjektivnom i objektivnom nasilju¹³, ali i uvijek prisutnoj ljudskoj čežnji za posvemašnjim zaboravom i novim početkom, koja je, čini se, otporna na protok vremena. Primjer ove čežnje zorno je opisan u liku Ursule, u D. H. Lawrenceovoj pripovijesti *Zaljubljene žene*, kao stalan podsjetnik na ambivalentan odnos čovjeka, prošlosti, povijesti i pamćenja: „Ona je smatrala da je pamćenje prljavi trik usmjeren protiv nje. Kakva je to zapovijed da treba 'pamtiti'! Zašto ne čisti zaborav, novo rođenje, bez bilo kakvog sjećanja ili mrlje prošlosti.“¹⁴

Prije nego počnem razlagati anticipatorni vid¹⁵ pamćenja Kristove pasije izvrsno sažete u tvrdnji Baptist Metza da upravo „u spomenu na Kristovu patnju pamtimo budućnost vlastite slobode“¹⁶, poblizje ću odrediti sadržaj i funkciju biblijske eshatologije i apokaliptike u obrednom pamćenju Kristove smrti. Referentni okvir iz kojeg ih promišljam je apokaliptička eshatologija ili, prema de Boeru, „objavljena eshatologija“ koja se „bavi Božjim aktivnim i vidljivim ispravljanjem stvorenog svijeta (svemira), koji je nekako odlutao i postao otuđen od Boga“.¹⁷ Nadopunjuje ga i Martynova opaska o apokaliptici kao „rođenju novog načina spoznaje i budućnosti i sadašnjosti“ ali i „uvjerenje da je Bog sada dao izabranima istinsko poimanje sadašnjih događaja (stvarnog svijeta) i čudesnog preobražaja u bliskoj budućnosti“.¹⁸

13 Slavoj Žižek, *O nasilju*, (Zagreb: Naklada Ljevak, 2008), str. 7-8.

14 D. H. Lawrence, *Women in Love*, (Harmondsworth, U.K.: Penguin, 1971), str. 460, 8, citirano u Bill Schwartz, „Memory, Temporality, Modernity“, u *Memory: Histories, Theories, Debates*, ur. Susannah Radstone i Bill Scharz, (New York: Fordham University Press, 2010), str. 41-2.

15 Vidjeti slično razmišljanje o „anticipatornom trenutku“ Kristove Muke u Volf, *Zrcalo sjećanja*, 148.

16 Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, (New York: Seabury, 1980), str. 111, citirano u Miroslav Volf, *Zrcalo sjećanja: ispravno pamćenje u nasilnom svijetu*, (Rijeka: Ex Libris, 2012), str. 147.

17 M. C. de Boer, „Paul and Apocalyptic Eschatology“ u *The Encyclopedia of Apocalypticism: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, sv. 1, ur. John J. Collins, (New York: The Continuum Publishing Company, 2006), str. 348, 351.

18 Louis J. Martyn, „Apocalyptic Antinomies in the Letters to the Galatians“, *New Testament Studies* 31:307-24. Vidjeti, također, Louis J. Martyn, *Theological Issues in the Letters of Paul*, (Edinburgh: T&T Clark, 1997), str. 111-23.

Jednako važan je i Pannenbergov odgovor na kritike upućene kršćanskoj eshatologiji zbog njene transcendentne naravi u kojem on ističe da je upravo to suštinski i nedjeljivi dio istinske religije. Smisao je to, ističe Pannenberg, i Pavlovih riječi: „Ako se samo u ovom životu u Krista uzdamo, najbjeđniji smo od svih ljudi“ (1 Kor 15,19). Obredno pamćenje Kristove pasije ne može se potpuno razumjeti bez onoga što Maritain vidi kao isprepletenost vremenite i nadvremenite dimenzije pozitivnog supostojanja Boga i čovjeka. Snaga i značaj Pannenbergove kritičke eshatologije počiva upravo u ponovnom ustrajavanju na nedjeljivosti njene povijesne i transcendentne funkcije.

Međutim, u stvarnosti, nadvremenitost religijske eshatologije dovodi u pitanje navodnu samodostatnost sekularnog poretka. Tvrdi da je potpuno ispunjenje ljudske egzistencije pitanje nade nakon smrti, religijska eshatologija denuncira iluzije sekularnog vjerovanja u ostvarivost savršene i nepodijeljene sreće u ovom svijetu. Navješćujući eshatološko kraljevstvo Božje kao mjesto postignuća istinskog mira i pravde među ljudima, kršćanska eshatologija istovremeno potkazuje težnje političara koji tvrde da se poduzimanjem mjera koje zagovaraju konačna pravda i savršeni mir mogu ostvariti u našim sekularnim društvima. Stvarni značaj eshatološke nadvremenitosti počiva u njenoj kritičkoj funkciji. Ona razotkriva ograničenja bilo kojeg čisto sekularnoga gledišta o osobnom životu kao i o društvenom i kulturalnom sustavu. Eshatologija otkriva iluzije sekularnog čovjeka o mogućnosti samoostvarenja u ovom svijetu i zato je eshatologija u srcu kršćanskog realizma kojim se vrednuje ljudska egzistencija u sadašnjem svijetu.¹⁹

Obredno pamćenje Kristove pasije ovu nadu u ispunjenje ljudske egzistencije u zajednici s Bogom u vječnosti vidi i kao konstitutivni sadržaj vjere, ali i kao *telos* u kojem ona nalazi svoje konačno razrješenje.

Druga sastavnica u cjelovitom razumijevanju obrednog pamćenja Kristove pasije je apokaliptičko tumačenje Pavlovih spisa. Prema Martynu, Pavlova apokaliptika nije apstraktna dogmatska izjava ili spekulativna vizija, već „novo stvorenje“ (6,4), Božja oslobađajuća invazija svemira u Kristu Isusu čija smrt na križu ima moć promijeniti svijet. Ona ima i svoj diskurzivni oblik, evanđelje, o čijem podrijetlu Pavao kaže: „niti ga ja od kojeg čovjeka primih ili naučih, nego apokalipsom (ἀποκαλύψεως)

¹⁹ Wolfhart Pannenberg, „Constructive and Critical Functions of Christian Eshatology,“ *Harvard Theological Review* 77/2, (1984), str. 123.

Isusa Krista“ (Gal 1,12), a kasnije ističe i pojavu vjere kao apokaliptički čin: „bili smo čuvani za vjeru koja se imala objaviti“ (Gal 3,23).²⁰ On prije svega ističe povijesnu funkciju Božje apokalipse koja rastače stare obrasce mišljenja i djelovanja, razgrađuje i uništava stari svijet ili doba, i na njihovo mjesto ustoličuje Božji novi poredak kroz pomirenje i pravdu. Apokaliptika je stoga idiom kojim se opisuje Kristov spasonosni identitet i djelovanje. Zato Božje otkrivenje u Isusu Kristu nije prvenstveno kognitivni proces, već spasenjsko djelovanje, pomirenje čovjeka i svijeta s Bogom. Ključno obilježje Pavlova apokaliptičkog evanđelja je poistovjećivanje otkrivenja s pomirenjem.²¹

I Ziegler, uzimajući apokaliptičku teologiju kao referentni okvir za tumačenje Bonhoefferove etike, slično razmišlja kada tvrdi da:

...u Pavlovu evanđelju, „otkrivenje“ (*apokalypsis*) označava Božje otkupiteljsko osvajanje grešnog poretka tako da je sama zbilja presudno preoblikovana u tom događaju. Božji advent u Kristu potpuno raskida i izmješta prethodne obrasce mišljenja i djelovanja te uvodi nove koji bolje pristaju sa stvarnošću svijeta koji je aktivno pomiren s Bogom... Apokaliptika je, prema ovom gledištu, više od puke retorike; ona je oblik diskursa sposoban dati glas radikalnim ontološkim i epistemološkim posljedicama ovakvog evanđelja, posljedicama koje su presudno važne za bavljenje kršćanskom etikom.²²

Iz svega do sada rečenog proizlazi da je apokaliptička eshatologija kao referentni okvir za razmatranje pamćenja Kristove muke istovremeno i buduća i sadašnja stvarnost, događaj i objava, očitovanje vjere i sadržaj kršćanskog misijskog navještaja, a pamćenje njezina temeljnog događaja ima i svoj obredni i retorički vid. Ovaj apokaliptičko-eschatološki okvir podrazumijeva da se pamćenje događa u kontekstu svemirskog sukoba između dobra i zla, očekivanja Božjeg suda i konačnog razrješenja ovog sukoba u Božjoj novoj stvarnosti.

Pavlove riječi „...dok on ne dođe“ (1 Kor 11,26) ukazuju na *paruziju* kao apokaliptičko-eschatološki *telos* pamćenja kojim se prošli događaj križa ucjepljuje u sadašnje iskustvo pojedinca i kršćanske zajednice, ali i

²⁰ U izvornom *koine* grčkom koristi se glagol *apokalipso* u aoristu infinitivu aktivnom: „ἐφρουρούμεθα, συνκλειόμενοι εἰς τὴν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι“.

²¹ Vidjeti Louis J. Martyn, „The Apocalyptic Gospel in Galatians“, *Interpretation*, srpanj, 2000, sv. 54, br. 3, str. 246-66.

²² Philip G. Ziegler, „Dietrich Bonhoeffer – an Ethics of God’s Apocalypse?“, *Modern Theology*, 23/4, Listopad 2007, str. 580.

konstituirao smisao i zadaća njenog postojanja – aktivnu pripremu za Kristov drugi dolazak. To pak podrazumijeva da proces teološkog tumačenja teksta i konteksta, ali i iskustveno oživotvorenje ovog obreda, ovisi o vremenitosti ili povijesnosti kao konstitutivnom vidu ljudske spoznaje i odnošnosti. Povijesno gledajući, od samih začetaka Reformacije, ključnu ulogu u razumijevanju obreda Gospodnje večere igra novo razumijevanje uloge vremena u teološkoj spoznaji, ili kao što to Williamson vidi, „teologija i vremenitost suprotstavile su se jedna drugoj u samom srcu konfesionalnog sukoba“. ²³ Kada je u šesnaestom stoljeću apokaliptička misao ponovno prodrla u kasni srednjovjekovni svijet, ona je korjenito preobrazila razumijevanje pojma promjene i iznova definirala ulogu vremena i povijesti u tumačenju božansko-ljudskog supostojanja. Istovremeno je dobro podsjetiti se, prema Williamsonu, na to da „Cijeli smisao skolastike, uistinu gotovo cijeli sadržaj srednjovjekovne civilizacije, bio je raspovješćivanje svakog teksta, i pretvaranje Pisma, otaca, sabora, svekolike književnosti, kršćanske ili druge, u jednu, koherentnu... vjersku istinu.“ ²⁴

Međutim, posve suprotno skolastičkoj misli, Erazmo je u osvit Reformacije jasno isticao potrebu za povezivanjem rekonstrukcije povijesnoga konteksta i lingvističke analize ako se želi vjerodostojno proučavati Pismo i spoznati smisao kršćanske istine. „Nije dovoljno uzeti četiri ili pet izoliranih riječi“, tvrdio je on, „vi morate istražiti odakle one dolaze, što je rečeno, tko je to rekao, kome je to rečeno, u kojem trenutku, u kojim okolnostima, kojim riječima, što je prethodilo, a što slijedilo“. ²⁵ Značenje je ovisilo o trenutku, o kontekstu, ili, jednom riječju, o vremenu. Ovakvo razumijevanje tumačenja, u kojem je povijesni, vremenski element u tekstu postao presudan za njegovo razumijevanje, zdušno su prihvatili svi vodeći protestantski mislioci onog vremena. Apokaliptička zamisao o međusobnoj povezanosti vremena, povijesnosti, teksta i značenja postala je temeljna pretpostavka i odrednica za protestantsko teološko stvaralaštvo. Sažetim osvrtom na razlike između sakramentalnog poimanja euharistije u rimokatoličkoj teologiji i protestantskog teološkog razumijevanja Gospodnje večere kao simboličkog pamćenja, dodatno ću podvući ulogu koju je apokaliptički shvaćena povijest igrala u pamćenju i tumačenju ovog obreda.

²³ Arthur H. Williamson, *Apocalypse Then: Prophecy and the Making of the Modern World*, (Westport: Praeger Publishers, 2008), str. 67.

²⁴ Isto, 65.

²⁵ Isto, 66.

Transspustancijacija, prema T. Akvinskom, znači da sudionik u sakramentu euharistije doslovno susreće i prima tijelo Kristovo, neposredno, intimno i potpuno. Ovdje je riječ o neprestanom reproduciranju istog čina upravo onako kako je Isus učinio kada je rekao: „Ovo je tijelo moje...” (Lk 22,19). Akvinski upravo to i ističe kada kaže: „ove riječi, od kada ih je Krist prvo izgovorio, posjeduju istu posvećujuću moć, pod uvjetom da ih izgovara svećenik, kao da ih izgovara sam Krist, prisutan među nama.”²⁶ Williamson zato tvrdi da „u srcu katolicizma počiva nepromijenjen trenutak koji se neprestano ponavlja”.²⁷

Posve oprečno gledište nalazimo u protestantskom razumijevanju obreda Svete večere. Kristova žrtva je posve dostatna, a spasenje proizlazi iz čina vjere u ovaj događaj. Njega se ne može reproducirati, ustrajava Williamson, a svaki takav pokušaj ne samo da bi bio posve jalov, već bi predstavljao neku vrstu idolopokloničke zamjene Krista. Bio bi to, dakle, antikršćanski čin u najsveobuhvatnijem smislu. Bez obzira na to tumači li netko Kristovu žrtvu kao Njegovu mističnu prisutnost (konsupstancijacija), kao duhovnu prisutnost Krista u sakramentu (Calvin) ili kao sakramentalno pamćenje (Zwingli), dostatnost povijesnoga Krista nije bila sporna. Williamson je u pravu kada tvrdi da „protestantska sveta večera potpuno proturječi katoličkoj misi jer ona pamti prošlost umjesto da je reproducira. Vrijeme i povijest prožimaju protestantsko bogoslužje tako što ga definiraju”.²⁸ Ono ne samo da ovaj prošli događaj, Kristovu pasiju, uvijek iznova simboličkim pamćenjem ugrađuje u sadašnje iskustvo pojedinca i zajednice, već se njime i poseže za budućim ispunjenjem u Kristovu eshatonu. Vjernik tako simbolički i anticipatorno putuje kroz vrijeme očekujući ponovo iskustvo zajedništva sa živim Kristom.

Moralni zahtjev obrednog pamćenja

Obrednim pamćenjem ne uvodi se u vidokrug ljudske svijesti samo ovaj utemeljujući događaj kršćanske vjere, već se njime pamti i cijeli sadržaj Kristove ovozemaljske službe kao prekretnica i temelj preoblikovanog supostojanja Boga i čovjeka. Jedan takva prekretnica vidljiva je i u činu ti-

26 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, pas III, quaes. 73-78, citirano u Arthur H. Williamson, *Apocalypse Then: Prophecy and the Making of the Modern World*, (Westport: Praeger Publishers, 2008), 67.

27 Williamson, 67.

28 Isto., 68.

he duhovne i socijalne revolucije koju je Isus nagovijestio kada je tijekom blagovanja prve pashalne večere ustao i počeo prati noge učenicima. Preuzevši ulogu sluge, On je pozvao učenike da slijede njegov primjer: „Ako dakle ja – Gospodin i Učitelj – vama oprah noge, treba da i vi jedni drugima perete noge“ (Iv 13,14). Moralni zahtjev sadržan u obrednom pamćenju Gospodnje večere proizlazi iz onoga što Krist jest (Ja jesam) i što slijedom toga čini obrednim pranjem nogu i smrću na križu koju Pavlov opis prikazuje kao potpuni obrat: „uzevši narav sluge... ponizi sam sebe postavši poslušan do smrti, i to do smrti na križu.“ (Fil 2,7.8.) Ovi čini Kristove samoobjave pamćenjem mogu postati konstitutivni sadržaj našega kršćanskog samorazumijevanja, a time i ključne odrednice za preoblikovanje novog čovjeka i društva na sliku Božju. U obrednom pamćenju ovaj moralni zahtjev presudno oblikuje identitet pojedinca i zajednice tako što ga se nastoji utkati u širi obrazac Božjeg djelovanja i obnovljenog života u vremenitom, ali i u nadvremenitom poretku, Božjoj obećanoj vječnosti.

Obredom pranja nogu Krist je doveo u pitanje odnos slugu i gospodara svojstven ondašnjem društvu i pozvao na uspostavu novog, onostranog poretka u kojem nestaju stari obrasci ljudske odnosnosti. Zamjenjivost uloga sluge i gospodara najava je radikalne jednakosti ugrađene u temelje nove zajednice i novog svijeta koji Krist stvara. U evanđeljima nalazimo najavu ove nove odnosnosti kada Isus podučava učenike da ne traže prva, već zadnja mjesta (Mk 9,35) čime želi pripremiti put stapanju ova dva do tada naizgled nepomirljiva poretka. Osnovni uvjet za ostvarenje ovog stapanja je korjenita preobrazba vremenitog poretka i stoga i ovaj moralni zahtjev. Njime se u ovozemaljski poredak uvodi posve novi sustav vrednota koji zahtijeva osobnu odluku i stav poniznosti kojim se potkopavaju nepravedni odnosi moći i dominacije utkani u postojećim društvenim odnosima. Implikacija ovakvog čina je da preobrazba društva prema obrascu ovog novog svijeta ne može otpočeti samo promjenom vanjskih okolnosti, institucija, običaja i odnosa, već začetak i izvor ove promjene mora biti u preobraženoj osobi, prožetoj poniznošću i spremnošću na služenje čak i do same smrti na križu. Tako moralni zahtjev za preobrazbom ugrađen u obrednom pamćenju Kristove pasije sadrži poziv na osobnu i društvenu preobrazbu.

Nadalje, opetovanim pamćenjem Drugog, njegove patnje, uskrsnuće i obećanja o ponovnom dolasku, u vidokrug osobne i kolektivne svijesti pojedinca i zajednice uvijek se iznova uvodi prikaz Života koji predstav-

lja izravan izazov svim manifestacijama ljudske sebičnosti, osobnim i kolektivnim, kao i svim strukturama i dogmama koje osiromašuju i zatvaraju ljudsku egzistenciju unutar ideologija samodostatnosti čiji je konačni ishod duhovno i socijalno odumiranje čovjeka.²⁹ Kristova simbolička prisutnost u obrednom i retoričkom pamćenju razobličuje sve one obrasce ponašanja, izopačene konstelacije odnosa, zatvorene identitete koji se hrane vjerom u vlastitu samodostatnost i ne priznaju vrijednost života s Drugim i za Drugog. Uvrštenjem Kristove patnje u širi obzor osobne i kolektivne naracije ljudska egzistencija dobiva novu paradigmu kojom se može vrednovati sadržaj nečijeg života te pobliže odrediti sadržaj moralne preobrazbe kao valjan egzistencijalni cilj. Ovaj uvid je povezan s biblijskim uvidom da nitko ne može susresti Boga i ostati ista osoba. U susretu s Bogom čovjek se preispituje, sumnja i mijenja tako što se otvara, kaje i prihvaća zajedništvo s Njim ili se pak zatvara, otuđuje i u konačnici odbacuje Boga. Susret s Bogom u činu obrednog pamćenja Kristove pasije može biti duboko uznemirujuć jer u naše pamćenje upisuje poimanje novog života u zajednici s Kristom prožetim življenjem pravde, pomirenja i oprosta koji „nadilazi svaki um“ (Fil 4,7). Bez obzira na identitet pojedinca ili zajednice, obredno pamćenje Drugog donosi pozitivan nemir, ono postavlja pitanja, zahtijeva odgovor i uvijek se iznova vraća slaveći Život koji nadilazi granice čovjekove vremenitosti i ukazuje na dobrobiti promišljanja Božje onostranosti za ljudski život.

Drugo, obredno pamćenje na posve nov način definira odnos sadašnje i buduće dimenzije ljudske egzistencije. Kršćanska nada u novi život zapisana u kršćanskoj apokaliptičkoj naraciji preobražava čovjekovu sadašnju egzistenciju tako što je usmjerava prema budućnosti, objašnjava sadržaj i zahtjeve ovog budućeg života te zacrtava put kojim treba kročiti u tu budućnost. Obredno pamćenje tako postaje kotač zamašnjak promjene koja konstitutivne sadržaje te budućnosti već sada upisuje u sadašnju fragmentiranu i neizvjesnu ljudsku egzistenciju. Ovaj novi, božanski poredak donosi novi sustav vrijednosti, nove lojalnosti, nova obzorja i nepopustljivo zahtijeva korjenito preoblikovanje svih odnosa. To znači da stabilnost individualnog i kolektivnog identiteta ovdje ne počiva samo na kontinuitetu s prošlošću, već i na simboličkom, retoričkom i odnosnom povezivanju s Drugim, koji sebe prikazuje kao Gospodara budućnosti. Budućnost sto-

²⁹ Vidjeti iznimno korisnu raspravu o zaboravu, pamćenju i Kristu u Volf, *Zrcalo pamćenja*, 216-218; Soren Kierkegaard, *Vježbanje u kršćanstvu*, (Split: Verbum, 2007), 139-141.

ga određuje moralni sadržaj života u sadašnjosti i omogućuje čovjeku nje-no baštinjenje. Ova uzajamnost i tijesna povezanost prošlosti, sadašnjosti i budućnosti u skladu je s prikazom Boga koji aktivno sudjeluje u ljudskoj povijesti i presudno je usmjerava prema njenom kraju, koji je ujedno i novi početak života u Božjoj novostvorenoj zbilji. Ovakav suodnos sadašnjosti i budućnosti u obrednom pamćenju Kristove muke temelji se na uvjerenju da se, prema Volfu, „u određenom smislu, budućnost čovječanstva već dogodila u Kristu“.³⁰

Treće, ovakvo obredno pamćenje ustrajava na dvije vrste različitih ali ipak međusobno povezanih promjena. Prva vrsta odnosi se na zahtjev za pounutarnjenjem svih sadržaja novog života koji se retorički i obredno predočavaju u Kristovoj muci. (Mk 7,21–22). Tako pamćenje Kristove pasije svojom radikalnošću i različitošću zadire u dubinske slojeve čovjekove osobnosti, preispituje sve njegove konstitutivne sadržaje i nepopustljivo ih razotkriva, prosuđuje i preoblikuje.³¹ Tu nema mjesta za površnost i djelomičnost koja je nekada prisutna u vanjskim obrednim očitovanjima vjere, već samo za cjelovitost, sveobuhvatnost i potpunu opredijeljenost. Ovo je smisao Pavlovih riječi u Hebrejima 4,12: „Živa je, uistinu, Riječ Božja i djelotvorna; oštija je od svakoga dvosjekla mača; prodire do tle da dijeli dušu i duh, zglobove i moždinu te prosuđuje nakane i misli srca.“ Istovremeno, druga vrsta promjene odnosi se na vanjski svijet, taj koloplet odnosa, institucija, običaja, vjerovanja, i svega onog što čini neposredan kulturalni prostor u kojem čovjek nalazi svoj temelj i smisao. Kristov izazov „poglavarstvima i vlastima“, svim otuđenim strukturama moći i obrascima ponašanja koji predstavljaju život u sjeni smrti, proizlazi upravo iz ove podložnosti zahtjevima za preobrazbom. Ovakav neumoljiv i sveobuhvatan zahtjev za promjenom predstavlja veliki izazov pojedincu i zajednici koje svoje identitete grade i čuvaju na povijesnim i društvenim zasadima kulture koja je moralno ambivalentna i obilato prožeta nasiljem i smrću. Zapravo, ona je tako sveobuhvatna i korjenita da je nepojmljiva bez pretpostavke o pozitivnom supostojanju Boga i čovjeka i o izvjesnosti konačnog stapanja vremenitog i nadvremenitog poretka u Božjoj novoj zbilji. Obredno pamćenje Kristove pasije stoga ne ostavlja prostor u ko-

³⁰ Volf, *Zrcalo sjećanja*, 146.

³¹ U ovom izlaganju nisam se bavio iznimno važnim pitanjem zaborava jer se za to oslanjam na Volfovu raspravu u *Zrcalu sjećanja*, 171-274.

jem zlo može opstati, a grešni čovjek sakriti i zaštititi jer zahvaća cjelokupnu zbilju, čovjekov mikrosvijet i makrosvijet.

Nadalje, obredno pamćenje Kristove pasije u središte života kršćanske zajednice ustoličuje Onoga koji zagrio i oprostio cijelom svijetu, žrtvama i zločiniteljima, i oživotvorio požrtvovnu ljubav koja nas upućuje na aktivno zauzimanje za bližnjeg. Ovo zauzimanje je daleko više od puke snošljivosti jer počiva na požrtvovnoj ljubavi čija su nastojanja na preobrazbi čovjeka toliko dalekosežna i nezaustavljiva da ih, slijedeći primjer uskrsloga Krista, ni smrt ne može zaustaviti. Kršćani prije svega pamte Onoga koji je darovao kruh gladnima, vratio vid slijepima, uskrsnuo mrtve, ozdravljao bolesne i hrome, kako bi nagovijestio dan kada će zlo i njegove posljedice zauvijek biti isključeni iz svakodnevice ljudske egzistencije. Osim što se bavio i ublažavanjem posljedica zla, on je otvorio put za konačno okončanje nasilja i smrti u Božjoj novoj stvarnosti. Obredno pamćenje je tako postalo „novi horizont očekivanja“ jer patnju i smrt pamtimo da bismo nagovijestili i naposljetku iskusili njihov konačni kraj. Na primjer, s tog stajališta, kršćansko obredno pamćenje Kristove smrti ne može prihvatiti poststrukturalističko poimanje transcendentnog, priskonskog nasilja koje se ne može ukloniti i čije se posljedice mogu samo umanjiti jer je trajno upisano u samu strukturu zbilje. Posve suprotno, ono naviješta pomireni eshaton i Krista koji svoju božansku moć stapa s ljudskom nemoći i pretvara u partikularni oblik kršćanske moći koja razobličuje zlo u svim njegovim očitovanjima, navješćuje posljednji sud i njegov konačni kraj.³²

Obredno pamćenje i pitanje zla

Duboko usidreni u društvenim i povijesnim kontekstima ljudske egzistencije, nalaze se raznovrsni portreti sebstva, obrasci međuljudskih odnosa, duboko ambivalentni prikazi života koji guše nadu u radikalno drugačiji svijet ljudskih odnosnosti. Isprepletenost dobra i zla, čovjekova epistemološka nedoraslost pri definiranju i razlučivanju granica koje ih dijele i omogućuju njihovo jasno razlikovanje te grijehom sputana volja potkopavaju čovjekovu sposobnost i spremnost za korjenito drugačijim zami-

³² Za sažet prikaz rasprave o pitanju zla u suvremenoj misli vidjeti Susan Nieman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, (Princeton: Princeton University Press, 2004).

šljanjem svijeta. Ova ambivalentnost ljudske egzistencije je pozadina na temelju koje se često pokušava pojmovno opravdati pomirenost čovjeka s fenomenom zla i nasilja i proglasiti ga prirodnim unatoč stalnim nastojanjima pojedinaca i društava u borbi protiv njih. Pamćenje Kristove smrti ovu ambivalentnost proglašava duboko neprirodnom i neprihvatljivom te zagovara ontologiju mira i posvemašnje sljubljivanje božanskog i ljudskog života u apokaliptičkom otkrivenju Isusa Krista. Pamćenjem križa mi pamtimo slobodu od grijeha iz koje izranja zajednica pomirenih, preobraženih ljudi predanih ostvarenju slobode drugih. Oni, i sami promijenjeni, promatraju bližnje u svjetlu onoga što trenutno jesu, otuđena ljudska bića, ali i onoga što tek mogu postati. Ovdje nije riječ o Milbankovu prijedlogu da se u procesu pomirenja treba ponašati kao da grijeha nema³³, što Volf s pravom odbacuje,³⁴ već upravo suprotno, o uvjerenju u ozbiljnost ljudske grešnosti, ali i učinkovitost Kristove žrtve u oslobođenju od grijeha. Pamćenjem Kristove žrtve shvaćamo ljudsko postojanje u svjetlu dara novog života koji postepeno preuzima cijelog čovjeka i odbacuje stari način života. Obredno pamćenje se stoga temelji na vjeri da je ljudski život u Kristu oslobođen okova zla i da pojedinac i zajednica svakodnevno primaju dar obnovljenog života sve dok on ne postane trajan sadržaj njihova života u vječnosti. Ovo je jedna od temeljnih pretpostavki ontologije mira u apokaliptičkoj teologiji u čijem se središtu nalazi događaj križa.

Zato obredno pamćenje Kristove žrtve u kontekstu političke teologije naglašava da solidarnost s prošlim žrtvama, iako poželjna, nipošto nije i dovoljna. Samo razotkrivanje i osuda zločina nije dostatna ako posljedice zla počinjenih u prošlosti ostaju nepromijenjene. U tom slučaju nema pravde za sve žrtve prošlih nepravdi i nasilja, ali i onih koji ih još i danas trpe jer će zahtjevi za pravdom utihnuti i pokleknuti pred neopozivošću vremena. Upravo je u tome radikalna novost apokaliptičko-eshatološkog pamćenja Kristove žrtve koje svoj vrhunac doseže u posljednjem sudu kada Krist sudi svim stanovnicima zemlje i činom uskrsnuća i novog stvaranja vraća dostojanstvo i život žrtvama čija krv i danas priziva Njegov sud i pravdu. Protok vremena ne može zločinitelje osloboditi odgovornosti niti može u sužanjstvu smrti držati nevine žrtve nepravdi, progona i nasilja. Činom uskrsnuća poništiti će se učinci zla i prošlost će biti ot-

33 John Milbank, *Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason*, (Oxford: Blackwell Publishers Inc., 1990), 411.

34 Volf, *Isključenje i zagrljaj*, 302.

kupljena tako što će nevinima biti darovan vječni život bez grijeha. Smrt i nasilje ne mogu odrediti vječnu sudbinu pojedinca, već to može samo Božja stvaralačka moć koja preobražava i ustoličuje novi poredak mira i blagostanja nad cijelim stvorenjem. Ovaj budući, otkupiteljski vid obrednog pamćenja predstavlja konačni kraj svemirskog sukoba između dobra i zla, te središnje teme koja prožima cijelu biblijsku naraciju. Ova središnja paradigma unutar koje treba promatrati ljudsku egzistenciju daleko je dublji i dalekosežniji čin otkupljenja vremena i povijesti od nesumnjivo vrijednih ali ograničenih inačica otkupljenja povijesti koje predlažu feministička teologinja Phyllis Tribble ili njemačko-židovski filozof i kulturni kritičar Walter Benjamin.³⁵ Prema biblijskoj apokaliptičkoj naraciji, posljednji sud je potpuna prekretnica u odnosu na prošlost, vrhunac Kristove borbe za istinu, pravdu i mir te početak novog života nad kojim zlo više nema vlasti. Smrt će konačno biti pobijeđena, a novi život ustoličen kao trajna odrednica ljudske egzistencije. Ovakvo novo obzorje koje nadilazi granice ljudske vremenitosti nalazi se u srži obrednog pamćenja Kristove muke.

Slijedom do sada rečenog, obrednim pamćenjem Kristove žrtve aktivira se nova životna paradigma koja sadrži zahtjev za spoznajom istine i težnju za istinoljubivošću proizlazeći iz Kristove tvrdnje: „Ja sam... istina“. Istina je Osoba, a retorički izričaj ove transcendentne kategorije izvi-re iz Božje osobnosti i utemeljuje sve što kršćanin govori, čini i čemu se nada. Isprepletenost istinitosti, pravde, oprosta i pomirenja u osobi Isusa Krista zahtijeva da ih se pamti skupno kao nerazdvojne odrednice Njegove osobnosti i samoobjave.³⁶ Važnost ovakve povezanosti istine i pamćenja za poimanje obnovljenja ljudske egzistencije vidi se u posve oprečnoj i tragičnoj ljudskoj sklonosti zorno opisanoj u Izaiji 30,9–10: „Ne prorokujte istinu! Govorite nam što je ugodno, opsjene nam prorokujte!“ Prorok Izaija ovdje govori o ljudskoj sklonosti voljnom odbacivanju istine i traženju ugone u opsjenama i prijevarama. Ne kanim ovdje razlagati dugu i složenu povijest rasprave o istini u zapadnoj kulturi poglavito zbog toga što su to drugi već iscrpno učinili, ali ću istaći važnu distinkciju. Treba razlikovati ljudsku epistemološku ograničenost koju Pavao opisuje riječima: „Jer dje-

35 Vidjeti Walter Benjamin, *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's „On the Concept of History“*, (New York: Verso, 2006); Phyllis Tribble, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narrative*. (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 3; Volf, *Zrcalo sjećanja*, 57-59.

36 Vidjeti Volf, *Zrcalo sjećanja*, 70-87, 93-111.

lomično je naše spoznanje“ i „poznamo nesavršeno“ (1 Kor 13,9.12) od čina voljnog odbacivanja istine i aktivnog traženja laži i prijevare. Opredjeljenost za Krista, Istinu, znači podvrgavanje i ljudske volje sadržajima, procedurama i zahtjevima nove stvarnosti u ozračju svemirskog sukoba između dobra i zla. Unatoč složenosti i prijepornosti pitanja slobodne volje i istine zbog moralne dimenzije obrednog pamćenja, uloga ljudske volje u spoznaji Istinitog i istine ne može se isključiti iz rasprave o pamćenju Kristova križa jer je istina ključna odrednica onoga što On jest i što želi da čovjek postane. Pitanje istinitog pamćenja je pitanje identiteta, otkupljenja i osposobljenosti za prihvaćanje i življenje novog života u Božjoj obnovljenoj stvarnosti. Bez istine nije moguće razumjeti, a kamoli baštiniti novi život koji već sada možemo djelomično shvatiti i primati na dar. Bez predanosti traganju za istinom i prihvaćanja istine koja prožima obredno pamćenje Kristove žrtve, nije moguće aktivirati tu novu životnu paradigmu koja vodi njenom *telosu* u Božjoj novoj stvarnosti.

Zbiljski znak aktiviranja ove nove paradigme očituje se u povezivanju unutarnjeg i vanjskog, obrednog života.³⁷ Pavlov zahtjev za dubinskim preispitivanjem: „Neka svatko ispita samog sebe...“, koje prethodi samom obredu simboličkog pamćenja, predstavlja i neku vrstu vlastite osude: „...bit će krivac tijela i krvi Gospodnje... Jer tko jede i pije, sud sebi jede i pije ako ne razlikuje Tijela.“ (1 Kor 11,28–9) i svjedoči o ozbiljnosti i sveobuhvatnosti ovog temeljnog pamćenja kršćanske vjere. Drugi pojam kojim se ističe konkretnost moralne dimenzije pamćenja zahtjev je za dostojnim uzimanjem kruha i vina. Za razliku od već spomenutog negativnog izričaja u 1 Kor 11,27, njegov pozitivni vid u Rim 12,1 ovako glasi: „sami sebe ponudite u živu žrtvu, svetu i ugodnu Bogu: to će biti vaše duhovno bogoslužje.“ Kršćansko obredno pamćenje je partikularan čin životnog bogoštovlja kojim se ukazuje na svekoliku predanost vjernika Krista koje postaje njihov način života. Obredno pamćenje, pretočeno u predanost osobnom preobraženju, očituje se u novoj duhovnoj stvarnosti kojoj vjernik pripada tako što slijedi Pavlov nalog: „Nemojte se prilagođavati ovome svijetu! Naprotiv, preobličavajte se obnovom svog uma da možete uočavati što je volja Božja: što je dobro, ugodno i savršeno“ (Rim 12,2).

37 Ova nova životna paradigma pretpostavlja Pavlovu antropologiju prema kojoj je čovjek hram Božji (1 Kor 6,19) ili, kako to Volf još naziva, „posvećeni prostor“. Volf, *Zrcalo sjećanja*, 106.

Moralni zahtjev obrednog pamćenja i čovjek stvoren na sliku Božju

Sada je potrebno objasniti i zašto iz Kristova čina pomirenja na križu proizlazi obveza da i mi činimo isto. Na čemu se temelji ovaj moralni zahtjev? Odakle Kristu pravo reći: „Dao sam vam primjer, da i vi činite kako ja učinih vama“ (Iv 13,15)? Kristov misijski i pedagoški rad pretpostavlja nauk o Bogu koji je stvorio čovjeka na svoju sliku i zato je Njegov moralni zahtjev nastojanje da se u čovjeku ta slika obnovi i ponovno iz stanja otuđenosti postane dijete Božje s potpunom pripadnošću Njemu. Život u sjeni zla i smrti znak je čovjekove privremene otuđenosti od Boga čije okončanje ovisi o ishodu konačnog suda na kraju povijesti. Zato se obrednim, simboličkim uprizorenjem Kristove muke u život ugrađuje novi obrazac mišljenja i ponašanja kojim se čovjek postepeno opredjeljuje za trajnu pripadnost Kristu. Sintagma „obnova slike Božje u čovjeku“ omeđuje granice duhovnog i odnosnog prostora unutar kojeg treba tragati i graditi identitet narušen zlom i ljudskom otuđenošću. Obnova ove slike Božje u čovjeku stoji u središtu obnove čovjekova izvornog, stvorenog i darovanog identiteta³⁸ koji usvajamo tako što pamteći Kristovu žrtvu pamtimo sveukupnost njegova života, koji otkriva stvarnost novog i obećanog života. Oponašati Krista činom simboličkog pamćenja znači obnavljati tu izvornu sliku Boga, težiti za nečim što je izvan nas, za nečim što nadilazi obzore ljudske vremenitosti i aktivno posezati za onim što Pavao opisuje riječima: „Što oko ne vidje, i uho ne ču, i u srce čovječje ne uđe, to pripravi Bog onima koji ga ljube“ (2 Kor 2,9).

Kršćansko obredno pamćenje pretpostavlja aktivnu opredijeljenost za novi način života, vidljivi znak pripadnosti drugačijoj, preobraženoj stvarnosti koja je Kristovom smrću i raspećem prodrila u svijet grijeha i koja se priziva i simbolizira opetovanim uzimanjem kruha i vina. Ova odanost duhu i praksi kraljevstva Božjeg stoji nasuprot kulturi smrti i nasilja te predstavlja kršćanski oblik borbe protiv zla u svim njegovim utjelovljenjima. Ovdje nije samo riječ o kognitivnom razumijevanju Gospodnje večere, već o predanosti cijelog čovjeka duhu Isusove spasonosne službe. Svaki pojedinac ili zajednica opredijeljena za Krista koja činom obrednog pamćenja uvijek iznova potvrđuje odanost Božjem daru pomirenja, oprosta i idealu osobne i društvene preobrazbe predstavlja iskustveno utjelovljenje

³⁸ Vidjeti Volf, 105-111.

kršćanske teodiceje. Svaki kršćanin stoga postaje dio Božjeg odgovora na postojanje zla na koje je pozvan prvo odgovoriti unutarnjim posvećenjem cijelog bića, a zatim pobude, uvjerenja, stavove i djela proizišla iz ove posvećenosti ugrađivati u sve oblike i sadržaje zajedničkog života. Odgovor na problem zla i Božjeg opravdanja stoga počiva u činu kršćanskog obrednog pamćenja kojim se oblikuju pojedinci i zajednica koji životom aktivne posvećenosti Kristovu obnovljenom životu razotkrivaju prijevartu narav zla i svjedoče mogućnosti i stvarnosti života u kojem pojedinac u zajednici s Bogom pobjeđuje zlo sve do dana posljednjeg suda kada će ono zauvijek biti uklonjeno.

Ovakvo poimanje obrednog pamćenja Kristove muke u potpunosti je opreci s idejom praiskanskog postojanja zla ili, kako ih Milbank naziva, *ontologijama nasilja* koje su ugrađene u utemeljujuću, nihilističku naraciju i moderne i postmoderne. Ova naracija, prema Wardu i Smithu, počiva na vjerovanju da

...postoji samo jedna radikalna kritika moderne, kritika koja poriče postojanje sekularnog kao samopostojećeg, tog imanentnog samouređenja svijeta koje u konačnici nema potrebe za Bogom.³⁹ Unutar imanentne ontologije različitosti su konstruirane kao natjecateljske i stoga u konačnici suprotstavljene... Immanentne ontologije različitost poimaju kao proturječje i pretpostavljaju neku vrstu praiskanskog nasilja u samom poretku bivstvovanja. Zbilju se smatra inherentno „sukobljenom“ (TST, 282) i stoga su svi odnosi samo rat drugim sredstvima (TST, 282).⁴⁰

Zlo, grijeh i nasilje su u ovakvoj ontologiji strukturalno obilježje vremenite egzistencije i stoga nikada ne mogu biti uklonjeni, već samo umanjeni. Istu pojavu prepoznaje i David Bentley Hart kada tvrdi da

...neki pravci u suvremenoj filozofiji tvrde kako je nasilje jednostavno neizbježno. Gdje god je Nitzscheova naracija o volji za moći utkana u temeljna načela filozofske refleksije i iznjedrila partikularnu praksu kritičke sumnje, ukorijenila se duboka predrasuda što znači da je učinak svođenje svakog diskursa na diskurs moći i svake retoričke transakcije na pojavu izvornog nasilja.⁴¹

39 Graham Ward, *Cities of God*, (London: Routledge, 2001), 94, citirano u James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology*, (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 194.

40 Smith, 195.

41 David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of the Christian Truth*, (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2003), 2.

Ova pretpostavka o praiskonskom transcendentalnom supostojanju dobra i zla je u potpunoj opreci nauku o kršćanskoj nadi koja rigorozno isključuje mogućnost trajnog postojanja zla i navješćuje povratak izvornog mira u obnovljenom svijetu koju će Bog iznova stvoriti. Pretpostavka o *ontologiji mira* koja svoj izvor i opravdanje nalazi u Kristovu žrtvenom činu pomirenja na križu, temelj je kršćanskog mirotvorstva, ali i sadržaj nade u budući svijet koji Ivan opisuje riječima: „Evo, sve činim novo!“ (Otk 21,5). Kršćansko obredno pamćenje svojim temeljnim sadržajima progovara protiv beznađa nihilističke naracije koja niječe mogućnost trajnog i posvemašnjeg mira bez kojeg je teško zamisliti trajno i potpuno ostvarenje dobrog života i čovjekova dostojanstva utemeljenog na pravdi i pomirenju. Stoga kršćansko obredno pamćenje nudi obzorje nade kao misaoni i duhovni okvir za konstruktivno učešće u konfesionalnim, ali i širim društvenim nastojanjima na pomirenju i pravdi. Slijedom ovakvog prikaza implikacija Kristove pasije, prikladno je ukazati na odnos kršćanskog poimanja smrti i obrednog pamćenja. Pamćenje Kristove smrti i njegova izjava da je On „...Istina i Život“ (Iv 14,6) zahtijeva tumačenje u kontekstu eshatološke nade u sveopće pomirenje i trajnu vladavinu pravde. Smrt, prema biblijskom izvješću o stvaranju, nipošto nije izvorno naravna i ne može se promatrati samo kao puka biološka činjenica, već isključivo u kontekstu duhovnog života ili smrti. Smrt ima trajnu moć samo ako čovjek ostaje otuđen od Boga i ne prihvati mogućnost konačne pobjede nad grijehom i smrću. Iako čovjek živi u sjeni smrti, njegova ovozemaljska egzistencija prožeta je mogućnošću drugačijeg shvaćanja vlastite ograničenosti i konačnosti. Ljudski život se može živjeti u tjeskobi i strahu od smrti ili se može tumačiti Pavlovom naracijom o pobjedi nad smrću: „...Pobjeda iskapljuje smrt. Gdje je, smrti, pobjeda tvoja? Gdje je, smrti, žalac tvoj?“ (1 Kor 15,54.55) Nemoć koju čovjek osjeća pred smrću može biti samo sekundarni i negativni poticaj za drugačije promišljanje vlastite sadašnjosti i budućnosti. Život prožet spoznajom o propadljivosti i konačnosti ne mora biti temeljno obilježje nečijeg životnog puta, već se on može posve drugačije konstituirati ako se u obzir uzme cjelovit apokaliptičko-eschatološki nauk Svetog pisma. Pamćenje Kristove smrti u uskrsnuću stoga postaje pamćenje novog života, konačne pobjede nad smrću i slobode od tjeskobe i beznađa koje ona nameće.

Obredno pamćenje Kristove smrti je stoga i slavljenje novog života koji svoj izvor ima u Kristovu uskrsnuću, ali i obećanju konačne pobje-

de nad smrću u eshatološkoj budućnosti. „I otrt će im svaku suzu s očiju te smrti više neće biti...“ (Otk 21,4) je izjava o konačnoj pobjedi nad smrću, a temelji se na pobjedničkoj smrti i uskrsnuću Isusa Krista, osloncu kršćanske nade. Opetovano obredno pamćenje Kristove smrti je podsjetnik na Boga, koji je nadvladao smrt i ljudskoj ograničenosti i konačnosti dao dar vječnog života. Uskrsnuće pravednika je pobjeda nad nepravdom i zlom koje je donio grijeh i smrt. Eshatološka nada u Božji posljednji sud kojim se zauvijek uklanja grijeh i vraća život onima koji su prihvatili Božji dar života ne predstavlja samo nadu u obnovljenu budućnost, već i nadu u poništavanje posljedica zla i vraćanje u život onih koji su vjerom prihvatili Božji dar života. Ova nova eshatološka stvarnost predstavlja i otкупljenje povijesti jer zauvijek vraća život i dostojanstvo onima kojima su nepravedno oduzeti. Prelazak iz ovozemaljskog života u novi život bez grijeha predmet je obrednog sjećanja koje navješćuje ovu nadu u radikalno drugačiji svijet.

Obredno pamćenje Kristove muke predstavlja izvor nove imaginacije kojom se stvara misaoni i duhovni prostor unutar kojeg se može poimati i živjeti sadržaj novog života. Ovo je moguće jer obredno i retoričko pamćenje Kristove muke je ustvari pamćenje Kristova suverenog čina ljubavi⁴² koji pruža referentni okvir i pojmovni fundus kojima se može utemeljiti i razumijeti raščinjavanje starog identiteta i zbilje te izgradnja novih. Tako se stvara najširi mogući obrazac smisla ljudske egzistencije nužan za teološki posredovan proces zaborava i pamćenja unutar kojeg se odvija ozdravljenje i rađanje novog sebstva. Ovo je dug i složen proces stvaranja novog čovjeka i nove zajednice ukorijenjene u konkretnim djelima pomirenja, pravde, oprosta u sadašnjem trenutku, ali i nade u novi, novostvoreni svijet u Božjoj preobraženoj stvarnosti. Pojedinaac i zajednica kao subjekti ove preobrazbe pamćenjem Kristove pasije u svom mikrokozmosu utjelovljuju Božju novu zbilju i konkretnim uprizorenjem novog života koji proizlazi iz nje svjedoče o prodoru Božje pravde i mira koji će u konačnici potpuno preobraziti svijet.

42 Za daljnje razmatranje uloge ljubavi u oblikovanju sebstva vidjeti Volf, 217-222.

Popis literature

- Banner Michael, *The Ethics of Everyday Life: Moral Theology, Social Anthropology, and the Imagination of the Human*, (Oxford: Oxford University Press, 2016).
- de Boer, C. Martinus, „Paul and Apocalyptic Eschatology“ u *The Encyclopedia of Apocalypticism: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, sv. 1, ur. John J. Collins, (New York: The Continuum Publishing Company, 2006)
- Bentley Hart, David. *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of the Christian Truth*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2003.
- Gillespie, Michael Allen, *The Theological Origins of Modernity*, (Chicago: The University of Chicago Press, 2008).
- Hellerman, Joseph., „Challenging the Authority of Jesus: Mark 11, 27–33 and Mediterranean Notions of Honour and Shame“, *JETS* 42/2, Lipanj 2000.
- Kierkegaard, Soren. *Vježbanje u kršćanstvu*, Split: Verbum, 2007.
- Martyn, J. Louis. „Apocalyptic Antinomies in the Letters to the Galatians“, *New Testament Studies* 1985, br. 3, 31:307–24
- Martyn, J. Louis. „The Apocalyptic Gospel in Galatians“, *Interpretation*, Srpanj, 2000, sv. 54, br. 3, str. 246–66.
- Martyn, J. Louis. *Theological Issues in the Letters of Paul*, (Edinburgh: T&T Clark, 1997).
- Metz, Johann Baptist. *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, (New York: Seabury, 1980).
- Neiman, Susan. *Evil in Modern Thought: an Alternative History of Philosophy*, (Princeton: Princeton University Press, 2002).
- Nikodem Krunoslav, „Postmodernističko rastvaranje povijesti i pitanje identiteta“, u *Kršćanstvo i pamćenje: kršćansko pamćenje i oslobođenje od zlopamćenja*, ur. Bože Vuleta, Rebeka Anić i Ivan Milanović Litre, (Split: Franjevački institut za kulturu mira, 2004).
- Pannenberg, Wolfhart., „Constructive and Critical Functions of Christian Eshatology“, *Harvard Theological Review* 77/2, (1984).
- Philpott, Daniel, ur. *The Politics of Past Evil: Religion, Reconciliation, and the Dilemmas of Transitional Justice*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010).
- Radstone, Susannah i Bill Schwartz, ur. *Memory: Histories, Theories, Debates*, (New York: Fordham University Press, 2010).
- Ricoeur, Paul. *Memory, History, Forgetting*. (Chicago: University of Chicago Press, 2004).
- Rossington, Michael i Anne Whitehead, *Theories of Memory: A Reader*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).
- Scherlock, Peter. „The Reformation of Memory in Early Modern Europe“, u *Memory: Histories, Theories, Debates*, ur. Susannah Radstone i Bill Schwarz, (New York: Fordham University Press, 2010)
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, (London: SCM Press Ltd., 1993).
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context*, (Edinburgh: T&T Clark, 1998).

- Smith, K. A. James. *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology*, (Grand Rapids: Baker Academic, 2004).
- Todorov, Tzvetan. *Memory as a Remedy for Evil*. (London: Seagull Books, 2010).
- Volf, Miroslav, *Isključenje i zagrljaj: Teološko promišljanje identiteta, drugosti i pomirenja*, (Zagreb: Stepress, 1998).
- Volf, Miroslav, *Zrcalo sjećanja: ispravno pamćenje u nasilnu svijetu*, (Rijeka: Ex libris, 2011).
- Vuleta Bože, Rebeka Anić i Ivan Milonović Litre, ur. *Kršćanstvo i pamćenje: kršćansko pamćenje i oslobođenje od zlopamćenja*, (Split: Franjevački institut za kulturu mira i Hrvatski Caritas, 2004).
- Wiesel, Elie, *From the Kingdom of Memory: Reminiscences*, (New York: Summit Books, 1990).
- Williamson, H. Arthur, *Apocalypse Then: Prophecy and the Making of the Modern World*, (Westport: Praeger Publishers, 2008).
- Ziegler, G. Philip. „Dietrich Bonhoeffer – an Ethics of God’s Apocalypse?“, *Modern Theology*, 23/4, Listopad 2007, str. 580.

DARKO PIRIJA⁴³

„...DO THIS IN REMEMBRANCE OF ME“

The apocalyptic and eschatological *telos* of ritual remembrance of Christ's passion

Summary

This paper deals with the meaning of ritual remembering of Christ's passion in the context of an apocalyptically and eschatologically conceived cosmic conflict between good and evil. The aim of this emphasis on the apocalyptic and eschatological dimensions of remembering is to draw attention to a concrete contribution which they can make to the present social and spiritual transformation of an individual and a society. The focal point of this discussion is that, theologically speaking, justice, reconciliation and forgiveness which critically contribute to the accomplishment of human dignity and freedom is will never fully materialize without the constitutive role of eschatological and apocalyptic telos in the ritual remembering of Christ's passion. By remembering Christ's death a new life is affirmed here and now and the attention is drawn simultaneously to a moment when Christ will in the last judgment redeem history, reverse the consequences of evil and mark the beginning of new life in God's new creation. The ritual remembering of Christ's passion thus includes a moral demand for transformed life in the power of Spirit and announces the moment of the complete transformation of all creation. By this a completely new life paradigm is created whose telos is final reconciliation, universal justice and thoroughly transformed life in the eternity.

Key words: ritual remembrance, Christ's passion, reconciliation, justice, eschatology, apocalyptic, Miroslav Volf, John Milbank, David Bentley Hart.

43 Adventist theological institution, pirijad@gmail.com

МИЛОШ ЈЕЛИЋ¹

ЛИТУРГИЈСКО СЕЋАЊЕ НА БУДУЋНОСТ И ЗАБОРАВ КАО ОПРОШТАЈ ГРЕХОВА – ТЕМЕЉ ПОМИРЕЊА МЕЂУ ЉУДИМА И НАРОДИМА

Резиме:

Најважније хришћанско бојослужење – Божанствена Литургија – није и не би требало да буде искључиво догађај који једном недељно окуља верни народ, а да при том нема никаквих последица и на њихов свакодневни живот. Шта је то што Литургија има да понуди савременом човеку у циљу превазилажења несугласица на личном и националном плану? Управо оно што Литургију и чини несвакидашњим догађајем – њена визија алтернативног друштва у којем нема места за поделе и одвајања, јер све и сви постоје једно у Христу. Трудећи се да живимо литургијским животом, трудимо се, између осталог, да колико то од нас зависи надгледимо све оне претепеке које нас раздвајају од другог човека, а што пре свега треба да се оследи у спремношћу да другоме опростимо и истовремено га замолимо за опроштај, тражећи односе љубави и поверења уместо мржње и непријатељства. Овако наше расположење треба да изведе из: 1) сећања, које у Литургији није обична ретроспективна прошлости догађаја, већ надахнутог конкретним, јединственим будућим догађајем – Царством Божијим, и 2) заборав, који нема неопходно значење онда када се односи на нашу спремношћу да кроз истински опроштај и помирење заборавимо на претепеке других, баш као што и ми Бога Оца молимо да нам опрости – остави, заборави наша саопштења, молећи Га да нас се сећа у Царству Своме.

Кључне речи: Литургија, Царство Божије, сећање, заборав, опроштај, помирење, историја, есхаптон

Сећање и заборав представљају две граничне тачке људског постојања – како овог историјског, пролазног, тако и оног будућег, вечног. Постојимо све док нас се *други* (човек, људи), а пре свега *Други* (Бог) сећају/Сећа, као што и престанком сећања одлазимо у непостојање и ништавило, у заборав. Да бисмо боље објаснили хришћанско виђење односа сећања и заборав, желимо да најпре своју пажњу накратко усмеримо на хришћанско схватање времена, да бисмо касније прешли и на практичне последице таквог разумевања.

¹ Аутор је вероучитељ у Основној школи „Херој Радмила Шишковић“ у Смедеревској Паланци, и студент докторских студија теологије на Православном богословском факултету Универзитета у Београду. Електронска пошта: milosjelic@gmail.com

Наиме, међу новинама² које собом доноси, хришћанство нам пружа и једну другачију слику историје, односно времена као конститутивног елемента човековог спасења. Сетимо се да је за старе Грке, на пример, историја представљала бескрајан низ догађаја који се понављају, без икакве могућности да се на њен ток на било који начин утиче, те да се она промени. Зато, код старих Грка, човек непрестано тражи излаз из зачараног круга временског постојања, желећи да се избави од закона нужности којем чак ни богови не могу да се одупру³. У оваквој концепцији времена које се заправо непрекидно враћа уназад, спасење, а самим тим и вечно, истинско постојање, стари Грци су тражили у бежању из времена у безвремену вечност чија је време, опет, само бледа копија, баш као и сав видљиви, материјални свет.⁴

Насупрот јелинском, стоји једно потпуно другачије схватање историје – библијско. Како истиче Оскар Кулман (Oscar Cullman), у хришћанској концепцији време представља „средство које Бог користи да би објавио своје милостиво дело (спасења, М.Ј).“⁵ Оно (време) се у хришћанству не схвата више као кружни ток догађаја, већ као права линија која има свој почетак и свој крај. За разлику од цикличног схватања историје код старих Грка, у овом тзв. линеарном схватању времена постоји могућност испуњења: „Божији план може да напредује ка потпуном остварењу“⁶. У Новом Завету се, сматра Кулман, не говори посебно о времену као нечему што постоји само по себи и за себе, у неком апстрактном смислу, већ се време увек доводи у везу са процесом искупљења. На ову чврсту повезаност указује и „оми-

2 „Старо прође, гле, све ново постаде!“ (2 Кор 5, 17)

3 О овоме нам сведоче и грчке трагедије које су представљале покушај да се макар и на тренутак „искочи“ из природних, судбинских токова постојања. Трагично у њима је што се, напослетку, ипак увиђала немогућност било какве промене унапред утврђеног природног поретка.

4 На сличне погледе наилазимо код Оригена и других александријских теолога, који су спасење схватили као повратак у првобитно стање ствари, чиме је као и код старих Грка нагласак стављан на излазак из времена и историје да би се дошло до истине бића, уместо да се та истина тражи у историји, односно њеном крајњем циљу – есхатону, како ћемо то касније показати.

5 Cullmann, O., *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, London: SCM Press, 1962, 51.

6 Исто, 53

љени новозаветни израз о ‘испуњењу’, о ‘довршетку’ времена⁷ каже Кулман.⁸

У православно-хришћанском тумачењу, свет временски посматрано заиста напредује ка своме испуњењу онако како то Кулман сугерише ишчитавајући новозаветне текстове, међутим, то испуњење не зависи од почетка, од стварања, од протологије, већ од есхатологије, тј. краја који даје смисао почетку. Бог ствара свет да би свет постао Царство Божије, односно да би се све што је створено на крају сјединило са Богом у Христу и тако живело вечно.⁹ Есхатолошко стање света и човека представљају истовремено узрок, али и циљ постојања свега створеног.¹⁰ Истинитост света и човека зато треба да тражимо у једном конкретном будућем, а не прошлом догађају историје. У поменутим оквирима треба да разумемо и добро познате речи Светог Максима: „Стари завет је сенка, Нови завет је икона, а истина је стање у будућем веку“¹¹.

Како се све до сада изречено контекстуализује у централном догађају хришћанства – Светој Литургији? Једна од евхаристијских молитва Литургије Светог Јована Златоустог – *молитва Анамнезе* или *сећања*, даје нам одговор на ово питање: „Сећајући се дакле... свега што се нас ради збило: крста, гроба, тридневног васкрсења, узласка на небеса, седења са десне стране, и другог и славног доласка“.¹² Обратите пажњу на чињеницу да се осим оних историјских, прошлих догађаја, у молитви Анамнезе помиње и један будући, свеобухватни Догађај – Други и Славни долазак Христов. Како је, дакле, могуће сећати се онога што тек треба да се деси? Како да разумемо овакву врсту се-

7 Исто, 54.

8 Треба нагласити да испуњењем време не престаје да постоји, већ прелази у вечност, боље рећи постаје вечност, о чему ће речи бити у наставку текста.

9 „Не мислим, дакле, да је потребно друго сведочанство онима који су искрени (побожни) да би се показала истина у коју верују хришћани. Јер кроз ту истину сазнајемо да смо чланови (удови) и тело и пуноћа онога који испуњује све у свему, тј. Христа Божијег у коме се, сагласно плану, циљу који је од пре векова сакривен у Богу и Оцу, возглављујемо у њему кроз његовог Сина Господа и Бога нашег Исуса Христа... Тајна која је била сакривена од вечности и од свих нараштаја, сада је откривена кроз савршено и истинито оваплоћење Сина Божијег који је сјединио у својој ипостаси нераздељиво и несливено нашу природу... као што је предвиђено пре векова: да постојимо у њему као удови његовог тела“ (Свети Максим Исповедник, PG 91, 1097ab, наведено према: Мидић, И., *Проблем смрти у хришћанској онтологији*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2012.

10 Уп. Рим 16, 25; 1Кор 2, 7 и друга слична места.

11 PG 4, 137, навод према: Мидић, И., Биће као есхатолошка заједница, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2008, 199.

12 *Службеник*, 131

ћања, које још називамо и *сећање на будућносћ*? Уколико се присетимо онога што смо говорили о разлогу и циљу стварања света и човека, биће нам јасније да се у Литургији тај, за свет и човека од Бога унапред замишљени циљ, испуњава: свет постаје Царство Божије, време постаје вечност, смрт постаје живот. Литургија тако представља мост који спаја прошлост и будућност у једну непрекинуту садашњост¹³, што ће се, наравно, у потпуности и остварити у Будућем Веку. Док се то не догоди, још увек налазећи се између две реалности – онога „сада“ и „не још“ – Литургија истовремено бива и историјска и есхатолошка заједница, почетак и крај историје¹⁴ и то на такав начин да се у Литургији не дешава повратак историје, већ долазак есхатона. Како примећује митрополит пергамски Јован: „Овде није реч о понављању нити настављању прошлости; реч је о продирању будућности у време, што, дакако, сваки пут ствара потпуно нов догађај. [Зато] Света Евхаристија сваки пут представља ново Отеловљење, ново Распеће, ново Васкрсење, ново Вазнесење, а истовремено и нови Долазак и Суд“¹⁵. Све наше радње и покрети које предузимамо на Литургији, архитектура богослужбеног простора, свеукупна црквена уметност – визуелна и аудитивна, треба јасно да изражавају све ово о чему говоримо. Ипак, оно што нас у овом излагању занима јесте какве су последице оваквог, литургијског погледа на свет по наше међусобне односе?

Пођимо најпре од онога што је неопходан услов за учествовање у Литургији, а то је покајање. „Покајте се, јер се приближило Царство Небеско“ (Мт 3, 2), речи су којима Свети Јован Крститељ најављује скори Христов долазак, изједначавајући тај долазак са доласком Царства Божијег. И сâм Господ отпочиње своју проповед истим речима.¹⁶ У контексту сећања и заборава, хришћанин треба да се сећа својих сагрешења, да их исповеда пред Богом и људима, и да се каје, јер једино искрено покајање уводи у Царство Божије.¹⁷

13 Реч је о „Незалазном Дану“, „Осмом Дану“, који очекујемо да се догоди, и којем неће бити краја.

14 Мидић, И., *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2008, 222.

15 Зизјулас, Ј., *Екслиолошке шеме*, Нови Сад: Беседа, 2001, 132.

16 Уп. Мт 4, 17

17 Владета Јеротић нам сугерише да није свако кајање плодносно, а самим тим и спасоносно: „Није ни свако кајање, на жалост, хришћанско кајање“ (Јеротић, В., „Ко се и како каје“, *Само дела љубави осцају*, Београд: Ars Libri и Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке, 2000, 61), каже он, разликујући оне људе који се, попут Јуде

Притом, покајник се више не осврће за собом, већ гледа искључиво у напред, по речима апостола Павла, покајаног Савла: „Што је за мном заборављам, а стремим за оним што је преда мном“ (Фил 3, 13).¹⁸ У корак са покајањем иде и потреба за опраштањем грехова: „Опраштајте и опростиће вам се“ (Лк 6, 37), казује Господ. Воља Оца нашег небеског је да опраштамо онима који су нам сагрешили, да би и нама било опроштено.¹⁹ Наше праштање, притом, треба да буде такво да са њиме у корак иде и наша спремност да се више не опомињемо туђих сагрешења, да их заборавимо²⁰, то јест да се према њима односимо исто онако као што се и Бог односи према нашим гресима, уколико се за исте кајемо.²¹ Други, али једнако важан предуслов за учествовање у Литургији јесте измирење са свима: „Ако, дакле, принесеш дар свој жртвенику, и онде се сетиш да брат твој има нешто против тебе, остави онде дар свој пред жртвеником, и иди те се најпре помири са братом својим, па онда дођи и принеси дар свој“ (Мт 5, 23-

Искаротског, раскајавају, тј. „кају неискрено, повремено и безнадежно“ (Јеротић, В., „О раскајаности и покајаности“, *Само дела љубави остају*, Београд: Ars Libri: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке, 2000, 69), и оне који се истински кају, „кажњавајући“ себе „путем добровољног одрицања од задовољства које им је грех раније причињавао, слободним и радосним прелазом у друштво оних који су се одлучили за ‘узан пут’ и трновиту стазу“ (Исто, 70).

18 Окретање уназад задржава нас на путу напредовања ка савршенству. Сетимо се само Лотове жене, која се осврнула и претворила у стуб соли (уп. 1 Мој 19,26).

19 „Опрости нам дугове наше, као што и ми опраштамо дужницима својим“, речи су које свакодневно изговарамо у Молитви Господњој, молитви која је по своме смислу и карактеру изразито литургијска.

20 Да ли је заиста могуће опростити другоме, а не заборавити му учињен грех (увреду, злочин)? У многим својим излагањима и интервјуима академик Владета Јеротић наводи два примера: један, Светог Јована Лествичника, који каже: „Кад заборавимо, онда смо опростили“, и други, блаженопочившег патријарха српског Германа: „Опростићемо, али нећемо заборавити“. Јеротић сматра да су оба приступа исправна, с тим што се први пример, по његовом мишљењу, односи на појединце, а други на народе (види и његово излагање на конференцији „Сећање и заборав“, 15. маја 2016. године. Прегледано 11.06.2016. године на: <https://www.youtube.com/watch?v=WEOzXhZOYQ&feature=youtu.be&t=51ml8s>). Остаје нам као тема за размишљање и ово: Да ли кајање поједин(а)ца може да напослетку одведе до покајања, а самим тим и помирења и међу народима?

21 „Ако ли би се безбожник обратио од свих греха својих које учини, и држао би све уредбе моје и творио суд и правду, доиста ће живети, неће погинути. Безакоња његова што их је год учинио неће му се више спомињати, у правди својој коју чини живеће“ (Јез 18, 21-22), вели Господ преко пророка Језекиља. Очигледно је, дакле, да Бог даје чврсто обећање ономе ко се обраћа на пут покајања, да се неће опомињати, сећати његових грехова, што је истовремено и гарант вечног, истинског живота („доиста ће живети, неће погинути“). Види и: Јез 33,13-16.

24). Без опраштања, дакле, нема могућности да дође ни до помирења, док услов за опроштај остаје покајање, искрено и свеобухватно.

Једино у контексту Свете Литургије можемо да говоримо о истинском опраштању и помирењу међу људима, па и народима. Литургија нам дарује нови идентитет, независан од наше прошлости и заснован не на ономе ко смо били, већ ко треба да постанемо – свети, обожени људи. И баш због таквог есхатолошког, будућносног карактера, апсолутно бива могуће да се и најтежи преступници и грешници, па и злочинци, обуку у одећу непропадљивости, наравно под условом да су спремни да се кају, баш као што се покајао и разбојник распет са Христове десне стране.²² Реч је о овде о непролазном идентитету заснованом на љубави према Богу и другом човеку.

„Будите савршени као што је савршен Отац наш небески“ (Мт 5, 48), поручује нам Господ. Јасно је да нам Христос говори о савршенству управо у љубави, према свакоме па и према непријатељима нашим²³, љубави без које смо, по речима апостола Павла, само „звоно које јечи, или кимвал који звечи“ (1 Кор 13, 1). Да би се оваква љубав разумела и практиковала, неопходно је да постоји литургијска свест о којој говоримо, а којом једино можемо да превазиђемо мржњу према онима који нас мрзе и зло нам чине. Желећи да се и они покају и спасу, молимо се Оцу небеском: „Опрости им, јер не знају шта чине“ (Лк 23, 34).

* * *

Одавно је јасно да су хришћани распети између две стварности: једне идеалне, обојене савршенством будућег Царства Божијег и друге историјске, испуњене човековим неуспесима да се издигне изнад природног, нагонског начина постојања. Истина је да идеалан свет очекујемо да се оствари тек у есхатону. Ипак, тај свет је идеалан јер је пре свега Божије дело и не зависи од наших напора: „Што око не виде, и ухо не чу, и у срце човеку не дође, оно припреми Бог онима који га љубе“ (1 Кор 2, 9). Оно што је наш задатак, међутим, јесте да покажемо да желимо да будемо становници тог света, градећи већ сада и овде бо-

22 Историја Цркве је препуна примера благодатно-подвижничког преумљења, односно промене начина живота што у својој бити покајање и јесте. Свакако један од карактеристичних примера овога о чему говоримо је личност Свете Марије Египћанке, чије покајање Црква наводи за узор, посебно у богослужењима унутар Великога Поста, покајног периода године.

23 „Чините добро онима који на вас мрзе и молите се Богу за оне који вас гоне“ (Мт 5, 44), захтева од нас Господ.

ље друштво на темељима литургијског покајања, међусобног помирења и опраштања. Света Литургија нас упућује на обавезу да се непрекидно сећамо чињенице да Бог жели да све људе види у Царству Своеме. Зато према сваком човеку без разлике треба да се односимо као према потенцијалном члану тог будућег Царства. И у томе треба да се састоји наш подвиг, ка томе треба да усмеравамо своје духовне напоре, да у сваком човеку препознамо лик Христов, чак и тамо где то изгледа готово немогуће. За овако нешто, ипак, неопходна је јака вера, не номинална и само на речима, већ вера доживљена, вера којом се живи и која се живи и на делима показује и доказује. Баш о таквој вери нам говори Христос: „Неће сваки који ми говори: Господе, Господе, ући у Царство небеско; но који твори вољу Оца мојега који је на небесима“ (Мт 7, 21). Позвани смо, дакле, да наше историјско постојање преображавамо вером и делима надахнутим вером, узимајући свакако у обзир и сва ограничења која собом носи земаљски живот испуњен грехом и смрћу. Основ нашег живота у Христу треба да буде жеља да нас Господ сачува у своје вечном сећању, да нас не заборави. Зато и ми заједно са покајаним разбојником узвикујемо: „Сети нас се Господе у Царству Своеме!“²⁴. Међутим, оно што треба да желимо и за шта треба да се молимо јесте да и наши непријатељи буду тамо, у том обећаном Царству.

„Благосиљајте оне који вас гоне, благосиљајте а не куните“ (Рим 12, 14), вели апостол Павле. Ове речи није могуће схватити без есхатолошке, литургијске свести.

Литература:

- Cullmann, O., *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, London: SCM Press, 1962.
- Зизјулас, Ј., *Екlesiолошке теме*, Нови Сад: Беседа, 2001.
- Јеротић, В., „Ко се и како каје“, *Само дела љубави остијају*, Београд: Ars Libri и Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке, 2000, 56-62.
- Јеротић, В., „О раскајаности и покајаности“, *Само дела љубави остијају*, Београд: Ars Libri: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке, 2000, 63-70.
- Мидић, И., *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревацко-браничевске, 2008.
- Мидић, И., *Проблем смрти у хришћанској онтологији*, Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, 2012.
- Службеник*, Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 2007.

 MILOŠ JELIĆ²⁵

THE LITURGICAL ANAMNESIS OF THE FUTURE AND CONDONATION AS FORGIVENESS OF SINS – THE FOUNDATION OF RECONCILIATION AMONG MEN AND NATIONS

Abstract

The most important Christian worship – Divine Liturgy is not and should not be just an event that simply gathers the faithful, while having no impact on their everyday lives. What does the Orthodox Liturgy have to offer to a modern man and woman in order to overcome disagreements on a personal and national level? The answer is: Exactly the same thing that makes Liturgy a unique event – a vision of an alternative society with no room for divisions, as all become one in Christ. Trying to live the liturgical life, we will try, as far as it depends on us, to transcend all barriers separating us from the others. This should primarily be reflected through the willingness to mutually forgive, while building relationships of love and trust instead of hatred and hostility. This feeling of ours should emanate from: 1) anamnesis, which liturgically is not just a retrospective of the past events, rather the inspiration by concrete, single future event – the Kingdom of God, and: 2) condonation, which has no negative meaning when it refers to our readiness to truly forgive by forgetting others' transgressions. Just as we pray to Our Heavenly Father to condone our sins, while begging Him to remember us in His Kingdom.

Key words: *Liturgy, the Kingdom of God, Anamnesis, Condonation, Reconciliation, History, Eschaton*

²⁵ The author is a teacher of Religious Education in the Elementary school “Heroj Radmila Šišković” in Smederevska Palanka, Serbia and PhD student of theology at the Orthodox Theological Faculty in Belgrade, Serbia. E-mail: milosjelic@gmail.com

ПЛОВИДБА БРОДОМ СЕЋАЊА УВЕК ЈЕ НА ИВИЦИ ЗАБОРАВА

Резиме

Сећање је једна од најбитнијих одредница нашег идентитета, било да се ради о сећању појединца или друштвене групе. Сећање нас упућује на наше порекло, на пролазности као и на промене које се дешавају у односу на прошлости. Али ако је важно сећати се исто тако је важно и заборавити: од чега зависе сећање и заборав, чега се сећамо из наше прошлости и зашто? Проучавање сећања у доба масовних медија и виртуелне стварности омогућава нам да разумемо однос између прошлости и будућности као и улогу коју има сећање у индивидуалном и колективном идентитету. Сећање подразумева поновно ништавање догађаја, чињеница, конкретних епизода из прошлости: прошлости, претходно време, прошекло, не оно које долази, већ удаљено у прошлости, уписано у историју. Сећање прошком времена слаби, конкретне мисли, дела, речи, осећања, узбуђења, све је под приписком заборав и када сећање постане заборав и сама прошлости и прошли догађаји се губе, постојају лишени ипачке ослоња и смисла, немају више никаквог значаја и због свега овога догађај кроз заборав губи идентитет.

Кључне речи: сећање, заборав, Библија, Плаћон, Августин, Данте

У промишљањима на задату тему *Сећање и заборав*, присетио сам се приче из детињства која у себи носи симболику ове теме. Реч је о једном пајацију², како наша прича тврди, предивном пајацију, који је имао барикунасте очи и живео на дрвету кога је волео свим срцем. Пајациј је волео извијене гране покривене листовима свежлозелене боје које су га шитиле од јаког сунца. Прелепи пајациј често је уживао у благом шуму лишаја, што је за њега увек представљало најлепшу мелодију. Осим тога, пајациј се са овој дрвету хранио воћем кога је било целе године. Ноћу, када би звезде осветљавале небо, пајациј је уздишући говорио: „како сам срећан, како сам задовољан у овој лепој мири и радости коју дајем свом пријатељу дрвету. Никад га нећу напуштати и заборавити!“ Шумски дух је хтео да испусти пајација на

¹ ЦЕИР – Центар за емпиријска истраживања религије, Нови Сад, radmilo.kosutic@yahoo.com

² http://www.icbisuschio.it/med_bisuschio/fiabe_1/fiaba%202.htm

је учинио да дрво увене. Верни њајајај ја је хладио крилима ѿворећи: „ѿолико си ме чинио срећним, како да ѿе заборавим! Знам да млади честѿо не брину о својим остарелим родиѿељима и знам да ѡријаѿељи једни друѿима у невољи окрену леђа. Био сам искрен када сам ѿворио да мислим да ѿе волим и да ѿе никада нећу најѿуѿиѿи“. Шумски дух чувиши ове речи оданостѿи убрзо је оживео лейѿѿу дрвеѿа које је одувек ѡредсѿављало дом и скровиѿѿе лейѿѿи ѡјајајаја.

Сећање је једна од најбитнијих одредница нашег идентитета, било да се ради о сећању појединца или друштвене групе. Сећање нас упућује на наше порекло, на пролазност као и на промене које се дешавају у односу на прошлост. Али ако је важно сећати се исто тако је важно и заборавити: од чега зависе сећање и заборав, чега се сећамо из наше прошлости и зашто? Проучавање сећања у доба масовних медија и виртуелне стварности омогућава нам да разумемо однос између прошлости и будућности као и улогу коју има сећање у индивидуалном и колективном идентитету.

Данашњи човек готово да нема времена за анализу заборава, па се пита: да ли је заборав, у који нешто пада и тоне, само последица чињенице да многи не размишљају о овоме, или је можда реч о томе да људи нису у стању да знају шта поседују а шта су изгубили. Шта је онда заборав? То није само људска творевина и пропуст.

У Хесиодовој *Теѿѿонији* први пут се помиње богиња заборава Лета, сродна тами и ноћи, која је у супротности са богињом сећања Мнемозини, блиској дану и богу сунца Аполону. Ове богиње имају своја царства, приносе им се жртве, у зависности да ли човеку треба помоћ за сећање или за заборав. Такође, у грчкој митологији постоји истоимена река Лета, иначе једна од пет река подземног света. Ко пије из ње заборавља оно прошло. И у *Одисеји* наилазимо на исти пример, када нимфа Калипсо нуди Одисеју нектар и амброзију како би заборавио отаѿбину, породицу, све земаљске ствари и тако постао бесмртан.³

У Платоновом дијалогу *Менон*, Сократ говори у Платоново име и предочава своје саговорнику педагошки метод који се састоји у томе да се подучавање може одвијати путем питања. Сократ овај метод представља тако што једног необразованог младог роба, добро смишљеним питањима наводи да сам открије основне законе геоме-

3 Harald Vajnrh, *Leta – umetnost i kritika zaborava*, Edicija Reč, Beograd, 2008, стр. 39.

трије. Знање овог роба, према Платоновом уверењу, потиче из пренаталног постојања у ком је душа неоптерећена телесношћу гледала вечне идеје ствари. По својој суштини учење је сећање (*ἀνάμνησις*), јер рођење значи заборав, али не баш потпуни, јер подучавање и учење забраву отимају његов плен.⁴

Изгледа да западна мисао, још од Платона, не зна како да искорачи из пуког описивања сећања и да прихвати да је жеља да се сећамо дубоко укореењена у потребу за осећајем сигурности. Али човек је и биће заборав.⁵ И мислиоци каснијих векова, као Платоновим духовним сродници, размишљали су о игри сећања и заборав. Неизбежно је поменути Блаженог Августина који је размишљајући о загонетном чуду памћења настојао да повеже платоновску филозофију и библијско богословље. У том погледу, најбитније је подићи чврст мост памћења између Старог и Новог завета на коме се Јевреји и хришћани могу срести као присталице монотеистичке религије памћења. Већ у Јеврејској Библији или у Старом завету, однос Бога према изабраном народу, Израиљу, приказан је као уговор (пакт, савез), који почиња на обостраном памћењу, чије важење није временски ограничено. Садржај тог савеза лежи у томе да Израиљ поштује име Божије и живи строго према Божијем закону, а Бог ће заузврат својом моћном руком штитити Израиљ. Бог никада неће заборавити свој народ, под условом да ни тај народ не заборави свог Бога. Међутим, опасност да народ заборави на Бога увек прети, поготово после изласка Јевреја из Египта у Обећану земљу, где тече „мед и млеко“, јер угодан и безбрижан живот успављује побожност. Против ове непрестане претње заборав Бог подсећа: „Чувај се да не заборавиш Господа, који те је извео из земље мисирске, из куће ропске“⁶ јер је реч о узајамном савезу, па је Бог утврдио: „Господ је Бог твој милостив Бог, неће те оставити ни истребити, јер неће заборавити завет с оцима твојим, за који им се заклео“.⁷ Савез из Старог завета важи у знаку новог савеза, оснажен делима искупљења Исуса које је Исус произвео очовечењем и страдањем. На пример, на Тајној вечери Христос даје „налог“ својим ученицима: „Ово чините мени за спомен“, што је заповест за сећање по

4 Исто, стр. 47-48.

5 <http://www.azioniparallele.it/11-dimenticare/saggi/31-oblio-e-memoria.html>

6 Књига Поновљених закона 5,8

7 Књига Поновљених закона 4, 31

коме су хришћанство и јудаизам постале религије памћења. Великог црквеног учитеља Августина оптерећивала је недоумица; да ли је старим и новим савезом, који је склопљен између Бога и људи, уклоњена свака опасност заборава. И Августиново „преобраћење“ у *Исјовесџима* нам говори о најдубљем искуству вере, и о чињеници што Бог кога је он грешно био заборавио, није заборавио њега и није узвратио истом мером него је у своме стрпљењу и милости на заборав одговорио трајним божанским сећањем. Августинова молитва гласи: „Тебе призивам који си ме створио и ниси заборавио мене богозаборавног“.⁸

Смрт је најмоћнији чинилац заборава, али није свемогућа.⁹ Људи су одувек подизали зидове сећања против заборава у смрти. И трагови који говоре о сећању на мртве, за историчаре и антропологе јесу најпоузданији знакови постојања људске културе. Надгробна обележја опомињу живе да не смеју да забораве своје мртве, али живи их лако заборављају јер „живот иде даље“. Биће да је време пре у савезу са забором него са сећањем. Међутим, један од највећих песника светске књижевности, Данте, показао је, снагом свога пера, како заборав, код сећања на мртве, не може да игра своју стару игру са људским памћењем. Он је у вези са сећањем на мртве, увек угроженог забором, „сазидао“ стамену светињу своје *Божанствене комедије*. Почетком 14. века, Данте је био прогнан из родног града, а у прогонству, такође, изложен опасности заборава. Његова поема говори о замишљеном путовању кроз три онострана света (пакао, чистиште и рај). То путовање је, дакле, посета мртвима. Сећање на младачку љубав Беатриче која је умрла и као „блажена“ примљена на небо. Успомени на њу прети заборав својствен човеку, јер очи младог Дантеа не могу а да не пођу за другим лепотицама. Данте се обраћа проклетим очима: „Господарицу, сада мртву, не заборављајте никад, осим кад и саме умрете“. Незаборављена Беатриче из рајских предела својим молитвама пратиће песника на његовом путу и спомену на мртве. Корачајући, он среће душе умрлих које ће у „ведром“ свету живих, када буде писао своју поему призвати из памћења оним редом

8 Harald Vajnrh, *Leta – umetnost i kritika zaborava*, Edicija Reč, Beograd, 2008, стр. 51-53.

9 „Не смрт, заборав решава све. Заборав, и то не само појмова, речи и лица, него свега што постоји и живи. Заборав тела и заборав времена. Заборав, да би се могло предахнути и живети даље у телу без сећања, са духом без имена. Заборав, смрт са правом на наду“. Ivo Andrić, *Znakovi pored puta*, Svjetlost, Sarajevo, 1986, стр. 17.

како их је сусретао. Дакле, Божанствена комедија заправо јесте уметничко дело памћења.¹⁰

Светска књижевност из свих векова нуди нам примере сећања и заборав. На пример, Цицерон је рекао: „Сећање је чувар и ризница свих ствари“, док Борхес сматра да „смо ми наше сећање, овај нестварни музеј променљивих облика, гомила разбијених огледала“ а Мураками, наш савременик, такође, у свом делу *Кафка на обали*, каже: „Без обзира на то колико времена прође, без обзира на оно што се дешава у међувремену, постоје неке ствари које се никада не могу приписати забору, сећања никада не могу избледети“.¹¹

Као супротност Платоновој мисли појављује се Хајдегеров концепт (Анденкен), заборављање против сећања и тај ризик да се заборави је увек присутан, како у индивидуалном тако и у колективном памћењу. Сећања су под непрекидним притиском заборав, као што је и свака прецизна замисао под притиском хаоса и стихије постојања. Ми мислимо супротстављајући се тешко замисливом хаосу и несигурна је наша пловидба бродом сећања, увек на ивици заборав.¹²

Као императив намеће се потреба за сећањем да би се спровело конкретно дело у односима према другој особи или према заједници. Основни подстицај, дакле, налази се у самом чину сећања, памћења неког прошлог догађаја кога је неопходно сетити се, односно призвати у памћење, и на тај начин залечити рану коју наноси заборав наметнут од стране садашњости и нових догађаја. Дакле конкретна епизода из прошлости се реактуелизује и поново представља, не само у уму, у погледу, у очима, у осећањима човека који се сећа, дакле, не само код појединца који у осталом тражи и помоћ да се сети (подсети ме), већ и читаве заједнице која заједно расправља о поновној живој представи догађаја из прошлости. Јер, „култура је оно што преостаје у човеку када је све заборавио“.¹³ Конкретан историјски догађај, који се односи на прошлост читаве друштвене заједнице или народа је, дакле, предмет реактуелизације и сећања, или боље речено заједничког сећања у оквиру колектива, друштва, народа који дели заједничке вредности и значења. Сећање може да има облик религиозности, односно да повеже чове-

10 Harald Vajnrh, *Leta – umetnost i kritika zaborava*, Edicija Reč, Beograd, 2008, стр. 57-60.

11 Haruki Murakami, *Kafka on the Shore*, Vintage, New York, 2006, стр. 52.

12 <http://www.azioniparallele.it/11-dimenticare/saggi/31-oblio-e-memoria.html>

13 Edouard Herriot, *Notes et maximes inédites*, Paris, Hachette, 1961, стр. 46

ка са Богом преко месијанског анђела сећања као гласника мира, који подсећа човечанство да постоји нада да свет изрони из окрутне провалије нељудске бестијалности. Анђео Шоа, гласник мира, најављује догађај из колективног памћења и чува га у колективном сећању, почевши од сваког конкретnog појединца, па се анђеоске димензије Шоа састоје у ореолу наде који чува сећање и све обавија велом самилости, сао-сећања, односно заједничке патње која одагнава сваки заборав.¹⁴

Сећање подразумева поновно ишчитавање догађаја, чињеница, конкретних епизода из прошлости: прошлост, претходно време, прошлост, не оно које долази, већ удаљено у прошлости, уписано у историју. Сећање протеком времена слаби, конкретне мисли, дела, речи, осећања, узбуђења, све је под притиском заборава и када сећање постане заборав и сама прошлост и прошли догађаји се губе, постају лишени тачке ослонаца и смисла, немају више никаквог значаја и због свега овога догађај кроз заборав губи идентитет.

У Библији, сећање и делање увек су уско повезани: сећати се некога, пре свега, значи деловати према некоме на одређени начин и то је дакле једноставно освртање у прошлост, то јест начин да се прошлост учини присутном у садашњости. Ако је човек способан да формира сећање, што не подразумева само чување већ и уобличавање сећања из прошлости путем његовог преображаја у начело деловања на етичко-моралном нивоу, онда сећање није само чување већ и стварање, формирање.

Индивидуално код сваког човека чин сећања се одвија лагано, у унутрашњој димензији, медитативно, сугестивно. У оквиру колектива или народа сећање се одвија кроз заједницу, групу, друштво које заједнички памти преко церемонија, ритуала, празника, митова, веровања и симбола. Сећање на одређени догађај из прошлости, његово индивидуално или колективно памћење, чува његов идентитет од суровог заборава у који је дубоко утонуо савремени свет. Самим чином сећања се чува догађај из прошлости, њиме се прожима садашњост и будућност, а свечаним чином колективног сећања се новим генерацијама преноси обновљена нада у будућност, то јест сећање на будућност.¹⁵

¹⁴ <http://serenoregis.org/2012/01/26/le-dimensioni-angeliche-tra-memoria-e-oblio-sulla-scena-della-shoah-ricordati-di-ricordare/>

¹⁵ <http://serenoregis.org/2012/01/26/le-dimensioni-angeliche-tra-memoria-e-oblio-sulla-scena-della-shoah-ricordati-di-ricordare/>

Библијско тумачење сећања каже: „Кад не би било заборав човек би непрекидно мислио на сопствену смрт“, не би градио куће, не би се трудио ни ангажовао, не би разговарао са другима, па чак не би никога ни волео. Због тога је Бог човеку послао анђела заборав. Тако, један анђеол има задатак да подучи дете како да не заборави ништа, али други задатак од Бога да му затвори уста како би заборавио све што је научио. Из овог егзегетског тумачења се закључује да се анђеолске димензије не тичу само сећања, већ и заборав. Анђеол сећања потиче у највећој мери из етоса који има потребу да успостави континуитет са прошлошћу, док би анђеол заборав у највећој мери потицао од ероса, који подстиче човека увек на један нови почетак, остављајући га потпуно несвесним прошлости.

Однос људске мисли према забораву и сећању, може се пратити кроз митско, филозофско, библијско и књижевно тумачење (на пример Хомер, Платон, Библија, Августин, Данте). У нашој свакодневици заборав и сећање преплићу се као дан и ноћ. На пример, после сахране неког нама блиског, (на даћама, углавном по селима) уз послужење за душу покојника прича која се заподене уопште се не односи на покојника. Али, када родитељ или пријатељ, рано „оде“ са овог света, сећањем свакодневно бива оприсутњен, а помени који се за њих дају у одређене дане такође јесу молитва и сећање на њих. Сетимо се и Дантеових стихова у којима забрањује својим очима да погледом на друге девојке не доведу до заборав вољене Беатриче. А покајани разбојник завапи: „сети ме се Господе у царству своме“.

Литература:

- Andrić, Ivo, *Znakovi pored puta*, Svjetlost, Sarajevo, 1986.
Halard, Vajnrh, *Leta – umetnost i kritika zaborava*, Edicija Reč, Beograd, 2008.
Herriot, Edouard, *Notes et maximes inédites*, Paris, Hachette, 1961.
Murakami, Haruki, *Kafka on the Shore*, Vintage, New York, 2006.
<http://serenoregis.org/2012/01/26/le-dimensioni-angeliche-tra-memoria-e-oblio-sulla-scena-della-shoah-ricordati-di-ricordare/>
<http://www.azioniparallele.it/11-dimenticare/saggi/31-oblio-e-memoria.html>
http://www.icbisuschio.it/med_bisuschio/fiabe_1/fiaba%202.htm

RADMILO KOŠUTIĆ¹⁶

SAILING BOAT OF MEMORY IS ALWAYS ON THE EDGE OF OBLIVION

Abstract:

Memory is one of the most important determinants of our identity, whether it is a memory of an individual or a social group. The memory leads us to our origins, to the transience and to the changes that occur in relation to the past. But if it is important to remember it's also important to forget: of what depend memory and forgetfulness, what we remember from our past and why? The study of memory in the era of mass media and virtual reality allows us to understand the relationship between the past and the future as well as the role played by the memory of the individual and collective identity. Memory involves re-reading of events, facts, specific episodes from the past: the past, the previous time, not the one that is coming, but far away in the past, entered into history. During the passage of time memory fails, the specific thoughts, actions, words, feelings, excitement, everything is under pressure from oblivion and when the memory becomes oblivion, itself the past and past events are lost, they become devoid of reference points and meaning, have no longer any significance because of all this event through obscurity losing identity.

Key words: *memory, oblivion, Bible, Plato, Augustine, Dante*

16 CEIR - Centre for Empirical Research of Religion, Novi Sad, radmilo.kosutic@yahoo.com

SOCIOLOGIJA PAMĆENJA I ZABORAVLJANJA

Rezime:

Istraživanja konstrukata individualnog i kolektivnog sećanja, individualnog, odnosno kolektivnog pamćenja i zaboravljanja, pokazuju složen odnos iskustava pojedinaca i zajednice prema osmišljavanju njihove prošlosti. Na polju pamćenja, sećanja i zaboravljanja, ukrštaju se istraživanja različitih disciplina kao što je sociologija, antropologija, psihologija, etnologija, književna teorija i istorija. Ovi radovi su izazvali novi epistemološki i metodološki okvir; niz novih koncepata u odnosu na dotadašnje bavljenje prošlošću. U radu se razmatraju pamćenje i zaboravljanje kao sociološki pojmovi, istražuje njihov društveni kontekst, čime se dolazi do studija sećanja. Izraz „studije sećanja“ (memory studies) koristi se za označavanje istraživanja iz različitih društvenih nauka koja se bavi tematikom pamćenja i sećanja. Studije sećanja smo razmatrali u odnosu na dominantnu paradigmu, odnosno načine sagledavanja, bavljenja, diktiranja i prevazilaženja prošlosti. Razmatrali smo funkcionalistički i psihoanalitički diskurs kao i različite periode u izučavanju prošlosti, a kojima se studije sećanja bave. U okviru ovog drugog razmatrali i vrlo aktuelan pojam postpamćenja.

Ključne reči: prošlost, studije sećanja, zaboravljanje, postpamćenje

„Herodot je istoričare držao za čuvare sećanja, sećanja na slavna dela. Ja sam skloniji da na njih gledam kao na čuvare nezgodnih činjenica, čuvare kostura u ormaru društvenog pamćenja“

(Berk, 1999).

Uvod

Društvene i humanističke nauke su od 80-tih godina 20. veka velik broj radova i istraživanja posvetila sećanju i pamćenju. Nešto ranije Niče je pisao o štetnosti od viška istorije i o korisnosti zaboravljanja. Samo ono što ne prestaje da boli ostaje upamćeno, tako je kulturna amnezija prestanak boli izazvanog sećanjem u čovekovom kulturnom pamćenju (Niče, 1990: 26).

Pamćenje, sećanje, zaboravljanje i istorija u nekoj su vrsti nestabilnog odnosa, oni se prožimaju i razdvajaju na različitim nivoima.

¹ Univerzitet u Novom Sadu, Pedagoški fakultet u Somboru, docent, ada.zobenica@gmail.com

Istraživanja konstrukata individualnog, odnosno kolektivnog sećanja, individualnog, odnosno kolektivnog pamćenja i zaboravljanja pokazuju složen odnos iskustava pojedinaca i zajednice prema osmišljavanju njihove prošlosti. Ovi radovi su izazvali novi epistemološki i metodološki okvir dotadašnjeg bavljenja prošlošću i unutar istorijske nauke.

Zaboravljanje kao naličje pamćenja ima svoju istoriju, a izučavanje društvenog zaboravljanje takođe doprinosi razumevanju prošlosti.

Sociološki, odnos prema pamćenju i zaboravljanju se sagledava i kao kultura pamćenja, odnosno kulturna amneziji. Stavljanje naglasaka na 'zaboravljanje' nije novina u naučnim studijama o kolektivnom pamćenju. Proučavanje društvenog pamćenja zahteva i istraživanje društvenog zaboravljanja kao isključivanja, prigušivanja i potiskivanja, proučavanja načina kojima se može sprečiti da neprijatni i traumatični događaji iz prošlosti dopru do svesti ljudi.

U ovom prikazu razmatramo povezano složeni odnos pamćenja, sećanja, istorije i zaboravljanja.

Pamćenje-sećanje-istorija-zaboravljanje

U dugom periodu istorija je imala svoje utemeljenje u sećanju. Sa modernom istorijskom naukom istorija se utemeljuje kao objektivno znanje koje se suprotstavlja sećanju kao nevalidnom, pristrasnom i subjektivnom fenomenu. Tradicionalno shvatanje, po Berku (Berk, 1999) je da pamćenje jednako onome što se stvarno dogodilo a istorija odražava pamćenje.

Prvi istraživač društvenog pamćenja, Moris Albvaš (Maurice Halbwachs, 1999) je 20-tih godina 20. veka takođe strogo razdvajao društveno pamćenje kao društvenu konstrukciju od istorije kao objektivne nauke.

Istoričar Andrej Mitrović (1999) navodi da ono što se podrazumeva pod naučnom historiografijom nije proizašlo je iz čovekovog napora da pami već iz čovekove želje da sazna svet.

Ipak, radovi filozofa, istoričara, sociologa, antropolaga (Bergson, Albvaš, Nora, Asman i drugi) problematizuju ovu razdvojenost i sagledavaju vezu sećanja i istorije na nov način, smatrajući da između njih postoji kako napetost, tako i kontinuitet. Kultura pamćenja se prepoznaje kao upamćenja, a ne činjenična istorija, te su stoga temelji istorijskog zanata poljuljani. Tako istorija prestaje da bude sled zaokruženih događaja i konkretnih, jednodolnačnih interpretacija, a prošlost postaje kulturna i socijalna tvorevina.

Odnos pamćenja, sećanja i istorije promišljaju filozofi kao što je Bergson (Bergson), psiholozi (Bartlet) koji izučava društvenu dimenziju pamćenja i važnost grupne dinamike za individualno pamćenje. Albvaš je izuzetno važan za konceptualizovanje pojma kolektivnog pamćenja i sa njime povezanih fenomena. Istoričar, kulturolog sećanja Pjer Nora (Nora, 1999) je pokrenuo istraživanja mesta pamćenja kao sve ono što je vremenom ili ljudskom voljom postalo simbolično materijalno ili nematerijalno nasleđe neke zajednice, kao što su muzeji, arhive, groblja, svetišta, spomenici i drugo, a radovi arheologa Jana Asmana (Assman, 1999) i Aleide Asman su se bavili aspektima kulturnog pamćenja. Sva ova dela pripadaju novoj oblasti „studija pamćenja“.

Na polju pamćenja, sećanja i zaboravljanja, kako smo naveli, ukrštaju se različite discipline kao što je sociologija, antropologija, psihologija, etnologija, književna teorija i istorija. Reč je o društveno značajnim temama čemu svedoči i niz objavljenih knjiga, časopisa, naučnih skupova na tu temu. Rezultati navedenih teorijskih promišljanja i istraživanja su brojni novi koncepti i istraživačka područja i posebno zanimljive studije sećanja. Izraz „studije sećanja“ (*memory studies*) koristi se za označavanje istraživanja iz različitih društvenih nauka koja se bave tematikom pamćenja sećanja i zaboravljanja.

Kako bismo došli do studija sećanja prikazaćemo kako su teoretičari različitih usmerenja konstruisali novu oblast polazeći od pojmova pamćenje-sećanje-zaboravljanje.

U engleskom jeziku ne postoji razlika između sećanja i pamćenja / *memory*/ kao ni u francuskom /*memoire*/, u srpskom i nemačkom postoji semantička i teorijska razlika preko pojma *Erinnerung* za sećanje, a *Gedächtnis* za pamćenje.

Ova dvostruka leksička priroda stalno je povod novih terminoloških preciziranja i razjašnjenja međuodnosa tri pojma u odnosu na pojam prošlosti kao referentnu tačku.

Pamćenje, sećanje i istorija su u stalnoj vezi i nastojanju da uspostave relaciju sa tri vremenske dimenzije – prošlošću, sadašnjošću i budućnošću.

Istorijsko pamćenje, kao poseban oblik kolektivnog pamćenja, razlikuje se od praksi pojedinačnog sećanja prošlosti. Kako pomaže beleženju i uređivanju prošlosti, istorijsko pamćenje ima funkciju izgradnje zajednice. Međutim, usmerenost prema prošlosti i pružanje kolektivnog pogleda kao njegovog smisla pokazalo se nepouzdanim i pred brojnim izazovima.

Istorijsko pamćenje, pokazalo se, ne odražava nužno i istorijsku stvarnost jer sadrži u sebi subjektivnost vrednosnih sudova, te može da postane alat za namerno pogrešno tumačenje i lažno prikazivanje istorije

Kuljić (2006) navodi da bez pamćenja i sećanja nije moguća istorija, a individualna i kolektivna sećanja unose subjektivnost koju istoričari žele da uklone“ (Kuljić, 2006: 117).

Istorija je utemeljena na objektivnosti i činjenicama, a pamćenje je podređeno potrebama društva i pojedinca, kolektiva i individue i u funkciji je konstruisanja identiteta. Govori se o kolektivnom pamćenju i individualnom sećanju.

Moris Albvaš (1999) kao rodonačelnik studija sećanja, objašnjava odnos istorije, pamćenja i sećanja tako što pojam pamćenje i sećanje koristi skoro sinonimno, a istoriju smatra „univerzalnim pamćenjem ljudskog roda“ i „koja počiva na proverljivosti i nepristrasnosti.“ Pamćenje određuje kao kolektivno, a sećanje kao lično.

Jan Asman (2005) razdvaja pamćenje i sećanje na jednoj i istoriju na drugoj strani, kao kognitivnost i emotivnost, objektivnost i subjektivnost. Sećanje prelazi u pamćenje u trenutku kada pojedinac spozna da postaje deo grupe i prihvati njen identitet koji proizilazi iz kolektivnog pamćenja i modifikuje lična sećanja.

Jan Asman i Moris Albvaš pamćenje postavljaju u centar između istorije i sećanja, pogotovo u smislu kolektivnog pamćenja suštinskog za konstruisanje identiteta.

Istoričar Pjer Nora (1999) prelaz pamćenja i sećanja objašnjava vezom sa sadašnjošću. Pamćenje/sećanje je suprotstavljena istorija koja treba da bude objektivna i nepristrasna, a pokazuje se kao nepotpuna rekonstrukcija. Po Nori, istorija i pamćenje ugrožavaju jedno drugo jer istorija nastoji da razbije pamćenje, da bi na kraju bila savladana od pamćenja.

Neodvojivost pojmova pamćenja i sećanja ogleda se u pojmu kulturnog pamćenja/sećanja. Kulturno pamćenje je sveukupno znanje jednog društva koje usmerava delanje i prenosi se sa generacije na generaciju, a kultura sećanja je „društveno prenošenje, oblikovanje, održavanje i prerađivanje prošlosti. Kultura sećanja razvija pristupe za proučavanje kolektivnih i individualnih slika prošlosti koje ljudi i grupe u određenim zatečenim situacijama stvaraju da bi uz pomoć prošlosti tumačili sadašnjost i stvorili viziju budućeg razvoja (Kuljić, 2006: 8).

U širem značenju kultura sećanja je javna upotreba prošlosti, u užem značenju, to je disciplina koja se bavi tumačenjem i objašnjenjem različitih načina čuvanja i iskrivljivanja prošlosti.

Kuljić (2006) navodi dve strane kulture sećanja; posmatranje kulture sećanja kao skladišta sećanja koja čine obrasci nasleđivanja, prenošenja i planskog ili spontanog zaboravljanja ili potiskivanja sećanja koje je u skladu sa interesima vladajuće elite. U drugom, smislu sećanje je manje ili više svestan pojedinačni ili kolektivni odnos prema zbivanjima iz prošlosti koje pojedinci i grupe koriste da bi izgradili identitet. Navedeno šire shvaćanje kulture sećanja, te njeno shvaćanje kao načina razgraničenja definišu kulturu sećanja kao segment kulturnog identiteta. Tako se kultura sećanja jedne društvene grupe (nacije, etničke grupe, porodice) može razumeti kao segment kulturnog identiteta. Čini se da je proces globalizacije nastoji da prevaziđe vezanost sećanja za nacionalno, te je aktuelni interes za pamćenje/sećanje izraz pokušaja stvaranja globalnih identiteta.

Studije sećanja/pamćenja

Složen prepletaj pamćenja/sećanja i zaboravljanja u njihovom društvenom kontekstu, kao što smo već spomenuli, izučavaju studije sećanja. Suzana Randstoun (Randstone, 2000) izdvaja tri globalne teme kojima se bave studija sećanja. Prve su studije koje se vezuju za različite oblike savremenog i istorijskog nasilja, zatim studije vezane za pitanja identiteta i politika identiteta, te studije koje se bave povezivanjem ličnog i javnog, individualnog i društvenog.

Autorka predlaže da sociološki diskurs analizira studije sećanja kroz sagledavanje različitih pristupa od kojih one polaze, zatim, analiziranjem odnosa prošlosti i sadašnjosti, te problematizuje pitanje ko diktira sećanje.

Randstoun navodi dve oprečne tradicije u pristupima analizi sećanja. Jedna je, uslovno rečeno dirkemovska, a druga psihoanalitička tradicija.

Prva tradicija sećanje razume u pogledu funkcije koje ono ima za održanje i funkcionisanje koherentosti određene zajednice u sadašnjosti. Prvi pristup je karakterističan za rane studije sećanja, dok je drugi pristup, izražen u vidu teorije traume, danas veoma aktuelan.

Psihoanalitička perspektiva, koja kolektivno pamćenje posmatra u kontekstu reakcije, odgovora na diskontinuitet, prekid, zaboravljanje, budući da neki delovi prošlosti nisu adekvatno integrisani, odnosno oni su

zaboravljeni u svesnom iskustvo. Klasična teorija trauma kaže da se upravo tamo gde postoji diskontinuitet, nerasvetljenost, zaboravljanje nekog dela prošlosti, stvara prostor za nastanak traume. Ovakav, psihoanalitički pristup prošlosti ističe da se u trenucima socijalne, ekonomske, moralne krize, javlja vrsta prisile povratka u prošlost, da se greške ponove kako bi se problem rasvetlio. Koristeći se rečnikom psihoanalize, za pojam društvenog zaboravljanja se upotrebljava termin „potiskivanje“ (mehanizam koji svesni deo ličnosti štiti od potencijalno štetnih nesvesnih nagona i želja). Koncept potiskivanja u literaturi o kolektivnom pamćenju/zaboravljanju pretpostavlja da grupe, isto kao pojedinci, mogu biti sposobni da isključe ono što im je neprijatno da pamte. Postoji problem korišćenja psihološke terminologije u proučavanju društvenog pamćenja, jer dovodi u zabludu. (Kansteiner, 2002). Termini potiskivanje, amnezija i trauma su mentalni procesi, a kolektivno pamćenje i zaboravljanje ima svoju grupnu dinamiku. Pamtiti ne znači samo predstaviti nešto, već se suprotstavljati konkurentskim predstavama koje paralelno postoje u javnom domenu. Kada se istražuje zašto se i kako jedna verzija prošlosti „pamti“ a druga „zaboravlja“ važno je proučiti mahinacije ljudskih i društvenih činilaca koji iza toga stoje, kao i retoričke i argumentativne veštine kojima se postiže prihvatljivost određene verzije prošlosti. Ovde je važno i pitanje na koji način se pamćenje određene verzije prošlosti „potiskuje“ uz konkurentske i udaljava iz svesti grupe (Irvin-Zarecka, 1994).

Sociološka analiza odnosa prošlosti i sadašnjosti u studijama sećanja/pamćenja

Ovaj sociološki aspekt odnosa prošlosti i sadašnjosti u studijama sećanja/pamćenja, analiziraćemo koristeći studiju Džefrija Olicka (Olick, 2007). On razlikuje prezentističko-instrumentalnu, funkcionalnu i perspektivu traume.

Prezentističko-instrumentalnu perspektivu je, po Olicku, koristio Albvaš kada navodi da se prošlost stvara i reformiše za potrebe sadašnjosti (Olick, 2007: 19), te da moderna društva menjaju i tumače prošlost radi postizanja nekog političkog cilja. Ovo ćemo ilustrovati odnosom boljševičkog sistema kao veoma restriktivnog, totalitarnog, prema samom pojmu istorije, koji je bio obojen jakom ideologijom, koja je lomila istoriografiju. Pokazalo se ipak da postoje paralelne istorijske predstave ispod

zvanične istorije i, što je zvanična istorija bivala arogantnija prema stvarnosti, ta paralelna istorija postajala je upornija, jer se odnosila na činjenice koje ljude pogađaju sasvim konkretno. Pokazuje se da totalitarizam ne zahvata sve sfere istorije, da je zainteresovan samo za neke, i na tom području vrši pritisak. Vremenom se ovakva interesovanja sužavaju i sve više tema postaju dostupna istraživanju. (Mitrović, 1999).

Funkcionalna perspektiva (Olick, 2007: 20) sećanje istražuje takođe pod uticajem Dirkema, kao i prva perspektiva, ali se od nje razlikuje po tome što ističe moralnu komponentu. U ovoj perspektivi prošlost se ne koristi za moć u sadašnjosti, već služi oblikovanju kolektivnog identiteta i ima integrativnu funkciju. Radi očuvanja društvene solidarnosti, članovi društva treba da imaju zajedničko viđenje prošlosti i osećaj kontinuiteta u prošlosti. Dok je kod prezentističkog tumačenja bitno šta *mi* radimo sa prošlošću, kod funkcionalne analize naglasak je na tome šta prošlost radi *za nas* (Olick, 2007: 20).

Treća perspektiva, perspektiva traume, postavlja pitanje šta prošlost čini *nama* (Olick, 2007: 21). Ovde je „ključna reč trauma, model je psihoanalitički“ (Olick, 2007: 21). U osnovi ove teorije leži ideja da društva potiskuju pojedine delove prošlosti, što ih sprečava da je prerade i nastave sa razvojem.

Sociološka analiza problema ko diktira sećanja u studijama sećanja/pamćenja

Sociološki aspekt analize problema ko diktira sećanja, analiziraćemo koristeći studiju Barbare Mistal (B. Misztal, 2003) koja ovoj temi prilazi razlikujući sledeće kategorije: Izmišljanje tradicija, popularna sećanja i kontrasećanja, kao i sećanje kao pregovaranje.

Izmišljanje tradicija (Misztal, 2003). Dok dirkemovska tradicija ističe da pamtimo kolektivno i selektivno, da grupa daje okvire sećanja, ovaj pristup ispituje konkretnije ko određuje šta se pamti, a šta zaboravlja. Berk (1999) navodi pojam društvene amnezije, društveno organizovano zaboravljanje, kako bi se istraživale funkcije društvenog pamćenja.

Sećanje kao pregovaranje (Misztal, 2003). Ova perspektiva pamćenje vidi kao dinamičan proces pregovaranja značenja i pokazuje kako se tumačenja prošlosti, usled postojanja brojnih alternativnih tumačenja, nikad ne mogu potpuno saobraziti interesima vladajućih klasa, tako da je iz-

mišljanje sećanja uvek ograničeno, uslovljeno drugim verzijama prošlosti (Misztal, 2003: 67).

Popularno sećanje i kontrapamćenje ćemo detaljnije analizirati. Naše sećanje je instrumentalno, na njega utiču trenutni politički interesi, ali politika pamćenja nije monolitna tvorevina. Uvek postoji konflikt između predstave prošlosti koju diktiraju vladajući slojevi i one koju generišu marginalne grupe, budući da se prošlost stvara i s dna i s vrha. Ovde je neophodna sledeća dopuna: Zajedničko pamćenje i tumačenje prošlosti mora da obuhvati i negativno nasleđe, čime se ugrožava osećaj posebnosti i moralne savršenosti koje nacionalna država daje svojim podanicima (Pavićević, 2008). Kad se sagledalo da građevina nacionalne države ponekad ima zločinački karakter, (u Evropi posle II svetskog rata), totalitarnim režimima je ukinuta amnestija za počinjene zločine, zahtevom da društva preuzmu odgovornost za vlastitu prošlost koja mora da obuhvatiti i moralno neprijatna iskustva, kao i preuzimanje odgovornost za počinjena nedela.

Zašto je potrebno da se ljudi podsećaju na to da su oni ili grupa čiji su članovi činili nekažnjena nedela u prošlosti, te da li imaju obavezu da nešto povodom tih nedela urade? Ovakav zahtev nije u skladu sa shvatanjem odgovornosti obaveza kulture većine društava, navodi Pavićević (2008). Zahtev se upućuje dominantnoj grupi, koja se smatra nosiocem političkog identiteta i odgovornom za stvaranje nacionalne istorije. Ova nacionalna politička istorija treba da obuhvati i sećanja donedavno nevidljivih grupa, da se odrede prema traumatičnim iskustvima iz prošlosti – vlastitoj krivici i odgovornosti. Zahtev da se u političku memoriju društva uključe traumatična iskustva i pamćenje marginalizovanih grupa jeste novi zahtev u razumevanju uloge političke prošlosti (Pavićević, 2008: 81). Drugim rečima, u nacionalnim istorijama donedavno su postojali samo pobednici. Krajem dvadesetog veka svoju istoriju dobijaju i žrtve.

Traumatičnih doživljaja ljudi se ne sećaju rado i teže da ih potisnu. Ovde dolazimo i do pojma društvenog zaboravljanja. Konerton (2002) navodi sledeće oblike zaboravljanja:

- represivno brisanje, koje karakteriše autoritarna društva i društva sa brojnim zabranama i cenzurama,
- preskriptivno zaboravljanje, neophodan zaborav u društvima koja su neposredno prošla kroz sukob,
- zaboravljanje kao nužnost za novi identitet,

– strukturalna amnezija (da bi se izbrisali kulturno nerelevantni trenuci za željeni novi identitet), zaboravljanje kao ukidanje usled previse informacija,

– zaboravljanje kao planirano zastarevanje, koje je retko u savremenim društvima,

– zaboravljanje kao ponižavajuće prećutkivanje u društvima koja su prošla ponižavajuće događaje koji narušavaju nacionalni identitet.

U najvećem broju slučajeva, prošlost se, međutim, ne može izbrišati iz sećanja; ona se, naprotiv, može samo ostaviti po strani (Ricoeur, 2004: 414 i dalje). Neki prošli događaji, ma koliko neprijatni bili, nameću obavezu da budu sačuvani u aktivnom sećanju onih koji u njima nisu neposredno učestvovali, čak i kada je moguće to sećanje na njih potpuno izbrišati. U slučaju posebno teških nedela, ta obaveza se proteže i dalje od toga: živi neučesnici, kao i buduće generacije, obavezni su da isprave nepravde ako su one počinjene u ime njihovog kolektivnog entiteta.

Na ovom mestu važno je pomenuti koncept „*postmemory*“, naknadnog sećanja, koji opisuje odnos „generacija posle“ koja mora da se nosi sa ličnim, kolektivnim i kulturnim traumama onih koji su pre došli – da dožive njihovo „pamćenje“ preko priča, slika i ponašanja sa kojima su odrastali.

Matejić (2012) u zanimljivoj studiji slučaja (analizi dokumentarnog filma „Hitlerova deca“), prikazuje kako pamćenje i sećanje gube svoje ustaljeno značenje kroz analizu načina kako potomci ozloglašanih nacisti i preživelih žrtava Holokausta, prevladavaju teret koji im je nametnula prošlost. Film „Hitlerova deca“ se bavi pitanjem gde je granica između ljubavi i mržnje, odnosno, gde je granica do koje možemo voleti svoje roditelje. U okviru ovoga se analizira i fenomen „postpamćenja“, odnosno načini suočenja sa prošlošću. Naime, postgeneracija nacista odlučuje se za dva ekstrema u odnosu na ljubav prema roditeljima – ili se u potpunosti distancira od svojih roditelja, ili ih bezuslovno podržava, poričući zločine i ostajući verna njihovoj ideologiji.

Matejić (2012) nadalje opisuje povlačenje od društva kao ekstremni vid suočavanja s prošlošću Betine Gering (bratanice Hermana Geringa, Hitlerovog ministra). Kako bi lakše podnela krivicu i negiranje Holokausta od strane svoje porodice, ona se preselila u Novi Meksiko, gde sa mužem živi u potpunoj (samo) izolaciji, bez struje i vode. Betina se podvrgla i sterilizaciji, kako bi prekinula liniju porodičnog imena.

Suprotan pristup prošlosti i suočenju s njom, ogleda se u društveno odgovornom aktivizmu Katrin Himler (unuka Hajnriha Himlera, glavnog komandanta SS) i Nikolasa Franka (sina Hansa Franka, Hitlerovog guvernera Poljske). Oni se bave istraživanjem porodične i kolektivne prošlosti i osuđivanjem roditelja.

Kulminaciju u filmu „Hitlerova deca“ kako navodi Matejić predstavlja fizičko suočenje Rajnera Hesa sa koncentracionim logorom Aušvic, u kojem je njegov deda bio komandant. Rajner Hes je u svojim četrdesetim godinama vozom otputovao do mesta očevog odrastanja i dedinih zločina: koncentracioni logor s gasnim komorama i vilu u kojoj je Rudolf Hes živio sa svojom porodicom, odvaja jedan zid. Rajner Hes se u Aušvicu sreo i sa potomcima žrtava Holokausta, bivšim logorašem i grupom mladih Jevreja iz Izraela. „Sramota, krivica, ali i nepodnošljiv, razarajući, nezadrživ i neizdrživ bol i fizički su manifestovani na Hesovom licu i telu. Svojevrsni nečujni Hesov vapaj za *oproštajem* grehova koje on nije počinio. Na mestu najstrašnijeg nacističkog koncentracionog logora, zagrljaj bivšeg logoraša i unuka glavnog komandanta Aušvica pokazuje da su dijalog i suočenje s prošlošću jedini pravi put ka izmirenju s njom“ (Matejić, 2012).

Činjenica da su pripadnici potomaka onih koji su preživeli masivne traumatske događaje subjektivno tako duboko povezani sa sećanjem prethodne generacije (toliko da tu vezu sami nazivaju sećanjem, a da traume svojih roditelja osećaju kao svoje), navela je Merijen Herš (Marianne Hirsch) da ovu pojavu definiše kao *postpamćenje*, odnosno *postsećanje*. Termin postsećanje označava odnos koji postgeneracija ima prema traumi koju je preživela generacija pre nje i koju *prisvaja* i *pamti* jedino preko priča. Postmemorijalna veza sa prošlošću je tako zapravo posredovana ne na način prizivanja, već ulaganjem zamišljanja, projekcije i stvaranja (Hirsch, 2013).

Poslednja tema u okviru sociološke analize odnosa pamćenja i sećanja je istorijska periodizacija studija sećanja/pamćenja. Istoričar Džej Vinter (Winter, 2006) razlikuje dva perioda u istraživanjima sećanja:

Prvi period od 1890–1920. godine, kada nije bilo sistematičnog naučnog interesa za pitanje sećanja.

Drugi period započeo je sedamdesetih i osamdesetih godina 20 veka i traje do danas, obuhvata brojna istorijska nasleđa i integriše u sebe diskurs traume i krivice. 40-tih i 50-tih godina u nacionalnim istorijama postojali su samo heroji, krajem veka svoju istoriju dobijaju i žrtve. Posle 1968. godine dolazi do stvaranja novog narativnog režima, termin Holokaust ula-

zi u širu upotrebu, navodi Vinter (2006) i postaje univerzalni simbol; svako od nas može da se poistoveti sa žrtvom, „globalni imperativ sećanja“ se širi, a granice nacionalnog se prevazilaze upravo putem diskursa žrtve (Vinter, 2006: 25-26). Dok je na početku drugog perioda, podrivajući prevlast nacionalističke historiografije istraživano značenje sećanja, na početku ovog veka se istražuju manipulacije putem kolektivnog sećanja.

Zaključak

Pamćenje i zaboravljanje u sociološkom ključu razmatrali smo kao društvene fenomene polazeći od kolektivnog i istorijskog pamćenja, načina saznavanja, prevazilaženja i davanja značenja prošlosti. Ove varijacije su objedinjene u studijama sećanja, koja smo analizirali u odnosu na stav prema prošlosti.

Prošlost je tako stalna tema, lajtmotiv, referentna tačka u izučavanju pamćenja i zaboravljanja. Prihvatamo stav da je prošlost važna kada dolazi do smene ideologija. U modernom dobu, kolektivno pamćenje je obezbeđivalo legitimitet novonastalim nacionalnim državama, kao i prevazilaženje kriza nacionalnih država kao zastarelog modela organizovanja.

Nesavladiva prošlost, koja ima uznemirujući status u kolektivnom pamćenju društva iznedrila još nešto novo u studijama sećanja – kulturu traume i kajanja, a o državama se sudi više na osnovu toga koliko dobro okajavaju počinjena nedela (Olick *et al.* 2011: 3-4).

Predmodernu tradiciju i organski doživljaj prošlosti, zamenila je objektivna istorija u moderni, dok se postmoderna vraća subjektivnom, ovog puta oličenom u sećanju.

Dok istorija podrazumeva kontinuitet, postmoderna naglašava prekid: stoga se sećanje odnosi na diskontinuitet. Potreba za vraćanjem prošlosti je pokušaj da se nađe smisao. U moderni, čovek je taj koji svom životu daje smisao. Postmoderni čovek smisao ne nalazi, pa se sa nostalgijom okreće prošlosti.

Literatura

- Albvaš, Moris (1999). Kolektivno i istorijsko pamćenje: *Reč – časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja* 56 (2): 63–82.
- Assmann, Jan (2005). *Kulturno pamćenje: Pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*, Zenica: Vrijeme.

- Bajović, Tijana (2012). Poplava sećanja: nastanak i razvoj memory booma. *Filozofija i društvo XII* (3) 91–105.
- Berk, Piter (1999). Istorija kao društveno pamćenje: *Reč – časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja* 56 (2): 83–92.
- Hirsch, Marianne (2008). „The Generation of Postmemory“, *Poetics Today* 29 (1): 103–128.
- Irwin-Zarecka, Iwona (1994). *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*. New Brunswick/NJ: Transaction Books
- Kansteiner, Wulf (2002). „Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies“, *History and Theory*, Vol. 41, maj 2002, str. 179–197.
- Konertron, Pol (2002). *Kako društva pamte*, Beograd: Samizdat B92.
- Kuljić, Todor (2006). *Kultura sećanja: teorijska objašnjenja upotrebe prošlosti*, Beograd: Čigoja štampa.
- Matejić, Julija (2012). Diskurs postgeneracije. Sećanje i identitet potomaka počinitelaca i žrtava holokausta. *Filozofija i društvo XII* (3) 78–90.
- Misztal, Barbara (2003). *Theories of Social Remembering*, Maidenhead, Berkshire, England; Philadelphia, PA: Open University Press.
- Mitrović, Andrej (1999). „Ranjiva nauka“ *Reč – časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja* 56 (2) 137–142.
- Niče, Fridrih (1990). *Genealogija morala*, Beograd: Grafos.
- Nora, Pierre (2007). „Između sjećanja i povijesti“, *Diskrepancija* 12 (8): 135–65.
- Olick, Jeffrey, Vinitzky-Seroussi, Vered & Levy, Daniel (2011). *The collective memory reader*, New York: Oxford University Press.
- Pavičević, Đorđe (2008). „Političko pamćenje: normalni slučaj i patologije“ *Reč – časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja* 77/23 69–88.
- Radstone, Susannah (2000). *Memory and Methodology*. Oxford; New York: Berg.
- Winter, Jay (2006). *Remembering War: the Great War and Historical Memory in the 20th Century*, New Haven, Conn.; London: Yale University Press.

ADELA ZOBENICA²

SOCIOLOGY OF MEMORY AND FORGETTING

Abstract

Research constructs individual, or collective memory, individual, or collective memory and forgetting indicate a complex relationship experiences of individuals and communities by designing their past. In the field of memory, remembrance and forgetting, cross the investigation of various disciplines such as sociology, anthropology, psychology, ethnology, literary theory and history. These works have caused a new epistemological and methodological framework, a number of new concepts in relation to the former dealing with the past. The paper discusses the memory and forgetting as sociological concepts, exploring their social context, which leads to the study of memory. The term „study of memory” (memory studies) used to refer to studies from different social science that deals with the theme of memory and remembrance. Studies memories discussed in relation to the dominant paradigm, and ways of perceiving, practicing, dictation and overcoming the past. We discussed the functionalist and psychoanalytic discourse and the different periods in the study of the past, and that dealing with the study of memory. Within the latter considered a very up-term „postpamćenja“.

Key words: *past, study of memory, forgetting, posmemory*

² University of Novi Sad, Faculty of Education in Sombor, docent, ada.zobenica@gmail.com

DANIJELA GRUJIĆ¹

RELIGIJA U SAVREMENOJ POSTSEKULARNOJ KULTURI

Rezime

Savremeno religijsko iskustvo života u zapadnoj postsekularnoj kulturi oblikovano je paralelnim procesima sećanja i zaborava. Ovi fundamentalni psihički procesi, uprkos svojoj suprotstavljenosti i temeljnoj ulozi sećanja u procesima očuvanja i prenošenja tradicije, postali su zajedno osnovom religijskog predanja hrišćanstva. Štaviše, zaborav izvorne hrišćanske tradicije činio je okosnicu sekularizacionog procesa evropske kulture do naših dana, na čijim osnovama se danas uzdiže sećanje na vlastitu religioznost. Znanje distance stoga je ujedno i sećanje na izvorne korene i na njihovu sudbinu povesnog zaborava. Tako se hrišćanska tradicija Evrope danas prelama kroz bipolarnu prizmu desekularizacije, čineći zapadno religijsko iskustvo potpuno autentičnim. U njemu je danas na delu hermeneutički zadobijena povesna otvorenost u prihvatanju i samosvojnom oblikovanju religijske predaje. Ali to je još uvek jedan potpuno dvosekli put savladavanja duhovne jednoobraznosti savremenog čoveka, kojim istina hodimo tek naslućenim stazama vlastitosti, svog istorijskog vremena i sveta u istovremeno i najživljem i riskantnom do-diru sa povesnošću.

Ključne reči: religija, postmetafizička kultura, savremenost, postmoderna, sekularizacija i desekularizacija.

Uvod

Filozofsko promišljanje savremenosti, duha vremena kojem pripadamo i raznovrsnih fenomena savremenog života među kojima značajno mesto pripada pitanju savremenog odnosa prema religijskoj tradiciji, ujedno predstavlja i odgovor na najdublji filozofski izazov sadržan u suočavanju sa problemima prezentnog sveta i pokušaj da postojeće filozofske snage stavimo na raspolaganje čovečanstvu. To kažem zato što duboko smatram, uz neophodnu intelektualnu skromnost, da smo odgovorni za svet u kojem živimo, za njegovo sadašnje stanje i buduću sudbinu, kako činjenjem tako i nečinjenjem. A pitanje koje se pokreće u ovom radu jedno je od temeljnih u našem vremenu, u pogledu njegovog konkretnog sadržaja, ali i u pogledu jednog novog odnosa prema prošlosti koji razvija – neopterećenog vi-

1 Centar za empirijsko istraživanje religije, Novi Sad, danigrujic@gmail.com

še idejom o dovršenom smislu istorijskog zbivanja. Ovaj poduhvat traganja za pozitivnim šansama postaje tim vredniji ukoliko smo vođeni Popperovskom mišlju da sami možemo da damo neki humanistički smisao istoriji, „smisao koji je moguć i dostojan čoveka.“²

Pitajući za naš odnos prema religijskoj tradiciji hrišćanstva posežemo dakako za povesnom tradicijom oblikovanom našom vlastitom povesnom svešću, onom koja aktivno pita i kroz dijalektiku pitanja i odgovora na hermeneutičkom tragu uspostavlja svoj zaborav i sećanje povesne predaje. Na taj način tek religijska predaja o kojoj ovde mislimo za nas dolazi do reči, tek je kako je to Gadamer rekao, „onoga ko pita, dostigla i pozvala predaju“³. Istina ove delatno-povesne svesti, prema uvidima filozofske hermeneutike, jeste njeno vlastito iskušavanje u tradiciji, njena živa upitanost, te njena dublja motivacija – naposljetku sećanje i zaborav skrojeni po njenoj vlastitoj meri. Stoga valja znati da se ona „odriče fantoma potpunog razjašnjavanja“⁴, uključuje i priznaje svoje predrasude, te da pokušaj neke verne rekonstrukcije tradicije uvek pada s one strane nas i našeg povesnog horizonta. Naprotiv, kada se nešto tako zbiva možemo slobodno reći da nas tada i nije zaista „pogodila reč predaje“⁵.

Dijalektika sećanja i zaborava

Kada govorimo o religijskom iskustvu Evropljana u našem vremenu, koje se – i pored sve odbojnosti ovih rogozbatnih izraza i nadobudnih, visokoparnih „velikih reči“ otuđenih od mišljenja – danas često naziva postmetafizičkim i postsekularnim, postistorijskim, a pokatkad i posthrišćanskim, ili čak postreligijskim dobom zapadne kulture „posle dekonstrukcije zapadne ontologije“⁶, kao okosnicu njegovog shvatanja možemo uzeti dva paralelna, često i suprotstavljena procesa: sećanje i zaborav, sada u bitno istaknutom karakteru njihove povezanosti i posredovanja. Naime, ovi fundamentalni psihički procesi, koje je još u svoje vreme istakao i razmatrao Platon, u procesima očuvanja i prenošenja evropske tradicije igrali su ključnu ulogu, te su zajedno postali osnovom našeg odnosa prema religij-

2 K. Popper, *U traganju za boljim svetom*, str. 134.

3 H. G. Gadamer, *Istina i metoda*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978, str. 412.

4 H. G. Gadamer, *Istina i metoda*, str. 412.

5 H. G. Gadamer, *Istina i metoda*, str. 409.

6 S. Zabala, *Religija bez teista ili ateista, Budućnost religije*, Albatros plus, Beograd, 2011, str. 8.

skom predanju hrišćanstva. Da tu nije reč samo o prevazilaženju i emancipaciji, što je u svojoj jednostranosti pokatkad sekularizaciona teza po-drazumevala, nego i o čuvanju unutar autentičnog evropskog povezivanja sa vlastitom religijskom tradicijom mišljenja je i španski filozof Santjago Zabala koji kaže: „Ponovno rađanje religije u trećem milenijumu nije bilo motivisano globalnim dešavanjem kao što su terorizam ili planetarna eko-loška katastrofa bez presedana, već smću Boga, drugim rečima, sekulari-zacijom sakralnog koje se nalazi u središtu procesa kojim se civilizacija zapadnog sveta razvija.“⁷

Kada je o Platonovom učenju reč, po svoj prilici je upravo Platon za-služan za prvobitno suprotstavljanje smisla sećanja i zaborava. Razvijajući svoju ključnu epistemološku ideju o učenju kao sećanju, Platon je pisao u Fedonu: „A znanje se sastoji baš u tome da čovek primi znanje o nečemu, da ga čuva i ne gubi. Ili ne zovemo li, Simija, zaboravom baš gubitak zna-nja?“⁸ I kako vidimo, već u specifično Platonovom shvatanju sećanja kao unutrašnjeg procesa udublјivanja svesti u vlastitu suštinu kojim se dopire do logosa samih stvari, ocrtan je i smisao zaborava kao udalјavanja čoveka od vlastite suštine. Taj platonistički primat sećanja nad zaboravom utvrdi-će kasnije Avgustin govoreći da se o zaboravu govori u tipičnim misaonim obrascima „Nije mi bilo u duši“ i „Ispalo mi je iz duše“, a o sećanju sa-svim suprotno kao „Gledaj da to imaš u duši“.⁹ Druga važna Platonova mi-sao koju ovde valja istaći tiče se mehanizma sećanja: ono se osniva ili na sličnosti ili na nesličnosti sa onim što smo opazili, te čulno opažanje na taj način podstiče sećanje. Ova upućenost sećanja na pojavnu sferu kasnije će biti istaknuta u evropskoj misli kao ljudska okrenutost istorijskom svetlu.

Poseban dijalektički smisao sećanje i zaborav zadobijaju u filozofskim postavkama hermeneutike. Životinja živi izvan istorije, kaže Niče, prime-ćujući: „Tada čovek kaže 'sećam se' i zavidi životinji, koja odmah zabo-ravlja“¹⁰. Teret povesnosti može biti pregolem i zaborav je tada blagodet za oporavak i novi razvoj – „dakle samo pomoću snage da se prošlost upotrebi za život i da se od svršenog ponovo pravi istorija postaje čovek čovekom.“¹¹ Za dalji razvoj je od ključne važnosti verovatno bila kasnija Gadamerova rehabilitacija predrasuda, a onda i isticanje povesne otvorenosti u prihvata-

7 S. Zabala, *Religija bez teista ili ateista, Budućnost religije*, str. 8.

8 Platon, *Fedon*, str. 119.

9 Avgustin, *Ispovijesti*, str. 219.

10 F. Niče, *O koristi i šteti istorije za život*, str. 7.

11 F. Niče, *O koristi i šteti istorije za život*, str. 11.

nju vlastite povodne predaje. „Slušati predanje i stajati u predanju“¹² – kaže Gadamer, i čvrsto držanje naše konačnosti koja nas čuva od zablude. U tome je, možda i najvažnije od svega, to što uz samosaznanje i duhovno stasavamo jer „valja da iskusimo poticaj predanja koji nas uzdiže iznad nas samih.“¹³ Prema ovom shvatanju, način na koji pitamo o hrišćanskoj tradiciji, otvoren našom duhovnom motivacijom, stvara „pravi“ odnos sećanja i zaborava u odnosu na nju. Gotovo da je to osetio još Avgustin kada je u svojim „Ispovestima“ pisao da je pamćenje nešto slično kao želudac duše.¹⁴

Nešto od tog hermeneutičkog duha možemo primetiti i kod istoričara Erika Hobsbauma kada promišlja procese stvaranja tradicija, naročito u periodu kraja devetnaestog veka i tokom dvadesetog veka tipičnom po nastanku velikog broja takozvanih „izmišljenih tradicija“. Uprkos tome što je osobenost tradicija i izvornih i ovih neukorenjenih, bilo da se oslanjaju na stvarnu ili izmišljenu prošlost, njihova nepromenljivost, odnosno nametanje fiksnih radnji koje se ponavljaju, Hobsbaum primećuje i da: „izgleda da je jasno da uprkos mnogo izmišljanja, nove tradicije nisu ispunile više od malog dela prostora koji je ostavilo za sobom propadanje stare tradicije i običaja u vreme sekularizacije“¹⁵

Naposletku, postmoderno prihvatanje rezultata razaranja ontologije sa destrukcijom metafizičkog koncepta istine u središte savremenog odnosa prema tradiciji stavio je autentično u osnovi umetničko iskustvo, oslobađajući na taj način i religijsku svest od tradicionalnih dogmatskih stega i ranije jednoobraznog¹⁶ potpuno ukrućenog odnosa prema religijskom nasleđu. To dalje znači otvaranje za novo iskustvo istorijske transmisije hrišćanskog predanja tako „da se istina doživi ne kao objekat koji se usvaja i prenosi, nego kao horizont i podloga u čijim okvirima se oprezno krećemo“¹⁷ – piše Vatimo. Po sredi je, dakle, jedno bogatije i gušće zahvatanje ’grumenja smisla’¹⁸ povodno satkanog autentičnom dijalektikom sećanja i zaborava. Ono je osnova i duhovne raznolikosti religijskog života savremenog čoveka u postsekularnoj kulturi.

12 H. G. Gadamer, *Pohvala teoriji*, str. 51.

13 H. G. Gadamer, *Pohvala teoriji*, str. 51.

14 Avgustin, *Ispovijesti*, str. 220.

15 E. Hobsbaum, *Uvod: kako se tradicije izmišljaju*, str. 21.

16 Vidi šta Hajdeger kaže o jednoobraznosti svega ljudskog na zemlji u sklopu svoje misli o metafizičkoj sudbini Zapada u: M. Hajdeger, *Predavanja i rasprave*, str. 70-77.

17 Đ. Vatimo, *Kraj moderne*, str. 18.

18 V. Đ. Vatimo, *Kraj moderne*, str. 18.

Postsekularni svet i desekularizacija

Kulturno nasleđe Evrope počev od prvih sekularizacionih koraka razdvajanja Crkve i evropske države na Zapadu pa do širokog sekularizacionog talasa koji prodire u sve pore društvenog života, dovodeći naposljetku i do sekularizacije masa, uobličavalo se, čuvalo i do nas stiglo u jednoj bitno sekularizovanoj formi. Postepena destrukcija srednjevekovne evropske običajnosti u čijem središtu se nalazila hrišćanska religija, tradicionalni religijski način legitimacije svih oblika ljudskog delanja i monopol religije na interpretaciju i oblikovanje praktičkog života¹⁹, u kojoj je u osnovi za dugi niz vekova postojala konfuzija svih poredaka delanja²⁰, dovela je – kako je Vatimo uočio „skretanjem s kursa“²¹ – do nastanka modernog sekularizovanog praktičkog života. Jedna od veoma interesantnih novijih interpretacija ovog značajnog istorijskog procesa potiče upravo od Vatiima koji iznosi postavku da sama sekularizacija svoj koren ima u hrišćanskom učenju, te da predstavlja vid njegovog dovršenja, „a ne način udaljavanja od njega“²².

Kao jednu od velikih prekretnica u evropskoj istoriji i kao najdublju ideološku promenu, nakon čega se značajno promenio odnos prema tradicionalnoj religiji u Evropi, Hobsbaum je označio dvojnu revoluciju 1848. godine: „Religija, koja je prije bila poput nebeskog svoda ispod kojega nijedan čovjek ne može pobjeći, koji obuhvaća sve što je na Zemlji, pretvorila se u nešto poput sloja oblaka, velikog, ali ograničenog i promjenjivog oblića, na ljudskom horizontu.“²³ U središtu ovog istorijskog procesa nalazila se misao o „rašćaravanju sveta“, odnosno o odvezivanju svih sfera praktičkog života od upliva religije, te njenom povlačenju u sferu privatnosti, sve do današnje tačke kada Tejlor kaže da je religija samo jedna od mogućih opcija zapadnog čoveka. Jedna od njegovih opcija je, što je pokazao već devetnaesti vek, takođe i ravnodušnost prema religiji i bezverje, antiklerikalizam, ali i nostalgija za religijom²⁴ i verska obnova u iracionalnim i izuzetno intenzivnim emocionalnim formama. A to je još uvek bilo

19 V. J. Habermas, J. Rasinger, *Dijalektika sekularizacije*, str. 30.

20 H. Perelman, *Pravo, moral i filozofija*, str. 189.

21 Đ. Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, str. 30.

22 Đ. Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, str. 31.

23 E. Hobsbaum, *Doba revolucije*, str. 187.

24 V. E. Hobsbaum, *Doba kapitala*, str. 200-220.

vreme kada su „sile tradicije bile još uvek moćne“²⁵ i kada je bilo mnogo protivnika napretka i evropske ekspanzije – ističe Hobsbaum.

Stoga možemo s pravom govoriti, kao što to čini Vatimo, o zaboravu izvorne hrišćanske tradicije. „Vekovima se moral, baš kao i politika, inspirisao verskim mišljenjima: moralnost je proizilazila iz pobožnosti koja je naređivala poslušnost prema božanskim zapovedima i svetim zakonima države“²⁶ – naglašava Perelman, što nam uverljivo govori o dimenzijama povesne promene koja se zbila. Ne treba, svakako, smetnuti s uma ni aktuelno zapažanja Dejvijeve o „dramatičnom opadanju religijskog znanja iz generacije u generaciju“²⁷. Naše vreme karakteriše „difuzno hrišćanstvo“ sa otvorenim udaljavanjem od ortodoksnih teoloških osnova hrišćanstva i povećanjem distance prema Crkvi, sve češće se govori o „verovanju bez pripadanja“, te „minimalnoj religiji“ u postateističkoj epohi nekadašnjih socijalističkih društava. Možda još bolje od toga savremeno religijsko iskustvo zapadnog čoveka opisuje izraz „zastupnička religija“ kojim se „smera zahvatiti odnos ljudi prema religiji, u kojem oni drže izvesnu distancu prema njoj, ali ipak žele da je u izvesnom smislu neguju“²⁸ – kaže Čarls Tejlor. Naposljetku, sve više savremenih istraživača, poput Tejlora, smatra da u tradicionalnoj sekularizacionoj teoriji postoje ozbiljne greške. Tako jedan od vodećih američkih sociologa religije Piter Berger kaže: „Moje mišljenje je da pretpostavka da živimo u sekularizovanom svetu nije tačna. Današnji svet, uz neke izuzetke na koje ću odmah ukazati, je žestoko religiozan kao što je oduvek i bio, a u nekim područjima čak i više nego ranije.“²⁹ To je osnova sa koje se danas uzdiže sećanje na vlastitu religioznost – sećanje na zaborav koji je delatno razvijala Evropa kroz svoje Novovekovlje.

Tako se pojavljuje znanje distance kao temeljno stanovište u preispitivanju hrišćanske tradicije u postsekularnom dobu. Na ovom misaonom tragu leže i savremena sociološka istraživanja religije Daniele Ervije-Leže koja prema navodima Dejvijeve „tvrđi da su moderna društva (naročito savremena evropska društva) u manjoj meri religiozna, ne zato što su sve više i više racionalna, već zato što je njihova sposobnost da sačuva-

25 E. Hobsbaum, *Doba kapitala*, str. 200-219.

26 H. Perelman, *Pravo, moral i filozofija*, str. 190.

27 G. Dejvi, Evropa: izuzetak koji dokazuje pravilo, str. 100.

28 Č. Tejlor, *Doba sekularizacije*, str. 523.

29 P. Berger, *Desekularizacija sveta: opšti pregled*, str. 12.

ju sećanje koje leži u srcu svakog religijskog postojanja sve manja.³⁰ To se događa sada, kada „Naša veza sa sakralnim nije više nužno ukorenjena u bilo koji širi posebni okvir.“³¹ Ono ujedno predstavlja i bazu novog religijskog traganja sa nesagledivim mogućnostima duhovne imaginacije. Zato danas smatramo da je pluralizam jedan od najlepših zrelih plodova evropskog duha, kao kada Poper na pitanje „U šta veruje Zapad?“ odgovara: „Ne, ono čime bi trebalo da se ponosimo mi na Zapadu nije jedinstvo ideje, nego mnoštvo ideja, pluralizam... Jer možemo s ponosom reći da mi na Zapadu verujemo u mnoge i različite stvari...“³² Da bi se do ovog pluralističkog stava istorijski stiglo trebalo je da religijska svest Evropljana prođe dugi put vlastite kultivizacije koja je značila oslobađanje od fantazme autoriteta religijske dogme i ratoborne pretenzije religije na apsolutnu istinu.

Ova refleksivna „slaba“ religijska svest nastala je, opet, kako ističe postmoderna u specifičnim povesnim uslovima okretanja evropske kulture od čvrstih ontoloških struktura. Vatimo ističe da se u njenom središtu nalazi interpretativni odnos prema stvarnosti, što je temeljni stav slabe ontologije³³. Takvo postmoderno udaljavanje od tradicionalne ideje temelja i moderne logike razvoja dovelo je do stanovišta da „Ontologija nije ništa drugo do interpretacija našeg stanja ili položaja, budući da bitak nije ništa izvan svog 'događanja', koje se odvija u procesu njegovog i našeg istorizovanja.“³⁴ To opet znači da se u središtu savremene religijske svesti ne nalazi više, ili pretežno ne nalazi više, težnja za utvrđivanjem nekog apsolutno objektivnog stanja stvari. Na to mesto stupilo je tumačenje unutrašnjeg religijskog događaja i duhovne imaginacije kao temelja autentičnog religijskog iskustva. Tako je jedno šire oslobađanje od dogmatskog mišljenja pripremio tlo savremenom shvatanju povesnosti kao slobodnog i samosvojnog dijaloga sa predajom otvorenog za nova povesna priređivanja, a prema tome i sa religijskom tradicijom hrišćanstva.

Napokon, nakon nekoliko, da se tako izrazimo, izrazito sekularizacionih vekova koji su proizveli „opadanje religije i njene prakse“³⁵ i doveli u pitanje neproblematičan status religije u evropskom društvu, pod

30 G. Dejvi, *Evropa: izuzetak koji dokazuje pravilo*, str. 97.

31 Č. Tejlor, *Doba sekularizacije*, str. 487.

32 K. Poper, *U traganju za boljim svetom*, str. 208.

33 Vidi u: Đ. Vatimo *Vjerovati da vjeruješ*, prev. Kopic, Mario, Fedon, Beograd, 2009.

34 Đ. Vatimo, *Kraj moderne*, str. 7.

35 Č. Tejlor, *Doba sekularizacije*, str. 532.

snažnim uticajem globalizacijskih promena³⁶, nastao je na Zapadu savremeni postsekularni svet koji iznova – sada na motivima i američkim iskustvima multikulturalnog građanstva – otvara priliku za slobodan povratak religije u javnu sferu. To je značilo da vodeći moderni princip konstitucije političkog života – princip neutralnosti države – treba redefinisati u pravcu zainteresovanog afirmativnog odnosa države prema sve-tonazorskim uverenjima svojih građana. Habermas stoga veli: „Tako se recimo, u aktuelnim raspravama o reformi države blagostanja, o politici useljavanja, o ratu u Iraku ili o ukidanju vojne obaveze ne radi samo o pojedinačnim *policies* nego uvek i o spornim interpretacijama ustavnih principa – a implicitno o tome kako želimo sebe da shvatimo, kao građane Savezne Republike i kao Evropljane, u svetlosti mnoštva naših kulturnih navika, naših pogleda na svet i naših religijskih uverenja.“³⁷ Na ovaj način su učešće religijskih zajednica u političkom životu i njihova prisutnost u medijima, uopšte u javnom prostoru, znatno osnažili kulturni značaj religije. Na scenu evropskog praktičkog života stupio je jedan novi talas desekularizacije, koji je probudio i nov religijski entuzijazam i inspiraciju. On označava, smatraju Bek i Grande³⁸, ravnopravno pronalaženje svog glasa u susretu sa religijski drugim i nereligijski drugim građanima, što nosi sa sobom pristanak na jednu konfliktnu kulturnu dinamiku. To je put kojim postsekularna evropska kultura afirmiše ideju dijaloga u srcu nekada najtvrdokornijeg sukoba i novo povezivanje sa religijskom tradicijom, oslobođenom pod uticajem postmoderne svog onto-teološkog tereta i etike nasilja³⁹. Ovi tokovi razgradnje nekada monolitnog religijskog života moderne epohe i usкости tradicionalne monističke religijske svesti doveli su konačno do razvoja autentičnog zapadnog religijskog pluralizma.

Ovde treba reći da je posebna zasluga postmoderne što je istakla to da u vidu moramo imati ujedno i sećanje na izvorne korene kao i na njihovu sudbinu povesnog zaborava. Čak je jednim delom, po rečima Liotara, i sam smisao postmodernizma upućen na dijalektiku sećanja i zaborava, ona je bitno upućena na tradiciju sa kojom želi načiniti prekid. U jednom svom pismu Liotar kaže: „Jasno ti je da tako shvaćen post- iz riječi pos-

36 V. D. Trninić, *Religija pred izazovima globalizacije*, str. 34.

37 J. Habermas, J. Rancier, *Dijalektika sekularizacije*, str. 21-22.

38 V. Beck, Grande, *Kozmopolitska Europa*, str. 8.

39 V. Đ. Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, str. 56.

moderna ne znači kretanje poput onoga *come back, flash back, feed back*, to jest ponavljanje, nego proces u smislu ana-, proces analize, anamneze, anagogije i anamorfoze, koji elaborira 'početni zaborav'⁴⁰ U tom smislu postmoderna zaista predstavlja važnu prekretnicu u povesti ideja, ona u duhu Liotarovog mota „aktivirajmo razlike“⁴¹, multiplicira mogućnosti individualnog i kolektivnog slobodnog religijskog života. Međutim, ostaje otvoreno pitanje „hoće li postmoderna misao nužno odrediti oblik koji će kultura poprimati tijekom svoga budućeg razvoja.“⁴² Naposljetku, ovakav odnos prema istorijskom nasleđu i religijskoj tradiciji Evropa dakako može razviti tek u ovo doba kada je proces sekularizacije doveden gotovo do svojih krajnjih domašaja i kada se već razvila gadamerovska svest o „prvenstvu dijaloga u događanju istine“⁴³. Treba svakako spomenuti i uticajan pluralistički koncept Viljema Džejmsa sa posebnim osećajem za raznovrsnost religijskog iskustva, fluidnost religijskog fenomena i uopšte istoričnost religijske svesti, gde se „ni jedan jedini pojam ne može oštro omeđiti“⁴⁴.

Zatim, od posebnog značaja je bilo i heremeneutičko isticanje konačnosti našeg razumevanja i samosvojnosti razvijene vlastitim pitanjima upućenim religijskog tradiciji. Štaviše, to će navesti Vatima da misli kako nema objektivističke crte vraćanja hrišćanskog učenja te da zapravo nismo svedoci malaksanja hrišćanstva, nego punijeg ostvarenja njegove istine. „Svjestan sam, dakle, i toga da hrišćanstvo koje na ovaj način ponovno pronalazim – kao nasljeđe i kao temeljni spis one transkripcije koju predlaže slaba ontologije – samo hrišćanstvo kao se pokazuje (meni; ali, mislim i 'nama', meni i mojim savremenima) u epohi kraja metafizike.“⁴⁵ – kaže Vatimo. Ove misli već nose sa sobom jedno preispitivanje tokom novovekovlja dominantne prosvetiteljske kritike religiozne baštine hrišćanstva i njenog dogmatskog zahteva. Naime: „Prevazilaženje svih predrasuda, ovaj paušalni zahtjev prosvjetiteljstva, sâm će se pokazati kao predrasuda, čija revizija tek otvara put primjerenom razumijevanju konačnosti,

40 Ž. F. Liotar, *Postmoderna protumačena djeci*, str. 109.

41 Ž. F. Liotar, *Postmoderna protumačena djeci*, str. 31.

42 V. V. Reaport, L. Smith, *Kratka povijest ideja*, str. 379.

43 H. G. Gadamer, *Evropsko nasleđe*, str. 117.

44 V. Džejms, *Raznolikosti religioznog iskustva*, str. 26.

45 V. Đ. Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, str. 36.

koja vlada ne samo našim biti-čovjek već, isto tako, i našom povijesnom svijješću⁴⁶ – piše Gadamer.

Ovako probuđene postsekularne tendencije s kraja dvadesetog i početka dvadeset prvog veka iznova su pobudile ispitivanje odnosa prema napuštenoj izvornoj hrišćanskoj tradiciji u vidu preispitivanja i prihvatanja onog što je sekularizacijom zaboravljeno, kao i samog zaborava u novom sećanju uz svesno preuzet rizik kako ističe Vatimo⁴⁷ da se na taj način izvede jedna riskantna interpretacija hrišćanske tradicije. A o važnosti sećanja na zaborav znali su još stari, kao kada Avgustin kaže: „Prisutan je dakle da ga ne zaboravimo, a kad je prisutan, zaboravljamo.“⁴⁸ Priznajući svu paradoksalnost njihovog odnosa Avgustin naposljetku kaže: „Pa ipak sam siguran da se na neki način, makar taj način bio neshvatljiv i nerazjašnjiv, sjećam i samoga zaborava koji poklapa ono čega se sjećamo.“⁴⁹ Ili još jasnije: nismo potpuno izgubili i zaboravili ono za šta se još pridržavamo sećanjem na zaborav.⁵⁰ Kada danas o tome govorimo ono takođe predstavlja ponovno oživljavanje evropske prošlosti „neopozivo situirane unutar hrišćanstva“⁵¹ ali i sasvim novu ideju „dijaloga sa hrišćanskom tradicijom“⁵². Prema tome, na ovim putevima nalazi se obnavljanje religijske tradicije hrišćanstva, gde se prema Zabali, „Odnos između vernika i Boga ne doživljava kao da je opterećen moćima, već kao prijatniji odnos u kojem Bog predaje sve svoje moći čoveku.“⁵³

Tako se hrišćanska tradicija Evrope danas prelama kroz bipolarnu prizmu desekularizacije, čineći zapadno religijsko iskustvo potpuno autentičnim u odnosu na druge kulturne projekte. Zbog toga britanski sociolog Grejs Dejvi može postaviti pitanje: „Da li je moguće da, u slučaju Evrope, to što su njeni građani manje religiozni od ostalih građana sveta, znači da su oni religiozni na drugačiji način?“⁵⁴ To je kompleksan evropski put približavanja i udaljavanja, put samosvojnog prisvajanja našeg religijskog predanja, zbog čega se s pravom može govoriti o „promenljivoj pri-

46 H. G. Gadamer, *Istina i metoda*, str. 309.

47 V. Đ. Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, str. 34.

48 Avgustin, *Ispovijesti*, st. 221.

49 Avgustin, *Ispovijesti*, st. 222.

50 V. Avgustin, *Ispovijesti*, st. 225.

51 Č. Tejlor, *Doba sekularizacije*, str. 522.

52 Đ. Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, str. 57.

53 S. Zabala, *Religija bez teista i ateista*, str. 9.

54 G. Dejvi, *Evropa: izuzetak koji dokazuje pravilo*, str. 81.

rodi evropske religije⁵⁵. Ako poslušamo Filipa Merijeja: „Nikad ništa ne napuštamo, ili tačnije, ništa nas nikad ne napušta. Naši zaboravi, oni najkraći kao i oni trajni, naša slučajna negiranja kao i naše namerne prevare, oblikuju nas, usecajući se u nas i njihov otisak nas zauvek obeležava. Ako pokušamo da uklonimo ovaj otisak, onda sam taj napor ostavlja trag.“⁵⁶ A koliko je zaborav potreban u povesnom iskustvu života svojevremeno je istakao Niče u svom suprotstavljanju patnji vlastitog doba „od razorne istorijske groznice“⁵⁷. Stoga možemo reći da nas i sećanje i zaborav drže naše povesnosti i duhovne obnove, i jedno i drugo valjaju biti u službi životu. Oni zajedno određuju naše povesno iskustvo, tako da Vatimo duhovito može primetiti: „Tako, kad kažem 'hvala Bogu da sam ateista', 'hvala Bogu' je izuzetno značajno, to znači hvala istoriji otkrovenja, spasenja, rastakanja bivstvovanja, što sam ateista i ova istorija je zapravo moja paradoksalna osnova u sadašnjosti.“⁵⁸ Prema tome, sudbina zaborava odredila je u bitnom smislu, i pored udaljavanja od prvobitnog smisla hrišćanske religioznosti, i evropsku kulturu i svaki njen naknadni put upućivanja ka religijskom nasleđu.

Zaključak

Kada danas tragamo za slobodnom kreacijom vlastitog duhovnog sveta, posežemo za duhovnim izvorima religijske tradicije sa svešću da imamo jednako pravo da se u tome oslonimo na sećanje kao i na zaborav, a pre svega na našu autentičnu povesnu meru njihovog odnosa. To je svojstveno našem dobu interpretacije. Ali još u doba ranog hrišćanstva Avgustin je zadivljeno pisao: „Velika je ta moć pamćenja, veoma velika, Bože moj, to je golemo i beskrajno svetište. Tko će mu doprijeti do dna? To je snaga moga duha i pripada mojoj naravi, ali ja sam ne shvaćam potpuno što sam... Silno me divljenje nad tim zbunjuje, čudo me obuzima.“⁵⁹ I to činimo ne na pasivan, reproduktivan način, već sa priznatim snažnim stvaralačkim mogućnostima da ono religijsko izgradimo u sebi na samosvojan, možda čak i neponovljiv način. Svakako da je to riskantan potez. Uvek se možemo pitati da li smo izvorima ostali verni, da li smo im u svom slede-

55 G. Dejvi, *Evropa*: izuzetak koji dokazuje pravilo, str. 90.

56 F. Merije, *Obrazovanje je vaspitanje*, str. 16.

57 F. Niče, *O koristi i šteti istorije za život*, str. 6.

58 Đ. Vatimo, R. Rorti, *Budućnost religije*, str. 62.

59 Avgustin, *Ispovijesti*, str. 215.

nju ostali suštinski dosledni ili ne i da li će nas naši potomci sutra razumeti. Na taj način se potiskuje jednoobraznost i težnja da se stvarnošću gospodari na temelju proračuna, i pušta da bogatstvo duhovne raznolikosti živi kroz povesno otvorene tradicije. Konačno, tako hodimo stazama vlastitosti, svog istorijskog vremena i sveta u najživljem dodiru sa povesnošću. Shvatiti i živeti tu slobodu pripada danas Evropi i Evropljanima, no kako sloboda smjera ka opštem jedna od dužnosti Evrope jeste da pokuša da u nju dobronamerno i prijateljski pozove i uključi, ako je to ikako moguće, čitavo čovečanstvo.

Literatura

- Avgustin, Aurelije (1973), *Ispovijesti*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Beck, Ulrich, Grande, E (2006): *Kozmopolitska Europa*, Zagreb: Školska knjiga.
- Berger, Piter L. (2008): *Desekularizacija sveta: opšti pregled*, Berger, Piter L (ur), *Desekularizacija sveta*, Novi Sad: Mediterran Publishing, str. 11–30.
- Dejvi, Grejs (2008): *Evropa: izuzetak koji dokazuje pravilo?*, Berger, Piter L (ur), *Desekularizacija sveta*, Novi Sad: Mediterran Publishing, str. 81–100.
- Džejms, Viljem (1990): *Raznolikosti religioznog iskustva*, Zagreb: Naprijed.
- Gadamer, Hans-Georg (1999) *Evropsko nasleđe*, Beograd: Plato.
- Gadamer, Hans-Georg (1978) *Istina i metoda*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Gadamer, Hans-Georg (1996) *Pohvala teoriji*, Cetinje: Oktoih.
- Habermas, Jirgen, Racinger, Jozef (2006): *Dijalektika sekulaizacije*, Beograd: Dosije.
- Hajdeger, Martin, *Predavanja i rasprave*, Beograd: Plato, 1999.
- Hobsbaum, Erik (1989): *Doba kapitala*, Zagreb.
- Hobsbaum, Erik (1987): *Doba revolucije*, Zagreb.
- Hobsbaum, Erik (2011): *Uvod: kako se tradicije izmišljaju*, E. Hobsbaum, T. Rejndžer (ur) *Izmišljanje tradicije*, Beograd: Čigoja štampa, str. 5–25.
- Liotar, Žan Fransoa (1990): *Postmoderna protumačena djeci*, Zagreb: August Cesarec.
- Merije, Filip, *Obrazovanje je vaspitanje*, Zavod za udžbenike, Beograd, 2014.
- Niče, Fridrih (1990): *O koristi i šteti istorije za život*, Beograd: Grafos.
- Perelman, Haim (1983): *Pravo, moral i filozofija*, Beograd: Nolit.
- Platon, *Obrana Sokratova, Kriton, Fedon*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1985.
- Poper, Karl (1999): *U traganju za boljim svetom*, Beograd: Paideia.
- Raeper, Villiam, Smith, Linda (2002): *Kratka povijest ideja*, Zagreb: Mozaik knjiga.
- Rorti, Ričard, Vatimo, Đani (2011): *Budućnost religije*, Beograd: Albatros plus.
- Tejlor, Čarls (2011): *Doba sekularizacije*, Beograd: Albatros plus i Službeni glasnik.
- Trninić, Duško (2010): *Religija pred izazovima globalizacije*, Banja Luka: Udruženje za filozofiju i društvenu misao.
- Vatimo, Đani (2009): *Vjerovati da vjeruješ*, Beograd: Fedon.
- Vatimo, Đani (1991): *Kraj moderne*, Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo.

DANIJELA GRUJIĆ⁶⁰

RELIGION IN THE CONTEMPORARY POST-SECULAR CULTURE

Abstract

Contemporary religious experience of life in the Western post-secular culture has been shaped by parallel processes of memory and forgetting. These fundamental psychological processes despite their opposition and fundamental role in remembrance in the processes of preservation and transmission of tradition, they have together become a basis of religious Christian tradition. Moreover, forgetting of the original Christian tradition has been a framework of the secularization process in the European culture up to the present day, on the foundation of which the memory of religiosity is built. Therefore, knowing the distance is the memory both of the roots and of their destiny of historical forgetting. The Christian tradition of Europe is seen through a bipolar prism of desecularization, thus making the Western religious experience completely authentic.

Key words: Religion, post-metaphysical culture, contemporaneity, post-modernism, secularization and desecularization.

60 Center for Empirical Studies of Religion, Novi Sad, danigrujić@gmail.com

KOLEKTIVNO PAMĆENJE U PROZI MILETE PRODANOVIĆA

Rezime

Rad će se pozabaviti delima Milete Prodanovića u kojima dominiraju teme razgrađivanja vrednosti, banalizacije istorije i rastakanja urbane kulture. Varirajući svoju opsesivnu temu prožimanja revolucije i tranzicije, Prodanović u romanima Vrt u Veneciji, Crvena marama, sva od svile i Ultramarin, kao i u zbirci kratkih priča Agnec koristi različite tehnike da predstavi tranziciju kao anamnezu morala jedne nacije, kao neku vrstu divlje revolucije na polju duha i tela, u sferi morala i kulture. Dok eseji i kratke priče predstavljaju ili dokumentarne ili nadrealne slike kolektivnog zaborava, kontrastirane sa individualnim pamćenjem i uspomenama, Crvena marama, sva od svile je primer palimpsesta – pisanja po već postojećem tekstu, Crvenom šalu Antonija Isakovića, gde se Isakovićeva priča o etičkom iskušenju pojedinca pretače u roman o ideološkim zastranjenjima tri generacije u Srbiji. Generacijski kontinuitet neretko se naglašava prevashodno zbog demontaže ideoloških obmana koje, u Prodanovićevom viđenju Srbije, teku u logičnom i razočaravajuće pravilnom, predvidljivom kontinuitetu.

Ključne reči: *srpska proza, kolektivno pamćenje, pripovedanje, roman.*

Proza Milete Prodanovića je ironično-sentimentalni vodič kroz naše vreme; ona beleži divlje revolucije i etičke promašaje a zasniva se uglavnom na motivima čuda i kazne – fenomen natprirodnog i neobjašnjivog javlja se u delu ovog pisca i slikara, profesora na Likovnoj akademiji Univerziteta umetnosti u Beogradu, ciklično, u funkciji preispitivanja individualnih i kolektivnih grehova, kazne i ispaštanja, a granične pojave sa kojima se junaci suočavaju, bilo da su u pitanju vizije sa elementima nadrealnog ili imperativ ideološki zasnovane misije kojoj se podvrgavaju individualne sudbine, imaju i terapijski i smrtonosan učinak. Tranzicioni junaci su neretko bahati, oholi i samozadovoljni koliko i ideološki pobednici iz prethodnih ratova, a i sam tranzicioni proces neka je vrsta divlje revolucije na polju duha i tela, u sferi morala i kulture, proces koji „pamti“ logiku sličnih društvenih i ideoloških promena u istoriji srpskog društva. Tranzicija je novi prevrat koji lukavi i beskrupulozni prilagođavaju svojim materijalističkim potrebama. Njihovi banalni trijumfi, koliko i njihovi

1 Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu, vladislava.gordic.petkovic@ff.uns.ac.rs

va zgranutost nad čudesnim i nadrealnim događajima koji prete da ponište te trijumfe, verifikuju se u ispovedanju, u verbalizaciji uspeha i košmaru podjednako.

Pojedinačno pamćenje, podseća nas Moris Albvaks, nije „zapečaćeno i izolovano“ (Halbwachs, 1980: 51). Da bismo se setili individualne prošlosti, potrebna nam je socijalno definisana referentna tačka (Halbvahs, 1980: 51). Tesna interakcija pojedinačnog pamćenja i društvenih promena vidljiva je u svim Prodanovićevim proznim delima, kako u umetničkoj prozi tako i u esejima. Pripovedači Milete Prodanovića, bili istorijske ličnosti ili modelovani po stvarnim modelima, bili umetnici i intelektualci, vagabundi i skitnice ili biznismeni sumnjivog renomea, izrastaju u figure ispovednika i islednika, štaviše, glasnika jednog vremena i svih njegovih protivrečnosti: oni često rezimiraju priče svojih bližnjih, iskustva kojima su svedočili ili događaje u kojima su učestvovali. Pripovedanje priče o bliskom srodniku ili prijatelju česta je strategija u kratkoj prozi ovog autora jer stvara istovremeni efekat intimnosti i distance, verodostojne objektivnosti koja je obojena i emocijom, ali ne podrazumeva obzir koji bi zamaglio objektivnost svedočenja. Pripovedači istražuju sudbine osoba iz svog okruženja, bilo da ih vole ili mrze, bilo da su im neprijatelji ili dužnici, kao što ćemo videti na slučaju nekoliko priča iz zbirke *Agnec*. Biće, dakako, i primera kad negativni junaci govore u svoje ime: pričajući povest o sebi, silnici banalizuju sebe i svoj mistifikovani uspeh spuštaju na nivo onog što taj uspeh uistinu jeste – lešinarska gozba na telu mrtvih ideala.

Prodanović neće izbeći da u rudokopima traganja po kolektivnom pamćenju i vlastita sećanja pretoči u prozno štivo, o čemu svedoči možda jedini njegov roman koji se može odrediti terminom „autofikcija“ – odnosno, najsazetije rečeno, fikcionalizovana autobiografija koja doživljeno transponuje tako što, i pored postupka umetničke prerade, naglašava autentičnost doživljenog. Roman *Ultramarin* možemo da čitamo kao ilustrovani, autobiografski esej, ali i kao roman-putopis: negde u tom žanrovskom preplitanju otkrivamo najveće bogatstvo knjige koja je istovremeno opora i nostalgična, intonirana kritički ali svesno obogaćena nedvosmišlenom notom eskapizma, budući da suočava kolektivno pamćenje i rekonstrukciju uspomena. Pred nama je, otud, autobiografski pikarski roman, nastao nakon bezmalo dve decenije proznog stvaralaštva, na tragu prethodno primenjivanih tehnika i postupaka, no ipak bitan poetski uzmak u odnosu na prethodne romane, putopis po predelima i modelima koji

na bajkovit i nostalgican način sažima umetnički kredito Milete Prodanovića – u njemu se emotivne reminiscencije kontrastiraju sa oštrim potezima društvene kritike i lucidnim opažanjima umetnika koji nas vodi kroz ateljee, crkve, muzeje, od Beograda, preko Kosova, Firence, Ravene, do Asizija, Areca, Vatikana. Ova dvodelna knjiga-projekat (sastoji se od „romana bez slika“ i „romana bez reči“ nazvanog *Ultramarin encore*, u kom je autofikcijska povest posredovana isključivo vizuelnim sredstvima) nastavak je već odavno prisutnih tendencija nove hipertekstualnosti u srpskoj prozi. *Ultramarin* od čitaoca zahteva, pojednostavljeno rečeno, saputništvo: aktivno uključivanje, razumevanje i prepoznavanje, ali ga ne vodi u predele snova, već u prošlost, stvarnost, ideologiju i politiku. Važnost vizuelne identifikacije značenja u književnom opusu Milete Prodanovića odavno je vidljiva, kao što je uočljiva i potreba srpske proze da se izrazi kroz upotrebu crteža, ilustracije, fotomontaže ili bilo koje druge vizuelne intervencije zamišljene da funkcioniše kao neočekivana prečica ka značenju – srećno pronađena, ali uz istovremeni rizik za čitaoca da tim tragom ne odluta u novu vrstu ekspresije. Čitavu paletu vizuelnih strategija otkrivaćemo u prozi Prodanoviću generacijski bliskih ali poetički ipak udaljenih pisaca poput Svetislava Basare, Sretena Ugričića i Đorđa Pisareva, autora koje povezuje napor da se kreira politička alegorija različitih nivoa transparentnosti; eskapističko se pretvara u političko, odnosno u neopolitičko, pa tako dobijamo jednu vrstu retroalegorije – politički komentar realnosti skližne ili u prošlost, ili u fantastiku.

Ultramarin je roman o svevidećoj i svevodećoj figuri oca, o umetnosti kao nadogradnji ljubavi, ali i o tehnologiji kao oruđu za ostvarenje snova. Mističnost tehnologije, bilo da je reč o tehnikama slikanja ili pak moćnim mašinama poput automobila i brodova, kod Prodanovića jeste odlučujuć faktor saznavanja sveta i važan deo individualnog pamćenja. Istovremeno, ta je tehnologija beskorisna i nepotrebna ukoliko ne postoji tradicija koja joj prethodi i pamćenje kulturne baštine koje je pokreće. Pripovedač, koji je istovremeno i glavni junak, imaginarni glas i realno biće, u ovoj autofikcijskoj prozi opisuje očev atelje, „jedan veliki Nojev kovčeg“ (Prodanović 2010: 64) gde zaposeda mesto „u kvrgavoj naslonjači naspram štafela“ kako bi posmatrao „primordijalni haos radionice“ (Prodanović 2010: 7); za ocem ostaju „vlažni potezi na platnima“, miris venecijanskog terpentina, ljuska jajeta koje je poslužilo da se sačine boje. Međutim, tu je i ono što pripovedač naziva „istrgnutim fragmentima (...) različitih život-

nih ambijenata“ (Prodanović 2010: 8): među ceduljicama, fotokopijama, pozivnicama, fasciklama i prospektima pojavljuje se anzihtkarta, crno-bela razglednica na kojoj je brod „Liburnija“, podsećanje na prvo veliko putovanje na koje je autor kao dete pošao s porodicom, od Kopra do Ankone. „Ali između давnog putovanja i razglednice koju nekadašnji dečak drži u ruci, mnogo godina kasnije, u sve praznijem ateljeu na vrhu zadužbinskog zdanja, umeće se još jedna, sasvim drugačija slika: 'Liburnija' probija blokadu i donosi hranu i lekove opsednutom Dubrovniku.“ (Prodanović 2010: 21). Individualno sećanje tako je izmenjeno kolektivnim pamćenjem, idiličnoj dimenziji pamćenja dodata je ona traumatična. No čini se da i autor i pripovedač odlučuju da ljudskoj volji, slobodnom etičkom izboru, daju primat koji će oslabiti imperativ pamćenja. Suštinu postojanja, po Prodanoviću čine „te skoro alhemijske transformacije materije“ (Prodanović 2010: 100): sve će nestati – „u kataklizmi ili preobilju, svejedno“ (Prodanović 2010: 100) – ali opstaće nastojanje da se vidi i doživi svetla strana sveta koju Prodanoviću-junaku otac, „svetli Heraklit“, otkriva velikim putovanjem po Italiji, svojevrsnim *Bildungsreise* (Prodanović, 2010: 113). Ponešto utopijska poruka o tradiciji i kulturi, odnosno erudiciji kao jedinom moćnom oružju protiv uništenja, provejava kroz ceo roman.

I kad počnu ratovi devedesetih, otac i sin se bore da sačuvaju svetlu stranu sveta: „prećutno donosimo odluku da nastavimo da putujemo, makar se nikud ne pomerili sa mesta, makar ostali u središtu crne rupe. Pokušavamo da se iskrademo iz sve tesnije čaure u kojoj živimo, izmišljamo razloge, lažemo pred šalterima, smrzavamo se u redovima pred ambasadama, vadimo potvrde, pronalazimo veze, postoji li konzularni službenik koji se neće nasmejati kada u formularu za vizu, u rubrici *razlog putovanja*, pročitati da je to želja da se još jednom vide Fra Anđelikove *Blagovesti* u Kortoni“ (Prodanović 2010: 22). Roman je posvećen putovanju kao procesu spasavanja te svetle strane sveta: „ostavljamo, za tren, na drugoj strani mora, tamu, nesreću, plave šlemove, obesne barone rata, zgarišta i silovališta, ispremeštane kosti u masovnim grobnicama, postajemo nekakav apendiks jedne velike, razučene i zanemarene dvotomne knjige u plavim koricama, knjige Miloša Crnjanskog...“ (Prodanović 2010: 22).

Ultramarin se nadovezuje i na one Prodanovićeve knjige koje su, bar prividno, poetički udaljene – nadovezuje se na ironični rimejk lirsko-refleksivne partizanske proze *Crvena marama*, *sva od svile* tako što demontira ideološke varke i razobličava vulgarno banalizovanje nacional-

nih i socijalnih ideala. Kao i zbirka priča *Agneć, Ultramarin* ima svoju kontrolnu metaforu: tranziciju, prelaz i putovanje kao sliku stanja duha. Poput putopisne knjige *Povorka čudesa, Ultramarin* je smesa autobiografije i istorije, samo što, za razliku od esejističkog *travelogue*-a koji spaja umetničko i bizarno u pokušaju da predstavi savremeni turizam, *Ultramarin* stapa umetnost i turizam da bi predstavio strahotnu bizarnost istorije. Kao i roman *Kolekcija*, koji se bavi misterijom Sevsovog srebra, *Ultramarin* upozorava na opasnost od eksploatacije umetnosti u ime kratkotrajnih političkih ciljeva. Slično kao *Vrt u Veneciji*, *Ultramarin* je putovanje kroz vreme i smisao, ali dok je *Vrt u Veneciji* združio Veneciju i Beograd u priči o dugoj istoriji propadanja, Umbrija i Toskana u *Ultramarinu* postaju hronotop kontinuiteta vrednosti nasuprot ljudskom životu u kom se smenjuju „opsesivna bezbrižnost“ i neumitno raspadanje. Za razliku od satirično-fantastične groteske *Eliša u zemlji svetih šarana*, roman *Ultramarin* odbija da bude ciničan prema političkim institucijama i makijavelizmu pojedinca, i za razliku od bulgakovljevskog karnevalski humornog romana *Ovo bi mogao biti vaš srećan dan* u kom se dosledno satirizuju merkantilni mehanizmi manipulisanja željom za boljim životom „negde drugde“, roman bez slika i roman bez reči neće igrati na kartu političke basne.

Roman *Vrt u Veneciji* predstavlja svojevrstan eksperiment kolektivnog pamćenja, i izlet u nostalgiju sa neočekivanim posledicama: zamišljen je kao roman s ključem, i kao virtuelni bedeker kroz Beograd osamdesetih i devedesetih godina XX veka. Podsećanjem na proteste iz zime 1996. i na rađanje urbane supkulture osamdesetih, ova mistična potraga za suštinom umetnosti i izgubljenim smislom života vodi kroz ulice Beograda i Venecije, kroz blaziranu Evropu i retrogradnu Srbiju, kroz dobro (u) poznatu domovinu i kroz još neistraženi egzil. Specifično putovanje kroz vreme, kroz mene optimizma i pesimizma, smene nade i propadanja, pretače se koliko u pokušaj umetničkog angažmana koji je presudno obeležio osamdesete, toliko i u pokušaj spasavanja golih života tokom devedesetih. Pored toga što pripoveda o borbi za umetnost i borbi za život, *Vrt u Veneciji* je ispovest grada i ispovest umetnika koja nagoveštava *Ultramarin* koji će biti objavljen osam godina docnije i biti posvećen više ocu i očinskom legatu nego urbanom odrastanju: Prodanović rekapitulira istoriju jednog grada i mikrozajednica nastanjenih u njemu, nesvesnih svoje globalne nemoci da zaustave davno započeto propadanje. Centralna heroína Prodanovićevog romana je (Marse) Lina, beogradska avangardna umetnica i fatal-

na zavodnica čiji muževi i partneri u ime totalne umetnosti žrtvuju život. U neku vrstu smrtonosne zamke ona uvlači i samog pripovedača, svog ljubavnika i brata, a ta zamka smeštena je u Veneciji, koja je „klopka za strance“, baš kao što je i umetnost klopka, jer, obećavajući blaženstvo, ona uvodi umetnika u lavirint smrti.

Složena simbolika lavirinta, vrta i ogledala u ovom romanu naglašava se da bi otvorila nove mogućnosti tumačenja: lavirint je replika smrtonosne pustolovine u kojoj se opasnost po život može izbeći samo zahvaljujući spasonosnoj niti koja povezuje tragaoca sa svetom iz kog je došao. Za razliku od paukove mreže, simetrične i pravilne, lavirint je prepun ćorsokaka, sačinjen da zbuni. Lavirinti uklesani na podovima katedrala bili su i simbol spiritualnih putovanja, hodočašća u mislima za one vernike koji nisu mogli putovati. Pripovedač *Vrta u Veneciji* kreće na slično spiritualno putovanje kroz svoju prošlost i biografije svojih prijatelja, pokušavajući da u propadanju s konstantnim ubrzanjem lavirint restrukturira u mrežu poznatih staza. On, zapravo, pokušava da svojom pričom izgradi drugi lavirint – lavirint kojim se štiti srce, slaba tačka ili sama tajna života i postanka: jedan od onih koji je, iscertan na kapijama utvrđenja, služio kao odbrana koliko od zlih sila, toliko i od neprijatelja u ljudskom obličju. Pripovedač *Vrta u Veneciji* želi da sačuva svet svojih uspomena i sećanje na bolji život, i njegova grčevita želja unekoliko će sprečiti definitivan rasplet romana i pronalazak razrešenja. Njegov napor da sebe zaštiti narativom koji gradi i razgrađuje korespondentan je naporima mnogih Prodanovićevih junaka koji žele da uspostave koordinate svojih života u dimenziji koja nadilazi trenutnu kurentnost ideološko-političkih „valuta“.

Postojana tematizacija patnje i iskušenja, čuda i kazne nije sasvim zavejana nostalgijom ali ni dominantno obeležena traumom, kao što bismo mogli pomisliti na osnovu svesti o tome da delo Milete Prodanovića jeste u dobroj meri uronjeno u retrospektivu. Prodanović osvetljava groteske političkog trenutka ili istorijskog poretka, ali se u njegovoj prozi neretko uspostavlja stamena, nepokolebljiva figura moralnog i etičkog autoriteta, upravo figura svetlog Heraklita kakav je otac u *Ultramarinu*.

Knjiga priča *Agnec* manje nudi memorističko-eskapistička rešenja a više slika neobjašnjive posledice odsustva morala i sveukupne inverzije vrednosti u našem svetu. Ona predočava propast ideoloških projekata i razgradnju modernih civilizacijskih tokova, predstavljajući slučajeve nemorala, haosa i manipulacije istinom tamo gde bismo očekivali etičnost,

red i kauzalno delovanje istorije. Ona je i zbirka Prodanovićevih mahom ironijsko-satiričkih i naglašeno kritičkih uvida u (srpsku, balkansku, isto tako i evropsku) savremenost. Pozadina bezmalo svih šesnaest Prodanovićevih priča jesu ratna tragedija devedesetih, sa svim svojim odjecima i posledicama, i ona dalja prošlost (Drugi svetski rat, recimo, i poratni ideološki obračuni) koja odbija da se smesti u sećanje, ali nastavlja da traje kao kontinuirana trauma koja povremeno izranja iz tišine i nesvesnog da bi podsetila nove generacije kako ideološki narativi prošlosti nisu dobili razrešenje u vidu kajanja ili pomirenja. To što se na jednom prostoru smenjuju ratovi, države, hijerarhije i ideologije, znači da će uvek postojati osioni pobednici koji pustoše i otimaju, smatrajući sebe miljenicima Istorije, i oni koji pate i čute, snujući osvetu. Kao i u knjizi *Crvena marama, sva od svile*, u *Agnecu* se Prodanović igra simbolima religije i ideologije najviše stoga što im se može docrtati ironično naličje, zato što se uz izdašnu pomoć fantastike može konstruisati swiftovska groteska o večitoj bahatosti moćnika. No *Crvena marama, sva od svile* je ipak specifičan primer palimpsesta – pisanja po već postojećem tekstu, *Crvenom šalu* Antonija Isakovića, primer davanja poetičkog i ideološkog odgovora na dileme prethodne generacije. Prodanović je imao potrebu da Isakovićevu priču o etičkom prestupu partizana Mirka koji je, polusvesno i u magnovenju, ukrao šal jedne seljanke, pretvori u kratki roman, da proširi strogo selektovani svet priče i kratko vreme pripovedanja na život tri generacije u Srbiji, kao i na parabolu o verskom i političkom konvertitstvu istog tog partizana koji, u Prodanovićevoj aproprijaciji Isakovićevog zapleta, doživljava ideološki obrat uz pomoć mistične vizije. Generacijski kontinuitet bio je potreban prevashodno zbog demontaže ideoloških obmana koje, u Prodanovićevom viđenju Srbije, teku u logičnom i razočaravajuće pravilnom, predvidljivom kontinuitetu, simbolički i pomalo gorko-šaljivo rečeno, od Mirkove mladalačke vizije petokrake do građenja hrama Svetoj Petki u starosti.

Prodanović o kolektivnom sećanju često bira da govori koristeći objektivni korelativ kao „formulu emocije“ onako kako ga je objasnio pesnik i književni teoretičar Tomas Sterns Eliot (Eliot 1921), pokazujući cikličnost istorije kroz pokretnu i nepokretnu imovinu koja menja vlasnike, zbog koje se lije krv i gube životi: nekad će ta krv nenadano šiknuti iz fotelje u istoimenoj priči kad ukleti predmet, rekviriran od strane ideoloških gubitnika i potom u više navrata prosleđivan u ideoloških pobednika kojima je preko potreban kao element konstruisanja porodične istorije, do-

spe u ruke mračne zlodejnice Gospodarice, ili će se pak sadašnjem vlasniku kuće na Dorćolu u snovima više puta ukazati lik prethodnog vlasnika (kao u priči „Hasidska pesma“), ali će i u priči „Esmeralda, carica istine“ cirkuska zmija, usred predstave u pograničnom banatskom mestu koje se nekad zvalo Hermansdorf, sasuti u lice svom krotitelju sve njegove poratne „oslobodilačke“ zločine. Fantastika se koristi da progovori o političkim, istorijskim i ideološkim konfliktima koji nisu zaboravljeni, samo potisnuti, te time snažnije i iznenadnije izranjaju iz pomrčine individualne i kolektivne svesti. Tako u priči „Esmeralda, carica istine“ krotitelj zmija Đovani usred predstave svoje cirkuske trupe „Belano“ biva identifikovan kao Crveni Dane, seoski krvnik koji je po partijskom nalogu neposredno posle Drugog svetskog rata ubijao nemačko i mađarsko stanovništvo u selu gde upravo nastupa. O detaljima njegove prošlosti „progovara“ cirkuska atrakcija Esmeralda, zmija navodno stara više hiljada godina koja je „pre mnogo stoleća bila sveta zmija u jednom egipatskom hramu, u starodrevnom proročištu na glasovitoj reci Nil“ (Prodanović 2007: 15): „Svi su zapanjeno posmatrali čas veliku zmiju, čas čoveka koji se iz gospodara predstave transformisao u hipnotisanog“ (Prodanović 2007: 17). Glas koji dopire niotkuda - a trebalo bi, po logici cirkuske predstave, da bude glas iz trbuha izvođača - optužuje, pobraja zločine, opominje i pita: „Da li te je ispunilo ponosom to što su se pobijena nemačka deca pretvorila u novi čin prišiven na tvom rukavu?“, nateravši Đovanija da pobegne skokom kroz zatvoreno okno. Odmah po Đovanijevom begu, kroz rupu u podnim daskama nestaje i zmija Esmeralda. Pripovedač od kog saznajemo o događajima je cirkuski artist sa pseudonimom Soni, žongler, a inače bivši džeparoš i besposličar; on je u ulozi svedoka i posmatrača koji nam otkriva šta se sve događalo sa Đovanijem, njegovim spasiocem i zaštitnikom, od trenutka kad mu je pružio posao i utočište u cirkuskoj trupi „Belano“ do njegovog misterioznog nestanka nakon predstave u selu na srpsko-rumunskoj granici. Đovanijevo telo nije nađeno, čula su se samo dva pucnja, nije bilo potvrde da je iko u to vreme pokušao ilegalno da pređe granicu, te je njegov zagonetni kraj zapravo ponovio sudbine njegovih žrtava, surovo ubijenih ali ne zaboravljenih. Jer u Đovanijevoj publici upravo su svedoci njegovih zlodela. „Preni se i pogledaj, Đovani“, kaže zmija, „onog čoveka u trećem redu, onog što je zaronio lice u šake. Kada si dobio sve pohvale za završeni posao sa Nemcima, stiglo je drugo naređenje: Mađari. Nije vam bila dozvoljena potpuna sloboda, njih ste ubijali samo

po dojavi. Antal je tada imao četiri godine, njegov otac, sa dvojicom suseda, sakrio se u koš za kukuruz“. Đovani je, svedoči zmija, „sasuo rafal u brdašce kukuruznih klipova“: „Odmakao si se, zatim, jedan korak i posmatrao kako krv izvire iz šupljina i sliva se niz zlatne klipove.“ (Prodanović 2007: 18).

Motiv čuda u zbirci *Agnec* sadrži opominjuće, ali i one satirične i katarzične potencijale: čudo se ukazuje najpre vulgarnom materijalizmu jer je tu najpotrebnije, te je i tehnika pripovedanja dosledno realistička, čak i veristička u preslikavanju događaja i junaka sa stranica dnevnih novina. Realističko pripovedanje je najbolja pozornica za kafkijanske sudbine i situacije, za zmije koje progovaraju o nezastarelim nepočinstvima, za fotele iz kojih lipti krv, zidove s tajanstvenim natpisima, tajne zagubljenih pisama i sačuvanih uniformi. Prodanović formu kratke priče koristi kao ambalažu groteskne i amoralne parabole, i skoro sve prozne celine u *Agnecu* su varijacija na temu tranzicionog pozicioniranja egzistencije i identiteta u kojima se efekat čuda ostvaruje podrugljivo i zlokobno, preteće i groteskno. Nadrealno postaje košmar najviše stoga što u materijalističkom svetu ne ostaje mesta herojstvu i požrtvovanju i svaki se junački čin pretvara u sitan prestup i trenutni profit. Žanrovske granice kratke priče iscrtavaju se upravo u okvirima nemogućeg i neobičnog, netipičnog i nesvakidašnjeg.

Priča „Novi ljudi u staroj kući“ anatomizuje groteskni politički uspon samožive starice koja prerasta u politički simbol novog vremena. Stogodišnja Emilija postaje Velika Majka, sablasni tvorac „mladih lavova“, nove društvene formacije koje odlikuje to što „apsolutno ne poznaju značenje reči moral, prolaze kroz zidove, imaju hromirane laktove“ (Prodanović 2007: 179) i „neopterećeni istrošenim genetskim nasleđem“ (Prodanović 2007: 180) rastu i sazrevaju neprirodno brzo kako bi, raspoređeni na mestima bankara, političara, novinara i gospodara rata, munjevito pokorili svet. Iako bez porekla i korena, ti mladi lavovi su inkarnacija svih onih političkih moćnika koji su streljali po kratkom postupku zbog krađe šala, ubijali po dojavi, slali nevine na Goli Otok, instantno se prestrojavali sa svakim novim dobom i novim vođom, te se zato ova priča i mora čitati u istom tematsko-značenjskom ključu kao „Crveni šal“ i njegov dekonstrukcionistički nastavak *Crvena marama, sva od svile*. Apokaliptička alegorija o stvaranju novog sveta iz starog, besplodnog ali besmrtnog carstva ideološke rigidnosti je zlokobnija i grotesknija tim više što čudo nastanka ima trivijalno objašnjenje.

Starica Emilija je nemilosrdni, proračunati anarhopatrijarhalni individualac koji maskira i redizajnira svoj identitet u skladu sa novim dobom i novopromovisanim tekovinama, menjajući i svoje pravo ime Mileva u otmenije i građanskije Emilija (dakako, tek u trenutku kad pripadnost građanskom sloju ponovo postaje poželjna): kao i Đovani, ona menja ime, ali ne zato što krije zločine već iz trivijalnijeg razloga „redizajniranja“ porodične istorije, odnosno sveukupnog oslobađanja od sećanja. No kao i u Mirkovom slučaju, Emiliju će raskrinkati pamćenje njenih bližnjih, pamćenje koje zaobilazi zamke propagande i manipulacije: Emilijinu lažnu biografiju i stvarnu moć demaskira unuka koja brižljivo prikuplja „dosije Mileva“, a u slučaju partizanskog borca i komunističkog rukovodioca Mirka iz knjige *Crvena marama, sva od svile* to čini sin Ivan. Nimalo slučajno, oboje pripadnika mlađe generacije, generacije objektivnije i moralnije ali gorke, cinične i lišene iluzija, biraju identitet apatrida: Emilijina unuka Marija odlazi u London još pre početka raspada Jugoslavije, Ivan odlazi zauvek u Ameriku sa jasnom namerom da prekine sve veze sa ocem. Odlaze, ali sa njima ne nestaje i sećanje koje opominje, sećanje koje zasenjuje ideološke manipulacije. Iz začudne perspektive stranstvovanja, Marija prati kako njena baka postaje deo nove društvene elite, pa čak i ključna poluga političke vrhuške. Oko Emilije se jate generali i folk pevačice, stranački lideri i bankari, a poslednji put je vidimo u samoj završnici priče, kad predsedava srpskim parlamentom kao njegov najstariji poslanik. Priča bi se završila kao obična politička parabola da nema demonskog efekta i upliva fantastike: Emilija je pretvorena u neuništivo etičko zlo, u malevolentnog tvorca – ona daje život legijama amoralnih, ambicioznih, grabežljivih japija, ona stvara sledbenike koji će je slepo poštovati, darujući joj neograničeno trajanje, neupitnu moć i nekontrolisan uticaj na sudbinu jedne zemlje i njenih naraštaja. Stvara ih doslovce: iz kuvanog paradajza pohranjenog u njenoj ostavi. Priča se završava fotografijom Emilije Gođevac koja predsedava konstitutivnom sednicom novog saziva srpskog parlamenta: „blišta naša baba među trobojkama i belim orlovima, pilji u lap-top što stoji ispred nje“, opisuje njena unuka. „Sa leve i desne strane dvojica mlađića, ozareni, posmatraju je sa divljenjem. Divljenjem? Ne, to je preslabo reč. Oni je *obožavaju*, takav izraz lica može se sresti jedino na platnima baroknih majstora, na onim oltarskim palama na kojima su dočarane emocije guste kao šećer u prelivu za baklave. Biće, sva je prilika, da su i

te junoše njeni štićenici, izdanci soja začetog u ukvarenom paradajz-sosu.” (Prodanović 2007: 182).

Ne samo tema političke moći i uticaja, nego i tema preduzetnika i preduzetništva jeste Prodanovićeva inovacija sa neočekivanim efektima upravo u *Agneću*. U naslovnoj priči prisustvujemo ispovesti samozadovoljnog lokalnog političara, člana srpskog Parlamenta i biznismena koji se više godina bavi neobično lukrativnim poslom – organizovanim prosjačenjem. Osioni primitivac koji bez zazora iskazuje predrasude prema drugačijima nemoćan je u suočenju sa božjim čudom: pred neobjašnjivim pretvaranjem svojih „zaposlenika“, uličnih prosjaka, u jaganjce. Biblijski motiv žrtvenog jagnjeta ovde je ishodište začudne parabole koja želi da ukaže na iščeznuće moralnog instinkta u savremenom svetu. Prodanovićev neimenovani biznismen zalutao je u biznis kao što je zalutao i u politiku – uz svesrdnu pomoć policijskih službi, o kojima se govori zamagljeno i tek uzgred; poluga uspeha nije samo prestup, već i korupcija.

Prodanovićev preduzetnik otvoreno i bestidno pripoveda o sebi, svojim poslovima, o umeću da razvija biznis i u ratnim uslovima, i nakon „pada režima“, kad se politički aktivirao: „svaka stranka voli biznismene, donatore (...) Nikome nije smetalo što sam se učlanio tri dana posle prevrata“ (Prodanović, 2007: 36). Njegova lukavost i preduzimljivost uvećavaju imetak čak i kad je suočen sa neočekivanim preprekama u vidu nadrealne transformacije, za koju objašnjenja nema u prečicama sistema koje je navikao da koristi: naime, nema te korupcije ni prisile koja će devalvirati Božje čudo, prizvati ga, preusmeriti ili zaustaviti.

Glavni junak priče „Agnec“ uporno ponavlja da je – vernik: „Nikada nisam radio sa bogaljima. To je princip, ja sam, rekao sam to, čovek-vernik. Podigao sam dve crkve – tamo odakle su moji preci došli i u mestu gde su stigli“ (Prodanović 2007: 33). Kao da želi da dodatno mistifikuje svoju biografiju, on ne pominje ni mesto porekla ni mesto u koje se porodica doselila, oni nemaju imena: „A u selu gde mi je ded došao posle rata isto nije postojala crkva. Švapsku su odmah srušili, a za novom nije bilo potrebe jer su svi bili zavedeni komunizmom“ (Prodanović 2007: 33). Građenje crkve je, dakle, naopako iskupljenje za „zavedenost komunizmom“, način da se prepravi i dopuni biografija. Ova parodija iskupljenja ostvaruje se novcem, a ne istinskom verom: junak gradi imidž donatora s namerom da ne bude tek jedan od priložnika, već glavni finansijer: „Kakav prilog, rekoš – sve ću da platim. Ne pitam šta košta“ (Prodanović

2007: 33). „Ispravno“ delanje ovog naopakog vernika osujećuje greška u ostalim delovima sistema, ovaj put „pop pijandura“ koji je propio donaciju a rezultat je ruševna crkva, nelegalno sagrađena: „Kažu inspektori da će se svod sručiti vernicima na glave. Dobro, naći ću nekog u opštini da podvikne tim inspektorčićima, ako treba, (...) A valjda će Bog da preuzme dalje staranje o tom svodu: kakav je to domaćin koji ne brine o sopstvenoj kući?“ (Prodanović 2007: 33). Krug grešaka u sistemu završava se uvođenjem Boga, odnosno groteskne slike Boga kao korektora ljudskih propusta. Bog je izgovor i opravdanje, ali i „odgovorno lice“ na koje se može prebaciti svaka krivica onog trenutka kad sebe proglasimo vernikom.

Mileta Prodanović vešto koristi pripovedanje u prvom licu za potrebe retorske karakterizacije koja stvara obrnut efekat: junak svojim reakcijama i načinom govora neretko pokazuje da uopšte nije upravo ono što za sebe tvrdi. Međutim, autor koji svojim intervencijama vodi ispovest u prvom licu ne želi da kreira upitni efekat defoovske ironije – naprotiv, on ogoljuje bigotnost pripovedača, na sličan način kao što svedoke i posmatrače fokusira i u njihovom neznanju, samoobmanama, iluzijama, potrebi da stvore kompromis sa mestom i vremenom u kom se zadese.

„Istorija je beleženje promena“, piše Albvaks (Halbwachs 1980: 86); na već opisane načine, Mileta Prodanović u svojim književnim delima registruje sve damare promena, i sve reakcije kolektiva i pojedinca na njih. Kao što, po Albvaksu, istorija polazi od prirođenog uverenja da se sve menja a da neprekinuti niz transformacija postaje deo jedne integralne slike o istoriji, i Prodanović teži da kroz presek pojedinačnih sudbina naznači jednu moguću paradigmu o društveno-političkim trenucima obrta i promena. Kolektivno pamćenje pomaže svakoj socijalnoj grupi da sebe prepozna i definiše u okvirima tih promena, da viđenje prošlosti jedne zajednice prenese na naredne generacije. Umetnička proza intenzivira sećanje, vodeći neprekinuti dijalog sa istorijom.

Literatura

- Albvaks, Moris. *Društveni okviri pamćenja*. Prevela Olja Petronić. Novi Sad: Mediterran Publishing, 2013.
- Bajović, Tijana. „Poplava sećanja: nastanak i razvoj *memory booma*“. *Filozofija i društvo* XXIII (3): 91–106, 2012.
- Bauman, Zygmunt. „From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity“ in *Questions of Cultural Identity*. Stuart Hall and Paul Du Gay (ur.). London: Sage, 1996, 26–32.
- Bauman, Zygmunt. *Consuming Life*. Cambridge: Polity, 2007.
- Eliot, T. S. „Hamlet and His Problems.“ *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*. New York: Alfred A. Knopf, 1921.
- Gordić Petković, Vladislava. *Na ženskom kontinentu*. Novi Sad: Dnevnik, 2007.
- Halbwachs, Maurice. „Autobiographical Memory and Historical Memory: Their Apparent Opposition“. U: Halbwachs, Maurice. *The Collective Memory*. Translated by Francis. J. Ditter and Vida Yazdi Ditter. New York: Harper and Row Colophone Books, 1980, 50–88.
- Norris, David. Writing about War: Making Sense of the Absurd in Mileta Prodanović's Novel *Pleši, čudovište, na moju nežnu muziku* (*Dance, You Monster, to my Soft Music*). *The Modern Language Review*, CVIII (2): 597–618, 2013.
- Prodanović, Mileta. *Crvena marama, sva od svile*. Beograd: Stubovi kulture, 1999.
- Prodanović, Mileta. *Vrt u Veneciji*. Beograd: Stubovi kulture, 2002.
- Prodanović, Mileta. *Agnec*. Beograd: Stubovi kulture, 2007.
- Prodanović, Mileta. *Ultramarin*. Beograd: Stubovi kulture, 2010.

VLADISLAVA GORDIĆ PETKOVIĆ²

COLLECTIVE MEMORY IN THE FICTION BY MILETA PRODANOVIĆ

Abstract

The same as the bulk of his fictional work, Mileta Prodanović's collection of stories Agnus Dei (Agnec, 2007) revolves around the motives of miracle and penance, using transition as an emblematic condition of either collective destiny or individual pursuit. According to Maurice Halbwachs, who introduced the idea of collective memory, history is a record of changes, and it takes for granted that societies change constantly. Thus

2 University of Novi Sad, Faculty of Philosophy, vladislava.gordic.petkovic@ff.uns.ac.rs

*literature naturally and logically contributes to the unfolding of a sequence of transformations, of which history perceives only the final outcome. Loaded with irony and grotesque, the fictional work by Mileta Prodanović reflects an array of either ruthless or reckless manners of the transitional age, using a carefully chosen style which recalls narrative strategies of anecdotes or newspaper sketches, and deliberately opting for the colloquial and almost jovial tone of an objective and aloof, yet bemused observer who often relates the life story of a relative or a friend. Prodanović abundantly uses the fantastic to underline the grotesque element contained in the particular political moment or historical order. In his fiction, historical and political concerns and themes become engaged in the processes by which meanings are created and circulated. His deep awareness of moral and religious hypocrisy results in a mixture of satire and catharsis in depiction of miracles of all sorts: either a circus animal all of a sudden blurts out a startling testimony of the post-Second World War ethnic atrocities committed in a small Vojvodinian village, a businessman and an organizer of begging rings witnesses his „employees“ being metamorphosed into lambs, or a centenarian, seemingly immortal lady literally grows the new elite of wealth and power from rancid tomato sauce. The plots of Prodanović's novels such as *The Garden in Venice* (Vrt u Veneciji), *A Red Scarf of Pure Silk* (Crvena marama, sva od svile) and *Ultramarine* (Ultramarin) combine art history with criminal records, and postmodern experiment with newspaper scandals, in order to investigate ideological blunders and the perspectives of recuperation and reconciliation. Ultramarine can be read as an illustrated autobiographical essay, or as a novel travelogue – this genre fluctuation being one of the greatest qualities of the book which is at the same time bitter and nostalgic, critical and escapist and an ironic and sentimental guide through our time.*

Key words: *Serbian fiction, collective memory, narrative, novel.*

ARHEOLOGIJA IDENTITETSKIH KODOVA U KNJIŽEVNOSTI ŽAKA KONFINA (POSTČITANJA)

Rezime

U radu *Arheologija identitetskih kodova u književnosti Žaka Konfina (postčitanja)* analizirali smo intertekstualne relacije zbirke pripovedaka *Moji opštinari* (1934) i romana *Jesi i ti razapeo Hrista* (1968) Žaka Konfina. Pišćeva odluka da oblikuje palimpsest sopstvenog teksta, jer se tako mora označiti priroda međutekstovnih relacija zbirke pripovedaka *Moji opštinari* i romana *Jesi li ti razapeo Hrista*, ukazuje na temu Holokausta kao ključnu za razumevanje Konfinovih narativnih strategija. Ono što je u prvom tekstu bilo svojevrsni letopis života leskovačkih Jevreja, u drugom postaje spomenik od reči, u ime tih istih, ubijenih ljudi. Povrh toga, pisac diskutuje jevrejski status u srpskoj većinskoj zajednici. Oblikujući topos hristolike žrtve, što je postupak kontekstualizacije jevrejskog narativa u hrišćanski (srpski) kulturni kontekst (slično je učinio na jednoj slici i Mark Šagal), Konfino vrši radikalnu žanrovsku intervenciju koja proizvodi figuru pamćenja. U radu ćemo pokušati da ukažemo na neke poetičke osobenosti proze Žaka Konfina (1892–1975). Istorija književnosti pamti ga kao pisca koji „je u svojim pripovetkama i humorističkim feljtonima najčešće ostao opredeljen za socijalnu temu, književni regionalizam i lokalnu boju“ (Palavestra, 1998: 121). Jevrejski svet Leskovca, topos Konfinove književnosti, sagledaćemo sa kritičke distance od tridesetak godina. U okolnostima promenjenih kulturnih i društvenih paradigmi, verujemo, ukazaće se perspektive i značenja koja nisu bila vidljiva u vreme nastanka opusa. U tom smislu, pišćevo predstavljanje identitetskih kodova sopstvenog i susednih naroda, otvara ne samo mogućnost promišljanja odnosa ja-ti/drugi i u svetlu nestalih u Holokaustu, nego svojom celinom ti tekstovi upozoravaju na fluidnu prirodu recepcijskog horizonta, što svakako jeste svojevrsni kanon današnjice.

Ključne reči: Sefardi, Balkan, Holokaust, žrtva transtekstualnost, palimpsest, pripovedna instanca

U *Istoriji srpske književnosti* Jovana Deretića, o doktoru/lekaru Žaku Konfinu (1892–1975) piše da je „napisao nekoliko komedija, među kojima se izdvaja 'Siroto moje pametno dete', a ogledao se i u humorističkoj prozi“² (Deretić, 1983: 648). Predrag Palavestra u *Posleratnoj srpskoj književnosti* beleži da je Konfino među onim piscima koji su obdare-

1 Istraživač saradnik, Moshe David Gaon Center, Ben Gurion University of the Negev, gordanatodoric021@gmail.com

2 Napomenimo da je Konfino u citiranom izdanju pomenut u odeljku koji je posvećen posleratnoj srpskoj drami. U proširenom izdanju iz 2004. zapis je još kraći i glasi: „Na komediji je radio Žak Konfino (1892- 1975).“ (Deretić, 2004: 1179).

ni izrazitim smislom za humor i burlesku (Palavestra, 1972: 361). Nešto više nalazimo u knjizi *Jevrejski pisci u srpskoj književnosti* Predraga Palavestre: Konfino „je pisao o životu leskovačkih Jevreja na jugu Srbije“ (Palavestra, 1998: 88) i tako postao „najbolji sefardski hroničar“ (Palavestra, 1998: 121) koji „je u nevoljama jevrejskih stradalnika tražio i video vedre crte života i kroz humor pokušavao da ublaži i savlada gorčinu stvarnosti“ (Palavestra, 1998: 121). Takođe, on spada među „one retke jevrejske pripovedače koji su gotovo u celini opredeljeni za jevrejske teme, jevrejsku sredinu, jevrejske likove i jevrejske sudbine“ (Palavestra, 1998: 194).³

Među brojnim proznim i dramskim tekstovima koje je napisao, izdvojimo dva, *Moje opštinare* (1934) i *Jesi i ti razapeo Hrista* (1968), zbog specifične, transtekstualne prirode kojom su povezani. U tom smislu, *Moje opštinare* posmatraćemo kao prototekst romana *Jesi i ti razapeo Hrista*. Koncept prototeksta uspostavljamo u odnosu na aktuelni horizont očekivanja, posleratnu srpsku književnost, kojoj jevrejski, prevashodno religijski diskurs, nije formativni element.

Prototekst

Moji opštinari (1934), mogu se opisati kao zbirka pripovednih celina, humoreski, žanrovski veoma nalik skazu⁴. Stilom usmenog kazivača⁵, na-

3 Nije nevažno, za naše razmatranje, to što Deretić Konfina prevashodno opaža kao dramskog pisca. U ranim posleratnim godinama skečevi su imali značajnu društvenu funkciju, dok je regionalizam u narativnoj prozi (a to bi mogao da bude diskurzivni okvir za Konfina) prevaziđena strategija pisanja. Tako uočavamo prvi faktor koji generiše zaborav u Konfinovom slučaju.

4 „Pripovedna stilizacija u rus. prozi, u kojoj pripovedač kao posebni pričalac, kao pripadnik i predstavnik neke društvene ili etničke grupe (seljak, trgovac i sl.), stilizuje pričanje kao neposredni doživljaj pričaoaca“ (RKT: 783).

5 Ova startegija narativizacije uporediva je s narativnim strategijama tekstova poznatih pod imenom Me'am Lo'ez, veoma popularnim među balkanskim Jevrejima. "ME-AM LO'EZ, an 18th-century ethico-homiletical Bible commentary in *Ladino, the outstanding work of Judeo-Spanish literature. The commentary, conceived on an encyclopedic scale, was begun by Jacob *Culi, who felt that, after the chaos left by the *Shabbetai Zevi heresy, there was a need for the reabsorption of the masses into Orthodox Judaism. Because of their ignorance of the Hebrew language they had no access to traditional literature, and gradually turned away from religious observance. As is clear from his preface to the first volume, on Genesis, this is what Culi had in mind when, in about 1730, he undertook the writing of this work. His aim was to popularize Jewish lore by means of extracts from the Mishnah, Talmud, Midrash, Zohar, and the biblical commentaries – in fact all the branches of rabbinical literature – translated into the Ladino vernacular. Culi originally intended to call his work *Beit Ya'akov*, but quoting from Psalms 114:1, "When Israel went forth out of Egypt, the house of Jacob from a people of strange language," he finally called it by the original Hebrew of

rator vodi čitaoca kroz niz anegdotalno uobličenih događaja iz života Jevrejske opštine Leskovca, pozicionirajući se kao deo kolektiva, što naglašava naslovom prve priče *O nama su pisale novine* (Konfino, 1934: 5). Tematski, uočavamo nekoliko planova. Prvom pripadaju priče o susretu tradicionalne i skrajnute jevrejske zajednice sa političkim idejama cionizma⁶, u to vreme, dakle tridesetih godina XX veka, aktuelnim među evropskim Jevrejima. To su prevashodno priče pod naslovom: *O nama su pisale novine, Tija Grasija, Izbori za cionistički kongres, Na Purim 5693* [1933], *Skupština Saveza, Za i protiv „Udruženja Jevreja Jugoslovena“*. Uvođenje novog administriranja u zajednici i osnivanje Saveza jevrejskih opština Jugoslavije Konfino opisuje u pričama *Opština se saobražava zakonu, Ukidanje srodstva, Priča o aktu 225*. Potom slede tekstovi koji tematizuju međusobne odnose leskovačkih Jevreja: *U socijalnoj pomoći, Jedno strašno izdajstvo, Naš Mušiko, U sinagozi, Našli smo novog opštinaru, Presuda premudrog Solomona, Opštinska udovica, Ženidba tiju Menahema, Pred duhovnim sudom, Leptir*. Konačno, obuhvaćene su i intrekulturalne veze,

that phrase, *Me-Am Lo'ez*. Written in an unpretentious, popular style and in an attractive form, *Me-Am Lo'ez* was to put the elements of Jewish life at the disposal of people unable to use the sources. It deals with all aspects of Jewish life, and often with life in general, with history, ethics, philosophy, and biblical exegesis. It comments on the prescriptions of the Law and clarifies them with a profusion of detail. Culi's idea was to compile the first part of his commentary around the weekly portion of the Pentateuch, assembling, verse by verse, all the material that had any bearing on the section. This was linked together by anecdotes, legends, historical narrative, and folklore. The easy, colloquial style of the work gives it a conversational quality. Culi's popular style that fully suited his educational goals was unique in the way he dealt with aggadic Midrash. He did not quote the names of the rabbinic sages or the verses found in Midrash. He freely retold the stories in his own language, often combining a number of sources into one fluid story. On the other hand, he was loyal to his sources. Almost 300 years after Columbus, Culi still writes about the sun circling the earth, based on the Midrash. The first volume of *Me-Am Lo'ez* was published in Constantinople in 1730. No work designed to instruct the Jewish masses had ever proved so popular. In Turkey printing of the work was done a few pages at a time, distributed prior to Shabbat, and then bound when the volumes were complete.”: Jewish Virtual Library (https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0013_0_13482.html)

6 ”The term “Zionism” was coined in 1890 by Nathan Birnbaum. Its general definition means the national movement for the return of the Jewish people to their homeland and the resumption of Jewish sovereignty in the Land of Israel. Since the establishment of the State of Israel in 1948, Zionism has come to include the movement for the development of the State of Israel and the protection of the Jewish nation in Israel through support for the Israel Defense Forces. From inception, Zionism avocated tangible as well as spiritual aims. Jews of all persuasions - left, right, religious and secular - formed the Zionist movement and worked together toward its goals. Disagreements in philosophy has led to rifts in the Zionist movement of the years and a number of separate forms have emerged, notably: Political Zionism; Religious Zionism; Socialist Zionism and Territorial Zionism”: Jewish Virtual Library (<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Zionism/zionism.html>)

sa većinskim srpskim (delimično i jugoslovenskim) okruženjem: *Kijamet sa grobljem, Oko Vidovdanskog govora, Poludobrovoljac, Naši koledari*.

Čitane u kontekstu vremena u kojem nastaju, Konfinove humoreske veoma precizno detektuju vreme dramatičnih identitetskih transformacija Jevreja Srbije. Verovatno najznačajnije jeste napuštanje sefardskog jezičkog idioma, jevrejsko-španskog jezika, i prelazak na govor sredine.⁷ Tako u priči *Oko vidovdanskog govora* čitamo o problemima koji su se pred leškovačkim Jevrejima pojavili, jer se od njih traži da u hramu održe govor povodom Vidovdana.

„Da smo mogli da držimo prigodan govor na našem jeziku, stvar bi bila laka. Tu ne bi bilo muke za govornika: naš je haham govornik; pa je tiju Menahem govornik; pa je Hajim Hajon govornik i tako redom. Ali valjalo je govoriti na državnom jeziku zbog predstavnika vlasti.“ (Konfino, 1934: 82)

Oni jesu društveni i politički subjekti u kontekstu Kraljevine, ali se može uočiti izvestan stepen inercije ka prethodnim, „turskim“ formama pasivnosti u stilu življenja. Još uvek je hram mesto sveukupnog života jevrejskog kolektiva, ali taj prostor sada semantički preoblikuju novi modusi javnog diskursa. Govor u hramu jeste sada politički govor i on bi trebalo da podleže sasvim drugačijoj narativnoj praksi. Njena apsurdna priroda pokazuje se u činjenici da vlastima nije važno šta će u govoru biti rečeno, nego sam performans, činjenica držanja govora.

Na drugom kraju ovog istog problema nalazi se korpus motiva koji proizilaze iz prodora cionističkih ideja među balkanske Jevreje. One nisu samo vid političkog organizovanja, dakle emancipacije jedne, u kontekstu dijasporičnog diskursa specifične grupe, nego su, unutar te grupe, generator identitetskog redefinisanja. Drugim rečima, iskustvo Aškenaza u hrišćanskom okruženju i iskustvo Sefarda u otomanskom, a reč je o bitno različitim iskustvima, instrumentima sekularizacije i politizacije, pretočiće se u kompleksnu sliku nestabilnih međusobnih odnosa. Na primer, nesporazum koji nastaje u priči *Za i protiv „Udruženja Jevreja Jugoslovena“* Konfino koristi za humoristički obrt. Naime, u goste Leskovčanima dolazi sunarodnik iz Niša, da izloži svoje mišljenje o Udruženju Jevreja Jugoslovena. Dogovorili su se da im govori *naški*, ali nisu precizirali šta ta reč znači. Tako je govornik, cionista, prvi deo govora održao na hebrejskom,

⁷ O ovome više u knjizi Krinke Vidaković Petrov *Kultura španskih Jevreja na jugoslovenskom tlu XVI - XX vek*.

što su Leskovčani shvatili kao, doduše neobičnu, ali molitvu, da bi potom prešao na jevrejsko-španski:

„Svaku važniju reč rekao je i na srpskom, kako bi baš sve razumeli. [...] Zabadava: ipak je to nešto sasvim drugo, kada se narodu govori njegovim jezikom! Svaka je reč našeg gosta palila srca mladih i starih. Naravno, čito kad smo čuli da pored Hitlera, pored onih pokrštenih rabinerskih sinova, ima i nekakvi *Momentus Historikus*, zajedno sa nekim *Momentus Politikus*, pa i *Momentus Ekonomikus* i još neki *Momentus* sa nekim još čudnijim imenima (sigurno su braća, a čudna im imena, da te Bog sačuva!), koji su se sa Hitlerom udružili i hoće da upropaste sve Jevreje na svetu. (Konfino, 1934: 99)

Jasno je da se humorni efekat gradi na neskladu između značenja reči i komunikativnih akata, no ne bi trebalo zanemariti ni, za naše čitanje važnu, tematizaciju rasutog logocentričnog kanona. Konačno, celokupnost teksta *Mojih opština* utemeljena je na krizi fokalizacije tradicionalnog života čije je središte sistem vrednosti Tore. Pomenućemo u tom kontekstu i uzoran iskaz iz *Izbora za cionistički kongres*. Dakle, Leskovčani su poslali svog čoveka u Zagreb, da se edukuje iz cionizma. Nakon četiri nedelje, on se vraća, drži opštinarima različita predavanja i upućuje ih u materiju. Komentar narativnog Ja je ovakav:

„Ja ne znam kakav utisak čine na vas sve ove teme o kojima nam je Džuha govorio i sa kojima nam je svoju visoku učenost dokazao. Mi smo gotovo požalili što se on nije već krajem druge nedelje vratio u Leskovac. Jer izgleda da bi ga dotle mogli nekako i pratiti u onome što je naučio. Najgore i najteže nam je padalo to, što je naučio čova da govori latinicom, u čemu ga mi sa našim još turskim duhom nikako nismo mogli pratiti“ (Konfino, 1934: 91).

Ovaj odlomak sadrži nekoliko aspekata, važnih za identitetski status Konfinovih junaka: problem odnosa centra i periferije, koji je zaoštren iako je reč o unutarjevrejskim pitanjima, problem sekularizacije zajednice, delimično generisane političkim idejama cionizma, a delimično asimilacijom, te pitanje jezičkog identiteta. Naime ovi ljudi su pismeni na hebrejskom (koji ne govore, jer do pojave cionizma dijaspora ne razmišlja o mogućnosti da jezik molitve postane i govorni jezik), govore lokalnu varijantu jevrejsko-španskog među sobom, a sa većinskom zajednicom opšte na njihovom jeziku (što je topos jevrejskog života u dijaspori, i među Sefardima i među Aškenazima). Tako se, u kontekstu vremena nastanka priče mo-

že govoriti oblikovanju balkansko-sefardskog kulturnog koda⁸ no i tada je reč o beleženju kulture koja nestaje. Istovremeno, Konfino piše na talasu modernističke fluidnosti, u baumanovskom značenju te reči.

U ovim i drugim motivskim korpusima Konfinov narator zauzima poziciju pripadnika manjinske, marginalizovane grupe, kako formuliše, *tur-skog* duha. To je veoma važan podatak. Naime, fokusiranje marginalne zajednice, pri čemu se naglašava autorefleksija te marginalnosti, s jedne strane je svedočanstvo njenog preobražaja (narator, u sinhroniji priča kako se menjaju), ali je, takođe, tekstualizacija diskusije o tim promenama, unutar jevrejskog konteksta. Tada to više nije samo svedočanstvo nego je, svojom fikcionalnom prirodom, konstitutivni elemenat književnih tokova, tada i danas. Marginalizovana perspektiva omogućava fokalizaciju aspekata transformacije koji mogu ukazivati na opasnosti po opstanak u identitet-skom smislu. Navodimo još jedan primer iz *Izbora za cionistički kongres*:

„Čuli smo međutim da u Zagrebu ima takvih cionista, da ih boljih ne može čovek naći ni u Palestini. Pa kao računali smo: naučiće čovek nešto, pa ćemo posle i mi pored njega. Jer mi smo prosti i neuki ljudi. Izgleda i da smo Jevreji; bar nama se tako čini. Pa i neki vajni cionisti. Ali ko zna: možda i nismo! Ni Jevreji ni cionisti. [...] Zato smo se tako radovali, što će u Zagreb lično Džuha. Tamo, na izvoru nauke, Džuha će već sve dobro razumeti, te će posle i nas naučiti pravoj i jedinoj istinitoj nauci, pa ćemo i mi najzad utvrditi jesmo li ili nismo Jevreji i cioniste“ (Konfino, 1934: 90).

Karnevalizovani ton donekle zaklanja ozbiljnost teme. Bezmalob se može pratiti put od narodne religije do usvajanja političkog identiteta. Jerusalim (Palestina) više nije jedini centar ka kojem se stremlji, Tora (što se prevodi kao Zakon) možda i nije jedini kanon. Ovo su ozbiljne teme, dovedene do gotovo borderlajnske pozicije, ali je njihova ozbiljnost ublažena humorom. Vidljivim, kroz postupak unižavanja govornika (marginalizacija) i onim donekle skrivenim, oličenim u liku Džuhe. Naime, tim imenom (varijeteti su Đoha, Džoha) naziva se lik iz jevrejske narodne kulture⁹

8 Vidi: Nova sefardska književnost. U: Vidakvić-Petrov 1990.

9 "The single figure in the Judeo-Spanish narrative tradition that is a clear import from the oral traditions of other peoples is the humorous character of Djuha. He is the clowning fool in the tales and anecdotes told by Arabs and Turks, his name having transformed from Djuha to Hoca as the stories about him crossed the shores. In the Judeo-Spanish tradition, however, he has remained Djuha the fool, who through his stupidity exposes the folly of others, and through his literal interpretations of metaphors exposes the ambiguities in our languages." (Ben Amos 2006: xxxix); "Djuha is a popular buffoon figure of many colors—a numskull, a naive fool, a trickster, a comic who satirizes people in power, and an idiot whose literal logic exposes the ambiguities of the language.

čiji je pandan, ovde poznatiji, Nasradin Hodža. Konačno, ovako drastičan introspektivni zahvat pripisuje se zajednici na čijoj se teritoriji nalaze tragovi najstarijih jevrejskih naselja.¹⁰ Ta zajednica izabrana je da posvedoči o uzdrmanim kanonima i označiteljskim praksama.

Palimpsest

Drugo delo Žaka Konfina koje treba promišljati u kontekstu arheologije identitetskih kodova je roman¹¹ *Jesi li ti razapeo Hrista* iz 1968. godine. Uvodne piščeve reči jasno ukazuju da mu je namenjena memorijalna funkcija.¹² Pisac veruje da će spomenik u tekstu biti trajniji od svega onoga čega po njegovom povratku u Leskovac, nakon završetka Drugog svet-skog rata, nije bilo: Jevreja, groblja, bogomolje „ni ikakvih drugih tragova da je tamo već stolicima i do nedavno postojao neki jevrejski živalj“ (Konfino, 1968: 5). U svetlu onoga što je rečeno o jezičkim i identitetskim kodovima predratne zajednice iz Leskovca, vidimo da je Konfino bio spreman da prihvati promenu koda tekstualnosti kao konstantu, ali ne i njeno ukidanje. Na brisanje tragova o postojanju jedne, ne i jedine, jevrejske opštine, Konfino reaguje postupkom koji možemo nazvati palimpsestom.

Naime, kada uporedimo tekstove *Mojih opština* iz 1934. i roman *Jesi li ti razapeo Hrista* iz 1968. godine, vidimo da je jednim delom reč o gotovo istim pričama i događajima. Tako poglavlje *Hristos se rodi ti-ja Polomba* svoj prototekst ima u priči *Naši koledari*. Trauma nejednako-

His 'are stories of apparent stupidity which gets the better of brain or brawn, quick wit which saves face, humor which overcomes sorrow, naïveté which hides a deep philosophy of life.' The wide range of his attributes represents historical development, regional variations, selected documentation, and the use of anecdotes for deliberate purposes. Djuha is the primary humorous figure in the jokes and proverbs of Judeo-Spanish oral tradition" (Ben Amos 2006: 547).

10 Prema Solomonu Kalderonu i Judi Leviju, prva jevrejska naselja nalazimo već u I veku naše ere, upravo u današnjoj južnoj Srbiji i Makedoniji. Potom, krajem XV i početkom XVI veka dolaze jevrejski izgnanici iz Španije. (Kalderon/Levi 1935)

11 Moguće je da je Konfino imao na umu koncept romana servantesovskog tipa.

12 Ovaj aspekt Konfinovog romana uporediv je sa značenjem koje se pripisuje zapisivanju usmene književnosti Jevreja u vreme posle Holokausta. "The homes and the synagogues, the rabbinical courts and the marketplaces, the pilgrimages and the long train or even wagon rides in which storytellers performed these tales in the past no longer vibrate with Jewish life. The social and cultural fabric that was the home ground for the narration of these tales has faded into the past. The narrators' telling of these stories in Israel was an act of recollection, and the narratives themselves have become a memory literature that draws its social and aesthetic impact from its association with a past in other lands, a past that is recalled with affirmation, nostalgia, or horror." (Ben Amos 2006: xxi)

sti (srpske i jevrejske dece) u prototekstu razrešava se specifičnim baratanjem performativnošću jezičke fraze Hristos se rodi. Deridijanskim jezikom rečeno, *la différance*/razluka (Milić, 1997: 84) između oznake i označenog se uspostavlja pretvaranjem ostinovskog performativa (hrišćanski diskurs) u semantički ispražnjeni ritualizovani govor¹³ („oni to samo tako kažu“) čime jevrejska deca razrešavaju traumu drugosti, koja nastaje kada pekar Caka, koji u koledarima glumi cara Iroda, uspostavi granicu reči: „ne rađa se Isus u jevrejskoj kući“ (Konfino, 1934: 136), što je, u podtekstu problematizovanje Isusovog (ne Hristovog) porekla. U intertekstu *Hristos se rodi tija Polomba* iz 1968. Konfino fokus pomera na jevrejski običaj maskiranja za praznik Purim (*Knjiga o Esteri*), a ritualizaciju jezičke fraze Hristos se rodi koristi kao emancipatorski gest prema drugoj verskoj grupi. Nakon što je Žak svojim potvrdio da se, bez obzira što je sa hrišćanima pratio koledare, oseća Jevrejinom, na sledeći način objasnio je smisao svoje igre:

„Ali sva sumnjičenja i podmetanja Žak je učinio bespredmetnim svojom senzacionalnom izjavom da se Hristos nije uopšte ni rodio! U to su se on i njegovi drugari lično i svojim očima uverili kada su o Božiću išli s koledarima, jer malog Isusa nigde nisu videli, nigde i nigde! Znači, oni ljudi su to 'samo tako' govorili i, možda, baš nama u inat! A ako i mi to kažemo, onda im inat ništa neće vredeti! Jednom reči, postupak je pre bio vredan pohvale“ (Konfino, 1968: 14).

Tema hrišćansko/srpsko – jevrejskih odnosa, koju otvara pomenuto, prvo poglavlje, razvije se kroz nekoliko narednih: *Mama, ko je to Hrist?* (lokalni nasilnik Mića dečaka Žaka optužuje da je razapeo Hrista), *Iz Žakove tamne prošlosti* (Žak obija kasicu za dobrovoljne priloge u hramu), *Jedan školski čas koji nema kraja* (na času pravoslavne veronauke Žak sluša o Hristu i njegovom stradanju). Slede dva poglavlja o odrastanju u siromašnoj jevrejskoj mahali: *Žak neće više da bude mamin veliki sin* i *Žakova priča o sreći*, da bi se prvo poglavlje završilo pričom *Neslućeni tragovi*. Kroz školski incident (jedan učenik sakrije knjigu koju je učiteljica poklonila Žaku, a potom ga optužila da ju je prodao) tematizuje se latentni antisemitizam i drama koju on izaziva u dečijoj duši.¹⁴

13 „Performativ ne trpi ironiju: on je citat koji zahteva ličnu investiciju, a ako ona izostane postaje konstativ“ (Jakovljević, 2011: 305).

14 Narator to opisuje ovako: „Posle su se, naravno, opet pomirili. Odnosno, prešli su preko tog incidenta, prosto naprosto. I sve je opet pošlo kao i pre. Jer, ako dobro razmotrimo, nije se ni dogodilo nešto naročito. Učiteljica je mogla Žaku reći i – mangupe, klipane, budalo, magarče i šta

Uočavamo da je Konfino u ovom delu romana prototekst preoblikovao pomeranjem fokusa sa unutrašnjih jevrejskih na jevrejsko – srpske odnose, te da se odlučuje da izgradi lik jednog od glavnih junaka – dečaka Žaka. Moguće je pretpostaviti da je reč o upisivanju autobiografskih elemenata, ili bar pozajmljivanju imena liku, posebno u svetlu prototeksta, koji je pisan u prvom licu množine. Čitanje ovog segmenta romana u kontekstu upisivanja autobiografskih elemenata, otvorilo bi još jednu diskurzivnu ravan – autopoetičku diskusiju o identitetu.

Videćemo, međutim, da će se do kraja romana dogoditi potpuno razdvajanje narativnog Ja i aktera (u prototekstu su oni objedinjeni), te da će narator zauzeti konvencionalnu realističku poziciju sveznajućeg oka. Takvo rešenje jedini je način da se svedoči o nečemu iz prve ruke, u vreme kada toga nečega više nema.

Memorijalni ton kojim je prožet ceo roman obeležava i priču *Jedna licitacija u hramu*, čiji je prototekst iz 1934. priča *U sinagozi*, u odnosu na koji se anegdotalni opis konvencije kupovanja micvot pomera ka problematizovanju kanona stvarnosti. Reči i dela opštinaru utemeljeni su u imperativu dobrote i činjenju dobra, a autsajderska pozicija u društvu Konfinu dozvoljava da taj etički koncept brani strategijama kritičkog mimezisa¹⁵:

„*Jitgadal vejitkadaš*¹⁶... Šta znače te reči? To valjda niko ne zna u ovoj našoj maloj opštini neukih. Ali nije ni važno da se to tačno zna. Dovoljno je, a valjda je i važnije, ono što se zamišlja da bi one mogle da znače. A to je sigurno nešto dobro i za Boga, i za mrtve, pa i za nas, žive. Nešto što je i molitva, i privrženost, i zahvalnost, i ljubav... nešto što obezbeđuje to malo života i to malo mesta pod suncem...” (Konfino, 1968: 55).

Takav, mistički odnos prema stvarnosti, svoju elaboraciju nalazi u poglavlju *U mahali*. Tu se rečima naratora potvrđuje da su opštinari svet za-

ti ja znam. Pa zato je ona – učiteljica. A ona mu je rekla: Jevrejine! Slučajno i ne misleći ništa dalje pritom. Odjednom je baš to postala ona osnovna Žakova krivica. Nikada ranije nije ona na to mislila, niti je bila svesna toga. Ali to je na neki način tinjalo u njoj. Možda još od onih dana kada je prvi put slušala o Hristovom raspeću. A sada je sticaj okolnosti odjednom probudio sećanje na to. Najzad, čovek se u srđbi uvek posluži prvom psovkom koja mu padne na um. I tako, reč je izlelela nekako sama, odjednom i nenadno oslobođena...” (Konfino, 1968: 47).

15 „U kojoj meri je diskurs ovlašćen da stvara ono što imenuje upravo zato što citira konvencije vlasti? I da li se subjekt pojavljuje kao autor sopstvenih diskurzivnih efekata u tolikoj meri da praksa citiranja kojom je uslovljen i mobilisan ostaje neprimećena? Da nije možda proizvodnja subjekta kao pokretača sopstvenih efekata upravo posledica te prerusene prakse citiranja?” (Battler, 2001: 29).

16 „Neka se veliča i posvećuje“, početni stih molitve Kadiš.

čauren i obuzet *fatalizmom čoveka sa Istoka*. Reč je o razradi motiva orijentalnog duha opštinarina iz *Izbora za cionistički kongres* (Konfino, 1934), međutim, u novom kontekstu, taj motiv poprima bezmalo bajkoviti okvir. Poglavlje i počinje rečima: „Živeli su u mahali“ (Konfino, 1968: 57), da bi već u sledećoj rečenici narator iz trećeg prešao u prvo lice i postao onaj pripovedač iz prototeksta. Ta nestabilnost statusa narativne instance ukazuje na autorsku dilemu, granični status. Ja iz *Mojih opštinarina* služi se humorom kao instrumentom kritičke narativizacije sinhronog vremena. U romanu *Jesi li ti razapeo Hrista*, međutim, pišćeva intencija da tekstom sačuva uspomenu na svet kojeg više nema (a kojem je pripadao) proizvodi dilemu o statusu tog narativnog Ja. Ono se i sada, po mnogo čemu, oslanja na instrumente pripovedanja narodne priče, dakle na postupak prenošenja predanja, ali u kontekstu celog romana ovo poglavlje, bremenito etnografskim katalogom (mešovita struktura stanovništva *mahale*, pozicija sinagoge pored gradske marvene pijace, preklapanje pijačnog dana sa molitvama na Šabat, metode učenja u jevrejskoj školi – *el mildaru*) najpotpunije ukazuje na promenu narativne strategije Žaka Konfina; donekle je i objašnjava. Rečima Jana Asmana, ovaj roman jeste oblik uspostavljanja principa pisma, tekstualizacija¹⁷. Lišen interakcije (jer kolektiva kojem pripada priča – više nema), on se nadovezuje na svoje tekstove iz *Mojih opštinarina*, jer je to modus nastanka tekstualnosti. „Nadovezati se možemo samo na tekstove, a ne na interakcijske događaje. Tekstualnost nastaje tamo gdje se jezik u dovoljnoj mjeri odvaja od *empraktične* uklopljenosti u *situacije* (tj. sociokulturne tipove interakcije, *sjedišta u životu*), kako bi kao *tekst* zadio bio neovisno obličje“ (Assmann, 2008: 328).

U nastavku romana mogu se uočiti slični postupci razrade motiva iz *Mojih opštinarina*. Takva su poglavlja *Predsednik opštine*, *Opština postaje član Saveza*, *Laza Efraim na kongresu Saveza*. Međutim, pojavljuju se i novi motivi, prevashodno iz sfere politike i međuetničkih odnosa. Marksističke ideje obuzeće i Nisima, na način pojednostavljenog saobražavanje ideološke fraze dnevnoj potrebi siromašnog čoveka, ali će se među opštinarima pojaviti i prava komunistkinja Džoja, Beograđanka, koja osim le-

17 „O principu *pisma* se nema šta puno reći: on se razumije sam po sebi gdje god je riječ o komunikaciji lišenoj interakcije. Kako bi *ono što je prethodni govornik rekao* ostalo prezentno i u odsustvu prethodnog govornika i dostupno hipoleptičnom *zaprimanju* (ništa drugo i ne znači *hypólepsis*, u doslovnom smislu) i nadovezivanju, ono mora biti fiksirano. To je moguće samo u pismu. [...] Ono što je bitno, nije medij pisma, nego transsituativno učvršćivanje rečenog u tekst, odn. njegova tekstualnost“ (Assmann, 2008: 28).

vičarskih, aktuelizuje i feministička pitanja prava na odluku o rođenju deteta, što je revolucionarna novina za sredinu u koju je došla.

Motiv dečijeg sukoba između Miće (lokalnog nasilnika) i malog Žaka oko krivice za raspinjanje Hrista iz *Mojih opštinarara*, u romanu je razvijen u nedozvoljenu ljubav jedne Jevrejke i jednog Srbina. Rasplet ovog motiva (Dona se, protiv svoje volje, udaje za bogatog istambulskog Jevrejina i odlazi iz Leskovca) zanimljiv je upravo iz perspektive aposteriornih razmatranja. Naime, Jeruhamova (Donin otac) odluka da istraje na tradicionalnim vrednostima, nasuprot trendovima moderne, učinila je da Dona, kao i drugi Jevreji Turske, izbegne stradanje u Holokaustu. Konfino o tome ne piše, ali to jeste istorijska činjenica koju moramo uzeti u obzir kada ovaj roman posmatramo kao gest memorijalizacije. Takođe, činjenica da Mićina optužba za hristoubistvo prerasta u naslov ukazuje da se u intertekstu (romanu) motiv Hrista može razumeti kao motiv žrtve. A ako tako posmatramo, pitanje iz naslova jeste pitanje koje Konfino postavlja upravo tom, drugom svetu, svetu koji nije jevrejski, svetu kojem priča priču o leškovačkim Jevrejima kojih više nema.

Pojavu Adolfa Hitlera na političkoj sceni Evrope Konfino beleži već u *Mojim opštinarima*, ali tek u romanu *Jesi li ti razapeo Hrista* njegova razrada oblikuje tragično finale. Uvođenje antijevrejskih zakona u Kraljevini Jugoslaviji (van Banovine Hrvatske) iz oktobra 1940. godine i posebno zakona o ograničavanju upisa u škole i na fakultete (*Numerus clausus*) sagledano je iz jevrejske perspektive. Na praznik Roš Hašana (Nova godina), kako u priči *Jedno veliko ročište* kaže Konfino, „Jevreji imaju obaveznu audiciju kod svoga Boga“ (Konfino, 1968: 206). Čovek preispituje sopstvene postupke iz prethodne godine, okajava grehe, sve u nadi da će biti upisan u Knjigu Živih za narednu godinu. To je prilika da se Nisimu, Žakovom ocu, pripiše monolog upućen Bogu¹⁸. Sistem vrednosti u koji veruje zajednica kojoj pripada poljuljan je uvođenjem antisemitskih zakona i Jeruham od Boga traži odgovor na pitanje po čijoj se volji to događa. Vrednosti u koje je verovao čovek modernog doba, jednakost i progres, vrednosti koje su Jevrejima u dijaspori otvorile mogućnost emancipacije, te vrednosti pred očima siromašnog majstora klonfera (limara) pokazuju se kao nepostojane. On pita Boga da li je pogrešio što je svog sina, Žaka, istukao, pošto je postigao odličan uspeh u školi, unatoč očevoj

18 Sličan koncept, da pisac umesto neukog Jevrejina jezički uobličiti njegovu muku nalazimo i u *Travničkoj hronici* Ive Andrića.

zabrani. Plače nad sudbinom svojom i svog dobrog deteta kao kakav starozavetni prorok:

„*Patron del Mundo* (Gospodaru sveta) – tako bi on hteo da upita – ako si već stvorio čoveka i saznao ga po svom liku i obličju, da Te slavi i da Te hvali, zašto ga sada do skota ponižavaju i progone kao divlju zver? Zašto si nam, Bože, dao um? Šta će nam – duša? Čemu – srce? Time si nas mnogo opteretio, Gospode. Jer, eto, neki su naši mislili i radili pa neko postao naučnik i pronalazač, neko piše knjige, pune mudrosti za dobro čoveka i celoga sveta. A neko i pesme piše, neko je lekar postao i spasava ljudske živote, a sada ispada da se baš time teško ogrešio. I kažu mu: zašto si to radio i kako si smeo? Pa kako onda da znam šta je dobro, a šta zlo?“ (Konfino, 1968: 208).

Uzdrmana etička paradigma u ovom monologu dovedena je do krajnje tačke i subjekat je u potpunosti dezorijentisan. Zle slutnje pojačavaju se tematizacijom šofara (ovnujskog roga). Običaj je da se po završetku molitve na Roš Hašanu duva u šofar. To što je haham star i za to nema snage, u kontekstu romana dobija simboličku vrednost. Odgovora na pitanja koja muče ove Jevreje nema, ni s neba ni od ljudi. Oni autoriteti na koje su računali u spoljašnjem svetu, takođe nisu više nikakva garancija opstanka. Nikole Pašića s kojim se poznavao Laza Efraim više nema, političke procene Dragiše Cvetkovića s kojim se poznaje dr Hajim su nepouz dane, a Klarini kontakti s Beogradom su nestali. U toj apsolutnoj samoći jedini princip aktiviteta jeste Džoja, koja se za abortus odlučuje da bi mogla da se bori:

„Ja moram da sačuvam kondiciju za dane koji stoje pred nama. Ova-ko mlada i zdrava, ja sam – borac. A s detetom u naručju, bićemo – dve žrtve, dva sigurna kandidata smrti“ (Konfino, 1968: 214).

Priča *Poslednji Purim* nije samo sledeća u nizu koja kroz jevrejski kalendar prati sudbinu leskovačkih opština. Konfino koristi sadržaj ovog praznika da nagovesti raskol između teksta praznika i teksta stvarnosti. Za Purim Jevreji čitaju biblijsku *Knjigu o Esteri* (u Daničićevom prevodu: *Knjiga o Jestiri*) i čudesnom spasenju od mogućeg uništenja u Persiji. Parafrazirajući kroz hahamova usta priču o Esteri, Konfino sučeljava tradicionalno poimanje sveta¹⁹ sa političkom realnošću tog marta 1941. godine.

19 „Uostalom, imali smo mi još jedno silovito oružje. Ono kojim smo se branili od zlih duhova i njima podobnih sila. To – kad zasednemo da pripovedamo bajke. Onda je to obavezna formula za vraćanje u stvarnost i svakidašnjicu: *’Ejos aji, nos otros aki!* Biva: neka *oni* ostanu *tamo*, a

U toj realnosti vlada pometnja. Umesto da se maskiraju, kao što je to običaj za Purim, ljudima maske padaju. Jeruham se ne usuđuje da svedoči o jevrejskim izbeglicama, Kladovskom transportu²⁰. Ti ljudi ostaće u Konfinovom tekstu takvi, zatvoreni u svoj tradicionalni svet. Poslednje poglavlje pre *Epiloga* potvrđuje takvu piščevu odluku. U njemu se, taj nestali svet, oblikuje kao poetska slika kroz priču o Lazi Efrajimu. To što je svojoj tija Bueni svakog Šabata donosio cveće, objašnjava se njegovom pesničkom prirodom:

„Četrdeset godina vam je svake subote donosio cveće... Pa zar to rade obični ljudi? Eto, kažite sami, zar to rade obični ljudi?

Gledala me je široko otvorenih očiju, kao kad žedan putnik sagleda dugo traženi izvor.

To je tako čudno – šaputala je. – Ja prosto ne mogu da verujem... Međutim, to je živa istina: svake subote donosio mi je cveće. Ljubio mi ruku i govorio: 'Hvala ti što si živa!' – 'O *kerido, kerido*', kažem ja onda njemu... I bila sam srećna... kao u snu, kao u priči...

– Kao u pesmi, bakice, kao u pravoj pesmi...“ (Konfino, 1968: 237).

Taj nestali svet, prema naratorovim rečima, naknadnim objašnjenjem biva shvaćen kao poetska figura, a poezija kao jedini mogući modus pamćenja onih kojima ništa osim sećanja nije ostalo. Četiri godine kasnije, taj problem poetskog pamćenja sveta koji je nestao tematizovaće Danilo Kiš u *Ranim jadima*²¹.

Epilog romana, iako njegov sastavni deo, zapravo je pripovedan sasvim drugačijom narativnom strategijom. Narativno Ja izmešteno je izvan okvira poetske stilizacije priča iz *Mojih opština*, izvan romana *Jesi li ti razapeo Hrista*. Narator u zavičaj dolazi *radi svojih mrtvih*. Međutim, o mrtvima ne svedoči. Ulogu svedoka i čuvara uspomena preuzeće Srbin Caka, nekadašnji Irod iz koledarskih povorki. Cakino sećanje fokusira se na pogibiju dečaka Žaka, onog koga je u romanu otac Nisim grdio zbog odličnih ocena, koje ga neće voditi uspehu, jer u svetu u kojem su, za nje ga nema mesta. Prema Cakinom svedočenju, Žak je streljan da bi se nami-

mi ostajemo ovde. Jer, mi smo jedan, a oni su tamo – neki drugi svet. I zli duhovi, bogami, poslušaju“ (Konfino, 1968: 229).

20 „Neće i ne sme nikome da govori šta je video. Da ljude ne plaši.“ (Konfino 1968: 233)

21 Kada u priči *Poslednji Purim* dečak izbeglica, David Gros, koga niko ne razume i niko mu ne pomaže u potrazi za roditeljima koje je izgubio, bude uporno čekao da neko iz daleka dođe i donese mu vesti o roditeljima, biće to prototip scene iz priče *Čovek koji je dolazio iz daleka* Daniela Kiša, u kojoj Andi čeka vesti o ocu.

rio broj potrebnih talaca, kao jedan od prvih. Pokušao je da se odupre, da pobegne. Tim gestom on iskoračuje iz tradicionalnog sveta svojih opština-ra, iz njihove priče, i postaje most kojim se obaveza pamćenja prenosi na drugu grupu. Cakim rečima rečeno:

„Uostalom, znaš već šta je posle bilo. Nikoga više nema. Od cele opštine ostalo je samo sećanje na 'malo Jevrejče'. Malo mu ko i imena zna. Ali to nije važno. Važno je što je danas 'malo Jevrejče' naš koliko i vaš“ (Konfino, 1968: 241).

Tako vidimo da je Žakova žrtva uspostavila interferenciju dva diskursa pamćenja, jevrejskog i srpskog. Narator i Caka, kao reprezentanti diskursa žrtve preuzimaju odgovornost pamćenja te žrtve. Vinovnik stradanja ostaje nepoznati Drugi, onaj koji razapinje Hrista.

Poređenjem tekstova *Mojih opština* (1934) i *Jesi li ti razapeo Hrista* (1968) pokušali smo da ukažemo na specifičnu prirodu transtekstualnih odnosa. Sinhronija naracije prvog i dijahronija u slučaju drugog teksta uslovljene su statusom vremena u pripovedačkom Ja. Međutim, žanrovski pomaci, od svojevrstne letopisne narativnosti u slučaju prvog teksta ka romaneskonom uobličenju u slučaju drugog, uzrokovani su složenim društvenim promenama koje su bitno uplivalisale na temeljne etičke i ontološke stavove koji oblikuju naratora. Prvom tekstu zaborav je pretio ne samo zato što su oni kojima je namenjen nestali tokom Holokausta, nego i zato što je njegova tekstura stilski odudarala od posleratnih trendova. Paradoksalno, slično se može reći i za drugi tekst. On se na književnoj sceni pojavljuje u godinama koje pamćenje Drugog svetskog rata oblikuje kroz kritički fokus, prevashodno ideološkog koda, koji je bio u prvo posleratno vreme dominantan.

Danas, kada više ne govorimo o stabilnim paradigmatima pamćenja, te kada su nam u procesu rekonstrukcije prošlosti na raspolaganju različiti tekstovi kultura čiji smo nastavljači, pristupanje tim tekstovima prevashodno mora biti pitanje etičkog određenja.

Literatura:

- Deretić, Jovan (1983). *Istorija srpske književnosti*. Beograd: Nolit.
- Deretić, Jovan (2004). *Istorija srpske književnosti*, 4. prošireno izdanje. Beograd: Prosveta.
- Palavestra, Predrag (1972). *Posleratna srpska književnost 1945–1970*. Beograd: Prosveta.
- Palavestra, Predrag (1998). *Jevrejski pisci u srpskoj književnosti*. Beograd: Institut za književnost i umetnost.
- Konfino, Žak (1934). *Moji opštinari*. Beograd: Izdavačko i knjižarsko preduzeće Geca Kon A. D.
- RKT, Rečnik književnih termina 2. dopunjeno izdanje(1992). Beograd: Nolit.
- Konfino, Žak (1968). *Jesi li ti razapeo Hrista*. Beograd: Jež.
- Cionizam: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/Zionism/zionism.html>.
- Vidaković Petrov, Krinke (1990). *Kultura španskih Jevreja na jugoslovenskom tlu XVI - XX vek*. Sarajevo: Svjetlost.
- Kalderon, Solomon-Levi, dr Juda (1935). *Istorija jevrejskog naroda, II Od izгона Jevreja sa Pirinejskog poluostrva do najnovijeg vremena*. Beograd: Izdanje Saveza jevrejskih veropispovednih opština Kraljevine Jugoslavije.
- Milić, Novica (1997). *ABC dekonstrukcije*. Beograd: Narodna knjiga.
- Jakovljević, Branislav (2001). *Prostrelne rane diskursa*, u: Džudit Batler. *Tela koja nešto znače: o diskurzivnim granicama „pola“*. Beograd: Samizdat B92.
- Batler, Džudit (2002). *Tela koja nešto znače: o diskurzivnim granicama „pola“*. Beograd: Samizdat B92
- Ben Amos, Dan (2006). *Folktales of the Jews, Volume 1, Tales from the Sephardic Dispersion*. Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Assmann, Jan (2008). *Kulturno pamćenje. Pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*. Zenica-Tuzla: Vrijeme & NAM.
- Jewish Virtual Library: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/index.html>.

ARCHAEOLOGY OF THE IDENTITY CODES IN ŽAK KONFINO'S LITERATURE (POST-READINGS)

Summary

In the paper Archaeology of the identity codes in Žak Konfino's literature (post-readings), we analyzed the intertextual relations between collection of short stories Moji opštinari [A members of my municipality] (1934) and the novel Jesi li ti razapeo Hrista [Did you crucify the Christ] (1968) by Žak Konfino. The author's decision to form a palimpsest of his own text, is pointing to the theme of the Holocaust as a key for understanding Konfino's narrative strategies. What in the first text was the chronicle of life of Jews in Leskovac, in the second became the monument of words, on behalf of the same, killed people. In addition, the author discusses the Jewish status in the Serb majority society. Shaping the Christlike-sacrifice topos, which is the process of contextualization Jewish narrative in the Christian (Serbian) cultural context (like Marc Chagall did in single canvas), Konfino carried radical genre intervention that produced a figure of memory.

Keywords: *The Sephardim, the Balkans, Holocaust, victim, transtextuality, palimpsest, narrating instance*

22 Associated Researcher, Moshe David Gaon Center, Ben Gurion University of the Negev, gordanatodoric021@gmail.com

СРПСКИ МЕЋУРАТНИ ПУТОПИСИ, ПАСАТИЗАМ И КУЛТУРА ПАМЋЕЊА

Резиме:

У српској књижевности између два рата путопис је несумњиво доживео ојромну популарност. Узлећу путописа у овом раздобљу појодовале су мнојобројне материјалне околности повезане са ширим социјалним, полићичким и економским кретањима. У овом раду се показује како је путопис, жанр везан за материјалности свећа, у међураћном периоду успоставио естетски сусрет као замену за мањкавости дајој тренућка у уметничкој, кулћуролошком, полићичком и економском смислу. Тако путопис, чије је главно жанровско обележје активан однос према стварности, себе заћиче у сферама ућојије (не-места), ићио има одређене полићичке и поетичке послице за кулћуру колекћивној памћења.

Кључне речи: модернизам, пасатизам, космизам, стварности, савременост, полићичка књижевности.

1. Увод: златно доба

У литератури је оцењено да је путописни жанр у европским књижевностима доживео врхунац између два светска рата (Blanton 1997: XIII). Овај суд свакако важи и у случају српске књижевности. У овом раздобљу су се значајни ствараоци, потврђени на пољу поезије, приповетке или романа, као никада пре или касније бавили и путописањем, што је допринело усложњавању и јачању књижевног поља српске међуратне књижевности; осим њих, у пољу се јавља и низ других аутора који, иако нису толико познати и признати, доприносе његовој разућености. Ту су најпре позната и мање позната имена књижевног поретка као што су Исидора Секулић, Марко Цар, Јован Дучић, Станислав Винавер, Момчило Настасијевић, Милош Црњански, Раде Драинац, Растко Петровић, Иво Андрић, Марко Ристић, Живко Милићевић, Станислав Краков, Драгиша Васић или Александар Илић. Али деловали су и писци данас заборављени или једва присутни, а чији значај за дато раздобље и за развој жанра не би требало занемарити. Неки од њих настојали су да подуче, други да забаве, трећи да заведу; настојања четвртих су сложенја и неухватљивија, или, како бисмо рекли, „књижевнија“. Међу путопис-

1 Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, vladimir.gvozden@ff.uns.ac.rs

цима било је и лекара (Олга Палић, Милутин Велимировић), научника (Михаило Петровић Алас), вајара (Сретен Стојановић), књижевних истраживача (Милош Савковић, Илија М. Петровић, Рашко Димитријевић), архитеката (Александар Дероко), учитеља (Станиша Станишић), занатлија (Милорад Рајчевић), грађевинара (Хаци-Ото Голднер), феминистичких интелектуалки (Јелена Димитријевић, Јулка Хлапец Ђорђевић), просветних инспектора (А. Станојевић), новинара (Предраг Милојевић), правника (Анка Гођевац), просветних радника (Момчило Милошевић), историчара (Алексије Јелачић)...

И путовање и писање се нагло демократизују и током двадесетак година путопис постаје жив жанр у којем је грађанска субјективност у најсрећнијим тренуцима умела да се потврђује, да изражава и да препознаје интелектуалне, културне, литерарне, политичке тежње и противречности епохе. Укратко, путопис нам помаже да боље разумемо једно прохујало доба и његове мене.

2. Зашто путопис?

Узлету путописа су погодивале многобројне материјалне околности повезане са ширим социјалним, политичким и економским кретањима, међу којима се посебно издваја развој туризма. Због све веће доступности железничког, бродског и аутомобилског превоза лакше се и више путовало него раније, а радозналост публике према страним земљама била је у порасту. Ту радозналост задовољавала је штампа. Сви водећи листови и часописи (*Време*, *Полијтика*, *Правда*, *Српски књижевни гласник*, нешто мање *Стирани преглед*, *Мисао* или *Нова Европа*) у првој половини двадесетог века имали су сталне рубрике за писма сарадника, за сећања и утиске с путовања, а поједини издавачи, попут Геце Кона или Српске књижевне задруге, радо и често објављују путописе. Преводаца и критичар М. М. Пешић, који је правовремено уочио овакво кретање у књижевном пољу, пише 1930. године како су путописи Црњанског, Р. Петровића, Дучића и Велимировића, „јасан знак да се у нас ова књижевна врста радије чита од осталих и да путопису у наше доба предстоји интензивнији развој него у прошлости“ (Пешић 1930: 515).

3. Полемике око путописа

О значају путописног жанра у међуратном књижевном пољу можда најбоље сведоче полемичке и књижевнокритичке размене. Нисмо, наравно, дужни да се сложимо ни са путописцима ни са њиховим критичарима,

али је важно да продубимо утисак да је напета игра између могућег и немогућег, прихватљивог и неприхватљивог, моралног и неморалног писања главни елемент поетике и политике модерног путописа у његовом односу према стварности као специфичној расподели чулног израженој кроз хронотопе сусрета: Марко Цар замера Милошу Црњанском због писања о мушкој проституцији у Италији (в. Црњански 2004); Јован Скерлић и Јован Дучић критикују Исидору Секулић јер је одабрала да тематизује Норвешку (в. Скерлић 1914; Дучић 1969: 113); Бранко Лазаревић сматра Рада Драинца неозбиљним јер није у стању да усклади своје критичке погледе на савремено друштво и снажан резидуум романтичарског индивидуализма (в. Лазаревић 1999). Милош Црњански шаље Марку Ристићу разгледницу са Раба у којој – неоправдано, наравно – поставља питање разлога постојања лирске путописне прозе Растка Петровића: „Већ трећи дан се купам. Да хоћу могао бих овде написати *Људи њоворе*. Нашто?“ (Црњански 2004: 189). Критичар и преводилац М. М. Пешић у поменутом чланку „Наш књижевни путопис“ разматра „истинску књижевну вредност“ и „западњачку“ (насупротив словенској) оријентацију појединих путописних дела. У загребачком часопису *Књижевник* се замера Црњанском због критичког говора о Немачкој и Немцима, зато што „говори о културном немачком народу каквим тоном не би смио говорити ни о Курдима ни Афганистанцима“ (!?) – суштина замерке односи се на чињеницу да је овај путопис 1930. године добио награду Цвијета Зузорић (Црњански 2004: 318). Исидора Секулић, у приказу путописа Јелене Димитријевић *Нови свет или у Америци јодину дана*, тврди како ову ауторку „јаче привлаче људи и људско, него нема природа и проблеми између неба и земље“ и замера јој што „водопад Нијагаре није добио колико треба“ (1977: 398). Марко Цар деценију након полемике с Црњанским оправдава „вербално обиље“ једне ауторке, Олге Палић, вишком што потиче од разноликости света, и заслепљено тврди да се њен текст појављује „у литератури, у којој су дела те врсте још доста ретка“ (1939, I-II). То је, наравно, сасвим нетачно – тачно је да у овом раздобљу путописе пише преко четрдесет аутора и ауторки (в. библиографију у Гвозден 2011: 325-329).

4. Путописна географија

Иако је „међуратни путопис“ сложена целина, односно скуп разнородних текстова, постоје одређене правилности променљиве географије које се могу уопштити. Мogle би се исцртати мапе које би показале центре и пе-

риферију, међународну равнотежу политичке и економске моћи. Најгрубља подела у путописној географији је политичка подела глобуса на Западну Европу, која обухвата индустријски најразвијеније земље, са снажном културном прошлошћу (Италија, Француска, Немачка, Шпанија, Енглеска); периферне европске земље, укључујући ту Скандинавију, Средњу и Источну Европу; и, напоследку, колонијални свет (пре свега Азију и Африку). Највећи број путописа посвећен је првој и трећој географској целини, док је друга мање заступљена, мада је, у поређењу са ранијим периодима, у овом раздобљу приметан пораст интересовања за културе Севера и за новонастале државе после Првог светског рата и њихове многобројне и непрегледне културне идентитете; ретки су путописи о две силе које ће доминирати након Другог светског рата (Сједињене Државе, Совјетски Савез), а нема, рецимо, ниједног путописа из Латинске Америке, са Новог Зеланда или из Аустралије.

5. Проблематична стварност

Закупљеност временом, карактеристична за модерност, означава заправо потребу путописаца да се – у име естетских легитимизацијских императива – дистанцирају од света који их окружује, али и да покушају да рецентрирају децентрирани свет. Аутори су, макар у виду слутње, свесни да је после Великог рата и послератне кризе, као и наглог развоја нових превозних средстава и начина комуникације категорија „стварности“ доведена у питање. Раде Драинац уочава природу новог плуралитета без хијерархије (изузев оне економске): „С разлогом је у данашње доба човек тмуран, неповерљив, изгубљен у резигнацији и очајању, без идеала, вере и оптимистичке ведрине. Наше је доба наелектризовано разним идејама, од којих ниједна не означава епоху“ (1999: 219). Винавер у „Коначној Венецији“ на уверљив начин изражава zasiћеност коју производи убрзање модерности: „Ми не можемо више да издржимо у чуду и хаосу. Ми тражимо спас у закону и правилности. Чудо умара. Чудеса личе једно на друго“ (1991: 261).

Књижевност је у међуратном периоду несумњиво суочена с вишком ствари и с вишком људи, а хаос модерности наши путописци региструју и свесно и несвесно. Наравно, питање које лебди над путописним дискурсима је шта супротставити хаосу модерности? Да ли је још увек могућ „прави“, „истински“ сусрет текста и света? Као што примећује Драгиша Васић у путопису из Немачке, „овај свет (...) живи и све ради у неком паничном стра-

ху да му не пропадне време“ (1923: 356). Модерност отвара питање нове економије времена људског живота, као што упозорава Исидора Секулић: „Има уосталом и нешто исконско у човеку што се опире тој техници. Човеку, апсолутно мислећи, није дато да даљине поништава, као што му није дато да време задржава. Пролази време, вели човек. Не пролази толико време колико пролази човек. И, не поништава човек, који путује, даљину, него поништава део свог живота. Седи згрчен, везан, беспослен, откинут, туђ и непотребан, у гомили других згрчених, везаних, беспослених и туђих“ (2001: 258).

6. Тријумф пасатизма

Историчарка уметности Симона Чупић примећује следеће: „путујући по Европи, током првих деценија века, српски уметници више су фасцинирани знаковношћу историјских остатака аутентичне европске прошлости него нових простора модерног града. Идеализоване и романтизоване епохе изазивале су веће интересовање него стварност коју су, у поређењу са историјом, доживљавали као безначајну и прозаичну. Давање предности *шрајању* над *шренушком* несумњиво говори о њиховом мирењу с улогом пасивног посматрача великог града“ (2007: 689-690). На делу је особена култура памћења: у одсуству ауторитета у савремености за њиме се трага у прошлости, тако да се у текстовима често јавља елегичан тон у виду чежње за изгубљеним визијама „аутентичног“ искуства. Хронолошко, праволинијско кретање праћено упознавањем географских простора суочава се са историјом, са повратком у прошлост који по правилу дарује идентитет и легитимитет путопишчевом итинереру. Кроз трагање за прошлошћу коју је немогуће повратити, носталгија ослобађа дијалектику жеље, а привлачном је изгледа чини управо њена погрешност, оличена у нужном редуковању сила историје и њиховом прилагођавању потребама које управо побуђује савременост од које аутори желе да побегну. Модернистички путопис готово по правилу генерира носталгију за другим временима и за одређеним аспектима простора, односно за њиховом ауром, иако истовремено тврди да је та аура изгубљена. Пасатизам је, сходно томе, заједнички именитељ путописних рукописа у овом раздобљу и део је ширих књижевних кретања у Европи, САД и Латинској Америци. Израз „пасатизам“ дошао је из романских језика, а његов садржај могуће је изразити на следећи начин: „култ далеке другачије прошлости, мање или више идеализоване“ (Бел-Вилјада 2004: 238-239).

„Прошлости има, али и њеног трајања“, пише Црњански у *Љубави у Тоскани* – ова реченица могла би се узети као мото владајућих путописних дискурса у међуратном раздобљу (Црњански 1995а: 172). Сасвим очекивано, тема прошлости је превасходно повезана са италијанским путовањима, иако се јавља и другде, па и на сасвим неочекиваним местима. У питању је ходочашће култури и уметности, у којем се ређе „посматрају савремени живот и живот улице, а много чешће историјске знаменитости и уметнички предмети; наш путник из Италије доноси најпре путопис о историји и путопис о уметности“ (Ступаревић 1976: 172). Премда има пропламсаја савремене политике – међуратна путовања се одигравају у доба доминације великих идеологија, укључујући ту фашизам – преовлађује дивљење урбаним историјским целинама и уметничким творевинама из прошлости. Савременост путнике по правилу шокира и ремети њихов контемплативни мир: „Данас је Италија мршава и некако сиромашна, јер је свега пређашњег нестало“ (Заклановић 1928б: 7). У Луки, како нас извештава Станислав Краков, идеолошки знак ремети утисак вечности: „Испод сводова лађа, за угловима цркава зиданих у доба Лонгобарда, сасвим неочекивано се среће Мусолини са песницом дигнутом увис и речима: *Има само једна дужност... Живела црна кошуља... Живела златна медаља...* почињу изборни плакати фашистичких кандидата прилепљени на зидовима амфитеатра, где као опори парфем пролазе сећања на плаве галске гладијаторе (...)“ (1926: 290).

7. Прљава савременост

Савременост се најчешће одбацује због онога што Леви-Строс спретно именује као „бљутаве појединости, безначајне догађаје“ (1960: 7). Медитеранска цивилизација се, најкраће речено, посматра селективним погледом усмереним ка уметничким делима прошлости, односно као музеј или као галерија, или како то сажима један од маргиналних путописаца, што исказу даје димензију социоекта: „Венеција је данас музеј прошлости. Она у прошлости живи. Она је идеализација романтике. Зато у њу јуре песници и сликари, и уметници свих родова“ (Станишић 1925: 89). За време Царевог боравка у Италији одржава се велика изложба међународне уметности, али она је „и сувише модерна за љубитеље Рима и његових класичних и латинских традиција“ (1920: 16). Модус приказивања Италије који се најчешће јавља је синегдоха везана за тему рушевина (или, како каже један путописац поводом Палатинског брда, „развалина“ [Закла-

вић 1928а: 7]), а фрагментарни поглед се ослања на имажинацију која употпуњује временску елипсу.

Сходно таквом хронотипу, класика се протеже на веома дуг временски распон; „вечита младост“ је дуго постојала, а онда је нагло ишчезла (Martinet 1996: 7). Један од типичних исказа налазимо у Царевом путопису *У Латијинима* (1894): „Видјети ту славну варош, слушати одјек својих рођених корака под оним истим облицима и међ’ оним истим стубовима, гдје се некад разлијегаху Цицеронове филипике и Хорацијеве сатире – ето за чим је моја душа одвајкада чезнула“ (1894: 9-10). Нешто касније пише да је у Рим „више ради мртвих но ради живих дошао“ (1894: 27), а баштиници таквог става су, поред многобројних других путописаца, како Јован Дучић, који је похвално писао о Цару, тако и Милош Црњански, који је са њим полемисао. Доминантно опажање времена се код путописаца испољава у теми рушевина супротстављених мањкавој савременој стварности: „Чудо, што Талијан, народ уметности и поклоник лепоте не води рачуна, да му и градови, села буду лепи, него само уметнички радови и – гробља. Гробља су му лепша но живи градови (...) Италија, ваљда, више живи у прошлости, у помрлим својим синовима, у старој слави, па су јој и њена *campo santa*, синоними тих идеала“ (Станишић 1925: 75).

Споменици су посвуда, заједно с плавим небом, пинијама, и величанственом архитектуром и рушевинама. Стога путописи о овој земљи садрже повлашћене примере естетског сусрета. Путовање је блиској вези са музејима; може се чак рећи да у извесном смислу путовања појединих писаца досежу идеал савршеног музеја или приватне збирке. Ходочашће ка дубинама уметности је истовремено путовање ка дубинама времена, јер је уметност о којој се приповеда без изузетка настајала у прошлости. Ако ходочашће, као врста путовања, садржи у себи преображај, естетско ходочашће га остварује кроз мистику сусрета са уметношћу, стварајући илузију напуштања конкретности простора-времена.

8. Космизам као исходиште

„Венеција је тријумф. У највећем, у космичком смислу“, записује Станислав Винавер (1991: 275). У космоистичком кључу, конкретан крајолик се претвара у небеске сфере, као у речима Станислава Кракова: „Воз бежи расплакан, црна поља застиру обале, више се не зна да ли су звезде на небу или међу маслинама, све се мути у тами, и само нам небо остаје као висо-

ко растужено језеро“ (1927: 178). Андрић у путопису о Шпанији предочава одлазак иза конкретности времена-простора у замишљене сфере „стварне“ стварности која ремети уобичајене чулне доживљаје (1977: 205-206). Јулка Хлапец Ђорђевић у лирској прози с почетка *Осећања и ојажања* под насловом „Путнику“ афирмише космичко схватање путовања као вид потраге за трансценденцијом: „Корачаш путевима живота у тмурној полутами и досади. Пролазе неосетно дани, месеци, године. (...) Нити си срећан, нити несрећан. Мрве Те дневне гнусности“ (1935: 1). Треба умаћи досади, рутини, јер се тиме остварује услов да у путнику нешто засветли: „Као да је планула искра васељене“ – и он схвата величанственост живота. Станислав Краков ће тренутке космизма доживети у Перуђи, а предочава их кроз звездану метафору налик оној, макар у смислу осећања, што је прославила Црњанског: „Гледана са провидног умбријског неба, затворена у своје високе зидове, којим су је кондотиери и папе свезали, Перуђа је румена звезда са пет зракова“ (1926: 412). Иста покрајина, Умбрија, у доживљају Исидоре Секулић диже се у звездане висине: „Пејзаж тај је далеко од света. Странци пролазе кроза њ као сенке, као облаци“ (2001: 287). У упечатљивој слици Провансе из пера Рашка Димитријевића стварност задобија ониричке и космичке димензије: „Све личи на сан у коме су се измешали боје и облици, све је осветљено јаком светлошћу и ако има дана када се сунце и не појави, све живи, осећа и разуме, не тражећи потврде осећању, разлога разумевању, нити узрока животу...“ (1929: 222)

На почетку трећег дела *Људи љоворе* изложен је опис језера, које пре стаје да буде предео – дакле, нешто обележено људским доживљајима, већ постаје природа у чистом стању, која се приказује надљудском песнику: „Не видим шта је на њему живописност, већ шта је постојање и стварност. Свим својим бићем: да то није предео предамном, већ део природе. (...) И још је у мени звучало: Је ли то лепо? Можда! Ја не видим живописност, склад, поетичност. Огроман број елемената, или огроман број израза једног истог елемента, живи трагично и херојски око мене. (...) Сазнање живота уопште. Сазнање једне више лепоте, сазнање своје смрти. (...) Акватични сусрет у ноћи на чамцу. Сусрет двеју судбина. Свуд око мене, до у бескрај, једино вода, ваздух, земља и небески огњеви“ (1931: 121-122). То што субјект осећа је заправо вечност постања, космички принцип настајања. Сличан облик космизма одводи Кракова у Синтри од конкретности природе до опијености чула: „Одједном после наглог окрета пута око гребена упали смо у зелену провалију. Кипариси, палме, борови, шећерне трске, агаве и рододендро-

ни, најчудније вегетације тропске и северне, стене зелене од маховине, стабла зелена од лишаја, стрме падине брега зелене од фуџера, а долине од меке, влажне траве. Пијанство, лудило, вртлог зеленила“ (1931: 6).

Прва реченица шпанског путописа Иве Андрића открива занимљиву интервенцију везану за уобичајену путописну географију: „Ако хоћете да поред и мимо оног што је заједничко Шпанији и осталој Европи потражите, у машти, предео специфичне шпанске стварности, треба да извршите једну смелу пројекцију у нестварно“ (1977: 202). Путописци непрестано трагају за некаквом вишом стварношћу: „Били смо у стварности великој и величанственој (...) једним јединим погледом видесмо колико је бескрајно редак и скупocen овај предео“ који су описали Пиндар, Сафо, Теокрит... (Петровић 1988: 51) Милош Црњански осећа у Пропилејима, улазећи у Акропол, како напушта материјалност историје и какао се диже и корача у висину (1995б: 255). Путописно приповедање трага за одласком иза света, попут успаване мачке коју помиње Марко Ристић: „Мачка је спавала у топлем крилу сунчаног зрачења, у интраутеринском крилу сна, изван човечански конвенционалног просторно-временског координатног система, изван географије и историје људске, изван топографије и хронометрије“ (1939: 354).

У географији и топографији постоје тачке којима време не може ништа, а то је оно за чим суштински трагају писци: „та добра стара кичерска Венеција, коју ни кич ни политика не могу да убију, ни да начну, која никада лепша, никада милија није биле но тог августа месеца који је био бременит неумитном несрећом септембарског крвопролића“ (Ristić 1939: 355). Насупрот кобној недовршивости савремености, Венеција је, Винаверовим речима речено, коначна. Помирење хетерогених просторних и временских елемената из прошлости остварује утисак трансценденције. А ако је нешто уписано у природу ствари учињено вечним, оно онда не узнемирава индивидуу, нити чини да се она под туђим небом осећа лоше.

9. Уместо закључка: поезија и истина

Као што нас уверава један од путописаца, Раде Драинац, „XX век је лишен, грозно лишен многих ствари“ (1999: 11), тако да постоји снажна потреба да се путује кроз време, а не само кроз простор. Питање прошлости и вечности, као повлашћених видова селективне темпоралности путописа, везано је за налажење себе у искиданом, негостољубивом свету (за уметнике и уметност), као што у закључку поменуте путописне цртице о Перуђи бе-

лежи Краков: „Изгубљени између векова и легенди, између драме и мистике, ми се узбуђени осећамо тако блиски, спојени са стварима и сећањима, и чини нам се да налазимо себе у прошлости“ (1926: 415). Путовање је, из угла културне историје, збир драгоцених информација, али је исто тако важно усмерити пажњу на манире и биране естетске форме у излагању таквог типа сведочанства. У позадини свега лежи дубока брига за теме отуђења, фрагментације, и губитка заједничких вредности и заједничког смисла, као и пратеће трагање за алтернативним системима веровања у мит, мистицизам и примитивизам, а највећма у саму уметност, „коју многи модернисти виде као привилеговану сферу поретка и узвишеног епифанијског откровења“ (Poplawski 2003: IX). Прича о путовању је у првим деценијама XX века још увек могла бити оптимистичан и позитиван чин, који успева нешто да каже о могућности и вољи путника да осмотри простор и време других људи како би разумео јединство људског духа и различитост друштава и облика колективног живота: путник је још увек веровао да је један од кључних тумача света и историје (Pageaux 1994: 32).

Па ипак, у овом „продору поетског субјективизма“ присутно је и налицје резидуума романтичарског самопоуздања: после искустава Првог светског рата и послератне друштвене и економске кризе, тешко је било очекивати да се историја руководи оним што (путо)писцима одговара. Сустрет може бити корен тајне и недокучивости, али не смемо заборавити да се идеализам сустрета одвија на фону његове материјалности, чак и када се остварује као естетско искуство које наводно додељује смисао постојању. У ствари, путописци настоје да нас увере да су њихови сустрети битни упркос њиховој „прљавој“ материјалности. Путописни говор је, у крајњој инстанци, говор повлашћених, елитни језик друштвено и културно привилегованог појединца, а једино такав ауторитет допушта скривање, травестију и имплицитну хомогенизацију искустава. Ослобођен месних веза, субјект путописа жели да буде део ширег система идеја, знакова, асоцијација и начина понашања и комуницирања.

Чињеница је да космоизам и пасатизам доживљавају крах пред материјалношћу историје. Писци као чувари прошлости и естетике остварују тек варљиви утисак да су изузети из света у којем живе. Иза свега се налази идеја да књижевност игра кључну улогу у стварању утиска је да је нешто трајно ако је старо, при чему се заборавља да је то старо некада било савремено и ново. Позадина свега је политичка: модерни интелектуалац је у безнадежном и отуђеном положају, јер светом владају принципи политич-

ког реализма, а нема упоришта које би било изнад или изван животне иманенције и истовремено прихваћено у широј грађанској заједници. Иако писци сањају племенити сан о заједничком свету културе, чињеница је да је модерно индустријско друштво у међуратном раздобљу ојачало границе међу нацијама. У аграрним друштвима културна политика је припадала слоју литерата, док наши путописци пишу у време када писменост већ одавно није специјалност, већ предуслов за друге специјалности.

„Модерне хијерархије су априори празне хијерархије“ (Фери 1994: 250), јер теоријски, ако не увек у пракси, свако може да заузме било које место, тако је одисејско каботенство главна стратегија међуратних путописаца. Преовлађујући утисак је да српски путопис и његову културу памћења прати агонијско осећање немогућности да се умакне од савремених структура у чисто стање, а таква чежња за метафизичким присуством је, као и увек, суочена са компромисима које намећу савремена историја и њене наратије.

Као што у хегеловском маниру тврди Георг Зимел у огледу „О појму и трагедији културе“ дух се може остварити само у формама које га отуђују и које се владају према сопственој логици (Simmel 1919: 223-253). У светлу ове тврдње потребно је разумети чињеницу да се стварност у зрелој модерности отуђује од путописног жанра. Чешће нерелевантно него разложно, наши путописци умеју да зазвуче попут Ничеа, Фројда или Зимела, који су делили идеју да је цивилизација живот који се окреће против самог себе. У том кључу, космизам је само још једна сублимација, избијање нелагодности у култури које се остварује на амфиболичном месту борбе, односно на плану путописне текстуалности зависне од идеје „тврде“ референцијалности и носталгије за стварним.

„А сва је наша нада с оне стране“, читамо у последњој реченици Андрићевог записа „Мостови“ (1977: 201). Нада се огледа у веровању да се вишку ствари и људи још увек, по аналогiji, може супротставити вишак смисла. „Наша острва победног уметничког смисла“ (Винавер), дакле, постоје, али нису више од овога света, што је истовремено проклетство и благослов. За путописца је важно да буде на правом месту у право време, по том је важно да буде на правом месту са правом књигом у руци, да би на крају постало јасно да га „право“ време, кроз естетски сусрет оличен у аполутизацији субјетка, одводи далеко од конкретног простора. Стога путописе „златног доба“ најбоље описују речи које је Растко Петровић изрекао поводом Винаверовог *Громобрана свемира*: „радионица волшебног часовника-

ра у којој бије безброј сатова разних величина, разних звукова, безброј, часовници монтираних паклених машина за разна времена вечности“ (Петровић 1921: 2-3).

„Златно доба“ путописа је у исти вамах њего лабудова песма. У српској међуратној путописној култури, главно својство истинског сусрета је напуштање конкретног простора-времена у име метафизичког вишка, што највећма наликује на модернистичку секуларну веру у смисао естетског искуства, које наводно још увек може да створи интересубјективну заједницу, односно да произведе друштвеност мерљиву другим мерилима од политичких и економских еталона овог раздобља. Тако путопис, чији је главни жанровски елемент активан однос према стварности себе затиче у сферама утопије (не-места), а хронотоп сусрета се у најбољим тренуцима претвара у слику имагинарног крајолика који, макар као епифанијска илузија „волшебних часовничара“, потискује и уређује хаос модерног живота и излази на крај са вишком текстова, ствари и људи.

Извори

- Andrić, Ivo (1977). *Staze, lica, predeli* („Pisma iz Krakova“, „Kroz Austriju: zabeleške s puta“, „Prvi dan u radosnom gradu: pismo našeg prijatelja iz Italije“, „Španska stvarnost i prvi koraci u njoj“), Sarajevo: Svjetlost.
- Васић, Драгиша (1923). „Утисци из данашње Немачке“, *Српски књижевни гласник*, књ. VIII, бр. 5, 1923, 354-362; књ. VIII, бр. 6, 1923, 428-442.
- Винавер, Станислав (1991). *Европа у врењу*, прир. Петар Милосављевић, Нови Сад: Дневник.
- Димитријевић, Рашко (1929). „Кроз Провансу: белешке с пута“, *Књижевни север*, Суботица, V, 221-226.
- Драинац, Раде (1999). *Лейоше и чуда Париза: европски путописи и рејорџаже* прир. Г. Тешић, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1999 (Дела, т. VII).
- Заклановић, Раде (1928а). „Рим. Са пута по Италији (III)“, бр. 1152, 7 (1928б) „Фијоренца. Са пута по Италији (II)“, *Реч*, бр. 1151, 7.
- Краков, Станислав (1927). „Наш сентиментални триптихон“, *Српски књижевни гласник*, књ. XX, бр. 3, 175-179.
- (1926) „Пет зракова Перуђе“, *Српски књижевни гласник*, књ. XIX, бр. 6, 412-415.
- (1931) „Чар Синтре“, *Време*, 11-14.04.1931, бр. 3335, 6.
- Петровић, Растко (1931) *Људи џоворе*, Београд, Издавачка књижарница Геце Кона.
- (1921) „С. Винавер: Громобран свемира“, *Радикал*, Београд, I/21, 08.11.1921, 2-3.
- (1988) *Сицилија и други путописи: из необјављених рукописа*, прир. Радмила Шуљагић, Београд: Нолит.

- Пешић, М. М. (1930). „Наши најновији путописи“, *Животи и рад*, књ. 6, св. 31, год 3, јули 506-515.
- Ristić, Marko (1939). „Iz noći u noć“, *Pečat*, Zagreb, br. 10-12, 353-397.
- Секулић, Исидора (1977). *Из домаћих књижевности I*, Београд: Култура.
- (2001) *Писма из Норвешке и други путописи*, прир. Зоран Глушчевић, Марица Јосимчевић, Нови Сад: Stylos.
- Станишић, Станиша (1925). *Путописна писма са путовања по Средњој Европи*, Београд: Књижарница Рајковића и Ћуковића.
- Цар, Марко (1920). *Естетичка писма*, Београд: Издавачка књижарница Геце Кона.
- (1939) „О овој књизи“, предговор у Olga Palić, *Na putovanju (misli i doživljaji)*, Београд, I-II.
- (1894) *У Лапињима*, Задар: Штампарија С. Артале.
- Црњански, Милош (1995а). *Путописи I (Писма из Париза, Љубав у Тоскани, Књижа о земљи шореагора и сунца)*, прир. Никола Бертолино, Београд: Задужбина Милоша Црњанског et al, 1995 (*Дела Милоша Црњанског*, т. VIII)
- (1995б) *Путописи II: путописима разним (У Хорџијевој Мађарској, „Хацилук на Крф, до плаве гробнице“, У Шпанији 1937, На путовању у јоларне крајеве)*, прир. Никола Бертолино, Београд, Задужбина Милоша Црњанског et al, 1995 (*Дела Милоша Црњанског*, т. IX).
- Chlapec Đorđević, Julka (1935) *Osećanja i opažanja*, Београд: Život i rad.

Литература

- Бел-Вилјада, Џин Х. (2004). *Умешност ради умешности и књижевни животи*, прев. В. Гвозден, Нови Сад: Светови.
- Blanton, Casey (1997). *Travel Writing: The Self and the World*, New York: Simon & Schuster, Macmillan.
- Гвозден, Владимир (2011). *Српска путописна култура 1914–1940*, Београд: Службени гласник.
- Дучић, Јован (1969). *Моји сапушници*, прир. Живорад Стојковић, Сарајево: Свјетлост (Сабрана дјела, књ. IV).
- Лазаревић, Бранко Д. (1999). „Париска сањарења једног малограђанина“, у: Г. Тешић, „Белешке, коментари, напомене“, Р. Драинац, *Летописи и чуда Париза: европски путописи и репортаже*, прир. Г. Тешић, Београд, завод за уџбенике и наставна средства, 1999, 294–296 (*Дела*, т. VII).
- Levi-Strauss, Claude (1960). *Tristes Tropiques*, Zagreb: Zora.
- Martinet, Marie-Madelaine (1996). *Le Voyage d'Italie dans les littératures européennes*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Pageaux, Daniel-Henri (1994). *La Littérature générale et comparée*, Paris: Armand Colin.
- Poplawski, Paul (2003). „Preface“, *Encyclopedia of Literary Modernism*, Paul Poplawski (ур), Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Скерлић, Јован (1914). Приказ књиге: Милутин Бојић, *Песме, Српски књижевни гласник*, књ. XXXII, св. 9, 714.

- Ступаревић, Олга (1976). „Српски путопис о Италији“, *Ујоредна исцртаживања 1*, Београд: Институт за књижевност и уметност, 1976, 103–181.
- Фери, Лик (1994). *Ното aestheticus: оцкриће укуса у демократском добу*, прев. Јелена Стакић, Нови Сад, Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Simmel, Georg (1919). „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“, *Philosophische Kultur*, Leipzig: Alfred Kröner (2. Auflage), 223–253.
- Црњански, Милош (2004). *Писма љубави и мржње: писма Марку Ристићу*, прир. Радован Поповић, Београд: Филип Вишњић.
- Чупић, Симона (2007). „Приватни призори као сведочанства епохе (1900–1941)“, *Приватни животи код Срба у двадесетом веку*, ур. Милан Ристовић, Београд: Clio, 689–690.

VLADIMIR GVOZDEN²

SERBIAN INTERWAR TRAVEL WRITING, PASTISM AND CULTURAL MEMORY

Summary

In the period between two world wars the genre of travel writing was immensely popular among Serbian cultural and literary elite. The rise of travel writing in this period was catalyzed by material conditions related to the broader social, political and economic developments. This paper shows how the travelogue, genre strongly tied to the materiality of the world, in the interwar period established aesthetic encounter as a substitute for the shortcomings of the contemporary artistic, cultural, political and economical situation. Thus, travel writing, which has an active relation to reality as one of its main elements, finds itself in the sphere of utopia (non-place). Of course, this has certain political and ethical implications for the collective cultural memory.

Key words: *modernism, pastism, comism, reality, modernity, politics of literature.*

² University of Novi Sad, Faculty of Philosophy, vladimir.gvozden@ff.uns.ac.rs

РЕХАБИЛИТАЦИЈА ЗАБОРАВЉЕНИХ

Резиме

Правни појам рехабилитације, честа је тема јавној мњења у прошеклих двадесет и пет година. Периодично се говори о рехабилитацији „заборављених“ иј свих оних које је послератна, комунистичка власт, након Другој светској рати осудила на драконске казне. Казне су укључивале физичку и грађанску смрт, сходно кривичном праву преузетом из Совјетској Савеза, такође је њим пресудама донета и одлука да се сва ња лица у извесном смислу избришу како из јавној животи, јер су велики број осуђених били уледни предрајни интелектуалци ијуи Слободана Јовановића, ијако и из свесити „радних људи и грађана“. Такође у њим, без преседа на наказним судским процесима страдали су и многи уледни ијровци, занатлије, али и људи који су се лички речено нашли „у ијојешно време, на ијојешном месту“. Аутор ће у овом раду анализираи ојиити појам рехабилитације, њено правно деловање, али и последицу коју она има на друштво са посебним освртом на судбину и каснију рехабилитацију професора Слободана Јовановића.

Кључне речи: рехабилитација; судска рехабилитација; Слободан Јовановић; кривично право; последица

Увод

*„Ако заборавим тебе Јерусалиме,
нека ме заборави десница моја!“
Псалам 137,5*

Појам „рехабилитација“ можемо применити у многим научним дисциплинама, па тако и у праву. Најшире значење ове речи се може интерпретирати као повраћај у пређашње стање, враћање доброг угледа и части. Уопштено, примена ове речи у извесном смислу спаја друштвене и природне науке, јер значај ове речи у нпр. медицини, није ништа мање битан од њеног значења у нпр. праву.

¹ Студент Правног факултета Универзитета Унион у Београду; чтец са правом ношења укрштеног орара Епархије будимске Српске православне цркве, zzobenica@gmail.com

*O tempora o mores!*² можда је и најбоља дефиниција правне, друштвене и економске ситуације на територији Југославије непосредно после Другог светског рата или пак док је још увек трајао рат на неким деловима њене територије. Власт је освајана од стране Комунистичке партије Југославије, чији су чланови желели да за кратко време промене друштвену стварност у тада новој држави. Наравно, сваку епоху дефинишу и чине људи, па је тако читава структура људи значајних за претходну епоху – Краљевину Југославију, морала бити на овај или онај начин – елиминисана. Свемоћна, тада новоформирана тајна полиција ОЗНА³ била је „страх и трепет“ за све оне који су заиста сарађивали са окупатором током четири године окупације, али њен задатак је био и обрачун са већином угледних и мислећих људи из предратног периода. У „друштвено опасне“ су спадали пензионисани високи официри, јунаци Првог светског рата, угледне занатлије, трговци, угоститељи, фабриканти, црквени великодостојници⁴, професори Универзитета, па чак и уметници – поготово глумци. Време је било такво да је свако могао да „нестане у ноћи“ уколико је само лоше погледао комшију, који би га пријавио као „реакцију“ или ако се једноставно нашао у „погрешно време на погрешном месту“. Српски народ, десеткован од стране немачких, хрватских, мађарских и бугарских окупатора, проказан као братоубилачки услед грађанског рата који је тада још увек тињао, дочекао је ослобођење малтене безгладљен. Стари властодршци су кукавички у Лондону чекали да се ситуација на „балканском фронту“ стабилизује, а Јосипа Броза Тита и Комунистичку партију народ је посматрао само као једну од могућности за даље конституисање власти. Простом народу занос комуниста и њихова дуга реторика пуна предугачких израза за једноставне ствари била је чак и помало смешна. Док би дневна слика улица у градовима Србије била она у којој се игра козарачко коло, кличе братству и јединству и братими са „руским баћушкама“, слика тих истих улица ноћу би била далеко суморнија, стотине људи је усред ноћи стављано на камионе и одвођено у непознатом правцу, да би тамо било убијани и сахрањивани у масовним гробницама, на којима би доцније би-

2 *lat.* Чудних ли времена, чудних ли обичаја!

3 Одељење за заштиту народа, *йрим. ауш*.

4 Изузев Алојзија Степинца, надбискупа и кардинала загребачког, који је отворено сарађивао са усташким режимом Анте Павелића, прогањани су махом великодостојници Српске православне цркве.

ли изграђени стадиони, домови културе или насеља за раднике. Људски живот тада је мало вредео. Част се могла купити за неколико тачкица за храну.

Чланови Комунистичке партије Југославије су себи поставили два основна циља: први циљ је био победа у рату и протеривање или ликвидација окупаторских снага, а други ништа мање битан је било извођење социјалистичке револуције, по узору на ону Октобарску из периода формирања Совјетског Савеза. Уопштено, Совјетски Савез је све до 1948. године и Резолуције Информбироа био узданица, а његов друштвени систем – модел на основу којег би требало уредити будућу Југославију. Сви они који су пре рата деловали или пак само говорили или писали против чланова Комунистичке партије Југославије, били су проглашени „непријатељима револуције“ и њихова даља грађанска, а често и „животна“ судбина била је запечаћена. Нова власт је била посебно рестриктивна према интелектуалцима који су потписали „Апел српском народу“⁵ написан од стране владе ђенерала Милана Недића, као и према онима који су непосредно пре или по доласку окупатора напустили земљу и ослобођење дочекали у махом, земљама западне Европе. Међу њима најзначајнији је свакако био проф. др Слободан Јовановић, својеврстан интелектуални горостас српског народа, полазишна и исходишна тачка српске интелигенције тог периода. Осуда, казна, прогон и склањање у страну људи попут Слободана Јовановића требало је за циљ да има формирање нове друштвене свести. Културом заборава, свеприсутном у свим периодима српског друштва, значај научних достигнућа и успеха људи попут Слободана Јовановића су скоро педесет година били малтене заборављени.

Слободан Јовановић; лик и дело

Слободан Јовановић је једно од највећих имена српске културе и правне науке. Као изузетан интелектуалац он је показивао интересовање за области које се тичу социјалне и политичке историје, а такође је значајан његов допринос као сарадника многих књижевних ча-

⁵ Овај документ је захтевао „ред и послушност“ од народа као и позив на свеопшту борбу против комуниста. Угледни филозоф и лингвиста, професор Универзитета Милош Ђурић је на згражавање свог пријатеља, диригента, одбио да потпише овај документ. Када је упитан зашто је то учинио, лаконски је одговорио: „Лако је теби пријатељу, ти у дипле свираш, а ја етику предајем!“.

сописа. Његова дела обилују нијансирањем друштвених појава и стања, као и личности и то не само из националне историје. Дакле, иако је по вокацији био правник, можемо видети да није био само то.

Слободан Јовановић је рођен 1869. године у Новом Саду, где му је отац Владимир био прогнан од стране краља Милана Обреновића. Тамо завршава средњу школу, а правне науке у Женеви. Вратио се у Србију почетком последње деценије деветнаестог века. Прво је радио као судски писар, да би потом био у дипломатској служби Краљевине Србије. Једно време је радио у српском посланству у Цариграду, где се упознаје са Стојаном Новаковићем, човеком који је у многome утицао на његов животни пут. Један од задатака му је био да обилази и конзулате у Приштини, Битољу, Велесу, Прилепу и Скопљу, где се упознаје са животом српског живља на територији Старе Србије.

Са непуних двадесет и осам година, сходно његовом раду и залагању, али и објављивању научних радова из књижевности и права, изабран је за професора Државног права на Правном факултету Велике школе у Београду. Године 1905. биран је за редовног професора Правног факултета на предмету Уставно право, на Факултету остаје до свог пензионисања, пуне четрдесет и три године. Три године пошто је изабран за редовног професора, сада већ Универзитета у Београду, изабран је и за редовног члана Српске академије. Један је од оснивача Српског књижевног гласника. У ратно време 1914-1918. Слободан Јовановић се уз остале српске интелектуалце попут Стојана Новаковића и Љубомира Недића повлачи преко Албаније и после победе враћа се у ослобођени Београд, где наставља свој рад на Факултету. У поратним годинама Слободан Јовановић важи за једног од највећих интелектуалаца не само престонице Краљевине Југославије, него уопштено читавог словенског југа. Његови радови на пољу права, књижевности, есејистике, философије, социологије и психологије остављају без коментара чак и његове политичке противнике.

Доласком Адолфа Хитлера на власт у Немачкој, Слободан Јовановић схвата да се ионако загрејана политичка ситуација у Европи додатно подгрејала. Брзоплетим одлукама Версајског мировног споразума, „немачки див“ је био само разјарен, све су били гласнији захтеви за ревизијом споразума по питању положаја Немачке и Мађарске. Припадници хрватских десничарских, „старчевићарских“ организација, као и врхушка римокатоличког клера са загребачког Каптола, предвођена мла-

дим и амбициозним загребачким надбискупом Алојзијем Степинцем је „са надом“ гледала на Италију и Немачку, у жељи да их они ослободе од стега „великосрпске хегемоније“. Крхки темељи Краљевине Југославије, додатно ослабљеним убиством Њ.В. Краља Ујединитеља Александра Првог Карађорђевића, били су у великој мери пољуљани. Као одговор на то, Слободан Јовановић, 1937. године, са групом истомишљеника оснива Српски културни клуб.⁶ Ова националистичка организација, академског усмерења и деловања, имала је за циљ да окупи све српске интелектуалце који су покушали да дају јасан одговор и заузму чврст став по питању положаја српског народа у наступајућем сукобу који је већ тада изгледао (и био) неизбежан. Један од чланова ове организације је био адвокат и писац Драгиша Васић, каснији „политички комесар“ Југословенске војске у отаџбини под командом ђенерала и министра војног Драгољуба Михаиловића. Управо је ова чињеница, поред оне да је Слободан Јовановић био председник Краљевске владе у избеглиштву, највише утицала на његов катастрофалан положај у земљи и све што се збило с њим после промене државног и друштвеног уређења након завршетка Другог светског рата. Такође, национална идеологија Српског културног клуба постаје и идеологија припадника Југословенске војске у отаџбини, касније погрешно названих – четницима.

После пуча од 27. марта 1941. године постаје потпредседник владе Душана Симовића и заједно са осталим министрима и младим краљем Петром Другим Карађорђевићем (заувек) напушта земљу. У Лондону је био председник Краљевске владе у избеглиштву, али његово непознавање практичне политике је и довело до тога да је дао оставку, његова улога у емиграцији је пак била много значајнија као интелектуалца, него као политичара, јер је управо он окупљао прогнану српску (и југословенску) интелигенцију око себе. Он је био, како се то народски каже „онај који се пита“ у многим битним стварима које су се тицале како односа међу српском емиграцијом, тако и односа те исте емиграције према новонасталој ситуацији у земљи.

Са крајем Другог светског рата постаје јасно да се највећи део српске емиграције углавном (тада још увек привремено) настањене у Великој Британији и Сједињеним Америчким Државама неће више враћати у земљу. Идеја ђенерала Душана Симовића у тим судбо-

6 Pavlowitch, Stevan K.. *Hitler's new disorder: the Second World War in Yugoslavia*, Columbia University Press, 2008

носним данима 1941. године била је „већ виђена“. Наиме, та идеја потиче из искуства из Првог светског рата, када је читава држава (део народа, војска, краљ, влада, парламент, народна банка, новине итд.) „изашла из саме себе“ и касније се победоносно вратила у своје географске оквире. Мада, требало је тада знати да је Други светски рат био у многоме различит од Првог, промениле су се не само околности него и начини ратовања, као и војна технологија. Славни дани из 1917. и 1918. године више нису могли да се понове.

Скоро истовремено, са променом државног уређења, креће и рад на промени свести „радних људи и грађана“, Комунистичка партија Југославије је у тај подухват укључила све своје ресурсе, користећи совјетски, „стаљинистички“ модел. Тај рад је укључивао законске и физичке репресалије, као и веома оштру пропаганду. Помињање предратних интелектуалаца или било чега што је имало тек призвук нечега из претходног периода било је скоро па – јеретичко.

Слободан Јовановић; послератни период

Слободан Јовановић, схвативши каква је ситуација у земљи након завршетка рата, одлучује да се трајно насели у Великој Британији. Практично од самог момента преузимања власти, он је од стране комунистичке врхушке „анатемисан“ и почело се са прогоном њега као личности, али и свега онога што је он у својој дугогодишњој професорској и научној пракси створио. Само један од примера је рад Милана Богдановића, предратног и поратног књижевног критичара који у свом делу „Данашњи лик Слободана Јовановића“ наводи:

„Слободан Јовановић је конзервативац по своме идеолошком па и психолошком построју. Његови погледи на свет и живот одају човека који стално носи у себи скепсу за ново и преображајно. ...Конзервативац је постао политички активан, али у исто време и политички реакционаран. ...Тако је и Слободан Јовановић дефинитивно изневерио народ, а присвојио је Дражу Михаиловића и прљаву емигрантску клику. ...Рђава политичка линија поклопила се са рђавом моралном линијом и зато савременост брише Слободана Јовановића из часног именика народу верних и са њиме сродних културних првака.“ Тако и закључује: „Слободан Јовановић ће остати оно што и данас јесте: емигрантски отпадник, непријатељ народа из туђине, централни

члан једне издајничке, реакционарне и корумпиране клике, бранилац монархије, када је народ изградио републику, дворски човек кад земља нема двора, адвокат једног краља без престола, главни глумац у једној више тужној него комичној оперети. Он данас у пустињи емиграције дочарава фатаморгану круне и престола о једном обескруњеном краљу и чека да га једног дана филмују Американци у некој од оних филмских лакрдија о оперским краљевима без престола...⁷ Ово је био само један од примера којим је започета његова друштвена, али и кривично-правна стигматизација. Приказан је као један од највећих непријатеља свог народа и своје земље.

Такође један од примера како су приказани лик и дело Слободана Јовановића од стране комунистичке власти после рата је и његов приказ у „Енциклопедији Југославије“ где се наводи како је он „издајник и помагач“ четничких формација у борби против бораца НОВ и ПОЈ-а. Између осталог се наводи да је био председник краљевске владе у иностранству, где је био заступник министра војног, команданта Југословенске војске у отаџбини, ђенерала Драгољуба Михаиловића. Како у „Енциклопедији“ пише, та влада је помагала „четнике“, дајући им легитимитет, али и шаљући им помоћ у потрепштинама које су им биле неопходне. Из тог разлога је и Слободан Јовановић на суђењу управо ђенералу Драгољубу Михаиловићу и другима осуђен у одсуству на двадесет година робије, губитак свих грађанских права, губитак држављанства и националне части. Ипак, можемо се сложити да онај део живота Слободана Јовановића, као човека политике, никако не може умањити његов допринос на пољу науке или на пољу борбе на патриотском пољу. Не смемо заборавити да је идеологија Српског културног клуба неговала идеју о аутономији за све народе који живе у Краљевини Југославији. Политичка амбиција Слободана Јовановића већ у позном добу није могла ићи за тим да се „прогосподари“, вођен личним амбицијама и тиме искаже као „недовољан“ у својим већ постигнутим дometима у научној и културној баштини, већ је била корак и морални императив да поспеши више, општије националне интересе и не само националног обрасца српског народа у „утакмици осталих националних група и странака бивше краљевине“.⁸

7 Милан Богдановић, „Данашњи лик Слободана Јовановића“, 1946

8 Мемедовић, Рехабилитација Слободана Јовановића (приказ), Огледи из кривичног права, Београд, 2008

Професор Јовановић је остатак живота проживео у Лондону, где је успевао пристојно да живи захваљујући „Добротворном удружењу слободних грађана Југославије“ и „Удружењу српских писаца у изгнанству“, чији је био почасни председник и предавач. Умро је помало заборављен у Лондону 12. децембра 1958. године у својој деведесетој години. Његовој сахрани је између осталих присуствовала и краљица Марија Карађорђевић.

Закључак

Аутор у овом раду не анализира подробније дело професора С. Јовановића, овај рад и нема за циљ детаљан приказ живота и рада С. Јовановића, циљ овог чланка јесте да се Слободан Јовановић спомене у контексту рехабилитације „заборављених“ – свих оних који су из нама познатих или непознатих разлога морали да буду заборављени. Свих оних које је култура заборава, тако свеprisутна у нашем друштву, прекрила патином протеклих деценија.

Нажалост, Слободан Јовановић није једини међу њима и питање колико њих је још остало „заборављено“ и да ли ће до њих икада допрети светлост научне истине. Борба за рехабилитацију Слободана Јовановића је започела још 1990. године, када је БИГЗ издао дванаест томова његових сабраних дела и трајала је до 2007. године, када је успешно окончана. Рехабилитацију је иницирало неколико организација, између којих је било и Удружење књижевника Србије. О захтеву за рехабилитацију решавао је Окружни суд у Београду. У већу тог суда, коме је председавала судија Марина Говедарица, 11. јуна 2007. године је одлучено да је пресуда Врховног суда ФНРЈ, Војно веће, судс. бр 1/46 од 15. јула 1946. године, у делу које се односи на пок. Слободана Јовановића „ништавна од њеног доношења, са свим њеним правним последицама, а сада пок. Слободана Јовановића сматра се неосуђиваним.“

У разлозима одлуке председница већа је записала: „Слободану Јовановићу је суђено као потпредседнику, одн. председнику Краљевске владе у емиграцији и као присталици другачијих политичких идеја које су се косиле са идеологијом чије су присталице однеле војно-политичку победу у грађанском рату против окупаторских снага Немачке и њезиних савезника, а стављено му је на терет и осуђен је за

политичку пропаганду и материјалну подршку антикомунистичким снагама у земљи.

Пресуда којом је С. Јовановић осуђен, неспојива је са начелима правне државе и резултат је поступања политичког правосуђа постојећег у времену њеног доношења, о чему сведочи језик и терминологија који су приликом њеног писања коришћени, а поступак у коме је донета, имао је све одлике политичког процеса. Ова одлука суда, како је назначено, постала је коначна.

Рехабилитација Слободана Јовановића светао је пример победе културе памћења и сећања над културом заборава. Нажалост, Слободан Јовановић је један од ретких којима је судска рехабилитација била само „успутна станица“ као поновном друштвеном и научном прихватању. О многим значајним научницима могли смо чути тек када је понеки појединац поднео захтев за његову рехабилитацију. У случају професора Јовановића и неким другим случајевима рехабилитације знаменитих личности држава је „поправила“ своју грешку, али је велико питање колико је све то утицало на друштво чији су токови тешко променљиви. Друштво у коме живимо је вешто постављено тако да брзо заборавља, тешко памти и изузетно споро и дуготрајно се присећа. И сама наша митологија, у неку руку срж наше културе је контрадикторна, наиме од јунака смо направили издајника и обрнуто. Сећање нам колоквијално говорећи „није јача страна“, а то уме да буде веома опасно по свест једног народа.

Враћањем лика и дела великана српске културе и науке Слободана Јовановића на друштвену и научну сцену исправљена је једна велика неправда партизанског суда и то тек постхумно. Држава је урадила свој део посла, а на нама је да тековине професора Јовановића и многих других можда и тренутно заборављених искористимо сећајући се њих, поштујући њихов рад, али и улажући у нашу будућност, поштујући себе и поколења која долазе.

Литература

Први су учитељи судбоносни, Политика, 25.04.2008, <http://www.politika.rs/scc/clanak/40531/Prvi-su-ucitelji-sudbonosni>

Закон о рехабилитацији, Службени гласник Републике Србије, чл. 3, [https://sr.wikisource.org/sr/Закон_о_рехабилитацији_\(2006\)](https://sr.wikisource.org/sr/Закон_о_рехабилитацији_(2006))

The Political Trial: Courtroom as Stage, History as Critic, New Literary History, 1971

- Јовичић, Миодраг, Слободан Јовановић, илустрована монографија, Правни факултет универзитета у Београду и И.П. Вајат Д.О.О Београд, 2004, стр. 12-60.
- Pavlowitch, Stevan K.. Hitler's new disorder: the Second World War in Yugoslavia, Columbia University Press, 2008
- Мемедовић Ј. Н, Рехабилитација Слободана Јовановића (приказ), Огледи из кривичног права (ур. Никола Ј. Мемедовић), Досије, Београд, 2015, 217-224
- Милан Богдановић, «Данашњи лик Слободана Јовановића», Београд 1946
- Окружни суд у Београду, Рех. бр. 28/06, од 11. јуна 2007. године, Неђић А, Тирић М, Перић Д, Како смо рехабилитовали Слободана Јовановића, Српска либерална странка, Београд, 2007

NIKOLA ZOBENICA⁹

THE REHABILITATION OF THE FORGOTTEN

Abstract

In the last twenty five years, rehabilitation as a legal term has been a commonly discussed topic. About the rehabilitation of the „forgotten“ has been spoken quite periodically, of people who were punished by draconic sentences after The Second World War by the post-war, communist government. The sentences involved physical and civil death in accordance with the criminal law taken from the Soviet Union. Also, a decision was brought by previously mentioned verdicts that all people who were sentenced should be removed from the public records, since a number of them were reputable pre-war intellectuals, such as Slobodan Jovanović, and from the minds of the “working people and citizens“ as well. Furthermore, in those, without precedent, disgraceful court processes, many respectable merchants, tradesmen, as well as people who, simply said, found themselves „in the wrong place at the wrong time“ perished. In this paper, the author analyzes the general notion of the rehabilitation, its legal agency, but also the consequences it has on the society with special attention to the rehabilitation of the professor Slobodan Jovanović.

Key words: *rehabilitation; court rehabilitation; legal rehabilitation; Slobodan Jovanović; criminal law; consequence*

⁹ Student of the Faculty of Law, Union University in Belgrade; precentor entitled to the crossed oration of the Eparchy of Buda of Serbian Orthodox Church; zzobenica@gmail.com

TANJA GOLIĆ¹

ISTINA IZMEĐU PROŠLOSTI, SADAŠNJOSTI I MOGUĆNOSTI

Rezime

Huserl se nalazi između modernog i savremenog načina mišljenja. Pišući u periodu između svetskih ratova, on postavlja pitanje kako da mislimo vreme, prošlo i sadašnje kao jedan kontinuitet, a da gane mislimo na tragu prosvetiteljstva i Hegela, kao razvoj, jer je svet očigledno u krizi. Autorka će u radu pokazati na koji način se mi misleći prošlost nalazimo u jednoj paradoksalnoj situaciji. Sa jedne strane, mi razumevamo da je svaki čin slobodan, pa i naše mišljenje, dok smo sa druge strane, svesni da je puno toga moralo biti nužno upravo zbog naše konačnosti i vremenitosti i nemogućnosti da znamo posledice svakog delanja. Postavlja se pitanje kako misliti prošlost i sadašnjost u vremenu krize u kojoj i sadašnji čovek istrajava, gde su svi temelji dovedeni u pitanje i gde nijedan oblik mišljenja nema apsolutno važenje.

Ključne reči: *budućnost, ideologija, metoda, nauka, prošlost, sadašnjost, vreme*

Uvod

Niče u svom delu *S one strane dobra i zla* poredi filozofe sa advokata i kaže da oni, pošto nikada zapravo ne saznaju istinu nad istinama, bitak sveg bića, a večno za njim tragaju, lažu u korist sopstvene „strane“, vremena, institucije, ili radi ličnog olakšanja. „Svi su oni advokati koji ne žele da se tako zovu, i to mahom prevejani zagovornici svojih predrasuda koje oni krste 'istinama', te su vrlo daleko od toga da imaju hrabrost savești koja upravo tu činjenicu priznaje sebi; vrlo su daleko od dobrog ukusa hrabrosti koja omogućuje da se shvati i to da li treba upozoriti neprijatelja ili prijatelja, da li se – iz razuzdanosti – treba rugati i njoj samoj.“² Šta mi iz sadašnjeg vremena možemo da kažemo o istini i vremenu uopšte? Svi autori koji kritikuju sadašnje stanje na neki način, ostaju nemi i nepotpuni u svojoj teoriji, ako nemaju poziciju sa koje kritikuju. Po čemu se naučna kritika razlikuje od čuvenog „svako ima pravo na svoje mišljenje“? Upra-

1 Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, katedra za filozofiju, tanjagolic@hotmail.com

2 Fridrih Niče, *S one strane dobra i zla*, Božidar Zec, Dereta, Beograd, 2011, str. 13–14.

vo po tome što bi utemeljena filozofska kritika imala jasnu poziciju sa koje kritikuje.

U filozofskom smislu razlikujemo tri grupe autora i tri različita pristupa sadašnjosti. Postoje autori koji kritikuju sadašnjost na temelju prošlog, poput na primer Ničea, Huserla. Oni nisu zadovoljni sadašnjim stanjem i uzrok traže u prošlosti, ali i impuls za potencijalno rešavanje problema. Postoje autori koji afirmišu sadašnjost, na primer, stari Grci, Hegel. Grčki stvaralački period je bio najplodniji u vremenu krize, ali je postojaće stanje polisa pokušalo da se opravda na temelju samog polisa, konkretno kod Aristotela. Hegel i mislioci nemačkog idealizma su bili oduševljeni francuskom revolucijom i u njoj su videli ostvarenje slobode, svaki na svoj način. Postoje autori koji kritikuju sadašnjost na temelju jedne filozofije budućnosti, poput Fojerbaha i Marksa. Oni krizu vide u načinu mišljenja i delanja i smatraju da poziv da se stvari menjaju ne dolazi iz postojećeg, nego iz mogućeg sistema, za koji možemo znati da li funkcioniše tek kad počnemo u praksi da menjamo svet, a ne samo da pričamo o njegovoj promeni. Mi ćemo u nastavku rada videti zašto nam je Huserlov pristup najprihvatljiviji, za razliku od druga dva naučno-filozofska odnosa prema prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, rečju – vremenu uopšte.

Huserlov odnos prema prošlosti

Autori poput Huserla koji kritikuju sadašnjost, impuls za rešavanje problema traže u prošlosti. Huserl na samom početku *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svesti* citira Sv. Avgustina: „Kada me pitate šta je vreme znam, kada treba da vam objasnim, ne znam“.³ Vreme nije fenomen koji je svima i uvek dat na isti način.. Nije slučajno to što Huserl citira upravo svetog Avgustina. U vremenu krize evropskih nauka, kako će se zvati i njegovo najčuvenije delo, i periodu svetskih ratova, proklamovane vrednosti i načela prosvetiteljstva i modernog načina mišljenja postaju problematična. Neophodno je istraživati istoriju filozofije, ali tako da se ne prihvate samorazumljivosti vladajućeg sveta i modernog načina mišljenja, nego da se temeljno preispita kako je došlo do krize i da se odgovor pokuša pronaći u nekim drugačijim načinima mišljenja. Ako je sadašnjost u krizi, a većina međuratnih mislilaca smatra da jeste, onda možemo tražiti uzrok

3 Edmund Huserl, *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svesti*, Caslav Koprivica, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 2004, str. 9.

te krize u prošlosti, a samim tim i otvoriti pitanje da li se ona može prevazići i na koji način. Osim traženja uzroka krize, Huserl i drugi autori pokazuju nedovoljnosti mislilaca koji afirmišu sadašnjost, poput Hegelove filozofije, i nedovoljnost ideoloških mišljenja koje su pored pozitivne pokazale i svoju negativnu stranu, liberalizam, komunizam itd. Neophodan je jedan novi odnos prema sadašnjosti, koji neće opravdati njena zla niti pretpostavku tražiti u budućnosti, nego temeljno preispitati šta je vreme u svojoj osnovi da bi došli do toga da li je moguće izvući se iz „kritične sadašnjosti“. U istoriji filozofije se samo vreme shvatalo na najrazličitije načine.

Za stare Grke je „poznato“ da su imali cikličan koncept vremena. Vreme je mereno spram olimpijadama, i u njegovoj osnovi je mitološka pretpostavka „večno vraćanja istog“, koju će Niče preuzeti sa oduševljenjem. Grci generalno jesu imali cikličan koncept vremena, ali su ipak tu postojale varijacije, u koje sad detaljno nećemo ulaziti jer, to nije tema rada. Sa hrišćanstvom, Hristovim dolaskom, dolazi i do novog koncepta vremena. Vreme se shvata eshatološki. Ono ima svoj početak i kraj, koji se najavljuje drugim Hristovim dolaskom. Istorija počinje sa grehom, a završava se sa apokalipsom. Temelj svega je Bog, on je transcendentan, nesaznatljiv. Samim tim čovek nikada, sem u obliku mita, ne može da razume odnos večnosti i vremenitosti. Zbog toga je dužan da se ugleda na objavu proroka i da sledi zapovesti *Svetog pisma*. Pozitivna nauka na temelju svojih učenja vreme shvata u odnosu na pojam *beskonačnog*, koji više nije transcendentan, izmešten Bog, a mi kao slika njegova posrednici. Sâm fenomen beskonačnosti se shvata na jedan novi način. Sa problemom beskonačnosti su se susreli mnogi renesansni i moderni autori. Đordano Bruno je goreo na lomači, jer je dokazao da je svemir beskonačan, i da zemlja nije centar sveta. Kuzanski je to isto pokazao, ali na drugačiji način, on je govorio o beskonačnoj mogućnosti perspektiva. Onda, Dekart je pokazao da čovek ni formalno ni sadržinski nije mogao da proizvede pojam beskonačnog, te da on samim tim mora biti nužno Bog, urođena ideja. Tim pitanjem su se bavili i Lajbnic, i empiristi i kasniji autori. Huserl pokazuje kako se otkriće pojma beskonačnog od mnoštva mogućih perspektiva na kraju svodi na samo jednu perspektivu: kvantifikaciju i matematizaciju prirode. On uzima Galilea za primer.⁴ On na temelju matematizacije prirode pretpostavlja beskonačnu mogućnost napretka nauke i beskonačni napredak saznanja. Hu-

4 Edmund Huserl, *Kriza evropskih nauka*, Zoran Đinđić, Dečije Novine, Gomji Milanovac, 1991., str. 27.

serl pokazuje da pozitivna nauka nije u sebi neistinita, ali da je ona veoma problematična u odnosu na čovekov svet. Naučni i tehnički način mišljenja su u praksi doveli s jedne strane do napretka medicine, bržeg širenja informacija sredstvima komunikacije, oslobađanja stega tradicionalnog mišljenja, povećanja kretanja, smanjenja gladi u svetu, itd., dok, sa druge strane, do industrijalizacije, svetskih ratova, kreiranja nuklearnog oružja, mogućnosti ekoloških katastrofa, mogućnosti svetske katastrofe itd... Film „Melanholija“ pokazuje kako je savremeni čovek sve više naviknut na mogućnost jedne svetske katastrofe do te mere, da živi sa idejom da može sutra doći do kraja sveta i da se prema njoj odnosi manje-više ravnodušno. Naše generacije su do sada svedočile različitim najavama kraja sveta. Manjina je reagovala uspaničeno tražeći skloništa, kao da bi imalo gde da se pobegne kada dođe poslednji čas, dok je većini bilo zaista svejedno da li će se to uopšte dogoditi.

Kakve to veze ima sa vremenom? Galileo, i ostali naučnici kao konačna bića nisu mogli da znaju da je temelj njihovog mišljenja pretpostavka. Huserl pokazuje kako naučno mišljenje ne dovodi samo do progressa, nego ima i svoje negativne posledice na čovekov svet onda kada se uzme za apsolutnu istinu. Taj problem uviđa na određen način još Dekart, kada dolazi do dualizma prostora i vremena i problema slobodne volje. Zbog toga Huserl tvrdi da je Dekart autor sa kojim počinje sukob transcendentale filozofije sa naturalizmom i da taj sukob traje sve do 20. veka. U korenu tog sukoba je nastojanje pozitivne nauke da se raširi na područja koja ne može u potpunosti da objasni, a to je područje ljudskog. Pozitivna nauka je problematična onog trenutka kada svojom kvantitativnom metodom nastoji da odredi područje duhovnog, delatnog, onog odviše ljudskog. Matematizacija prirode i otkrića novog sveta su doveli u pitanje temelje hrišćanstva. Pokazuje kako se svi fenomeni nastoje kvantifikovati i kvantitativno izraziti. Vreme se u periodu renesanse sa pozitivnom naukom nastoji kvantifikovati. Osim toga što je sat izumljen u tom periodu, taj isti sat se kači na trg, i vreme postaje javno i za sve isto. Jaques le Golf u svom delu „Time, work, and culture in the middle ages“ govori o praktičnom menjanju sveta u periodu renesanse. Skidaju se velika crkvena zvana sa trgova koja su pozivala ljude na sabor i postavlja se nova mehanička sprava na trg – sat.⁵ Sat je sprava koja je bila neophodna pre svega putujućim trgov-

⁵ Jacques Le Golf, *Time, Work and culture in the middle ages*, The University of Chicago Press Goldhammer, Chicago, London, 1980. pg. 36.

cima, radi orijentacije. Međutim, postavljajući sat na trg, srednjovekovni čovek se ne samo teorijski, nego i praktično transformiše. Njegov radni dan postaje vremenski ograničen i određen. To svakako ima veze i sa načinom proizvodnje i podelom rada, koji se menja u manufakturu najpre, a kasnije dolazi do uspona tehničkog načina mišljenja i industrijalizacije. Tako danas često možemo čuti sintagme poput „racionalizacija vremena“, „vreme je novac“, i niz knjiga, saveta, itd. „kako pametno iskoristiti vreme“. Sa pozitivno naučnim načinom mišljenja svet se transformiše ne samo teorijski, nego i praktično. Renesansni i novovekovni čovek je svestan da živi u periodu promene, i svi izumi i otkrića govore u prilog tome da je ta promena za opšte dobro. Pretpostavlja se da nova znanja, novi načini mišljenja čoveku mogu da omoguće bolji život, slobodu od „crkvenih stepa“ i dogme, i beskonačnu mogućnost napretka. Ipak, Huserl postavlja pitanje da li je prosvetiteljski način mišljenja doživeo svoj krah sa svetskim ratovima? Nauka po sebi ne može biti ni pozitivna ni negativna, međutim čovekov odnos prema njoj može. U periodu renesanse i novovekovne filozofije dolazi do sve veće specijalizacije nauka i do „rascepa“ čoveka na prirodno i slobodno biće. To je najvidljivije u novovekovnim filozofijama, kako kod racionalista, tako i kod empirista. Taj rascep, po Huserlu, vlada sve do 20. veka, i da bismo našli uzrok krize mi moramo govoriti o „celovitom“ čoveku. U nastavku rada ćemo videti šta predstavlja kriza o kojoj Huserl govori, i zašto Huserlovi nasavljajući kritikuju druga dva pristupa sadašnjosti. Zašto su nedovoljne filozofije sistemskih mislilaca koji su ponudili teorije o „celovitom čoveku“: Hegelova afirmacija sadašnjosti i Marksova kritika sadašnjosti iz filozofije budućnosti.

Huserlova metoda i nedovoljnost drugih pozicija

Huserlov odnos prema prošlosti nije jednostavno tumačiti, iz dva razloga: 1. Huserl ima nekoliko stvaralačkih perioda koji imaju svoju immanentnu vezu, ali i uviđanja koji fundamentalno odvajaju jedan period stvaralaštva od drugog; 2. Njegovi nastavljači su, tumačeći ga, dosta učitali u njegovu misao. Huserl se na početku svoje filozofske karijere bavio pitanjem konstrukcije idealnih predmetnosti i matematike, da bi se tek postepeno okrenuo istraživanju prošlosti. Na samom početku dela *Filozofija kao stroga nauka* Huserl ispostavlja uvid u to da je filozofija od svojih početaka pretendovala na to da bude nauka u cilju zadovoljenja najviših teo-

rijskih i etičko-religioznih interesa društva, ali da ni u jednoj epohi ona nije uspjela da zadovolji taj zahtev.⁶ Iako je ovo jedno od Huserlovih ranijih dela, ideju za potrebom filozofije kao nauke on će zadržati, ali će je problematizovati u skladu sa uvidima do kojih je dolazio. Tako će već u predavanjima koje je održao 1923/24⁷, koja su posthumno objavljena u ediciji *Husserliana*, VII tom, pod nazivom *Prva filozofija*, postaviti zahtev za jedinstvenom naučnom metodom koja ne nosi više pridev „stroga“ nauka, već svoje utemeljenje nalazi još u filozofskim počecima i Aristotelovoj ideji *jedinstvene* nauke. Razlika između stroge i jedinstvene nauke se nalazi u tome što ideja stroge nauke ima motiv da kritikuje naturalizam i istoricizam. Ona postavlja zahtev i potrebu za kritikom, ali još ne nalazi svoje utemeljenje. Huserl uviđa da kritika ostaje na nivou kritikerstva ako se ne ponudi pozicija, utemeljenje sa kog nešto kritikujemo. Stoga, on svoje utemeljenje nalazi u istoriji filozofije.

Međutim, upravo zbog toga što se istorija filozofije, na hegelovski i prosvetiteljski način mišljena, smatra vrlo problematičnom u periodu svet-skih ratova, kada Huserl piše, dolazi do jednog skepticizma prema filozofiji uopšte. Huserl, svestan ovog skepticizma, želi da pokaže da istorija filozofije ne mora nužno da se posmatra kao progres, niti u vidu ideje prosvetiteljskog progressa, niti u vidu hegelijanske ideje napretka svesti o slobodi. On postavlja zahtev za izgradnjom jedne nove metode, koja bi se razlikovala od hegelijanske, naturalističke ali i istoricističke, ali koja bi imala čvrste temelje koje crpi iz samog mišljenja, kako u prošlosti, tako i u sadašnjosti. Naime, on nagoveštava da nije reč naprosto o tome da osmislimo neki novi pristup samom predmetu. Reč je o tome da se *samoosmisli* naša pozicija kako u teorijskom tako i u praktičkom smislu. Reč je o samoosmišljavanju, što znači da smo mi kao mislioci, pripadnici sadašnjosti, ali i prošlosti, „uvučeni“ u proces osmišljavanja nove metode.⁸ Tako bi se razlika između Huserlovog početnog i osnovnog stajališta mogla označiti tako što u početnoj fazi on pokušava da utemelji filozofiju kao strogu nauku, dok se u okretu povesti filozofija ispostavlja kao fenomenološka ontologija zasnovana na transcendentnoj subjektivnosti.

6 Edmund Huserl, *Filozofija kao stroga nauka*, Dafina i Milan Damjanović, Kultura, Beograd, 1967, str. 3.

7 Edmund Huserl, *Prva filozofija*, Dragan Prole, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2012, str. 9.

8 Dragan Prole, *Huserlova fenomenološka ontologija*, Pokrajinski sekretariat za kulturu, obrazovanje i nauku, Novi Sad, 2002, str. 41.

U delu *Filozofija kao stroga nauka* Huserl pokazuje da u periodu kada on piše ne postoji jedinstvena filozofska metoda i da čak ne postoje ni pokušaji da se ona osmisli. Vladajuće pozicije: naturalizam i istoricizam, svaka od njih utemeljuje sopstveno stanovište, ali ne uviđa da i sâma počiva na naivnim pretpostavkama. Naturalizam, kao ni istoricizam, ne vidi po Huserlu ograničenost sopstvene metode, a ona se sastoji upravo u nemogućnosti ovih pozicija da daju jedinstveno filozofsko stanovište, jedinstvenu metodu, koja bi na neki način obuhvatila oba. Stvari prirodnog sveta ne mogu da se saznavno iscrpe u induktivnom pristupu, nisu poznate u totalitetu svojih određenja, ali one ne mogu ni da se saznaju u svojoj osnovi. Takva metoda ne može da im obezbedi nužnost. To je još Hjum znao, zbog toga će on za Huserla biti veoma važna figura, posebno u poznijim delima. Međutim, i pored toga, prirodna nauka samouvereno počiva na pretpostavci da saznaje istinu o svetu putem naturalističkih induktivnih i deduktivnih metoda. Čini se da ovde već Huserl postaje svestan onoga o čemu će Hajdeger kasnije govoriti, da do bitka ne možemo doći preko bića. Tako se ne samo temelji prirodne nauke pokazuju kao naivne pretpostavke, već i metoda kojom se saznanja postižu. Najveći problem stupa upravo onda kada se naturalistička metoda primeni na subjekat. Taj problem je najvidljiviji u psihologiji koja samu svest opredmećuje, što nužno vodi u besmisao.⁹ Huserl insistira da se ne zanemaruje ono što je paradoks subjektivnosti: sopstvo je istovremeno subjekt i objekt u svetu.¹⁰ Istoricism, sa druge strane, Huserl kritikuje koliko i naturalizam. Iako je njegov predmet pre svega „duhovni svet“, istoricism ga posmatra kao tlo činjenica koje zatiče u svetu. Istoricismu i naturalizmu je zajedničko „sujeverje činjenica“. ¹¹ Istorijska, ako se odnosi samo na empirijske činjenice ne može da ustanovi kriterijum naučnosti. Ona prema Huserlu, ne može ni sama sebi da obezbedi adekvatnu metodu.¹² Maksimum do kog ona dolazi jeste neka „nagomilana praktička mudrost“ koja apstrahuje od individualnih iskustava do opštih principa i predstavlja „duh određenog vremena“. Ipak, ovakav „duh vremena“ je samo izraz nekog sadašnjeg stanja stvari, a ne apsolutnog kriterijuma koji može filozofiji da obezbedi naučnost. Potrebno je jedno radikal-

9 Edmund Huser, *Filozofija kao stroga nauka*, str. 24.

10 David Carr, „Transcendental and empirical subjectivity: The Self in the transcendental tradition, in: *The new Husserl, a critical reader*, DonnWelton, Indiana University Press, Bloomington, 2003, pg. 196.

11 *Filozofija kao stroga nauka*, str. 50.

12 Isto, str. 40.

nije ispitivanje subjektivnosti koja se odnosi na te činjenice. Istoricismam na kraju samo fiksira zablude sadašnjeg vremena. Ne obezbeđuje nam metodu na osnovu koje treba misliti subjektivnost.

Istoricizam i naturalizam se bore između sebe čija je metoda „bolja“, a ne uviđaju, da su i jedna i druga metoda nedovoljne, da ne ispunjavaju osnovni filozofski zahtev za jedinstvenošću. Na kraju ovog dela Huserl naglašava da je duhovna situacija u kojoj se bore ove dve pozicije nepodnošljiva.¹³ Pozivajući se na realne činjenice, ove dve pozicije ne uviđaju da je realnost samo simptom, posledica nečega što se nalazi u osnovi. Njoj pretходи mišljenje koje je konstituiše. Neophodna je temeljna kritika vladajućih stavova, da bi se pokazalo šta se nalazi u njihovoj osnovi. Takva kritika bi istovremeno postavila zahtev da iznedri jednu novu naučnu metodu. Ona taj zahtev može da ostvari samo u radikalnom preispitivanju subjektivnosti, a u kasnijim delima u dijalogu sa istorijom filozofije. U osmišljavanju nove naučne metode, koja svoj najviši izraz u Huserlovoj filozofiji ima uvidu transcendentale fenomenologije, veoma važnu ulogu ima refleksija. U nastavku rada videćemo šta predstavlja refleksija za Huserla, po čemu se ona razlikuje od drugih načina mišljenja.

Refleksija i fenomenologija

Kada se govori o Huserlovoj refleksiji, moraju se imati u vidu dve stvari: 1. fenomenološka refleksija se razlikuje od prirodno naučne refleksije 2. transcendentale-fenomenološka refleksija se razlikuje od Hegelove refleksije i drugih refleksija, čiji je premet istraživanja istorija filozofije. Ričard Smit naglašava da fenomenološka refleksija može da počne zapravo tek kada se ukine prirodno-naučna refleksija, tj. kada se izvrši *redukcija*.¹⁴ Opisivanja koja prethode redukciji nisu fenomenološka. Tako on pravi razliku između mišljenja i refleksije.¹⁵ Mišljenje pripada prirodno-naučnom diskursu, i njegova refleksija nije refleksija u pra-

13 Huserl naglašava napetost koja u njegovom vremenu postoji između prirodnih i duhovnih nauka koja se ispoljila oko borbe za metodu. Pokazuje se da „predstavnici“ duhovnih nauka, Vindebland i Rikert nisu uspeali da se izbere za metodu jer su zarobljeni u objektivizmu. Edmund Huserl, *Kriza evroskih nauka i transcendentale fenomenologija*, str. 261.

14 Richard Schmitt, „Husserl's Transcendental-Phenomenological Reduction“ in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 20, No. 2, International Phenomenological Society Stable, 1959, pg. 238.

15 Isto.

vom smislu te reči, već predstavlja naivno uverenje da su predmeti iskustva prirodni i realni u svojoj osnovi. Za razliku od njega, fenomenološka refleksija predmetima ne pretpostavlja važenje, već ih posmatra kao fenomene, čije važenje treba tek naknadno konstituisati. Tako Ričard Smit pravi razliku između mišljenja i refleksije: mišljenje je samovoljno i interesno okrenuto prema svetu, ono ostaje zatvoreno u sebi, svojim motivima, dok refleksija predstavlja mogućnost da „izađem iz sebe“ i „vidim stvari očima drugog“, dakle jedan bezinteresni pristup. On daje jedan veoma zanimljiv primer¹⁶: dete kad je malo i kada uradi nešto loše pa ga roditelji izgrde, ono se ljuti ne znajući da ga roditelji uglavnom grde za njegovo dobro. Mišljenje deteta ostaje „zatvoreno“ u sebi. Ono po svaku cenu hoće da ostvari svoje zamisli i nije u stanju da reflektuje, da vidi situaciju na način na koji je vide roditelji. Da bi video situaciju „očima drugog čoveka“ mora da se uzdrži od interesnog pristupa i da dozvoli sebi da reflektuje. To predstavlja intersubjektivnost kod Huserla. Do ovog pojma tek treba doći. Ono što je važno u fenomenološkoj refleksiji jeste da se za početak ukine važenje prirodnog mišljenja i interesnog stava prema svetu i da se okrene fenomenološkom istraživanju, koje nema za interes da „istera“ sopstvena uverenja, već da kritički preispita mogućnost utemeljenja fenomena.

Huserl nije odmah došao do ideje intersubjektivnosti, koja je veoma važna u transcendentno-fenomenološkoj metodi. Baveći se Dekartom, njemu je postalo jasno da je čovek dvadesetog veka, isto kao i Dekart, uslovljen na neki način prirodno-naučnim diskursom. Zbog toga on naglašava da je za početak neophodno uzdržati se od prirodno-naučnog stava, pre nego što se donese bilo kakav sud o subjektivnosti. Kada se izvrši transcendentna redukcija, i kada se prirodno naučni stavovi „stave u zagradu“, svest ne ostaje prazna.¹⁷ Svest nakon redukcije nije dovedena pred ništa. To je još Dekart znao. To je motiv koji će inspirisati Huserla da se njime bavi. Ovo predstavlja na neki način kartezijansku refleksiju koju će Huserl pokušati da razradi i preoblikuje, koja će ga odvesti do utemeljenja transcendentno fenomenološke metode.

O važnosti ukidanja prirodnog stava Huserl govori već u *Ideji fenomenologije*. On tvrdi da je najveći problem prirodnog stava što on ne reflektu-

16 Isto, str. 241

17 Edmund Huserl, *Kartezijanske meditacije I*, Franjo Zenko, Centar za kultumu delatnost Saveza socijalističke omladine, Zagreb, 1975, str. 60.

je, on se zasniva na ideji da je ono što spoznaje istinito po sebi.¹⁸ Prirodno naučni stav ne može „da izađe iz sebe“ i razmotri mogućnost drugačijeg pristupa prema svetu. Dekart je ovo znao, i upravo zbog toga je u svojim *Meditacijama* pokušao da pronađe mogućnost drugačijeg pristupa i sigurnog temelja znanja u radikalnom ispitivanju subjektivnosti. Velika je Dekartova zasluga što je uvideo bestemeljnost prirodno-naučnog načina mišljenja, i što je shvatio da je ono u svojoj osnovi hipotetičkog karaktera. Ipak, prema Huserlovom uverenju, on zahtev za radikalnim ispitivanjem subjektivnosti nije uspeo da zadovolji. Čvrst temelj saznanja svakako jeste u samom mišljenju, ali ne mišljenju kako ga je Dekart konstituisao. On jeste otkrio neophodnost ispitivanja mišljenja i na više mesta Huserl tvrdi da je on čak začetnik transcendentalne metode.¹⁹ On priznaje Dekartu veliku zaslugu, tvrdeći da je otkrio „transcendentalno čistu, u sebi apsolutno zatvorenu subjektivnost, koja samu sebe može da obuhvati u svakom trenutku u apsolutnoj nesumnjivosti.“²⁰ Ipak, on sebe posredstvom Kanta smatra nastavljачem Dekartove filozofije, i misliti dekartovski znači pokazati intencionalnost u transcendentalnoj strukturi svesti. Šta predstavlja ta intencionalnost?

Jedan od najčulenijih Huserlovih primera u pokazivanju intencionalnosti svesti jeste primer sa muzikom. On ga koristi na različitim mestima. Naime, čuti pojedinačne tonove nije isto što i čuti muziku. Tonovi nam bivaju dati iz spoljašnjeg iskustva, ali jedinstvo različitih pojava, muziku, nam obezbeđuje vremenska struktura svesti. Ipak, sama analiza fenomena i vremenske strukture svesti nije dovoljna da bi se potvrdila egzistencija nekog predmeta. Za utemeljenje fenomenologije kao transcendentalne nauke o egu koji se odnosi na svako moguće Ja, i koja bi trebala da ispostavi mogućnost konstituisanja jedinstvene nauke, nije nam dovoljna samo analiza sopstvene subjektivnosti, već su nam potrebna sledeća dva koraka: intersubjektivnost i intuitivnost.

Nakon što je izvršena *epoché*, transcendentalna redukcija,²¹ svesti se otkriva njen intencionalni karakter. Drugi, kao telo mi se pokazuje *sličan* meni.²² Ta sličnost, Huserl naglašava nije isto što i suđenje po analogi-

18 Edmund Huserl, *Ideja fenomenologije*, Milan Damjanović, Beogradsko izdavački grafički zavod, Beograd, 1975, str. 29.

19 Edmund Huserl, *Prva filozofija*, str. 337.

20 Isto, str. 121.

21 Ovde nećemo ulaziti u razlike između ova dva momenta, iz razloga što postoje velika sporenja u tumačenju oko njih, a kod samog Huserla su oni najčešće sinonimi.

22 Edmund Huserl, *Kartezijanske meditacije I*, str. 128.

ji, već predstavlja jednu vrstu *apercepcije*, tako da u svom odnosu prema drugom putem *sličnosti* postajem svestan njegove egzistencije. Zbog toga, ako moje telo prima različite utiske, jasno je da i drugo telo, koje je meni slično, mora to isto da čini. Ali to što drugo telo percipira nije ništa iz sfere koja meni vlastito pripada. Ja sam telesno središte jednog prvobitnog sveta, koji je orijentisan prema meni. Moj vlastiti ego koji se na osnovu vremenske strukture konstantno samoopaža postaje aktuelan sada sa sadržajem ovoga što mu je dato.²³

Nisu najjasniji svi koraci Huserlovog izvođenja, ali on na kraju dolazi do toga da je jedan isti svet dat meni i drugom. Sama činjenica što nam se svet daje na isti strukturan način, iako drugačije u pojavnom smislu, ukazuje da je drugi takođe jedno transcendentalno *ja*. Smisao ljudske zajednice je uzajamno postojanje, koje povlači izjednačavanje mog postojanja sa postojanjem drugog, dakle *ja* kao jedan čovek, među drugima. Toj zajednici u transcendentalnoj konkretnosti odgovara adakvatna otvorena zajednica monada – transcendentalna intersubjektivnost.²⁴ Upravo zahvaljujući transcendentalnoj intersubjektivnosti, drugom i meni jedan isti predmet može da se pojavi iz različitog ugla, ali se u suštini različit fenomen odnosi na jedan isti predmet. Posredstvom jezika i označavanja, meni to postaje jasno. Upravo se na području transcendentalne intersubjektivnosti otkriva važnost jezika u mom odnošenju spram predmetom, drugim i svetom.

Zbog toga će se Huserl u *Krizi* okrenuti ispitivanju istorije filozofije, gde će pokušati da pokaže kako se ideja jedinstvene nauke izgubila upravo u pokušajima da se jedan predmet posmatra na dva različita načina: sa jedne strane objektivistički, dok sa druge strane transcendentalno. Taj raskid se događa sa naukom, koja nije u stanju da reflektuje i izađe iz sopstvene pozicije i svet pogleda „očima drugog“, već naivno živi u predrasudi da se istina sveta otkriva u samim predmetima. Zbog toga je potrebna transcendentalno-fenomenološka refleksija, koja bi pokazala da su prosvetiteljske ideje progressa zapale u krizu jer se nauka u određenim momentima pokazala više štetna nego korisna za čoveka u praktičkom smislu, a u teorijskom je pokazala da nije zadovoljila zahtev za jedinstvenom naukom, jer ne razume paradoks subjektivnosti. Zato prirodna nauka, poput deteta koje se nalazi u sferi ličnih interesa, ne pokušava da nađe uopšte jedinstvenu metodu, da nađe jedinstven temelj, ili bar da pokuša da ga pronade u dija-

²³ Isto, str. 136.

²⁴ Isto, str. 142.

logu sa drugačijim pozicijama. Ona ostaje zatvorena u ideji napretka koji to i jeste u odnosu na njene sopstvene kriterijume, ali u odnosu na pitanje istine sveta, života i pojedinca, ona ne može da se ispostavi kao apsolutan kriterijum, ni u praktičkom kao ideja Dobra, ni u teorijskom kao potreba za jedinstvenom naukom. Nauka je postala dogmatična u svojim stavovima i zato je neophodna kritika. Tako se Huserl od kartezijanske refleksije, zahvaljujući kojoj je spoznao važnost intersubjektivnosti, okreće istraživanju istorije filozofije, da bi pokazao da istorija filozofije ne predstavlja „obično faktičko ludilo“, nego da postoji u različitim filozofijama veza izgrađena sa jedne strane na izvornom smislu, sa druge na aberaciji od izvornog smisla. Zato on i kaže da istorija nije zbir činjenica, već prožimanje izvornog i sedimentiranog smisla. „Sada takođe možemo da kažemo: istorija od samog početka nije ništa drugo nego živo kretanje zajedništva i prožimanja izvornog formiranja smisla i sedimentiranja smisla.²⁵ Glavni nesporazum u razumevanju sveta, života i subjekta se dogodio u renesansi, i obelodanio putem jezika. Zato se Huserl okreće ispitivanju istorije filozofije, ne bi li pokazao da ideja jedinstvene nauke nije njegova lična ideja, niti potreba sopstvenog duha vremena, nego da je reč o izvornoj filozofskoj ideji, koja svoj početak ima u grčkoj filozofiji, početak svoje krize u renesansi, a čije bi razrešenje trebala da ponudi transcendentarno-fenomenološka pozicija.

Granice fenomenološke pozicije

Huserlova fenomenološka metoda ukratko ima nekoliko koraka: prvi je fenomenološka epoché (stavljanje važenja naučnog stava u zagrade), onda redukcija koja je usmeravanje na intencionalnu strukturu svesti (svest istovremeno misli sebe i predmet: noeza i noema), intersubjektivnost, intuicija. Huserlova metoda se odnosi na istoriju i u njoj se otkrivaju zablude naučnog i historicističkog mišljenja. Te zablude su dovele do krize sadašnjosti. U fenomenološkom stavu, nama treba u mnoštvu modifikacija premeta da se intuitivno otkrije njegova suština. Po tome vidimo da se Huserlova metoda razlikuje od Hegela. Kod Hegela nema mesta za intuitivnost, bar ne u obliku u kome Huserlova metoda postavlja zahtev za njom. Ipak, da li nam se u fenomenološkom stavu otkriva suština jedinstva teorije i prakse, ideja celovitog čoveka koja bi na neki način predstavljala mo-

²⁵ Edmund Huserl, *Kriza evropskih nauka i transcendentna fenomenologija*, 291–292.

gućnost izlaska iz krize? Odgovor je ne. Jan Patočka, autor koji je kritikovao liberalizam i komunizam istovremeno i sve njihove varijacije nastale na tragu Hegelove i Marksove filozofije, kritikovao je i Huserla, želeći da pokaže da njegova metoda ostaje nema u području praktičkog. Ipak, i on sâm ostaje nem kada je reč o pitanju praktičkog rešavanja problema. On je posredstvom Huserla pokazao granice nauke u teorijskom smislu i ideologije u praktičnom, samim tim što je ukazao na njihovu rascepljenost i negativne posledice toga. Sadašnjost je u krizi i ona se ne može rešiti afirmišući određenu ideologiju u sadašnjosti, niti predlažući hipotetički novi svet. To je oštrica kritike ideologije. Ipak, ako se ne opredelimo za neku ideologiju, šta nam onda ostaje? Čini se da bi odgovor na ovo pitanje mogao ići na temelju dijaloga i intersubjektivnosti. Huserlova metoda, zasnovana na kritici sadašnjosti, na temelju prošlosti se ipak na neki način odnosi i prema budućnosti, ne na nivou pretpostavke niti nasilnog menjanja sveta, nego na nivou poziva da budemo otvoreni za različite mogućnosti. Fenomenološka metoda se *uvek sprovodi u sadašnjosti* na te temelju prošlog, i ona nužno ostaje otvorena za buduće događaje. Samim tim što je prirodni stav stavljen u zagradu, drugi čovek mi više nije neprijatelj, nego bližnji. Dijalog ima mogućnost da zameni rat, i stvari mogu da se menjaju na jedan drugačiji način koji neće počivati na temelju već gotove apsolutne metode, kako to nudi pozitivna nauka i ideologija, nego koji će ostati otvoren za rešavanje pitanja na samom istorijskom putu. Jer, fenomenološka refleksija može povratno da se odnosi i rešava pitanje prirodne egzistencije, u cilju očuvanja kulture, dok obrnuto nije moguće.

Literatura

- David Carr, „Transcendental and empirical subjectivity: The Self in the transcendental tradition“ in: *The new Husserl, a critical reader*, DonnWelton, Indiana University Press, Bloomington, 2003.
- Dragan Prole, *Huserlova fenomenološka ontologija*, Pokrajinski sekretariat za kulturu, obrazovanje i nauku, Novi Sad, 2002.
- Edmund Huserl, *Filozofija kao stroga nauka*, Dafina i Milan Damjanović, Kultura, Beograd, 1967.
- Edmund Husel, *Ideja fenomenologije*, Milan Damjanović, Beogradsko izdavački grafički zavod, Beograd, 1975.
- Edmund Huserl, *Karijezijske meditacije I*, Franjo Zenko, Centar za kulturnu delatnost Saveza socijalističke omladine, Zagreb, 1975.

- Edmund Husserl, *Kriza evropskih nauka*, Zoran Đinđić, Dečije Novine, Gomji Milanovac, 1991.
- Edmund Husserl, *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*, Časlav Koprivica, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 2004.
- Edmund Husserl, *Prva filozofija*, Dragan Prole, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2012.
- Fridrih Niče, *Šest strana dobra i zla*, Božidar Zec, Dereta, Beograd, 2011.
- Jacques Le Golf, *Time, Work and culture in the middle ages*, The University of Chicago Press Goldhammer, Chicago, London, 1980.
- Richard Schmitt, „Husserl’s Transcendental-Phenomenological Reduction“ in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 20, No. 2, International Phenomenological Society Stable, 1959.

TANJA GOLIC²⁶

TRUTH BETWEEN THE PAST, PRESENT AND POSSIBILITIES

Abstract:

Husserl’s philosophy is at the same time modern and postmodern. He was writing in the period between the world wars when the world was in crisis. He opens the question how to think time, both, past and present, in these circumstances. During the crisis Hegelian and the Enlightenment way of thinking can not be accepted. The author of this study will show how thinking of the past is paradoxically. On the one hand, we understand that every act and thinking is free, while on the other hand, we are aware that lot of things are unfree because of our temporality and the inability to know the consequences of each action. The question is how to think the past and the present in a time of crisis.

Keywords: future, ideology, methods, science, past, present, time

²⁶ University of Novi Sad, Faculty of Philosophy, Department of Philosophy, tanjagolic@hotmail.com

ADAPTACIJA I IDENTITET PRISILNIH MIGRANATA: ANALIZA PORODIČNIH PRIČA O ISKUSTVU IZBJEGLIŠTVA

Rezime:

U ovom tekstu smo se bavili kvalitativnom analizom narativa o subjektivnom osećanju prilagođenosti životu u R. Srbiji i porodičnom i ličnom identitetu prognanika. Analiza je imala dva ciljeva. Prvi je bio da se opiše percepcija naših sagovornika o tome u kojoj mjeri su adaptirani na život u sredini u koju su prisilno prognani, te na koji način definišu – vide sebe i svoju porodicu. Drugi cilj je bio utvrditi da li, i u kojoj mjeri iskustvo progonstva i traume koje ono nosi utiče na najmlađu generaciju – potomke prisilnih migranata koji su rođeni u novoj sredini. Teorijska hipoteza koja je usmjeravala naše istraživanje je bila da su (bivši) prognanici neadekvatno psihološki adaptirani jer nose (samo)stigma i identitet gubitnika i zaboravljenih ljudi. Uzorkom su obuhvaćene tri generacije jedne porodice, od kojih je najmlađa rođena u R. Srbiji. Sa našim ispitanicima smo vodili dubinski razgovor. Otvarali smo teme pomoću kojih smo opisali segmente unutrašnje integriteta na život u novoj sredini. Riječ je o dimenzijama: temporalnost (prošlost, sadašnjost, anticipacija budućnosti), kontakt sa drugima (prihvaćenost i pripadnost) i identitet (kako sebe definišem). Pomoću ovih triju, međusobno isprepletenih ravni analize utvrdili smo da se kroz svakodnevno iskustvo naših sagovornika potvrđuje njihova percepcija da nisu prihvaćeni u novoj sredini. Svoju pripadnost ne opredjeljuju u odnosu na sredinu u kojoj žive, već u odnosu na „tamo“ i kroz dimenziju prošlog vremena. Konačno, „tamo“ predstavlja važnu okosnicu identiteta, čak i za najmlađu generaciju koja nije neposredno iskusila rat. Imajući na umu ove nalaze, kao i fakt da su studije u kojima se autori bave ovom problematikom na uzorku domaćih prisilnih migranata, izuzetno rijetke, ostaje da pozovemo na dalje istraživanje ove problematike koja bi gledano na duge staze mogla imati svoje ozbiljne lične i društvene reperkusije.

Ključne riječi: adaptacija, identitet, porodica, stigma, prognanik

Uvod

Prognanici sa prostora bivše SFRJ koji žive u Srbiji, već neko vrijeme nisu tema koja privlači javnu niti pažnju naučnika-istraživača. Ovo tvrdnju je lako argumentovati već površnim uvidom u sadržaj domaćih pisa-

¹ Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu, milanaljubicic@yahoo.com

nih medija i naučnu produkciju u posljednjih desetak godina. *Domaći*² prisilni migranti su tako u medijskom smislu u najmanju ruku nezanimljivi. Na primjer, u tekstovima objavljenim u *Politici* 2015. godine autori se bave pitanjima klimatskih, i izbeglica sa Bliskog Istoka, dok se oni u kojima se pominju prognanici iz bivših jugoslovenskih republika mogu prebrojati na prste jedne ruke (Ljubičić, 2016). Pažnju valja skrenuti i na fabulu ovih (rijetkih) tekstova. U njima se na krajnje afirmativan način javnost obavještava o uspješno okončanom (?) procesu integracije.

Ovakva idilična slika biva potvrđena i kroz javnopolitički diskurs o prognanicima. Njena validnost se zasniva na jeziku brojki, i pored toga što nisu usamljena mišljenja da statistika o izbjeglim licima nije akurata.³ Bilo kako bilo, zahvaljujući statističkim podacima, danas se konstatuje da je većina izbjeglih, a u takvom statusu je bio svaki deseti stanovnik bivše Savezne Republike Jugoslavije sredinom devedesetih godina XX vijeka (Opalić, 2003), uspješno integrisana.⁴ Na primjer, pisci izvještaja *Dve decenije izbegništva u Srbiji* (2015), kao i brojni drugi autori (Lukić, 2015) u ovaj navod ne sumnjaju, a činjenica da je preko 200.000 ljudi zatražilo i dobilo državljanstvo R. Srbije, bi trebala da potvrdi rečeno (Tabela 1).⁵ Oni malobrojni, koji su zadržali status izbjeglica, za to su se odlučili vodeći se principom utilitarnosti. Biti izbjeglica za njih predstavlja vid životne strategije (Lukić, 2015: 17) – pokušaj da zadrže beneficije⁶ koje nosi njihov status (podvukla M. Lj.).

2 Pod pojmom *domaći prisilni migranti* i *domaće izbjeglice* podrazumijevamo izbjegle i prognane ljude sa prostora bivše SFRJ. Valja kazati i to da smo termine izbjegli i prognani upotrebljavali kao sinonimne, iako cijenimo da između njih postoji značajna razlika (vidi: Ljubičić, 2016).

3 Smatra se da tačne podatke o njima nije moguće prikupiti usljed značajnih fluktuacija u okviru ove populacije, te interesa različitih relevantnih aktera i organizacija (ne)posredno pozvanih da se bave ovom problematikom (vidi: Cvetković, 1997, Grujić, 2005, Opalić, 2005, Ljubičić, 2014 i drugi).

4 Sa ovakvim optimizmom se ne gleda na prisilne migrante iz bivše SFRJ koji su se iselili u tzv. treće zemlje (vidi: King, Welch, Owens, 2010). Po zvaničnim podacima riječ je o 46.000 mahom mladih ljudi. O tome kako stvari stoje sa integracijom 69.500 prisilno prognanih koji su se vratili na stara ognjišta, takode malo šta znamo. Iz relativno površnog uvida u njihovu svakodnevicu i probleme sa kojima se susreću teško da bismo ih mogli svrstati u kategoriju integrisanih (povratnika). Nažalost, moramo podvući da svoju konstataciju ne možemo potvrditi ni jednim jedinim naučnim argumentom, jer ova populacija nije predmet naučnog niti bilo kakvog drugog interesovanja.

5 Smatra se da to po sebi predstavlja primjer integracije najvećeg obima u evropskim okvirima (Lukić, 2015).

6 Nije sasvim jasno kakve beneficije je autorka pomenutog izvještaja imala na umu. Koliko smo upoznati, osobama u statusu izbjeglih lica se dodjeljuje pomoć u vidu hrane i ogrijeva, ali samo ukoliko ispunjavaju određeni starosni kriterijum. Pomoć oko stambenog zbrinjavanja je moguće dobiti i u slučaju da su lica dobila državljanstvo R. Srbije. Valja kazati i to da ovakva vrsta pomoći nije dostupna svima: oni koji su sami uspjeli riješiti stambeno pitanje, ne mogu računati na međunarodnu pomoć te vrste.

Tabela 1. Kretanje broja prognanika na teritoriji R. Srbije u periodu od 1996–2015. godine

Godina	Brojno stanje
1996.	537.937
2001.	378.589
2004.	104.682
2008.	97.762
2009.	86.515
2011.	74.487
2012.	66.408
2013.	57.247
2014.	43.763
2015.	35.295

Izvor: <http://www.kirs.gov.rs/docs/statistika/izbirl2015.pdf>

Pored naturalizacije, čini se da u progresivnom smanjivanju broja izbjeglih važnu ulogu ima, u zvaničnim statistikama uglavnom zanemari-van podatak. Riječ je o izrazitom mortalitetu prognanika. Fakt da je smrtnost prognanika znatno viša u odnosu na domicilno stanovništvo: godišnje umre oko 10% izbjeglica, a od toga broja čak 2% izvrši suicid (vidi: Opa-lić, 2005), nije predmet posebne opservacije tijela nadležnih za ove ljude (Lukić, 2015).

Na sličan – zanemarujući način, izbjeglice se tretiraju i u naučnom diskursu. Pregled naučne produkcije ukazuje na nekoliko interesantnih trendova. Najdostupniji analizi je fakt da je od 1990-ih do današnjih dana, uporedo sa integracijom i/ili smanjivanjem broja izbjeglih u Srbiji, opada-lo interesovanje naučnika za istraživanje ovog polja (vidi: Ljubičić, 2016). Tako primjer *domaćih izbjeglica* odlično ilustruje tezu da društvena aktu-elnost tema oblikuje i polje naučnog interesovanja.⁷ Odatle ne čudi da do-maći istraživači danas veću pažnju posvećuju migrantima sa Bliskog Isto-ka, zanemarujući činjenicu da u njihovoj neposrednoj blizini više od dvije decenije žive ljudi koji su iskusili progon.

Drugi, analizi dostupan naučno-istraživački trend koji po našem mišljenju može zavesti na pogrešan trag, podjednako kao i *zaborav*, je usta-ljeni način tretiranja teme izbjeglištva u Srbiji. Mi smo prepoznali uslovno rečeno dva pristupa: jedan je klinički, a drugi statistički.

⁷ Slično tome, tema izbjeglištva je društvenim naukama bila *aktuelna* tokom devedesetih (Grujić, 2005).

U prvom, kojeg pronalazimo u tekstovima psihologa i psihijatara, razmatraju se mentalno higijenski problemi ove populacije, kakva je npr. *psihologija* izbjeglištva, u koju spada prevencija i zaštita mentalnog zdravlja ugroženog stresom prinudnog migriranja, kao i odlike mentalnog statusa izbjeglih (Popović, 1994, Vlajković, 2000, Opalić 2003, Jović i saradnici, 2005 i drugi), dok drugi osvjetljavaju demografske, socioekonomske i kulturne posljedice prinudnih migracija/migranata na lokalnu sredinu/stanovništvo (Raduški, 2002, Stevanović, 2005, Tripković, 2005, Lukić, Matijević, 2006, Lukić, 2015 i drugi). Potonji tekstovi po pravilu, nose izvjesnu *apokaliptičnu* notu. U njima je učitani diksurs o individualnoj (izbjeglo lice), grupnoj (izbjegli, domaće stanovništvo) i društvenoj nemoći. Ovom valja dodati da prisilni migranti bivaju posmatrani, zavisno od ugla razrade tema vezanih za iskustvo izbjeglišta, bilo kao grupa koja djeluje na lokalnu sredinu, mijenjajući je, bilo kao marginalizovana, gotovo pasivna grupa, na koju se djeluje.

I pored toga što su ova istraživanja u naučnom smislu veoma značajna – na primjer, ona razotkrivaju ne samo naučni, već i društveni tretman prognanika, valja ukazati na sljedeće: prvi klinički pristup obuhvata samo one prognanike koji su tražili/dobili stručnu pomoć, a iz vida izostavlja sve one kojima je podrška potrebna, a nedostupna.⁸ Konačno, rečene studije ne dotiču temu kolektivne traume i egzistencijalnog gubitka, koji su bez sumnje prisutni i imaju potencijal da se transgeneracijski prenesu (Opalić, 2005).

Druga grupa studija svoje zaključke zasniva na statističkim podacima koji su u najmanju ruku manjkavi. Na primjer, jednog od autora (Cvetković, 1997: 102) fakt (kojeg i sâm navodi), da ogroman broj „izbeglih ljudi, žena i dece... možda čak i polovina uopšte nikada i nisu bili zvanično prijavljeni nadležnim organima u Srbiji“ ne spriječava da iznese sljedeće zaključke. Na osnovu uzorka ispitanika koje ubraja u kategoriju „izbeglih“ („prognanike“ svrstava u drugu, po mnogo čemu različitu grupu koja je u Srbiju stigla iz, kako autor kaže „ruralnih enklava“ (Isto, 1997: 105), opisuje „fotorobot“ izbjeglice. Analitičku pažnju zaslužuje upravo termin koji autor upotrebljava da bi predstavio „statistički model izbeglice“.⁹ Značenje upotrebljenog pojma fotorobot, je višestruko problematično. Ovaj

8 Iz raznih razloga. Navešćemo samo neke od njih. Riječ je o: neinformisanosti o mogućnosti da se pomoć dobije, strahu od osude, neprepoznavanju potrebe za stručnom pomoći i podrškom.

9 Radi se o udatoj ženi, starosti od 30-45 godina, majci dvoje djece, pravoslavne vjeroispovijesti, srednjeg stručnog obrazovanja, domaćici ili službenici, koja živi od novčane i materijalne pomoći institucija R. Srbije, „kao i od međunarodne humanitarne pomoći“ (Cvetković, 1997: 126).

termin je, čvrsto vjerujemo, primjereniji kriminalistici¹⁰, negoli štivu koje pledira da bude sociološko.

Pa ipak, čini se da pojam fotorobot ne kolidira sa opštim zaključcima rečene studije. Njih bismo mogli opisati kao impresionističke tvrdnje koje promovšu brojne predrasude, a koje su zasnovane isključivo na statistici, u čiju akuratnost i sâm autor polaže ozbiljne sumnje. Tako saznajemo koliko je brojna kategorija neintegrisanih: po slobodnoj procjeni autora takvih ima oko 150.000; te kakvu opasnost po društvenu i političku budućnost Srbije ovi ljudi predstavljaju. Cvetković tako smatra da za „posebnu... nevolju“ to što „dobar deo izbeglica nikad nije živeo u urbanoj sredini“ (Isto, 1997: 173), i što „mnoštvo izbeglica poreklom sa sela danas živi u gradovima, čime se dodatno zaoštravaju tradicionalni problemi prenaseljenosti velikih gradova u Srbiji“ (Isto, 1997: 106). Ovom zaključku dodaje još jedan, koji opisuje tipične predrasude vezane za izbeglice diljem zemnog šara. Po njemu, posebno je zabrinjavajuće to što će nakon sticanja građanskog statusa za kojeg autor očekuje da će i pored odugovlačenja (tadašnjih) vlasti, izbjeglima biti dât, oni učestvovati u izboru političkih predstavnika.¹¹ Ozbiljne su njegove sumnje u mogućnost da u tom pogledu prognanici budu racionalni. Dodajmo i to da su i recenzenti ove studije saglasni da su rečeni zaključci i „imanetno izvodljivi i mudri“ (izvod iz recenzije, Samardžić S., Stojanović S., 1997).

Naš je stav nešto drugačiji: cijenimo da je „prava nevolja“ u tome što su istraživačke i neprovjerene pretpostavke formulisane kao tvrdnje, koje uzimamo zdravo za gotovo i reprodukujemo u naučnom diskursu. Tako identični, i na rečenoj studiji zasnovani zaključci se iznose četrnaest godina kasnije, bez bilo kakvog kritičkog osvrta na napisano (Panev, 2011). Uz to, izbjegli su predstavljeni kao osobe koje pate od osećaja rezigniranosti, depresivnosti i izolovanosti“ (Panev, 2011: 147).

Iz do sada napisanoga, složićemo se sa Korać (2011), da je osnovano zaključiti da su prognanima pripisane pasivnost i izvjesna doza parazitizma, neuklopljenost, različitost. Izbjeglice ne percipiramo kao ljude poput nas (Isto, 2011: 16), koji svoju izbjegličku svakodnevicu žive rukovodeći se i racionalnim rasuđivanjem i oslanjajući na prethodno životno iskustvo. Odatle, ne čudi

10 Pod ovim pojmom se podrazumijeva „crtež lika učesnika u zločinu ili prestupnika, načinjen na osnovu sećanja i izjava očevidaca o tome kako je ovaj izgledao“ (Petrović, 1998: 204).

11 Valja primijetiti i to da za autora nije zabrinjavajući, i čini se ni na koji način sa eventualnim neracionalnim izborom izbeglih, nalaz da znatan broj građana Srbije ima nepovoljno mišljenje o Srbima „s one strane Drine“ (Cvetković, 1997: 177). U autorovoj interpretaciji riječ je o „svega 20%“ (Isto, 1997: 177) ispitnika.

da su prepoznati i kao ozbiljna (društveno-politička, demografska i ekonomska) prijetnja. Konačno, način na koji su ovi ljudi predstavljeni u naučnim studijama ilustruje proces naučne produkcije stereotipa (Ignjatović, 2009).

Imajući na umu napisano, cijenimo da je drugačiji pristup istraživanju ne samo moguć, već i potreban. Riječ je o tome da *biti izbjeglica* nije jednom zauvijek zadati status, već je to prije lično i grupno iskustvo. Ovakvo iskustvo nužno ne podrazumijeva pasivno prepuštanje, već može/mora da uključi i djelatni pristup životu (vidi: Korać, 2011). Drugačije rečeno, osoba sa ovakvim iskustvom nije lišena sposobnosti da donosi razborite odluke i u skladu sa njima postupa, da se „hvata u koštac sa životom“ (Long, 1992, po Korać, 2011: 16) na aktivan način. To pogotovo važi za domaće izbjeglice za koje oslanjanje na lične i porodične snage i kapacitete, nije bila stvar izbora već moranje u društvenom kontekstu opterećenom ekonomskim poteškoćama, i u situaciji opšteg *zaborava*, o čemu je već bilo riječi.

Strana naučna produkcija obiluje radovima u kojima se eksploriše djelanje izbjeglih (Isto, 2011). Najčešće, riječ je o studijama koje se bave različitim aspektima integrisanosti prisilnih migranata. U fokusu su ekonomska i sociokulturna, dok se psihološkom integracijom (i) strani autori daleko rjeđe bave.

Preporuke tijela koja su neposredno uključena u rad sa prisilnim migrantima,¹² kao i nalazi naučnih istraživanja su saglasni oko toga da uspješna integrisanost podrazumijeva podjednako uspješne i spolja vidljivu i tzv. unutrašnju ili psihološku adaptiranost. Drugačije rečeno, da bi bio dobro integrisan u novo društvo, prisilni migrant treba da ima zadovoljene osnovne egzistencijalne potrebe, da bude prihvaćen u porodici i sredini u kojoj živi, da prihvata lokalnu kulturu, i ne odbacuje svoju raniju kulturološku pripadnost. U isto vrijeme, oni koji su uspješno adaptirani osjećaju da su prihvaćeni, da pripadaju novoj sredini, a svoj identitet ne grade na izbjegličkom statusu.¹³ U kom stepenu će prisilni migrant biti integrisan u novoj sredini u velikoj mjeri zavisi i od načina na koji on osmišljava svoj život (Khawaja et al., 2008). Autori su identifikovali dvije opozitne i idealnotipske strategije kognitivnog reframiranja. Riječ je o pasivnom i aktivnom stilu. Pasivnost koja se sastoji u izbjegavanju, nemogućnosti da se izbjegli suoči sa traumom i da prepozna da život nije van njegove kon-

¹² www.kirs.gov.rs/docs/Nacionalna%20strategija%20za%20izb%20i%20irl%202015-2020.pdf

¹³ *Social Adaptation of Refugees. A Guide for Service Providers*, 1982

trole, ide ruku pod ruku sa niskim stepenom integrisanosti, dok su aktivne strategije: reafamacija prošlog i sadašnjeg životnog iskustva, normalizacija i prihvatanje, važne poluge u osmišljavanju daljeg života.

Kada je riječ o domaćim izbjeglicama, sa žaljenjem moramo konstatovati da se studije koje su za predmet imale integrisanost prognanika mogu nabrojati na prste jedne ruke (Ljubičić, 2014, 2016). Zahvaljujući statističkim podacima, našem je posmatranju najdostupnija ekonomska integrisanost izbjeglih, dok o sociokulturnoj i onoj psihološkoj malo znamo.

Dok (kako stvari sada stoje, umjesnije je kazati: ako) potreba za istraživanjem domaćih izbjeglica ne bude prepoznata kao tema od društvenog i naučnog interesa, na zainteresovanim istraživačima je da u svakoj prilici ukazuju na takvu neophodnost i preduzimaju istraživanja ove vrste. Naš lični doprinos ovom nastojanju se sastoji u analizi kvalitativne građe: priča članova jedne prognaničke porodice o njihovoj unutrašnjoj adaptiranosti na život u novoj sredini.

Metodološki dio

Da bismo opisali unutrašnju adaptiranost koristili smo nekoliko ravni analize. Riječ je o: *temporalnosti* koja u analizu uvodi *prošlost*, *sadašnjost*, *anticipaciju budućnosti*; *neposrednom svakodnevnom iskustvu kroz kontakt sa Drugima* u vremenskoj dimenziji i kroz percepciju prihvaćenosti; i o *identitetu* – *gdje pripadaju i kako definišu sebe* (Tabela 2.).

Tabela 2. Dimenzije i indikatori unutrašnje integrisanosti

			Nosioc posrednog iskusutva: biti prognanik	Nosioc neposrednog isksutva: biti prognanik
			Unuk	Baka/majka, svekrva, sin, snaha
Temporalna dimenzija	Prošlost	Relaciona dimenzija		Život prije rata i u ratu
				Iskustvo izbjeglištva neposredno po dolasku u Srbiju
	Sadašnje iskustvo		Ko su i kakve su izbjeglice?	Svakodnevno iskustvo u odnosima sa drugima i osjećanja
	Budućnost			Kako će izgledati?
Identitet			Ko sam ja? kako vidim sebe i gdje pripadam?	Ko sam ja? kako vidim sebe i gdje pripadam?

Najopštiji cilj je bio da „*ulovimo*“ značenja proživljenog i anticipaciju budućnosti u kontekstu traumatičnog iskustva – izbjeglištva i egzistencijalnih okolnosti u kojima su živjeli/žive. Posebni cilj je bio da opišemo: a) kako naši sagovornici vide da teče proces njihove unutrašnje adaptacije; b) da se prepoznaju sličnosti i eventualne razlike među njima u pogledu percepcije psihološke integrisanosti imajući na umu njihovu generacijsku pripadnost i iskustvo u uspostavljanju kontakata sa ljudima van porodičnog kruga; c) da se utvrdi značenje *biti prognanik* za generaciju koja je s ovim iskustvom posredno upoznata.

Razgovor smo vodili sa četvoro ispitanika – tri generacije jedne porodice od kojih su dvije: majka/svekrva/baka Milka¹⁴, (66 godina stara, udovica, domaćica, porodična penzionerka, sa završenom osnovnom školom), njen sin Dušan (44, srednja stručna sprema, radnik) i snaha Vesna (38, srednja stručna sprema, radnica) rođene u državi porijekla, a treća, najmlađa, Milkin unuk Nenad (12 godina, odličan učenik šestog razreda osnovne škole) u R. Srbiji. Riječ je o porodici koja živi u okolini Beograda od trenutka kada su izbjegli, 1995. godine.

Odabri naših sagovornika nije slučajna, već prigodna: do njih smo došli na osnovu preporuke zajedničkih poznanika. Ipak, da bi ušli u uzorak bilo je neophodno da ispune dva preduslova: a) da pripadaju prognaničkoj populaciji i b) da su egzistencijalno zbrinuti. Naime, strana istraživanja (vidi: Montgomery, 1996) ukazuju da ekonomska neintegriranost nužno utiče i na kvalitet one unutrašnje i obrnuto, da bazična materijalna obezbjeđenost ide ruku pod ruku sa uspješnom psihološkom adaptiranošću. Imajući na umu ove nalaze, mi smo pretpostavili da je unutrašnju integriranost lakše uočiti i opisati u slučaju onih ispitanika koji nisu egzistencijalno ugroženi.

Na osnovu dosadašnjih domaćih istraživanja nije bilo moguće koncipirati adekvatne hipoteze čija će validnost biti provjeravana, te smo se umjesto njima, rukovodili hipotetičkim pitanjima. Riječ je o sljedećim pitanjima koja su ujedno bili i baza dubinskog intervjua: Kako su živjeli prije rata? Kakvo je to iskustvo biti izbjeglica? Kako se osjećaju? Ko su oni sada i gdje pripadaju? Kako će izgledati i šta bi oni željeli da izgleda njihova budućnost? Najmlađeg sagovornika koji je rođen u novoj sredini i koji nije neposredno iskusio progon smo pitali o tome na koji način percipira: rat i izbjeglištvo, te gdje on pripada?

¹⁴ Zbog zaštite identiteta imena naših sagovornika su promijenjena.

O narativnom identitetu naših sagovornika dodatne podatke prikupili smo pomoću zadatak-testa rečenica pomoću kojih su oni opisali sebe.

Otvoriti priče: tok razgovora

Ideja sa kojom smo ušli u razgovor sa našim sagovornicima je bila otvoriti priče o izbjeglištvu i pustiti ih da idu svojim tokom. To nam je omogućilo da pratimo koje segmente priča po redoslijedu kako su se pojavljivale, bez mnogo uplitanja: naša je uloga bila da slušamo.

Svaki od naših sagovornika je razgovor započeo otvaranjem različitih tema. Na primjer, unuk – po vlastitoj želji naš prvi sagovornik, je svoju priču o izbjeglištvu otvorio opisujući događaj koji je za njega bio važan: na raspustu, koji je završen neki dan ranije, je bio u posjeti očevom rodnom gradu i saznao da će roditelji prodati porodičnu kuću koja se tamo nalazi.

Ova je tema za njega bila najvažnija, a iz značenja koja za ovog dječaka ima odlazak u posjetu i porodična kuća u domovini njegovih roditelja, smo mogli prepoznati ne samo sekvence priča o tome gdje ovo dijete smatra da pripada, već i da razlučimo uticaj posredno doživljene traume – izbjeglištva, na doživljaj njegove pripadnosti.

Milka je svoje priču započela drugačije. Tako njena prva rečenica: „Nemam šta pričati“, razotkriva svu težinu egzistencijalne iskorijenjenosti i izrazitog subjektivnog trpljenja. Bolu i tuzi će se tokom razgovora često vraćati. Vesna svoju priču započinje govoreći o tome kako izgleda njen život (sada i ovdje), a njen suprug na početku razgovora predstavlja sebe.

Pored toga što su na različit način otvorili priče, naši su sagovornici različitim segmentima tema posvećivali nejednaku pažnju. Milka je tako veoma opširno govorila o tome kako je izgledao njen život kod kuće, Vesna o sadašnjem životnom iskustvu, a Dušan je daleko opširnije nego ostali, pričao o budućnosti.

Iako su se u svojim pričama fokusirali na različite segmente i pažnju pridavali drugačijim, za sebe lično važnim temama, za potrebe analize smo napravili neku vrstu matrice – sheme izlaganja. Budući da priče naših sagovornika imaju narativnu strukturu nama se učinilo logičnim da ih predstavimo sljedeći logiku vremenskog slijeda: od prošlosti preko *sada i ovdje* do budućnosti.

Unutrašnja integracija nosioca neposrednog iskustva progona

Mada ne u istoj mjeri, za Milku, njenog sina i snahu, te unuka prošlost predstavlja reper za življenu sadašnjicu. Već je bilo riječi o tome da je o prošlosti najopširnije pričala Milka. Za razliku od svojih ukućana koji se sjećaju isključivo lijepih dešavanja: događaja iz djetinjstva i druženja, ona govori o ratu kao o najbližem i najupečatljivijem, ružnom sjećanju. Rat je sve planove za njenu djecu: njihovo obrazovanje i „normalan život“, doveo u pitanje. Ova žena se živo sjeća proživljenih strahova i brige: „Čim telefon zazvoni bojiš se nešto se loše desilo, da nije neko poginuo od bliže rodbine, djece“. Ipak, ona se prilagodila okolnostima u kojima je živjela. To iskustvo *prilagoditi se životu u ratu* je djelila sa pripadnicima svog kolektiva. „Kad nismo imali vodu, išli na bunar, a kad nema struje bile svi-jeće. Snalaz’li¹⁵ smo se. Mi smo s ti(jem) bili zadovoljni“. Veli:“(J)ope(t) živ’lo se bolje nego u izbjeglištu.“

Pokazaće se da je život u ratnom okruženju ovoj ženi bio prihvatljiviji nego sadašnjica i to iz dva razloga: 1. Ona je bila kod svoje kuće: „osjećaj se na svome. Skroz drugčije“. To osjećanje Milka ne može opisati riječima. Kao da sagovornika poziva da razumije, i u isto vrijeme strahuje da on to neće moći, ova žena veli da je to nešto što: „samo možeš osjetiti“. Drugi razlog je neposredno vezan sa prvim, i razotkriva koliko se ova žena osjeća neprihvaćenom u sredini u kojoj živi. Osjeća da je odbačena i to je za nju veoma bolno. Pretpostavljamo da zato iskustvo diskriminacije i usamljenosti: marginalizacije i odsustva ljudskog kontakta opisuje ne kao isključivo lično, već najprije kao iskustvo kolektiva kojem pripada. Ona i drugi po statusu slični su nevoljeni: „Ne voli nas niko, ni komšije ni niko“. Za njih nema razumijevanja: „Nisu imali razumijevanja za nas. Nema niko razumijevanja“. Konačno, i ona sama je u sredini u kojoj živi na svojoj koži osjetila da je ljudi: „Nisu ... prihvatili“.

U prilog Milkinom osjećanju svjedoče i svakodnevna iskustva. Na primjer, za ovu ženu je poražavajuća činjenica da komšiluk sa njom ne komunicira. „Ovdje nemam s kime pričati. Neće reče ni *Dobar dan*. S nikim ne komuniciram. Ne družim se s nikim“, kaže. Opisuje događaj u kojem je susjede nisu primile u kuću, već su pred njom zavorile ulazna vrata i razgovor vodile u dvorištu. Ovu distancu – simboličko i stvarno zatvranje, ilustruje sljedeća Milkina rečenica. „Uvijek su priključane! One nas vide,

15 Sekvence iz razgovora sa našim sagovornicima smo prenijeli u originalu.

i čuju, ali ne pričaju“. Razmišlja šta bi ona mogla da uradi po tom pitanju: „Ja morem pokušati, ja morem pozvoniti“, ali već zna da bi takav njen pokušaj bio osuđen na neuspjeh. Kao da se brani kazuje: „Ne interesuju me njihovi razgovori“ i krajnje rezignirano zaključuje: „Ni sa kim ne komuniciram. Bio Beograd, a Njujork, isto mi je“.

Socijalne kontakte održava sa sestrom i sa prognanicima koje su bili naseljeni u sada zatvorenom prihvatnom centru.

O životu u izbjeglištvu Milka priča detaljno. Egzistencijalni gubitak koji opisuje ovako: „ostala sam bez ičega“ je za nju bio toliko strašan da je razmišljala da sebi oduzme život. „Htjela sam skočiti sa četvrtog sprata. Zamišljala sam da ne mogu to izdržati. Ništa mi nije bilo lako. Nit' imaš u čem' spavati, nit' šta pojesti, ni u čemu skuvati“. Iz takve situacije koju je Milka prepoznala kao beznadežnu, izlaz je pronašao njen suprug. „On je radio i on nas je donekle skućio“, kaže Milka i primjećuje da su drugi ljudi koji nisu imali ovakvu privilegiju „prošli još teže“.

Rješenje osnovnih egzistencijalnih problema za Milku ipak nije predstavljalo suštinski preduslov za dalje osmišljavanje života. Život je za nju prekinut: „Kako sam došla ode, odjednom je umrlo. U meni je sve umrlo.“ Gubitak koji Milka dijeli s drugima, slikovito opisuje, i poziva slušaoca da razumije kolektivnu egzistencijalnu tragediju: „Đe si doša! Sve si svoje izgubio! Izaša si iz svoje kuće, iz svoje zemlje tu, đe si se rodio! Ostavio sve svoje, svoju dušu, svoje tijelo!“ Takav, pustošeći gubitak Milka je prisiljena da nosi sama. U njenoj blizini nema nikog sa kim bi mogla da podijeli svoju bol, ko bi mogao da je razumije i prihvati. „Nikog svog nemam po kraj sebe. Nemam s kim da se družim“.

Dušan i Vesna, njen sin i snaha u svojim pričama ne pominju rat. Ovaj događaj nije referentna tačka sjećanja, pretpostavljamo zbog njihovih godina. Umjesto toga govore o svom djetinjstvu. Riječ je o prijatnim uspomenama koje predstavljaju svojevrstan opozit sadašnjoj življenoj realnosti. Vesna se tako sjeća svojih prijateljica iz škole, družjenja i svog djeda, i ovom sjećanju suprotstavlja svoju svakodnevicu: njeni prijatelji su rasijani po svijetu, okolina je ne prihvata, a voljeni djeda je mrtav.

I njen suprug ima isključivo lijepe reminiscencije. Stari kraj za njega predstavlja mjesto gdje je: „odrastâ, igra nogomet, fudbal, vozio bicikl, išo na skijanje, na obližnju ski stazu, imâ drugare“. Na tom mjestu – sada dalekom, pa ga on zove: „tamo“ Dušan je „bio sretan“.

Upoređujući sjećanja na kuću i sadašnje iskustvo stečeno na osnovu rijetkih posjeta starom kraju, i Vesna i Dušan razotkrivaju ambivalentna osjećanja: radosti i tuge. Riječ je o ljubavi i patnji posebne vrste, koja čini se, podsjeća na to ko su (bili) i gdje pripadali. „Vrate se uspomene. Vidiš nešto što si prije radio, što te podsjeća na nešto, nekoga, na neke stvari“, kaže Dušan. Tamo je ovaj čovjek „zadovoljan, ispunjen“ i u isto vrijeme i „razočaran, tužan“. Objašnjava zbog čega: „Sve je nestalo, nema ljudi, sve je zaraslo, sve je pusto. To se ne može ispričati. Teško čovjek može da shvati da od jednog grada ispadne na deset ljudi prije podne. Nema mogućnosti za popravku“.

Slično se osjeća i njegova supruga: „i lijepo i tužno što je sve tako“. To što se „sve ... nekako izmijenilo, što je sve drugačije“, Vesna doživljava kao svojevrsan rascjep. Riječ je o osjećanju diskontinuiteta između ranijeg života i sadašnjeg *preživljavanja*. Tako ova žena osjeća da je njena duša (ostala) u Dalmaciji, a da je u Srbiji samo tijelom. Sve su njene misli „tamo“, ali ona nema izbora: mora da živi u Srbiji: „zbog djece, posla“ i zbog toga što „u Dalmaciji nema naroda, nema perspektive“.

Odlazak *kući* za ove ljude označava i podsjeća na status *pripadati* (negdje, nekom) i *vratiti se korijenima*. Dušan tako kaže da ga „vuče“ da ide kući. On voli „parče zemlje“ koje mu „otac ostavio“, i veli da bi, u slučaju da kuću u rodnom gradu proda, kupio drugu, da ima gdje da „ode“.

Kakva je njihova percepcija o prihvaćenosti u novoj sredini?

Vesna opisuje iskustvo svojevrsnog manifestnog prihvatanja, iza kojeg se krije latentno odbacivanje. Ona tako kaže da nju ljudi „prihvataju onako. U stvari te ne prihvataju. Samo kažu“. Ona kontaktira sa malo ljudi: „sa izbjeglicama uglavnom“ i to zato što može: „slobodnije s njima pričati“. Družeći se sa ljudima koji su „od tamo“ ona ne rizikuje da će biti odbacena, jer oni dijele isto egzistencijalno iskustvo. Drugi, lokalci sa kojima dolazi u kontakt je ne razumiju. Ona tako vjeruje da bi bila dosadna kada bi im opisivala svoj kraj. Zato ona priča „samo ono što mora“.

Vesna odgovornost za neadaptiranost u spoljašnjoj sredini uzima i na sebe. Kaže: „Ja se ne uklapam u njihovu priču. Nemamo isto mišljenje“, a ovo iskustvo *bivanja pored drugih* (ne *sa njima*) biva amplifikovano faktom da su prijateljstva iz prošlosti prekinuta: „nema nikoga ko je samnom blizak“, i da teško može vjerovati ljudima: „jer su danas s tobom dobro, a

sutra ogovaraju“. Ipak, Vesna i dalje ima potrebu za kontaktom¹⁶ sa drugima: „fali mi iskreno prijateljstvo“, veli.

Jedini izvor zadovoljstva za ovu mladu ženu je njena porodica. Svoj život u ovom trenutku osmišljava kroz svoje porodične uloge: majke, supruge i snahe, i njima propisane aktivnosti.

Dušanovo iskustvo je različito od onog koje imaju njegove majka i supruga. On veli da ga „lokalci prihvataju, šta misle to je njihova stvar“. Ni on se „sa njima“ ne druži, a komunikacija se odvija uglavnom „preko ograde, u prolazu. Nema kućnih posjeta“. Kao i njegova supruga, i Dušan ima više povjerenja u „Krajišnike, jer se razumijemo“. Pa i pored toga što izostaje dublji kontakt sa drugima, Dušan za sebe veli da sada pripada „tu“. Njegovu pripadnost je definisala činjenica da je ovdje zasnovao porodicu, dobio posao i da ima kuću; „Tu mi je porodica, posao, kuća, tu mi je novi život“.

Priče o budućnosti – o tome kakvim zamišljaju da će biti njihov život za deset godina se nadovezuju na narativ o sadašnjosti. Riječ je o pesimističkoj viziji: suštinske promjene neće biti, koja je najizraženija u Milkinom slučaju.

„Za deset godina sve vidim da će biti ružno. Ružan će život izgledati“, kaže ona i pojašnjava zbog čega. Biće i dalje usamljena: „Nema moga naroda, nema rodbine“, „starija, bolesnija“ i bez mogućnosti da odbrani i očuva segmente svog ranijeg identiteta kroz kontakte sa sebi bliskim ljudima iz starog kraja: „Neću imati nik’u mogućnosti da odem u Hrvatsku, nit’ ću tamo ići i da kuću ne prodamo. Neću biti u stanju da odem“. A evo kako bi izgledala budućnost koju je Milka vidjela kao poželjnu. „Budućnost bi izabrala skroz druk’čiju. Živl’a bi u Hrvatskoj i sa mojim narodom. Ne bi živ’la bez svog naroda, usamljena“. Bilo kakva interpretacija, cijenimo – bila bi suvišna.

U Vesninom i Dušanovom narativu o budućnosti prepoznamo nekoliko slojeva. Prvi među njima razotkriva nemoć: oboje smatraju da se po pitanju suštinskih kontakata sa drugima „ništa... neće promijeniti“; drugi, nadu da će se egzistencijalno i po novi identitet važni aspekti sadašnjice održati: „da imam posao, platu“ (Dušan), „radiću“ (Vesna), a treći očekivanja. Riječ je o poželjnoj viziji budućnosti za njihovu djecu (ne za njih sa-

16 Pod kontaktom smo podrazumijevali susret dvoje ljudi, njihovu otvorenu i međusobno prihvatajuću relaciju i interakciju. Kontakt – dijalog sa drugim, je preduslov našeg subjektivnog postojanja (Žinžer, 2015).

me). Tako oba roditelja svog sina vide kao akademski obrazovanog i zaposlenog čovjeka. Vesna očekuje da će sin „završiti fakultet i naći dobar posao“. Bilo kako bilo, o preferiranoj budućnosti ni jedno ni drugo ne govori mnogo. Pretpostavljamo stoga što je dovoljno teško živjeti u sadašnjosti, da bi razmišljanje o poželjnoj budućnosti razotkrilo egzistencijalni jaz koji bi ovi ljudi teško mogli preskočiti.

Kako su opisali sebe?

O tome kako sebe vide Milka, Vesna i Dušan, sliku smo stekli tako što ih pozvali da u dvanaest rečenica opišu ko su. Na taj način smo „uhvatili“ različite niti identiteta (Ber, 2001) naših sagovornika. Neke od tih niti naratore povezuju sa prošlošću, neke razotkrivaju to kako sebe vide u sadašnjem trenutku, a iz ovog konciznog sastava na temu: *Ko sam ja?*, sa svim jasno prepoznamo za naše sagovornike lično važne uloge i njihove osobine.

To kretanje i određivanje sebe kroz prizmu prošlosti i sadašnjosti je posebno upečatljivo u Milkinjoj priči. U njenom narativu prepoznamo lične odlike koje je definišu: „Ja sam stara žena“, njene želje: „Još uvijek želim da se vratim u M.“ i razočaravajući uvid: „to je nemoguće“, te uloge koje su za nju lično važne. To su: njene porodične uloge – biti majka, baka, svekrva: „Djeca su mi najvažnija. I moji unučići, a i snaše“, bračni status: „Ja sam udovica. On (muž) mi puno fali u životu“ i kvalitet porodičnih (bliskih) relacija: „Slažem se sa snajom, kao da smo kći i majka, kao da smo drugarice.“ Priču o sebi završava vraćajući se u prošlost. Otkriva dvije crtice iz svog života u kojima se prepliću prošlost i sadašnjost. Jedna opisuje njene uloge: žene i majke, kroz teritorijalno određenu pripadnost: „Udata sam u B. U B. sam rođila dvoje djece“ i (o)sjećanja „Najljepše mi je bilo u B.“, dok je druga tužna. Nju simbolično otkriva na kraju priče o sebi. Sebe definiše kao siročić: „Ostala sam bez majke u 19-oj godini“. Pitamo se nije li ova Milkina definicija sebe kao siročeta poziv da se primjetiti da je u 46-oj ostala (i) bez zemlje?

Za Vesnu primarna identitetska nit su korijeni: „Ja sam D-ka“ i pripadnost: „Tamo sam rođena“. Nju potom određuje njena porodična uloga: „Supruga. Majka dvoje djece“, lične osobine: „Volim da idem svuda. Vesele sam naravi. Volim životinje i prirodu“ i jedan posebno blizak odnos: „Jako vezana za brata“.

Najopširnije, o tome ko je on, pričao je Dušan. Sebe je odredio u odnosu na *ovdje i sada*, pa tako u njegovoj priči ne nalazimo niti traga od teritorijalno određene pripadnosti. Ni po čemu se ne izdvaja od drugih: „običan sam, porodični čovjek“. To je čovjek koji ima „svakodnevne probleme, što na poslu, što kod kuće“. Njega definišu njegove porodične uloge: staratelja o porodici: „svakog dana odlazim na posao, vozim djecu u školu“, roditelja dječaka sa posebnim potrebama: „Imam dijete koje ima autizam“ i zabrinutog sina: „Imam bolesnu majku“. On dalje otkriva i svoje osobine i potrebe. On je: „previše... ozbiljan“ i veoma emotivan: „Mnogo sam vezan, naročito za mlađeg sina. Veliki sam emotivac“. Na kraju otkriva i šta voli. Da: odmara „popodne“, da radi „svakodnevne stvari. To me relaksira“, i da sa porodicom bude na okupu.

Posredno iskustvo: biti izbjeglica

„Izbeglica je tužni čovek zato što je napustio svoj dom“

Nenad

O tome kako izgleda biti izbjeglica iz perspektive generacije koja je s ovim iskustvom posredno upoznata, saznali smo iz Nenadovog narativa. On nam je ponudio svoju verziju priče o tome kako neko postane izbjeglica i ko su ti ljudi. U narativu ovog dječaka smo prepoznali i identitetsku kopču zasnovanu na mogućem gubitku korijena i podijeljenoj pripadnosti.

U Nenadovoj percepciji neko postane izbjeglica „zbog rata“. Ovaj dječak rat zamišlja ovako: „To je pucanje tenkovima. Bacanje bombi iz aviona“. Izbjeglice definiše kao ljude koji su: „napustili svoj kraj i odselili se negde drugde“. Smatra da su to: „normalni, poštteni ljudi, nit’su ružni nit’ su lepi“. Zapravo, svi njemu poznati i bliski odrasli ljudi su izbjeglice: „baba, tata, mama, ded. Dragica, Slobodan, Branka, Anđa, ovi iz Novog Sada“ (rodbina).

Sebe ovaj dječak ne identifikuje kao izbjeglicu: on ne pripada prognaničkom kolektivu, ali svoju pripadnost ne određuje niti po principu mjesta rođenja. Sebe smješta na pola puta između „ovde“ i „tamo“. Njegova percepciju o tome gdje pripada je oblikovana sviješću da su njegovi korijeni negdje drugdje. Za sebe kaže da je: „pola Beograđanin, a pola M-in“ i to ovako obrazlaže: „Srbijanac sam zato što sam rođen ovde, a M-in zato što se tamo tata rodio. Išao u školu. Deda je tamo napravio kuću. Tamo

sam išao i u stomaku.“ Zato je uznemiren mogućnošću da kuća u koju odlaze tokom ljeta bude prodana. Kaže: „Bilo bi mi žao da se kuća u M. proda, zato što se ne bi mogao kupati u onoj reci“. Poredi ovu žalost sa uskraćivanjem u svojoj dječjoj percepciji važnog poklona: „Bilo bi mi žao isto kao kad mi tata nije hteo kupiti plejstejš“. Od ovakve za sebe neprihvatljive mogućnosti Nenad se brani. Potvrđuje da su za status pripadanja važni korijeni – sjećanja, i kaže da čak i da se proda, „kuća je i dalje tamo“ i on će i dalje biti „polu M.“.

A evo šta za ovog dječaka znači odlazak kući. „Tamo“, Nenad:

1. stupa u kontakt sa drugima: odraslim, bliskim ljudima van porodičnog kruga, koji mu je „ovde“ uskraćen. Za njega je posebno važna komšinica Jagoda. Ona je „zanimljiva. Priča o nekim ljudima koji joj dolaze, tako, i kad ona nekom ide“ i sluša ga: „pričavam joj doživljaje odavde“;

2. radi zanimljive stvari: „Tamo je zanimljivo. Nema mnogo ljudi i mogu da radim šta hoću. Vozim rolere, idem na selo, jašem konja, volim da se kupam na reci“; i

3. osjeća se emocionalno ispunjenim: „tamo sam opušteniji, nego ovde“.

Iza svih ovih priča prepoznamo još jednu, posebno značajnu. Ona govori o tome da je status *biti izbjeglica* iskustvo koje se prenosi transgeneracijski i koje je vezano sa stigmom i osjećanjem nepripadanja. U Nenadovoj dječjoj percepciji zabranjeno je pričati o svom porijeklu. On bi se tako predstavio kao „polu-pola“ (Beograđanin, M-in) „samo svom najboljem drugu, a nikom drugom“ zbog toga što bi ga ti drugi odbacili. Upitan da pojasni zbog čega bi ga drugi „zadirivali“, Nenad odgovara da to baš ne zna zbog čega i traži objašnjenje: „verovatno bi kazali da sam Hrvat¹⁷“. Zato on svoje porijeklo krije i kaže: „uvek govorim da su mi roditelji iz Jugoslavije“.

Na kraju našeg razgovora sebe je predstavio na sljedeći način. Predočio je svoje lične osobine: „Ja sam dete od trinaest godina. Pametan sam. Imam dobar ukus za dizajn“ i važne statute: „Idem u šesti razred. Imao sam simpatiju“. Kroz narativ o sebi je predstavio i svoju porodicu: „Imam brata koji je autističan. Imam dobru mamu i tatu i babu koja pere veš i pra-

17 Za nas ova rečenica svjedoči o tome da ovaj dječak nalazi ne između, već izvan jedne od refrentnih tačaka identiteta: pripadanja po mjestu rođenja i korijenima. Njegovi roditelji su iz „tamo“ protjerani/nepoželjni, a u „ovde“ postoji ozbiljna sumnja i svakodnevna potvrda (kroz porodično iskustvo) o suštinskom nepripadanju – različitosti.

vi hranu. To je moja porodica“, i opisao svoju porodičnu „tatin sam i mamin sin“ i dvojnu pripadnost. Jedna je geografski definisana i lišena emocionalnog tona: „Živim na Š. u Srbiji“, a druga uključuje osjećanja: „Volim da idem u M. i u Dalmaciju“. Vjerujemo, ova polarnost između *živjeti tu* i *voljeti tamo*, opisuje egzistencijalni raskol kojeg je bez drugog mimo porodičnog kruga, i u situaciji kada se lično porijeklo smatra društveno neprihvatljivim, nemoguće prevazići.

Umjesto zaključka

U ovom radu smo se bavili analizom priča članova jedne prognaničke porodice o njihovoj ličnoj adaptiranosti na život u novoj sredini. Naš je cilj bio da opišemo dimenzije unutrašnje adaptacije prognanika, da utvrdimo sličnosti i razlike u percepciji lične prilagođenosti na život u novoj sredini imajući na umu generacijsku pripadnost sagovornika i (ne) posrednost doživljenog iskustva *biti prognanik*. Unutrašnju adaptaciju smo opisali koristeći se trima ravnima analize. Prva je uključila vremensku odrednicu: prošlost, sadašnje i buduće vrijeme. Druga ravan je kroz odnos sa drugim ljudima van porodičnog kruga, razotkrila percepciju sagovornika o prihvaćenosti u novoj sredini i o pripadanju, a treća je direktno opisala njihov identitet. Analizom su obuhvaćena četiri člana jedne prognaničke porodice. Najmlađi član nije neposredno iskusio progon, ali nam je njegova percepcija o tome „ko su izbjegli“ i „ko je on“ (gdje pripada i kako sebe definiše) pomogla da uočimo zabrinjavajući obrazac – percepciju o neprihvaćenosti i posljedičnoj transgeneracijski indukovanoj traumi.

Iako su se naši sagovornici kroz svoje narative bavili različitim aspektima temporalnosti i slikali različite aspekte sebe, za nosioce neposrednog iskustva progona je zajedničko to da su prošlost, čak i kada ona nije bila lijepa, skicirali kao lijep portret i koristili je kao referentni okvir za poređenje sa „sada i ovdje“.

Poredeći „ovdje“ i „tamo“ razotkrivaju ne samo osjećanje da ne pripadaju ni jednoj od ovih tačaka, već opisuju i iskustvo neprihvatanja u novoj sredini. O tome koliko je to iskustvo bolno, najotvorenije priča najstarija generacija, osuđena na neku vrstu kućnog pritvora u sredini u kojoj živi. Odatle ne čudi da ova žena za sebe kaže da je (već) umrla. Razumijemo je – bez drugoga je nemoguće postojati!

Slično neprihvatanje osjećaju i drugi članovi ove porodice. Sumnjaju da bi ih ljudi van porodičnog kruga – iz lokalne sredine, mogli razumjeti. Osjećanje da nisu prihvaćeni ide ruku pod ruku sa njihovom percepcijom o tome gdje pripadaju. U njihovoj percepciji se jasno prepoznaje podijeljenost između „tamo“ i „ovdje“, između „duše i tijela“, „života i smrti“. Iznenaduje i pomalo brine da je ta distinkcija prisutna i kod najmlađe generacije koja nije iskusila progon. I ovaj dječak osjeća da se nalazi ne između, već izvan i „tamo“ (koje voli) i „ovde“ (u kom živi).

I kroz priče o identitetu prepoznajemo da su dimenzije vrijeme i kontakti sa drugima, te određenje pripadnosti, važni za definisanje sebe. Tako, za sagovornika koji svoju pripadnost određuje u odnosu na ovdje, „tamo“ postaje manje bitna odrednica samodefinisanja. Umjesto toga se, kao ključne referentne tačke identiteta pojavljuju porodične uloge i redefinisiranje (prethodnog) statusa.

Iz do sada navedenog da se nazrijeti da su korijeni – prošlost i tamo, i pripadanje – tamo i/ili ovdje, važne referentne tačke u procesu unutrašnje integracije naših sagovornika. S druge strane, sa velikom vjerovatnoćom možemo tvrditi da ista nije dosegnuta. Da se približe kraju ovog puta, naše sagovornike, cijenimo, u velikoj mjeri spriječava u njihovoj percepciji živo iskustvo neprihvatanja i osjećanje da ne pripadaju (ni tamo, ni ovdje). Naslućujemo da ovaj raskol rješavaju tako što se okreću ka unutra – ka porodici kao mjestu gdje neće biti odbačeni.

Vjerujemo dalje da živo osjećanje da ne pripadaju (nigdje?), ima kapacitet da (re)produkuje traumu. Njena kognitivna matrica se prenosi na sljedeće generacije, čineći ih prognanicima u simboličkom smislu. Stoga, nama ostaje da podvučemo da ignorisanje tematike koje predstavlja životnu realnost za oko 4% stanovnika R. Srbije (Milosavljević, Jugović, 2009), predstavlja značajan naučni i dugoročno gledano i društveni propust.

Razlozi zbog kojih bismo trebali pažnju posvetiti ovoj problematiki su koliko saznajne, toliko i praktične prirode. Vjerujemo da bi spoznaja kako svoje živote žive i osmišljavaju prisilni migranti, razotkrilo ne samo strategije njihovog djelanja, već bi pomoglo i da se identifikuju problemi i kapaciteti kojima raspolaže izbjeglička populacija. Ovakvi nalazi bi predstavljali značajne putokaze za utvrđivanje realnih potreba ove grupacije i akcionih strategija za sprovođenje pomoći i podrške s jedne strane, te ja-

sno definisali kapacitete i odlučnost političkih i društvenih aktera da vid i izađu u susret ovakvim potrebama, s druge.

Literatura

- Ber, V. (2001). *Uvod u socijalni konstruktivizam*, Zepter, World Book, Beograd
- Cvetković, N. V. (1998). Strah i poniženje. Jugoslovenski rat i izbeglice u Srbiji: 1991–1997., Institut za evropske studije, Beograd
- Grujić, J. (2005). Štampa o izbeglicama u Srbiji: 1990–2005., *Temida*, 4, 15–23
- Ignjatović, Đ. (2009). *Teorije u kriminologiji*, Pravni fakultet, Beograd
- Jović, V., Opačić, G., Špeh – Vujadinović, S., Vidaković, I., Knežević, G. (2005). Izbeglice i mentalno zdravlje – implikacije za proces repatrijacije i integracije, u: Opačić G., Vidaković I., Vujadinović B. (ur.). *Život u posleratnim zajednicama*, IAN, Međunarodna mreža pomoći, Beograd, 147–179
- Khawaja, N. G., White, K., Schweitzer, R., Greenslade, J. (2008). Difficulties and Coping Strategies of Sudanese Refugees: A Qualitative Approach, *Transcultural Psychiatry*, 45, 489–521
- King, M. S., Welch, N., Owens, L. (2010). Serbian Stories of Translocation: Factors Influencing the Refugee Journey Arising from the Balkan Conflicts of the 1990s, *Psychological Impacts of Forced Migration*, 61–71
- Korać, M. (2011). *U potrazi za domom*, Zavod za udžbenike, Beograd
- Ljubičić, M. (2014). Stari i prinudna migracija: analiza lične priče o starenju u progonstvu, *Gerontologija*, 1, 116–133
- Ljubičić, M. (2016). Subjektivna percepcija prilagođenosti na život u novoj sredini: pilot studija o socijalnoj adaptiranosti prognanika –in: *Migranti na raskršću ili bespuću zemlje Srbije*, Institut za uporedno pravo, Beograd (in print)
- Lukić, V., Matijević, D. (2006). Opštine u Vojvodini sa najvećim udelom izbeglica: Uticaj na dinamiku i strukturne karakteristike populacije, *Zbornik Matice srpske za društvene nauke*, 1, 103–110
- Lukić, V. (2015). *Dve decenije izbeglištva u Srbiji*, Republički zavod za statistiku, Beograd
- Milosavljević, M., Jugović, L. A. (2009). *Izvan granica društva. Savremeno društvo i marginalne grupe*, Fakultet za specijalnu edukaciju i rehabilitaciju, Beograd
- Montgomery, J. R. (1996). Components of Refugee Adaptation, *International Migration Review*, Vol. 30, No. 3, 679–702
- Opalić, P. (2003). Istraživanje psihopatoloških posledica izbeglištva, *Medicinski pregled*, 56 (9–10), 465–475
- Opalić, P. (2005). Qualitative and psychometric research of refugees and traumatised subjects in Belgrade, Giessen: Psychosozial Verlag, Germany
- Penev, G. (2011). Migracije, krize i ratni sukobi na Balkanu s kraja 20. veka, Društvo demografa Srbije, Beograd
- Petrović, P. S. (1998). Mali leksikon psihološko psihijatrijskih i pravnih pojmova, Partenon, Beograd

- Popović, M. (1994). Neki aspekti psihološke pomoći izbeglicama u Srbiji. *Psihijatrija danas*, 26 (2–3) 241–248
- Raduški, N. (2002). Etnički diverzitet stanovništva Vojvodine – popis 2002. godine, *Zbornik Matice srpske za društvene nauke*, 121, 369–374
- Stevanović, R. (2005). Izbeglištvo i demografski rast stanovništva Srbije, *Stanovništvo* 1/5, 43–60
- Social Adaptation of Refugees. A Guide for Service Providers*, 1982, Center for Applied Linguistics, Washington, D. C., Language and Orientation Resource Center, Office of Refugee Resettlement (MRS), Washington
- Tripković, G. (2005). Izbeglice – kulturni i socijalni izazovi, *Sociološki pregled*, XXXIX, 33–45
- Žinžer, S. (2015). *Gešalt psihoterapija. Umetnost kontakta*, Psihopolis, Novi Sad
- Vlajković, J., Srna, J., Kondić, K., Popović, M. (2000). *Psihologija izbeglištva*, IP Žarko Albulj, Beograd
- Internet izvori:
<http://www.kirs.gov.rs/docs/Nacionalna%20strategija%20za%20izb%20i%20ir%202015-2020.pdf> (pristupljeno 22.05.2016.)
<http://www.kirs.gov.rs/docs/statistika/izbirl2015.pdf> (pristupljeno 26.5.2016.)

MILANA LJUBIČIĆ¹⁸

ADAPTATION AND IDENTITY OF FORCED MIGRANTS: ANALYSIS OF FAMILY STORIES ABOUT THE EXPERIENCE OF EXILE

Abstract:

In this paper we deal with the qualitative analysis of three generations of one refugee family narratives on internal adaptation to life in the Republic of Serbia and identity. The analysis had two goals. The first was to describe: 1. the respondents perception of their subjective adoption to life in the environment in which they were forcibly expelled, and 2. their self-definition's: how they define – see themselves and their families. The second objective was to determine whether and to what extent the experience of exile and trauma affects the younger generation – descendants of forced migrants who were born in the new environment. The theoretical hypothesis that guided our research was that the refugees are inadequately psychologically adapted because of stigma and (self) attached identity of the loser and forgotten people. Interview was conducted with three generations of one family, the youngest of whom was born in the Republic of Serbia. Our respon-

¹⁸ Assistant-professor, Faculty for Philosophy, milanaljubicic@yahoo.com

dents were a 65 years old woman, the oldest member of the family, her son, 43, daughter in law, 39, and grandson, 12. We opened topics with which we describe segments of internal adaptation to life in a new environment. Those are: temporality (past, present, future), contact with others (acceptance and belonging) and identity (how I define myself). With these three, interlinked levels of analysis we found that the daily experience reaffirms our respondents that they are not accepted in the new environment. Status to belong is not determinate in relation to the environment they live in, but in relation to the „there“ and the past. Finally, „there“ is an important backbone of identity, even for the youngest generation that was born „here“. Bearing in mind these findings, and the fact that studies in which the authors deal with this issue on a national sample of forced migrant, are extremely rare, it remains to call for further researching of this issue, because it has the potential to cause serious personal and social repercussions.

Keywords: *adaptation, identity, family, stigma, an outcast*

ДУХОВНИ ЗНАЧАЈ СЕЋАЊА

Резиме:

Након што је указао да и сећање и заборављање истрају значајну улогу на психолошком плану, као и да се сећамо само оног што се својим квалитетом или интензитетом издваја из мноштва неујадљивих догађаја, утисака и доживљаја, аутор размајра став различитих религија према сећању и заборављању. У религијама које верују у реинкарнацију, остварени животи се пореди са стањем заборава, сна, нијансира и ројства, док су симболи духовности сећање, буђење, оштрежњење и ослобођење. Подсећајући да Платон и инстинкти сазнање поистовећују са сећањем, аутор истиче да се, по далекоисточним религијама, просвећене особе сећају мноштва својих инкарнација. Однос хришћанства према сећању и заборављању зависи од квалитета онога чега се сећамо или шта заборављамо. Док је злопамћење за осуду, заборав увреда и властитих добрих дела позитивно се вреднује. Смицао чувене монашке изреке „Сећај се смрти“ је да нас сећање на смрт чува од греха и подстиче на духовни животи.

Кључне речи: *сећање, заборав, смрт, просвећење, духовност.*

I

У оностраној сфери, која је у знаку несталности и пролазности свега што постоји, сећање и заборав се могу третирати као суштински моменти нашег психичког живота. И на индивидуалнопсихолошком и на колективнопсихолошком плану, значај како сећања тако и заборављања је велики. Мада нам се на први поглед може учинити, поготово ако помислимо на непријатне ситуације када се не можемо сетити неке важне информације, да је заборављање нешто негативно, да је оно одлика површних људи, уколико бисмо се осврнули на наше искуство, схватили бисмо да нам заборављање неких мучних догађаја често помаже да лакше преболимо ударце судбине и будемо способни да и даље носимо свој крст кроз живот. Осим тога, када не бисмо увек изнова процесом заборављања чистили нашу свест од мноштва неважних информација, велико је питање да ли бисмо били у стању

¹ Универзитет у Београду, Факултет политичких наука, zoran.kindjic@gmail.com

да очувамо властито психичко здравље, поготово данас, када смо посредством масовних медија изложени бомбардовању најразличитијих информација. Ако бисмо се послужили информатичком терминологијом, могли бисмо рећи да наш ментални компјутер отежано ради уколико је преоптерећена његова радна меморија. Стога је, да би се ослободио меморијски простор, неопходно да се повремено оно што је сувишно одлаже у ментално смеће.

Да бисмо боље разумели како функционишу процеси заборављања и памћења, односно сећања², осврнимо се на оно што остаје у сачувано у нашем памћењу, односно на оно чега се сећамо. Шта је оно што памтимо, чега се сећамо, и зашто се управо тога сећамо? Није тешко закључити да се ради управо о оном што се својим квалитетом и интензитетом, без обзира да ли је у питању нешто пријатно или непријатно, позитивно или негативно, издваја из мноштва просечних и неупадљивих догађаја, доживљаја и утисака. У свест нам се, наиме, урезује оно што је за нас веома важно, оно изузетно и несвакидашње, оно што је често повод за наше наглашено емотивне реакције. Док Ниче, уверен да је бол „најмоћније средство мномотехнике“, тврди да „само оно што не престаје да *причињава* бол остаје у памћењу“ (Ниче 1994: 271–272), нема сумње да се и тзв. врховни доживљај (*peak experience*) дубоко урезује у свести, штавише можда чак и дубље од оног који изазива бол. Особа која је доживела изненадно проширење свести, океанско осећање живота, озареност натприродном светлошћу, свакако то неће заборавити. Као што пример Мотовилова парадигматички показује, иста особа неће заборавити ни оно што је њу

2 Иако се значења речи „памћење“ (*Gedächtnis*) и „сећање“ (*Erinnerung*) у великој мери преклапају, она се такође и разликују. Ослањајући се на (нео)платонистичко и индијско разликовање памћења (*mnēmē*) и сећања (*anamnēsis*), на то да „сјећање имплицира заборав“, који као такав „одговара незнању (заточеништву) и смрти“, Елијаде констатује: „Савршена меморија виша је, дакле, од способности сјећања“ (Eliade: 110-111). Наиме, будући да је, по индијској религији, памћење континуирано пребивање у истини, уколико би се оно помутило, богови би били принуђени да се реинкарнирају као људи, те би тек посредством дуготрајне аскетске праксе били у стању да се сете онога што су некад знали. Наравно, могуће је и такво разликовање у коме памћење није супериорно у односу на сећање. По Алаиди Асман, памћење је „виртуална способност и органски супстрат, за разлику од сећања као актуелног процеса утискивања и актуализовања специфичних садржаја“. Јингер повезује памћење са конкретним знањем, а сећање са личним искуствима. Конкретно знање, које је садржај памћења, „могу да усвојим сам, као што и неко други може да ме поучи њему. Међутим, сећање нити могу да научим, нити неко може да ме поучи њему“ (Асман 1999: 121-122).

испуњавало небеском радошћу ни оно што је у њој изазивало осећање ужасности.³

Могло би се рећи да се људи међусобно разликују управо по ономе чега се сећају. Ономе ко је окупиран искључиво сећањем на оно што га везује за свет, страна је духовна димензија.⁴ Насупрот већини људи који су окренути материјалним вредностима, има и оних који су у свом сећању усредсређени на духовне вредности и искуство светог. Такво сећање, након лома са устаљеним начином живота, касније у значајној мери људима олакшава вођење духовног живота.⁵

Као што на индивидуалном плану заборављање често има функцију било уклањања осећања кривице било очувања психичког здравља, тако се и на колективном плану заборавља оно што је непријатно, оно што би ометало самодопадљиву представу одређене заједнице о себи.⁶ Осим тога, шта ће остати у друштвеној свести а шта бити потиснуто у заборав често зависи и од владајуће идеологије. Док се на оно што је идеолошки пожељно стално скреће пажња, оно што смета намерно бива прећуткивано, уз очекивање да ће временом бити заборављено. Међутим, уколико је нешто дубоко укоренењено у друштвеној свести, оно ће једном, упркос насилним мерама прећуткивања, изаћи на светло дана и чак извесно време привлачити изузетно велику пажњу. Природа људске свести је да оно на шта се превише подсећа временом постане досадно, док оно што је забрањивано и намерно пре-

3 Види предиван опис стања испуњености благодаћу Светог Духа (Левитски 1998: 463-467), као и опис језивог искуства три врсте паклених мука (*Христос воскрес, радосни моја!* 2007: 102-108), које нам је оставио Мотовилов на основу свог личног искуства.

4 Израз „свет“ у опомени „да је пријатељство према свијету непријатељство према Богу“ (Јак. 4, 4) треба разумети у смислу општег назива за грешни начин живота. „Не љубите свијета ни што је у свијету“ (1. Јн. 2, 15) јесте позив на одрицање од греха. Само за оног ко је у потпуности окренут Богу, ко не робује својим страстима, може се рећи да није од овог света.

5 Сећање на оно што Маслов назива „врховним искуством“ (*peak experience*), толико је упечатљиво и интензивно, да људи напосто више нису у стању да воде некадашњи недуховни начин живота. Види: Maslow 1973: 59-68, као и: Елијаде 1996: 47-54.

6 Уобичајено је, иако не и етички исправно, да неки народ своцира сећање искључиво на властито страдање, а своју одговорност за туђе страдање минимализује или потискује у заборав. Геноцид који су починили над Јерменима, Турци негирају, као што и, попут колонијалних сила, властиту сурову владавину над потлаченим народима приказују у позитивном светлу. Будући да сећање на властито страдање може бити извор конфликта, анамнетички ум треба бити допуњен практичним умом. Етички-религиозно пожељно сећање је оно које је уједно „сећање на страдање других, сећање на туђу патњу и саосећање које из њега проистиче“ (Мец 1999: 118).

ћуткивано добија на привlačности.⁷ Као што је историјско памћење конститутивни моменат традиције⁸, тако избор онога чега ћемо се, и на који начин сећати, зависи не само од потреба садашњости⁹, него и од вредности које негујемо, односно од моралних и духовних квалитета појединих личности.¹⁰

Док у психоанализи сећање на оно што је неко потиснуо из свести, односно осветљавање оног што лежи у тами а ипак несвесно одређује нечије понашање, игра одлучујућу улогу у ослобађању од траума и комплекса, Хегел у *Феноменологији духа* тврди да се у сећању (*Er-inner-ung*) светског духа чува историјско искуство, односно сви моменти свести који су развијени током историјског развоја. Историја искуства свести врхуни, песнички речено, у пехару у којем пенуша царство духова.¹¹

Мотив заборава карактеристичан је за бројне мислиоце. Не улазећи у елаборацију различитих филозофских тумачења заборава, поменимо само онај који је данас најутицајнији. Као што је познато, Хајдегер сматра да је у основи свих проблема човечанства заправо заборав бића. Успостављањем метафизике изворно предсократовско разумевање бића је напуштено. Биће се од тада погрешно схвата као основ или највише бивствујуће. Тај заборав не само што је дубок и одсудан, него се временом чак и продубљивао, тако да се чак може ре-

7 Као пример можемо навести да је у време социјалистичке Југославије непрестано подсећање на народноослободилачку борбу а прећуткивање Првог светског рата и балканских ратова довело до тога да је пажња јавности данас у Србији потпуно другачије усмерена.

8 За древне људе памћење наводно изворних, првобитних догађаја из властите митске прошлости било је услов опстанка. Будући да је древни човек покушавао да у свакодневном животу подражава архетипско понашање митског претка, заборав традиције водио би потпуној дезоријентацији. Елијаде о томе каже: „Не познавати или заборавити садржај те ‘коллективне меморије’ коју сачињава традиција одговара повратку у ‘природно стање’ (ванкултурни положај дјетета), гријеху или великој несрећи“ (Eliade 1770: 115).

9 „Код духовних наука истраживачко интересовање које се окреће предаји, на посебан начин мотивисано је дотичном садашњицом и њеним интересима“ (Gadamer 1985: 289).

10 Особе са израженим осећањем савести, као и оне које негују дух саморефлексивности, не заборављају своје грешке. Насупрот њима, већина људи, будући да је хедонистички а не духовно усмерена, настоји да заборави оно што би могло да омете устаљени безбрижан начин живљења.

11 „Циљ, апсолутно знање, или дух који зна себе у својству духа има за свој пут сећање духова, какви су они сами по себи и како извршују организацију свога царства.“ Док њихово очување у форми случајности јесте историја, „а у погледу њихове појмљене организације јесте наука знања које се појављује; обоје заједно, појмљена историја, образује сећање и Голготу апсолутног духа, стварност, истину и сигурност његовог престола“ (Хегел 1979: 465).

ћи да данас живимо у забораву заборава. Усредсређени на овладавање бивствујућим, заборавили смо на биће, што неизбежно води нихилизму. Неизбежна последица заборава бића је редуковање човека на статус субјекта. Углавном окренут спољашњој сфери објективности, уз повремено враћање свом унутрашњем, психичком животу, он заборавља да је његово изворно одређење да буде ек-систенција, да му је намењена улога пастира бића. Уколико би се човек сетио свог изворног одређења и отворио за разумевање бића, можда претећа катаклизма не би била неизбежна.

Занимљиво је да је Хајдегер, упркос тврдњама о растућем нихилизму, о забораву бића, о томе да нас је биће напустило, ипак остављао бар минималну могућност новог, безразложног надоласка бића. Без обзира на то што се за њега биће суштински разликује од Бога, поготово схваћеног на јудеохришћански начин, није тешко уочити аналогију између појма бића у Хајдегеровој филозофији и појма Бога у негативној теологији. У једном периоду развоја битног мишљења, тражећи најбољи начин да своје разумевање бића што јасније диференцира од оног метафизичког, Хајдегер је за ознаку бића користио фигуру Ништа, баш као што се и у мистичкој теологији за Бога користи тај израз.¹² Осим тога, посматрано из есхатолошке перспективе, може се уочити да попут заборава Бога у религији, и заборав бића у Хајдегеровој филозофији води блудњи човечанства, која прети да заврши пропашћу.¹³ И као што је у религији оживљавање сећања на Бога, које прати покајање и духовни препород, оно што, захваљујући Божијој милости, спасава човечанство, што одлаже долазак Антихриста, тако је и у Хајдегеровом битном мишљењу обнова сећања на биће и враћање изворном разумевању бића предуслов спаса човечанства од претећег апокалиптичног краја.

12 За разлику од катафатичког богословља, у коме се Богу приписују различити атрибути, Богу се у апофатичком богословљу одричу сва имена, будући да је трансцендентан и непојмљив. Он се може упознати само на надуман начин, посредством мистичког сједињавања. Само онај ко, уздижући се најпре изнад мноштвености чулног света, па затим и изнад чистих умних бића, ступи у мистичан примрак непознавања и сједини се са Оним Који је непознат, у стању је да Га, „ништа не познајући, надумно познаје“ (Св. Дионисије псеудо-Ареопагит 2012: 161).

13 Само уколико имамо у виду ову сличност, могу нам бити разумљиве поједине наизглед изненађујуће изјаве позног Хајдегера, попут оних да „нас само још Бог може спасити“ (Сутлић 1989: 320) или „Моја је филозофија чекање Бога“ (Küng 1987: 456).

Заборав властитог идентитета је оно што је кобно како за појединца тако и за заједницу. Онај ко је отргнут од свог корена, ко је заборавио на властито културно и духовно наслеђе, осуђен је на потчињавање и лагано одумирање. Да би се један народ сасвим покорио, неопходно је избрисати његово историјско памћење и наметнути му туђи културни модел. Но без обзира на дужину времена коју неки народ проведе у ропству, све док је живо његово историјско памћење, он чува властити идентитет и има шансу да, када се укажу повољне друштвено-историјске околности, оствари своје циљеве.¹⁴

Уколико бисмо мотив заборава применили на савремену европску друштвено-политичку ситуацију, могли бисмо уочити да је заборав властитог хришћанског наслеђа у основи све веће кризе Европске уније. Идеологија политичке коректности лагано растаче све оно што је некада било у основи идентитета европског човека. Прекомерна толерантност према оном другом, без укоренености у властитом идентитету, уз усредсређеност на пуки хедонизам, води лаганом унутрашњем растакању. Одлучивши се за слеђење секуларног модела, за третирање хришћанства као пуког приватног опредељења, Европска унија тешко може бити у стању да изађе на крај са онима који су укорени у властитом религијском идентитету.¹⁵ Ма колико неко кратковидо мислио да је економски интерес довољан као везивна снага,

14 Сећање јеврејског народа на савез склопљен са Богом на Синају основ је његовог идентитета. Увек када би заборављао на одредбе тог савеза, претила му је опасност губитка не само идентитета него и великог страдања. По Божијем допуштењу, јеврејски народ био би жртва моћног непријатеља. Но када би се, поробљен и понижен, сетио савеза с Богом, када би се покајао и оканио идолопоклонства, изнова би задобио Божију наклоност. О томе Св. Николај Српски каже: „У ропству робље је приморано да ћути, да трпи, и да се сећа. Кроз ћутање, трпљење и сећање народ је најзад бивао срцем омекшан, духом просвећен и сећањем научен. Тада је тек наступило *кајање*, а с *кајањем* *вапијање* ка Богу за помоћ, за ослобођење. Чим је наступило *кајање* и *вапијање*, у сусрет је гредила *милосиј Божја*“ (Еп. Николај 2013: 218). Захваљујући постојаном молитвеном сећању на обећану земљу, изражену псалмским речима „Ако заборавим тебе, Јерусалиме, нека ме заборави десница моја“ (Пс. 136,5), Јевреји су успели након скоро два миленијума да обнове своју државу.

15 Све израженија тенденција јачања ислама унутар Европске уније, по свему судећи, временом ће довести до унутрашњих сукоба. Мада је околност што све већи број становника богатих европских држава потиче из некадашњих колонија, свакако израз космичке правде, јер богатство некадашњих колонијалних сила једним делом почива на безобзирној експлоатацији колонија, иза неких наизглед спонтаних процеса вероватно се крије план владара из сенке да изазову сукоб светских размера. Будући да ће сукобљене стране заступати различита религијска убеђења, људима ће се огадити религије које су биле делимични виновници сукоба, те ће, по светим оцима, бити спремни да прилично лако прихвате тобожњег миротворца и хуманисту, тј. Антихриста.

да је евро сигуран и постојан темељ Европске уније, показаће се да ће она, чим то више не буде у интересу крупног капитала, лако попуцати по шавовима. Зашто? Зато што је заборавила на властити духовни идентитет. Зато што је заборавила живог Бога.

II

Но усредсредимо се на оно што је основна тема нашег разматрања, на статус сећања и заборављања у религији. Будући да нема простора за укључивање мноштва различитих религија у осветљавању ове теме, определићемо се за испитивање односа према сећању у хришћанству и у религијама које заступају учење о реинкарнацији. Без обзира на разлике у њиховим учењима, неће бити тешко да се уочи да све оне сећању придају велики духовни значај.

Почнимо наше разматрање духовног значаја сећања најпре са религијама које проповедају веру у реинкарнацију, јер сâмо то веровање подразумева да је суштински моменат аскетске праксе настојање духовног трагаоца да се сети своје преегзистенције, односно свог божанског порекла. Како у далекоисточним религијама тако и у различитим формама гностицизма, наш овоострани живот се пореди са стањем сна, са пребивањем у привиду, док би духовност подразумевала буђење из сна, односно сећање на онострану, архетипску сферу, на наш изгубљени и заборављени завичај. Ако је свакодневни начин постојања у сфери привида изједначен са незнањем, а оно са заборавом, онда би сазнање било истоветно са сећањем, што би тек омогућавало да живимо у истини. Уверен да је наш овоострани свет тек сенка истинског света, тј. царства идеја, Платон је тврдио да је сазнање заправо сећање.¹⁶ Само за оног ко успе да се ослободи чулне сфере, ко се не само интелектуалним вежбањем у апстрактном мишљењу него и моралним усавршавањем уздигао до идеалне сфере, те је у стању да се сети онога што је бестелесна душа опажала док се налазила у натчулном царству идеја, могло би се рећи да је у поседу истине.

Наравно, било би још боље уколико би душа, ако већ не успе да измакне реинкарнирању, приликом новог рађења успела да сачува што више памћења на оно што је опажала у оностраној божанској сфери. То би, по народном веровању, инспирисаном орфичким и еле-

16 Види: Платон 1970: 201-209, Платон 1970: 380-382 и Платон 1979: 138-139.

усинским мистеријама, било могуће уколико би жедна душа одолела искушењу да пије воду са Летиног извора. У *Орфичким златним листићима*, нађеним у гробовима особа посвећених у дионизијске мистерије, сахрањених око 400 година пре нове ере, покојник се подсећа да у Хаду постоје два извора: леви је Летин извор, а десни Мнемосинин. Душа покојника се упозорава да треба да се клони примамљивог Летиног извора. Даје јој се савет да се обрати чуварима који стоје крај воде која навире из Мнемосининог извора следећим речима, за које иначе не знају обични смртници:

*„Ја сам чедо Земље и звезданој неба,
Али ја сам небеској њорекла, а што и ви треба да знајте.
Сасушио сам се од жеђи и њинем; дајте ми ситоја одмах
Хладне воде која навире из Мнемосининој језера!“*

Та вода омогућава постојано памћење, које је поистовећено са езотеричним, божанским знањем, неопходним за спасење и блажени живот. Будући да се ради о души која се током аскетског живота посвећеника у мистерије у великој мери очистила од греха и страсти, велике су шансе да њена молба буде услишена. У тексту се даље каже:

*„И они ће ти дајти да се наиђијеш из божанској извора,
а њошом ћеш владајти заједно са друћим херојима“*

(Портман 2009: 208).¹⁷

За живота недовољно прочишћена душа мораће ипак поново да се инкарнира, али и за њу ће посвећеност у мистеријску праксу бити од користи. Чак и ако не одоли искушењу жеђи и буде пила са Летиног извора, није свеједно колико ће гутљаја воде испити. Наиме, што душа буде мање пила воде заборавља, мање ће непрозиран бити вео за-

¹⁷ Популарност мистерија почивала је на уверењу да оне могу посвећенику да осигурају блажени живот у оностраном свету. У мистеријским текстовима испољава се „жеља или обећање мртвацу да ће он у царству душа бити поштеђен испијања воде заборавља, да ће му бог Доњег света дати хладну воду, да ће га освежити извор Мнемосине, купка бесмртности, који чувају неослабљено памћење и свест, први услов потпуног и блаженог живота“. У неким хеленистичким надгробним натписима уместо грчког Хада помиње се Озирис. Упркос разлици божанске особе на чију се милост мистерија ослања, смисао је исти. Функција речи „Нека ти Озирис да хладну воду“ (Роде 1991: 417) иста је као и у обраћању Персефони, Хаду, Изиди или Митри.

борава који покрива њену свест, а самим тим и лакше духовно буђење у наредном животу. За разлику од непрочишћених душа страствених, порочних људи, који ни у чему немају мере, те испијају огромне количине воде заборава, душа покојника који је био упућен у мистерије и трудио се да у свему буде умерен, испољиће ту особину и у тренутку који је од велике важности за њену будућу судбину.

Пре него што се осврнемо на значај сећања у далекоисточним религијама, подсетимо се феномена тзв. панорамског сећања. Као што је на основу искустава бројних појединаца који су се нашли у живот-ној опасности познато, тада се у њиховој свести, готово у трену, страховитом брзином репродукују све важне животне епизоде.¹⁸ Са великом вероватноћом се може претпоставити да се управо исти процес одиграва и приликом било чије смрти. По свему судећи, ради се о природном механизму рекапитулације нечијег живота, која човеку омогућава увид у то шта је учинио и научио у животу, односно како је искористио време које му је подарено. По учењу далекоисточних религија, сличан феномен се одиграва и у тренутку нечијег просветљења. У свести просветљене особе се наводно репродукују не само сви важни догађаји последње инкарнације него и читаво мноштво нај-различитијих инкарнација. Будући да, по далекоисточним религијама, постоје различити нивои просветљења, само су просветљене особе духовног нивоа Буда у стању да се сете свих својих инкарнација.¹⁹ По

18 На основу поређења различитих опасних ситуација у којима су се појединци нашли, било да се радило „о паду, утапљању или прометној несрећи“, научници који су испитивали феномен панорамског сећања уочили су, осим страховитог брзог репродукције прошлости у њиховој свести, да „подвостручавање Ја, хипермнезија (изванредно памћење свих ситуација) и друге екстатичке појаве почињу *иприје* него што је унесрећеник претрпио било какво тјелесно оштећење“ (Hulin 1989: 53). У неким случајевима особе којима је претила опасност имале су доживљај „свођења рачуна властита живота“ (Hulin 1989: 49).

19 У античкој Грчкој се веровало да је Питагора, захваљујући Хермесовом дару, био у стању да сећа мноштва својих претходних живота, и то не само људских него и животињских. Види: Диоген Лаертије 1979: 268. По неким, Питагорине метемпсихозе одвијале су се „у размацима од по 216 година“ (Diels 1983: 96). Емпедокло, који је такође заступао учење о метемпсихози, о себи каже: „Једно сам вријеме већ био и дјечак и дјевојка, биљка, и птица и нијема риба из широког мора што скаче“ (Diels 1983: 313). Буда није оспоравао тврдњу неких испосника и брамина да су у стању да се сете чак својих сто хиљада претходних живота, али је тврдио да се и они, баш као и богови, ипак „не сећају почетка серије егзистенција“ (Елијаде 1984: 188), те да самим тим нису у поседу апсолутног знања. Слично мишљење Буда је имао и о својим просветљеним следбеницима. За оне који верују да је Буда био у поседу апсолутног знања, таква његова процена не би била израз надмености, већ плод дубоког духовног увида. „Буда каже да је он једини који је спознао све своје раније животе, док за ар-

будистичком веровању, Буда не само што се сећа свих својих инкарнација, од најминималнијег нивоа свести анорганског начина постојања, преко мноштва вегетативних и анималних до људских инкарнација, него је у стању да се сети и неусловљене, вечне сфере, а самим тим и ступи у безвремено стање нирване.

Далекоисточне религије сећању придају велики значај и као важној форми духовне праксе. Оне не само што тврде да се у тренутку просветљења одиграва аутоматско сећање на мноштво нечијих претходних инкарнација, да је „сећање минулих живота (*purvanirvasanasmr̥ti*)“ (Елијаде 1984: 184) једна од пет натприродних моћи, него у неким од њих специфична медитативна пракса сећања представља једну од мноштва могућих духовних пракси. Суштина те праксе је у усредсређености духовног трагаоца на праћење времена уназад, од садашњости ка све даљој прошлости. Тако један будистички текст од асекте захтева да „сећањем проследи ток дана, месеци, година, све док не стигне до боравка у материци, а потом и до прошлих живота: једног живота, десет, сто, хиљаду, десет хиљада, једна *коџи* живота“. Што је неко духовнији, у стању је више тога да се сети. Апсолутно знање је идентично са апсолутним сећањем. „Велики архати и *pratyekabudhe* могу да у сећању проследе 80.000 великих *калпи*. Велике *bodhisattve* и буде познају неограничен број *калпи*“. По Елијадеу, циљ ове духовне праксе је да се постепеним кретањем уназад стигне до „*ad originem*, у тренутак у коме ће, отпочињући ток Времена, 'заискрити' прво бивање у свету, да би се коначно досегао онај парадоксални тренутак у коме време више не постоји, будући да се ништа не појављује“. Светлост тог натприродног знања, односно сећања на претходне инкарнације, не само што осветљава таму заборављене прошлости, него и сагорева све оно што је у тим инкарнацијама било нечисто и грешно. „Преживети поново своје прошле животе, значи схватити их и, на неки начин, 'спалити' властите 'грехове', то јест, целину властитих чинова почињених у незнању и законом *кармана* преношених из егзистенције у егзистенцију.“ (Елијаде 1984: 191). Онај ко успе да ретроспекцијом мноштва живота стигне до саме нулте тачке, тј. на сâм почетак времена, биће у стању да из-

хате каже да знају за знатан број њихових протеклих живота, али да су далеко од тога да знају све“ (Елијаде 1984: 192).

макне временском начину постојања и утопи се у нирвану, у стање блажене вечне садашњости.

Да је сећање суштински моменат просветљења сматра и Рађниш Ошо, познати индијски духовни учитељ. Подсетивши на чињеницу да „его увек мисли у терминима постепености, у терминима степеновања“ (Osho 1990: 87), те се отуда и сама духовна пракса схвата као постепени духовни раст, а просветљење као некакво достигнуће, Ошо насупрот томе истиче да „просветљење није достигнуће него само присећање“. Просветљење, по њему, не треба тумачити као некакав нуспродукт континуираног напора, већ као дисконтинуитет, скок. Не ради се о достигнућу, већ о увиду, разоткривању, буђењу, сећању. Покушавајући да на симболичан начин изрази оно што је неизрециво, Ошо каже: „Нешто је скривено – ви помакнете параван, и све је решено.“ Слично томе, човеково непросветљено стање може се упоредити са човеком који је у тами само зато што је затворених очију. Али чим отвори очи, „све је одједном дан, и све је светлост“. Ако бисмо за просветљење употребили метафору сећања, могли бисмо рећи да је оно напосто оно што никада нисмо изгубили, већ само заборавили, и сада се тога одједном, у трену сетили. „Због тога мистици тако често и користе ту реч ’присећање’“ (Osho 1990: 88).²⁰

По гностичком учењу, човек окренут телесним задовољствима заборавља на свој истински идентитет, на то да је божанска искра заробљена у материји. Као што су амнезија, сан, пијанство и ропство симболи човекове духовне смрти, тако су сећање, буђење, отржењење и ослобођење симболи човековог враћања свом сопству и духовном завичају. Без езотеричног знања, односно сећања, нема спасења.²¹

20 Иако инсистира на изненадности и непосредности одбацивања ега, односно просветљења, Ошо не ниподаштва духовну праксу, јер она доприноси разумевању природе ега, ума, несвесног. Метафору загревања и испаравања воде он користи да би појаснио просветљење: „Разумевање је као загревање. За то је потребно време. Одбацивање ега је као испаравање воде. Дешава се одједном“ (Osho 1990: 93). Уколико се човек, што би рекао зен будизам, сети свог лица пре рођења, све је готово. Будући да управо из ега извире мисао да просветљење зависи пре свега од нашег труда, Ошо подсећа да „просветљење није достигнуће – то је пре милост, то је дар – то је *prasad*. Бог вам га даје – не можете му просветљење отргнути из руке“ (Osho 1990: 175).

21 „Средишњи гностички мит, какав га доноси *Пјесма о Бисеру* сачувана у *Томиним гјелима* креће се око теме амнезије и *anámñesis* „ (Eliade 1979: 117). Детаљније о гностичким метафорама заборав, сна, незнања, сећања и буђења види у: Елијаде 2003: 298-301. Подсетивши да гностичка „драма о забору и сећању, омамљености и спасењу, странствовању и повратку дому, смрти и животу, чини језгро сваке приче о отуђењу“, Алаида Асман указује да

Иако сећање у далекоисточним религијама има изузетно велики духовни значај, има и оних који из чисте радозналости жуде за тим да се сете својих претходних инкарнација. Одбацујући пуку радозналост као импулс који би могао водити ка духовном животу, поједини духовни учитељи тврде да природа не чини ништа случајно, те да самим тим и механизам заборављања претходних инкарнација има свој разлог. По њима, природни механизам заборављања претходних живота веома је значајан за човеково душевно здравље. Баш као што је, пре него што се неко одважи на духовни подвиг сагоревања ега, неопходно да има стабилан, интегрисан его, иначе му прети опасност психичког растројства²², тако је и заборављање претходних инкарнација корисно за све оне који се нису уздигли на виши духовни ниво. Инсистирајући на томе да се буде „овде и сада“, јер је то једина тачка пробоја ка трансценденцији, Ошо указује на опасност настојања да се из чисте радозналости сетимо оног што се одигравало у прошлим инкарнацијама. „Природа, у својој мудрости, вам не допушта да се сећате својих прошлих живота. Иначе, да их се сећате, полудели бисте.“ Уверен да душе ступају у различите међусобне односе током бројних инкарнација, да постоји скривени континуитет између прошлих односа и овог садашњег, Ошо одвраћа од бављења прошлошћу. Он, као могући пример да нам свест о различитим улогама које играмо током бројних инкарнација може штетити, наводи: „Можда сте сада у љубави са неком девојком. Ако изненада схватите да вам је та девојка била мајка у претходном животу, ваш однос ће се искомпликовати до

је сагледавање постојећег стања као стања отуђења карактеристично и за религијску и за револуционарну политичку свест. Садашњост се третира „као време у ком је спас немогућ, које треба превладати путем сећања. Разлика се огледа у томе што су религиозне приче о спасењу усмерене на неку неисторијску будућност, док покушаји политичког легитимисања претендују на остваривање спасења у историјском времену“ (Асман 1999: 129).

22 Разлог због којег неке особе које медитирају доспевају у стање психичког растројства вероватно треба тражити у околности што се често ради о младим, осетљивим, нестабилним особама, које неприпремљене настоје да сагоре его, што је за њих погубно. Наиме, уместо да претходно изграде стабилан его и достигну зрео, уравнотежен став према свету, оне хоће да разграде оно што им је неопходно да би могле нормално да функционишу. Свакако није случајно што је у многим древним духовним традицијама предуслов да се неко одважи на духовни пут била његова психичка стабилност. Будући да его има значајну улогу у самоодржању и индивидуацији, није паметно доводити га у питање док још није интегрисан, док је незрео. Упозоривши да је живот борба, а за њу је неопходан его, Ошо каже: „Его мора доћи до свог врхунца, он мора бити јак, мора бити интегрисан – тек тада га можете одбацити“ (Osho 1990: 139).

крајњих граница.“ Дакле, да би људи могли нормално да функционишу и, неоптерећени прошлошћу, стичу нова искуства и развијају се, потребно је да након смрти све забораве и нов живот започну свежи, празне свести.²³ „И зато вам премудра природа не допушта сећање на прошле животе – све док нисте потпуно медитативни. Тек када постанете толико стабилни да вас ништа не може угрозити – мост се спушта и сви су вам животи пред очима.“ (Osho 1990 : 131). Ошо тврди да понекад, иако изузетно ретко, долази до деформисања тог природног механизма, те се дешава да се нека деца сећају својих прошлих живота, што може имати изузетно тешке последице по њих.²⁴

III

Остављајући по страни питање да ли учење о реинкарнацији почиња на истини или се ради о пукој духовној обмани²⁵, обратимо пажњу на однос према сећању и заборављању у хришћанској духовности. Нема сумње да хришћански став према заборављању или сећању у конкрет-ној ситуацији зависи од садржине тога чега се сећамо или шта заборављамо. Док духовне особе, склоне праштању, лако заборављају увреде, има и оних за које се може рећи да су злопамтила, будући да се годинама сећају и најмање увреде које им је неко нанео. Са духовне тачке гледишта, заборављање увреда је нешто позитивно, а сећање на њих не-

23 Платон у чувеном миту о Еру, служећи се сликовитим начином излагања, тврди да душе, пре нове инкарнације, ступивши на Летино поље, услед неиздрживе жеђи пију воду из реке заборава, те због тога заборављају сва оно што су доживеле у претходном животу и у сфери оностраности, те се рађају празне свести, несвесне прошлости. Види: Платон 1976: 324-325.

24 Ошо наводи случај девојчице која се сећала своја два прошла живота. Не само што није била у стању да се игра са другом децом, јер јој је ум био налик оном који имају старице, него је толико била везана за обе своје прошле породице, да је на крају полудела. Додуше, постоје и мишљења да некоме регресија у прошле животе, најчешће посредством хипнозе, може помоћи да разуме разлоге „безразложних“ несугласица са неком особом у садашњем животу, што би омогућило значајно поправљање њихових односа. По онима који верују у реинкарнацију, особе које регресотерапијом осветле трауме из прошлих живота, биће у стању да се без оптерећења прошлошћу посвете садашњости.

25 Хришћански теолози сматрају да је вера у реинкарнацију плод демонске опсене. Свети Григорије Палама упозорава на опасност којој се излажу они који непромишљено, до краја следе Сократов мото „познај самог себе“, верујући да је „познати самог себе немогуће уколико не упознамо наше претходне инкарнације“ (Мајендорф 2012: 77). По хришћанским теолозима, вера у метемпсихозу, која се коси са учењем светих отаца, води у јерес, као што је био случај са Оригеном, који се иначе убраја у значајне хришћанске мислиоце.

гативно. Истакавши да је злопамћење „последница гнева“, „отров за душу“, „трн забоден у душу“, „трајна злоба“, Св. Јован Лествичник тврди да она чини бесплодним све подвижничке напоре. Ма колико се неко трудио да се приближи Богу, ма колико постио и молио се, бдио и метанисао, уколико није спреман да опрости увреду и заборави је, тај труд ће бити узалудан, јер његово злопамћење сведочи о непревладаној гордости, о томе да је и даље његово его центар око којег се све окреће. Ма колико онеме чији је критеријум процене квантитет уложеног подвижничког труда то изгледало чудно, насупрот онима који су се „посветили напорним подвизима“, али ипак нису у стању да опросте и забораве увреде, управо „човек који не памти зла стиже пре њих на циљ“ (Св. Јован Лествичник 2008: 86–87). Разлог је једноставан: циљ духовности је сагоревање ега, а онај ко лако прашта, ко заборавља своје заслуге и туђа огрешења, показује да се у великој мери ослободио ега.

Из хришћанске перспективе, заборав властитих грехова, односно стварање ружичасте слике о себи, крајње је погрешно. Онај ко је савестан, ко преиспитује себе, ко се искрено каје због грехова, може да се нада да ће му они, након евентуалне епитимије, бити опроштени.²⁶ По неким светим оцима, док наше заслуге памти наш анђео чувар, наше грехе бележе демони. Током проласка душе након човекове физичке смрти кроз различита митарства, демони ће успон душе покушати да онемогуће изношењем забележених, неисповеђених грехова.²⁷ На Страшном суду сви ће греси бити обелодањени, па и они које су људи заборавили²⁸, те ће грешници због неиздржљивог стида сами побећи у крајњу таму.²⁹

26 За вернике је корисно да се сете својих старих грехова, како би могли да их исповеда. Св. старац Пајсије каже: „Кад год сам видео неки свој грех, радовао сам се, јер се тако откивала рана коју треба да зацелим“ (Старац Пајсије 2005: 363).

27 Чувено је казивање преподобне Теодоре Цариградске о њеном посмртном искуству проласка кроз страшна митарства, које је она саопштила монаху Григорију током његовог сна, а чију аутентичност је потврдио Св. Василије Нови. Док су се демони присећала свега оног лошег што је она од младости починила делом, речју и помишљу, анђели су се сећали њених добрих дела. Захваљујући молитвама свог духовног оца, Св. Василија Новог, преподобна Теодора је успела да се уздигне до Божијег престола. Види: Лазар 2014: 96-104.

28 Св. Јован Богослов каже да је имао виђење да су се пред Божијим престолом све књиге отвориле, те „бише суђени мртви по дјелима својим као што је записано у књигама“ (Отк. 20, 12). Чак и они који се труде да се сете својих грехова, како би могли да их исповеда, то ипак не успевају у потпуности. Срећом, уколико је тачно то веровање, светом тајном јелеосвећења чисте се они греси које је човек заборавио.

29 Сид који ће осетити непокајани грешници након обелодањивања њихових грехова биће „страшнији од таме и вечног огња“ (Василијадис 2013: 324). Непрекидно подсећање на грехове за које се покојник више не може покајати биће попут огња који сажиже пробуђену савест.

Нема сумње да је заборав монашког завета нешто негативно, док би непрестано сећање на Бога било оно што је позитивно.³⁰ Истински подвижнички труд не састоји се у пуком спољашњем подвигу, већ у непрекидној сабраној молитвеној свести. Бити у стању да се избегне расејаност свести изузетно је тешко, јер нас спољашњи утисци и сећања на свет одвлаче од молитве. Да би себе натерали да не забораве зашто су се одлучили на монашки живот, свети оци су формулисали изреку „сећај се смрти“. Наиме, онај ко се непрекидно сећа смрти неће губити време на испразне разговоре, па чак ни на стицање знања и уживање у културној садржини, већ ће се трудити око свог спасења. Поготово ће се чувати тога да не почини грех и не увреди Бога. По многим светим оцима, човеку је немогуће „да побожно проведе данашњи дан, ако не буде мислио да је то последњи дан његова живота“. Некадашњи монах који је живот проводио у небризи за властиту душу, вративши се из мртвих ужаснут оним што је видео, затворио се у келију и предао најстрожијем подвигу. Једина поука коју је на инсистирање братије изрекао била је: „Ниједан човек који је стекао сећање на смрт, никада неће бити у стању да згреши“. Али зашто се многи монаси, а поготово мирјани не сећају смрти? Одговор Св. Јована Лествичника гласи: „Смрти се сећа само онај ко је умро за све што је земаљско. А онај коме је до нечега још стало, не може да се навикне на мисао да му предстоји смрт, јер својим жељама самога себе спутава“ (Св. Јован Лествичник 2008: 71–72).³¹

Да би оснажили сећање на смрт, неки монаси су прибегавали копању раке испред испоснице или уношењу мртвачког ковчега у келију. Ма колико неком такви чиновни изгледали бизарним, њих не треба квалификовати као испољавање њихове тобожње некрофилности, већ као старање да спасоносна свест о смрти, која је подстицај за вођење духовног живота, не избледи.³²

30 Свети Марко Подвижник, на основу свог духовног опита, упозорава: „Без сећања на Бога не постоји истинско знање. Духовно знање без сећања на Бога јесте копице“ (Св. Марко Подвижник 2002: 385).

31 Сећање на смрт не мора и не треба да нас одврати од марљивог обављања наших послова. Свети оци саветују да своју делатност обављамо као да ћемо вечно живети, а у исти мах да будемо спремни да данас умremo. Савет Св. Порфирија Кавсокаливита гласи: „Ради као да си бесмртан, а живи као да си смртник“ (Порфирије 2005: 164).

32 Иако не оспорава могућу духовну корист од сећања на смрт, става који су неки хришћански монаси уобличи́ли надовезавши се на (нео)платонистичку изреку *memoria mortis*, епископ Атанасије Јевтић истиче да то ипак „није права побуда хришћанског подвига живо-

Иако је непрестано сећање на смрт благодатни дар Божији, не само за подвижнике него и за све нас користан је напор да се оснажи сећање на властиту смртност. Онај ко покуша да се сећа смрти суочиће се са чињеницом да, ма колико себе приморавао да се сећа смрти, због расејаности мисли и брига које га обузимају, мисао о властитој смртности често тоне у заборав. Будући да методично сећање на смрт представља форму духовне праксе, не чуди што нечисте силе покушавају да нас одврате од тог сећања и наведу да се вежемо за чулна задовољства. Оне нам нашаптавају помисли да је таква пракса бизарна, некрофилна и неделотворна. Уколико немају успеха у одвраћању, демонске силе прибегавају лукавству прожимања нашег сећања на смрт осећањем мучног страха. Дешава се да такво сећање на смрт „доводи до ужаса ум и уобразиљу; хладна језа прожима тело, потреса га и слаби; срце бива притиснуто неиздрживом тугом, повезаном са безнађем“ (Св. Игњатије 2008: 464). Поучени властитим духовним искуством, свети оци саветују да се ипак, упркос повремених криза изазваних страхом и маловерјем, не одустане од сећања на смрт. Уколико се истраје, временом „мучни страх ће нестати, бол срца ће се претворити у радост“. По Св. Игњатију, до такве промене нашег стања при сећању на смрт „долази услед благодатног јављања у срцу наде у спасење“. На основу древног предања, вековних монашких искустава и личног опита он каже: „Тада се приликом размишљања о смрти туга раствара радошћу и горке сузе се претварају у слатке. Човек који је почео да плаче присећајући се смрти као да се присећа казне, изненада уз то сећање почиње да плаче као да се присећа свога повратка у најдражу отаџбину.“ Од колике користи, поготово за почетнике на духовном путу, може бити истрајна пракса сећања на смрт, сведоче следеће речи: „Сећање на смрт, на страхоте које је прате и следе за њом, сећање повезано са усрдном молитвом и плачем за себе, може да замени све подвиге, да прожме читав човеков живот, да му пружи чистоту срца, да привуче к њему благодат Духа Светога и тиме му дарује слободно узношење на небо кроз ваздушне власти“ (Св. Игњати-

та. Боље је Павлово: „Памти = сећај се Исуса Христа, и спомињи Његову смрт и Васкрсење“ (Јевтић 2010: 448). Иако и сâм сматра да је љубав према Богу неупоредиво вреднији мотив за вођење духовног живота од сећања на смрт и страха од пакла, Св. Порфирије има разумевање за оне који се у свом деловању руководе страхом: „Појам страха је добар за прве духовне кораке. Он је за почетнике, за оне у којима живи стари човек. Такав човек, почетник, који још није духовно истанчан, помоћу страха савлађује у себи тежњу ка злу“ (Порфирије 2005: 232).

је 2008: 465). Будући да је циљ хришћанске духовне праксе стицање благодати Духа Светога, уколико сећање на смрт чисти нашу свест и привлачи благодат, нема сумње да сећање на смрт представља једну од изузетно значајних форми подвижништва.

Да ли неко сећање оснажује нечији духовни живот или му штети, зависи од тога на шта нас оно подстиче. Наиме, сећање на властите грехе може бити и позитивно и негативно, зависно од тога да ли оно доприноси или одмаже вођењу духовног живота. Многи свети оци упозоравају да се мислима не треба враћати на исповеђене грехе или их стално изнова у исповести понављати, јер такво понашање може бити не само израз сумње у Божију милост него и везаности за греховну садржину. Наиме, наша свест се прља када смо у сећању везани за садржину греховне представе блуда.³³ С друге стране, сећање на властите грехе може бити подстицај подвижнику да уложи максималан труд како би се искупио за грехе, као и лек против гордости. Св. Јован Лествичник истиче: „Надменост доводи до заборављања грехова. А сећање на грехове је посредник смиреноумља“ (Св. Јован Лествичник 2008: 129).³⁴

Што се тиче исповедника, за њих је заборављање грехова које пред њих износе особе које се исповедају веома важно. Уколико не би били у стању да своју свест очисте од прљавштине туђих грехова, било би им тешко да сачувају психичко здравље и молитвену усмереност. Након слушања многобројних исповести које обилују изношењем тешких грехова, једини начин да поново успоставе властиту стабилност је дуготрајна молитва, која ће избрисати евентуалну везаност свести исповедника за греховну садржину. Они који нису у стању да своју свест очисте од негативне енергије, коју на њих преносе особе

33 Свети Марко Подвижник саветује да се телесних грехова, „када их исповедиш Богу, не сећаш по изгледу, јер ти се, ако их се сећаш замишљајући у уобразиљи све начине и особе са којим си сагрешио, или их се сећаш док се још ниси очистио од страсти и док си још сластољубив, на тај начин помрачује ум“ (Св. Никодим 2013: 553).

34 Свестан да неко може доћи у недоумицу због наизглед противречних упутстава Св. Јована Златоустог „да се треба сећати грехова по изгледу“ и Св. Марка „да их се не треба сећати по изгледу“, Св. Никодим појашњава да „свети Марко говори о телесним, а свети Златоуст о другим сагрешењима, сећање на чији изглед не наноси штету“. Но када је подвижник изложен гордим помислима, сећање на телесна сагрешења је ефикасно средство против гордости, и оно га поново води ка смирењу. Позивајући се на речи Св. аве Исаака, Св. Никодим саветује: „Када ти наиђе горда помисао, који ти говори сећај се својих врлина, ...а ти се загледај у своје блудничење“ (Св. Никодим 2013: 554).

које им износе своје проблеме, излажу се опасности да се сами разболе, као што је то случај са појединим нерелигиозним психотерапеутима, који не упражњавају молитву или медитацију.

Из свега реченог може се закључити да је за наш психички живот веома важно да заборавимо све оно што би могло да нас оптерети и испрља, као и да у нама оснажи старо ја, док је сећање на Бога, као и на властиту смртност, оно што нас подстиче на вођење духовног живота. Као што интензивно сећање на Бога води блеђењу оног у лошем смислу светског, тако и заборав Бога и свог духовног ја оснажује нашу везаност за чулну, греховну сферу. Духовни савет би могао да гласи: сећај се Бога, сећај се смрти, а заборави на све оно што те везује за свет.

Литература

- Асман, Алаида, „О метафорици сећања“, у: *Часопис за књижевност и културу, и друштвена историја*, бр. 56/2, децембар 1999.
- Василијадис, Никола, *Тајна смрти*/Св. Игњатије Брјанчанинов, *Слово о смрти*, Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке, Београд, 2013.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, (у: *Gesammelte Werke*, Bd. 1), J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1990.
- Diels, Hermann, *Predskratovcu: fragmenti*, I svezak, Naprijed, Zagreb, 1983.
- Диоген Лаертије, *Животи и мишљења истакнутих филозофа*, БИГЗ, Београд, 1979.
- Eliade, Mircea, *Mit i zbilja*, Matica hrvatska, Zagreb, 1970.
- Елијаде, Мирча, *Јоја: бесмртност и слобода*, БИГЗ, Београд, 1984.
- Елијаде, Мирча, *Мефистофелес и Андројин*, Дом културе Чачак – Градац, Чачак, 1996.
- Елијаде, Мирча, *Историја веровања и религијских идеја*, том 2, Бард-фин, Београд – Романов, Бања Лука, 2003.
- Јевтић, Атанасије, *Ог Ошкривења до Царства Небеског*, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања – Манастир Острог, Острог – Манастир Тврдош, Требиње, 2010.
- Küng, Hans, *Postoji li Bog?*, Naprijed, Zagreb, 1987.
- Лазар, архимандрит Абашидзе, *Тајна исповести*, Манастир Успења Пресвете Богородице, Подмаине, 2014.
- Левитски, Н., *Свети саровски стварац Серафим*, Манастир Хиландар, 1998.
- Мајендорф, Јован, *Свети Григорије Палама и исихасичка духовност*, Задужбина Светог манастира Хиландара, Београд, 2012.
- Maslow, Abraham H., *Religions, Values, and Peak-Experiences*, The Viking Press, New York, 1973.

- Мец, Јохан Баптист, „Између памћења и заборав“, у: *Часопис за књижевност и културу, и друштвена питања*, бр. 56/2, децембар 1999.
- Морен, Едгар, *Човек и смрт*, БИГЗ, Београд, 1981.
- Николај, епископ Велимировић, „Рат и Библија“, у: *Сабрана дела*, књ. 5, Глас цркве, Чачак, 2013.
- Ниче, Фридрих, *С оне стране добра и зла / Генеалогија морала*, Просвета, Београд, 1994.
- Osho, *Мој пут, пут белih oblaka*, Esotheria, Beograd, 1994.
- Платон, *Обрана Сократова / Криџон / Федон / Менон*, Култура, Београд, 1970.
- Платон, *Држава*, БИГЗ, Београд, 1976.
- Платон, *Ијон / Гозба / Федар*, БИГЗ, Београд, 1979.
- Портман, Вернер, „Умирање / смрт, Антика“, у: *Историја европског менталитета* (прир. Петер Динцелбахер), Службени гласник, Београд – ЦИД, Подгорица, 2009.
- Порфирије, Кавсокалит, *Живот и поуке старца Порфирија Кавсокалитовог*, Беседа, Нови Сад, 2005.
- Роде, Ервин, *Psyche: култи душе и вера у бесмртност код Грка*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 1991.
- Свети Дионисије псеудо-Ареопagit, *Дела (Corpus Areopagiticum)*, Истина, Шибеник, 2012.
- Свети Игњатије Брјанчанинов, Енциклопедија православног духовног живота, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2008.
- Свети Јован Лествичник, *Лествица*, Манастир Хиландар, 2008.
- Свети Марко Подвижник, „200 поглавља о духовном закону“, у: *Доброћољубље*, I том, Манастир Хиландар, 2002.
- Свети Никодим Светогорац, „О исповести“, у: *Од прехе ка Богу: практични приручник о исповести за савремене хришћане* (прир. Ј. Србуљ – В. Димитријевић), Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2013.
- Свето писмо Старога и Новог завета: Библија*, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, Београд, 2012.
- Старац Пајсије – човек љубави Божије*, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2013.
- Сутлић, Вања, *Како читати Heideggera?*, Аугуст Цесарец, Загреб, 1989.
- Хегел, Георг Вилхелм Фридрих, *Феноменологија духа*, БИГЗ, Београд, 1979.
- Христос васкресе, радости моја!*, Свети Серафим Саровски – пророк љубави Божије, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 2007.
- Hulin, Michel, *Skriveno lice vremena*, Naprijed, Zagreb, 1989.

Zoran Kindjić³⁵

SPIRITUAL MEANING OF REMEMBERING

Abstract:

Having indicated that remembering and forgetting play an important role on a psychological plane, as well as the fact that we remember only what distinguishes itself by its quality or intensity from the multitude of inconspicuous events, perceptions and experiences, the author considers attitude of different religions towards remembering and forgetting. In religions that believe in reincarnation, earthy life is compared with the state of oblivion, dream, intoxication and slavery, while remembering, awakening, sobering and liberation are symbols of spirituality. Having reminded the reader that Plato and the Gnostics identify learning and remembering, the author accentuates that, according to Far Eastern religions, enlightened persons remember many of their incarnations. Attitude of Christianity towards remembering and forgetting depends on the quality of what we remember or forget. While spitefulness deserves denunciation, forgetting insults and one's own good deeds has a positive valuation. The meaning of the famous monastic saying „Memento mori“ is that remembering that we must die keeps us away from sin and encourages us to lead a spiritual life.

Key words: remembering, forgetting, death, enlightenment, spirituality.

35 University of Belgrade, Faculty of Political Science, zoran.kindjic@gmail.com

ZORICA KUBURIĆ¹

PAMĆENJE I ZABORAVLJANJE VERSKIH PORUKA

Rezime

U radu se polazi od iskustva serijske reprodukcije kojim se posmatra čovekova sposobnost pamćenja kao rekonstrukcija originalnog sadržaja, koja nije potpuno verna originalu. Iz tog individualnog iskustva sećanja i zaboravljanja pravi se paralela sa kolektivnim pamćenjem i zaboravljanjem verskih poruka u usmenoj i pisanoj tradiciji. Posebna pažnja usmerena je na poruke koje su zapisane u Bibliji i na ključne reči sećanja i zaboravljanja putem analize sadržaja teksta.

Ključne reči: pamćenje, serijska reprodukcija, rekonstrukcija, Biblija, Dekalog

Uvod

U psihološkoj literaturi naglašava se da su u okviru pamćenja bitna dva procesa: zadržavanje i zaboravljanje, koji su povezani s brojnim faktorima koji ih određuju. Međutim, ono što je za mene posebno fascinantno jeste to što ono što je zapamćeno nije istovetno sa onim što je trebalo da bude zapamćeno i što je sve to i dalje podložno promenama. Dakle, i samo zadržavanje je selektivno, promenljivo, nadopunjujuće, živo, varljivo, neuhvatljivo, a ipak s iluzijom sigurnosti u zapamćeno.

Nezaboravno iskustvo koje sam doživela studirajući psihologiju za mene su bile vežbe serijske reprodukcije. Serijska reprodukcija je postupak u kome se reprodukuje određeni sadržaj tako što prva osoba dobije originalni sadržaj i pokuša da odmah u potpunosti prenese drugoj. Čas je počeo tako što smo svi izašli iz učionice osim jednog studenata i asistentkinje koja je pročitala originalnu priču, koju je trebalo da student koji je čuo ispriča sledećem studentu koji uđe. Studenti koji su ušli, saslušali priču i potom ispričali sledećem studentu, ostajali bi u učionici da bi posmatrali eksperiment uživo. Tako smo svi, sve brže, ulazili, čuli priču i ispri-

1 Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, zorica.kuburic@ff.uns.ac.rs

čali je sledećem studentu. Svi smo imali utisak da smo preneli ono što smo dobili. Međutim kasnije, dok smo posmatrali druge, lakše smo uočavali greške, nove elemente i izmene u prenošenju priče. Samo događanje serijske reprodukcije najbolje su doživeli oni koji su bili prisutni od početka. Mi koji smo ulazili kasnije bili smo sve zbunjeniji. Priča se u međuvremenu menjala, skraćivala i gubila na smislu. Na kraju smo svi imali priliku da čujemo početnu verziju. Asistentkinja nam je rekla da posle vežbi nećemo više biti isti u smislu da „izgužvanog nije potrebno više gužvati“.

Kasnije sam i sama organizovala sa studentima vežbe serijske reprodukcije. Iz generacije u generaciju, godinama, svakoj novoj generaciji sam čitala istu priču, potom su je oni u serijskoj reprodukciji prepričavali. Te časove sam snimala kamerom. Studenti su imali priliku da odgledaju snimak i suoče se s vlastitim iskustvom iz pozicije posmatrača. Uvek je bilo mnogo smeha i emocija na tim časovima. Obično je na kraju ostajala jedna ključna rečenica s potpuno drugim značenjem od početka priče. Nikada se nije dogodilo da se priča završi na isti način.

Ako se sadržaji prepričavanja događaja toliko menjaju prolaskom kroz svest pojedinca u trenutku dešavanja, kakvi su tek efekti na sadržaj prilikom sećanja na događaje koji su se dogodili u nekom drugom vremenu. Iz te perspektive razmišljam o sukobima koji nastaju različitim sećanjima na iste događaje. Razmišljam o promenama tokom vremena u razumevanju i praktikovanju religijskih obreda i njihovih značenja. Razmišljam i o promeni unutar iste verske pouke koja se vremenom menja do mere neprepoznavanja. Razmišljam o reformama koje nastaju povratkom na prvobitne i izvorne poruke, na temelje na kojima je nastajala određena religija, po čemu se reformatori nazivaju fundamentalistima. I pitam se da li je moguće pomirenje između reprodukcije istog i različitih interpretacija.

Radeći na projektu o ulozi religije u procesu pomirenja u Bosni i Hercegovini razumela sam da je podjednako važno integrisati sva tri oblika religioznosti, od učenja preko institucije do pojedinca (Wilkes et. all, 2013). Ipak, ja bih prednost dala verskim porukama koje se nalaze u svetim spisima monoteističkih religija. U ovom radu posebnu pažnju želim da usmerim na analizu sadržaja poruka zapisanih u Bibliji koje se odnose na ono što treba zapamtiti i čega se treba sećati.

Proces čuvanja prošlog iskustva

U *Rečniku psihologije* naglašava se da se s opadanjem uticaja bihevizma promenilo gotovo sve u vezi s načinom na koji psiholozi određuju pamćenje, izuzev radnih definicija generičkog termina, koje takođe imaju brojna različita značenja. Pamćenje ima višestruko značenje (Reber i Reber, 2010: 397).

Dragan Krstić u *Psihološkom rečniku* navodi da pamćenje spada u jednu od najvažnijih saznavnih funkcija, koja je pod znatnim uticajem verovanja, osećanja i htenja, a samo pamćenje definiše kao proces čuvanja prošlog iskustva i njegovog povezivanja sa sadašnjošću. „O zaboravljanju se govori kada zapamćeno gradivo nije više u sećanju, ili kada je ono do te mere izmenjeno da je izgubilo svoje prethodne bitne karakteristike“ (Krstić, 1996: 448).

Proces čuvanja prošlog iskustva ima individualni karakter i u interakciji je sa svim psihičkim procesima, osobinama ličnosti i sredinom. „Svako pamćenje je strogo individualno i razlikuje se od svakog drugog pamćenja. Ono svedoči o jedinstvenom i neponovljivom inventaru pojedinaca, koji se razlikuju, između ostalog, i po različitim sadržajima pamćenja.“ (Krstić, 1996: 449).

Sposobnost prisećanja na iskustva iz prošlosti odvija se rekonstrukcijom deo po deo, prisećanjem na događaje i okolnosti u kojima su se zbili. Teorije reproduktivnog pamćenja impliciraju da su slike ili drugi oblici mentalne reprezentacije originalnog materijala uskladišteni odvojeno i da se reprodukuju tokom sećanja. Pretpostavka je da sećanje deluje kroz reprodukciju primljenih originalnih stimulusa. Međutim, rekonstruktivno pamćenje funkcioniše pre po principima rekonstrukcije nego po principima reprodukcije. Teorije rekonstruktivnog pamćenja polaze od pretpostavke da se apstraktni principi, koji se tiču materijala koji se pamti, skladište odvojeno i da je pamćenje zapravo rekonstrukcija u skladu sa tim principima tokom prisećanja. Danas, posle mnogo decenija tokom kojih su dominirale teorije zasnovane na reproduktivnom pamćenju, sa odobravanjem se gleda na teoriju V. Džejmsa, prvu teoriju te vrste, čiji su obrisi nastali 1890. (Reber i Reber, 2010: 398).

Sećanje je, u stvari, mišljenje, piše V. Džems (James, W. 1890). Radeći kvalitativnu analizu procesa mišljenja i procesa sećanja, Džems zaključuje da su asocijacije ključni element trajnosti pamćenja. Što je jedna či-

njenica asocirana sa većim brojem drugih, pamćenje te činjenice biće trajnije, jer svaki asocirani član postaje neka vrsta zakačaljke za koju se činjenica drži, a ujedno i sredstvo da se izvучe kada zatreba. Bogata mreža veza koja postaje trajno vlasništvo stvara se tako što se isti materijal uzima postepeno, dan za danom, kada se iznova pojavljuje u različitim kontekstima, kada se razmatra u različitim odnosima, asocira sa različitim spoljašnjim zbivanjima i kada se više puta o njemu razmišlja.

Pamćenje i zaboravljanje kao da idu ruku pod ruku, poput procesa di-sanja. „Zaboravljanje je, u najširem značenju, gubitak sposobnosti da se prizove u sećanje, prepozna ili reprodukuje ono što je prethodno naučeno. Ova definicija je jednostavna i odražava opšte značenje reči, ali se u psihologiji upotrebljava nijansirano, a nijanse proizlaze iz posebnih teorijskih shvatanja o prirodi procesa koji je u osnovi zaboravljanja.“ (Reber i Reber, 2010: 654).

Doslovno sećanje je moguće, „sećanje tačno onih reči koje su korišćene u originalnoj prezentaciji poruke“ (Reber i Reber, 2010: 132), međutim, totalno sećanje, kao sposobnost sećanja svih informacija smeštenih u memoriji, kao „savršeno skladištenje i vraćanje upamćenog je prosto rečeno mit“ (Reber i Reber, 2010: 606). Postoji i lažno pamćenje, a ono se odnosi na događaje koji se zapravo nisu zbili. „Pogrešna sećanja su prilično uobičajena i stvaraju se iznenađujuće lako.“ (Reber i Reber, 2010: 397).

Engleski psiholog F. Bartlett (Bartlett, 1916; 1932) pokazao je da pamćenje nije verno kopiranje prvobitnih utisaka, već da se oni kvalitativno menjaju. Neki delovi sadržaja se gube, neki transformišu, a pojavljuju se i novi elementi, što se događa pod uticajem mehanizama uprošćavanja, racionalizacije i konvencionalizacije, tako da je sećanje pre rekonstrukcija nego reprodukcija iskustva (Trebješanin, 2001: 331).

Proučavanje serijske reprodukcije počelo je, zapravo, na vizuelnom materijalu. Pa čak i ta ubeđenost u ono što smo očima svojim videli, popušta pred eksperimentima koji ukazuju da je promena stalni pratilac pamćenja (Marković i Marković, 1994).

Serijska reprodukcija vizuelnih sadržaja odvija se tako što prvi u nizu crta na osnovu originala, a svi ostali na osnovu reprodukcije prethodnog, drugi pravi kopiju na osnovu njegove kopije, treći kopira na osnovu kopije prethodnog i tako redom do poslednjeg u nizu. Svaki subjekat se izvesno vreme upoznaje sa sadržajem, koji treba da kopira, pa tek onda kopira. Iako dobija instrukciju da napravi identičnu kopiju, to ne biva tako. Promene se uvek javljaju ma kako se subjekti trudili da naprave verno kopiju. Ova-

kvi eksperimenti sa serijskom reprodukcijom, iako ne u velikom broju, rađeni su u psihologiji poslednjih stotina godina. (Pejić i Milićević 2009).

Kognitivni psiholog Kolin Martindale (1990) postavlja pitanje šta je to što određuje stilove u poeziji, slikarstvu, muzici i arhitekturi? Da li postoje univerzalni zakoni? On osporava konvencionalne teorije koje pokušavaju da objasne promene u umetnosti, kao rezultat političkih, verskih ili društvenih sila. On smatra da socijalne snage ne izazivaju promene u umetnosti, već da iskrivljuju. Promene u umetnosti nastaju kao potreba za novim (Martindale, 1990).

Zato se u nekim strukama pazi da se svaki novi crtež radi po ugledu na original, a ne na reprodukciju, a posebno ne na reprodukciju reprodukcije. Kakvo je stanje u religijskoj sferi? Da li je početna poruka original? Da li je verska poruka u otkrivenim religijama original koji se vekovima čuvao i prepisivao verno originalu? Da li je upozorenje iz Otkrivenja: “ako ko dometne ovome... ili ako ko oduzme od reči knjige proroštva ovoga, Bog će oduzeti njegov diel od knjige života, od grada svetoga, i od onoga što je napisano u knjizi ovoj” (Ot. 22:18.19), delovalo da se sačuva original? I da li se pisana tradicija više približava originalu ili usmena? Da li je religija bila sklona više dogmatskom ili kreativnom mišljenju?

Religijske poruke između teorije i prakse

Biblija je temelj na kome se gradi pogled na svet u kontekstu objavljenih religija. Teologija ima svoju usmenu i pisanu tradiciju. U ovom radu radila sam analizu sadržaja zapisanih poruka u Bibliji² prema ključnim rečima: „pamti“; „ne zaboravi“; „zaboravi“ i „sećaj se“. Tekstovi su poredani hronološki onako kako su se pojavljivali u biblijskim stihovima.

Šta je potrebno da se pamti?

1. 2. Mojsijeva, 13:3. I Mojsije reče narodu: *pamtite* ovaj dan, u koji izidoste iz Misira, iz doma ropskoga, jer vas rukom krijepkom izvede Gospod odande; neka se dakle ne jede ništa s kvascem.

2. 2. Mojsijeva, 17:14. Potom reče Gospod Mojsiju: zapiši to za spomen u knjigu, i kaži Isusu neka *pamti* da ću sasvijem istrijebiti spomen Amalikov ispod neba.

2 <http://www.pouke.org/svetopismo/biblija.php>

3. 4. Mojsijeva, 15:40. Nego da *pamtite* i tvorite sve zapovijesti moje, i budete sveti Bogu svojemu.

4. 5. Mojsijeva, glava 4:39. Znaj dakle i *pamti* u srcu svojem da je Gospod Bog, gore na nebu i dolje na zemlji, nema drugoga.

5. 5. Mojsijeva, 5:15. I *pamti* da si bio rob u zemlji Misirskoj, i Gospod Bog tvoj izvede te odande rukom krijepkom i mišicom podignutom. Zato ti je Gospod Bog tvoj zapovjedio da svetkuješ dan od odmora.

6. 5. Mojsijeva, 7:18. Ne boj ih se; *pamti* dobro što je učinio Gospod Bog tvoj s Faraonom i sa svijem Misircima.

7. 5. Mojsijeva, 9:7. *Pamti* i ne zaboravi kako si gnjevio Gospoda Boga svojega u pustinji; od onoga dana kad izidoste iz zemlje Misirske pa dokle dođoste na ovo mjesto, nepokorni bijaste Gospodu.

8. 1. Dnevnika, 16:12. *Pamtite* čudesa njegova, koja je učinio, znake njegove i sudove usta njegovijeh.

9. Psalam 9:12. Jer on osvećuje krv, *pamti* je; ne zaboravlja jauka nevoljnijeh.

10. Psalam 77:17. *Pamtim* djela Gospodnja; pamtim predašnje čudo tvoje.

11. Psalam 105:5. *Pamtite* čudesa njegova koja je učinio, znake njegove i sudove usta njegovijeh.

12. Psalam 107:43. Ko je mudar, neka *zapamti* ovo, i neka poznađu milosti Gospodnje.

13. Psalam 111:5. Hranu daje onima koji ga se boje, *pamti* uvijek zavjet svoj.

14. Psalam 119:52. Pamtim sudove tvoje od iskona, Gospode, i tješim se.

15. Psalam 137:6. Neka prione jezik moj za usta moja, ako tebe ne *uspamtim*, ako ne uzdržim Jerusalima svrh veselja svojega.

16. Isaija, 44:21. *Pamti* to, Jakove i Izrailju, jer si moj sluga; ja sam te sazdao, sluga si moj, Izrailju, neću te zaboraviti.

17. Isaija, 46:8. *Pamtite* to, i pokažite se da ste ljudi, uzmite na um, prestupnici! Pamtite što je bilo od starine;

18. Osija, 7:2. I ne govore u srcu svom da ja *pamtim* svako bezakonje njihovo; sada stoje oko njih djela njihova, preda mnom su.

19. Malahija, 4:4. *Pamtite* zakon Mojsija sluge mojega, kojemu zapovjedih na Horivu za svega Izrailja uredbe i zakone.

20. Matej, 16:9. Zar još ne razumijete niti *pamtite* pet hljebova na pet hiljada, i koliko kotarica nakupiste?

21. Marko, 4:24. I govoraše im: *pamtite* što čujete: kakom mjerom mjerite, onakom će vam se mjeriti i dometnuće se vama koji slušate.

22. Marko, 8:18. Oči imate i ne vidite? Uši imate i ne čujete? I ne *pamtite* li?

23. 1. Korinćanima, 11:2. Hvalim vas pak, braćo, što sve moje *pamtite* i držite zapovijesti kao što vam predadoh.

24. 1. Solunjanima, 2:9. Jer *pamtite*, braćo, trud naš i posao: jer dan i noć radeći da ne dosadimo nijednome od vas, propovijedasmo vam Je-vanđelje Božije.

25. 2. Solunjanima, 2:5. Ne *pamtite* li da sam vam ovo kazivao još kad sam kod vas bio?

Vrednosti na kojima se zasnivaju poruke iz Biblije

Analizirano je 25 stihova iz Biblije koji sadrže reč „pamti“. Iz navedenih tekstova može se izvući poruka o vrednosti onog što treba pamtiti i prepoznati njihova svrha. Prva poruka u Bibliji je da se pamti „dan oslobođenja od ropstva“ (1)³, dan slobode, što upućuje da je **sloboda** najveća vrednost, da je dan oslobođenja dan za sećanje. Druga poruka upućuje na „dan osvete“ (2; 9), dan istrebljenja neprijatelja i daje poruku da je Božija osveta, da Bog, a ne čovek, briše sećanje i spomen na neprijatelje. Bog oslobađa čoveka od ropstva, Bog se sveti neprijateljima, Bog zatire spomen i sećanje na nasilje i nepravdu.

U tumačenju navedenih poruka iz Biblije možemo prepoznati da potpuno spasenje ima svoja dva smera. Jedan smer je spasenje spasenih od ropstva, oslobođenje i zaštita, dok je drugi smer spasenja usmeren na neprijatelje spasenih, na zlo koje proganja i uništava, koje će i samo biti uništeno. Bog oslobađa i od neprijatelja i od sećanja na neprijateljstvo, što spasenju daje trajni karakter a Boga postavlja za suverenog vladara koji razgraničava jedno od drugog.

Hijerarhija moći svakako predstavlja primarnu poruku odnosa čoveka i Boga. Moć pripada Bogu i zapisana je u Dekalogu. Dekalog predstavlja konkretizaciju religijskih vrednosti. Međutim, početak zapovesti ukazuje

3 Broj u zagradi predstavlja redni broj citata iz Biblije na osnovu kojih konstruišem teologiju sećanja.

da je Bog iznad svih konkretizacija i da je redukcija nedozvoljena kako u drugim izvorima moći, tako i u likovima, slikama, pa čak i imenu. Hijerarhija moći koju neguje monoteizam jeste hijerarhija koja poštuje Darodavca života, jer je **život** najveća vrednost. Da hijerarhija ima svoj sled ukazuje Peta zapovest, koja preporučuje poštovanje oca i majke, poštovanje onih koji su preneli život. Šesta zapovest, takođe, ukazuje da je život najveća vrednost. Sedma zapovest veliča **ljubav** i povezanost, vernost i pripadanje. Preljuba je izdaja ljubavi. Osim tog intimnog kruga bračnih i porodičnih odnosa u kojima se događa reprodukcija života kao rađanje jedinstvenog bića, Dekalog upućuje na vrednost iskrenih i poštenih međuljudskih odnosa. Argumenti za Božiju suverenost zasnivaju se, s jedne strane, na oslobođenju iz ropstva (5), s druge strane činjenicom čovekovog pripadanja na osnovu Božijeg stvaranja. Bog je i zakonodavac, međutim, kada su **zapovesti** u pitanju važno je zapaziti važnost povezivanja teorije i prakse, da čovek pamti i tvori sve zapovesti Božje. Ključna poruka je sadržana u zapovestima koje, kada se primene u praksi, za ishod imaju svetost (3), što upućuje na teologiju integriteta.

U četvrtom stihu koji ima u sebi reč *pamti* poruka upućuje kako na Božiju transcendentnost tako i na njegovu imanentnost. Bog je suvereni vladar neba i zemlje i osim njega nema drugog (4). U petom stihu navodi se argument zašto je potrebno da se svetkuje sedmi dan, dan odmora: „pamti da si bio rob“ (5). Na ovaj način je svetkovanje subote povezano ne samo sa stvaranjem sveta (1. Moj. 2:2) već i s spasenjem od ropstva, od neslobode, od zavisnosti, od nemoći. Subota je tako postala simbol slobode kojom Bog oslobađa čoveka od ropstva. Tako je sloboda konkretizovana u odluci da se bude povezan s večnim Bogom u svetosti vremena, a ne prostora, jer je oslobađanje od smrti i ograničenosti, zapravo, ulazak u „posvećeno vreme“ (1. Moj. 2:3) koje je karakteristika večnosti. Tako je judaizam kao religija, u istoriji zla, preživeo u religiji vremena, čuvajući subotu kao hram koji nije mogao da bude razrušen (Kuburić, 2015). Novozavetna poruka glasi: „sin je čovečji gospodar i od subote“ (Luka, 5:6). Međutim, hrišćanstvo se, većim delom, opredelilo za prostor zidajući hramove u njemu, čime se vrši konkretizacija i lokalizacija svetog u odnosu na apstraktno poimanje boga (Kuburić, 2010).

U Bibliji su vernici pozvani da pamte Božiju dobrotu (6), Božiju moć koja se ogleda kako u delima tako i u sudovima i rečima (8; 10; 11), a možda iznad svega da se pamti njegova **milost** (12). Važna poruka o Bogu je-

ste da Bog takođe pamti, a čovekova sigurnost se nalazi u tome što pamti zavet svoj (13). Dakle, poruka ukazuje da se Bog oslanja na samoga sebe, dok je čovek pozvan da se oslanja na Boga.

Novozavetne poruke odnose se pre svega na potrebu pamćenja Hristove moći, moći iskazane u delima ljubavi, a jedno čudo koje se spominje je kada je nahranio 5.000 ljudi sa pet hlebova. Druga poruka odnosi se na važnost zakona reciprociteta „jer kakvom merom merite takvom će vam se meriti“ (21). Hijerarhija moći i dalje ostaje ista, ono što se prima to se i daje. Pamti se i reč koja je predata, reč koja se prenosi u ličnom kontaktu apostola i naroda, a pamćenje se prepoznaje u držanju zapovesti (23; 24; 25).

Šta je potrebno da se ne zaboravi?

26. 1. Mojsijeva, 40:14. Ali *nemoj zaboraviti* mene kad budeš u dobru, učini milost i pomeni za me Faraonu, i izvedi me iz ove kuće.

27. 5. Mojsijeva, 4:9. Samo pazi na se i dobro čuvaj dušu svoju, *da ne zaboraviš* onijeh stvari koje su vidjele oči tvoje, i da ne izidu iz srca tvog dokle si god živ; nego da ih obznaniš sinovima svojim i sinovima sinova svojih.

28. 5. Mojsijeva, 6:12. Čuvaj se *da ne zaboraviš* Gospoda, koji te je izveo iz zemlje Misirske, iz kuće ropske.

29. 5. Mojsijeva, 8:11. I čuvaj se *da ne zaboraviš* Gospoda Boga svojega bacivši u nemar zapovijesti njegove i zakone njegove i uredbe njegove, koje ti ja zapovijedam danas.

30. 5. Mojsijeva, 9:7. Pamti i *ne zaboravi* kako si gnjevio Gospoda Boga svojega u pustinji; od onoga dana kad izidoste iz zemlje Misirske pa dokle dođoste na ovo mjesto, nepokorni bijaste Gospodu.

31. 5. Mojsijeva, 25:19. Zato kad te Gospod Bog tvoj smiri od svih neprijatelja tvojih unaokolo u zemlji koju ti daje Gospod Bog tvoj da je naslijediš, tada zatri spomen Amaliku pod nebom; *ne zaboravi*.

32. 5. Mojsijeva, 26:13. Onda reci pred Gospodom Bogom svojim: iznesoh iz doma svojega što je sveto, i dadoh Levitu i došljaku, siroti i udovici sasvijem po zapovijesti koju si mi zapovjedio; ne prestupih zapovijesti tvojih *niti zaboravih*;

33. 1. Samuilova, 1:11. I zavjetova se govoreći: Gospode nad vojskama! Ako pogledaš na muku sluškinje svoje, i opomeneš me se, i *ne zaboraviš* sluškinje svoje, nego daš sluškinji svojoj muško čedo, ja ću ga dati Gospodu dokle je god živ, i britva neće prijeći preko glave njegove.

34. 2. Carevima, 17:38. I *ne zaboravljajte* zavjeta koji je učinio s vama, i ne bojte se drugih bogova.

35. Psalam 9:12. Jer on osvećuje krv, pamti je; *ne zaboravlja* jauka nevoljnjih.

36. Psalam 44:17. Sve ovo snađe nas; ali *ne zaboravimo* Tebe, niti prestupismo Zavjeta Tvojega.

37. Psalam 74:19. Ne daj zvijerima duše grlice svoje, *nemoj zaboraviti* stada stradalaca svojih zasnagda.

38. Psalam 78:7. Da polažu na Boga nadanje svoje, i *ne zaboravljaju* djela Božijih, i zapovijesti njegove da drže;

39. Psalam 103:2. Blagosiljaj, dušo moja, Gospoda, i *ne zaboravljaj* nijednoga dobra što ti je učinio.

40. Psalam 111:4. Čudesa je svoja učinio da se *ne zaborave*; dobar je i milostiv Gospod.

41. Psalam 119:16. Naredbama tvojim tješim se, *ne zaboravljam* riječi tvoje.

42. Price Solomunove, 3:1. Sine moj, *ne zaboravljaj* nauke moje, i zapovijesti moje neka hrane srce tvoje.

43. Price Solomunove, 4:5. Pribavi mudrost, pribavi razum; *ne zaboravljaj* i ne otstupaj od riječi usta mojih.

44. Priče Solomunove, 31:5. *Da ne bi* pijući *zaboravio* uredbe, i izmijenio pravicu kojemu nevoljniku.

45. Jeremija, 50:5. Pitaće za put u Sion, i obrativši se onamo reći će: hodite, sjedinimo se s Gospodom zavjetom vječnijem, koji se *ne zaboravlja*.

46. Luka, 12:6. Ne prodaje li se pet vrabaca za dva dinara? I nijedan od njih nije *zaboravljen* pred Bogom.

47. Djela apostolska, 6:1. A u ove dane, kad se umnožiše učenici, podigoše Grci viku na Jevreje što se njihove udovice *zaboravljahu* kad se dijeljaše hrana svaki dan.

48. Filibljanima, 3:13. Braćo! Ja još ne mislim da sam dostigao; jedno pak velim: što je ostrag *zaboravljam*, a za onijem što je naprijed sežem se.

49. Jevrejima, 6:10. Jer Bog nije nepravedan da *zaboravi* djelo vaše i trud ljubavi koju pokazaste u ime Njegovo, posluživši svetima i služeći.

50. Jevrejima, 13:2. Gostoljubivosti *ne zaboravljajte*; jer neki ne znajući iz gostoljubivosti primiše anđele na konak.

U ovom delu rada analizirala sam 25 stihova iz Biblije koji imaju preporuku: „ne zaboravi“. Nemoj da zaboraviš čoveka u nevolji kada budeš u dobru (26), nemoj da zaboraviš dobro koje je bilo usled nevolje koja je aktuelna (27), nemoj da zaboraviš dobro koje si iskusio, nemoj da zaboraviš Boga (28) i zapovesti njegove (29).

Značajna je i korisna poruka koja se odnosi na potrebu da se ne zaboravi vlastiti put razvoja, da Božiji narod ne gradi lažnu sliku o sebi, već da čuva realnu sliku, da ne zaboravi da su bili i nepokorni i da su gnjevili Boga u periodu dok ih je vodio do obećane zemlje (30). Moje razumevanje ove poruke je da je čovek nesavršen i naporan, sklon gundanju i odstajanju čak i na putu koji vodi u bolji život. Ali kada stigne u taj bolji život, obećanu zemlju, potrebno je da ne zaboravi da je tu stigao ne svojom zaslugom i dobrotom, već Božijom milošću i strpljenjem. Ovde je prepoznata sklonost čoveka da radi u korist svoje štete, da potkopava put kojim ide, da se suprotstavlja, jer teško podnosi kratkoročna odricanja radi postizanja dugoročnih ciljeva. A dugoročni cilj bio je da se dođe u obećanu zemlju. A kada se dođe u obećanu zemlju, koja je nasleđe od Boga, daje se nalog da se ne zaboravi da se zatre spomen na neprijatelje. Jer kakvo bi to bilo blagostanje ako bi sećanje na prošlo stradanje stalno kvarilo sadašnju slobodu i obilje (31).

Šta je potrebno da se zaboravi?

51. 1. Mojsijeva, 27:45. Dokle se gnjev brata tvojega odvrati od tebe, te *zaboravi* što si mu učinio; a onda ću ja poslati da te dovedu odande. Zašto bih ostala bez obojice vas u jedan dan?

52. 5. Mojsijeva, 24:19. Kad žanješ ljetinu svoju na njivi svojoj, ako *zaboraviš* koji snop na njivi, ne vraćaj se da ga uzmeš; neka ga došljaku, siroti i udovici, da bi te blagoslovio Gospod Bog tvoj u svakom poslu ruku tvojih.

53. Jov, 9:27. Ako rečem: *zaboraviću* tužnjavu svoju, ostaviću gnjev svoj i okrijepiću se;

54. Jov, 11:16. *Zaboravićeš* muku, kao vode koja proteče opominjaćeš je se;

55. Isaija, 54:4. Ne boj se, jer se nećeš osramotiti, i nemoj se stidjeti, jer nećeš biti prijekorena, nego ćeš *zaboraviti* sramotu mladosti svoje, i prijekora udovišta svojega nećeš se više sjećati.

56. Filibljanima, 3:13. Braćo! Ja još ne mislim da sam dostigao; jedno pak velim: što je ostrag *zaboravljam*, a za onijem što je naprijed sežem se.

57. 2. Petrova, 1:9. A ko nema ovoga slijep je, i pipa *zaboravivši* očišćenje od starijih svojijeh grijeha.

Blagoslov zaborava

Poruke iz navedenih stihova iz Biblije ukazuju na blagoslov zaborava. Poruke bih protumačila na sledeći način: Zaboravi gnev na brata svojega (51); Zaboravi snop na njivi svojoj da bude korisno onome koji nema (52); Zaboravi tužnjavu svoju i gnev svoj i okrepi se (53); zaboravi muku svoju (54); zaboravi sramotu mladosti svoje (55); zaboravi ono što je ostrag, a seži se za onim što je napred (56).

Sve navedene poruke koje se mogu izvući iz navedenih stihova ukazuju na pozitivnu orijentaciju Biblije, na religijski kod koji je usmeren na dobro, na razvoj, na život. Traumatična iskustva iz prošlosti, ako se afirmišu, otežavaju oporavak i oduzimaju snagu za kretanje prema izabranom cilju. Zato se blagoslov zaborava, koji bi se mogao protumačiti i kao blagoslov praštanja, preporučuje kao čišćenje od greha. Voda na simbolički način oslikava čišćenje od greha. Voda koja proteče, gresi bačeni u dubine morske (Mihej, 7:19) ili obred krštenja potapanjem u vodu (Marko, 1:9), ili obred pranja nogu (Jovan 13:10) kojim se takođe ukazuje na simbolično čišćenje od greha i bacanje u zaborav.

Čega čovek treba da se seća?

58. 2. Mojsijeva, 20:4. *Sećaj se* dana od odmora da ga svetkuješ.

59. Propovednik, 12:1. *Sećaj se* tvorca svojega u mladosti svojoj.

Blagoslov sećanja

Koliko je sećanje važno u religiji? Na koji način se obeležava sećanje i kakva je poruka upućena čoveku u Bibliji? Da li je biblijska poruka upućena samo Božijem narodu ili važi univerzalno? U Dekalogu nailazimo na zapovest koja počinje rečima „Sećaj se dana od odmora da ga svetkuješ“ (58).

Obeležavanje svetog vremena od zalaska sunca u petak, pa do zalaska sunca u subotu veče, najvažnija je odrednica jevrejskog identiteta. Neulaskom u hram vremena smatra se istupanjem iz judaizma (Kaplan, 1999). Kulturni obrasci svetkovanja subote neguju se kako u porodici tako i u zajednici, obogaćivanjem svog duha putem molitve, čitanja, druženja. Kao trenutak približavanja Bogu, subota se dočekuje s radošću i provodi se u posebnoj religioznoj posvećenosti koja je rasterećena svakodnevnih misli i poslova. Kad god je to moguće, poželjno je da se verske zapovesti izvršavaju u okviru grupe, minimalna grupa je tri osobe, poželjno je da ih bude deseterica (Kaplan, 2005).

U *Enciklopediji pravoslavlja*, Radomir Rakić (2002: 1876, 1877) piše odrednicu o suboti da je *subota* (jevr. Šabbat – prestati, odustati), sedmični dan odmora i uzdražavanja od rada i naglašava da Petoknjižje iznosi dve glavne komponente praznovanja subote. Jedno je bogoslovsko značenje, kao spomen na Božiji počinak od stvaranja, a drugo je humano značenje, koje počiva na potrebi da se pruži prilika za odmor.

Drugo značajno sećanje odnosi se na blagoslov koji daje sećanje na Boga u mladosti svojoj (59). Mladost kao životno doba značajno je za svaku religiju budući da se tada formira identitet, formira pogled na svet, formira porodica. Mladost je period u kome se život ostvaruje u svom naj snažnijem kapacitetu i upravo tada bira vlastiti put iz slobode postojanja. Na individualnom planu to je period kada se prihvata datost života i ulaže trud da se sačuva, osmisli i ispunji preuzimanjem odgovornosti. Međutim, sloboda u religijskom smislu podrazumeva izbor kom će bogu da se služi: „izaberite sebi danas kome ćete služiti: ili bogove kojima su služili oci vaši s onu stranu rijeke, ili bogove Amoreja u kojih zemlji živite; a ja i dom moj služićemo Gospodu“ (Isus Navin 24:15).

Sećanje se takođe iskazuje u reči „spomen“. U Novom Zavetu nailazimo na nekoliko stihova koji ukazuju na sećanje koje se uspostavlja kao tradicija koja će se praktikovati u hrišćanstvu. Navešću prvo stih u kome se

spomen obležava kao „reč“ koja će se propovedati po svetu o dobrom delu žene koja je učinila što je mogla: „Zaista vam kažem: gdje se god uspropovijeda jevanđelje ovo po svemu svijetu, kazaće se i to za *spomen* njezin“ (Marko 14:9).

Krštenje je obred kojim se čini zavet s Bogom: „*Za spomen* toga i nas sad spasava krštenje, ali ne pranje tjelesne nečistote, nego obećanje dobre savjesti Bogu vaskrsenijem Isusa Hrista“ (1. Petrova 3:21). Krštenje je obred koji se obavlja jednom. Međutim, obred pranja nogu, koji je povezan s praštanjem greha i pripremom za obred u kome se uzima hleb i vino, neke hrišćanske zajednice praktikuju pre svakog pričešća i to po ugledu na Hristovo pranje nogu učenicima: „Vi zovete mene učiteljem i Gospodom; i pravo velite: jer jesam. Kad dakle ja oprah vama noge, Gospod i učitelj, i vi ste dužni jedan drugome prati noge. Jer ja vam dadoh ugled da i vi tako činite kao što ja vama učinih. Zaista, zaista vam kažem: nije sluga veći od gospodara svojega, niti je poslanik veći od onoga koji ga je poslao. Kad ovo znate, blago vama ako ga izvršujete.“ (Jovan 13:13-17).

Sećanje na Hristovu žrtvu datu za spasenje čoveka iskazano je u obredu Večere Gospodnje: „I zahvalivši prelomi i reče: uzmite, jedite, ovo je tijelo moje koje se za vas lomi; ovo činite meni za *spomen*. Tako i čašu, po večeri, govoreći: ovo je čaša, novi zavjet u mojoj krvi; ovo činite, kad god pijete, meni za *spomen*. Jer kad god jedete ovaj hljeb i čašu ovu pijete, smrt Gospodnju obznanjujete, dokle ne dođe“ (1. Kor. 11: 24-26).

Zaključak

Pamćenje kao proces čuvanja prošlog iskustva i njegovo povezivanje sa sadašnjošću predstavila sam analizirajući sadržaj verskih poruka koje su zapisane u Bibliji kao original koji se vekovima, iz generacije u generaciju, „pamti“ i „zaboravlja“. Putem analize sadržaja stihova iz Biblije koji u sebi imaju reči: „pamti“, „(ne) zaboravi“, „sećaj se“ i „spomen“, predstavila sam osnovne vrednosti na kojima se zasniva trajanje religijskih poruka u teološkom smislu. Ključne poruke koje se nalaze u različitim knjigama Biblije koncentrisane su u Dekalogu. Najveća vrednost na kojoj se temelji monoteizam, a zapisana je u Bibliji, jeste sloboda i upućen je poziv da se pamti, da se ne zaboravi, dan za spomen. Sećanje se obeležava slavljem, zajednicom, svetim saborom.

Poruka Biblije i Dekaloga je „da je Gospod Bog, gore na nebu i dole na zemlji“ i da nema drugoga, da očekuje da se pamte i tvore sve Njegove zapovesti. To je jedan od načina da se postane svet. Međutim, drugi put svetosti jeste pokajanje i praštanje. Poruka glasi: „Jer ja sâm brišem tvoje prestupe sebe radi i greha tvojih ne pominjem“ (Isaija 43:25). Ključna reč koja karaketiše Boga u terminologiji judeohrišćanske religioznosti koja je zapisana u Bibliji jeste ljubav. I ne samo da apostol Jovan piše da je Bog ljubav (1. Jov. 4:8), već i u Starom Zvetu prorok Isaija piše: „Može li žena zaboraviti porod svoj, da se ne smiluje na čedo utrobe svoje? A da bi ga i zaboravila, ja neću zaboraviti tebe, gle na dlanovima sam te izrezao, zidovi su tvoji jednako preda mnom“ (Isaija 49:13).

Serijska reprodukcija u kontekstu religijskih poruka konkretizovala se u hrišćanskoj crkvi brojnim izmenama originalnih poruka i dopunama koje nikada nisu bile deo Biblije. Osim zvaničnih učenja koje zastupaju hrišćanske crkve danas, različita razumevanja verskih poruka prisutna su i u transverzalnem preseku. Pamćenje ni u otkrivenoj religiji nije samo reprodukcija originala, ono je i rekonstrukcija i konstrukcija. Vekovima taložene interpretacije i različita razumevanja verskih poruka učinile su put „težim i užim“ od prvobitnog poziva: „Uđite na uska vrata; jer su široka vrata i širok put što vode u propast, i mnogo ih ima koji njim idu. Kao što su uska vrata i tijesan put što vode u život, i malo ih je koji ga nalaze“ (Mat. 7:13,14).

Verske poruke koje su zapisane u Bibliji, poput odskočne daske, daju mogućnost formiranja pogleda na svet, u meri u kojoj se lično iskustvo povezuje sa kontekstom vremena i prostora u kom se živi. Teorijski sloj religioznosti daje uputsva kako pronaći put kojim se ide u život. Taj put temelji se na odnosu Boga i čoveka. Vrednosti koje se prepoznaju u konkretizovanim porukama koje treba pamtiti su: život, sloboda, ljubav, vernost, istina, poštenje i poštovanje. Hijerarhija moći spušta se od Boga na oca i majku, moć koja je povezana sa reprodukcijom života (2 Moj. 20:12). Pamćenje ima svoju svrhu a ona je povezana s praksom. Praksa ima svoja tri utemeljenja: zakon, biće i istoriju – zaključak je koji izvlačim iz tri ključne biblijske poruke: „Pamtite i tvorite sve zapovesti moje i budite sveti Bogu svojem“ (3); „pamtite i pokažite da ste ljudi“ (17) i „pamtite što je bilo od starine“ (17).

Literatura

- Bartlett F.C. (1916). An experimental study of some problems of perceiving and imagining. *British Journal of Psychology* 8, 222–266.
- Bartlett F.C. (1932). *Remembering*. Cambridge, University Press.
- Biblija ili Sveto pismo Staroga i Novoga zaveta* (1966). Prevod Đura Daničić i Vuk Stef. Karadžić. Biograd: Britansko i inostrano bilbijsko društvo.
- Enciklopedija pravoslavlja*, knjiga treća (2002). Dimitrije Kalezić, -ed, Beograd: Savremena aministracija.
- James, W. (1890). *Principles of Psychology*. New York: Holt.
- Kaplan, A. (1999). *Šabat - dan večnosti*, Zemun.
- Kaplan, A. (2005). *Priručnik jevrejske misli*, drugi deo. Zemun: Književno društvo Pismo.
- Kuburić, Zorica (2010). *Verske zajednice u Sbjri i verska distanca*. Novi Sad: CEIR.
- Kuburić, Zorica (2015). Spirala razvoja i ili sunovrata. *Kultura*, 148: 49-66.
- Krstić, Dragan (1996). *Psihološki rečnik*. Beograd: Savremena administracija.
- Marković S. i Marković D. (1994). Razlike u estetskim preferencijama kod dece tri uzrasta. *Psihologija*, 27 (3–4), 283–294.
- Martindale, Colin (1990). *The Clocwork Muse. The Predictability of Artistic Change*. New York: Basic Books.
- Pejić, Biljana i Milićević, Nebojša (2009). Serijska reprodukcija i modusi estetske procene. *Godišnjak za psihologiju*, vol 6, No 8., 2009, pp.113–132.
- Reber, Artur i Reber, Emili (2010). *Rečnik psihologije*. Beograd: Glasnik.
- Trebješanin, Žarko (2001). *Rečnik psihologije*, drugo izdanje, Beograd: Stubovi kulture.
- Ward T.H.G. (1949). An Experiment on serial Reproduction with Special Reference to Change in the Design of Early Coin Types. *British Journal of Psychology* 39, 142–147.
- Wilkes, George, Zotova, Ana, Kuburić, Zorica, Andrejč, Gorazd, Brkić, Marko-Antonio, Jusić, Muhamed, Popov-Momčinović, Zlatiborka, Marko, Davor (2013). *Factors in Reconciliation: Religion, Local Conditions, People and Trust, Results From A Survey Conducted in 13 Cities Across Bosnia and Hercegovina*. Sarajevo: CEIR i Edinburg: Project on Religion and Ethics in the Making of War and Peace.

ZORICA KUBURIĆ⁴

REMEMBERING AND FORGETTING RELIGIOUS MESSAGES

Abstract:

In this paper, it is started from an experience of serial reproduction of original contents, which is not completely the same as the original. From the individual experience of remembering and forgetting, a parallel is drawn with a collective memory and forgetting of religious messages in oral and written tradition. A special attention is focused, by means of content analysis, on messages written down in the Bible and key words of remembering and forgetting.

Key words: *remembering, serial reproduction, reconstruction, the Bible, the Decalogue*

4 University of Novi Sad, Faculty of Philosophy, zorica.kuburic@ff.uns.ac.rs

CIP - Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

130.121(082)
159.953.3/.7(082)
159.953:316.7(082)

SEĆANJE i zaborav : zbornik radova / priredili Zorica Kuburić, Pavle Milenković. - Novi Sad : Centar za empirijska istraživanja religije : Filozofski fakultet, 2016

Način dostupa (URL): <http://digitalna.ff.uns.ac.rs/>. - Uporedo srp. tekst i engl. prevod. - Nasl. s naslovnog ekrana. - Zapis zasnovan na stanju na dan: 10.10.2016. - Bibliografija uz svaki rad. - Rezime na engl. jeziku uz svaki rad.

Tiraž 300. - Bibliografija uz svaki rad. - Summaries.

ISBN 978-86-6065-380-4

a) Памћење - Филозофски аспект - Зборници b) Сећање
- Психолошки аспект - Зборници c) Памћење - Друштвени аспект - Зборници

COBISS.SR-ID 308995335

„Alles ist Vergänglich!“ – вели велики Гете. Али, да ли је баш тако? Зар би било културе и цивилизације без универзалија, без нечег архетипског и трајнијег, што се преноси с поколења на поколење. И чега се треба свагда сећати а заборављати оно што се десило и понизило људски род. Но и то није могуће, јер, не заборавимо – запажа Зоран Аврамовић – „оно што се складишти у сећању појединаца и народа оживи с времена на време на ненадан начин“. Над тим двозначностима, из угла хуманистичких дисциплина, размишљају угледни писци чланака у књизи *Сећање и заборав* дајући големи допринос српској интелектуалној заједници.

Проф. др Драгољуб Б. Ђорђевић

Interdisciplinarni zbornik u kojem se naši vodeći stručnjaci bave temom društvenog pamćenja na sveobuhvatan, multidimenzionalan način kakav još nije zabeležen u domaćoj literaturi. Knjiga namenjena stručnjacima, studentima, bibliotekama, probranoj publici, ali i običnim sanjarima koji povremeno sebi i drugima podnose šušnjićevski „izveštaj o predenom životnom putu“. Sećanja, kao i dragi gradovi, podsećaju nas na to koliko smo se promenili tokom svog kratkog životnog veka. Postoje, naime, odabrana mesta u prostoru, ali i vremenu. Neka su toliko silovita da predstavljaju pravi ontološki izazov.

Prof. dr Milan Vukomanović

Располаћено између званичног и интимног, између историје и приче, између намерног и непредвидивог, сећање у себи носи потенцијале обликовања колективног и личног идентитета. Делатници различитих провенијенција сагледавају значај сећања и заборава и њихово смењивање у простору доживљеног и проживљеног – као победа над пролазношћу света, оно што чувамо од заборава није само део прошлости, него у контексту хришћанске есхатологије призива и сећање на будућност.

Доц. др Радко Јовић

