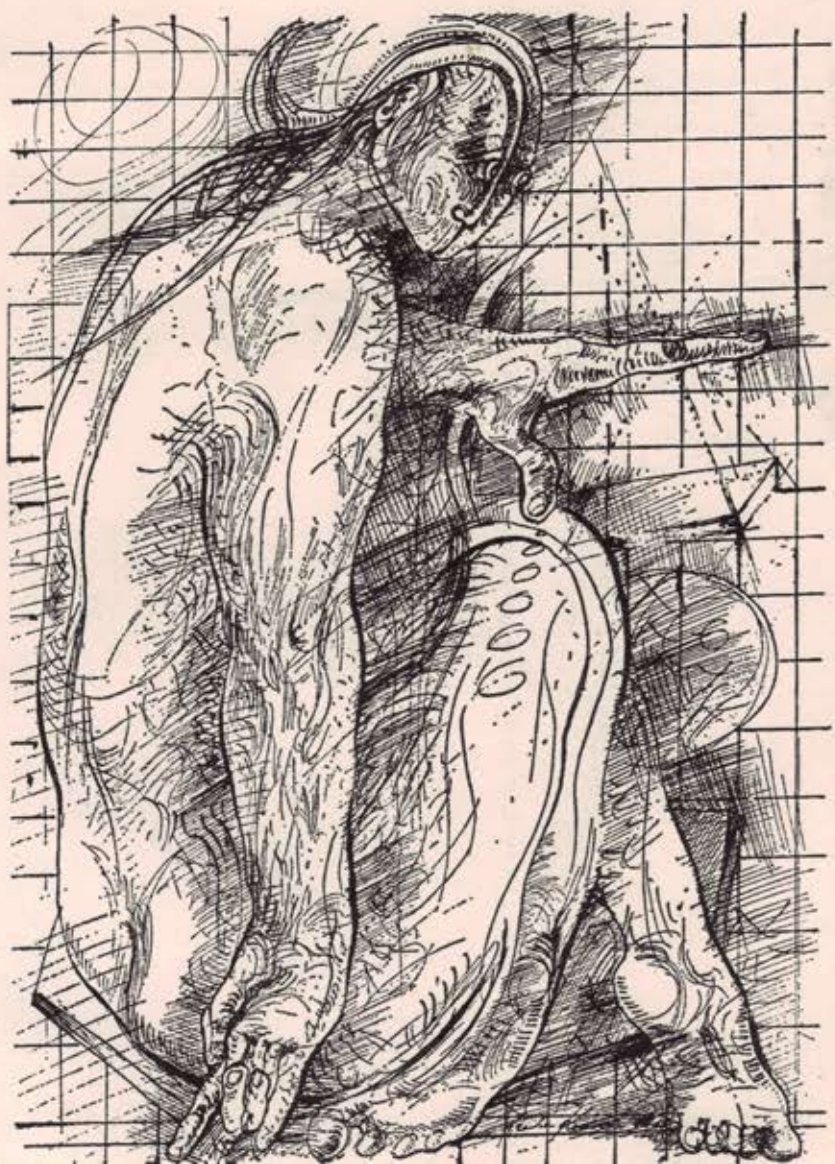
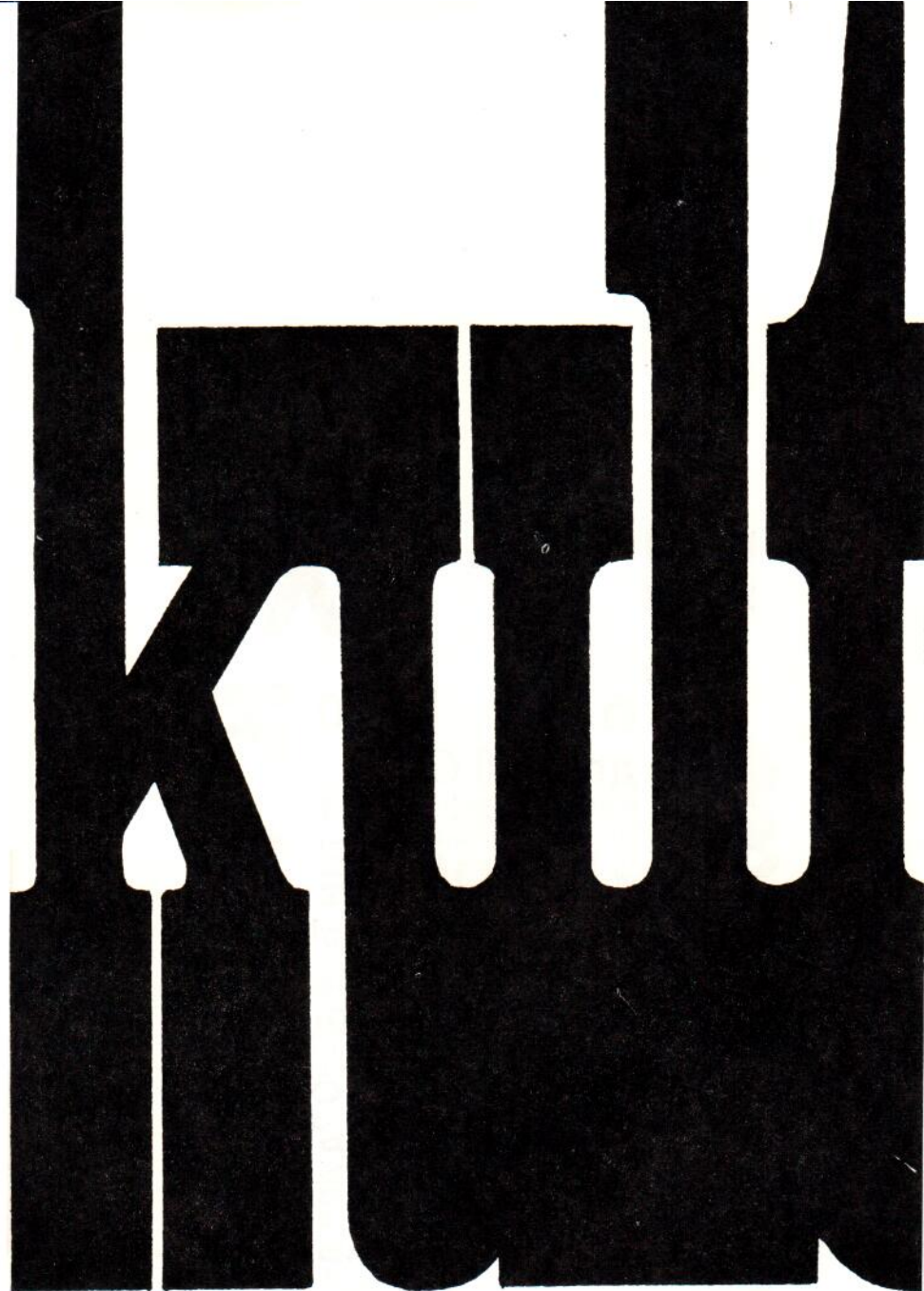


KULTURA







Teorija

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

Kultura

REDAKCIJA

RANKO BUGARSKI
RADOSLAV ĐOKIĆ
MILIVOJE IVANIŠEVIĆ
SVETA LUKIĆ
RANKO MUNITIĆ
MILOŠ NEMANJIĆ
(odgovorni urednik)
MIRJANA NIKOLIĆ
GROZANA OLUJIĆ
RUŽICA ROSANDIĆ
JASENKA TOMAŠEVIĆ

OPREMA

BOLE MILORADOVIĆ

LEKTOR

ILIJA MOLJKOVIĆ

CRTEŽI

LENKA KNEŽEVIĆ

METER

DRAGOSLAV VERZIN

Izdaje: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka,
Beograd

Redakcija časopisa »Kultura«, Beograd, Nemanjina 24,
II sprat, telefon 656-869.

Izlazi četiri puta godišnje. Cena jednog broja 15 din.
Godišnja pretplata 40 din. za ustanove 60 din. za ino-
stranstvo 120 din. Pretplata se šalje na adresu: Zavod
za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, Nema-
njina 24/II. Žiro račun 60806-603-8836 s naznakom „Za
časopis »Kultura«”.

Rukopise slati u dva primerka s rezimeom.

KULTURA-Review for the Theory and Sociology of
Culture and for Cultural Policy (Editor in Chief, Miloš
Nemanjić), Beograd, Nemanjina 24/II, tel. 656-869. Publi-
shed quarterly by Zavod za proučavanje kulturnog raz-
vitka, Beograd, Nemanjina 24/II. Single copy U. S. \$ 3
— Annual subscription U. S. \$ 8 should be sent to
Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd,
Nemanjina 24/II. Account c/o Beogradska banka
60811-620-16-1-320091-02090 Please send all contribution
in 2 copies with a summary.

YU ISSN 0023-5164

Stampa grafičko preduzeće »Slobodan Jović«, Beograd

SADRŽAJ

TEME

Stevan Majstorović
KULTURNI UNITARIZAM ILI KULTURNA
UNIFIKACIJA

8

Jasna Tijardović
O JEDNOM DRUŠTVENOMETNIČKOM BUNTU

30

Mel Ramsden
O KULTURI I BIROKRATJI

33

Lio Loventol
DRUŠTVENO U ZNAČENJU LITERATURE

44

Miroslav Radovanović
TEORIJA KULTURE BEDE

54

Maršal Makluan
SVET KAO GLOBALNO POZORIŠTE

73

Leh Mruz
MIT I MITSKO MIŠLJENJE

85

Lav Vigotski
MIŠLJENJE I GOVOR

99

Mihail Bahtin
RABLEOVE SLIKE I SAVREMENA MU STVARNOST

112

KULTURNA POLITIKA

Milivoje Ivanišević
MOGUĆNOSTI I POTREBE DOMA KULTURE

130

Žofr Dimazdije
KULTURNA REVOLUCIJA SLOBODNOG VREMENA
U FRANCUSKOM DRUŠTVU

145

Stanoje Ivanović
POSLEDICE DRUŠTVENIH NEJEDNAKOSTI
U OBRAZOVANJU

164

TRIBINA

O PROLETERSKOJ KNJIZEVNOSTI

182

Rober Estival

BORBE POKRETA ZNAKA 1945—1968.

200

ISTRAŽIVANJA

Slobodan Čanić

TELEVIZIJA I ČITANJE KNJIGA

210

OSVRTI

Milica Vuković

TEORIJA IGRE JOHANA HUIZINGE

226

ZBIVANJA

UNESCOV SKUP O MEĐUKULTURNIM STUDIJAMA

240

Miloš Nemanjić

O JEDNOJ NESVAKIDAŠNJOJ VRSTI RAZGOVORA

265

Zorica Jevremović-Munitić

O ZDRAVLJU I TUMORU DESETOG BITEFA

269

Nebojša Vasović

NOVI POKUŠAJI SINTEZE

273

PRIKAZI

Dušan Obradović

UVOD U UPOREDNO PROUČAVANJE KULTURA

280

Ljuba Stojić

KOMUNIKOLOŠKA ANTROPOLOGIJA EDVARDA
HOLA

291

Zorana Bokan

UVOD U SOCIOLOGIJU MASOVNIH KOMUNIKACIJA

296

Radoslav Đokić

PREVAZILAŽENJE MITSKE SVESTI

301

Radovan Marjanović

SPONTANOST, ESTETSKO I MASOVNA KULTURA

310

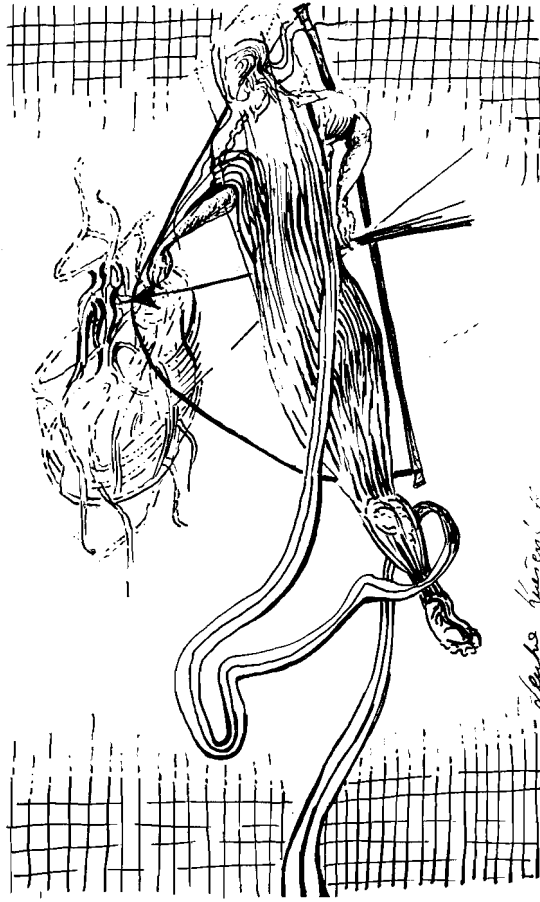
Veselin Ilić

MITSKI IZVORI KULTURA

316

I DEO

TEME



STEVAN MAJSTOROVIĆ

KULTURNI UNITARIZAM ILI KULTURNA UNIFIKACIJA*

Za savremene kulturne tokove karakteristične su dve protivrečne tendencije: univerzalizacija kulturnih oblika i sadržaja, na jednoj, i nastojanje da se očuva bogatstvo kulturnih varijeteta i različitosti, na drugoj strani. Privredni i politički razvoj sveta, posebno razvoj sredstava masovnih komunikacija, sve više proširuje potrebu za komuniciranjem u univerzalnijim kulturnim oblicima koji bi omogućili intenzivniju kulturnu razmenu i prožimanje kultura i subkultura u nacionalnim i međunarodnim okvirima. Međutim, Opšta deklaracija o pravima čoveka i Uneskova Deklaracija o principima međunarodne kulturne saradnje proklamuju ravnopravnost svih kultura kao i pravo na kulturni identitet svih grupa i pojedinaca. Izgleda da je u pitanju nerešiva dihotomija: unificirati praktično znači reducirati kulturne raznovrsnosti i umesto njih prihvatiti univerzalnije, kosmopolitske oblike; štiti originalnost nacionalnih kultura i kultura grupa znači kulturno se zatvarati i tako negirati aktuelne potrebe ljudi za univerzalnijim kulturnim komuniciranjem.

Skup Uneskovih eksperata izjasnio se protiv unifikacije i za očuvanje kulturnih raznovrsnosti, dok K. Đ. Argan u unifikaciji vidi „konačni istorijski cilj”.¹⁾ Postavlja se pitanje: da li je reč o nesaglasnosti stavova, ili o terminološkom nesporazumu, tj. da se istom izrazu pridaju različite značenja? A zatim, kako se može shvatiti pravo na kulturni identitet naroda — u

¹⁾ Poglavlje iz doktorske disertacije *Demokratija i kultura* odbranjene na FPN u Beogradu 1976.

²⁾ Vidi Carlo Giulio Argan, „TWO CULTURES” u *CULTURAL RIGHTS AS HUMAN RIGHTS*, serija Studies and documents on cultural policies, UNESCO, Paris, 1970, str. 89.

okviru svetske zajednice, i grupa — u okviru nacionalnih zajednica, — pri protivrečnim zahtevima koje postavlja Deklaracija o principima međunarodne kulturne saradnje: da se intenzivira međunarodna kulturna razmena i omogućiti „plodni međuticaj kultura”, i da se istovremeno uvažavaju i čuvaju kulturne različitosti i „originalni duh svake kulture”. Verziju ove dileme kao i odgovor na nju ponudio je prof. J. Koen (Y. Cohen, SAD), koji je tradicionalnoj kulturi suprotstavio savremenu, tj. tehnološku. Pomenuti skup je, međutim, kritički odbacio njegov stav, ali je usvojio njegovu formulaciju dileme. Na pitanje *za* ili *protiv* kulturne univerzalizacije i unifikacije, eksperti su predložili srednje rešenje — i *za* i *protiv*, tj. da se u praktičnim rešenjima vodi računa i o potrebi ljudi za univerzalnijim komuniciranjem, i o potrebi da se uvažavaju nacionalne kulture i kulture grupa i čuva njihova originalnost.

U ovakvom viđenju problema ostaje otvoreno pitanje šta je to što treba unificirati, a šta ono što, nasuprot tome, treba zaštititi kao izdiferencirano i sinonim bogatstva stvaralačkog izraza i raznovrsnosti ljudskih iskustava. Skup eksperata je ovu dilemu posmatrao isključivo kao kulturnu, eliminišući njene socijalne, ekonomske i političke aspekte. Otuda odgovor koji je ponuđen ima delimičan, praktični, značaj, ali ne i opštiji teorijski. Štaviše, on ne bi ni mogao da se smatra pravim odgovorom, jer se — kako ćemo pokušati da dokažemo — ne odnosi na pravo pitanje. U svojoj formulaciji ove dileme kao protivrečnosti između tradicionalne i savremene kulture Koen ispušta iz vida njen aktuelni političko-ekonomski i socijalni smisao. „Tehnološka kultura”, za čije slobodno širenje se on zalaže, i koja je za njega odgovor na savremene potrebe ljudi, ima danas, po načinu prodiranja i stvarnom uticaju koji ostvaruje, izrazito političko značenje. Širena iz najrazvijenijih zemalja moćnim kulturnim industrijama i sistemima masovnih komunikacija, „tehnološka kultura” ostvaruje prodor u zemlje u razvoju, ugrožavajući njihovu političku samostalnost kao i razvoj njihovih nacionalnih kultura. Distribucija „tehnološke kulture” kao i njeni univerzalni i standardizovani oblici i sadržaji zasnivaju se na tehnološkoj i ekonomskoj premoći, zbog čega pravo značenje tzv. kulturne unifikacije teško da bi moglo da bude samo kulturno. Ova pojava je na poslednjoj Generalnoj skupštini Uneska 1974. nazvana „kulturnim imperijalizmom” i „kulturnim kolonijalizmom”. „Univerzalizacija” ima, u stvari, dvosmisleno značenje: ona izražava stvarne potrebe savremenog čovečanstva za širim kulturnim komuniciranjem, ali istovremeno i prikrivene političko-ekonomske težnje najrazvijenijih zemalja kao i njihovih komuni-

kacionih sistema za kulturnom ekspanzijom, koja je istovremeno i ekonomsko-politička. Prava protivrečnost koju je Koen video isključivo u kulturnim okvirima (tradicionalna kultura — savremena) ima, dakle, svoju socijalnoekonomsku pozadinu: činjenicu postojanja „jakih” i „slabih”, razvijenih i nerazvijenih. Primena principa ravnopravnosti kultura u međunarodnoj razmeni, na kojoj insistira Uneskova deklaracija, pokazuje se otuda izuzetno složenom. Zato je na nivou apstrakcije odgovor Koena uslovno prihvatljiv, dok u konkretnim uslovima on ne predstavlja ništa drugo do zalaganje za pravo jačeg i legalizovanje političko-kulturne dominacije.

Dilema za ili protiv kulturne univerzalizacije ne izražava suštinu problema ni u međunarodnim ni u nacionalnim okvirima, a odgovor na nju nužno ima karakter špekulacije lišene teorijskog i praktičnog značaja. Tek u svetlu stvarnih uslova u savremenom svetu, kao i u nacionalnim okvirima, moguće je shvatiti prividno kontradiktoran stav K. Đ. Argana — koji rezolutno odbacuje Koenov koncept „univerzalne kulture”, označavajući ga „velikom iluzijom”, a istovremeno definiše unifikaciju kao konačni istorijski cilj. „Umesto da je smatramo univerzalnom — piše on — trebalo bi da u ovoj kulturi vidimo samo uopšten oblik tipično monocentrične zapadne kulture. A ne bi trebalo da zaboravimo ni to da je njeno širenje u okvirima izvorne socijalne grupe vršeno mehanizmima njenih tehničkih procesa i potrošnjom njenih proizvoda, dok je njeno širenje van ove grupe vršeno nasiljem i nehumanim kolonizatorskim ugnjetavanjem”.²⁾ (L. Rozitchner ova dva fenomena naziva „unutrašnjom i spoljnom kulturnom kolonizacijom”.³⁾) Definisana kao kulturni fenomen, pojam „unifikacije” ostaje tako nejasan, u svakom slučaju on otvara pitanje da li su to baš kulturni oblici — kako sugerira Koen — koje treba unificirati da bi se odgovorilo na savremene potrebe čovečanstva, ili druga vrsta unifikacije, ili možda obe zajedno kao komplementarne. Koenov odgovor ne uzima u obzir ekonomsko-socijalne razlike u savremenom svetu, koje ispoljavaju tendenciju daljeg produbljivanja (početkom veka razlike između razvijenih i nerazvijenih bile su izražene odnosom 10:3, a danas je 20:1).⁴⁾ Da bi se proverila relevantnost njegovog stava potrebno je, izgleda, da

²⁾ Carlo Giulio Argan, „TWO CULTURES” op. cit. str. 79.

³⁾ Leo Rozitchner, „A UN NIVEAU TRES ELABORE”, u *La science et la diversité des cultures*, Presses universitaires de France, Paris, 1974, str. 219.

⁴⁾ D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, W. W. Bertrams III, *GRANICE RASTA*, Stvarnost, Zagreb, 1974.

se prethodno odgovori na pitanje: kakvo značenje ima kulturna univerzalizacija koja se ostvaruje u uslovima postojanja dubokih razlika u razvijenosti pojedinih zemalja, i zatim, da li takva unifikacija potvrđuje princip ravnopravnosti naroda i kultura ili ga, obrnuto, u praksi negira?

Na taj način suočavamo se još jednom sa problemom značenja „unifikacije“, jer je očigledno da ona unosi zabunu i da pod njom skup eksperata ne podrazumeva istu stvar (negativno određenje) koju podrazumeva Argan (pozitivno). Šta je Argan mogao da ima u vidu označavajući unifikaciju „konačnim istorijskim ciljem“? Iz konteksta se zaključuje da on nju ne razumeva isključivo kao „kulturnu unifikaciju“, već unifikaciju u širem, istorijskom značenju, koje međutim ostaje nedefinisano. (To bi, po Arganu, bila interakcija koja bi predstavljala životni dinamizam i proces u kome bi se zajednički stvarala kultura kao „deo istorijskog razvoja koji zavisi od dijalektičkog razrešavanja suprotnosti, koje se isprečuju integraciji zajednice i njenoj konačnoj unifikaciji“.⁵⁾ Posve je slobodna pretpostavka da Argan, izražavajući se u marksističkim terminima, ima u vidu dijalektički razvoj („dramatično savlađivanje suprotnosti“, „ukidanje razlika“, „dostizanje konačnog istorijskog cilja“), tj. socijalnu integraciju zajednice na osnovi unifikacije socijalnoekonomskih uslova. Ali to ipak ostaje samo pretpostavka. Utoliko ćemo, radi analize, predložiti distinkciju — između „unifikacije“ i „unitarizma“. Pod unifikacijom, razumevaćemo, kao i Argan, istorijski razvoj — prevazilaženje klasnih razlika, podele rada i otuđenosti u radu, tj. emancipaciju čoveka kao istorijski cilj, zatim iščezavanje države, nacija, klasa, politike, — kao istorijskih kategorija, imajući u vidu da je ono od čega istorija počinje, i čemu se uvek vraća, sâm čovek, njen tvorac.

Ovaj koncept unifikacije bio bi sinonim Marksovog principa univerzalnosti, tj. dijalektičnog jedinstva „proizvodnje stvari za ljude“ i „proizvodnje ljudi za stvari“ (humanizacija prirode i naturalizacija čoveka). Unifikacija se, tako, definiše kao razvojna perspektiva, daleko od konačnog realizovanja, ali zato njeno značenje ne izaziva zabune. U tom slučaju unifikacija označava ne samo kulturni, nego kompleksni razvojni proces, stalno savlađivanje suprotnosti i približavanje ovom istorijskom cilju. Dilema za ili protiv unifikacije dobija time osnovu koja omogućuje teorijski zasnovano a ne intelektualno-spekulatno opredeljivanje. Dakle, za takvo dijalektičko i istorijsko značenje unifikacije. Takvo definisanje unifikacije ne negira kulturne različitosti, nego obrnuto — otvara perspektivu

⁵⁾ C. G. Argan, *op. cit.*, str. 91.

u kojoj bi mogli da se ispolje najraznovrsniji kulturni oblici, jer se oni ne bi zasnivali na socijalnoekonomskim razlikama, nego na bogatstvu ljudskih ličnosti kao „neponovljivih individualnosti”, na njihovom raznovrsnom stvaralačkom smislu koji bi tek tada mogao da dođe do izraza. Takva unifikacija bi, dakle, predstavljala dijalektičko jedinstvo u različitosti, pri čemu integrativni faktor — ne bi bili nasilno unificirani kulturni oblici, nego socijalni uslovi i ravnopravni položaj ljudi u društvu.

Drugi koncept je unitarizam, pod kojim razumevamo nasilno unificiranje, uz postojanje i održavanje socijalnoekonomskih, nacionalnih i drugih razlika, i uprkos njima. Suština unifikacije kao istorijskog procesa je prevladavanje klasnih i ekonomskih razlika i uspostavljanje društvenih odnosa u kojima bi se ljudi osećali solidarnim. Suštinu unitarizma (političkog, nacionalnog, ekonomskog, kulturnog) čine odnosi dominacije i socijalna integracija koju Maks Adler naziva „socijalizacijom bez solidarnosti”. U ovakvoj prinudnoj socijalizaciji Marks je video osnovnu funkciju građanske države kao instrumenta klasne vladavine. Kulturna unifikacija je, dakle, *per definitionem* (time što je samo kulturna i što je nasilna) unitarizam i kao takva izraz dominacije, komplementarne političkoj i ekonomskoj dominaciji. Distinkcija „unifikacija” (Marksov princip univerzalnosti) i „unitarizam” (Marksov koncept nasilne socijalizacije) omogućuje nam da proširimo teorijsku zasnovanost jedne druge distinkcije — one između „demokratske kulture” (kulturne demokratije) i „demokratizacije kulture”. Demokratska kultura bi označavala razvoj čiji je perspektivni cilj postupno unificiranje svih uslova (socijalnih, ekonomskih, obrazovnih, kulturnih i drugih) koji čine čovekov *curriculum vitae*, obezbeđuju pojedincima i grupama ravnopravan položaj u društvu i stvaralačko i društveno ispoljavanje (autokreaciju). Dakle, svestrano potvrđivanje ljudskog identiteta, koji bismo, nasuprot fragmentiranom pojmu kulturnog identiteta, mogli da označimo kao sadržinu njegovog prava na kulturu, kao prava čoveka. Odnose u kojima se taj identitet i kulturno potvrđuje označavamo demokratskom kulturnom interakcijom koja podrazumeva pravo na „primanje” isto tako kao i pravo na „davanje”, dakle dvosmernu i višesmernu komunikaciju. Pod demokratizacijom kulture razumevaćemo unitarizam, kulturne oblike i sadržaje nameštane paternalističkim i autoritarnim metodama ili tržišnim mehanizmima, tj. unifikaciju koja ne korespondira sa socijalnim iskustvima pojedinaca i grupa, nego se ostvaruje nasuprot njima. Unitaristička komunikacija je *per definitionem* jednosmerna, izražena Morenovom formulom percepcija-identifikacija, u kojoj je eli-

minisana demokratska faza — reagovanje, tj. respondiranje.

Posle ovako definisanog polazišta i predložene distinkcije unifikacija — unitarizam (demokratska kultura — demokratizacija kulture), postavlja se pitanje — kakvo značenje ima dilema za i protiv kulturne univerzalizacije sa stanovišta prava na kulturu naroda i grupa? Odgovor je delimično dat na primeru međunarodne kulturne razmene: unifikacija posmatrana samo kao kulturna i sprovedena prinudnim metodima i na osnovu tehničke i ekonomske premoći — mora se odbaciti i kao koncept i kao nedemokratska praksa. Njeno pravo značenje je dominacija koja se ostvaruje pod vidom kulturnih formi, zbog čega ona u stvari negira pravo na kulturu i kulturni identitet naroda i grupa kao i ravnopravnost kultura. Sam koncept „univerzalne” kulture („tehnološke”) ne može da izdrži teorijsku kritiku, jer je, kao i unifikacija (unitarizam), izolovan iz socijalnoekonomskog i političkog konteksta i definisan na osnovu karakteristika komunikacione tehnike i svojstava medija, a ne na osnovu društvenog iskustva i karaktera kulturnih sadržaja. Kakvo značenje ima kulturna unifikacija u nacionalnim okvirima sa stanovišta prava na kulturu pojedinih grupa, tj. prava subkultura na ravnopravan tretman, i odgovarajućeg prava svakog pojedinca da slobodno bira kulturne oblike u kojima će se izražavati.

Kulturna politika razvijenih zapadnih zemalja pruža mogućnost da se odgovor na ovo pitanje zasnije na praktičnim iskustvima. Ta se politika u tri poslednje decenije zasnivala na konceptu demokratizacije kulture, tj. širenju i favorizovanju jedne monocentrične, „univerzalnije” i „više” kulture. Ovde ćemo se zadržati samo na onim aspektima te politike koji se odnose na unifikaciju i pravo na kulturu pojedinih grupa. Pokušaj ovih zemalja da unitarističkim metodama integrišu subkulture u monocentrični kulturni model u građanskoj tradiciji, pretrpeo je neuspeh po mišljenju većine građanskih kulturologa, a isto tako i po priznanju zvaničnih institucija. Ta se politika sada revidira (švedska „kulturna reforma”, francuski VI plan kulturnog razvoja), pri čemu monocentrični koncept, kao premisa kulturne politike, zamenjuje policentrični („kulturni pluralizam”). — Predstoji, dakle, da razmotrimo odnos „univerzalna” kultura — subkulture.

Većina socioloških analiza i studija, objavljenih krajem sedamdesetih i početkom osamdesetih godina, ukazuje na zatvorenost subkultura i neznatne rezultate tzv. demokratizacije kulture i kulturne integracije. Odbijanje da se prihvate

ponuđeni i propagirani oblici univerzalne („dominantne“) kulture, kako navode R. Kae i M. Filip (Francuska), B. Nerman i K. Svedner (Švedska), A. Renich i W. Claire, (Belgija), motivisano je pre svega socijalnim razlozima: neskladom ponuđenih kulturnih oblika i sadržaja i socijalnog iskustva pojedinih grupa, zatim apriornim nepoverenjem prema svemu što dolazi od establišmenta. Jedan broj radnika koje su anketirali R. Kae i M. Filip (uzorak je obuhvatio 40.000 francuskih radnika iz svih grana industrije, zatim rudarstva i poljoprivrede) naveo je u odgovoru da ne ide na koncerte, u pozorišta, na izložbe, ne toliko stoga što ne vole takve manifestacije, nego zato što „to nisu mesta na koja odlaze radnici“, ili „što nemaju odgovarajuća odela“, ili „što atmosfera tamo nije njihova“. Neki radnici koji su pokušali da se prilagode i počeli da odlaze u pozorišta, na koncerte i izložbe ismevani su od svojih drugova zato što se „poburžoaziraju“, a u ekstremnim slučajevima bili su izloženi čak i bojkotu. Nasuprot tome, negovanje popularnih navika, kao što je kuglanje u pauzama, razgovori u bistrou uz čašicu vina i drugi, predstavljaju manifestovanje lojalnosti svojoj socijalnoj grupi i subkulturi kao i potvrdu osećanja da su među svojim.

Većina ovih istraživanja ukazuje na kontradikciju između socijalnog iskustva, koje ima aktuelni značaj za članove pojedinih grupa, i neadekvatnih kulturnih oblika i sadržaja koji se demokratizacijom kulture propagiraju ili paternalističkim metodima favorizuju. Komentarišući ovu pojavu, F. Žanson navodi da se ne radi o „nekulturnim ljudima“, nego „o drugačijem socijalnom iskustvu i kulturi u koju mi nemamo direktnog pristupa“. Unifikacija u smislu kulturnog unitarizma, i koja se sprovodi uprkos socijalnoj dezintegraciji, objašnjava neuspeh Malroovog programa demokratizacije kulture u koji su bila uložena znatna sredstva. Sa ovom istom pojavom suočila se i Švedska, — K. Svedner je krajem sedamdesetih godina objavio rezultate istraživanja kulturnih navika i potreba stanovništva u radničkim četvrtima Geteborga, Malmea i Štokholma. Njegov je zaključak sličan Kaeovom: da koncept demokratizacije kulture, operacionalizovan u kulturnoj politici vođenoj u Švedskoj u posleratnim godinama, ignoriše socijalno iskustvo najširih slojeva i nameće kulturne oblike i sadržaje u buržoaskoj tradiciji, negirajući tako stvarne potrebe ljudi i njihovo iskustvo.⁶⁾

Analizirajući istu pojavu, Ž. Šarpantro dolazi do zaključka da radnici, kao i pripadnici drugih

⁶⁾ Bengt Söderbergh, *LA CULTURE ET L'ÉTAT*, Seghers, Paris, 1971, str. 39.

subkultura, odbijaju koncept demokratizacije kulture (kulturalna unifikacija) ne samo zato što zaziru „od još jedne buržoaske prevare”, nego i iz bojazni da ne budu integrisani u društvo sa kojim se ne osećaju solidarnim.⁷⁾ Slične pojave su konstatovane i u drugim subkulturama — kod seoskog stanovništva (ruralnoj subkulturi), pripadnika „omladinske subkulture” (koja se smatra protestom protiv buržoaskog društva i njegovog sistema vrednosti), zatim u subkulturama rasnih, imigrantskih i drugih grupa itd. (Analizirajući u *Drugoј Americi* kulturu siromaštva i položaj Crnaca u SAD, M. Harington izvodi zaključak: „Crnac nije crn zato što je crn, nego je crn zato što je siromašan”.⁸⁾) Subkulture su, dakle, izraz socijalne dezintegracije i odnosa dominacije, one pružaju moralno i političko utočište svojim članovima koje progoni osećanje otuđenosti. Kao takve one predstavljaju zaštitu od pokušaja naturanja i unifikacije putem kulture a uprkos socijalnim razlikama. Odnos subkulture — monocentrična kultura je ispunjen antagonizmom, on izražava socijalne napetosti zbog čega je interakcija blokirana socijalnim barijerama, ili limitirana. Bez promene socijalnih uslova, integracija subkultura u univerzalniji model kulture u građanskoj tradiciji (kulturalna unifikacija) može zato da se ostvari samo metodima pritisaka — autoritarnim, paternalističkim i drugim.

Favorizujući monocentrični tip kulture, zvaničnu kulturalnu politiku u okviru koncepta demokratizacije kulture de facto negira subkulture i njihove razvojne potrebe, jer u njima vidi otpor i prepreku unitarističkim nastojanjima. Vrlo izdašna u finansiranju kulturnih institucija na koje se u unitarističkoj kulturnoj akciji oslanja, kulturalna politika ignoriše čak i samo postojanje subkultura. Raniji francuski planovi kulturnog razvoja, koncentrisani na prestižne institucije, nisu predviđali nikakva sredstva ili akcije za kulturni razvoj sela, kulturne inicijative sindikata i „popularnih organizacija”, dok amaterske aktivnosti nisu čak ni pominjane. Novi VI plan kulturnog razvoja takođe ne predviđa sredstva za kulturni razvoj sela, iako je još uvek 19% stanovništva zemlje seosko, dok se o amaterskim aktivnostima govori samo u smislu preporuka⁹⁾. Švedska „kulturalna reforma” revidira raniju kulturnu politiku utoliko što

⁷⁾ Jacques Charpentreau, *POUR UNE POLITIQUE CULTURELLE*, Les éditions ouvrières, Paris, 1967. str. 107.

⁸⁾ Vidi M. Harington, *Druga Amerika — siromaštvo u Sjedinjenim Državama*, „Prosveta”, Beograd, 1965.

⁹⁾ Vidi „VI Plan du developpement culturel”, Ministère de la Culture Française, Paris, 1973. mimeo, i Pierre Emanuel, *POUR UNE POLITIQUE DE LA CULTURE*, Éditions du Seuil, Paris, 1971.

posvećuje veću pažnju kulturnom razvoju udaljenih i nedovoljno razvijenih regiona, ali i tu se amaterske aktivnosti tretiraju kao lokalne i podržavaju samo u smislu preporuka, isto kao i kulturni razvoj sela i inicijative sindikata i masovnih organizacija. Uprkos radikalnoj kritici kojoj je krajem sedamdesetih godina izložena posleratna kulturna politika, kulturna reforma je zadržala iste ciljeve i premise, unoseći neke korekcije koje označavaju mnogo više promenu strategije (decentralizacija, koncept „kultura sredine”), nego radikalniju promenu.

U periodu neokapitalističke koncentracije i tehnološke revolucije, kulturna politika u konceptu „demokratizacije kulture”, oslonjena na proširene funkcije države, znatno pojačava unitarističke pritiske. Razrađuju se i proširuju metodi distribucije, znatno povećavaju budžeti za kulturu (u periodu 1960—1975. u Švedskoj je budžet za kulturu povećan 15 puta, u Francuskoj u istom periodu 12 puta, u Engleskoj je budžet Umetničkog saveta u periodu 1950—1970. povećan 20 puta), osnivaju se nove institucije, angažuju specijalno obučeni kadrovi (broj kulturnih animatora u Francuskoj treba da se od sadašnjih deset hiljada poveća do 1980. na pedeset hiljada¹⁰⁾) Oblici i metodi nametanje integracije i kulturne unifikacije se, uz održavanje i čak dalje produbljivanje socijalnih razlika, proširuju a inicijative intenziviraju. Zvanična kulturna politika, kao i građanska kulturologija, razvijaju koncept kulture kao integrativnog faktora koji bi kompenzirao, ili ublažio socijalne razlike i napetosti. Novi mit o kulturi kao „kvalitetu života” i rešenju socijalnih protivrečnosti ima izrazito unitaristički karakter, on je usmeren na duhovno integrisanje uprkos socijalnoj dezintegraciji. (Degolistički koncept „socijalne” i „natsklase” države i „politike izvan politike” ima svoj pandan u konceptu „francuske kulture” P. Emanuela.)

Ovaj porast unitarističkih pritisaka u kulturi prati odgovarajući porast uloge subkultura kao izraza otpora ovim pritiscima. U ovom periodu je aktueliziran značaj svih oblika subkultura, a konstituisane su i neke nove („omladinska”, zatim posebno „subkultura žena” koju prati aktiviranje ženskog pokreta, dalje „studentska”, „imigrantska”). Zajedno s ovom aktuelizacijom subkultura i porastom otpora „demokratizaciji kulture” kao nasilnoj kulturnoj integraciji, u porastu je i interesovanje kulturologije i sociologije za subkulture — u poslednjoj deceniji objavljeno je više studija iz ove oblasti. U ovom kontekstu treba podvrći analizi koncept kulturne unifikacije. R. Vilijams, koji analizira ove

¹⁰⁾ Uporedi A. Girard, *CULTURAL DEVELOPMENT, Experience and Policies*, UNESCO, Paris, 1972, str. 59.

odnose u okviru različitih društvenih praksa i njihovog odnosa prema dominantnoj kulturi, konstatuje da u njihovim odnosima postoji napetost i da svako povećanje pritiska od strane dominantne kulture izaziva reakciju subkultura. Ti odnosi, međutim, nisu jednostavni i izraženi prostim zakonom akcija — reakcija, nego imaju niz varijabilnih oblika (asimilovanja, prilagođavanja, obostranih taktičkih ustupaka — sve do direktne represije). On, takođe, konstatuje odbojnost subkultura prema nametanim oblicima monocentrične kulture, objašnjavajući to socijalnim razlozima (odbijanje socijalne integracije), kao i tradicijom.¹¹⁾

Prema darovima „demokratizacije kulture“ neki se socijalni slojevi odnose u stilu „Timeo Danaos et dona ferentes“. (Ova ista pojava je zapažena i u međunarodnoj kulturnoj razmeni u kojoj bogatije i razvijenije zemlje pokazuju blagonaklonu spremnost da pomognu, eksportujući široke ruke kulturne produkte u cilju ostvarenja kulturno-političkog uticaja.) Povod odbijanju nisu toliko estetičke vrednosti i ekskluzivnost oblika monocentričnog tipa kulture koji se propagira i nameće (u Francuskoj, za vreme Malroa, ponuđeni programi su selekcionisani po strogim kriterijima i na visokom profesionalnom nivou), nego njihovo značenje status-simbola. Objašnjenje da je „demokratizacija kulture“ dala rezultate neadekvatne uložnim sredstvima i naporima zbog nerazvijenih kulturnih potreba širokih slojeva i odsustva ostalih pretpostavki, nepotpuno je. Socijalno značenje ponuđenih i propagiranih oblika u duhu buržoaske tradicije je jedan od glavnih motiva odbijanja, čime je nasuprot očekivanju Malroa, blokirana kulturna interakcija. (Verdi, Moliere, Rafael su po čisto estetičkom značenju shvatljivi velikom broju ljudi; ono što ih udaljuje od njih i promovise, u elitnu kulturu i čini status-simbolom — to su socijalni ambijent i ritual vezan za njihovo prezentovanje: dvorane, socijalni sastav publike — u kome gotovo apsolutno preovladava građanska, strogo formalni karakter manifestacije, posebni način odevanja itd.

Ne zapažajući ovu povezanost estetičke i socijalne komponente, neki autori (Makdonald, Hauzer, Markuze) ne uspevaju da objasne paradokse „demokratizacije kulture“. Analizirajući kulturne potrebe i pojave, oni konstatuju da su se metodi kulturne distribucije izvanredno razvili („demokratizovali“), da bi iz toga, *ipso facto*, izvukli zaključak i o postojanju demokratije. I više od toga: same ove metode oni izjednačuju sa demokratijom — da bi onda njo-

¹¹⁾ Vidi: R. Vilijams, „BAZA I NADGRADNJA U MARKSISTIČKOJ TEORIJI KULTURE“, Časopis *Kultura*, Beograd, 27, 1974.

me objasnili opadanje kulturnog nivoa, izolovanost umetnika, kontradikciju „masovna kultura” — „elitna”. Dvajt Makdonald, koji lucidno ilustruje kako se ljudi u kulturi od aktivnih učesnika pretvaraju u pasivne potrošače (što po sebi predstavlja negaciju demokratije), posle svega zaključuje da su „širenje političke demokratije i narodnog obrazovanja” pripremili teren za poplavu „mediokritetskih produkata”. Polazeći od neproveravane teze o postojanju demokratije i dokazujući svojom konkretnom analizom upravo odsustvo demokratije (kao aktivnog učešća građana u stvaranju kulture i kulturnoj interakciji), on zatim pojave koje su posledica odsustva demokratije (pasivnost masa, nametanje industrijskih standarda, manipulisane kulturnim potrebama i ukusima) objašnjava — demokratijom!

Hauzer je, kao i Makdonald, opsednut metodima distribucije, da bi isto tako apriorno prihvatio tezu o demokratizaciji i izjednačio je sa pojmom demokratije. Loš kvalitet kulturne produkcije i opadanje kulturnih vrednosti su za Hauzera posledica istorijskog susreta demokratizacije kulture i saradnje kapitalističke konkurentске ekonomije. „Zabavna industrija — piše on — ne poduzima ništa da bi čovjeka mase odgajila za samostalno mišljenje, da bi poboljšala njegov ukus... Mada je, naime, neosporno jednostavnije upravljati lutkama nego ličnostima, ipak se mase same po sebi ne sastoje od ličnosti”. — (podvukao S. M.). Pojam „demokratija” Hauzer tako, kao ni Makdonald, ne raščlanjuje, nego ga uzima kao pretpostavku nekritički preuzetu iz političkog žargona. Jedino tako bi možda mogla da se objasni očigledna logička nekonsekventnost: da se demokratija uzima kao nesporna pretpostavka (i čak njom objašnjavaju nedemokratske pojave) — i istovremeno konstatuje pasivnost masa i „jednostavnije upravljanje lutkama”. Šta bi to moglo drugo da bude ako ne primer *contradictio in objecto* i odsustvo političko-pravne kulture kod ovog stvarnog poznavaoца kulture i kulturne istorije sa međunarodnom reputacijom. Rezultat jednog procesa koji ličnosti pretvara u lutke, Hauzer proglašava uzrokom tog procesa („mase se same po sebi ne sastoje od ličnosti”). U stvarnoj demokratiji, zabavna industrija ne bi imala šta da preduzima da bi „čoveka mase” odgajila (Hauzer je opsednut prosvetiteljskom idejom), nego bi „čovek mase” imao da „odgaji” zabavnu industriju i sve institucije društva prema svojim potrebama i stavi ih pod demokratsku kontrolu društva.¹²⁾

¹²⁾ A. Hauzer, *FILOZOFIJA POVJESTI UMJETNOSTI*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1963, str. 238 i 240.

Na nejasna i kontradiktorna značenja pojmovâ demokratije i demokratizacije kulture nailazi se i kod Markuzea koji inače sa lucidnom analitičkom prodornošću analizira institucije savremenog kapitalizma. Kao i Hauzer i Makdonald, on ne utvrđuje vezu između estetičkog i socijalnog i polazi od pretpostavke, takode neproverene, o postojanju „masovne demokratije”, da bi zatim analizom dokazao sasvim suprotno: odsustvo demokratije.¹³⁾ Vrhunac ove nekonzekventnosti predstavlja objašnjavanje nedemokratskih kulturnih pojava — postojanjem demokratije. Skeptičan prema ulozi masa, on ne vidi razvojnu perspektivu u promeni socijalnih odnosa i borbi za ostvarenje demokratskih težnji širokih slojeva, nego u održavanju u sistemu represije jezgra intelektualnog otpora (jer je „kultura uvek bila elitna i stvar odabrane manjine”). U *Jednodimenzionalnom čoveku*, on konstatuje da „Bahova muzika u kujni i prodavanje Platona, Hegela, Šelija, Bodlera, Marksa, Frojda u dragstoru — kao atributa kulture za mase — predstavljaju redukciju značenja. Tvrdi se da su klasici napustili mauzolej i vratili se u život — što je tačno — ali oni se vraćaju kao klasici, kao nešto drugo nego što su, lišeni svoje antagonističke snage — otuđenosti koja je bila prava dimenzija njihovog života. Ako su oni prvobitno bili u kontradikciji sa status quo-om, ta kontradikcija je iščezla”.¹⁴⁾ Ali kako je iščezla — postavlja se pitanje — i gde je obavljena ova transmutacija prvobitnog značenja — u tehnici prodaje, dakle prezentacijom i reinterpetacijom, ili pak u samim potencijalnim recipijentima, tj. činjenicom da su ljudi preobraćeni u mase i pasivne potrošače? A ovo drugo je koliko kulturni toliko i parakulturni fenomen, deo integralnog procesa „proizvodnja predmeta za ljude” — „proizvodnja ljudi za predmete” koji ima izrazito nedemokratski karakter. Ma koliko često koristili termine „mase” i „demokratija”, prinuđeni smo da njihovo značenje ne uzimamo kao pretpostavke, nego da uvek iznova utvrđujemo njihov aktuelni smisao. Obuzet mikro-planom marksističke analize (psihologija ličnosti, institucije represivnog sistema), Markuze ih, međutim, ne obuhvata svojom analitičkom optikom i uzima ih samo kao pretpostavke. Na taj način on ne uočava da upravo analizom ovih pojmova može da se objasni socijalno značenje estetičkih i kulturnih fenomena u njihovom dijalektičkom jedinstvu, koje on razlučuje na isti način kao i „tradicionalni” marksizam, obuzet isklju-

¹³⁾ Uporedi Herbert Markuse, „KRITIČKE OPASKE UZ NOVO ODREĐENJE KULTURE”, *Naše teme*, Zagreb, juli 1966, str. 1316 i 1319.

¹⁴⁾ Herbert Markuse, *Jednodimenzionalni čovek*, „Veselin Masleša”, Sarajevo, 1968.

čivo socijalno-ekonomskim fenomenima, tj. socijalnim makro-planom.¹⁵⁾ Opsednut distribucionom tehnikom i mehanizmima tržišta, koje izjednačava sa demokratizacijom a ovu sa demokratijom, Markuze kao i Makdonald, ne zapaža da su pasivnost masa, manipulisanje svešću, represivna tolerancija i druge pojave o kojima piše, međusobno povezane i da predstavljaju dokaz odsustva demokratije u njenom jednostavnom značenju — kao uticaja građana na društvene poslove.¹⁶⁾ (U Trećem Rajhu, na primer, u cilju indoktrinacije bile su veoma razvijene metode kulturne distribucije, koje bi bilo apsurdno izjednačavati sa demokratizacijom kulture a još apsurdnije sa kulturnom demokratijom.)

Isključenost masa iz društvene politike čini njihovo iskustvo neaktuelnim, tako da ono zadržava značenje samo u klasama i socijalnim grupama. Interakcija subkultura i monocentrične kulture kao i cirkulacija društvenog iskustva je u tim uslovima ograničena. Pravo na kulturu grupa i slobodan izbor kulturnih oblika od strane pojedinca, unitaristička kulturna politika negira u konceptu demokratizacije kulture. Socijalna dezintegrisanost se isprečuje unifikaciji shvaćenoj u smislu Marksovog principa univerzalnosti, zbog čega „unifikacija” može da se ostvaruje samo kao kulturni unitarizam, tj. metodima nametanja. Tako subkulture ostaju hermetizovane prinudene da u svojim okvirima neguju „drugacije socijalno iskustvo”, suprotstavljeno monocentričnom modelu kulture i svim pokušajima nasilne kulturne integracije u socijalno dezintegrisanom društvu.

SOCIJALIZAM I KULTURNA UNIFIKACIJA

Većina socijalističkih zemalja usvaja koncept „demokratizacije kulture”, koji međutim u drugačijim socijalnoekonomskim odnosima i uz nacionalizovana sredstva za proizvodnju, ima i drugačiju funkciju. Paternalističkim i drugim metodima propagira se i širi model kulture, vrednosno i ideološki verifikovan od strane političkih centara i označen kao viši i pravi. „Demokratizacija kulture” podrazumeva skup mera i postupaka da se ovakva kultura približi masama i da je one, u meri u kojoj budu prepoznavale u njoj prave vrednosti, postupno usva-

¹⁵⁾ Rajt Mills, koji nije bio marksista, dolazi u svojim analizama savremenog industrijskog društva (*Beti okovratnik, Elita vlasti, Sociološka imaginacija* i dr.) do dubljih zaključaka baš zahvaljujući proučavanju „mikro” i „makro” socijalnog plana.

¹⁶⁾ Paul Mattick, *CRITIQUE OF MARKUSE: ONE-DIMENSIONAL MAN IN CLASS SOCIETY*, The Merlin Press, London, 1972.

jaju. Valorizovanje i selekcionisanje spadaju u arbitrarne funkcije birokratije, koja se pri tom oslanja na estetičku teoriju, čime se praktično estetičke norme kombinuju sa političkim pragmatizmom. Ideologija i estetička teorija, koje pretenduju na univerzalnosti, imaju, tako, ulogu unificirajućeg kulturnog i političkog faktora. Disolucija „proizvodnje stvari za ljude” od „proizvodnje ljudi za stvari”, kao i odnosi u proizvodnji koji nisu prevazišli sve oblike otuđenosti i koji još sadrže elemente najamnog rada, daju ovoj unifikaciji više karakter političko-kulturnog unitarizma nego istorijske unifikacije u Marksovom smislu univerzalnosti. U svakom slučaju oba elementa su prisutna, ali oni pri tome ne čine organsko jedinstvo.

„Demokratizacija kulture” zadovoljava neke potrebe masa i, za razliku od kapitalističkih zemalja, dala je nesumnjive rezultate u podizanju opšteg kulturnog i obrazovnog nivoa stanovništva, obezbeđenju nekih osnovnih uslova za kulturne aktivnosti (proširenje mreže kulturnih ustanova, unapređenje distribucije, popularne i pristupačne cene kulturnih usluga itd.). Komunikacioni sistemi (radio, televizija, štampa, izdavačka delatnost, film) pod paternalističkom i ideološkom kontrolom države i političkih centara, isključuju nizak nivo kvaliteta zapadne kulturne industrije i tržišta, ali uvode svoje stereotipe, koji ograničavaju bogatstvo izražajnih oblika, a i sadržaja, kao i kritičko elaboriranje stvarnosti. Posledica je opšta tendencija da se u kulturnom stvaranju i komunikaciji iskustava daje prednost afirmativnom i apologetskom stavu prema datoj realnosti nad kritičkoistraživačkim. Druga karakteristika ovog monocentričnog kulturnog modela (monocentričkog u ideološko-estetičkom smislu, a ne unifikacije nacionalnih oblika) jeste političko-pragmatična indoktrinacija kulturnih tokova u limitima priznatih estetičkih normi. Podvrgnuta arbitrarnoj kontroli, umetnost je neutralizovana u svojoj kritičkoj funkciji, — istraživanje realnosti i čovekovog položaja, kojim se ona uvek inspirisala, zamenjuje potvrđivanje i idealizovanje beskonfliktne realnosti. Time se blokira dijalektika dato — moguće, a kulturna interakcija u kojoj su, po pretpostavci socijalizma, imali da učestvuju svi članovi socijalističke zajednice, svodi se petežno na interakciju političkih vrhova, kao i komunikaciju njihovih iskustava i preporuka ka masama a ne i obratno. Između umetnosti i centara političke moći koji nameću monocentrični koncept kulture postoji tenzija koja u nekim slučajevima dobija karakter konflikta. Od Staljinove revizije marksizma tridesetih godina i fetišiziranja uloge socijalističke države pa do danas, ovaj model kulturne politike socijalističkog društva u konceptu „de-

mokratizacije kulture" nije uspeo da nađe odgovor na pitanje umetničkih sloboda, uloge revolucionarne kritičke svesti i inicijative masa u izgradnji novog društva.

Ako se kultura shvata kao živa interakcija među ljudima i kao cirkulacija, provera i sintezovanje najrazličitijih grupnih i ličnih iskustava, kao revolucionarna praksa, onda se za ovaj kulturni model može reći da mnogo više prenosi i posreduje iskustvo vrha, razvijajući metode toga posredovanja, nego što aktuelizira i aktivira iskustvo najširih slojeva. U tom smislu on je unificirajući, jer ostvaruje kulturno integrativne funkcije mnogo više paternalističkim i autoritarnim metodama, nego onima u kojima bi se ispoljavala i potvrđivala revolucionarna i demokratska inicijativa masa, na koju je Lenjin posebno polagao. To je, dakle, mnogo više „demokratizacija kulture" nego demokratska kultura (kulturna demokratija). S druge strane, osnovna sredstva za proizvodnju su nacionalizovana, što isključuje eksploataciju ljudi u radnom odnosu, kao i uticaj vlasničkih interesa ili funkcionisanje kulturne industrije; tržišta, rukovođenih logikom profita. Međutim, široke mogućnosti koje otvara nov karakter svojine nad osnovnim produkcionim sredstvima za socijalizaciju radnog procesa, politike i kulture, ograničava činjenica da su ta sredstva mnogo više podržavana (njima upravlja birokratija, zasnivajući na tim upravljačkim funkcijama svoj politički monopol), nego podružtvljena (radnici i građani nisu direktno uključeni u upravljanje radnim procesom i sredstvima za proizvodnju).

Društveni razvoj, kao i sve funkcije društva su u znaku dveju suprotstavljenih tendencija — centralističkog etatizma (Staljinov koncept socijalizma u prelaznom periodu) i podružtvljenja i decentralizacije (sovjeti i Lenjinov koncept socijalističkog društva). Ova protivrečnost se odražava i u kulturi u kojoj se monocentričnom konceptu i paternalističkim i autoritarnim metodama sprovedenoj „demokratizaciji kulture" suprotstavljaju socijalističke i demokratske težnje radnih ljudi i građana za decentralizacijom i učestvovanjem u konstituisanju i vođenju kulturne politike kao i aktivnom ulogom u tumačenju i zadovoljavanju kulturnih potreba. U nekim slučajevima jeziku se takođe namenjuje uloga integrativnog faktora (ruski u SSSR-u u odnosu na ukrajinski i druge jezike, češki u CSR-u za vreme Novaka u odnosu na slovački jezik mađarske manjine, rumunski u Rumuniji u odnosu na jezik mađarske manjine u Erdelju, bugarski u odnosu na jezike makedonske i turske manjine, u Bugarskoj). Favorizovanje jednog jezika, koje se pravda praktičnim raz-

lozima lakšeg komuniciranja („lingua franca” u višenacionalnim zajednicama, kao u SSSR-u), u suštini je vid kulturnog unitarizma, jer se uklapa u monocentrični i etatistički kulturni koncept koji teži da suzi prava etničkih i drugih grupa na kulturu i tako ugrozi kulturnu ravnopravnost koja bi bila ekvivalent u izvesnoj meri već dostignute socijalnoekonomske ravnopravnosti. Monocentričnim konceptom kulture i etatističkim odnosima objašnjavaju se i pojave nekih vidova nacionalizma u socijalističkom društvu u kome je socijalna ravnopravnost građana imala da bude faktor društvene kohezije, prevazilazeći na taj način nacionalistički koncept građanske države.¹⁷⁾ Ta pojava zaslužuje posebno proučavanje, no ovde se navodi samo usputno i u vezi sa monocentričnim konceptom kulture u kome se ona posebno ispoljava kao nekritička interpretacija istorije i kulturne tradicije. Ovakav nacionalistički pristup dolazi do izražaja u međunacionalnim odnosima, posebno odnosima prema nacionalnim manjinama i etničkim grupama kojima se kulturna prava sužavaju (mađarska manjina u Rumuniji, slovenske manjine u Mađarskoj), ili sasvim negiraju (makedonska i turska manjina u Bugarskoj). U težnji da opravdaju i učvrste svoj politički monopol u etatističkim odnosima, centri političke moći skloni su da se prikazuju i kao zastupnici nacionalnih interesa i da u toj ulozi kombinuju elemente građanske historiografije i njene nacionalističke aspiracije sa socijalističkom ideologijom. Pravo na kulturu grupa, proklamovano u Opštoj deklaraciji o pravima čoveka Ujedinjenih nacija i Uneskovoj Deklaraciji o principima međunarodne kulturne saradnje, nailazi tako na ograničenje i u novim, socijalističkim društvima, u kojima se moglo pretpostaviti da će dobiti najkonsekventniju potvrdu. Podstaknuta etatističkim odnosima i logikom, prikriivena nacionalna asimilacija i kulturni unitarizam, zaogrnuti u socijalističku frazeologiju, ne ostaju tako kao pojave nepoznati ni socijalističkim društvima. U Bugarskoj, koja u tom pogledu pruža najočigledniji primer, direktno su negirana kulturna prava makedonske manjine, uvažavana za vreme Dimitrova, a znatno su sužena prava pripadnika turske manjine.

U jugoslovenskom samoupravnom socijalizmu svi narodi, narodnosti i etničke grupe ostvaruju punu ravnopravnost i pravo na slobodan razvoj. Pravo na kulturu naroda i grupa dobija najkonsekventniju primenu, a njihovo uvažavanje je zagarantovano ustavom kao i čitavom društvenom praksom. Integrativni i kohezioni fak-

¹⁷⁾ Dr Najdan Pašić, NACIONALNO PITANJE U SAVREMENOJ EPOHI, Radnička štampa, Beograd, 1973.

tor samoupravne zajednice su novi društveni i ekonomski odnosi koji predstavljaju materijalnu i društvenu osnovu ravnopravnosti naroda, narodnosti, etničkih grupa i građana. „Unifikacija” je u tim uslovima shvaćena i primenjena u smislu Marksovog principa univerzalnosti i dijalektičkog jedinstva „proizvodnje stvari za ljude” i „proizvodnja ljudi za stvari”. Kao takva, ona negira i suprotstavlja se svakom unitarizmu, tj. unifikaciji koja se ne bi zasnivala na socijalnim odnosima nego bila spolja naturana kao kulturni, politički ili nacionalni unitarizam. Osnovu društvene solidarnosti u jugoslovenskoj višenacionalnoj zajednici čine novi odnosi u radu i položaj radnog čoveka koji treba da se postupno pretvori u subjekt celokupne društvene politike. Društvena integracija i solidarnost, zasnovani na odnosima u oslobođenom radu, omogućili bi jedinstvo — u različitosti. Upravo novi društveni odnosi i položaj učesnika radnog procesa u radu i društvu ukidaju antinomiju: unifikacija versus kulturne i nacionalne različitosti, jer otvaraju perspektivu da se u ravnopravnim socijalnim i radnim uslovima ispolji svo bogatstvo kulturnih i nacionalnih oblika, i da dođe svestrano do izraza stvaralački smisao pojedinaca kao „neponovljivih individualnosti”, a da te razlike nemaju značenje antagonističkih i dezintegrativnih elemenata, nego sasvim obrnuto — da potvrđuju jedinstvo i zajedništvo, zasnovano na istim socijalnim uslovima.

Dilema koju je formulisao Koen, a čiju je formulaciju prihvatio Uneskov skup eksperata: univerzalni kulturni oblici (unifikacija) — kulturna diversifikacija (tradicionalna kultura — savremena) postaje neadekvatna, jer u samoupravljanju „unificirani” društveni odnosi nisu suprotstavljeni niti antagonistički prema kulturnim različitostima i bogatstvu kulturnih oblika, nego obrnuto — upravo oni omogućuju da se to nereducirano bogatstvo ispoljava i čak dalje proširuje, ne ugrožavajući društvenu koheziju nego je upravo potvrđujući. Ova raznovrsnost kulturnih oblika, zasnovana na odnosima u oslobođenom radu i na novom položaju čoveka, treba u perspektivi da se dalje proširi i u idealnom slučaju da obuhvati onoliko različitih i originalnih oblika stvaralačkog ispoljavanja koliko ima članova zajednice, tj. „neponovljivih individualnosti”. Novi odnosi u radnom procesu, u kojima učesnici slobodno odlučuju o rezultatima svoga rada, omogućuju jedinstvo revolucionarne prakse — transformacije objektivnog sveta („humanizacija prirode”) i autokreacije („naturalizacija čoveka”). Ovakva „unifikacija” zajednice, koju Argan označava „konačnim istorijskim ciljem”, ne negira kulturnu diversifikaciju, nego obrnuto — tek je

ona potvrđuje. I *vice versa* — diversifikacija se ne suprotstavlja „konačnoj istorijskoj unifikaciji zajednice” nego je, obrnuto, tek ona potvrđuje i omogućuje. Antinomija kulturna unifikacija — diversifikacija je izraz klasnih razlika i socijalno dezintegriranih društava, neunificiranih socijalnih uslova i faktičke ekonomske i socijalne neravnopravnosti građana kao i odnosa dominacije. Kulturni unitarizam kao praktični odgovor na tu dilemu, primenjivan posredstvom države u konceptu „demokratizacija kulture”, predstavlja pokušaj nasilne, mehanizmom ekonomske i političke represije kao i ideološkog monopola nametane duhovne integracije u neintegriranim društvenim i materijalnim uslovima. Ta se antinomija u samoupravnim socijalističkim odnosima prvi put u istoriji postupno prevazilazi da bi se umesto nje u perspektivi ostvarivalo dijalektičko jedinstvo suprotnosti (unifikacija — diversifikacija) omogućeno novim odnosima i revolucionarnom samoupravnom praksom.

Jugoslovenski samoupravni socijalizam vidi u oslobođenom radu bitan uslov socijalizacije ličnosti, kao i osnovu novih društvenih odnosa koji bi se zasnivali na solidarnosti i usklađivanju interesa pojedinca i društva u okviru udruženog rada. Taj projekt društva je Marks definisao sledećim rečima: „U toku razvitka radnička će klasa postaviti na mesto starog buržoaskog društva takvu asocijaciju koja isključuje klase i njihovu suprotnost; i više neće biti prave političke vlasti, jer je politička vlast upravo zvaničan izraz suprotnosti u buržoaskom društvu.”¹⁸⁾ Samoupravljanje teži da ukine sve odnose dominacije i bori se samo za jednu — dominaciju društvene društvenosti, u kojoj ne bi bilo nikakve hijerarhije, jer bi čovek postao glavna mera i ljudima i stvarima. Na taj način „demokratizacija odozdo” — koja je kontradiktorna kao pojam, postaje stvarna, socijalistička demokratija. Kultura u samoupravljanju bila bi sama praksa samoupravnog društva i revolucionarna borba da se ono oživotvoruje u realnosti. Pojam kulture u klasičnom smislu bi postupno iščezavao, integrisao se u pojam društva i identifikovao sa sadržinom i oblicima života u njemu. Ova integracija i „unifikacija” uslova bitno se razlikuje od svih tipova kulturne unifikacije nametane odozgo i uprkos neunificiranim socijalnim uslovima. Interakcija u kulturi bi nalazila stalno nove podsticaje u revolucionarnoj društvenoj praksi u kojoj se ostvaruje i potvrđuje ravnopravnost nacija, narodnosti, grupa i građana. Ovi procesi su tek otvoreni i u meri u kojoj se budu razvijali

¹⁸⁾ Karl Marks, *BEDA FILOZOFIJE*, Kultura, Beograd, 1960, str. 156.

i savladavali otpore starih shvatanja kao i recidive etatističkih odnosa i nacionalističke svesti, oni će radati nove kulturne oblike i sadržaje o kojima se sada može samo slutiti na osnovu primera u praksi koji već predstavljaju prodore u novo — nove oblike povezivanja kulture i rada, kulture i čitavog društvenog života. Sve tradicionalne kategorije — država i njene institucije, nacija, vlast, politika, kultura, nauka i obrazovanje — su u transformaciji i traženju novih oblika i sadržaja koji bi bili povezani sa idejom o čoveku i idejom o oslobođenom radu. Značenje kulturne unifikacije je takođe pod udarom ovih promena, ono će u perspektivi sve više imati značenje unificiranih, tj. ravnopravnih uslova za sve građane kao i njihovu mogućnost da se u samoupravnom radu samokreiraju i dostižu meru svojih ljudskih mogućnosti.

Marks je definisao ličnost kao društvenu jedinku, ali i kao „neponovljivu individualnost”. U svojoj viziji budućeg društva, on je posebno naglašavao uslove „u kojima bi svaki ko nosi u sebi klicu Rafaela i postao Rafael”. Ova figura ima kod Marksa metaforičko značenje i njen je smisao da će pojedinac u uslovima koji bi označili istorijsku emancipaciju čoveka moći da realizuje sve svoje sposobnosti kao društvene. „Kulturne razlike” tada ne bi bile izraz različitih socijalnih i ekonomskih mogućnosti, nego isključivo razlika stvaralačkog smisla „neponovljivih individualnosti”. „Kulturna integracija” je tek onda istorijski dovršena kad je istovremeno i socijalna, tj. kad budu svi oblici i uslovi ljudskog rada integrisani, i kad iščeznu razlike između fizičkog i umnog rada. U slobodnom radu čovek bi tada preobražavao i osmišljavao prirodu, osmišljavajući istovremeno i svoju ličnu i društvenu egzistenciju. U *Manifestu Komunističke partije*, Marks je ovu unifikaciju definisao kao „udruživanje u kome je slobodni razvitak svakog pojedinca uslov slobodnog razvitka za sve”. To je osnovni princip socijalizma i socijalističke demokratije, koja bi po pretpostavci imala da bude šira i superiornija od svih dosada poznatih oblika građanske demokratije.

Marks i Engels su na temelju analize kapitalističke države razvili koncept odumiranja države u socijalizmu. U *Poreklu porodice, privatne svojine i države* Engels piše da će „države biti smeštene u muzej starina, pored kolovrata i bronzane sekire”. Ovakvi stavovi se nalaze i u drugim radovima Marksa i Engelsa (*Anti-Diringu, Kritici Gotskog programa, Manifestu Komunističke partije*, kao i kod Lenjina u *Državi i revoluciji*). „Kasnija Staljinova izmena ove teze — konstatuje A. Šaf — predstavljala je naj-

običniji revizionizam, koji je narušavao *jedan od stubova revolucionarne sadržine marksizma*" (podvukao S. M.). U *Kritici Gotskog programa*, Marks ističe da ne treba država da podučava narod demokratiji, nego sasvim suprotno — „država je ta kojoj je potrebno strogo podučavanje od strane naroda". I, zatim, „Sloboda se sastoji u tome da se država iz organa koji je podređen društvu pretvori u organ koji mu je potpuno podređen."

Marks je definisao pojam otuđenja i njegove raznovrsne vidove čije je izvorište — otuđeni rad. Ti vidovi otuđenja zadržali su se, i u međuvremenu produbili, u kapitalističkim društvima i oni su danas osnovni uzrok unutrašnje krize tih društava. Da li alijenacija postoji i u socijalističkim društvima? — pita se A. Šaf, da bi, odmah zatim odgovorio potvrdno. „Država, u svojstvu aparata prinude — piše on — ne istupa samo kao sila usmerena prema spolja, nego i kao sila usmerena prema unutra. Odgovor na pitanje da li je moguća alijenacija te sile daje nam istorija perioda tzv. kulta ličnosti, i to u svim socijalističkim zemljama. A to je bila istorija čudovišne alijenacije, kad su se snage koje je čovek stvorio u najboljoj veri, i s najplemenitijim humanističkim namerama, otele ljudima iz ruku i, kao neprijateljska sila, počele da mrve i uništavaju svoje tvorce. Ovo pitanje čeka svoju sociološku analizu, iznad čije se površine još nije uzdigao nijedan marksista." I dalje, on piše o birokratiji sledeće: „Danas se još ne može u potpunosti predvideti do čega je u stanju da dovede — s te tačke gledišta društvene alijenacije — diferencijacija društva prema kriterijima zauzimanja pozicije u državnom aparatu... Ovo u toliko pre što se — makar u prelaznom periodu — ovoj diferencijaciji pridružuje i jedan sasvim ovozemaljski činilac: diferencijacija prema materijalnom stanju... Drugi važan problem u vezi sa alijenacijom u socijalističkom društvu je *alijenacija rada*."¹⁹⁾ — (podvukao S. M.)

Miroslav Bružek, međutim, ima drugačije mišljenje o ulozi države i kritički stav prema samoupravljanju. On se, pri tom, poziva na Marksa, Engelsa i Lenjina. Ne želimo da ulazimo u polemiku, ali intervencijom samo Bružeka, pitanje prevazilazi praktične okvire i dobija teorijski karakter. Radi ilustracije s kojih pozicija Bružek radikalno kritikuje samoupravnu demokratiju, navodimo nekoliko njegovih stavova. „Socijalistička država poseduje mogućnost da mnogo odlučnije i ozbiljnije odlučuje o pravih kulturnim vrednostima celog društva, upravo onako kako su se to u raznim etapama dru-

¹⁹⁾ Adam Šaf, *Marksizam i ljudska jedinka*, Nolit, Beograd, 1967, str. 163—164. i 167—168.

štenog razvoja trudili da čine prvi prosvetitelji. Mi za to imamo sve potrebne uslove i sredstva." (Marks u *Gotskom programu*: „Narod treba strogo da podučava državu”; Bružek, međutim, ističe Marksu sasvim suprotni postupak: da država podučava narod!) „Prema konkretnoj istorijskoj situaciji, rasporedu društvenih snaga i zadacima kulturnog razvoja — piše dalje Bružek — socijalistička država odabira metode, taktiku i pristup — kako u datim uslovima realizovati ciljeve kojima teži njena kulturno-vaspitna delatnost. Tako može da se *poima demokratizacija kulture kao približavanje kulturnih vrednosti milionima uz pomoć sistema vaspitanja i obrazovanja.*”²⁰⁾ (podvukao S. M.). Pjer Emanuel, predsednik Komisije za kulturu VI francuskog plana, zastupa istovetan stav o ulozi države: „Dovoljno je reći već i to da je, i pored toga što ga je nemoguće definisati, pojam „kultura” politički: ili, još bolje, da kultura izgleda neodredljiva... samo zato što *ne vidimo njenu pravu dimenziju u državi, celokupnu političku stvarnost.*”²¹⁾ — (podvukao S. M.). Kao što se vidi, ne postoji razlika, ili ju je teško ustanoviti, između „demokratizacije kulture” i funkcije države u kulturi u shvatanju M. Bružeka i shvatanju P. Emanuela. Bružek piše dalje: „Država isto tako mora da ima i mogućnosti da usmeravanjem kulturnih delatnosti izvršava i svoje ideološko-političke ciljeve, da ih razvija u unapred određenom smeru... Sa te tačke gledišta se javlja *državno rukovođenje kulturom* kao uzajamno preplitanje organizacionog rada i praćenja sadržaja tog rada.” Bružek ovo naziva „demokratizacijom kulture”, dok najelementarnije značenje demokratije (grčki: demos — narod, kratos — upravljanje) podrazumeva ulogu građana kao subjekta društvene politike a ne njihovo vaspitanje od strane države. U Bružekovom konceptu, međutim, građani su objekti te politike! Revolucionarna uloga i inicijativa masa, na kojoj je insistirao Lenjin, u Bružekovom konceptu izostavljeni su i zamenjeni ulogom države. „Velika je odgovornost socijalističke države da potpomaže tendencije usvajanja pravih kulturnih vrednosti”, konstatuje Bružek. Podrazumeva se da država zna šta su „prave” vrednosti da ih selekcioniša i paternalistički širi, podučavajući građane, umetnike i ostale. Sve ove stavove M. Bružek na kraju verifikuje Marksom: „Teoretsku osnovu predstavlja Marksovo materijalističko poimanje pitanja kulturnog razvoja.” Tako Bružek svo-

²⁰⁾ Zbornik DRŽAVA I KULTURA, prilog Miroslav Bružek, UZ NEKA TEORIJSKA PITANJA KULTURNE POLITIKE DRŽAVE, Prag, 1971. Prevod N. Čolića; dokumentacija Zavoda za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd.

²¹⁾ Pierre Emmanuel, *POUR UNE POLITIQUE DE LA CULTURE*, Editions du Seuil, Paris, 1971, str. 25.

jom interpretacijom Marksa kritikuje samoupravljanje: „U potpunosti pogrešna ideja samoupravljanja u kulturi, bez razjašnjavanja zadataka države, i uz negiranje njene kulturno-vaspitne funkcije, morala je u svojim rezultatima da vodi ka jačanju anarhije i ka raspadanju državnog rukovođenja kulturom uopšte.” — (sve podvuкао S. M.). Odumiranje države, socijalistička demokratija, samokreiranje ličnosti, slobodne asocijacije, oslobođeni rad — svi ti Marksovi pojmovi koji definišu socijalističko društvo i predstavljaju njegove istorijske distinktivne karakteristike označavaju se kao „u potpunosti pogrešna ideja”, da bi bili zamenjeni opštom funkcijom jedne institucije — države! Za M. Bružeka i za P. Emanuela „država je celokupna politička stvarnost”. I pored razlika, u načelu ova dva oblika integracije društva i kulture ostvaruju se preko države, tj. odozgo, i paternalističko-autoritarnim (u kapitalizmu i tržišnim) metodima. I u oba slučaja nailaze na suprotne tendencije — demokratske težnje „odozdo”.

Ovo nas ponovo vraća na problem odakle su počela ova razmatranja: unifikacija i sadržina prava na kulturu grupa. On se ne može analizirati samo sa formalno-pravne strane ili samo kao „kulturološko” pitanje. Ako se ne lociraju u društveni kontekst, pojmovi istorijska unifikacija — unitarizam, kao i demokratizacija kulture — demokratska kultura, zamućuju se. Zbog toga smo bili prinuđeni da aktuelno značenje ovog prava tražimo u stvarnim društvenim sadržajima i odnosima. Bilo je zato neophodno da aktuelnu sadržinu i značenje ovog prava istražujemo u procesima socijalizacije ličnosti i grupa, kao i različitim i protivrečnim oblicima u kojima se ovi procesi odvijaju. Dakle u odnosima ličnost — društvo, klase — društvo, grupe — društvo, subkulture — „univerzalna” kultura. Tek u kompleksu tih odnosa, kultura postaje ono što su dva učesnika diskusije skupa eksperata UNESKO-a, B. Brejtenbah i F. Žanson, nazvali „kultura u akciji” i „praksa kulture koja je interakcija među ljudima”.

JASNA TIJARDOVIĆ

O JEDNOM DRUŠTVENO- UMETNIČKOM BUNTU

Časopis THE FOX (Lisica — New York) nastavak je delovanja umetnika, članova grupe Art & Language (Umetnost i jezik) i predstavlja pokušaj sagledavanja odnosa umetnost — društvena praksa, kao i potrebu da se pronađu mogućnosti za daljnje delovanje u konkretnim — praktičnim uslovima. Rad grupe A & L pripada konceptualnoj umetnosti, onom njenom najradikalnijem vidu, gde je pokušaj u umetnosti bio da se ide iza materijalnog/fizičkog objekta. Umetnici, teoretičari, kritičari — stručnjaci u modernoj umetnosti, svojim formalizmom izvitoperili su umetničku praksu, izjednačavajući je sa tehnikama, morfološkim osobinama dela. Potreba mogućih prevazilaženja takvih koncepata a i dalje istraživanje nametnuli su one uslove koji su njihov rad približili filozofiji. Istraživanja A & L kretala su se unutar razmatranja istorije ideja, što znači ne samo unutar istorije umetnosti. Ove ideje su bazirane na istoriji jezika i jezik je osnovno interesovanje u njihovom početnom radu. Vitgenštajnov aksiom „da ono što se može izraziti u jeziku jeste ono što možete razumeti” u osnovi upravlja njihovim pogledima na umetnost.

Ako se, međutim, njihov rad po bilo čemu može izdvojiti u okviru pojava u konceptualnoj umetnosti, onda je to u činjenici što je on imao karakter grupnog/kolektivnog rada više pojedinaca na istom problemu. Grupni rad A & L osnovni je oslonac i mogućnost da se časopis FOX pojavi. Ova forma rada postaje nosi-

lac sadržine i opredeljenja. Naravno da je ova grupa umetnika bila svesna značaja grupnog rada umetnika u modernoj umetnosti — dadaizma, nadrealizma, ruske avangarde. U slučaju grupe A & L ova forma rada nametnula je opredeljenje — preispitivanje umetnost-društvena praksa, što se u časopisu tretira kroz sledeće sadržaje: Da li moramo biti socijalno nesvesni u cilju da bismo bili ambiciozni; Postoji li mogućnost izbora nekog društva koje umetnici žele da njihov rad odražava; Da li umetnost danas zastupa totalno okoštavanje bilo kakvih uslova izvodljive ne-birokratske ideologije; Da li su profesionalne umetničke karijere neutralne ili posledica posebnog pogleda na svet; Da li postoji stalno uviranje kulture u neutralni mehanizam; Da li je istorija umetnosti propagator saznanog monopola modernizma; Da li je gubljenje smisla za realnost zajednice nasleđstvo modernizma...

Tekstovi u FOX-u oslanjaju se u osnovnim konceptima i metodama na kritičku Marksovu misao, pokušavajući da njenu kritičku efikasnost isprobaju i realiziraju na području analize umetnost-društvena praksa američkog društva kao celine. Oni govore o protivrečnostima tog društva kroz ono što je danas njegov najviši izraz, kroz umetnost. Protivrečnosti društvenih procesa ne bi se videle da i umetnost-kultura ne predstavljaju samo privid napretka i da zapravo i one ne otkrivaju usamljenost, izolaciju, rasep individue i društava, subjekta i objekta.

Mel Ramsden u tekstu O PRAKSI kaže da je umetnost deseta industrija New Yorka. Prema tome, svaka sumnja u to da je umetnost od društvenog — političkog značaja otpada kao takva. Ako je ona to što jeste, onda ona podleže i svemu onome što svaki drugi oblik rada/delovanja podleže u društvu koje je zasnovano na klasama, podeli rada, višku vrednosti, eksploataciji. Ovo su osnove kroz koje saradnici ovog časopisa sagledavaju otuđenje umetnosti, i kakve su posledice tog otuđenja na same ljude koji se njome bave. Nije u ovim tekstovima reč o tome da se kaže da je umetnost otuđena zato što je društvo zasnovano na klasama/eksploataciji, pa da se ovo konstatovanjem opravda, nego se u njima govori o tome kakve su posledice toga na društveni položaj umetnika, na njegove ambicije, ponašanje, moral, nadu. Zato većina ovih tekstova postavlja pitanje sebi — kakve veze ima moj/njegov rad sa stvarnošću u kojoj radim i živim i koje su moguće alternative tog rada.

Tekstovi u FOX — ostvaruju onu vezu ja-vi-moje-vaše-naše, to jest onaj pokušaj kada se

nekom ne obraćamo kao predmetu/koji sluša, gleda, čita/, jer i ono što se radi nije predmet nego pokušaj da se uspostavi odnos sa drugim. Tekstovi su sponani u otvorenosti shvatanja objektivnih sadržaja (umetnost — društvo), pa zato i ne deluju kao aparat za registrovanje činjenica. Upotreba metafore, psihologije, vidna je u ovim tekstovima — ali metafore kao potvrde objektivnog. Utisak je kao da neko govori a ne piše — što čini da tekst jeste stvarnost.

Saradnici ovog časopisa daju posebnu podršku malim ili većim grupama umetnika, nasuprot individualnim primerima društveno-kritičkih angažovanja kroz umetnost — grupama kao što su Umetničko-radničko udruženje, Umetnička-gerilska akcija i feminističkim grupama u New Yorku i Americi. Ovo poslednje nije čudno ako se ima u vidu i njihova kategorizacija američke umetnosti kao izrazito muške i bele.

Časopis FOX primer je odnosa prema časopisu ne kao mrtvom predmetu, jer takav odnos kada ima i najpoštenije namere govori o drugome za sebe, a ne za druge. Časopis je sredstvo, gde se govori o određenom sadržaju (u ovom slučaju umetnost — društvo) da bi se u stvari govorilo o nečem zajedničkom, o društvenoj stvarnosti, u ime čijih interesa i ciljeva radimo, ili želimo da radimo. Časopis postaje mogućnost da se zajedno radi i deluje, jer zaista postoji problem kako preko umetnosti uspostaviti odnos sa drugim. Ovu mogućnost A & L grupa pronašla je u časopisu, jer ovaj, pošto je serijska — štampana stvar, ima veću mogućnost da se uspostavi veza sa drugim u cilju da se pronađu konkretni — praktični lokalni uslovi prevazilaženja statusa quo. Časopis je ovde shvaćen kao jedan od javnih medija, i pored filma i televizije on bi mogao da bude sredstvo gde ćemo tražiti alternative jedne bolje, moralnije društvenosti. Mi znamo da to televizija nigde ne čini, film donekle, a časopisi, ne samo oni koji se tiču umetnosti nego uopšte, to takođe ne rade.

MEL RAMSDEN

O KULTURI I BIROKRATJI*

Webster definiše „kulturu” kao „prosvećenost i profinjenost ukusa koja se stiže intelektualnim i estetskim vežbanjem”. Da li to znači da je „kultura” uslovljena odvajanjem naše prakse od naših društvenih problema? (Razmotrite vrhunsku pohvalu: „remek-delo”, dok je delo skoriji i tečniji demokratski ekvivalent.) Moć takve kulture pretvara većinu ljudi u puke posmatrače (posmatračice ili turiste). Ona podstiče pasivnost tako da svi mislimo da smo u stanju jedino da posmatramo kako pred nama defiluje ova divna svečana povorka kulture. Ovde „kultura” pripada ljudima koji se „samo bave svojim poslom”, „profesionalcima”, „stručnjacima”. Ako razmišljate o pojmu kulture u ovom društvu, uopšte ne iznenađuje činjenica da je ona specijalizovana. Međutim, ova specijalizacija je povezana sa ogromnom moći. Drugim rečima, povezana je sa masovnim medijima. Celokupna perfidna teorija masovnih komunikacija suštinski počiva na činjenici da manjina na neki način eksploatiše većinu. Istinska „komunikacija” pretpostavlja ne samo primanje već i mogućnost odgovora, uzvratanja — društvenost a ne konzumerizam. Ali konzumerizam je vrlo efikasan narkotik. Konzumira se zato što se to voli i zato što je to „dobro za vas”. Ako ne volite Modernu Umetnost onda ste — bože moj — potpuna neznanica, jer, neshvatljivo je da iko ko o njoj nešto zna — još uvek je ne voli. To znači da se ona „uči” tako što se u potpunosti *prihvata* (ili skoro u potpunosti ako nam se neki detalji ne sviđaju). Stoga, Moderna Umetnost postaje uglavnom oblik neproblematičnog konzumerizma. Kako sada takav jedan konzumerizam određuje nešto, recimo Estetiku? Većina estetičara, uključujući marksističke, koji naklapaju besmislice kao npr. da li umetnost treba ili ne treba da bude povezana sa radničkom klasom,

*) Ovim izborom, kome je redakcija dala gornji naslov, pružena je mogućnost našim čitaocima da se upoznaju s najznačajnijim idejama Ramsdena iznetim u podužem tekstu pod naslovom *O praksi*, objavljenom u časopisu *The Fox*, Vol. I, № 1, New York, 1975. str. 66—83.

tretiraju umetnost samo kao nešto što treba „ceniti“, a retko kad kao nešto čime se treba baviti. Po mom mišljenju, Estetika je nepotrebna literatura koja se bavi interpretacijom, kao da je to jedini način da umetnost dobije „filozofsku dubinu“. To je prava ludačka košulja koju estetičari nose — estetika je još jedna u seriji filozofskih „disciplina“ koja je nastala zauzimanjem središnjih prostora sa kojih se vidi na sve strane. Ali bilo kako bilo, čitav pojam visoke kulture može se nazvati Oficijelnom Kulturom. Ona je otuđujuća, ali to otuđenje je skriveno pod plaštom „univerzalnosti“, što je još jedan način da privilegovana klasa prikrije partikularnost svog jezika. To vodi parcijalizaciji i, ako ovaj sivi mehanizam još ustraje, problemi će vam verovatno biti tehnički. Čini mi se da je „umetnost“ unutar ovakve kulture uglavnom pitanje održavanja ili malo pseudoproblematsko prćkanje sa marginalnošću subjekta. Na ovaj način pitanje, da li nešto jeste ili nije umetnost — nije od velikog značaja, budući da ono predstavlja učvršćivanje gramatičke akulturacije. Međutim, možda je interesantan problem mogućnosti da razmatranje ovakvog pitanja ostane stvar relativiziranih „dijalektičkih“ razmena male zajednice/društva, a da ne bude iščupana iz svog okvira da bi bila predmet prosuđivanja polu-mračnih spoljašnjih merila „civilizovanog“ savršenstva. „Kultura u ovom smislu ne može se odvojiti od našeg jezika, od našeg dijaloga, našeg „komuniciranja“, ne može se pretvoriti u nešto što jeste moć nad drugima. Ona ne postoji izvan naših zajedničkih razgovora ili našeg razmatranja, naših specifičnih društvenih potreba za učenjem. Možda mogu da ilustrujem ovo što mislim: u ovim uslovima, pitanje „šta je umetnost“ može da se pretvori u „moj problem umetnosti je ovakav, kako se on slaže s tvojim?“ Tako ovo pitanje postaje društveno specifično, dijaloško, izvan razmatranja o tome da li odgovara apriornom standardu savršenstva, tj. to razmatranje nije jedino. Stvar je u tome da ako bismo međusobno razgovarali dva ili tri sata, a možda dva ili tri dana, možda bismo uspeali da zahvatimo dovoljno referentnih tačaka koje bi nam omogućile da nešto naučimo o tom pitanju. Učenje znači razumevanje našeg sopstvenog sveta problema, a ne samo konzumiranje postojećeg korpusa znanja. (Trebalo bi ovde da te podsetim čitaoče, da pokušavam da objasnim sledeće: da takva jedna implozivna dijaloška strategija, koja se odnosi na „umetnost“ ne kao na definiciju izvan razgovaranja već kao na „društveno“ koje je sastavni deo (našeg) razgovora — može istovremeno biti i delotvorna eopozicija buldožeru Oficijelne kulture, i način afirmisanja naše sopstvene društvenosti izvan

„pukih” ugovornih odnosa između uloga. Želim da bude jasno da ja mislim, da dokle god ne izmenimo prvo našu društvenost — nećemo ništa učiniti. Mislim da male grupe, komune, zajednice moraju sebi da obezbede metodološku osnovu — zaklonjen prostor — za očuvanje (naše) društvenosti izvan birokratske velike kulture. Mora se svesno doći do simultane implozije i eksplozije; „kultura” mada internalizovana, postaje agresivna (tj. politička) prema spolja. Mislim da je ovo jedini način koji nam preostaje kada se radi o bavljenju umetnošću u Njujorku ili bilo gde drugde na Zapadu. To jest, jedini način je u tome da se stvori zajednica, tačka sa koje možemo pokušati razaranje obeležja koje tržište vreba. Želim takođe da naglasim da se u osnovi kritičke dimenzije ovog teksta nalazi ovakvo jedno ubeđenje.

Šta jedna zvučna reč, kao što je to „birokratija”, znači? Ukratko pod pojmom birokratija ne mislim na ogromnu centralizovanu organizaciju, već na činjenicu da se najvažnije kulturne odluke (koje na primer određuju fundamentalne stvari kao što je način na koji se obrazujemo, i na koji se praktično odnosimo prema ljudima) nalaze *izvan naše kontrole* i da su sada sve one u osnovi dirigovane od strane impersonalnih operacija institucija tržišta (na primer komercijalne galerije) i primer administrativne kontrole (na primer časopis *Artforum*, MOMA-Museum of Modern Art itd.). Individue koje su poslušni i nesvesni izvršioc i takve birokratije, nazivam birokratima. Teškoća sa „paradigmom promene” T. S. Kuhna sastoji se u tome što ona implicira da mi „racionalno” prelazimo iz jedne u drugu instituciju. Na ovaj način opet zamenjujemo „njihov” za „naš” profesionalizam, omogućujući tako da se samo stvori alternativna birokratija, a ne alternativa birokratiji. Pre nekoliko godina, tvrdilo se da nam nije potrebna paradigma pomeranja *prema* već paradigma pomeranja *od*. Logika Kuhn-ovih pomeranja još uvek je, međutim, suviše birana u ovoj fazi. Nije mi cilj da zamenim jedan monolit drugim, jer je stvar mnogo neodređenija i kompromisnija od toga. U stvari, umesto da uvidamo takozvane alternative u sklopu Kuhn-ove akademske razumnosti, radije razmotrimo duh Bakunjinove opozicionarske ljutnje u svojoj izjavi 1868. g.: „I dalje ću biti nemoguća osoba sve dok oni koji su sada mogući i dalje ostaju mogući.”

Da li bi jedna kritika avanturističke Njujorške umetnosti mogla da me navede da se ponašam

kao kritičar umetnosti? Čini mi se da nam umetnička kritika pruža paradigmu o onome što stvarno jeste birokratija umetničkog sveta. Čak i kada se u toj birokratiji nalaze oni koji nisu puki karijeristi, ona je još uvek bliska potpunoj neodrživosti budući da tretira umetnost kao racionalno datu i kao neutralni spektakl. A to znači da je njen veliki deo naprosto buržoaska kritika: veličanje sveta kao raznolikog ali neutralnog spektakla. Kad prodrete u srž kritike uvidate da je ona u osnovi ograničena na procenjivanje i rangiranje. Smisao delatnosti rangiranja vodi poreklo od robnog odnosa prema ljudima kao i od nemisaone, neproblematizovane, utvrđene robne upotrebe jezika. Veza između ovog načina odnosa prema „stvarima” i našeg načina odnosa jednog prema drugom (tržišni oblik života) nije slučajna. Kritičar je u igri koju diktira moć tržišta — taj glas stvari. Umesto da traži neku vrstu razotkrivanja ideologije, kritičar se sakriva. Uloga kritike u sadašnjim umetničkim okvirima sastoji se u predstavljanju neke vrste policijske snage. Za razliku od radikalne teorije, cilj kritike je da održava red izdvajajući individue (stvaranjem hijerarhija) i donoseći sudove o vrednostima stvari. Ona, međutim, ne poseduje nikakav program, nikakvu metodu, i ne utvrđuje nikakve principe niti obaveze — a da to učini značilo bi razaranje njene prividne „neutralnosti”. Zato ona i izgleda neosvojiva, jer nijednu od ovih premisa ne izražava eksplicitno, već počiva na činjenici svoje birokratske funkcije. To ima svoje izraženo autoritarno značenje. Na primer, prihvaćeno je kao „racionalno”, bogomdano pravo da kritičar „ocenuje” umetničko delo. Ali zamislite da umetnik kritikuje kritičara? Kad se to dogodi, najčešće je otpisano kao kiselo grožđe. Pod ovakvim dogmatizmom uloga postoje merila razumevanja kao što su stručnjak/laik, učitelj/učenik, vladajuća klasa/podređena klasa, proizvođači/potrošači. Ovo su tržišni vidovi odnosa koji se smatraju „prirodnim”. Sva umetnička kritika uglavnom, a naročito njen najamno-trgovinski novinarski vid, nesposobna je da misaono priđe ovoj funkciji tržišta kao epistemološki i moralno problematičnoj. Možda sam manje ili više upoznat sa ovom materijom, međutim još nisam naišao na ovakav pristup problemu. Odvajanje bivanja od pisanja takođe utvrđuje hijerarhiju tržišta. Njeno „pisanje” i, podvlačim, njena *egzistencija*, u potpunosti, se nalazi u osrednjem životu tržišta. Ona govori o problemima kao da je to samo stvar drugih. Ona, drugim rečima, poprima „racionalno” stanovište osrednjeg čoveka. To nije samo tipično za privilegovanog bezbednog akademskog zagovornika civilizacije, to se takođe odnosi i na sledbenike novog pokreta

mladih. Oboje su odsečeni od prakse, ukoliko su poslušni procenjivači- uloga. Mislim da je krajnje vreme da im jednoglasno kažemo da, ili da svoj položaj shvate kao problematičan ili da umuknu. Ali, u okviru sadašnjeg preovlađujućeg tržišnog mehanizma kompromis je već sadržan u svakome koji bilo šta govori. Da li će na primer ove moje primedbe takođe biti uključene u korist sistema — i do koje će mere postati neproblematične? Ne radi se samo o tome da ja postanem svestan svoje sposobnosti za pokornu poslušnost ulogama, moram isto tako učiniti napor da preispitam čak, koliko sâm moj jezik/gramatika potvrđuje tržišne hijerarhije. Čak i dok ovo pišem, znam da svi moramo biti govornici u okviru tržišta, jer treba govoriti, pre nego ćutati. Javni odnosi progutaju svaki govor, čak i onaj koji je suštinski „kontraverzan”. Mislim da je pokušaj da se drugačije govori, na neki način istovremeno pokušaj da se drugačije živi. Takođe, jedna od razlika između obične kritike i kritičke teorije je ta da ova druga znači pisati u strahu od nemogućnosti da se izbegne hijerarhija tržišta.

Birokratija u umetničkom svetu je kao i svaka druga birokratija. Ona je u osnovi metod centraliziranja moći i kontrole. Ovim ne želim da namećem veberovsku tezu da je u savremenom svetu birokratizacija neminovna zbog veličine njegovih organizacija. Niti smatram da se birokratija može odrediti insistiranjem na tome da je ona deo jednog neizbežnog istorijskog procesa, pri čemu je onda birokratizacija isto što i zagađenje — cenu koju svi moramo da platimo za razvijenu tehnologiju. Ogromne birokratske organizacije kao i manični „razvoji” su, za uzvrat, zastrašujući korelativi birokratije, a ne njeni puni opis. Isto tako, u mnogim skorašnjim tekstovima Levice, birokratija se često povezuje sa otuđenjem. Otudenje je, posebno u SAD, međutim, popularno locirano izvan okvira moći kapitalističke vladavine, u neku vrstu pukog psihološkog problema rešivog individualnim sredstvima. Literatura reakcionarnih teoretičara koji sužavaju problem, mnogima od nas pruža iluziju da je krupno društveno uslovljavanje koje se danas događa, zaista privatni problem individua! U ovom, dakle, razmatranju želim da odredim koren otuđenja ne kao individualno-psihološki problem, već kao društveni problem. Da ponovim ono što sam već rekao, pod birokratijom ne podrazumevam krupnu centralizovanu organizaciju, već način egzistencije osrednjeg života. Jezik birokratije je jezik rangiranja; njen *raison d'être* je tržišni razum. Fundamentalni proble-

mi, kao na primer način na koji se odnosimo jedni prema drugima (učimo jedni od drugih kao ljudska bića) leže *izvan naše kontrole*, a pod kontrolom „automatskih tržišnih institucija (način na koji nas masovni mediji seku na komade). Ključ moći ovih institucija leži u lakoći kojom one reprodukuju i kontrolišu *uloge*, što je sposobnost koja nije samo stvar povećanog broja stručnjaka, već takođe i umetnika. Od trenutka američkog preuzimanja umetničke hegemonije ovaj spektralni administrativni svet, polu-mračan ali prodoran, dostigao je, mislim, vrhunac besmislenosti (ako je on naravno bio prisutan već mnogo pre posleratnog perioda SAD). Kako bilo da bilo, interesi tržišnog načina, robni odnos prema ličnostima (neobično vidljiv u njujorškom kunstweltu) održavani su od strane birokrata umetničkog sveta koji tvrde da su (a u stvari nisu) „vrednosno neutralni administratori“ kulture. Značajno obeležje je to da oni vladaju tržištem tako što prikrivaju linije vlasti. Oni donose odluke koje su na izgled racionalne i univerzalne, dok su one zapravo bezvezne, pune predrasuda, i sasvim sigurno *bolesne*. Ovdje naročito mislim na, recimo, *Artforum*, na instituciju komercijalne galerije, i na MOMA-u (koji je takođe i birokratija u prihvaćenom smislu te reči: glomazna bezlična organizacija). Ali kao što sam ranije rekao, i umetnik može biti administrativni izvršilac. Kako izgleda jedna takva osoba? Naša svest-o-sebi skoro je ista kao svest-o-sebi veličine činovnika. Cilj nam postaje to da sebe prodajemo na tržištu. Stoga naš uspeh ne potiče iz prakse zajednice već iz naše društveno-ekonomske uloge — naše funkcije u birokratskom sistemu. Naše osećanje za vredno zavisi od našeg uspeha. Naš talent (ili kakvo god mu ime dali) postaje kapital, i zadatak je investirati ga povoljno, da bismo stekli profit od samih sebe. Drugim rečima, razmena u zajednici je isključivo robna, pretvorena u imovinu zapakovane ličnosti koja vodi ka sve višim cenama na tržištu ličnosti. Naravno, ne mislim da postoji svesna zavera određenih vlastodržaca da „kontrolišu“ kulturu. To nije ono na šta želim da ukažem. Ono na šta želim da ukažem jeste to da je ovo deo „*automatske*“ funkcije administrativnog aparata za perpetuiranjem svog oficijelnog otuđenja kulture. Pomalo liči na brod bez kapetana. To je zato što je cela svetska umetnička birokratija dobro uhodani deo svetskog kapitalizma. Značajno obeležje ovog kapitalističkog društva je to da je ono možda jedino društvo u ljudskoj istoriji u kojem ni tradicija ni svesno upravljanje ne utiču na svekoliki trud zajednice. Ovo je zajednica u kojoj su zahtevi budućnosti prepušteni u velikoj meri jednom automatskom sistemu. Pod ovim uslovima, koji su sada u

Njujorku i međunarodnom-*kunstwelt*-ringišpilu apsolutno su očigledni, otuđenje postaje mnogo više od samo neke uznemirujuće zvučne levičarske reči — sad je ono preovlađujuće svakodnevno obeležje naših života.

„Delovanje” „izvan” umetničke birokratije ogromno povećava teškoće da naše delo „izade u javnost”. Ako se odreknete administrativnog načina, sami sebi preseccate grkljan, jer se lišavate pristupa javnosti — da li je zaista tako? Povezan sa problematikom „iznošenja dela u javnost” jeste pojam publike koji imate, a, kao što sam rekao, u drugoj polovini ovog veka „publika” je postala više pitanje manično-racionalne konstrukcije moći nego pitanje međusobne razmene i susretanja. Ono postaje relacija moći između proizvođača i potrošača (ili, s druge tačke gledišta, relacija moći između raznih kompetitivnih proizvođača), a ne dijaloška razmena između dve ili više osoba koje imaju mogućnosti transformacije i (re)socijalizacije iz takvog jednog susreta. Potreba za „masovnom” publikom nije samo ograničena na brige TV-producenata — to je fundamentalna potreba za pretvaranjem u javnim odnosima današnjeg sveta. Stoga, alternative postojećem sistemu raspodele, ako žele da izazovu taj sistem, ne mogu dovesti u pitanje pojam masovne publike, jer takav pojam podrazumeva moć, a danas bez takve moći ne postoji mogućnost jedne „alternative”. Ovo sve podseća na kontroverze Filozofije Nauke (Feyerabend-a i ostalih). Ovo dalje znači da još veće teškoće postoje kada se radi o pojmu „alternativa”. Ako alternative znače samo unošenje raznolikosti u postojeće odnose moći, onda još uvek ostajemo u okviru hegemonije masovnih komunikacija — ukoliko ne dođemo do „strategijskog” načina komuniciranja koji nije represivan. Štaviše, to onda možda nije više alternativa — a uostalom više i ne znam šta o ovome svemu da kažem (osim da nalazim da je frustrirajuće, i tako dalje). Hoću da kažem da je bilo „alternativa” — koje nisu morale biti svesne — alternativa ili vrsta alternativa koje su, pretpostavljam, jedine kojima sada možemo da se nadamo. Jedna od takvih alternativa bila je Seth Sieglau-ova takozvana „mreža predavača knjiga i lista pretplatnika”. Ali u ovom slučaju bio je prisutan pokvaren rukovodeći umetničko-imperijalistički pojam globalnog širenja „informacija” kao da je ono bezlično, nezavisno od bilo koje posebne ličnosti koja ima praktične potrebe. To je tipična „opredmećena” informacija bez autora, i vreme je da se vidi šta ona zapravo jeste. (Ne pominjem najočiglednije „alternative”: *Art-Language* i *The Fox*. To su barem glasnici jedne

zajednice, koji ne bi trebalo da su u funkciji tržišta, iako to mogu biti /možda i jesu). Da li je nužno da se pitamo o odnosu publike kao racionalne konstrukcije (tj. konstrukcije koja prevladuje sve raznolikosti raznih društvenih oblika) i potrebe za sistematičnim rastom tržišta? Možda koren ovakvih teškoća leži u „tehnokratskoj“ apstraktnoj sveobuhvatajućoj (kao kišobran) prirodi samog tržišta. Mi sada ne radimo za posebne „praktične“ potrebe zajednice, niti za određene individue, već za „istoriju“ i za jedno apstraktno tržište. (Nekada su umetnici radili za mecene, tokom Renesansse, a još ranije za crkvu — barem su znali ko su im bili patroni.) U stvari, paradigma koja „racionalno“ razmatra fenomen publike je Internacionalni Program MOMA-e. Internacionalni Program, zavisno od mog raspoloženja, nekad mi izgleda glup, a mnogo češće uvredljiv. Taj program liferuje „kulturu“ u (npr.) jugoistočnu Aziju pod pokroviteljskim prividom da umetnost čini dostupnom onima koji su „lišeni nje-ne dobrobiti“. MOMA na taj način prikazuje neutralni spektakl, koji je istrnut iz svog konteksta. Odnos između umetnosti kao „specijalizovanog“ jezika i jedne društvene i istorijske okoline poteže šira i „prava“ pitanja koja se tiču odnosa između uma, jezika i društva. Putujuće predstave MOMA-e svedene su na genealogiju stvari (nesumnjivo remek-dela). Međutim, razmotrimo samo (barem potencijalno) korisnu mogućnost problematične saznanje sprege — „prevođenje“ dela iz jednog društvenoistorijskog okvira u drugi — koja je, umesto toga, pretvorila u potrošački turizam na veliko, širenje mrtvih proizvoda statičnih kulturnih slatkiša. Razlog da umetnost može biti „internacionalna“ (taj termin, kao što to ističe Ian Burn, polazi od pojma tržišta, a ne od pojma kulture; i dok ja o ovome samo mislim, Ian je već učinio osnovni napor nužan da se skrene pažnja na umetnički imperijalizam; znam da se ovo odnosi i na neke druge) nije rezultat bilo kog samotnog gospodina MakLunatika u smislu nastajanja „globalnog sela“, već je rezultat globalnog sticanja sistema, koji uvek teži rasprostriraju, delujući automatski izvan lokalne prakse, i sistematski je gazeći.

Sećam se da sam konačno došao do zaključka da je nemoć AWC-a ležala u njihovom odbijanju da razmotre problem „rada“ — onoga što svako od nas *radi*; to jest, problem *prakse*. Očilo izgleda da delimično *bavljenje politikom* nije bilo dovoljno, da je bila potrebna revizija robnog statusa samog dela — tako sam barem u to vreme mislio. O Konceptualnoj Umetnosti napisano je više gluposti nego o većini umetničkih „pokreta“. To je adekvatno, budući da

je veliki deo Konceptualne Umetnosti zaista glupost. Dobar deo se ionako bavio istorijom umetnosti i formalizmom. Rekao sam da „se bavio”, jer u „konceptualnoj umetnosti” smatram ozbiljnim ono, tj. one aspiracije kojih sam bio svestan između 1968—1970. (Protivnik sam shvatanja umetničkih pokreta kao gotovo proizvedenog niza fijoka, koji izgledaju kao da su isključivo u glavnoj struji medija osrednjeg-života i koji su izdvojeni iz svega što umetnik kao pojedinac radi; imajte na umu, na primer, rad Joseph Kosuth-a iz tog vremena. U stvari, zapanjuje me kako čak i oni koji se diče svojom istoričnošću, postaju neverovatno neistorični kada se radi o ovom periodu — što je, na izvestan način, žalosno. Kako bilo da bilo, u to vreme postojale su polu-ispečene „levo nastrojene” aspiracije koje su obećavale umetničkom delu mogućnost dodira sa društvenom praksom; umesto da delo jednostavno odražava društveni status quo: „ukus”, „novac”, „moć”, „privilegije”, ono bi moglo doći u dodir sa društvom na jedan *ideološki* način; aspiracije u kojima bismo imali mogućnost izbora o vrsti socijalnih, moralnih, itd. pretpostavki koje će naša umetnička dela da odražavaju). Ove su aspiracije, međutim, konačno promašile svoj cilj, razotkrivši sledeće: i pored besnih uvijanja okvira-predmeta, strukture moći umetničkog sveta su do ovog vremena već potpuno nezavisno operisale od ovih uvijanja, čak sa sopstvenom „višom” logikom. Recimo da pokušam da uđem malo dublje u ovaj problem: u žargonu plasiranja umetničkih dela, umetničko delo šezdesetih godina stvarano je „dovodeći u pitanje prirodu samog dela” kao robe za tržište. Naravno, u većini slučajeva umetnici nisu bili svesni činjenice da je to delo moglo da dovede u pitanje tržišne odnose, niti je ona sudeći po ondašnjim delima bila deo njihove svesti. Dobar deo tih dela bio je paradigma prazne stilistike. Ovo je potpuno razumljivo kada se ima na umu tradicija Moderne Umetnosti — veliki deo „istorija” pisanih o Dada i Nadrealizmu — da ne spominjemo Kurbea i Rane Ruse — koja sistematski ignoriše njihovu problematiku materijalne prakse. Mislím da je ovo sreća za istoričare umetnosti, jer, pretpostavljam, da je bilo tako, da su ovi ljudi smatrali svoj rad ne samo kao nešto što će se uvrstiti u umetničko-istorijsku birokratsku fijoku, već kao nešto što stvarno ima značenje u lokalnim vremensko-praktičnim terminima, onda bi to za istoričare umetnosti bio početak drugačijeg bavljenja istorijom, ili čak prestanak bavljenja istorijom uopšte. Zapravo, o istoričarima umetnosti se može biti još maliciozniji: oni sačinjavaju armiju trutova naoružanu „zaprepašćujućim” empirijskim „uvidima”, snabdeveni materijalom koji nikada neće pre-

sušiti jer uvek postoji još, i još, i još nešto što se može reći o Korou ili o pastelima Pere Perića (Arthur Anybody). Čini mi se da tako posedujemo još jedno korisno sredstvo odražavanja osrednjeg života status quo-a. Kao što je rekao George Orwell u knjizi „*Confessions of a Book Reviewer*”: najgore u prikazivanju knjiga je to da u tom poslu „stalno treba izmišljati reakcije na knjige koje ne izazivaju nikakvu spontanu reakciju”. Orwell nije voleo svoj posao, ali ima mnogo ljudi (sa dugim stažom i „dobro poznatih”) kojima sasvim odgovara da produže sopstveni birokratski osrednji život. Ali vratimo se na prethodno; u „ranog” Konceptualnoj Umetnosti zaista je postojalo jedno (potencijalno) strateško-društveno-materialno značenje — nije bitno šta je posle nastalo. (Mora se reći da „nepprisustvo predmeta” ne mora nužno da povlači za sobom dovođenje u pitanje *statusa* predmeta. Ovo poslednje bi nas, naravno, dovelo do razmatranja odnosa sa galerijama i, u krajnjoj liniji, sa društvom — o čemu sam delimično ranije pisao.) Na izgled se opet udaljujem od svoje namere. Nepprisustvo predmeta — kao što sam to gore nazvao — izgledalo je isprva i najočiglednije kao da proizlazi iz pitanja koje je postavio Minimalizam (Judd i drugi) sredinom šezdesetih godina. Naša potreba da idemo dalje, posle njihove upotrebe predmeta na (kako to opet žargon kaže) neverovatno robustan „bukvalni” način, proizvela je umetničku formu, kojoj naizgled, u konvencionalnom smislu, predmeti uopšte nisu bili potrebni — opet u konvencionalnom smislu. Pretpostavimo da izvedem ovu liniju mišljenja: može se reći da je pokušaj rafiniranja i proširivanja tradicije Moderne Umetnosti posle Minimalizma proizveo *kontradikciju*, u vidu Konceptualne Umetnosti. Ovo zvuči O Kej. Ono na izgled vodi primedbi da je, u marksističkom smislu, kontradikcija proces u kojem normalna operacija „društvenog ili kulturnog sistema” proizvodi uslov koji teži podirivanju same normalne operacije. Stoga, promena nastaje tako što sistem stvara, kroz svoje unutrašnje kontradikcije, uslove za sopstveni krah. Ovakvo označavanje revolucionarne promene je, interesantno, i dosta blisko Kuhn-ovim „paradigmičkim pomeranjima”: sistem propada kada „anomalije” u jednom paradigmičnom modelu izazovu stvaranje novih paradigmi. Stoga u dijalektičkoj društvenoj analizi (Marksizam), kao i u vrlo pomodnom delu savremene Filozofije Nauke, „revolucija” je shvaćena kao dovoljno označena u vidu dijalektičkog pokreta koji izlazi iz utvrđenih normi. Produbljujući ovo pitanje, dok je AWC bio razoružan suštinski neadekvatnim programom reformi, izgledalo je da Konceptualna Umetnost zaista može biti jedna takva „revolucija”. Ona to *nije bila*, i za

to postoje razlozi. Pre svega, ona uopšte nije bila kontradikcija, jer je u osnovi bila ograničena na izdvojeni tautološki spektakl. To nije bilo *dovoljno*; ona je bila uvećavanje raznolikosti a ne kontradikcija, jer to je način na koji institucije danas *vođe* igru. To jest, institucije su danas postale autonomne. One su birokratska tiranija koja ne trpi nikakvu opoziciju. One su, drugim rečima, *logički odvojene* od (naše) prakse. Ovo implicira da uloga umetnika koji-se-bavi-samo-svojim-poslom takođe pojačava veze sa društvenom praksom, ukoliko je ta uloga birokratska. Drugačije rečeno: možda se radi o tome da manevarski prostor koji nam je sada dostupan u okviru Moderne Umetnosti, jednostavno *ne odgovara* institucionalnim uslovima inherentnim kasnom kapitalizmu. Zato, ako izgleda da su naš rad i naša sredstva proizvodnje u našem slobodnom posedu — to da možemo da radimo sa njima šta hoćemo, da kažem „slobodno” — to je samo zato što mi naivno operišemo držeći se zastarelog modela takmičarskog kapitalizma. A to danas nikako ne odgovara, u sklopu medijskog-života umetničkih zvezda koji lako i pohlepno uslovljava (našu) praksu. Nemogućnost stvarne promene, uprkos Konceptualnoj Umetnosti, proizlazi iz toga što je naš oblik delovanja „profesionalizovan”, specijalizovan, autonoman i suštinski neobično bezopasan za (ali bitan za) oblik delovanja tržišnih struktura. Osnova kontrole takvog jednog tržišta je njegov način strukturisanja uloga i umetnik (voljan-ili-ne-svestan-ili-ne) kao efikasna ekonomska jedinica. Svi mi, naravno, odbijamo da uvidimo ove probleme drugačije nego kao samo slučajne ili, u najboljem slučaju, kao nešto što nije naša stvar. Situacija postaje za mene još ništavnija kako mi sami konačno postajemo sopstveni preduzimači-učenjaci, i kako osrednji život tržišta postaje naša jedina realnost. Povećavanje besomučne manipulacije spektakla je nešto apsolutno fundamentalno njujorškom avanturizmu. Kulturni imperijalizam koji se svugde ovim avanturizmom nesvesno izvozi, gnusan je i otuđujući — čak i onima koji proizvode tu robu za izvoz. Birokratija će podrediti čak i najžešću ikonoklastiku sve dok ne shvatimo da pravi izvor kontrole od strane birokratije leži u našem sopstvenom pojmu našeg sopstvenog „privatnog” individualnog bića. Otkaćeno i suludo (far-out, outland-ish) duboko je ukorenjeno u SAD kao dokaz slobode i istinskog morala — nedostatak preispitivanja takvog koncepta čini da je najveći deo današnje radikalne-umetnosti radikalni-besmisao namesto da je radikalna-sušтина.

(Preveli s engleskog ŽARANA PAPIĆ i IVAN VEJVODA)

DRUŠTVENO U ZNAČENJU LITERATURE

Stvaralačka literatura sadrži mnoga polja značenja, neka shodno nameri autora, neka nezavisno od nje. Autor smišlja jedan svet, opisuje radnje, pokazuje međusobne odnose karaktera, ističe određene vrednosti. Znao on to ili ne, stvaralačkim izborom ličnosti i problema, on svom delu utiskuje pečat nečeg samosvojnog. I baš kroz taj proces izbora — jedan aspekt stvaralačke snage inače, koji je izuzetno značajan, on slika jednu sliku koja izražajno ili samo implicitno predstavlja mesto čoveka unutar njegovog društva: privilegije i obaveze klasa, predstave o radu, ljubavi i prijateljstvu, o religiji, prirodi i umetnosti. Analiza dela koja ćemo obrađivati u ovoj knjizi¹⁾ može voditi predstavi o tome kako se menjao čovekov odnos prema sebi samom, svojoj porodici i svojoj društvenoj i prirodnoj okolini od početka 17. pa do praga 20. veka.

Pisac stvara istinski uverljive karaktere i stavlja ih u situacije koje zahtevaju zajedničko delovanje sa drugima i sa društvom u kome žive. On mora da predstavi ono što smatra suštinom čoveka; osobito kroz ponašanje određenih karaktera u konkretnim situacijama. Prirodno, takve stvari ne zanemaruje ni istoričar. Ali, on često depersonalizuje reakcije pojedinaca na druge pojedince i na društvo; da bi pokazao šire političke, ekonomske i društvene snage. S druge strane, kao činjenički materijal mogli bi poslužiti i memoari, dnevnici i pisma, koji su lični i samosvojni najmanje onoliko koliko i sadržaj stvaralačke literature. I oni svedoče o ljudima i vremenu. Međutim, u takvim ličnim dokumentima ipak je slika društvene stvarnosti zamračena i iskrivljena momentima racionalizacije, po-

1) *Das Bild des Menschen in der Literatur*, Luchterhand, Neuwied.

sebno samoopravdavanja. Otuda je ono što umetnik predstavlja ili prikazuje, često stvarnije nego sama stvarnost.

Literatura u čitaocima uvek pobuđuje svest o nepremostivoj provaliji između društvenih institucija koje zahtevaju kontrolu, i istinskih interesa većine ljudi. Treba uzeti u obzir samo nekoliko tipičnih situacija u savremenoj literaturi. Dva bića se vole, ali put ka sreći zatvoren im je krutim običajnim stavom njihovih porodica, ili različitošću njihove državne ili religiozne pripadnosti. Ili nailazimo na nekog čoveka koji bi hteo da živi svoj život shodno vlastitim predstavama, idejama koje nosi u sebi; a koje bi po njegovom mišljenju mogle da učine srećnim i ostale, pa i čitave buduće generacije. Međutim, njegove ideje ne mogu da se ostvare pošto im se opiru vladajuće privredne i društvene elite, ili država i druge institucije. U jednom drugom sklopu opet, biće nam predstavljene određene društvene grupe koje su rešene da ukinu postojeće političke ili moralne odnose, ali koje će pri pokušaju da u delo sprovedu svoje planove naići na žestoke otpore vladajućeg sloja, koji se služi predrasudama samih masa da bi sprečio svaku temeljitu reformu, pogotovu onu u interesu samih tih masa. U istom pravcu kreću se i velike teme pesništva: odanost čoveka prirodi, ili bekstvo u isključive predele sopstvene duše.

Izložena koncepcija odnosa literature i društva, ipak je jednostrana. U stvarnom toku istorije, literatura se sasvim lepo uklapa i u aparat vladajućih slojeva. Jer, literatura uvek može da služi i stvaranju i održavanju društvene svesti koja se slaže sa interesima postojećih sila. Bilo bi zato veoma površno ako bismo iz činjenice postojanja konflikata kakve smo upravo spomenuli, tvrdili *nužnu* suprotnost između literature i vladajućih sila. Treba samo da pomislimo na ulogu koju su dela Lope de Vege i Kalderona imala na dvoru u Madridu, gde su ih ti slojevi prihvatili u potpunosti. Slično važi i za Šekspirova dela u Londonu, kao i Kornejeva, Rasinova i (bar jednim delom) Molijerova u Parizu, i Geoteova i Šilerova na dvorovima nemačkih kneževa. Još upečatljivije to može da pokaže i značajna uloga koja je poklanjana literaturi unutar zvaničnog sistema obrazovanja mladih i odraslih. To zvanično potpomaganje literature bilo bi potpuno nepojmljivo kad bi se polazilo sa stanovišta da je literatura isključivo (ili bar prevashodno) protest protiv uverenja da se istinski ljudski interesi mogu pomiriti sa sadašnjim poretkom sveta.

Ovaj nas odnos vodi veoma važnom problemu odlučivanja da li je određeno literarno delo po svom biću konformističko ili nekonformističko.

Pitanje je nemoguće rešiti samo imanentnom analizom njegovog sadržaja; moramo uvek najpre istražiti uzajamni odnos dela i njegovog prijema. Tako bi npr. drame „Šturm und Drang“ pokreta, Šilerovi „Razbojnici“ i „Spletka i ljubav“, prometejska lirika Geteova i Bajronova dela — u njihovom vlastitom vremenu: krajem 18. i početkom 19. veka — bili shvaćeni kao izraz radikalne opozicije prema etabliranim autoritetima, i shodno tome bili bi oduševljeno pozdravljeni od svih grupa koje su pripadale toj opoziciji. U kasnije vreme pojavljuje se, nasuprot tome, jedan sasvim drukčiji aspekt tih dela; npr. njihov izraziti idealizam, neobična mlada-laćka snaga, jezik prostih ljudi, — stvari koje izvrsno odgovaraju konvencionalnom shvatanju kulture. Sociološki gledano, čak ni bavljenje pesništvom kojim provejava prevratnički duh ili izvođenje radikalnih drama i iznošenje opozicionarskih političkih pogleda, ne mora nužno imati antiautoritarni i nekonformistički karakter, i može dobro poslužiti i za povećavanje poštovanja prema postojećim institucijama. Ali isto važi i za manje ekstremne slučajeve, kao npr. za Šekspira. Psihološki habitus njegovih junaka (kako ćemo još videti), odlučno je nepuritanski, čak je antipuritanski, a ipak je ovaj aspekt njegovog dela u istoriji knjižike Šekspira potpuno beznačajan. U našoj kulturnoj tradiciji, Šekspirovo delo smatrano je tvorevinom jedne velike ljudske stvaralačke snage, koja je svakako imala svoje poreklo u postojećem društvu, ali koja zaslužuje divljenje. Otuda se ne samo anti-elizabetske nego i anti-buržoaske tendencije njegovog dela, skoro uvek tretiraju samo kao interesantna poetska materija; čime to delo gubi svoju oštrinu i biva pokriveno drugim kulturnim tradicijama. Opoziciona udarna snaga radikalne literature i radikalne tendencije u literaturi bivaju znatno umanjene, čime i ona sama postaje tek jedan među drugim kulturnim sadržajima, zabavna razonoda, pa čak i samo jedna lepa forma.

U svakom slučaju, u literaturi su u odnosu na vladajuće sile, prisutna dva međusobno prepletena stava: *otpor* i *potčinjavanje*. Sigurno je da literatura nije samo ideologija i da ne sugerise samo jednu društvenu svest koja ljude uljuljkuje iluzijama harmonije ubeđujući ih u to da je u suštini sve onako kakvo bi trebalo da bude, i da niko nema prava da od sudbine očekuje više nego što već dobija. Naime, literatura često vrši funkciju legitimiranja postojećeg poretka. Mnoga dela pomenutih španskih i francuskih dramskih pisaca, veličala su snagu i trijumf vrline; koja je u njihovom korumpiranom svetu krajnjih poroka i nepravde mogla biti iskorenjena. Kod Šekspira nalazimo mnoge tendencije koje proizlaze iz uverenja da je apsolutni monarh u

stanju da održava mudar balans između vršenja svoje vlasti i opšteg dobra. Vaspitni roman tako karakterističan za liberalno društvo, skoro uvek ima sledeću strukturu: junak se na početku buni protiv naturenih životnih uslova, a na kraju ne samo što uviđa njihovu fizičku nadmoć, već shvata i njihovu unutrašnju pravičnost. S punim pravom može se tvrditi da literatura u celini (minus izuzeci!), na neki način zaključuje mir sa svetom. Uprkos tome, odmah se uočava razlika kad se ona uporedi sa drugim kulturnim institucijama. Treba npr. baciti samo jedan pogled na političku teoriju: Luter, Kalvin i Hobs bili su povezani sa interesima naprednih političkih i privrednih snaga. Osnovna učenja njihova ipak nedvosmisleno slave moćnu apsolutističku državu kao najviši autoritet. Njenom autoritetu morali su se podrediti svi interesi; svi protesti i sve muke nemaju onaj značaj koji ima ona. U literaturi se ipak ne nalazi ovakva jednosmerna tendencija kao u političkoj teoriji. Iako i ona uvek služi opravdavanju društvenih odnosa, ona uvek održava živom i onu čovekovu čežnju koja u postojećem društvu nikad ne može biti ispunjena. Muka i tuga su bitni elementi građanske literature. Upravo tako Gete i određuje funkciju pesništva, polazeći sa stanovišta da „kad čovek onemi u svom jadu, bog mi daje da kažem šta patim“.

Jedna od briga koju književni stvaralac deli sa teoretičarem, jeste to da opiše i imenuje nova iskustva. Želja umetnika da stvori samosvojno i bitno, često ga vodi otkrivanju do tada još nepoznatih strahovanja i nada. On nije ni mašina koja beleži događaje ponovo ih izražavajući kasnije, ni neki zamuckujućí mističar. On je specijalizovani mislilac, i često se događa da društvo svoj sopstveni položaj shvati tek onda kad umetnik ispuni svoj stvaralački zadatak. Specifičan način na koji književni stvaralac obrađuje prirodu ili ljubav, lica i raspoloženja, društvenost ili usamljenost, predstavlja glavni izvor podataka za istraživanje toga kako društvene snage prodiru do najintimnijih sfera ličnog života. I to je zadatak sociologa literature: da iskustva karaktera i situacija koje stvara književni stvaralac, dovede u vezu sa istorijskom sredinom iz koje potiču. Privatne jednačine tema i stilističkih sredstava, on mora da prevede u društvene jednačine. Tačno je da postoje i drugi izvori koji opisuju poslove i predrasude građana u Molijerovo vreme, ali samo je Molijer otkrio šta je značilo proživeti ta iskustva. Na sličan način Gete je opisivao društvene i profesionalne probleme koje su osetljivi službenici ili nameštenici njegovog vremena osećali oko sebe. Ali pisac ne saopštava samo to: kako pojedinac reaguje na pritiske društva; on daje i sliku o menjanju shvatanja o relativnom značaju psihičkih i poli-

tičkih sila. Kornej, taj zagovornik francuske apsolutne monarhije, video je čoveka kao biće po prirodi nesposobno da sebi samom da poredak, bez oslonca na moćni državni autoritet. Ibzen, s druge strane, koji živi u vreme cvetanja društva konkurencije, opisuje pojedince koji su u svim svojim okolnostima, javnim i privatnim, u najvećoj meri ispunjeni duhom konkurentske borbe, i koji taj svoj način ponašanja pripisuju svojoj urođenoj prirodi. Pri tačnijem posmatranju pokazuje se u stvari, da većina opštih predstava o čovekovoju prirodi koje možemo naći u literaturi, stoji u čvrstoj vezi sa socijalnim ili političkim preokretima.

U poznom 16. i ranom 17. veku, vrednost nacionalne države i monarhije bila je skoro opštepriznata, i pisci u njoj nisu videli samo spasonosno sredstvo protiv zala preostalih iz feudalizma, nego i čvrste okvire za bezgranična nastojanja tako karakteristična za ovo razdoblje. Kasnije se u literaturi pojavljuju republikanski ideali, a tek u jednom još kasnijem vremenu biće otvoren put za takvu društvenu kritiku kakvu nalazimo kod jednog Ibenza.

Autori mogu gledati napredno ili nazadno na jedno drukčije vreme, ali oni to čine ograničeni postojećom ili predosećanom stvarnošću. Pošto se pisac više ne bavi objektima, događajima ili institucijama, nego predstavama i osećanjima koje njegove ličnosti pokazuju prema njima, ma kakva socijalna ili politička predrasuda koju on može imati, ne može predstavljati ozbiljnu smetnju; mada na prvi pogled može tako delovati. U svakom društvu ljudi će se radati, težiti za nečim, voleti, trpeti i umirati; ali od odlučujućeg značaja je predstavljanje *načina* na koji reaguju na ta opšteljudska iskustva, pošto je njihova reakcija skoro uvek određena društvenim odnosom. Upravo zbog toga (jer velika literatura obuhvata čitavog čoveka, u svoj njegovoj dubini), umetnik uvek pre nastoji da društvo opravda ili izazove, nego da bude njegov pasivni hroničar.

Svako literarno delo, uključujući i ono koje je dosad bilo s one strane interesovanja sociologa, otuda je značajno za razumevanje društva. Predstava „priode“ npr., imala je u različitim periodima istorije veoma različita sporedna značenja: vanljudskog sveta u koji se ide da bi se odmorilo od ljudskih smicalica, utopijskog carstva koje idealizuje vanistorijsko područje suprotstavljeno društvu zahvaćenom pokvarenošću, zaključno sa posvećivanjem onih koji žele da pobegnju iz odnosa u kojima se osećaju frustriranim.

Ponekad i stil jednog umetnika daje značajna obaveštenja; kao onda kad Ibenovi ljudi ko-

riste skoro identične izraze da bi opisali konkurenciju između muškarca i žene, i konkurentsku borbu u poslovnom životu. To mogu biti i osećanja koja su stekla društveni značaj. Tako npr. Servantes predstavlja jedan niz osećanja i radnji koji pokazuju krajnju ličnu nesigurnost; ova se proteže od brige za poslovni status, pa do moralnih i filozofskih sumnji. Takve strepnje ili sumnje opet, moraju biti dovedene u vezu sa manje-više besprimernom društvenom pokretljivošću koja zahteva razrešenje feudalnog sveta; i one nam pokazuju koliko je duboko pojedinac bio uvučen u taj dramatični preokret i koliko je u njemu patio.

Literatura svakog vremena svojoj publici daje značajne slike ljudskih tipova. Španci kojima je govorio Servantes, Englezi koji su gledali Šekspirove drame, francuska publika jednog Korneja, Rasina i Molijera, nije imala nikakvih teškoća da identifikuje dramske figure i razume njihove najtananije nijanse. Zbog ovih reprezentativnih kvaliteta, sva literatura, i prvorazredna i drugorazredna, može biti predmet socioloških analiza. Ali delo jednog Servantesa ili Ibzena, prezentirana nam probleme koji su potpuno drukčiji od onih nekog pisca pretparačkih romana.

Svoju veličinu jedan pisac stiče dubinom svog vida u ljudsko biće. Činjenica da je literarni genije redak i da je malo njegovih slušalaca, predstavlja poseban sociološki problem; ali to ni na kakav način ne smeta uloziti književnika kao interpretatora. Važnije je pitanje njegovog odnosa prema različitim slojevima stanovništva; bilo kao njihovog pripadnika bilo kao posmatrača. Jer: kad jedan sloj nema prilike da izrazi svoja sopstvena osećanja ili intelektualna iskustva izolovavši se od literarnog sektora društva, on može ostati sa one strane područja koje pisac može opažati. Za grčke tragičare npr., osećanja i misli robova bili su od manjeg značaja. S druge strane, savremeni američki književnici imaju skoro neograničen pristup panašanju na svim nivoima društva, od industrijskih magnata pa do sezonskih poljoprivrednih radnika. U većini do sada istraživanih vremena, pripadnici nižih klasa evropskog stanovništva jedva da su se u literaturi pojavljivali kao potpuno razvijeni karakteri. Doduše, postoje i izuzeci. Servantes (kao i Šekspir), ulaže dosta truda da prikaže ljude iz nižih društvenih slojeva; a imao je i neobično povoljne prilike da ih studira iz neposredne blizine. Ali masa književnih likova koje će ovde biti razmatrane, potiče iz srednjih ili viših slojeva.

Ova analiza tri stoleća evropske književnosti, započinje od propasti feudalizma i uspona apso-

lutističkih režima, zatim se okreće razvoju i učvršćenju građanskog društva, da bi se završila sa prvim znacima modernih totalitarnih sistema. Kao socijalna istorija, ona skicira jedan luk koji počinje od prvih opipljivih pokušaja modernog individualizma, da bi se podigao do punog poverenja u ljude, i konačno spustio na tačku u kojoj se pojedinac oseća ugroženim tehničkim i društvenim silama. Svaki kraj luka označava jedan period izrazitih društvenih napregnutosti.

Slom feudalnog poretka prinudio je čoveka da se osvrne na sebe samog. On je sada morao da nauči kako da se suoči sa bezbrojnim problemima i odlukama koji su nekada bili u nadležnosti svetovne i duhovne hijerarhije. Ali, istovremeno sa strepnjama koje izrastaju iz te nove autonomije, on je osetio i jednu veliku nadu; jer je u vreme obrazovanja nacionalnih država i razvitka merkantilne privrede njegova budućnost delovala kao polje beskrajnih mogućnosti. Na kraju luka, u našem stoleću, on se počeo osećati ugroženim moćnim društvenim snagama koje se nisu pojavljivale samo iz njegovog sopstvenog zemaljskog sveta, nego iz svakog ugla ovog ostarelog sveta.

Ovaj luk, onako kako će biti predstavljen u delima koja ćemo analizirati, istovremeno opisuje i jedan razvoj u čijem je toku pojedinac sve više postajao svesnim svoje sopstvene istorije, i socijalne uslovljenosti svoje uloge.

U Šekspirovo vreme ljudi su nastojali da budu svesni društva uglavnom kroz lične susrete oči u oči; ljudski uslovi, nezavisno od toga da li je reč o sažaljenju ili simpatiji, shvatani su kao nešto dobrovoljno prihvaćeno. Od Kornejevog vremena, pojedinac je na kraju krajeva, uočio da sebe shvata kao čoveka koji je neopozivo vezan sa društvenim poretkom; nezavisno od toga da li mu se potčinjava ili suprotstavlja u ime nekog drugog poretka. Posle Molijera, društvena svest narasta do tačke na kojoj problem prilagođavanja organizovanom društvu postaje centralnim problemom literature, Gete, kao i Ibsen, pita se za cenu koju to prilagođavanje iziskuje od pojedinca, i katkad obojica ulažu grdan trud da otkriju društvene determinante privatnih problema. I Ibsenovo delo na jedan veoma upečatljiv način predstavlja čoveka koji je iskusio svu prodornu silu svoga društva.

Na početku ovog perioda, Španiju reprezentuju Lope de Vega, Servantes i Kalderon. Šekspir predstavlja Englesku, a Kornej, Rasin i Molijer Francusku. Iscrpan hronološki niz zadobijanja nacionalne zajedničke pripadnosti, nemamo nameru da pravimo. Pomenućemo samo to da je

španski književnik najviše radio na tome, budući da je Španija ostala najtešnje povezanom sa feudalizmom, tako da u njoj nikad nije ni nastala nacionalna država sposobna za život; i kadra da razvije uspešnu kapitalističku privredu.

Posledice osvajanja u Novom svetu bile su za Španiju od neizmernog značaja; i tri pomenuta književnika pokazuju tri različita puta kojim su okončane društvene promene koje je takav razvoj događaja doneo sa sobom. Sa nekom vrstom fatalizma, Kalderon prihvata postojeće stanje, dok Lope de Vega zastupa jedno dinamičko prilagođavanje društvu, veličajući dobrobiti od apsolutne monarhije — koju Servantes odbacuje.

Španija Servantesovih romana jedno je mobilno društvo konkurencije. Čovek je postao jedinom merom sveta koji je počeo da gubi svoje teološke determinante; on sada može da prosuđuje samo ono što može da doživi, i to po čisto ljudskim pojmovima; bez pomoći teoloških predstava. On odbacuje mnogo što-šta u svom društvu posebno ona gubljenja i iskrivljavanja karaktera koja su posledica konkurentne borbe i nesigurnosti; ali on to odbacuje u ime ideala stvorenog od strane samog čoveka. Uprkos očiglednoj činjenici da je Don Kihot predstavljen kao feudalni riter, Servantesova zapažanja i ideali su moderni, sekularizovani; i tesno se oslanjaju na Renesansu i njenu predstavu pojedinca. Otuda se i ne mogu smatrati sentimentalnim, mada se to često čini. Drukčiji nego Servantes, Lope de Vega je uspešan i aktivan čovek svog vremena; i u svom svetu oseća se kao kod kuće. U izvesnom smislu, on je čak opijen slavom španske moći na vrhuncu njenih uspeha. Ali, sredinom 17. veka, mogao je pred očima imati samo još varljivo raskošnu sliku prolazećeg carstva, ništa više. Zato Kalderon, koji zastupa monarhizam ništa manje nego Lope, svoju lojalnost ipak ispoljava zajedno sa tugom za izgubljenim zavičajem srednjovekovnih vrednosti; što je verovatno posledica svesti o sve slabijoj španskoj moći.

Šekspir u „Buri“ daje majstorski primer shvatanja čoveka sa početka novog doba. Šekspirovo vreme još uvek karakteriše duh vratolomne merkantilne privrede, duh koji prethodi konsolidovanju građanstva. On je stvorio najobuhvatniju sliku renesansnog čoveka, koji je svet gledao skoro isključivo u svetlosti svojih sopstvenih potreba, koje su bile probni kamen i za spoljašnje događaje. Mada je naglašavao važnost sposobnih vladalaca, istovremeno je sagledao i njihove podanike kao zatvorenike nove strukture jednog mobilnog društva; ona pojedince sve više gura u provaliju — isto onoliko koliko može

i da ih uzdigne na visine na kojima do tada nisu bili.

Na radikalne društvene promene svog vremena, reagovali su i francuski književnici. Ali, svi njihovi pogledi usmereni su ka naprednoj državi u kojoj je čvrsto utemeljena monarhija, i u kojoj se građanstvo i počelo razvijati. Kornejev čovek traži čvrst državni autoritet da bi obavljao svoje poslove; pokazujući takvu zavisnost od spoljašnjih autoriteta koja je Šekspiru bila strana. Rasin se buni protiv svake vrste autoriteta u korist pojedinca, koga je smatrao frustriranim zbog potčinjenosti vladajućim silama. Molijer čoveka vidi kao biće koje svoj put ka individualnoj autonomiji može slediti samo u okviru novog poretka. Znači francuski dramatičari reprezentuju tri stadijuma rastuće društvene kontrole: građanski etos jače se pojavljuje kod Rasina nego kod Korneja, a kod Molijera on praktično sve prožima.

Sociološki gledano, Gete je Molijerov direktni sledbenik. Njegovo delo predstavlja jednu neprekinutu liniju: od pobune „Sturm und Drang“ perioda, do prihvatanja građanske odgovornosti u „Lutanjima Vilhelma Majstera“. Njegovo konačno shvatanje je da pojedinac svoje ime zaslužuje samo onda kada ispunjava neki koristan društveni zadatak. Ipak, Gete je uspeo da uvidi cenu prilagođavanja; i u svojoj starosti posebno se bavio rastućim problemom otuđenja umetnika od društva.

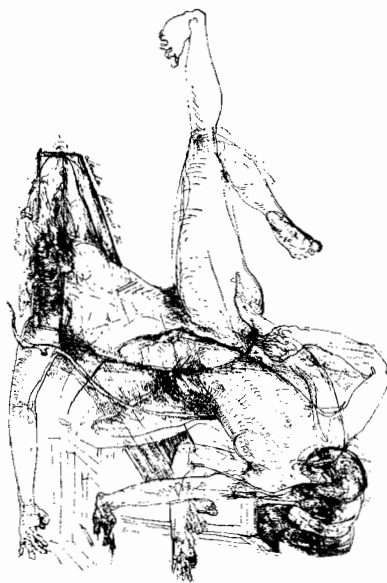
Luk se završava kod Ibzena i Hamsuna. Ibzen je bio oštar kritičar građanstva, i njegovo glavno pitanje bilo je da li je društvo stvarno onakvo kakvim ga prikazuju njegovi apologeti. Skoro uvek, njegov odgovor je negativan. Nalazio je da su posledice konkurentne borbe i specijalizacije ubitačne po svaku sferu ljudskog života. U svim svojim društvenim i ličnim susretima, čovek je na gubitku. Institucije i fasade javnog života nespojive su sa individualnim potrebama, i čovek je u ovom konfliktu pocepan. Ibzen istražuje klasičnu sliku autonomnog pojedinca, otkrivenu od Šekspira i Servantesa; ali ipak samo zato da bi uočio snage slomljene pod pritiskom, moći za koje se čovek nada da će mu pomoći da svoje uspavane mogućnosti pretvori u stvarnost.

Ako Ibzen pokazuje dramu liberalizma, onda delo Knuta Hamsuna implicira njeno autoritativno rešenje. U svim svojim romanima on pretvodi nacističkoj ideologiji. On odbacuje moderno urbano industrijsko društvo sa njegovim dužnostima i frustracijama. Životno rešenje, bar onakvo kakvim ga on vidi, jeste bekstvo u prirodu u formi potčinjavanja silama koje leže sa

one strane čovekove kontrole; a sa time se povezuje i divljenje za „krv, rasu i zemlju”. Pripisivanje takvih vrednosti na kraju ga je i odvelo u nacistički pokret.

Upadljivo je da dela svih ovih epoha — u jednom sloju koji leži dublje, kao estetsko i duhovno strujanje klasike i romantike racionalizma i empirizma — pokazuju izvestan kontinuitet u promenljivim odnosima pojedinca prema svom društvu. Pojedinačno gledano, delo svakog od ovih pisaca omogućuje značajne uvide u prividno bezvremene opšte pojmove. Kad se opet, posmatraju zajedno, onda svedoče o tome da čovek u svojoj borbi sa stalno promenljivim problemom prilagođavanja društvu, sve više oseća snage koje ugrožavaju njegov vlastiti integritet. Zapadni ideal slobode koji se pojavio u poznoj Renesansi, prvobitno je smatran nečim bezgraničnim. To što se on kasnije pokazao kao nešto potčinjeno mnogostrukim ograničenjima (privrednih zakona, društvenog pritiska i kolebanjima političke istorije), delom može da objasni činjenicu da su bol i strepnja preovlađujuće teme stvaralačke literature. No, pravo pitanje koje umetnik postavlja čovečanstvu jeste ovo: da li su bol i strepnja nužni elementi čovekove sudbine, ili su samo posledica određenih društvenih uslova?

(Preveo RADOVAN MARJANOVIĆ)



MIROSLAV RADOVANOVIĆ

TEORIJA KULTURE BEDE

PREVAZILAŽENJE POKUŠAJA DA SE PROUČAVANJE BEDE UTEMELJI U SAVREMENOJ SOCIOLOŠKO-ANTROPO- LOŠKOJ TEORIJI „KULTURE BEDE“

Klasične empirijske sociološke studije bede i najnovija sociološko-antropološka proučavanja „kulture bede“ čine dve najznačajnije teorijsko-metodološke orijentacije u sociološkom i antropološkom proučavanju bede u savremenom visokorazvijenom kapitalizmu. Pri prvom susretu s teorijom „kulture bede“ neki njeni elementi su se dobro uklapali u postojeće iskustvo i primarno saznanje o pojedinim obeležjima bede stečeno tokom višegodišnjih proučavanja bede. U to početno vreme, ova teorija izgledala je ne samo nova, originalna i višestruko privlačna, nego i dovoljno sveobuhvatna i plodna kako za polazni stav tako i kao opšta teorijsko-metodološka osnova za celovito sociološko proučavanje bede. Međutim, tokom kasnijih istraživanja pokazalo se da teorija „kulture bede“ ne može poslužiti realizaciji prvobitno zamišljenog plana.*

Termin „kultura bede“ vodi poreklo negde još iz 1930-tih godina, kada je među vodećim an-

* Deo obimnijeg rada čiji je jedan deo objavljen pod naslovom: „Sociološko-antropološka proučavanja „kulture bede“ u savremenoj građanskoj sociologiji i antropologiji“, *Sociologija*, 2,1974.

tropolozima vođena diskusija o različitim značenjima pojma „kultura“. Za razliku od uobičajenog shvatanja pojma „kultura“, koji se u našoj stručnoj i popularnoj literaturi pretežno odnosi na duhovne i materijalne proizvode čovekove radne delatnosti, u navedenoj diskusiji između vodećih antropologa, kultura je određena i kao „način ili stil života“ ili „projekt za ljudski život“, „nacrt“ koji se sastoji od niza „aranžmana“ ili obrazaca za rešavanje svakodnevnih životnih problema u konkretnoj društvenoj zajednici. Sam pojam „kultura bede“ ili „podkultura bede“ skovao je poznati američki antropolog Oskar Luis. Termin je prvi put upotrebio 1959. godine u svom delu *Pet porodica: studije slučaja bede u Meksiku*.¹⁾ U svojim kasnijim ispitivanjima Luis je nastavio sa upotpunjavanjem sadržaja uvedenog pojma.

Popularnosti i širokoj rasprostranjenosti pojma „kultura bede“ mnogo je doprineo Majkl Harington, pisac glasovitog dela *Druga Amerika*. Nastojeći da na što potpuniji i što upečatljiviji način izrazi društveni položaj i životnu sudbinu američke sirotinje, Harington je zaključio: „Postoje dva važna načina da se to izrazi: siromašni su uhvaćeni u začarani krug; ili: siromašni žive u kulturi sirotinje. [...] Postoji, ukratko, jezik siromašnih, psihologija siromašnih, pogled na svet siromašnih. Biti siromašan znači biti unutrašnje otuđen, rasti u kulturi koja se u korenu razlikuje od one koja je vladajuća u društvu. Siromašni se mogu prikazati statistički, oni mogu biti analizirani kao grupa. Ali ako treba da ih vidimo, njima je potreban romanopisac, kao i sociolog. Njima je potreban američki Dickens da opiše miris, strukturu i kvalitet njihovog života. [...] Postoji čak potpuniji način da se izrazi ta ista generalna ideja: siromaštvo u Sjedinjenim Državama je kultura, institucija, način života.”²⁾

U savremenoj građanskoj sociologiji i antropologiji postoji još nekoliko po sadržaju identičnih ili vrlo bliskih pojmova pojmu „kultura bede“. Neki od njih pojavili su se nešto pre, drugi posle pojave teorije „kulture bede“, a svi se manje-više, na ovaj ili onaj način odnose na neke karakteristike životne sudbine i životnog stila različitih društveno „zapostavljenih“, „devijantnih“, „društveno opasnih“, marginalnih grupa, to jest, nadeksploatisanih i lumpenproletarizovanih društvenih slojeva i skupina. Tako se među brojnim, po sadržaju „kulturi bede“

¹⁾ Lewis Oscar, *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty*, New York, Basic Books, 1959.

²⁾ Majkl Harington, *Druga Amerika*, Siromaštvo u Sjedinjenim Državama, Prosveta, Beograd, 1965, str. 25, 27, 28.

vrlo srodnim pojmovima, nalaze još i sledeći pojmovi i shvatanja: o „kulturi niže klase”, „kulturi čatrlja”, „podkulturi lopova i robijaša”, „životnim stilovima bednog prihoda”, „kulturi nezaposlenosti”, „spolja adaptiranoj kulturi nesocijalizovanih”, „kulturi neuključenih”, „seljačkoj predstavi ograničenog dobra”, „kulturi ološa”.

Tvorac pojma i teorije „kulture bede”, Oskar Luis, smatrao je da je veoma bitno razlikovati bedu kao takvu ili bedu po sebi od „kulture bede”. „Kao antropolog — piše Luis — pokušao sam da razumem bedu i njene zajedničke crte kao kulturu ili još tačnije kao podkulturu,³⁾ sa svojom vlastitom strukturom i racionalitetom, kao način života koji se prenosi s generacije na generaciju zajedno s porodičnom lozom. Ovo stanovište usredsređuje pažnju na činjenicu da „kultura bede” modernih nacija nije samo stvar ekonomskog lišavanja dezorganizacije ili nemanja nečega. Ona je takođe nešto pozitivno i pruža neke nagrade bez kojih bi sirotinja teško mogla opstati.”⁴⁾

U delu *Pet porodica* Luis je izneo mišljenje da „kultura bede” nadilazi regionalne, seosko-gradske i nacionalne granice i različitosti. Ona pokazuje značajne međunacionalne sličnosti u strukturi porodice, međuljudskim odnosima, orijentaciji u vremenu, sistemu vrednosti, obrascima potrošnje. Ove sličnosti su primeri nezavisnosti otkrića i približavanja. One izražavaju zajedničke odgovore i prilagodavanja na zajedničke probleme. Nekoliko godina kasnije, u delu *La Vida*, Luis je pokušao da još potpunije odredi šire društvene uslove u kojima se javlja ili se može javiti „kultura bede”. On konstatuje da se „kultura bede” može pojaviti u različitim istorijskim kontekstima, a potom nastoji da ih bliže odredi. Autor smatra da je za pojavu „kulture bede” značajan sledeći sklop društvenih uslova: 1) ekonomija zasnovana na novčanom plaćanju, radu za najamninu i proizvodnji radi profita, 2) stalno visoka stopa nezaposlenosti i nedovoljne zaposlenosti nekvalifikovanih radnika, 3) nizak nivo najamnina, 4) neuspeh da se obezbedi društvena, politička i ekonomska organizacija bilo na dobrovoljnoj osnovi ili pomoću državne prinude za stanovništvo sa niskim prihodom, 5) postojanje u vladajućoj klasi mreže vrednosti s naglaskom na

³⁾ U fusnoti Luis dodaje: „Iako je termin „podkultura bede” tehnički precizniji, koristio sam „kultura bede” kao kraći oblik.” — Lewis Oscar, *La Vida A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty-San Juan and New York*, Random House, New York, 1965, p. XLIII.

⁴⁾ Lewis Oscar, *A Study of Slum Culture, Backgrounds for La Vida*, Random House, New York, 1968, p. 4.

akumulaciji bogatstva i svojine, mogućnosti vertikalne pokretljivosti i štednje, i shvatanje da je bedan ekonomski položaj rezultat lične nepodobnosti ili inferiornosti čoveka.⁵⁾

Specifičan način života koji se formira među siromašnim pojedincima i porodicama pod opisanim opštim društvenim uslovima nazvan je „kultura bede”. Takav način života „najbolje može biti proučavan u zaostalim gradskim četvrtima ili seoskim naseljima, a može biti opisan u terminima sedamdesetak međusobno povezanih društvenih, ekonomskih i psiholoških karakteristika.”⁶⁾ Međutim, broj karakteristika i njihova povezanost može da varira od društva do društva i od porodice do porodice. Tako na primer, u društvima sa visoko razvijenom pismenošću, nepismenost više ukazuje na kulturu bede nego u društvima gde je nepismenost opšta, gde čak i dobro stojeći pojedinci i grupe mogu biti nepismeni, kao što je na primer bio slučaj u nekim meksičkim selima pre revolucije.

Kao istraživač i dobar poznavalac života sirotinje, Luis je s pravom zaključio: „Kultura bede je podjednako prilagođavanje i reakcija siromaha na njihov marginalni položaj u klasno-slojevitom, visoko individualističkom kapitalističkom društvu.”⁷⁾ *Represija, prilagođavanje i reaktivnost* izražavaju suštinska obeležja socijalno-patološkog procesa koji se razvija u dugotrajnom stanju bede.

Zasluga je istraživača „kulture bede” pre svega u tome što su se uopšte počeli baviti proučavanjem načina života sirotinje i što su pokazali kako se pod ovim izuzetno teškim društvenim i životnim okolnostima formira specifičan oblik u pogledu slobode stešnjenog života koji odudara od onoga što je u savremenoj građanskoj sociološko-antropološkoj literaturi i životnom iskustvu istraživača bilo do tada poznato. Sami građanski istraživači došli su do „ponovnog otkrića” saznanja o društveno-klasnoj nejednakosti ljudi u savremenim kapitalističkim društvima.

Istraživači „kulture bede” izneli su na različitim mestima i u različitim kapitalističkim zemljama, ponekad nezavisno jedan od drugog, konkretne empirijske podatke na osnovu kojih se može zaključiti kako se pod uticajem dugog života u uslovima kumulirane bede, na socijalnopsihološkom planu i u celokupnom načinu

⁵⁾ Lewis Oscar, *La Vida*, loc. cit., p. XLIII—XLIV.

⁶⁾ Op. cit., p. XLIV.

⁷⁾ Lewis Oscar, *La Vida*, loc. cit., p. XLIV.

života siromaha dešavaju promene koje znače prinudno prilagodavanje i svojevrsno reagovanje na stanje bede. „Kultura bede” na kondenzovan način izražava onečovečujuće društvene uslove u kojima se životna snaga i aktivnost čoveka guši a ciljevi i očekivanja neprestano ograničavaju i sužavaju. Pod višestruko represivnim uticajem bede, čovekova snaga, aktivnost i borba za život su reducirane na borbu za goli opstanak i tekuće preživljavanje.

Međutim, i pored iznetih doprinosa u rasvetljavanju socijalnopsiholoških posledica do kojih dovodi život u bedi, u teoriji „kulture bede” došla su do izražaja i mnoga ograničenja i jednostranosti zbog kojih ova teorija nije mogla biti prihvaćena kao dovoljno obuhvatan, heuristički plodan teorijsko-metodološki okvir za celovito proučavanje bede u savremenom kapitalizmu. Nekoherentnosti i još neka ograničenja i teškoće sadržane u teoriji „kulture bede” biće delimično pokazane narednim razmatranjem, koje će biti usmereno na sledeća tri problema: a) nepodesnost teorije „kulture bede” koja izvire iz preširoke i nedovoljno određene upotrebe pa i zloupotrebe pojmova „kultura i podkultura” u građanskoj društvenoj nauci, b) višeznačnost i predmetno-sadržinska heterogenost jezgra teorije, c) neopravdano prenatraglašenost i originalnost teorije.

a) Neodređene, jednostrane i pogrešne upotrebe i zloupotrebe pojmova kulture i podkulture u savremenoj građanskoj sociologiji i antropologiji

U teoriji „kulture bede”, pored nekih samo za nju karakterističnih ograničenja i jednostranosti, postoje i odražavaju se i pojedine jednostranosti koje nisu karakteristične samo za ovu teoriju, već su opšte i za građanski pogled na svet, društvo i kulturu. Postoji, na primer, izvesna sličnost pa i istovetnost između načina na koji neki građanski sociolozi i antropolozi nastoje da odrede pojam klase i način na koji se pokušava dati odgovor na pitanje šta je kultura klase ili „kultura niže klase” i „kultura bede”. Ta sličnost sastoji se u tome što se i u jednom i u drugom slučaju izvrće i brka veza između predmeta proučavanja i pojmova putem kojih se proučavani predmet istražuje i saznaje. Ti istraživači, naime, sebi postavljaju pitanje: Da li klase (ili „kultura klase”) zaista postoje u društvenoj stvarnosti ili je pojam klase logička konstrukcija koja postoji samo u glavi istraživača, te je zbog toga i moguće da „koliko je glava toliko ima i definicija klase, to jest, proučavanog predmeta”? „Pitanje da li možemo govoriti o kulturi klase je slično pitanju da li možemo govoriti o klasi. Dvosmislenost pojma

kultura klase dolazi od dvosmislenosti pojma klase."⁸⁾

U osnovi mnogih građanskih teorija društva i kulture nalazi se, otvoreno ili prikriveno, negiranje marksističke kategorije društvenoekonomske formacije putem subjektivno određenih pojmova „kultura” ili „civilizacija”.⁹⁾ Kultura se često određuje na idealistički i metafizički način kao vanistorijska i naddruštvena kategorija nezavisna od realne društvenoekonomske, klasne i političke strukture društva. U knjizi *Nauka o kulturi* (Studija o čoveku i civilizaciji) poznati američki antropolog Lesli Vajt, koga neki njegovi kritičari i popularizatori neosnovano i s predumišljajem nabeđuju da je „marksista”, piše: „Upravo je kultura, ne društvo, karakteristična odlika čoveka.”¹⁰⁾

U mnogim građanskim shvatanjima kulture i društva, sve razlike u društvu se sužavaju i svode jedino na razlike u oblasti kulture. U objašnjenju izvora društvenokulturnih razlika ne polazi se od socijalne strukture društva kao rodnog mesta svih društveno relevantnih razlika i suprotnosti, već se obratno, iz vrednosti i normi ponašanja izvode kako razlike u stilovima života tako i razlike i nejednakosti između klasa i društvenih grupa. Prema takvom shvatanju buržoazija se kao klasa ne razlikuje od ostalih društvenih klasa i slojeva svojom vladavinom putem kapitala, već ona to postiže putem uvažavanja vlastitih standarda i vrednosti, što postiže preko sistema obrazovanja i vaspitanja. Pored svodenja i utapanja društva u kulturu, postoje i druga obeležja buržoaskog pogleda na kulturu.¹¹⁾ Tako na primer, priznaju se mnogo-

⁸⁾ Hyman Rodman, *Class Culture, International Encyclopedia of the Social Sciences*, The Macmillan Company, 1968, Vol. 15, p. 333.

⁹⁾ U podtekstu poznatih građanskih teorija društva, istorije i kulture kao što su Špenglerova i Tojnbijeva filozofija istorije ili Sorokinova sociološka shema cikličkog kretanja društva i kulture, prisutan je pokušaj zamene i negiranja pojma društvenoekonomske formacije subjektivno određenim i tumačenim pojmovima „civilizacija” i „kultura”.

¹⁰⁾ Lesli Vajt, *Nauka o kulturi — Studija o čoveku i civilizaciji*, „Kultura”, Beograd, 1970, str. 115.

¹¹⁾ Razume se da ovde nije ni mesto niti je moguće, i da je potrebno ispitivati sve jednostranosti i ograničenja različitih građanskih shvatanja kulture. Poznato je da pored subjektivno-idealističkih obeležja u kojima se obično „uzvišeno duhovništvo” suprotstavlja ili nadređuje „prozaičnoj materijalnosti”, u mnogim građanskim shvatanjima kulture dolazi do izražaja klasno uslovljena apsolutizacija vrhunske ili elitističke kulture, precenjivanje razlika u prirodnim sposobnostima između elite i mase na štetu mase, apsolutizacija uprošćenog shvatanja dostignutog opšteg nivoa kulture „nacije”, pri čemu se klasno-uslovljene razlike i nejednakosti prikrivaju isticanjem opšteg nivoa kulture „nacije”.

brojne vrste razlika, ali se otvoreno negiraju ili prećutkuju društveno-klasne razlike i nejednakosti uopšte u društvu, pa i u kulturi i načinu života klasa i slojeva. Ako se i priznaju, to se čini samo u odnosu na prošlost, dok navodno, s razvojem kulture i društvene razlike iščezavaju same po sebi. Ujednačeni standardi ponašanja vode stvaranju „jedinstvene kulture”. Buržoaska teorija „jedne” ili „jedinstvene” kulture ili „kulture srednje klase” javlja se kao kulturološka varijanta buržoaskih teorija o savremenom kapitalizmu i imperijalizmu kao „masovnom društvu” ili „jedinstvenom industrijskom društvu”.¹²⁾ Teorijska podloga ovih shvatanja sadržana je u Parsonsovoj teoriji idejno-vrednosne integracije i homogenosti savremenog klasnog društva. Međutim, otkriće „kulture bede” protivreči teorijama „jedne jedinistvene kulture” i „jedinstvenog industrijskog društva”.

Nedovoljno određena upotreba pojmova „kultura i podkultura” u savremenoj sociološkoj i antropološkoj literaturi dovela je do prave zbrke, u kojoj nije teško nazreti elemente pomodne sklonosti da se svemu i svačemu prikači etiketa „kulture ili podkulture”. Često uopšte izostaje nastojanje da se na sistematski način odredi karakter pojave ili društvenog oblika koji se proučava i njegov odnos prema širem društvu. Umesto toga, koriste se izrazi „kultura” ili „podkultura” takođe nedovoljno određeni u odnosu prema društvenoj celini.

Preterane i nedovoljno određene upotrebe pojmova kao što su „kultura i podkultura”, „način života”, „životni stilovi”, „grupne tradicije” prerasle su u intelektualni i istraživački pomodni manir pa se stalno i sve više umnožavaju „otkrića kultura i podkultura”. I pri letimičnom, nesistematskom i brzom inventarsko-kataloškom pregledu, može se zapaziti da je lista objekata označenih terminima „kultura ili podkultura” prilično duga. Lista počinje sa: 1) društvenoekonomskim slojevima kao što su sirotinja ili „niža klasa”. U nastavku ona sadrži: 2) manjinske etničke grupe — kao što su na primer: Crnci, Portorikanci, Jevreji; 3) stanovnike pojedinih delova zemlje, kao što su Južnjaci ili Severnjaci u SAD; 4) starosne skupine — kao što su deca, omladina i ostareli ljudi; 5) tipovi lokalnih zajednica — grad, selo; 6) ustanove institucionalno-društvenog poretka, kao što su vas-

¹²⁾ Jedan ogranak ove teorije je teorija o „omladijskoj kulturi” (Youth Culture ili Teenage Culture). Namera je proizvođača ove teorije da pokažu kako omladina svih društvenih klasa i slojeva usvaja uticaj i deli zajedničke društvene vrednosti i standarde, što vodi iskorenjivanju razlika i sve većoj jednorodnosti društva.

pitne i kaznene ustanove; 7) profesionalne skupine — različita zanimanja; 8) verske zajednice — katolici, muslimani; 9) političke grupe, kao što su na primer grupe revolucionara; 10) srodne grupe intelektualno orijentisanih — „naučnici” i „intelektualci”; 11) grupe sačinjene po izvesnoj sličnosti ponašanja, gde uglavnom dolaze raznorodne vrste odstupanja od klasno-sistemske očekivanog ponašanja („devijanti”), i 12) grupe sačinjene na osnovu moralno-vrednosne procene siromaha, počevši od „uglednih i dobrih” do „neuglednih” i „bezvrednih” siromaha. Unutar svake od nabrojanih skupina, bilo koji broj posebnih jedinica označava se kao podvrsta na osnovu osobenih crta „kulturnog tipa”. U literaturi, od popularnog žurnalizma do akademskih spisa sreće se ova pomodna sklonost. Naročito u svom popularnom obliku „kultura” je postala deo čitave jedne idejne struje — čiji tvorci, izgleda, kao da unapred računaju sa natprosečnom privlačnošću i zanimljivošću svojih tvorevina.

Osim 1) „kulture bede”, imamo sada i 2) „crnačku kulturu”, zatim onu prastaru: „jevrejsku kulturu”, i mnoge druge koje idu uz ove; 3) davnije regionalizme kao što su „južnjački način života”; 4) „omladinska kultura” ili „tinejdžerska kultura” („hipi-kultura”); 5) mnoštvo stvari od „velegradskih životnih stilova” do „kulture čatrlja ili slamova”; 6) „kulturu škole”, kapitalističke firme, robijašnice, bolnice za mentalno obolele, kao „kulturni sistem”; 7) medicinsku, pravnu, vojničku i druge „profesionalne kulture”; 8) muslimansku ili katoličku „kulturu”; 9) „dve kulture” — fizičkih nauka i literarnog intelektualizma; 10) postoji „kultura” za skoro svaki oblik takozvanog „devijantnog ponašanja” — „podkultura lopova”, „podkultura osuđenika”, „podkultura prostitutki”, „podkultura tapkaroša”, „podkultura homoseksualaca”, „podkultura podvodača”, „podkultura skitnica”, itd.; 11) mnoštvo s preziranjem označenih stilova života — sa etiketama poređanim od očigledno preziranih, kao na primer, u shvatanju „kulture ološa”, do učeno ublaženih izraza kao „spolja usvojena kultura” ili „kultura nesocijalizovanih”.¹³⁾

Dok se na jednoj strani pojmovi „kultura” i „podkultura” često nedovoljno određeno i preširoko upotrebljavaju, s druge strane — u teoriji „kulture bede” manifestuje se istovremeno, i suženo, osiromašeno i jednostrano predmetno-sadržinsko shvatanje kulture. U ovoj teoriji je prisutan pretežno-normativni i adaptivno-regulatorni aspekt kulture, to jest, na kulturu se gleda jedino kao na uslov za orijentaciju

¹³⁾ Charles A. Valentine, *Culture and Poverty*, The University of Chicago Press, 1969. p. 105–106.

čoveka u društvenoj sredini koja ga okružuje i kao način regulisanja međuličnih odnosa. Zanimareni su ostali, takođe važni, aspekti kulture, kao na primer, sociološki aspekt ili zavisnost kulture od istorijski određenih društvenih odnosa, društveno-klasne strukture i organizacije; gnoseološko-epistemološka strana kulture kao i istorijsko-genetički aspekti kulture.

b) *Šta čini predmetno-sadržinsko jezgro teorije „kulture bede”? Neke teorijske i praktične implikacije teorije*

U predmetno-sadržinskom jezgru teorije „kulture bede” postoji više različitih idejnih sadržaja. Tako na primer, u njoj su sadržani:

1) Sistematski nesređen skup oblika i pokazatelja bede, kao što su: nezaposlenost i socijalnoekonomska nesigurnost, povremena zaposlenost i neredovan prihod za život, nekvalifikovani i bedno plaćeni najamni rad, niske najmnine, odsustvo ili nizak nivo opšteg i stručnog obrazovanja, izolovana, segregirana i prenatrana naselja ili stambena geta, oronuli i nehigijenski stanovi. Na ove i ovakve objektivne uslove života nakalemljena je „kultura bede” kao „projekt za život” koji se prenosi s generacije na generaciju putem socijalizacije. Kultura je određena kao ranije skrojeni gotov, normativno-regulativni sklop ili skup recepata za rešavanje problema sa kojima se čovek suočava u životu. Iz teorije „kulture bede” gviri poruka da su nezaposlenost, bedne najmnine, bedne kućerine, itd. „neko životno rešenje”, a ne osnovni životni problemi, težnja da se pre svega održi goli život. Manifestna slika ponašanja nije ništa drugo do izraz i situacioni odgovor na te i takve objektivne uslove života u bedi.

2) Skup nedovoljno jasno utvrđenih korelacija između bede i drugih društvenih pojava.

3) Skup socijalnopsiholoških karakteristika i obeležja individualnog i grupnog ponašanja i međuljudskih odnosa unutar siromašnih porodica i sirotinjskih naselja.

4) Klupko socijalnopsiholoških posledica bede izraženih u svesti i ponašanju siromaha i stavova sirotinje prema zvaničnom društvu, njevovoj vladajućoj klasi, samima sebi i svom mestu u društveno-klasnoj strukturi.

5) Prikriveni elementi buržoaskog normativno-vrednosnog stava sa koga je vršena procena načina života sirotinje.

6) Elementi popularnih i naučno-uopštenih klišeja i stereotipija o sirotinji i psiholoških racionalizacija kojima vladajuća klasa i njena nauka obeležava sirotinju, opravdava i ulepšava vladajući kapitalistički poredak.

Na osnovu izvršenog razlaganja predmetno-sadržinske osnove može se zaključiti: teorija „kulture bede” je sociološko-antropološka po obliku, a ideološka po sadržaju.”¹⁴⁾

Zbog neklasnog funkcionalističkog pristupa društvu i kulturi u građanskoj antropologiji i sociologiji postoji implicitno sadržano shvatanje da manje-više svi ljudi, na svim mestima društveno-klasnog prostora, žive onako kako žive — zbog toga što su odabrali takav način svoje egzistencije.

U shvatanju „kulture bede” prisutni su i elementi idealističko-spiritualističkog ili kulturalističkog redukcionizma. U njoj se čak naziru i znaci dvostrukog idealizma. Konkretni materijalni uslovi života u bedi objašnjavaju se „kulturom bede”, to jest idejno-psihološkim činovima, umesto obratno. Zatim se „kultura bede” veštački razdvaja od bede i proglašava važnijom i večnijom od same bede.

Sa logičkog stanovišta gledano, struktura objašnjenja u teoriji „kulturi bede” je prožeta tauološkim krugovima. Tako na primer, kaže se: „siromašni ljudi su siromašni zato što žive u kulturi bede. Kultura bede znači način života u bedi.” (Siromašni su siromašni jer „boluju” od hronične bolesti „kulture bede”, a boluju od „kulture bede” jer su siromašni.)

Teorijski slabo razvijenu i iskustveno nedovoljno utemeljenu teoriju treba kritički razmatrati

¹⁴⁾ Uporedo s „kulturom bede” bilo bi potrebno proučavati bedu i kulturu savremenog imperijalizma i kapitalizma, koji eksploatacijom, najamnim radom, javnim i tajnim sistemom represije negira civilizacijske mogućnosti procesa čovekove radne delatnosti, negira i kulturu kao sveukupnost civilizacijskih dostignuća, suzbija i onemogućuje proces usvajanja rezultata materijalnih i duhovnih dobara i vrednosti za sve članove društva. Da bi se to pokazalo trebalo bi u sklopu opštih društvenih i ekonomsko-društvenih prilika proučiti svest koju rada beda: a) svest ljudi koji su žrtve bede, i b) svest ideologa sistema koji pokušavaju da brane kapitalizam tako što na ovaj ili onaj način opravdavaju postojanje bede. U teoriji „kulture bede” društveno-klasni položaj proučavane sirotinje je rastočen i potisnut, tako da se proučavani ljudi i njihove porodice prikazuju na senzacionalistički ostrvsko-rezervatski način — slično kao nekakva vrsta tek otkrivenih ostataka takozvanih primitivnih plemena i naroda. Tačno je da se sva savremena kapitalistička društva odlikuju raznim vrstama rezervata: klasnih, etničkih, rasnih itd. Kao izraz bede i krajnje segregacije rezervati se stalno reprodukuju, ali ova teorija ne ukazuje na društvene uzroke reprodukcije rezervata.

ne samo sa stanovišta stavova eksplicitno formuliranih u njoj, već i sa stanovišta stavova koji nisu jasno izraženi, ali se odnose na klasno-ideološki poželjne mogućnosti sadržane u teoriji kao i sa stanovišta teorijskih i praktično nenameravanih posledica koje slede ili se mogu izvesti iz teorije. Na primer, među ne-očekivane teorijske posledice „kulture bede” spada naglašeno shvatanje o naslednom karakteru „kulture bede” koja se prenosi iz generacije u generaciju, nezavisno od objektivnih društveno-sredinskih uslova i promena.¹⁵⁾ Ono se približava i rasističkom shvatanju o urođenoj manjoj vrednosti nebelih rasa i naroda. U samoj stvari, nije ni bitno što se mehanizam nasleđa različito tumači: u klasičnim rasističkim teorijama biološki, a u „kulturi bede” društvenim činionicima nasleđa. Rezultat je u osnovi isti: neki ljudi i društvene grupe su radikalno različiti i manje vredni od drugih ljudi i društvenih grupa.¹⁶⁾

S idejom o nasledivanju bede nezavisno od objektivnih društvenih uslova, pojam „kulture” se izvrće u svoju suprotnost približavajući se tako svojevrsnom „kulturalističkom” obliku rasizma zaodnutom u ruho učenog, teorijski i metodološki obrazloženog „novog znanja” o bedi. Treba se podsetiti da je pojam kulture nastao u antropologiji i bio prihvaćen u sociologiji i socijalnoj psihologiji zbog bogatstva obaveštenja koja je doneo, i to baš o tome kako različiti društveni uslovi, a ne neke urođene sklonosti, uslovljavaju razlike u stavovima i ponašanju ljudi i društvenih grupa. Pojam kulture je nastao i uobličen je u kontaktima zapadnoevropske nauke s društvenim životom drugih, neevropskih naroda. I premda se najpre pojavio kao progresivan, služeći kao neoboriv dokaz protiv zapadnoevropskog etnocentrizma i različitih varijanti rasizma, pojam kulture postaje veoma široko i neodređeno primenjivan, tako da se sve više približava biologističkom determinizmu i rasizmu.

Teorija „kulture bede” se, dakle, može javiti kao pojačavajući činilac eksploatacije, segregacije i društvene izolacije sirotinje i kao sred-

¹⁵⁾ Što, naravno, ne treba bez ograde osporavati, jer tradicija ima tvrdokornu otpornost prema promeni. Kad tako ne bi bilo, osveščivanje i političko prevaspitavanje bi bile vrlo jednostavne stvari.

¹⁶⁾ Jedna od ključnih tačaka u segregacionističkoj misli jeste stav da rasna predrasuda nije „predrasuda” već instinkt. Svaki normalni pojedinac — prema tom shvatanju — ima urođenu averziju prema stranjoj i tuđinskoj „svesti vrste” i duboko usađeni instinkt identifikovanja sa pripadnicima svoje rase. Ovo elementarno žarište „naučnog rasizma” nisu izumeli segregacionisti „praktičari”. Ono je izum naučnika. Na prelazu između XIX i XX veka ovo je u SAD, među naučnicima društvenih nauka, bila široko rasprostranjena i prihvaćena ideja.

stvo za suzbijanje ionako suženog i u pogledu slobode stešnjenog života i klasnog samosaznanja sirotinje o prirodi klasnog društva.

U sučeljavanju sa praktičnim problemima života sirotinje u svetlu teorije „kulture bede“ takođe se pojavljuju neke njene konzervativne implikacije. U njoj je sadržana misao da uklanjanje objektivnih uzroka bede ne vodi uklanjanju i „kulture bede“. S druge strane, ta teorija pruža podršku protivnicima mera za praktično poboljšanje života sirotinje. Ona se indirektno suprotstavlja nastojanjima liberalnih građanskih teoretičara i liberalnih reformatora praktičara koji se zalažu za uvođenje i poboljšanje različitih socijalno-političkih mera radi sitnih poboljšanja životnog položaja sirotinje.

Govoreći o uticaju teorije „kulture bede“ na vaspitnoobrazovnu praksu u sirotinjskim naseljima i stambenim getima, Estela Fuks piše: „U vaspitnoobrazovnoj oblasti, pojam kulture bede poslužio je za opravdavanje neuspeha škole da pruži pristup vertikalnoj pokretljivosti za decu svih klasa. Poslužio je, takođe, kao ideološka baza za programe kompenzacionog obrazovanja, koji su dosada ostali neadekvatni u ublažavanju ogromnih nejednakosti obrazovnih mogućnosti koje stoje na raspolaganju deci siromašnih, koji nisu usredsređeni na fundamentalni problem naglašene izolacije i segregacije sirotinje od strane škola, odsustvo mogućnosti izbora i kontrole za siromašno stanovništvo ili za klasifikaciju i stepenovanje koji dejstvuju u školi.“¹⁷⁾ Pored toga, Estela Fuks ukazuje da je ideologija „kulture bede“ „takođe usmerila programe za obučavanje učitelja da stave naglasak na negativne karakteristike školske dece u etnocetričkom smislu“.¹⁸⁾ U tim programima naglasak je bio stavljen prvenstveno na nepodobnosti siromašne dece za učenje, pri čemu je potpuno zanemarivana uloga životnog iskustva.¹⁹⁾

¹⁷⁾ Estelle Fuchs, *Education and the Culture of Poverty*, in *Poverty — New Interdisciplinary Perspectives*, edit. Thomas Weaver and Alvin Magid, Chandler Publishing Company, 1969, p. 175.

¹⁸⁾ *Op cit.* p. 175.

¹⁹⁾ Jednoj učiteljici — početnici, koja je završila školu za „specijalnu službu“, to jest za rad sa siromašnom decom, decom zaostalom u školovanju i diskriminisanim stanovništvom, na kraju prvog semestra je postavljeno pitanje: „Šta je dobra škola?“ Njen odgovor je bio: „Ona škola je dobra gde deca uče i gde uprava škole i učitelji napreduju. Ovo je dobra škola (rekla je učiteljica, uprkos činjenici da je dobro videla da deca u toj školi ne uspevaju), jer učitelji i uprava škole napreduju, uprkos tome što ova siromašna deca nisu voljna i sposobna za učenje, kao deca iz krugova srednje klase“. — (Estelle Fuchs, *Teachers Talk*, New York, Doubleday 1969.).

Nasuprot usavršenoj hiperprodukciji raznovrsnih antiradničkih i antisirotnijskih ideologija koje opravdavaju i racionalizuju savremeni buržoaski poredak, bilo u celini ili u pojedinim njegovim delovima i aspektima, društveno-klasna suština savremenog kapitalizma ostaje neprikrivena. U sistem su duboko ugrađene i iz njega snažno deluju sve bitne dimenzije društveno-klasne segregacije: društveno-ekonomska, pravno-politička, rasno-nacionalna, stambena, kulturna, vaspitno-obrazovna. Empirijska istraživanja uticaja bede i društveno-klasnog položaja na uspeh učenika pokazuju, na primer, da pored toga što siromašna deca u svojim porodicama žive u vrlo nepovoljnim materijalnim i drugim okolnostima, njihovi učitelji po pravilu, žive van naselja bede i stambenih geta, što znači da čim završe s nastavom, oni beže iz te sredine (u koju su najčešće došli putem ekonomske prinude i negativne selekcije); da porodicu učenika koji izostaju ili su problem u školi, umesto učitelja posećuje poslužitelj ili policajac; da između dece iz sirotinjskih naselja i zvaničnog društva i njegove škole postoji veliki jaz i u jezičkoj sferi, jer škola zahteva upotrebu zvaničnog ili propisanog jezika, dok deca upotrebljavaju negramatički „ulični” ili specijalni idiomatski govor. Istraživanjem je ustanovljeno da jedan od vrlo teških socijalnih problema čini jako veliko osipanje siromašne dece i omladine iz elementarne škole.²⁰⁾

Pored shvatanja o „kulturi bede”, „kulturi niže klase”, „seljačkoj predstavi ograničenog doba”, „porodicama sa umnoženim problemima”, u literaturi posvećenoj osobenostima društvenog života u naseljima nastanjenim seoskom, doseljeničkom i gradskom sirotinjom, postoje i brojna druga shvatanja ideologije o „čudnoj ili izvitoperenoj” prirodi ili mentalitetu sirotinje. Mada raznolike po nazivima, kada se dublje razmotre, ove ideologije su iznenađujuće slične, bez obzira na njihovu prostornu i vremensku udaljenost. Karakteristično je da se brzo reprodukuju i šire i tvrdokorno održavaju, često uprkos akumuliranim empirijskim podacima koje ih faktički

²⁰⁾ Kako se različit društveno-klasni položaj, interes i opredeljenja reflektuju na bazični stav i odgovarajuću strategiju rešenja takvog jednog konkretnog problema kao što je na primer veliko isipanje ili pre-vremeno napuštanje škole, može se videti, ako se pogleda šta kao efikasno sredstvo preporučuju predstavnici pojedinih klasa. Buržoaski konzervativac će, po pravilu, isticati da treba pojačati socijalno-kontrolne i kazneno-represivne mere protiv dece i njihovih roditelja. Buržoaski liberal — deci je potrebno pružiti malo više dopunske nastave i više kontrole. Socijaldemokrat — treba reformisati škole za siromašnu decu i dati im više dopunske nastave. Marksist — treba radikalno izmeniti strukturu i društvenu organizaciju škole i celokupnog vaspitnoobrazovnog sistema. A ovo je, naravno, moguće samo u drukčijem društvenom sistemu.

osporavaju. Iako se nazivi ovih shvatanja i ideologija od zemlje do zemlje razlikuju, njihova bit u osnovi je ista. Uporedno proučavanje rezultata do kojih je došao Mangin proučavajući barrijadas u Peruu, Lids ispitujući favelas u Brazilu i Turner na velikom svetskom uzorku sirotinjskih naselja, potvrđuje izneti zaključak.²¹⁾

Antiradničke i antisirotnjske ideologije i shvatanja međusobno se pojačavaju i upotpunjuju uz sadejstvo velikog broja raznorodnih saradnika kao što su: buržoaska štampa, državne ustanove i organizacije, misionari pojedinih crkava i religija kao i neki buržoaski misionari infiltrirani u delatnosti pojedinih agencija Organizacije Ujedinjenih nacija, Američke agencije za industrijski razvoj, Međunarodne banke za obnovu i razvoj, naučnici društvenih nauka (antropolozi, koji, kao što je poznato, za sobom imaju relativno dug „radni staž“ i tradiciju na nauči zasnovane veštine pozvane da olakša „pripitomljavanje“ i „civilizovanje“ „divljaka“, kao i sociolozi, ekonomisti, psiholozi i drugi razni stručnjaci za suzbijanje „nemira i opasnosti“ i za „modernizaciju“ društveno-klasnih odnosa). Antisirotnjske ideologije su često toliko jake jer su planski višestruko isprepletene, unakrsno i sistematski iz više izvora emitovane, tako da utiču i na oblikovanje prezirnih stavova i mišljenja stanovnika sirotinjskih naselja o samima sebi i sebi sličnim društvenim skupinama kojima je buržoaski sistem bede predodredio kao životni stil i životne sudbine. Pod pritiskom sadejstvujućih sila društveno-sistemske represije i usled višestruke nemoći, sirotinja tako ponekad pomaže vladajućim društvenim slojevima i sa-učestvuje u reprodukciji vlastite bede i društvene nemoći, kao što i mnoge slabo razvijene i zavisne zemlje uvučene u paukovu mrežu imperijalizma same finansiraju i potpomažu svoju zavisnost od imperijalizma i kapitalizma.

c) *Da li je teorija „kulture bede“ zaista sasvim nova?*

Teorija „kultura bede“ je doživela veliku popularnost u redovima građanskih naučnika i društvenih praktičara, dobrim delom i zbog toga što je nastala u novije vreme, i što se predstavila kao nova i dotad nepoznata teorija. Zbog toga je potrebno, bar ukratko osvrnuti se na pitanje: ako zanemarimo sam termin „kultura bede“, a ograničimo se na njegovu predmetno-sadržajnsku osnovu, da li se zaista radi o novoj

²¹⁾ Turner, John, et. al., *Dwelling Resources in South America: Conclusions*, *Architectural Design*, 33, 8/1963, p. 389—93.

teoriji? U savremenoj antropološkoj i sociološkoj literaturi posvećenom proučavanju bede uopšte, i „kulture bede” posebno, ovo pitanje uglavnom se ne postavlja. No utoliko pre ono ima smisla i opravdanja. Ukazivanjem na činjenicu da proučavana teorija nije nova ujedno se ukazuje na još jedno njeno bitno obeležje. Dokazivanjem neistoričnosti ove teorije, na jednom posebnom primeru pokazuje se neistoričnost buržoaske misli i o bedi i o društvu.

Osakačujuće i demoralizujuće posledice dugotrajnog života u bedi otkrivene i opisane u antropološkoj i sociološkoj literaturi u protekloj deceniji pod nazivom teorija „kulture bede” (kao i „kultura niže klase”) uočio je Fridrih Engels još pre 130 godina (1845) u svom ranom delu *Položaj radničke klase u Engleskoj*. Onečovečujuće socijalnopsihološke posledice koje beda ostavlja na ličnost čoveka, po težini svog razornog dejstva, su unekoliko različite zavisno: 1) od toga, da li je čovek rođen, rastao, živeo i ostao u bedi, ili je 2) u nju zapao u odrasloj dobi pa se ponovo iz nje istrgao. Naravno da je pored životno situacionog značajan i individualno-psihološki skup činilaca — lične karakteristike i sveukupna životna snaga pojedinca. Engels je ustanovio da se razorne posledice bede razlikuju zavisno od toga da li je čovek izložen uticaju „žarišta stalnog pauperizma” ili pak „žarišta povremenog pauperizma”.²²⁾ „Čujmo opis — piše Engels — koji je jedan liberalni poslanik dao o stanju stanovništva još 1830. godine: „Engleski seljak (to jest poljoprivredni nadničar) i engleski pauper — to su sinonimi. Njegov otac je bio pauper i mleko njegove majke bilo je bez hranljivosti i snage; od detinjstva ima rđavu hranu i uvek je samo napola sit, a još i sad on oseća muku od gladi gotovo uvek kad ne spava. On je poluodeven i ima goriva samo toliko koliko je dovoljno da skuva svoj mršavi obed, a vlaga i hladnoća ga napuštaju samo kad nastane lepo vreme. On je oženjen, ali ne poznaje radosti muža i oca. Njegova žena i mališani, gladni, retko ogrejeni, često bolesni i bespomoćni, uvek brižni i očajni kao i on, prirodno su proždrljivi, sebični i dosadni, i tako on, da se izrazimo njegovim rečima, mrzi i da ih vidi (hates the sight of them) i vraća se u svoju baraku samo zato što mu ona ipak pruža više zaštite od kiše i vetra nego neki plot. On mora da izdržava svoju porodicu iako to ne može; to vodi prosjačenju, prevarama svake vrste a završava se pravim lupeštvima. A kad bi i hteo postati kradljivac divljači ili krijumčar naveliko, kao drugi energičniji ljudi njegove klase, on za to nema hrabrosti; no on diže šta mu dođe pod ruku i svoju decu uči da lažu

²²⁾ Fridrih Engels, *Položaj radničke klase u Engleskoj*, Kultura, Beograd, 1951, str. 291.

i krađu. Njegovo pokorno ponašanje prema bogatim susedima svedoči da oni postupaju s njim surovo iz podozrenja; stoga ih se on plaši i mrzi ih, ali im nikada nasiljem neće učiniti neko zlo. On je skroz-naskroz pokvaren, isuviše ugnjetavan da bi mogao imati snagu očajanja. Njegov bedni život je kratak, reumatizam i astma ga dovode u radnički dom, gde i umire bez ijedne jedine prijatne uspomene i pravi mesta drugim nesrećnicima, koji će isto tako živeti i umreti kao on." „Naš autor — piše dalje Engels — dodaje, da osim ove klase poljoprivrednih nadničara ima još jedna druga koja je nešto energičnija, i u fizičkom, intelektualnom i moralnom pogledu bolje obdarena; *naime oni koji doduše žive isto tako bedno, ali nisu rođeni u takvim okolnostima.* — (podv. M. R.). Oni su bolji članovi porodice, ali su krijumčari i zverokradice, koji često stupaju i u krvave sukobe s čuvarima divljači i obalskim finansima, i često kroz zatvore, u kojima počesće bivaju, postaju još ogorčeniji protivnici društva i u svojoj mržnji prema posednicima se sasvim izjednačuju s prvom klasom."²³⁾

Niz obeležja osobenog načina života u uslovima dugotrajne bede opisanih u teoriji „kulture bede“ nalazimo ranije kod Engelsa. Tako on piše: „Pijanstvo, polna razuzdanost, grubost i nepoštovanje svojine glavni su nedostaci koje buržuj prebacuje radničkoj klasi. (...) Negativne strane radnika daju se svesti uopšte na neobuzdanost u uživanju, odsustvo u smotrenosti i prilagođavanje društvenom redu, jednom rečju na nesposobnost da trenutno zadovoljstvo žrtvuje daljoj koristi."²⁴⁾ Engels nastavlja s pitanjima: „Ali zar se tome možemo čuditi? Zar klasa koja za svoj teški rad može kupiti samo malo i to onih najčulnijih uživanja, zar se ona ne mora slepo i ludo baciti na ta uživanja? Klasa, o čijem se obrazovanju niko ne brine, koja je podložna svim mogućim slučajnostima, koja ne zna ni za kakvu bezbednost životnog položaja²⁵⁾, kakvih razloga i kakvih interesa,

²³⁾ Op. cit., str. 293—294.

²⁴⁾ Op. cit., str. 149, 151.

²⁵⁾ Bezmalopola veka kasnije, Bernštajn će unekoliko ponoviti ovu Engelsovu misao bez navoda, s buržoaskim i antiradničkim predumišljajem: „Od jedne klase, čija velika većina živi u tišini i stanovima, prima loše obrazovanje, te ima nesigurnu i nedovoljnu zaradu, ne možemo zahtijevati onaj visoki intelektualni i moralni nivo, koji pretpostavljaju uređenje i postojanje socijalističke zajednice. Stoga joj to i ne želimo podmetati.“ — Eduard Bernštajn, „Pretpostavke socijalizma i zadaci socijalne demokratije“, u zborniku *Marksizam i revizionizam* (Naprijed, Zagreb 1958, str. 232). Uprkos deklarativnom poricanju Bernštajn se ipak bavio *podmetanjem* radničkoj klasi buržoaskog reformizma, oportunitizma i uskog praktičizma, umesto naučnog socijalizma i realne perspektive revolucionarne promene kapitalističkog društva.

ona ima da bude smotrena, da živi „solidnim” životom, i da, umesto da koristi trenutnu sreću, misli na neko buduće uživanje, koje je upravo za nju i njen večitno nesigurni, kolebljivi položaj vrlo neizvesno? Klasa, koja ima da snosi sve negativne strane socijalnog uređenja, ... klasa prema kojoj se ovo uređenje odnosi samo neprijateljski, a od koje se još zahteva da respektuje to socijalno uređenje? To bi zaista bilo suviše.”²⁶⁾

Engels je ukazao i na to kako kapitalistički način produkcije i reprodukcije neposrednog života osakaćuje radnikov porodični život. „I kako mogu onda deca, koja su odrasla divlje, u ovakvoj do krajnosti demoralizatorskoj okolini, kakvoj dosta često pripadaju i sami njihovi roditelji, kako mogu da budu dobro vaspitana i moralna? Zahtevi samozadovoljnog buržuja, koje on postavlja radnicima, zaista su suviše naivni.”²⁷⁾

Uočivši razliku između posledica dugotrajnog i kratkotrajnog (ili trajnog i povremenog) pauperizma, Engels nije zaključio da uzrok bede izvire iz nje same, već je, suprotstavljajući se različitim buržoaskim shvatanjima bede pisao: „I tako se navode stotinu drugih uzroka koji isto dokazuju. Siromaštvo je nužna posledica sadašnjeg socijalnog poretka i van ovoga se može tražiti uzrok samo za oblik u kome se siromaštvo pojavljuje ali ne i za samo siromaštvo.”²⁸⁾

O prirodi, društveno-klasnom poreklu i društvenim funkcijama pojedinih građanskih shvatanja o sirotinji, može se suditi i na osnovu njihove često višestruke nekoherentnosti. O nekim protivrečnostima u pojedinim shvatanjima već je bilo govora. Zato će ovde biti pomenut još samo jedan karakterističan primer. Ispitujući sirotinjska naselja ili naselja „kulture bede” Perua, Mangin je uočio kako o istim ljudima — siromašnim doseljenicima sa sela u „divljim” prigradskim naseljima — istovremeno postoje dve ideologije koje se međusobno isključuju. Jedna, koja kaže da su ljudi iz ovih naselja „dezorganizovani, neobrazovani, neambiciozni, nepreduzumljivi i ekonomski teret nacije”. I druga, koja za te iste ljude tvrdi da su „visokoorganizovani, politički radikali, spremni da se sjure na grad, područje ga i razore”. Mangin je uočio da su ukazivanja na barrijadas (naselja bede) Lima kao „centre u kojima se

²⁶⁾ Fridrih Engels, *Položaj radničke klase u Engleskoj*, str. 151—152.

²⁷⁾ *Op. cit.*, str. 152.

²⁸⁾ *Op. cit.*, str. 303.

množe osnovi komunizma", „rasadnike crvenih", „zrele agitatore" itd. čak brojnija i učestalija nego ukazivanja na njih kao centre kriminala i delikvencije, razorenih domova i prezrene bede. Neke od ovih stvari, kao što je mit o „spolja ubačenom agitatoru", dosta su popularne u Peruu kao i u Sjedinjenim Američkim Državama. Ne samo da mnogi vide barrijadas kao potencijalne centre revolucije, već ih neki posmatraju i kao naselja koja su nastala uz pomoć agitatora, obično komunista, a izvesni peruanski, brazilski i američki vladajući krugovi okrivljuju stanovnike ovih naselja kao „komunističke agente".²⁰⁾

Već i na osnovu iznete protivrečne ocene zvaničnog društva o sirotinji u „kulturi bede", kao i na osnovu nekih drugih znanja i iskustva, može se zaključiti da ni u stanju bede ne postoji stereotipan, jednoznačan ili čvrsto fiksiran način života. I pod ovim izuzetno teškim životnim okolnostima ljudi se bore. I ovde se pokušavaju ili probaju različite strategije života. Na primer, siromah može pokušati da se pomakne s društvenog dna preko regularnih kanala „društvene pokretljivosti", ili pak uz pomoć nekog drugog kanala i sredstva koja inače buržoaski sistem deklarativno obećava svim svojim građanima. Drugi siromašni pojedinci mogu postati klasno svesni i kao takvi u vlastiti život mogu ugraditi strategiju klasne borbe kroz društveno organizovane oblike radničko-klasne ili sindikalne borbe, naročito ukoliko iz rezervne pređu u aktivnu industrijsku armiju. Ipak, bilo bi pogrešno izgubiti iz vida da „kultura bede" u svojim najtežim oblicima izražava represivnu strategiju koju čoveku nameće nepovoljan splet društveno-klasnih i životnih okolnosti. To je mnogostrukom prinudom nametnuta strategija odstupanja, povlačenja i nemoćnog mirenja sa bedom kao višom silom i životnom sudbinom.

Teorija „kulture bede" spada u oblast različitih buržoaskih sociološko-antropoloških shvatanja o uticaju bede na svest i način života grupa sirotinje koje u njoj žive duže vreme. U celini gledano, i pored izvesnih doprinosa, ona nije značajnije unapredila teorijsko poznavanje i objašnjenje prirode, bitnih obeležja i društveno-klasnih uzroka bede. Kumulirane posledice dugotrajnog života u bedi istraživačima su se prikazivale kao uzroci bede. Pošto je metafizički odvojena od svog realnog društveno-klasnog tla, „kultura bede" je supstancijalizirana i hipostazirana kao pojava *sui generis*. Popularnost koju je ova teorija doživela među istraživačima i

²⁰⁾ William Mangin, *Poverty and Politics in Cities of Latin America*, u *Power, Poverty and Urban Policy*, edit. Warner Bloomberg, JR. and Henry J. Schmandt, Sage Publications, California, 1968, p. 409-410.

društvenim praktičarima proizišla je ne samo iz njene delimične originalnosti, neobičnosti i zanimljivosti ili naučne značajnosti, već je dobrim delom nastala iz nekih u njoj sadržanih dvosmislenosti i nedorečenosti kao i izvesne prikladnosti za katedarsko-salonsko novatorstvo i buržoaski senzacionalizam.³⁰⁾ Zbog iznetih ograničenja i jednostranosti, teorija „kultura bede” nije mogla ni biti uzeta kao pogodan pojmovno-hipotetički okvir za proučavanje bede u savremenom kapitalizmu.

³⁰⁾ Pored nepotpunosti i ograničenja sadržanih u samoj teoriji i naročito u delu Oskara Luisa, kao jednog od njenih najpoznatijih zaštitnika, i razni prikazivači i usputni popularizatori ove teorije i dela Oskara Luisa doprineli su jednostranom, često uprošćenom i senzacionalističkom prikazivanju bede i socijalnopsiholoških obeležja načina života sirotinje. Jedan isečak takvog prikazivanja Luisovog poslednjeg dela dopro je preko Francuske i do naše štampe i biće ovde naveden kao ilustrativan primer. Neposredno pred sam kraj svoga života Luis je objavio svoje poslednje delo, *Smrt u porodici Sančez*, u kome je opisana smrt Guadalupe tetke *Sančezove dece* (o kojoj je Luis deceniju ranije objavio posebnu knjigu). Povodom ovog Luisovog dela u rubrici *Dogodilo se ovih dana*, pod naslovom „Sirotinja ne ide u raj” („Politika”, 4. 8. 1973, str. 15), člankopisac R. B. piše: „Bez ikakvog naravoučenijsa, ikakvih prethodnih priprema ili estetskog traženja, pa ipak zahvaljujući strpljenju i ljubavi prema tom svetlu, Oskar Luis je znao da uhvati na magnetofonskoj traci one tužbalice, ono ječanje, šapate koji su glas najnesrećnijih, najpotlačenijih među ljudima. Na vest o staričinoj smrti susedi hitaju u Guadalupeinu čatrlju. Počinje čuvanje mrtvaca. Oko kovčega pale se četiri sveće koje će baciti svetlost na najneobičniji skup prosjaka, odrpanaca, lopova, pijanaca, starica u ritama. Dolaze i neznanci smrću privučeni. Prisutni se mole, svadaju, prepiru, tuku pesnicama, propovedaju. U jednom čošku muž umrle, mrtav pijan, slini tražeći svoju „kraljičicu”, a svi zajedno, oko kovčega, za vreme tog čuvanja, sećaju se ko je bila i kakav je život vodila „kraljičica”. Sa četiri godine već je radila kod tuđih ljudi. U trinaestoj bila je silovana uz pretnju nožem. U osamnaestoj jedna je prijateljica odvodi da radi u nekoj divnoj kući pa je Guadalupe ushićena zgradom s nebrojeno mnogo soba i postelja, sve soba-postelja, soba-postelja što ona u životu nije videla. Ali ubrzo Guadalupe saznaje da je zgrada bordel i beži glavom bez obzira. Čuvanje mrtvaca tek je prva peripetija oko ove smrti. Drugo iskušenje je mnogo teže: kako naći 400 pezosa za sahranu. (...) Prvi put zahvaljujući ovom američkom sociologu čuo se glas siromaštva.”

SVET KAO GLOBALNO POZORIŠTE*

Godine 1901. ljudima okupljenim oko kapije Vindzorskog zamka pročitana je vest: „Njeno kraljevsko visočanstvo izdahnulo je večeras u šest časova i trideset minuta, okruženo decom i unucima”.

Nastao je urnebes. U divljem trku, bučno, novinari na biciklima sudarali su se silazeći ka Kouzu da bi se prvi dočepali telefona, vičući pri tom na sav glas: „Umrla kraljica! Umrla kraljica!” Čuveni „muk” koji je uvek vladao oko „Udovice iz Vindzora” narušen je jednim udarcem. Otpočelo je novo doba³⁾

Odbijajući da piše za *Revue Européene*, godine 1831, Lamartin je rekao uredniku:

„Nemojte ove reči shvatiti kao nadmeni prezir za ono što se naziva novinarstvom. Daleko od toga; odveć dobro poznajem svoje doba da bih ponavljao tu nerazumnu besmislicu, tu tričavu nepriličnost na račun Periodične štampe. Odveć dobro znam koji joj je zadatak Promisao poverila. Još pre nego što protekne ovo stoleće, čitava štampa, čitava ljudska misao sliče se u novinarstvo. Od vremena one čudesne mnogostrukosti koju je umetnost dala govoru — mnogostrukosti koja će se umnogostručiti još hiljadu puta — čovečanstvo će ispisivati svoje knjige iz dana u dan, iz časa u čas, stranicu po stranicu. Misao će se prostirati svetom brzinom svet-

³⁾ Marshall McLuhan: AT THE MOMENT OF SPUTNIK THE PLANET BECAME A GLOBAL THEATER IN WHICH THERE ARE NO SPECTATORS BUT ONLY ACTORS. *Journal of Communication*, Winter, 1974, vol. 24:1, pp. 48—59.

⁴⁾ Longford, Elizabeth: *Victoria R. I.* London: Weidenfeld & Nicolson, 1964, p. 502.

losti; u trenu začeta, u trenu napisana, u trenu shvaćena na najudaljenijim tačkama Zemlje — ona će se širiti od póla do póla. Iznenadna, trenutna, sva u plamenu od revnosti duše iz koje je prsnula u svet, ona će biti carstvo duše čovekove u svoj njenoj punoći. Neće imati vremena da sazri — da se nagomila u knjizi; ta će knjiga prekasno stići. Od danas, jedina moguća knjiga jesu novine".⁵⁾

Možda je do najvećeg pojmljivog preokreta u informisanju došlo 17. oktobra 1957, kada je Sputnik stvorio novu okolinu našoj planeti. Tada je prirodni svet prvi put potpuno zatvoren u prostor ograđen čovekovom rukom. Onoga trenutka kada je Zemlja ušla u tu novu tvorevinu, sa Prirodom je bilo gotovo, a Ekologija je rođena. „Ekološko” mišljenje postalo je neminovno čim se planeta uspeła do položaja umetničkog dela.

Ekološko mišljenje i planiranje oduvek su bili svojstveni čoveku pre pronalaska pisma, budući da on nije živeo gledajući, već slušajući. Umesto da sebi postavlja spoljašnje ciljeve i smernice, on je težio da održi ravnotežu među sastojnicama svoje okoline kako bi obezbedio sebi opstanak. Za divno čudo, čovek elektronskog doba u mnogo čemu stoji na istom stanovištu na kojem i čovek pre pronalaska pisma, zato što živi u svetu simultanih obaveštenja, što će reći u svetu odjeka u kojem svaka činjenica utiče na ostale činjenice. Čovek elektronskog i simultanog doba iznova je stekao praiskonske stavove sveta pre pronalaska pisma i otkrio da postavljanje posebnih ciljeva ili programa samo izaziva sukobe sa svim drugim posebnim poduhvatima. „Sve umetnosti teže stanju muzike — rekao je Valter Pejter (Walter Pater) — a u okolnostima trenutačnih vesti, jedina moguća razumna osnova ili način uspostavljanja reda uvlači nas u muzičko ustrojstvo iskustva”.

Čovek Gutenbergovog doba, u šesnaestom veku, stekao je, zahvaljujući novoj jačini vizualnog iskustva koje je proisteklo iz novine kakvu je predstavljala štampana reč, novu vrstu nezavisnosti. Taj novi vizualni napor nagonio je ljude onog vremena da do krajnjih granica slede svaki svoje ciljeve, bilo da je to čitanje, bilo putovanje i otkrivanje. Iz „pećina” Gutenbergove tehnologije pojavila se nova rasa vizualno usmerenih istraživača prostora i vremena. Gutenbergova je novina omogućila ljudima da, kao nikada ranije, prizovu davna vremena. Nova brzina štampanog tiska stvorila je prostrane nove političke prostore i ustrojstva moći zasno-

⁵⁾ McLuhan, Marshall, and Barrington Nevitt: *Take Today: The Executive as Dropout*, New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, Inc. 1972.

vane na stvaranju nove čitalačke publike. Štampana matrica, sa svojim složenim nizovima pokretnih slova, dala je arhetipove industrijske revolucije i univerzalnog obrazovanja.

Karakteristične odlike čoveka industrijskog i tipografskog doba korenito se menjaju i preustrojavaju kada se obaveštenja kreću brzinom svetlosti. Dok je čovek vizualnog doba sanjao o udaljenim ciljevima i o obimnim enciklopedijskim programima učenja, čovek elektronskog doba pretpostavlja tome dijalog i neposredno angažovanje. Pošto pri brzini svetlosti ništa na Zemlji ne može biti daleko, čovek elektronskog doba pretpostavlja unutarinja putovanja spoljašnjim, unutarnji predeo spoljašnjem.

Čovek simultanog doba je, začudo, tradicionalnih i jednostavnih sklonosti, i onome što je po ljudskoj meri daje prednost nad negdanjim zamašnostima koje više nije teško dostići. Čovek simultanog doba pre je slušno no vizualno usmeren, pošto živi u svetu čije je središte svuda a rubovi — nigde. Duh geometrije ili duh količine za njega nije; umesto udaljenim ciljevima, on teži prepoznavanju obrazaca, a umesto utvrđenih poslova njemu je draže igranje uloga, sa svom onom prilagodljivošću i raznolikošću. Odista, u doba Sputnjika ova je planeta postala globalno pozorište u kojem nema gledalaca, već samo glumaca. Na Zemlji — svemirskoj lađi, nema putnika; svako je član posade. Ove nam se činjenice javljaju ne kao ideali, nego kao neposredna stvarnost.

DATI OBE STRANE ZNAČI ZANEMARITI
MOGUĆNOST DA POSTOJI I MNOGO VEĆI
BROJ STRANA

Vredi se podsetiti da su pesnici i estete često ushićeni popularnom štampom kao umetničkim oblikom, dok u akademskoj svesti ona pobuđuje najmračnije slutnje. Pogledajmo kakva je slika o novinama još i danas, sto godina posle pronalaska telegrafa. Ta je slika uspostavljena ne prema niti priče, već prema niti datuma. Kao i simbolistička pesma, tako je i obična novinska stranica skup nepovezanih beležaka u apstraktnom, mozaičkom obliku. Ako ih na taj način posmatramo, jasno je da novine već mnogo godina predstavljaju zajednički ispevanu pesmu. One prikazuju obuhvatnu sliku zajednice i široku raznolikost ljudskih interesovanja. Lišene pripovedne niti povezane naracije, novine su se dugo odlikovale usmenim i skupnim svojstvima koja ih dovode u vezu sa mnogim tradicionalnim umetničkim oblicima čovečanstva. Na svakoj stra-

nici novina, u isprekidanom mozaiku nepovezanih beležaka o ljudima, postoje odjeci koji čak i u beznačajnosti otkrivaju svestranost. „Kad bih znao šta da izostavim, mogao bih ispevati ep iz novina” — rekao je Robert Luis Stivenson.

Telegrafsko novinarstvo nastalo je u vreme simbolističke poezije, u vreme Edgara Alana Poa. Po se suočio sa pesničkim stvaranjem sasvim u skladu sa novom električnom brzinom izveštavanja o događajima. On je naprosto ukazao na mogućnost da se poezija piše unazad, počinjući sa željenim dejstvom, pa potom prelazeći na otkrivanje „uzroka” ili načina za postizanje željenog dejstva. Snajder i Moris (Snayder, Morris)⁸⁾ ukazali su na isti onaj strukturalni preobrat u pisanju vesti što su ga Po i simbolisti obznanili u poeziji:

„U poslednjih sto godina struktura vesti iz korena je preinačena. Danas je u američkom novinarstvu sasvim uobičajeno da u vestima poslednje mora doći na kraju. Za razliku od ostalih književnih oblika, vrhunac dolazi na početku. U „glavi” vesti, odnosno u prvom pasusu ili pasusima, čitaocu se daju bitne činjenice, „telo” izveštaja predstavlja samo podrobno izlaganje, a strukturu pasusa čini niz izdvojenih jedinica bez prelaza koji bi ih povezivali sa onim što je prethodilo ili onim što će uslediti, i datih po redosledu opadajuće važnosti.”

Simbolistička je umetnost — umetnost otkidanja. Dejstvo simbolizma baš i leži u tom doživljaju aktivnog razotkrivanja. Stvari ne stiču simbolički status ako se javljaju samo kao izdvojene, razvrstane beleške. U novinama je to tako.

U poslednjem desetleću došlo je do osetnih promena u stilovima izveštavanja, i danas se o njima govori kao o „starom novinarstvu” i „novom novinarstvu”. „Staro novinarstvo” težilo je objektivnosti; predstavljajući ljude i događaje, ono je pokušavalo da postigne objektivnost prikazujući „obe strane” istovremeno. Dati i „za” i „protiv”, i „dobro” i „rđavo” bilo je, tokom jednog stoleća najmanje, priznat način postizanja nepristrasne ravnoteže i pravičnosti. Pa ipak, dati obe strane — to znači zanemariti mogućnost da postoji i mnogo veći broj strana, — i kako su se usavršavali načini dolaženja do obaveštenja a načini njihovog prosleđivanja ubrzavali, tako se i puki *chiaro-scuro* svetlog i tamnog, za i protiv, povlačio pred nevizualnim i subjektivnim načinima

⁸⁾ Snyder, Louis L. and Richard B. Morris (Eds): *A Treasury of Great Reporting*, NY: Simon & Schuster, 1962.

stvarnog angažovanja i uranjanja u celovite situacije. Ako je „staro novinarstvo”, pak, bilo sklono isticaju *figura* kada je govorilo o ljudima i događajima, „novo novinarstvo” može se raspoznati po tome što prednost daje *pozadini* a ne *figuri*. „Novo novinarstvo” ne nudi toliko pregled ljudi i događaja, koliko način uranjanja u situacije koje obuhvataju mnogo ljudi u isti mah. U izveštaju Normana Majlera o političkim skupovima u Majamiju i Čikagu 1968, na primer, o smernicama i strankama govori se manje negoli o doživljaju halabuke i gungule na tim skupovima.⁴⁾ Uostalom, onaj način novinarskog izazivanja osećanja uranjanja, prisutnosti, koji bi se mogao iskazati kao „i vi ste na licu mesta” — prirodan je jedino u novim okolnostima slikovnog prikazivanja na televiziji: televizija, naime, uvodi spoljni svet u prisnost doma, isto kao što privatni svet doma izvodi u spoljni svet, pred javnost.

Ako su telegraf i telefon izvršili preokret u obrascima obaveštavanja i govora u pesništvu i novinarstvu, dolazak televizije može nas sasvim prenети s onu stranu govora. Gatenjo⁵⁾ daje ovo prihvatljivo predviđanje: „Premda se svi tako prirodno koristimo vidom, on još nije stvorio svoju civilizaciju. Vid je brz, obuhvatan, analitičan i sintetičan u isti mah. Da bi delovao kao što može, brzinom svetlosti, potrebno mu je tako malo energije da omogućuje našoj svesti da u deliću sekunde primi i zadrži bezbroj jedinica podataka. Sa vidom, beskonačnosti su odjednom date; njegov je naziv — blago. Nasuprot brzini svetlosti, potrebno nam je *vreme* da bismo govorili i iskazali ono što želimo da saopštimo. Inercija fotona nije ništa prema inerciji naših mišića i krutosti kostiju. Hiljadama godina čovek se koristio svojim vidom i opažao ogromna prostranstva. Ali tek je odskora, posredstvom televizije, u stanju da od tromosti govora (ma kako čudesan i dalekosežan bio) kao načina izražavanja — pa otuda i saobraćanja — pređe na moćno, dinamično, beskonačno vizualno izražavanje, što ga osposobljava da sa svakim, i za bekrajno kratko vreme, podeli ogromne dinamičke celine. Čak i ako govor ostane, još izvesno vreme najuobičajeniji način da drugima saopštimo ono što želimo, već se nazire doba u kojem će prerada vizualnih materijala biti isto tako laka — ali i znatno brža usled nepostojanja inercije — kao što je to razumevanje govora; a putem njihovog rasprostiranja pomoću elekt-

⁴⁾ Mailer, Norman: *Miami and the Siege of Chicago*, NY: New American Library, 1968.

⁵⁾ Gattegno, Caleb: *Towards a Visual Culture*, NY: Outerbridge and Dienstfrey, 1969, p. 4.

rona, moćićemo da jednovremeno razmenjujemo ogromna svesna iskustva. Danas su za to neopodnohni dugi romani.”

Kseroks je preokret na kraju Gutenbergovog razdoblja; dok je Gutenberg od svakoga pravio čitaoca, kseroks od svakog pravi izdavača

Čak i kad ne pokušavamo da dajemo predviđanja za sto godina, pa ni za godinu dana unapred — već kad iz *Danas, na primer,*⁶⁾ na-prosto preuzmemo razmatranja o tome kako se promene u ustrojstvu čovekovom odražavaju na stvari u novinarstvu — možemo da uočimo više značajnih novih pojava. Otkrivanje dokumenata Pentagona ili Elsbergova istraga ukazuju na jednu od tih pojava, i to na onu koja je u neposrednoj vezi sa kseroksom. Kseroks, kao novi praktičan izum u vezi sa štampanim i pisanim materijalima, toliko je decentralizovan, pristupačan i jeftin da pomoću njega i običan čovek, ako želi, može biti izdavač.

Na stranu to što ugrožava izdavačku delatnost i propise o autorskim pravima, kseroks ima još dve odlike. S jedne strane, on je znatno proširio krug onih koji učestvuju u donošenju odluka, pošto svima omogućuje da dođu do materijala „samo za internu upotrebu” i da budu jednoobrazno obavešteni. S druge strane, on je na isto tako širokoj osnovi stvorio *andergraund štampu*. Uzgred, povodom *andergraund štampe* možda vredi pomenuti da je njen odnos prema javnoj, legalnoj štampi donekle sličan odnosu starog i novog novinarstva. Govoreći na način *gestalt-psihologije*, na štampu se može gledati kao na odnos između *figure* i *pozadine*, a u psihologiji, kao i u novinarstvu, *pozadina* je, za razliku od *figure*, obično ispod praga primetljivosti. U okolnostima električne jednovremenosti, *pozadina* bilo koje *figure* postaje sve primetnija. Možda je sve otpočelo sa kubizmom i otkrićem da, kada se uklone čisto vizualni ili racionalni odnosi između pojedinih funkcija, kada se — zajedno sa onim što je spolja — prikaže i ono što leži iznutra ili ispod, javnost postaje potpuno i svim čulima angažovana i svesna. I kako nova opština nastavlja da se množe, tako će se, prirodno, i zajedno sa neprestano obnavljanim preokretom u načinima i brzini informisanja, menjati i priroda „vesti”.

„Materijali za internu upotrebu” — to su tajna ili poverljiva dokumenta pripremljena za po-

⁶⁾ McLuhan, Marshall. „Joyce, Mallarme, and the Press”, in: *Interior Landscape: The Literary Criticism of Marshall McLuhan*, edited by Eugene McNamara, NY Mc Graw-Hill, 1969, p. 5.

sebne odbore: a svaki kurir može da ih objavi ma koliko strogo poverljivi bili. Dokumenta Pentagona bila su materijali za internu upotrebu koje su članovi kongresnog odbora možda proučili i o kojima su možda raspravljali, a možda i nisu. Ona predstavljaju „vest iza vesti”, ono što se nekada smatralo borbom protiv korupcije a što je danas postalo obična odlika novinarstva, odlika koju neguje underground štampa a koja, za uzvrat, utiče na oblike redovne štampe i njene čitaoce. Dogodilo se da je špijunaža, od onih starih vremena borbe protiv korupcije dvadesetih godina ovog veka, postala najveći poslovni poduhvat na svetu, i uzimano je zdravo za gotovo da moderno novinarstvo zavisi od uhođenja i nezakonitog prisluškivanja čitave zajednice. U stvari, mi i očekujemo od štampe da uhodi svet i da svaku privatnost i identitet, bilo lični, bilo skupni, ugrozi i prodre u njih.

Među neočekivane odlike preokreta u oblasti obaveštavanja spada i vanredno suženje ličnog identiteta i hvalisave samouverenosti, što je ishod ogromne angažovanosti u životima drugih i vanrednog proširenja oblasti javnog života. Dospeli smo u doba kada svačija delatnost utiče na delatnosti svih drugih, pa je otuda čitava ta stvar sa privatnošću pod znakom pitanja, čak i nezavisno od svoje neizvodivosti. Jedna posledica jeste slabljenje privatnog morala (o čemu se ponekad govori kao o popustljivosti), dok u isto vreme izvanredno snažno jača javni moral. Ova se promena lepo ogleda u Votergejtskom slučaju. Kao i drugde, tako se i u Vašingtonu očekuje slabljenje privatnih merila, ali ta ista privatna merila više ne važe za Predsednika. U elektronsko doba nije moguće raspuštenost privatnog života preneti u oblast javnog života; umesto toga će, po svemu sudeći, obaveznim postati novi apsolutizam u oblasti javnog života.

SAD su država u kojoj je svemu što je privatno posebno omogućeno da se razvija do krajnjih granica. I zato je uhođenje u privatnom životu — toliko dugo prihvatano u trgovini i poslovnom životu, politici i vojsci — na zaista dramatičan način i iznebuha postalo sredstvo pomoću kojeg je obelodanjena propast jednog morala.

Sa slučajem Votergejt čitav svet je dobio upečatljiv primer preokreta koji se dogodio u oblasti informisanja. Premda na prvi pogled izgleda da se posebno odnosi na političku špijunažu i građenje predstava o ljudima, ovaj slučaj, isto tako, upućuje pažnju i na činjenicu da celokupno školstvo, zatim trgovina i poslovni život uopšte, kao i politički život i vojska, za-

vise od „banaka podataka” koje sadrže sveobuhvatna obaveštenja i o proizvođačima i o potrošačima, i o onima koji vladaju i o onima kojima se vlada. Votergejski slučaj je sasvim jasno pokazao da je cela planeta postala galerija doušnika na kojoj popriličan deo čovečanstva zarađuje svoj hleb tako što drži pod prismotrom preostali deo čovečanstva. U svoje dužnosti FBI ubraja i nadziranje pojedinih članova CIA. Tako imamo čitavu mrežu čuvarskih čuvara, braniočevih branilaca, a najneophodniji uslov opstanka bilo koje poslovne organizacije jeste — da drži pod prismotrom ostale poslovne organizacije.

Kseroks je nova vrsta decentralizovanog praktičnog izuma koji razbija privatnost i stvara mnoge nove oblike udruživanja ljudi — u učionici, zakonodavstvu ili štampi, svejedno. Gutenberg je stvorio izum koji je obuhvatio čitave nacije ali je to istovremeno bio i izum izvesne teške opreme koja je podstakla nove oblike centralne organizacije, uključujući tu i sistem cena i tržišta koji ih prate. Ono što je Arnold Tojnbj označio kao „eteralizaciju” — sklonost našeg vremena da se postigne što više ulažući što manje — deo je elektronskog prevrata u oblasti informisanja, što je dovelo do suprotnog dejstva — do decentralizacije. Dok teška oprema zahteva jednoobraznost proizvoda kako bi se isplatio centralizovani postupak, elektronski oblik informativne službe omogućuje ne samo decentralizaciju organizacija, već i veliku raznolikost proizvoda bez dodatnih troškova.

Dok se knjige i teška oprema moraju prodavati u velikim količinama da bi se troškovi isplatili, izdavački posao uz pomoć kseroksa može gotovo u celosti da prođe i bez velikog broja kupaca i jakih tržišta. Prostim umnožavanjem rukopisa pisac može, čak lakše nego pomoću ručne štampe, da objavi za prijatelje nekoliko primeraka svog dela. U stvari, kseroks dovršava rad pisaće mašine. Pesnik koji stvara za pisaćom mašinom „objavljuje” svoje delo takoreći dok stvara. Kseroks daje novi smisao toj činjenici.

Možda je elektronska brzina, ostvarenjem mogućnosti da čoveka u trenutku prenese bilo kuda, već prevršila ljudsku meru

U rano doba knjige, Montenj je o štampanju mislio kao o nekakvom zaokretu od ispovednog ka izražajnom:

„Pisanje pisama... vrsta posla za koji, kako misle moji prijatelji, pokazujem izvesnu obdarenost. I rado bih bio usvojio taj oblik za ob-

javljuvanje svojih opaski da sam imao nekoga kome bih se obraćao. Bilo mi je potrebno ono što sam nekada imao, izvestan odnos koji bi me vodio, podržavao, podsticao. Bio bih obzir-niji i pouzdaniji da sam imao čvrstog prijatelja kome bih se obraćao, nego što sam sada, kada vodim računa o različitim sklonostima čitave javnosti. A ako ne grešim, bio bih i uspješniji... Zanimljiva misao: mnoge stvari koje nikome ne bih želeo da saopštim, saopštavam javnosti; te za svoja najtajnovitija saznanja i misli — svoje najvernije prijatelje šaljem u knjižaru.”¹⁾

Montenj ovde upućuje pažnju na knjigu kao vrstu poruke u boci: tajno otpravljena, nepoznatoj publici mogućih poznanika. Njegova razmišljanja o ovom predmetu pomažu otkri-vanju jednog vida novina, budući da objav-ljivanje kao oblik „navlačenja” ima i jedno posebno značenje; pisac — dnevnika ili no-vinskog članka, svejedno — na vrlo osoben način navlači na sebe javnost kao masku.

ERSILIJA: Zašto to nije istina? Želela sam da se ubijem!

LUDOVIKO: Da! Ali tako si stvorila čitav roman.

ERSILIJA (bojažljivo): Kako to misliš — stvo-rila? Misliš da sam sve izmislila?

LUDOVIKO: Ne, ne, mislim — u meni. Stvo-rila si ga u meni, ne znajući to, dok si mi pričala svoju istoriju.

ERSILIJA: Kada su me našli u tom parku...

LUDOVIKO: Da, i kasnije, u bolnici. Oprosti, ali kako možeš da kažeš da nisi bila niko? Pre svega, postojala si u samilosti koju je svako osetio prema tebi kada je pročitao tvoju pri-ču u novinama. Ne možeš ni da zamisliš koliki si utisak, koliko zanimanje pobudila u celom gradu objavljivanjem te istorije.

ERSILIJA (nestrpljivo): Imaš li je još?

LUDOVIKO: Da, čini mi se. Mora da sam je sačuvao.

ERSILIJA: Nađi je, nađi je! Da je vidim!

LUDOVIKO: Nemoj, zašto bi se ponovo uzne-miravala?

ERSILIJA: Da je vidim! Molim te! Želim da je pročitam, želim da pročitam to što su na-pisali o meni.

¹⁾ Frame, Donald M.: *Biography of Montaigne*, New York: Harcourt, Brace & World, 1965, p. 83.

I najtajniji dnevnik, pa i onaj Semjuela Pepisa (Samuel Pepys), pisan šifrom koja je vekovima ostala neodgonetnuta — čak i takav dnevnik za pisca predstavlja obrazinu ili kovitlac energije koja pojačava njegovu moć nad jezikom; jer i sam naš maternji jezik predstavlja skupnu obrazinu energije koja se pojačava činom pisanja i, ponovo, činom objavljivanja. U rano doba štamparstva, Montenj je u toj delatnosti video istovremeno i navlačenje javnosti i razodevanje svoje privatnosti:

„Za svoju sliku u potpunosti treba da zahvalim javnosti. Mudrost mog nauka leži isključivo u istini, slobodi, stvarnosti... ispravnost i formalnost njihove su kćeri, ali kćeri-kopilad...”

Ko god bi čoveka odvratio od ludosti takvog obazrivog usmenog sujeverja ne bi učinio svetu neko veliko zlo. Naš je život delom ludost, delom mudrost. Ko god da o njemu piše samo s poštovanjem i u skladu sa pravilima — izostavlja više od polovine.”

Montenj je otkrio paradoks da što je šira javnost, to se i samoispovednost više nagrađuje.

Ima nečeg prilično tajanstvenog u tom procesu „navlačenja” koji je neodvojiv od opštenja. Čuvena Bodlerova rečenica „*hypocrite lecteur mon semblable, mon frère*” pogađa suštinu procesa. Čitalac je *hypocrite* samim činom navlačenja autorove pesme kao obrazine, jer kad čita pesme on svet opaža na sasvim poseban način, primenjujući ono što je drugi pesnik, S. T. Kolridž (Coleridge) nazvao „voljnim obustavljanjem neverovanja za koji trenutak”. Kada navučemo bilo koju obrazinu načinjenu čovekovom rukom — kao što su to slika, pesma ili muzika, ili kada čitamo knjigu ili novine, tada posmatramo svet na sasvim poseban način, zamenjujući sopstvena opažanja umetničkim činom vere u proces u kojem sudelujemo.

Drugi deo Bodlerove rečenice „*mon semblable, mon frère*” upućuje pažnju na uzajamnost ovog dejstva. Dok čitalac, ili uživatelj bilo kog umetničkog oblika, navlači taj oblik kao obrazinu, kao produžetak sopstvenog opažanja i energije, autor ili stvaralac mora, isto tako, da navuče svoju publiku, mogućeg čitaoca ili uživaoca onoga što je stvorio, ma šta to bilo. Stvaralac je sklon da sopstvenu predstavu projektuje kao obrazinu uživaoca ili čitaoca koje je nastojao da „navuče”. Ovaj složeni proces opštenja putem kojeg uživaoci „navlače” opštio kako bi mogli doživeti izvesnu promenu i produženje sopstvenih opažanja ili moći, uključuje i „navlačenje” uživaoca od strane

opština. U trgovini, o ovom se postupku govori kao o „dati mušteriji ono što želi” ili „mušterija je uvek u pravu”. Složenost ovoga procesa tolika je da čak i književni kritičari očajavaju što su ikad počeli da ga razmršuju. Kritičari štampe, s druge strane, navikli su da čitavu stvar označuju kao unižavajuću, onako kako je to Šekspir činio sa sopstvenim glumačkim zanimanjem.

Pojava koju treba zapaziti u oba slučaja jeste ogromno povećanje osećanja moći, kako kod stvaraoaca tako i kod uživaoca. Pošto proces o kojem je reč predstavlja samu srž opštenja, izvesno je da će ostati u središtu dokle god čitaoci budu ljudska bića, a ne puki roboti. Pošto je „ono što je po meri čovekovo” neopodno da bi ljudima srce bilo na mestu, štampa budućnosti mora obavezno očuvati tu meru. Danas — elektronska je brzina možda već prevršila ljudsku meru ostvarenjem mogućnosti da čoveka u trenu prenese bilo kuda. Kada ste „na talasima” — jednovremeno ste i ovde i na mnogim drugim mestima, i to na način koji je, najblaže rečeno, bestelesan i andeoski.

Zahvaljujući tim trenutnim brzinama ... javnost počinje neposredno da učestvuje u akcijama o kojima je ranije mogla da sluša sa prostorne i vremenske razdaljine

Vreme je da se zapitamo: „Šta je novost?” Kada posetilac kroči u starinarnicu i pita: „Šta ima novo?”, njegovo šaljivo pitanje ukazuje, u stvari, da živimo u doba lažne starine, koja je po sebi oblik ponavljanja. Zar u novinama nije i sama „novost” ponavljanje događaja koji su se desili u nekom drugom medijumu, i zar nas ta odlika ponavljanja u izveštavanju ne prinuđuje da suzimo rub između događaja i ponavljanja. Zar nas to ne primorava da novost odredimo kao „ono poslednje”?

Pri svemu tome, zbog mogućnosti neposrednog ponavljanja, novost, vest, poprma jednu potpuno novu dimenziju koja je gotovo metafizička. Smisao nogometne utakmice ili konjske trke može se sada ponoviti, sve onako kako je bilo osim samog doživljaja. Za vreme stvarnog doživljaja, možda je postojala nedoumica u pogledu ishoda — ali, kako pesnik razjašnjava, „svi možemo imati doživljaj a ne shvatiti smisao”. U stvari, priroda doživljaja je takva da je gotovo neminovno da nam smisao odista promakne. „Smisao” ili veza određenog događaja sa nama samima, može nam se vratiti tek mnogo kasnije. Sa neposrednim ponavljanjem sopstvenog ili tuđeg doživljaja, međutim, sada je moguće shvatiti smisao i bez do-

življaja. Sportske sudije i veštaci mogu sačekati ponavljanje pre no što donesu odluku. Oni su već imali doživljaj i samo čekaju na smisao, odnosno na vezu između događaja i njih samih, kao i drugih.

Neposrednost kao odlika ponavljanja iskustva donekle je slična razlici između saznavanja i prepoznavanja. Do prepoznavanja dolazi nešto posle događaja i ono je onaj oblik svesnosti kada kažemo: „O, nisam odmah video da si to ti” ili „O, sad vidim u čemu je stvar”. Prepoznavanje, u odnosu na saznavanje, predstavlja svesnost višeg reda, pa ipak se danas smatra za sasvim običnu odliku svakodnevnog života u elektronsko doba. Novine već dugo koriste tu dimenziju neposrednosti u iskustvu, bar od vremena pronalaska telegrafa i telefona— koji postoje već mnogo desetleća. Neobično kod ovakvog ubrzavanja informisanja, pri kojem se premošćuje jaz između doživljaja i smisla, jeste to što javnost počinje da neposredno učestvuje u akcijama o kojima je ranije mogla da sluša sa prostorne i vremenske razdaljine. Pri takvim brzinama javnost postaje glumac a posmatrač — učesnici. Na Zemlji-svemirskoj lađi, ili u globalnom pozorištu, publika i posada postali su glumci, stvaraoci umesto uživalaca. Oni više teže planiranju događaja no njihovom posmatranju. Kao i u toliko drugih slučajeva ove se „posledice” javljaju pre svojih „uzroka”. Uzrok i posledica su, u najmanju ruku, jednovremeni, i svima koji su na to navikli upravo ova dimenzija prirodno ukazuje na neophodnost da se događaji sa nadom predviđaju umesto da se u njima fatalistički učestvuje. Mogućnost javnog sudelovanja postaje izvestan tehnološki zahtev koji je nazvan „Laponskim zakonom”: „Što može biti — mora biti”; to je način na koji se jasno oglašavaju zahtevi razvitka.

(Prevela JELENA STAKIĆ)

MIT I MITSKO MIŠLJENJE

Problem mita je, valjda, jedno od najčešćih pitanja u humanistici koje su pokretali antropolozi, etnolozi, psiholozi, lingvisti, teoretičari literature itd. To je, istovremeno, jedna od najtežih i najkontroverznijih pojava, fluidnih granica, koje se ne mogu — makar do sada — odrediti i s obzirom na suštinu, sadržaj i s obzirom na karakter. Postoji mnogo teorija koje proučavaju mit, koje se ponekad sukobljavaju, a ponekad samo sa različitim stanovišta sagledavaju pojavu. Međutim, i pored dvestogodišnje istorije istraživanja, ne postoji ni toliko potpuna ni toliko univerzalna teorija, da bi se moglo reći da je pojavu približila saznanju i da je nauka o mitu i mitskom mišljenju postala dostupnija, manje diskutabilna. Može se čak konstatovati da se situacija poslednjih godina pogoršala. Izgrađen je doista pojmovni aparat, razvile su se istraživačke tehnike; na isti način kao što se razvila misao o saznavanju mita razvijala se svest o dubini pojave, složenosti formi; nastale su nove vrste mita.

Razvoj i promene do kojih je tokom poslednjih godina došlo u društvenim naukama, u medicini, u biologiji, u psihologiji, u ekonomiji, u tehnici — u mišljenju, omogućili su da se sagleda da — uprkos prividu — mit i potreba iracionalnog mišljenja nisu pojave koje se nalaze u regresivnom položaju. Jednostavno, menja se njihova forma, način uticanja, mehanizam nastanka, ali je teško sa potpunom uverenošću ustvrditi da je to pojava koja će za nekoliko ili za desetak idućih godina nestati. Uostalom, ovo sagledavanje stvaranja novih mitova, mitova iz vremena tehnike koja se dinamički razvija, dodatna je teškoća za nauku o mitu, kako sa stanovišta neadekvatnosti ili nepotpunosti dotadašnjih određenja mita, koja su uglavnom nastala u odnosu takozvane plemenske ili arhaične mitove, tako i usled činjenice nedovoljnosti dotadašnjih istraživačkih metoda, koji ne uspeavaju da na istovetan način formulišu te savremene pojave. Tako, upravo, dolazimo do osnovnog pitanja: šta je mit i mogu

li se njegove veoma savremene forme staviti u iste okvire i kategorije mišljenja kao i one od pre desetak ili pre nekoliko godina? Treba li, zatim, pojavu mita ograničavati na razdoblja nekadašnjih plemenskih kultura i religijskih sistema — što bi, po mom mišljenju, bilo neispravno — ili bi, takođe, okvir toga pojma trebalo ostaviti otvorenim i konstatovati da pojava mita, mitizacije, mitskog mišljenja, ne iščezava uporedo sa prošlim vekovima, da i dalje postoji, samo u modifikovanoj formi prilagođenoj vremenima tehnike, komunikacionih sistema, pogledu na svet — zatim, da je to integralno ili čak imanentno svojstvo ljudske psihe.

U savremenoj nauci o mitu i dalje dominiraju radovi i pravci koji se bave analizom mita u njegovoj tradicionalnoj formi, a istraživanje savremenih pojava ostaje marginalno. Istorija istraživanja mita ima, kao što je isticano, dugu tradiciju. Zaobiđimo, ipak, te nekadašnje teorije, jer se informacije o njima mogu naći u priručnicima, a podaci o njima su dosta poznati, i rađe se pozabavimo pogledima poslednjih desetak godina, u potpunosti svesni, da se u mislima sadržanim u savremenim radovima, da u hipotezama koje se tamo nalaze postoje ideje razvijane tokom prethodnih nekoliko desetina godina.

Način pristupa problemu mita i istraživačke osnove omogućavaju da se izdvoji nekoliko pravaca nauke o mitu. Počnimo s antropološkom teorijom. Problem mita, a naročito njegovih arhaičnih formi, više puta je bio i ostao predmet razmatranja i rasprave etnologa i antropologa. On, doista, ne sačinjava neki čvrst sistem, s obzirom na postojeće kontroverze, različite interpretacije, ali način pristupa problemu ima određena zajednička svojstva koja proizlaze iz same discipline, iz predmeta njenog interesovanja, vrste obavljanih istraživanja. Neki autori ističu veći udeo psihičkih činilaca, neki ističu manji; ponekad je naglašena uloga funkcije, a ponekad je predmet analize povezanost mita sa verovanjima i ritualom kao teorijskom sponom između verovanja i ritualnih obreda. Ne može se dakle tvrditi da postoji jedan antropološki pravac u nauci o mitu, ali, i pored toga, on se odlikuje nizom zajedničkih svojstava. Ograničenje mita na njegove davne, arhaične forme zajedničko je sigurno za većinu antropoloških hipoteza — „mit se odnosi na primitivna društva“; ova rečenica koju je izrekao Malinovski dosta je simptomatična za većinu razmatranja i izjava etnologa i antropologa povodom mita. Uostalom i savremene strukturalističke teorije have se u suštini tom poznatom, tradicionalnom formom mita (Levi-Stros, Bart i drugi).

Druge teorije o mitu jesu psihoanalitičke teorije. Podudarnost fantazije i mistifikacije koja postoji u snu, u vizijama psihički bolesnih osoba i u mitskoj poruci, uticala je da mit postane predmet interesovanja psihoanalitičara. I opet, kao u slučaju antropoloških teorija, javljaju se bitne razlike između predstavnika pojedinih psihoanalitičkih pravaca, ali metodološki okviri, pravac nauke, nameću da se ove teorije nađu skupa. Izostavljajući manje značajne teorije, u prvi plan izbijaju najpoznatija imena: Frojd, From, Jung. Frojdove hipoteze, kao isuviše jednostrane, imaju malu vrednost za savremenu teoriju o mitu; međutim, duboke, svestrane Fromove i Jungove analize postale su stalni sastavni deo nauke o mitu, kao izraz još jednog zanimljivog stanovišta, kao skretanje pažnje — uostalom prvi put na tako izrazit način — na ulogu psihe u procesu stvaranja mita i na relaciju između mita i ličnosti i njene psihe. Smatram da se ta otkrića ne mogu zaobići u savremenim razgovorima o mitu. Upravo zato što su — na šta skreće pažnju savremena nauka — psiha i zadovoljenje njenih potreba tako važni a njihova uloga u našem životu i radu tako velika.

Zasluga psihoanalitičara za istraživanje mita zasniva se, takođe, na skretanju pažnje na simboliku sadržanu u mitskoj poruci, na simbolički način kodiranja informacije prenošene pomoću mita; ovom poslednjem pitanju mnogo je pažnje posvetio From. Problem simbolike mita jeste, uostalom, jedna od kontroverznih platformi diskusije između psihologa i psihoanalitičara — što se najizrazitije ogleda u poređenju hipoteza Froma i Malinovskog, kao potpuno suprotnih (prema shvatanju Malinovskog uloga simbola u mitskoj poruci je beznačajna, gotovo nikakva). Analizirajući mit u svetlu njegovih simboličnih formi, ne negirajući pri tom značaj opservacije i ulogu simbola — treba, ipak, voditi računa da se ne zapadne u krajnost, u analiziranje samih simbola i preobraćanje nauke o mitu u nauku o simbolima, time što bi relacija čovek-simbol — kodifikovan kulturni sadržaj bila zamenjena istraživanjem odnosa između simbola. Osim toga ono što nam se u određenom trenutku čini simboličkom porukom, može jednostavno biti određena greška, prečišćavanje našeg mišljenja; međutim, za određenu plemensku kulturu to je jednostavno običan logički način formulisanja misli i izražavanja. Način građenja mišljenja na primer, sa našeg, evropskog stanovišta, razlikuje se od načina građenja mišljenja mnogih istočnih naroda, koji je prezasićen razvijenom simbolikom, zaogrnut razvijenim kodom. Sa stanovišta te kulture, to je jednostavno drugačiji način formulisanja misli nego kod nas. Tako će, dakle, biti nejednak iskaz simbola, ne-

jednak okvir tog pojma za svaku od tih kultura. Ono što je za nas nesumnjivo simbol, za predstavnika istočne kulture može ne biti, i obrnuto.

Među teorijama mita posebno mesto zauzimaju fenomenološke teorije, čiji su najpoznatiji predstavnici Kasirer, a naročito Elijad. Prethodna klasifikacija je veoma uprošćena, a sve se više mogu zapaziti integrišuće teorije u nauci; zato se i kod jednog, a i kod drugog navedenog naučnika može zapaziti znatno veći uticaj različitih naučnih disciplina nego što je to ranije bilo. Mit je najčešće bio tumačen kao određeni rezultat, efekat određenih procesa i situacija u kulturi i u tom smislu je razmatran nezavisno od sekundarnog uticaja na kulturu. Elijad nije gledao na mit kao na rezultat, nego, pre svega, kao na kontrolni činilac — regulator principa, postojanja, ponašanja, jela, seksa — normi koje su obavezne u određenoj kulturi, kao činilac isprepletan stereotipima, moralom itd. Mit je (prema Elijadu) suprotstavljanje svetovnog svetom; on je uputstvo za realizaciju svetlosti. Rezervu mogu izazvati samo ideološke pretpostavke Elijada, svodenje psihičkih kategorija i psihičkog zadovoljstva na postignuće božanskog stanja — na šta ćemo se još vratiti u daljem razmatranju; ovde ćemo se ograničiti samo na naglašavanje značaja Elijadovih zapažanja za savremenu nauku o mitu.

Mit je veoma često predmet interesovanja teoretičara religije i marksističkih etnografa. Ovde se može nabrojati dosta istraživača i sovjetskih i poljskih, istočnoevropskih kao i zapadnoevropskih. Pored nesumnjivog udela koji marksizam ima u istraživanjima mita, pošto se skrene pažnja na tesnu zavisnost svesti i mita od ekonomskih okolnosti i zahvaljujući primeni klasifikacije pojava povezanih sa religijom, mitom i magijom, ostaje dosta sumnji i mnogo nejasnih stvari koje — kako mi se čini — ne dozvoljavaju da marksističke teorije postanu istinske i jedine. Kad govorim o marksističkim teorijama govorim dosta uslovno, pošto pojedini predstavnici tog pravca iznose svoje poglede na različit način i pored zajedničke polazne pozicije. Po nekim shvatanjima marksizam je naučni metod, a po nekim to je ideologija koja dominira nad naukom i to dovodi do sukoba dve različite ideje, dva različita pogleda na svet i na taj način prestaju da budu naučna interpretacija. Zanimajući te efemerne slučajeve dominacije ideje nad naukom, savremena marksistička nauka o mitu ima i druge slabe tačke, koje su ili rezultat metodoloških nedostataka ili simplifikacije. Istraživači su više puta iznosili mišljenje da su plemenski mit i mitsko mišljenje izjednačeni sa mišljenjem deteta, kao opozicija mišljenju odraslog savremenog čoveka. Takva ocena je —

po mom mišljenju — pogrešna. Suprotna je, uostalom, osnovnoj marksističkoj tezi. Smatram da je način mišljenja onih koji su stvorili plemenske mitove, stare mitove, bio podjednako zreo kao naš savremeni, ali izrastao i prilagođen drugom nivou kulture i života, drugoj tehnici i horizontima mišljenja. Sumnju izaziva, takođe, u marksističkoj nauci o mitu dosta rašireno uverenje po kojem savremeni čovek više materijalno rezonuje nego čovek prošlih vremena. Čini se da je pogrešna pretpostavka o prvobitnom idealizmu. Proširilo se znanje ali i svest o neznanju. Svet je prestao da bude zatvoren plemenskim granicama, granicama jedne zemlje, kontinenta pa čak i zemaljske kugle; a da li je odnos savremenog znanja prema neznanju drugačiji nego što je nekad bio, to ne znamo i nije sigurno da ćemo ikada saznati. Sklonost ka vrednovanju i izvođenju uprošćenih shema, što ponekad vodi pogrešnoj marksističkoj nauci o mitu (na primer, jedna od tih shema, koja je i dosta opšta, jeste teza koja mit povezuje sa religijom — u trenutku kada mit prestaje da obavlja sakralnu funkciju, postaje jednostavno bajka) predstavlja generalno uprošćavanje; a i odnos, na primer, arhaičnog, plemenskog mita prema izvanracionalnim činjenicama predstavlja generalno uprošćavanje. I kao što se nekada tako se i sada može sumnjati da je ono što je za nas izvanracionalno za određenu kulturu bilo racionalno, samo ne sa stanovišta naše logike i našeg predmetnog mišljenja. Čak ako određeni magični postupak ili mit povezan sa njim, nije neposredno uticao na ostvarenje zamisli, onda uticaj na psihu i zadovoljenje unutarnjih čovekovih potreba i njegove nemire doprinosi da se mit ne može nazvati izvanracionalnim.

Još uvek retko, ali sve češće, predmet istraživanja su savremene forme i nove vrste mita i mitskog mišljenja. To su, kao što je to slučaj sa Dorflesom, Sorelom, Mak Luanom ili Morenom, analize novonastalih mitova i principa njihovog stvaranja koji nastaju iz masovne kulture, uticaja televizije i drugih sredstava masovnog informisanja ili — kao u slučaju Van Liera — futurističke vizije društva u kojem će doći do nestajanja i potpunog odumiranja uloge mita i mitskog mišljenja.

Osnovno pitanje koje se u gotovo svim radovima postavlja, jeste pitanje: „Šta je to mit?“ U zavisnosti od istorijskog razdoblja, vrste prezentiranog znanja i ideje daju se različiti odgovori, koji nesumnjivo imaju tu manu da su gotovo sasvim neprecizni, da su često pogrešni, jer uzimajući sebi pravo da isključe istinu, dovode do isuviše jednostranog gledanja. Razumevanje i postizavanje istine ne olakšava ni razmišljanje o granicama mita, o odnosu mita prema dru-

gim formama prenošenja uobrazilja — legenda, bajka, stenotip, koje su sugerirali razni istraživači mita. To stanje stvari govori o teškoćama koje su u vezi sa pokretanjem problema mita, a nemogućnost da se utvrde jedinstveni problemi mita i mitskog mišljenja u skladu sa klasifikacionim kriterijima vidljiva je čak u radovima koji su se nedavno pojavili. Savremene forme mita, koje postoje u današnjim društvima, sve su nam jasnije; veoma široki obim i uobičajenost mitskog mišljenja, teškoće da se nekadašnji odnosi odrede prema novonastalim formama mita uslovljavaju da pokušaji definicija postaju sve ređi i da se razmišlja, reklo bi se, pozivanjem na čitaočevu intuiciju i na pretpostavku da će znati o čemu je reč.

Nezavisno od vrste teorije, od njene idejno-naučne usmerenosti, postoje izvesna opšta mesta karakteristična za mit i mitsko mišljenje koja se javljaju u svim razmatranjima; to je integralni deo savremene opšte nauke o mitu. Ne upuštajući se u podrobno navođenje svih opštih mesta — jer to ne predstavlja predmet razmatranja — dozvoliću sebi da skrenem pažnju samo na nekoliko; na ona najvažnija, najkarakterističnija za mit i na ona koja će imati pomoćnu ulogu u daljem delu razmatranja.

Mit je mistička uobrazilja, vrsta preterivanja, skup društvenih zakona, a ponekad i istorijska poruka; uticanjem na sferu podsvesnog, odnosno na celokupnu psihu utiče se i na usmeravanje ponašanja, te otuda predstavlja psihički stabilizator koji ublažava posledice frustracije, ili, tačnije rečeno, koji je ne dopušta, koji joj se suprotstavlja, koji je preduhitrava; on je vrsta psihološke odbrane ličnosti i društva. Mit često predstavlja inspiraciju za delovanje ili pokretačku snagu nekih akcija, ekvivalent delovanja (kako je formulisao Kajoa), ili, čak, nastavljajući ovu misao, znači produžetak mogućnosti delovanja. Mit se odlikuje svojevrsnim osećanjem vremena i prostora, rastegljivošću i brisanjem razlike između realnog i nerealnog, svetovnog i sakralnog, duhovnog i materijalnog; a ponekad on znači i ideju progresa, ili revolucionarne promene kada se pomoću mita mogu savladati i prekoračiti određena društvena pravila ukorenjena u tradiciju. I, generalno gledano, što proizlazi iz nekoliko prethodnih rečenica, mit je društvena pojava koja jedino deluje u društvenim kategorijama — no da li samo u njima?

Na ovaj problem, kao osnovni za savremeno razmatranje mita, odmah ćemo preći. Zaključujući možemo reći da sporovi opozicionih pravaca i škola koji proučavaju mit nemaju smisla, jer u velikom broju slučajeva jednostavno predstavljaju različita gledišta, a hipoteze koje oni

prezentiraju uzajamno se ne isključuju. Kao i mnoge pojave i mit se može objašnjavati različitim kategorijama i posmatrati sa različitim stanovišta, a rezultati tako dobijeni mogu uistinu, biti ne univerzalni ali istiniti. Na mit jednostavno ne treba gledati kao na individualni izraz, nego kao na rezultat određenog načina mišljenja.

Prelazeći na problem možemo se zapitati da li je mit vrsta svesti koja nestaje ili se njegova forma i izraz jednostavno menjaju usled novih društvenih sistema i druge vrste kulturnih realnosti. Razmislimo o tome da li se može govoriti o današnjem mitu, o mitskom mišljenju kao živov kategoriji koja je još uvek povezana sa čovekom i njegovom psihom. Počnimo sa pitanjem, da li samo društvena akceptacija uslovljava određene mistifikovane uobrazilje da budu prihvaćene kao mit, ili se mitom, takođe može smatrati njegova individualizovana forma koja predstavlja individualni način mišljenja prihvaćen od manje grupe; ili se, dalje, mitom mogu smatrati šizofrenične vizije ili vizije koje nastaju usled dejstva narkotičnih sredstava. Smatram da sve navedene forme sačinjavaju pojam mitskog mišljenja. Pri razmatranju ovog pitanja manje su važni sadržaj ili forma određene mitske poruke, od njenog značenja i funkcija kao proizvođa čovekove psihe i aparata koji vrši uticaj na tu psihi, a kao posledica i na konkretno delovanje u odnosu na društvo. Ako se na takav način pristupi mitskom mišljenju onda mit, *sui generis* sačinjavaju i njegove forme koje su široko društveno priznate i one koje imaju lokalni pa čak i individualni karakter. Ovde se nalaze takođe savremene poruke mitskog mišljenja kao i kult filmskih zvezda, političke ideje, mitovi tehnike itd. Oslanjajući se na ovu pretpostavku pojam mita ću u daljem razmatranju shvatati u njegovom širokom smislu, kako u tradicionalnoj formi tako i u njegovoj savremenoj, gotovo sasvim izmenjenoj kontinuuaciji. Treba, međutim, neke stvari precizirati da bismo se lakše orijentisali u ovoj teškoj problematici. Sam karakter pojave, njen uticaj, vrsta, utiču da se i društveno prihvaćene forme mita i individualna uobrazjenja — proizvodi mitskog mišljenja — mogu nazvati mitom. U svakom slučaju valja naglasiti da ćemo prvu varijantu označavati mitom u širokom, društvenom značenju (ili jednostavno uprošćenja radi — mitom), a drugu varijantu — mitom u užem smislu. Ovaj tip razlikovanja ne pruža sasvim jasnu sliku i možda bi bilo korisnije izneti određenu apriornu pretpostavku: mitom ćemo — u svakodnevnom smislu — smatrati samo takav rezultat mitskog mišljenja koji je društveno akceptiran i realizovan, dok lične, individualne forme mitskog mišljenja ili individualizovane interpretacije mita (objektivno, društveno postojećeg) nećemo označavati nazi-

vom mita (i pored njihove unutarnje kvalitativne istovetnosti sa društveno priznatim mitom). Ovo je očigledno samo jedna vrsta pretpostavki, izvesnog olakšavanja razumevanja, a ne razjašnjavanje nejasnoća povezanih sa mitom i mitskim mišljenjem.

Zadržimo se sada na pitanju: na čemu se zasniva suština i snaga uticaja mita i mitskog mišljenja? Mit je bekstvo od materijalizovane svakidašnjoj i izvanracionalne sfere — i sve dok bude postojala potreba za ljubavlju, dobrom, pravdom, idejom, delovanjem, vlašću, ambicijom, postojaće pretpostavke mitskog mišljenja. Mitsko mišljenje je mišljenje idejom, to je težnja, način izjašnjavanja, mogućnost pronalazjenja samog sebe. Podleganje mitu, težnja da se on učini realnim jeste istovremeno težnja ka približavanju idealnom uzoru (El'jad to označava božanskim uzorom). Mit, kao i bajka ili naučna fantazija, može sadržati moralno naravoučeniije, principe ponašanja, ali oni u mitu nisu cilj nego samo okviri ili margina ideje. Društvena uloga mitskog mišljenja, njegov opšti okvir utiču da mit teži nečem lepšem, da traga za idejom i za dopunjavanjem. To je često ideja koja povezuje, koja organizuje grupe, a ponekad, u slučaju njegove individualizovane forme mita, dozvoljava ličnosti da ostane u okvirima koji su nametnuti činjenicom postojanja u određenim zatvorenim društvenim sistemima. Opštost uzora ideje mitskog mišljenja uslovljava da se može govoriti o društvenoj, u opšteljudskom smislu, potrebi za mitom koji utiče i na grupe i na pojedince, a preko njih opet na grupu.

Po nekim misliocima savremeni mitovi nemaju tako izražena svojstva da ujedinjuju grupe a izlaženje iz njegovih okvira ne povlači tako velike sankcije kao u slučaju arhaične plemenske forme mita. Diskutabilno je ipak da li doista sa vremena forma mita ima manji društveni odjek i da li je više okrenuta pojedincu. Možda se tako dešava zbog sve veće potrebe nezavisnog nalaženja sebe, svoga „ja“ u odnosu na unificirajuće tendencije masovne kulture, a možda i zbog toga što je to novonastala grana mitskog mišljenja uz stalno prisustvo njegove neugasle društvene uloge kao činioca koji organizuju grupe, društva i partije. Sumnje, takođe, može izazvati i činjenica da tek danas stvarno poznamo individualne forme mitskog mišljenja; njegova nekadašnja ispoljavanja su nepoznata, a preživela su samo ona koja su bila društveno sankcionisana. Otuda može biti pogrešno mišljenje da je individualizacija mita osobina današnjice; taj zaključak može proizići jednostavno usled nedostatka podataka.

Vratimo se na poređenje plemenskog mita sa savremenim. Evolucija sadržaja plemenskog mita odvijala se — po mišljenju mnogih naučnika — putem vizionarskih proricanja, koja su vremenom dobi'la društvenu potvrdu. Današnji hipički pokret i neke političke ideologije imaju upravo takav karakter. Doista, ta proricanja nisu odvojena od određenih ekonomskih, društvenih, psihičkih stanja, rezultat su spleta mnogih okolnosti, a ipak je evolucija mita, plemenskog takode, po mom mišljenju, bila moguća samo kao posledica određenih promena i društvenih sistema, kao posledica određenih potreba. Plemenski vizionar bio je jednostavno preteča promena, neko ko je možda prvi sagledao potrebe prekoračenja starog mita usled njegove neadekvatnosti situaciji, usled nastalih kritičkih i nezadovoljavajućih glasova. To je tim očiglednije što, kada bi predlagana promena, i nova razvijena forma ideje, bila neracionalan eksces u nekadašnjim kulturnim sistemima, ta promena ne bi postigla odgovarajuću društvenu akceptaciju. Čak nezavisno od toga kako ćemo danas ocenjivati izvesne ideje i forme mitskog mišljenja, kao na primer ideju spasavanja obećane zemlje, ili mita o izabranom narodu, sa stanovišta da li su one zadovoljavale određene aktuelne, psihičke potrebe stvarajući red i osećaj stabilnosti, čak ako se relativno brzo ispostavljalo da je to, iz perspektive vremena i opšteljudskih potreba bio — kao na primer u slučaju rasističkog mita — „degenerisani“ mit.

Šaman ili čarobnjak predstavljali su one moćnike koji su po uverenju saplemenika bili u mogućnosti da učine mit realnim, da ga približe mitskom junaku, idealu dobrog ili potpune sreće, ali savremeni politički lider često pokušava, možda nesvesno, da iskoristi isti taj mehanizam i da stane na poziciju opsenara. Razlika je samo u tome što su drugačija sredstva kojima se pokušava da se mit učini realnim, što zavisi od drugačijeg nivoa tehnike, društvene organizacije i svesti; ali, mehanizam ostaje isti. Razlika između plemenskog, religijskog mita i političke ideje često je — gledano sa stanovišta načina i vrste mišljenja — praktično nikakva ili mala, što se naročito vidi u prelomnim trenucima, kao što su revolucije — prvo proglašavanje nove ideje (političke ideologije) slično je proglašavanju u religioznom smislu, ne razlikuje se ni po načinu mišljenja, ni po poruci nosilaca nove ideje, noseći podjednako transcendentni karakter.

Možemo, očigledno, sagledati niz razlika između arhaične i savremene forme mitskog mišljenja i načina njegovog iskazivanja. To je rezultat različitih sistema, drugačijih uslova života, promene pojma vremena, koji je u tim ranijim formama mita bio univerzalnija, elastičnija, ra-

stegljivija ili čvršća kategorija, a koji je danas postao realniji i možda manje elastičan. Scenarija nekadašnjih mitova ili religijskih mitova koji danas postoje u smislu basne — ili, bolje rečeno, nesvakidašnjeg, prazničkog karaktera, predstavljaju, možda zamenjujuću ili, još pre, maskirajuću formu koja olakšava strogo ispoljavanje same ideje. Ali to nisu propali scenariji ako se podsetimo samo ideje koja je u osnovi hipijeuskog pokreta ili čak političkih ideja, naročito onih dinamičnijih, integrisanijih. Treba samo imati na umu vreme koje ih deli, različitost osnove na kojoj su nastali kao i njen realitet.

Jedna od čestih sumnji povezanih sa razmatranjima mita jeste granica između mita i basne, legende ili — sa druge strane — između mita i književne fantazije ili *science fiction*, pa čak i stereotipa. Smatram da se sve navedene forme zasnivaju na istom načinu mišljenja, ali se izrazito razlikuju prema emocionalnom opterećenju; i dok je mit izvesna ideja cilja, ove druge su cilj sam za sebe, a njihova mogućnost društvenog uticaja jeste nešto sekundarno. Uostalom, teško je, u odnosu na stvarnost, odrediti granicu između mita i propagande nastale iz političke ideje. Svesno stvaranje mita, na primer, u vidu političkih deviza, predstavlja vrstu savršene i visoko razvijene sociotehničke metode koja pomaže u usmeravanju društvenih procesa u određenom pravcu; ali ako se pojavi društvena akceptacija deviza, onda se ta vrsta ideja može ubrojati u mit. Pomenuta vrsta tvoraštva mita, po mišljenju nekih savremenih mislilaca (Kasirer, Dorfler i drugi), nije pravo mitsko mišljenje. Zašto se ipak javlja sumnja? To je takođe siguran znak mitskog mišljenja, a osim toga danas nismo u stanju da odredimo da li je mnogo klasičnih plemenskih formi mita nastalo baš na takav način. Treba se, dakle, zapitati da li mitom valja smatrati samo one obične, društveno priznate forme mitskog mišljenja, koje emaniraju od društva ka jedinki, vršeći na nju određeni uticaj, ili i one koje ličnost usmerava prema društvu. Ono što je prethodno rečeno o ulozi šamana i vizionara u plemenskom mitu gotovo da upućuje na protivstavljanje mišljenju Dorflera i Kasirera. To ipak ne znači da nismo svesni granice — iako nejasne — između svesnog, veštački stvorenog mita, i vizionarskog — spontanog i „prirodnog“ otkrovenja, koje je rezultat nužnosti društvene i aktuelne potrebe.

Vratimo se sada poređenju arhaičnog mita sa savremenim mitskim pojavama. Bitna osobina koja podvaja ove forme mitskog mišljenja jeste mogućnost realizacije. Obe su fikcija; i dok savremeni mit (bar nekim svojim formama) ima šansu, makar i potencijalnu, da se realizuje, re-

ligijski i plemenski mit uvek ostaju neostvarena ideja, ne „dogode se“; slično uostalom kao i neke forme savremenog mita, čije ne samo ideje nego i realizacije ostaju u sferi apstrakcije, kao na primer ljubav. Ostvarenje plemenskog mita, kao i religijskog, može nastati samo u svetu izvan realnosti, u sferi psihe (ne ističem neke posebne slučajeve realizovanja mita usled posebno izvršenih postupaka, na primer pod uticajem halucinogenih sredstava). Da li će ta vrsta mita uvek ostati faktička fikcija; ili se upravo u tome, možda, nalazi njegova snaga? Postavlja se, dakle, pitanje da li je mogućnost ostvarenja mita važna a možda mogućnost „događanja“, realizacije nema značenja, možda je jednostavno važna težnja, cilj, ideja. Možda mit mora biti fikcija da bi postao mit, a realizacija uništava i njega i njegov sadržaj.

Širenje horizonata savremenog čoveka i rastući nivo naučnih saznanja nisu sve objasnili, jednostavno su se pomerile granice kosmosa, a osnovni problem svemira koji postoji i biva jasan kad je reč o kraju organizma, nije ništa manje aktuelan. Ako je stvaranje mitova izvesna forma bekstva i oslobađanje od straha, ako je to potreba prigušivanja nemira ili pronalaženje ideje života, onda su i ranije postojale a i danas postoje šanse stvaranja mita i potreba za mitskim mišljenjem.

Aktuelna je i integrišuća uloga mita, za šta kao primer mogu da posluže političke ideje, mitovi zatvorenika i hipika itd. Očigledno, obim njihovog uticaja je lokalna, ograničen na određenu grupu — kao što je to u plemenskim društvima. Mehanizmi odbrane psihe zatvorenika uzrokuju pokretanje sposobnosti za stvaranje mita koje u izvesnom smislu gotovo produžavaju život izvan zatvorskih kapija koje omogućavaju slobodno kretanje u neograničenom prostoru. Kao što u slučaju zatvorskih skupina mit omogućava da se prekorače zatvorske zidine. tako i tehnizacija savremenog života, prenaseljenost gradova, posvemašnje prisustvo sredstava masovnog komuniciranja i propagande — koji takođe predstavljaju svojevrsnu barijeru — uzrokuju da od davnina poznat mit raja, srećnog ostrva, života u prirodi, mit slobode ništa ne gubi od aktuelnosti.

Ne može se, dakle, reći da je savremeni mit više otrgnut od rituala ili simboličnog koda, jedino se može reći da su drugačije njegove forme. Pa nas, takođe, možemo konstatovati — promatrajući okvir koji prati značajan momenat u životu partija i političkih, religijskih udruženja — činjenice stvaranja, uporedo sa mitom, novog rituala i obreda i novih formi ritualne realiza-

cije mitova. Teško je reći da li je to zadatak nekadašnje simboličke i načina predstavljanja, interiorizacije mita ili je to imanentna osobina mišljenja i izražavanja, međutim kontinuitet arhaičkog podsticaja je očigledan.

Savremeni istraživači podvlače — zadržavajući se kod novih formi mita i poredeći ih sa starim, da se današnji mitovi brzo demitizuju i da je vreme njihovog trajanja znatno kraće. To nije ništa čudno, pojam vremena je uopšte izmenio svoju vrednost a ritam života je drugačiji. Dugo trajanje mitskih sadržaja u plemenskim kulturama i uopšte u prošlosti, razumljivo je u svetu istorije, sporosti promena, relativne stabilnosti. Ako, poređenja radi, uzmemo u obzir promene koje su se dogodile za sedamdeset godina ovog veka, ili makar za trideset godina koliko nas deli od rata, postaje razumljivo da vreme trajanja mnogih mitova mora biti različito. Međutim, ne čini se da bi to bila bitna i važna razlika. Umesto dezaktualizovanih nastaju nove forme mita, ali sama ideja mitskog mišljenja, potreba za njim je trajna; stalno postoji.

Možda najizrazitija osobina koja plemenske mitove razlikuje od savremenih jeste veća individualizacija ovih drugih, povećana uloga simptoma individualnog mitskog mišljenja. A može biti da je to jednostavno samo češće individualno doživljavanje najobičnijeg savremenog mita, zahvaljujući, između ostalog, dinamičkom razvoju sredstava masovne komunikacije. Razvoj tehnike je izazvao i druga prevrednovanja u mitskom mišljenju i organizaciji mita. Nestalo je uloge svetskih stvaraoca — kao plemenske hronike, pamćenja i nosilaca mitskih sadržaja. U savremenom mitu ulogu prenosnika preuzela su tehnička sredstva kojima upravljaju relativno mladi ljudi, a poštovani starac je postao — kako je to formulisao Moren — penzionisani starčić. Čovek plemenskog društva rođen je i rastao u okviru određenih mitova, nalazio se među njima samim tim što je bio član određene zajednice i samom činjenicom vaspitanja. Ulazak u savremeni mit, učešće u njemu dešava se na tim istim principima — rađanjem u određenoj kulturi, vaspitanjem i internalizacijom uticaja koji su dolazili spolja; s tim što su se obim i širina mitskog modela povećali zahvaljujući sredstvima masovne komunikacije i kontaktima članova različitih, ponekad dalekih zajednica.

Očigledno je da postoji uzajamna zavisnost mita i kulture; mit je zavisn od kulture i ne postoji izvan njenih relacija i vrednosti, iskazuje se u njenim kategorijama iako često ima opšta nadkulturna svojstva (u smislu određene, indi-

vidualne kulture). Promene mita zavise od evolucije društvenih vrednosti i potreba, te možda zbog toga danas često dolazi do individualizacije mita, pa otuda i pojam vrednosti često stremiti — kako se čini — individualnom cilju. Svaka kultura, svaki sistem koji predstavlja vrstu ravnoteže motiv še i sankcioniše svoje postojanje pomoću mita. Mit je potreban da da smisao i pravac akciji. To je najvidljivije u kritičnim trenucima, kada postoji nužnost stvaranja mita, da bi se našla snaga i cilj za akciju, za suprotstavljanje snagama koje narušavaju ravnotežu. Ukoliko je ozbiljnija pretnja narušenja kulturne ravnoteže i uništenja, utoliko mit mora imati određeniju, fantastičniju formu, kako bi se suprotstavio pretnji agresije i uništenja kulturne ličnosti. Kao ilustracija mogu da posluže revolucionarni pokreti društvenog protesta, religiozni pokreti koji u mitu traže mogućnost preživljavanja i pobeđivanja snaga koje ugrožavaju postojanje određene zajednice. Tada se često misticizam rasplamsa i postane intenzivniji — javlja se svojevrsna „superrealizacija“ mita.

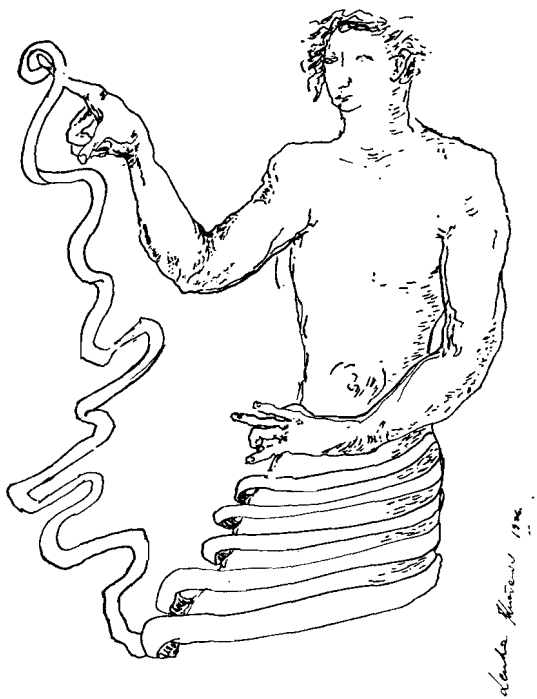
Nezavisno od vremena — od toga da li se to odnosi na plemenska društva ili na savremeno društvo — nejednako je, po mom mišljenju, raspoređena potreba za posedovanjem mita, a zatim i njegovog uticaja. Uvek je postojao i postoji deo društva koji iz više razloga ima potrebu za mitom i više mu je potčinjen, kao i deo društva koji ima manju potrebu za mitskim mišljenjem. Može se sa rizikom pretpostaviti da su potreba i „prezasićenost“ mitskog mišljenja u obrnutoj razmeri prema zadovoljenim potrebama (ekonomskim, psihičkim) i stabilnošću. Najmanje razvijene potrebe za mitskim mišljenjem mogu se zapaziti — po svemu sudeći — na srednjim društvenim nivoima, tu dobijaju jednostavno oblik ponavljano a ne preživljavano stereotipa, a najvidljiviji postaju u teškim, perifernim situacijama, u ugroženim zajednicama (na primer, zatvorenika) i u plemenskim zajednicama; ili kada — kao u slučaju mnogih savremenih društava — postoji potreba za ravnotežom psihičkih kategorija razvoja tehnike, masovne kulture i zavisnosti koje otuda proističu; ili, takođe, kada se javlja potreba za iznalaženjem revolucionarnog podsticaja za promene u zajednicama velike društvene nejednačenosti, usled nedostatka društvene jednakosti itd.

Do nestanka mita i mitskog mišljenja doći će sa pobedom razuma (tako makar smatra Van Lier), no da li je moguće govoriti o razumu kao nečem dominantnom ako postoji čovek sa svojom psihom i njenim potrebama koje su tako često u opoziciji spram razuma; jer otkada postoji čovek otada želi nešto više, beži od stvarnosti.

Potreba za izvanracionalnim činocem jeste veoma nesavremena potreba, ali je, kako svedoči istorija, a to ne poriče ni savremena stvarnost, čisto ljudska, opšta osobina.

Ovaj članak nije pokušaj rešavanja komplikovanog problema mita nego samo signalizacija postavljenog problema, njegove višestrukosti i trajanja koje se opire vremenu. U prethodno iznetim stavovima — koji su često diskutabilni — većina problema je samo naznačena; možda će autoru poći za rukom da se još vrati temi kako bi je potpunije razvio i detaljnije razmotrio.

(Preveo sa poljskog
RADOSLAV ĐOKIĆ)



LAV VIGOTSKI

MIŠLJENJE I GOVOR*

PROBLEM I METOD ISPITIVANJA

Problem mišljenja i govora spada među one psihološke probleme u kojima u prvi plan dolazi pitanje odnosa raznih psihičkih funkcija, raznih vidova delatnosti svesti. Središte celog tog problema je, naravno, pitanje *odnosa misli i reči*. Sva ostala pitanja u vezi sa ovim problemom su drugostepena i logično podređena tome prvom i osnovnom pitanju, bez rešavanja kojega je nemoguće čak ni pravilno postaviti ma koje dalje i posebnije pitanje. Međutim, baš problem međufunkcionalnih veza i odnosa je, začudo, za savremenu psihologiju skoro sasvim nerazrađen i nov problem.

Problem mišljenja i govora — podjednako star kao i sama psihološka nauka — najmanje je razrađen i najnejasniji baš kad je posredi odnos misli prema reči. Atomistička i funkcionalna analiza koja je vladala u naučnoj psihologiji tokom cele poslednje decenije usloвила je da se pojedine psihičke funkcije razmatraju izolovano, metod psihološkog istraživanja razrađivao se i usavršavao radi izučavanja pojedinačnih, izolovanih procesa, dok je problem međusobne povezanosti funkcija, problem njihove organizacije u jedinstvenoj strukturi svesti neprestano izmicao istraživačima.

Za savremenu psihologiju nije nova misao da je svest jedinstvena celina i da je delovanje pojedinih funkcija međusobno nerazdvojno povezano. Ali jedinstvo svesti i veza pojedinih funkcija u psihologiji se obično pre postuliralo negoli ispitivalo. Štaviše, pretpostavljajući to funkcionalno jedinstvo svesti, psihologija je, uporedo sa ovom neospornom pretpostavkom, zasnivala sva svoja ispitivanja na potpuno pogrešnom postulatu, [...] koji se sastojao u shvatanju o nepromenljivosti i postojanosti

*) Ovaj tekst predstavlja prvo poglavlje knjige L. S. Vigotskog *Mišljenje i govor*, koja će uskoro izaći u „Nolitovoj“ biblioteci „Sazvežđa“.

međufunkcionalnih veza svesti, i pretpostavlja-
la je da je opažanje uvek jednako povezano s
pažnjom, da je pamćenje uvek i na isti način
povezano sa opažanjem, misao s pamćenjem itd.
Iz toga je, naravno, proisticalo da međufunk-
cionalne veze predstavljaju nešto što se može
osloboditi zagrada kao zajednički množilac i
što se može zanemariti prilikom ispitivanja
posebnih i izolovanih funkcija koje su ostale
u zgradama. [...]

To se moralo vrlo nepovoljno odraziti i na
problem mišljenja i govora. Pregledamo li isto-
riju izučavanja ovog problema, lako ćemo se
uveriti da je pažnji istraživača stalno izmicalo
to središte celog problema odnosa misli i reči,
i da se težište celog problema stalno premeštalo
u neku drugu tačku, prelazilo na neko drugo
pitanje.

Ako pokušamo da ukratko formulišemo rezul-
tate istorijskih radova o problemu mišljenja i
govora u naučnoj psihologiji, možemo reći da
se rešenje toga problema koje su predlagali
razni istraživači stalno kolebalo — od najra-
nijeg doba, pa sve do danas — između dve
krajnje tačke: između *izjednačavanja* i potpu-
nog *stapanja misli i reči*, i podjednako meta-
fizičkog, podjednako apsolutnog *raskida i raz-
lučivanja*. Izražavajući jednu od tih krajnosti
u čistom vidu ili spajajući u svojim teorijama
obe te krajnosti, i na izgled zauzimajući sred-
ninu među njima, ali neprestano se krećući po
osi koja spaja te dve krajnje tačke, razna uče-
nja o mišljenju i govoru stalno su se vrtela u
istom začaranom krugu, iz koga ni do danas
nije pronađen izlaz. Odvajkada, preko psiholo-
ške lingvistike, koja je proglasila da je misao
„govor manje zvuk”, pa sve do savremenih
američkih psihologa i refleksologa, koji shva-
taju misao kao „zakočen refleks, koji se nije
ispoljio u svom motornom delu”, razvija se ista
ideja, koja izjednačava mišljenje i govor. Pri-
rodno je što su sva učenja koja se približavaju
toj liniji po samoj suštini svojih shvatanja pri-
rode mišljenja i govora bila nemoćna ne samo
da reše nego čak i da postave pitanje odnosa
misli i reči. Ako se misao i reč podudaraju, ako
su one isto, među njima ne može nastati ni-
kakav odnos, niti se on može ispitivati, kao što
se ne može zamisliti da bi predmet ispitivanja
mogao biti odnos predmeta prema samom sebi.
Onaj ko sjedinjuje misao i govor, sam sebi za-
tvara put ka postavljanju pitanja o odnosu
misli i reči, i čini unapred taj problem nereši-
vim. Problem se ne rešava nego se naprosto
obilazi.

Na prvi pogled može se učiniti da je učenje
koje je bliže suprotnoj krajnosti i razvija ideju

o nezavisnosti mišljenja i govora, u povoljnijem položaju u odnosu prema pitanjima koja nas interesuju. Oni koji u govoru vide spoljašnji izraz misli, njeno ruho, koji, kao predstavnici vircburške škole, teže da oslobode misao svake čulnosti, pa i reči, i da zamisle vezu misli i reči kao čisto spoljašnju vezu, odista ne samo što postavljaju nego na svoj način i pokušavaju da reše problem odnosa misli i reči. Samo što takvo rešenje, koje predlažu predstavnici najrazličitijih psiholoških pravaca, nikad ne može ne samo da reši nego ni da postavi taj problem, pa ako ga ne mimoilazi, kao ispitivanje prve grupe, preseca čvor umesto da ga razveže. Razlažući govorno mišljenje na njegove sastojke, koji su tuđi jedan drugom — na misao i reč — ti istraživači pokušavaju, zatim, izučivši čista svojstva mišljenja kao takvog, nezavisno od govora, i govor, kao takav, nezavisno od mišljenja, da zamisle vezu među njima kao čisto spoljašnju mehaničku zavisnost dva različna procesa. Kao na primer moglo bi se ukazati na pokušaje jednog savremenog autora da pomoću takvog postupka izučiti razlaganje govornog mišljenja na sastojke, povezanost i uzajamno dejstvo oba procesa. Na osnovu tog proučavanja on zaključuje da procesi koji izazivaju govor osetno doprinose boljem toku mišljenja. Oni potpomažu procese shvatanja tako što, kad se naiđe na tešku složenu jezičku građu, unutrašnji govor pomaže da se bolje ureže i poveže ono što se shvata. Zatim, ubrzava se proticanje tih istih procesa, kao izvesnog vida delatnosti, ako im se priključi unutrašnji govor, koji pomaže da se zapazi i odvoji važno od nevažnog prilikom kretanja misli. Najzad, unutrašnji govor igra ulogu katalizatora pri pretvaranju misli u glasan govor.

Naveo sam ovaj primer samo da bih pokazao kako, kad razloži govorno mišljenje, kao jedinstvenu psihičku tvorevinu, na sastojke, istraživaču ne preostaje ništa do da ustanovi među tim elementarnim procesima čisto spoljašnju uzajamnu povezanost, kao da je reč o dva vida delatnosti koji nemaju ničeg zajedničkog. Povoljniji položaj u kome se nalaze predstavnici drugog pravca sastoji se u tome što oni bar mogu postaviti pitanje o odnosu mišljenja i govora. Ali je njihova slabost u tome što je način postavljanja toga problema *unapred pogrešan* i isključuje svaku mogućnost pravilnog rešavanja pitanja, jer metod razlaganja te jedinstvene celine na pojedine sastojke, koji oni primenjuju, onemogućuje izučavanje unutrašnjih odnosa misli i reči. Tako se pitanje spotiče o *metod ispitivanja*, te mi se čini da je, ako od samog početka postavimo sebi problem odnosa mišljenja i govora, neophodno i da unapred shvatimo kakvi se metodi mogu primeniti

prilikom proučavanja toga problema koji bi mogli da obezbede njegovo uspešno rešavanje.

Čini mi se da treba razlikovati dve vrste analize koje se primenjuju u psihologiji. [...] Prvi način psihološke analize mogao bi se nazvati razlaganjem složenih psihičkih celina na sastojke. On bi se mogao uporediti sa hemijskom analizom vode, kojom se ona razlaže na vodonik i kiseonik. Glavno obeležje takve analize je što se kao njen rezultat dobijaju proizvodi tuđi analiziranoj celini — sastojci koji ne sadrže osobine svojstvene celini kao takvoj, i raspolazu mnogim novim osobinama, koje ta celina nikad nije mogla da ispolji. Istraživaču koji, želeći da reši problem mišljenja i govora, razlaže taj problem na govor i mišljenje, događa se isto što bi se dogodilo svakom ko bi, tražeći naučno objašnjenje nekih svojstava vode, na primer zašto voda gasi vatru, ili zašto je na vodu primenljiv Arhimedov zakon, pribegao razlaganju vode na kiseonik i vodonik kao sredstvu za objašnjavanje tih svojstava. On bi sa čuđenjem saznao da vodonik sam gori, a da kiseonik potpomaže gorenje, i nikad ne bi uspeo na osnovu osobina tih sastojaka da objasni osobine svojstvene celini. Tako će i psihologija koja razlaže govorno mišljenje na pojedine sastojke da bi objasnila njegove suštinske osobine, svojstvene upravo njemu kao celini, uzalud zatim tražiti te sastojke jedinstva svojstvene celini. U toku analize oni su isparili, izvetrili, i njemu ne preostaje ništa drugo do da traži spoljašnju mehaničku uzajamnu povezanost sastojaka da bi pomoću nje čisto spekulativno rekonstruisao objašnjive osobine iščezle tokom analize.

U stvari, takva analiza koja nas vodi proizvodima koji su izgubili osobine svojstvene celini, gledano sa stanovišta problema radi rešavanja kojega se primenjuje, i ne predstavlja analizu u pravom smislu reči. Pre bismo je mogli smatrati saznajnim postupkom obrnutim u odnosu prema analizi i u izvesnom smislu suprotnim njoj. Jer hemijska formula vode, kojoj podjednako pripadaju sve njene osobine, podjednako važi za sve njene vidove, za Veliki okean u istoj meri kao i za kišnu kap. Zato razlaganje vode na sastojke ne može biti način koji nam može objasniti njena konkretna svojstva. To je pre put *podizanja na stepen opšteg* nego analiza, tj. rasčlanjivanje u pravom smislu reči. Upravo tako ni ovakva analiza primenjena na celovite psihičke tvorevine ne predstavlja analizu koja može da nam razjasni svu konkretnu raznolikost, svu specifičnost odnosa reči i misli s kojima se susrećemo u svakodnevnom opštenju, posmatrajući razvoj govornog mišljenja u dečjem uzrastu, funkcionisanje govornog miš-

ljenja u njegovim najrazličnijim vidovima. Ova analiza se, takođe, po prirodi stvari, u psihologiji pretvara u svoju suprotnost i umesto da nam objasni konkretne i specifične osobine celine koju izučavamo, pretvara tu celinu u opštiju smernicu, takvu koja može da nam objasni samo nešto što se tiče celog govora i mišljenja u svoj njihovoj apstraktnoj sveopštosti, bez mogućnosti da shvati konkretne zakonitosti koje nas interesuju. Štaviše, takva analiza, koju psihologija primenjuje nesistematski, izaziva duboke zablude, ignorišući činilac jedinstvenosti i celovitosti procesa koji se izučava i zamenjujući unutrašnje odnose nedeljivosti spoljašnjim mehaničkim odnosima dva raznorodna procesa, tuđa jedan drugom. Nigde se rezultati ove analize nisu ispoljili tako očevidno kao u oblasti učenja o mišljenju i govoru. Samu reč, koja predstavlja živo jedinstvo zvuka i značenja, i koja sadrži, kao živa ćelija, u najjednostavnijem vidu sve osnovne osobine svojstvene govornom mišljenju u celini, takva analiza razbila je na dva dela, među kojima su zatim istraživači pokušavali da uspostave spoljašnju mehaničku asocijativnu vezu.

Zvuk i značenje reči nipošto nisu povezani među sobom. Oba ta sastojka, sjedinjena u znak, kaže jedan od najznačajnijih predstavnika savremene lingvistike, žive sasvim odvojeno. Otuda nije čudno što je takvo shvatanje moglo dati samo kukavne rezultate za izučavanje fonetske i semantičke strane jezika. Zvuk otrgnut od misli izgubio bi sve specifične osobine koje su ga jedino i učinile zvukom ljudskog govora i izdvojile iz celog ostalog carstva zvukova koji postoje u prirodi. Zato su počeli da proučavaju samo fizičke i psihičke osobine toga obesmišljenog zvuka, tj. ne ono što je za taj zvuk specifično, nego ono što je u njemu zajedničko sa svim ostalim zvukovima koji postoje u prirodi, te nam proučavanje nije moglo objasniti zašto je zvuk koji raspolaže takvim i takvim fizičkim i psihičkim osobinama — zvuk ljudskog govora i šta ga čini takvim. Isto tako bi se i značenje odvojeno od zvučnosti reči pretvorilo u čistu predstavu, čist misaoni čin, koji su počeli da proučavaju odvojeno kao pojam koji se razvija i postoji nezavisno od svog materijalnog nosioca. Neplodnost klasične semantike i fonetike u znatnoj meri je uslovljena baš tim razlučivanjem zvuka i značenja, tim razlaganjem reči na pojedine sastojke.

Tako se i u psihologiji razvitak dečjeg govora proučavao sa stanovišta njegovog razlaganja na razvitak zvučne, fonetske strane govora i njegove smislaone strane. Brižljivo do tančina proučena istorija dečje fonetike uopšte nije mogla da razjasni, ni u najelementarnijem vidu, po-

jave koje spadaju ovamo. Sa druge strane, proučavanjem značenja dečje reči istraživači su došli do autonomne istorije dečje misli, koja nije bila ni u kakvoj vezi sa fonetskom istorijom dečjeg jezika.

Čini mi se da prekretnicu u celom budućem učenju o mišljenju i govoru predstavlja prelazak sa ovakve analize na drukčiju analizu, koja bi se mogla označiti kao analiza koja raščlanjuje složenu celinu *na jedinice*.

Jedinicom smatram takav proizvod analize koji, različito od sastojaka, raspolaže *svim osnovnim obeležjima svojstvenim celini*, a koji predstavlja žive nerazložive delove toga jedinstva. Ključ za objašnjavanje pojedinih osobina vode nije hemijska formula vode, nego proučavanje molekula i molekularnog kretanja. Tako i živa ćelija, koja zadržava sva osnovna obeležja života svojstvena živom organizmu, predstavlja pravu jedinicu biološke analize.

Psihologija koja teži da prouči složene celine mora to da shvati. Ona mora zameniti metode razlaganja na sastojke metodom analize koja raščlanjuje na jedinice; mora pronaći te nerazložive jedinice koje zadržavaju sva obeležja svojstvena odnosnoj celini kao jedinstvu, jedinice u kojima se obrnuto odražavaju ta obeležja, i takvom analizom pokušati da reši konkretna pitanja koja se pred nju postavljaju.

A šta je ta jedinica koja se više ne može razlagati i u kojoj se sadrže obeležja svojstvena celom govornom mišljenju? Rekao bih da se takva jedinica može naći u unutrašnjosti reči — u njenom *značenju*.

Ta unutrašnjost reči dosad skoro nije ni bila posebno ispitivana. Značenje reči takođe se gubilo u moru svih ostalih predstava naše svesti ili svih ostalih činova naše misli, kao što se zvuk, otrgnut od značenja, gubio u moru svih ostalih zvukova koji postoje u prirodi. Zato, kao što savremena psihologija ne može reći ništa što bi bilo specifično za zvuk ljudskog govora kao takvog, tako ni u oblasti proučavanja značenja reči psihologija ne može reći ništa osim onoga što je podjednako svojstveno tome značenju kao i svim ostalim predstavama i mislima naše svesti.

Tako je bilo u asocijativnoj psihologiji, načelno tako je i u savremenoj strukturalnoj psihologiji. Uvek smo poznavali samo spoljašnju stranu reči, okrenutu nama. Njena druga, unutrašnja strana — njeno značenje, kao druga strana meseca, bila je uvek i ostala dosad neproučena i nepoznata. A baš u njoj se i krije

mogućnost rešavanja problema odnosa mišljenja i govora, jer je upravo u značenju reči zavezan čvor onog jedinstva koje nazivamo *govornim mišljenjem*.

Da bih ovo razjasnio, treba da se ukratko zadržim na teorijskom shvatanju psihičke prirode značenja reči. Ni asocijativna, ni strukturalna psihologija ne daju [...] iole prihvatljiv odgovor na pitanje o prirodi značenja reči. Međutim, eksperimentalno ispitivanje, koje ću izložiti kasnije, kao i teorijska analiza, pokazuju da se najsušastvenije, ono što najviše određuje unutrašnju prirodu značenja reči, ne nalazi tamo gde su ga obično tražili.

Reč se nikad ne tiče samo jednog posebnog predmeta, nego *cele grupe ili cele kategorije predmeta*. Usled toga svaka reč predstavlja skriveno *uopštavanje* [...]. Ali uopštavanje je, kao što se lako može videti, poseban *verbalan misaoni čin*, koji odražava stvarnost sasvim drukčije no što je odražavaju neposredni oseti i opažaji.

Kad se kaže da dijalektički skok nije samo prelazak od materije koja ne misli ka osetu nego i prelazak sa oseta na misao, time se želi reći da mišljenje odražava stvarnost u svesti kvalitativno drukčije nego neposredno osećanje. Očevidno, može se pretpostaviti da je ta kvalitativna odlika jedinice u osnovi *uopšteno odražavanje stvarnosti*. Stoga možemo zaključiti da značenje reči, koje sam upravo pokušao da rasvetlim sa psihološke strane, da njeno uopštavanje predstavlja čin mišljenja u pravom smislu reči. Ali ujedno, značenje predstavlja nerazdvojan deo reči kao takve [...]. Reč bez značenja nije reč, nego prazan zvuk. [...] Stoga se značenje može podjednako smatrati i govornom pojavom po svojoj prirodi i pojavom koja spada u oblast mišljenja. O značenju reči ne može se reći ono što smo ranije bez zazora govorili o izdvojenim sastojcima reči. [...] Ono je istovremeno govor i mišljenje, jer je ono *jedinica govornog mišljenja*. Ako je to tako, onda je očevidno da metod ispitivanja problema kojim se bavimo mora biti metod semantičke analize, [...] *metod proučavanja značenja reči*. Na ovom putu možemo očekivati pravi odgovor na pitanja o odnosu mišljenja i govora, koja nas interesuju, jer se taj odnos sa drži u jedinici koju smo odabrali, pa, izučavajući razvitak, funkcionisanje, ustrojstvo [...] te jedinice, možemo doznati štošta od onoga što nam može razjasniti odnos mišljenja i govora, prirodu govornog mišljenja.

Prednost metoda koje nameravamo da primenimo za izučavanje odnosa mišljenja i govora

jeste u tome što omogućuju da se sve dobre strane analize spoje s mogućnošću sintetičnog proučavanja osobina svojstvenih bilo kojoj složenoj celini kao takvoj. Lako ćemo se uveriti u to na primeru još jednog vida problema koji nas interesuje, koji je takođe bio u senci. Prvo-bitna funkcija govora je komunikativnost. Govor je, pre svega, *sredstvo društvenog sporazumevanja*, sredstvo iskazivanja i razumevanja. Analiza koja razlaže na sastojke obično je i ovu funkciju govora odvajala od intelektualne funkcije, i obe je pripisivala govoru nekako paralelno i nezavisno jednu od druge. Kao da je govor spajao u sebi i funkcije sporazumevanja i funkcije mišljenja, ali do danas je ostalo neispitano u kakvom su međusobnom odnosu te dve funkcije, šta je uslovalo da one postoje u govoru, kako se one razvijaju i kako su strukturalno povezane među sobom.

Međutim, značenje reči podjednako predstavlja jedinicu obe funkcije govora, kao i *jedinicu mišljenja*. Nemogućnost neposrednog psihičkog sporazumevanja je, dakako, aksiom naučne psihologije. Poznato je i da sporazumevanje bez posredstva govora ili nekog drugog sistema znakova ili sredstava za sporazumevanje, koje zapažamo u životinjskom svetu, omogućuje samo sporazumevanje najprimitivnije vrste i sasvim ograničenog obima. U stvari, to sporazumevanje pomoću izražajnih pokreta ne zaslužuje čak ni naziv sporazumevanja, nego bi se pre morao nazvati *zarazom*. Uplašeni gusan koji je ugledao opasnost i gakanjem uzbuđuje celo jato ne obaveštava ga samo o onome što je video nego ga pre zaražava svojim strahom.

Sporazumevanje zasnovano na razumnom shvatanju i namernom prenošenju misli i doživljaja neizostavno zahteva izvestan *sistem sredstava*, čiji je prototip bio, jeste i uvek će ostati *ljudski govor*, nastao iz potrebe za sporazumevanjem u toku rada. Ali sve doskora pitanje se postavljalo veoma pojednostavljeno, u skladu sa shvatanjem koje je vladalo u psihologiji. Smatralo se da je sredstvo sporazumevanja znak, reč, zvuk. Međutim, ova zabluda proisticala je samo otuda što je za rešavanje celog problema govora nepravilno primenjivana analiza koja je razlagala na sastojke.

Reč je u sporazumevanju poglavito samo spoljašnja strana govora, pri čemu se pretpostavljalo da zvuk sam po sebi može da se poveže sa bilo kojim doživljajem, bilo kojim psihičkim sadržajem, te da prenosi ili saopštava taj sadržaj ili taj doživljaj drugom čoveku.

Međutim, tananije izučavanje problema sporazumevanja, procesa shvatanja i njihovog raz-

vitka u dečjem uzrastu navelo je istraživače na sasvim drukčiji zaključak. Pokazalo se da je sporazumevanje nemogućno i bez značenja, kao što je nemogućno bez znakova. Da bi se saopštio neki doživljaj ili sadržaj svesti drugome, nema drugog načina do svrstavanja sadržaja koji se saopštava u izvesnu kategoriju, u izvesnu grupu pojava, a to, kao što već znamo, obavezno zahteva *uopštavanje*. Tako izlazi da sporazumevanje nužno *pretpostavlja uopštavanje i razvitak značenja reči*, tj. razvitak sporazumevanja omogućuje uopštavanje. Na taj način, viši vidovi psihičkog sporazumevanja, svojstveni čoveku, mogući su samo zahvaljujući tome što čovek pomoću mišljenja uopšteno odražava stvarnost.

Zaista, dovoljno je pribeći ma kojem primeru da bismo se uverili u tu povezanost sporazumevanja i uopštavanja te dve osnovne funkcije govora. Ako želim da saopštim nekome da mi je hladno, mogu mu to nagovestiti nizom izražajnih pokreta, ali stvarno razumevanje i saopštavanje nastaje tek kad uspem da uopštim i imenujem ono što doživljavam, tj. da svrstam osećanje hladnoće koje doživljavam u izvesnu kategoriju stanja poznatih mom sagovorniku. Zato je cela stvar nesaopštiva deci, koja još nisu u stanju da dovoljno uopštavaju.

Tu nije posredi nedostatak potrebnih reči ni zvukova, nego nedostatak potrebnih pojmova i uopštavanja, bez kojih nije moguće razumevanje. Kako kaže Tolstoj, skoro nikad nije nerazumljiva sama reč, nego pojam koji se izražava rečju. Reč je skoro uvek gotova kad je gotov pojam. Zato ima dovoljno razloga da se značenje reči ne proučava samo kao *jedinstvo mišljenja i govora* nego i kao *jedinstvo uopštavanja i sporazumevanja*, komunikacije i mišljenja.

Nesaglediv je načelan značaj ovakvog postavljanja pitanja za sve genetske probleme mišljenja i govora. On je pre svega u tome što tek uz tu pretpostavku postaje prvi put mogućna *uzročno-genetička analiza mišljenja i govora*. Stvarnu povezanost razvitka dečjeg mišljenja i socijalnog razvitka deteta počinjemo da shvatamo tek kada naučimo da uočavamo jedinstvo sporazumevanja i uopštavanja. Oba ova problema, odnos misli i reči i odnos uopštavanja i sporazumevanja, i treba da budu središnje pitanje, čijem su rešavanju posvećena moja ispitivanja.

Ali da bih proširio perspektive svog ispitivanja, želeo bih da ukažem na još neke pojedinosti problema mišljenja i govora, koje na žalost, nisam mogao neposredno da ispitam u ovoj

knjizi, ali koje se, prirodno, ukazuju posle nje i samim tim pridaju joj pravi značaj.

Pre svega, hteo bih ovde da postavim pitanje, koje skoro tokom celog ispitivanja mamoilazim, ali koje se nameće samo po sebi kad je posredi problematika sveg učenja o mišljenju i govoru — pitanje o odnosu *zvučnosti reči i njenog značenja*. Čini mi se da je napredak u rešavanju ovog pitanja, koji zapažam u lingvistici, u neposrednoj vezi s pitanjem o promeni metoda analize u psihologiji govora, koje nas interesuje. Zato ću se na kratko zadržati na tom pitanju, jer će mi ono omogućiti, s jedne strane, da bolje objasnim metode analize koje zastupam, a sa druge strane, ono otvara jednu od najvažnijih perspektiva za buduće istraživanje.

Tradicionalna lingvistika smatrala je [...] zvučnost govora kvalitativno potpuno samostalnim sastojkom, koji ne zavisi od njegove smislaonosti. Spajanjem ta dva sastojka nastajao je, zatim, govor. Na osnovu toga, jedinicom zvučnosti govora smatrao se pojedini zvuk; ali zvuk tako otrgnut od misli gubi ujedno i sve što ga čini zvukom ljudskog govora i uvršćuje se među sve ostale zvukove. Zato se tradicionalna fonetika pretežno orijentisala ka akustici i fiziologiji, a ne ka psihologiji jezika, i zato je psihologija jezika bila sasvim nemoćna da reši ovu stranu pitanja.

[...] Savremeni fonološki pravac u lingvistici, koji je izazvao najveće interesovanje u psihologiji, pravilno ukazuje da je glavno obeležje ljudskog govora to što je taj zvuk, koji nosi određenu zvukovnu funkciju, povezan sa izvesnim *značenjem*, ali sam po sebi zvuk, kao takav, zvuk bez značenja, ne predstavlja doista jedinicu koja povezuje strane govora. Tako, kad je posredi zvuk, govorna jedinica nije novo shvaćanje pojedinačnog zvuka, nego *foneme*, tj. dalje nerazložive fonološke jedinice, koja zadržava osnovna svojstva cele zvučnosti govora u funkciji označavanja. Čim prestane da bude zvuk koji znači i otrgne se od zvučnosti govora, zvuk odmah gubi sve osobine svojstvene ljudskom govoru. Zato plodno i u lingvističkom i u psihološkom smislu može biti samo izučavanje zvučnosti govora koje će se služiti metodom njenog raščlanjivanja na jedinice koje zadržavaju osobine svojstvene govoru, kao što su zvučnost i smislaonost.

Ovde neću izlagati konkretna dostignuća koja su postigle lingvistika i psihologija primenjujući taj metod. Reći ću samo da su ta dostignuća, po mom mišljenju, najbolji dokaz uspešnosti toga metoda, koji je po svojoj prirodi sasvim identičan metodu koji sam primenio u

ovoj studiji i suprotstavio razlaganju na sastojke.

Plodnost ovog metoda može se proveriti i dokazati još na celom nizu pitanja koja se neposredno ili posredno tiču problema mišljenja i govora, ulaze u njegov krug ili se graniče s njim. Ja samo zbirno navodim opšti krug tih pitanja, jer on, kao što sam već rekao, omogućuje da se otvore perspektive koje se nalaze pred našim ispitivanjem ubuduće, te da se rasvetli njegov značaj u sastavu celog problema. Reč je o složenim odnosima govora i mišljenja, o svesti u celini i njenim pojedinim stranama.

Ako je za staru psihologiju ceo problem međufunkcionalnih odnosa i veza bio oblast sasvim nepristupačna za ispitivanje, sada se on nudi istraživaču koji želi da primeni metod jedinice i njime zameni metod sastojaka.

Prvo pitanje koje nastaje kada govorimo o odnosu mišljenja i govora prema ostalim vidovima svesti, to je pitanje veze između *intelekta* i *afekta*. Kao što je poznato, odvajanje intelektualne strane naše svesti od njene afektivne voljne strane predstavlja jednu od osnovnih i glavnih mana cele tradicionalne psihologije. Mišljenje se pri tome neizbežno pretvara u autonoman tok misli koje misle same sebe, odvaja se od ukupne punoće stvarnog života, od stvarnih pobuda, interesovanja, sklonosti čoveka koji misli i ispoljava se kao sasvim nepotreban epifenomen, koji ne može ništa da izmeni u životu i ljudskom ponašanju, ili se pretvara u neku samoniklu i autonomnu iskonsku silu, koja se upliće u život svesti i život ličnosti i na neshvatljiv način deluje na nj.

Ko god je odvojio od samog početka mišljenje od afekta, zauvek je zatvorio sebi put ka objašnjavanju uzroka samog mišljenja, jer deterministička analiza mišljenja nužno pretpostavlja otkrivanje pokretačkih motiva misli, potreba i interesovanja, pobuda i težnji koje upravljaju kretanjem misli na ovu ili onu stranu. Isto tako, onaj ko je odvojio mišljenje od afekta, unapred je onemogućio obratan uticaj mišljenja na afektivnu, voljnu stranu psihičkog života, jer determinističko shvatanje psihičkog života isključuje kako pripisivanje mišljenju magične snage da odredi čovekovo ponašanje samo svojim sopstvenim sistemom, tako i pretvaranje misli u nepotreban dodatak ponašanju, u njegovu nemoćnu i nekorisnu senku.

Analiza koja raščlanjuje složenu celinu na jedinice opet ukazuje na put za rešavanje tog pitanja životno važnog za sva učenja koja razma-

tram. Ona pokazuje da postoji dinamički smisaoni sistem, koji predstavlja *jedinstvo afektivnih i intelektualnih procesa*; pokazuje da svaka ideja sadrži prerađen čovekov afektivni odnos prema stvarnosti, predstavljen u toj ideji; i omogućuje da se otkrije neposredno kretanje od čovekovih potreba i pobuda do izvesnog pravca njegovog mišljenja, i obratno kretanje, od dinamike misli do dinamike ponašanja i konkretne delatnosti ličnosti.

Neću se zadržavati ni na drugim problemima, jer oni, s jedne strane, nisu mogli ući u moj rad kao neposredan predmet proučavanja, a s druge, dodirnuću ih u završnom poglavlju ovog rada prilikom pretresanja perspektiva koje se pred njim ukazuju. Reći ću samo da metod koji sam primenio omogućuje ne samo da se otkrije unutrašnje jedinstvo mišljenja i govora nego i da se uspešno ispita odnos govornog mišljenja prema svesti u celini i njenim posebnim najvažnijim funkcijama.

Preostaje mi još samo da na završetku ovog prvog poglavlja u najkraćim crtama označim program svog ispitivanja. Moj rad predstavlja jedinstvenu psihološku raspravu o izuzetno složenom problemu, koja je nužno morala nastati od niza posebnih studija eksperimentalno-kritičkog i teorijskog karaktera. Svoj rad započinem kritičkim ispitivanjem teorije govora i mišljenja koja označava vrhunac psihološke misli o tom predmetu i koja je ujedno krajnje suprotna onom pravcu teorijskog razmatranja toga problema koji sam odabrao. Ova prva studija treba da omogući da postavim sva osnovna konkretna pitanja savremene psihologije mišljenja i govora, i da ih prenesem u kontekst stvarnog savremenog psihološkog značenja.

Proučavati problem kao što je mišljenje i govor, za savremenu psihologiju znači istovremeno voditi idejnu borbu protiv suprotnih teorijskih shvatanja.

Drugi deo moje rasprave posvećen je teorijskoj analizi osnovnih podataka o razvitku mišljenja i govora u filogenetskoj i ontogenetskoj ravni. Moram na samom početku označiti ishodište razvitka mišljenja i govora, jer je nepravilna predstava o genetskim osnovama mišljenja i govora najčešći uzrok pogrešne teorije o ovom pitanju. Središte moje rasprave zauzima eksperimentalno izučavanje razvitka pojmova u detinjstvu, koje se deli na dva dela: u prvom proučavam razvitak eksperimentalno načinjenih veštačkih pojmova, a u drugom pokušavam da izučim stvarne pojmove deteta.

Najzad, u završnom delu svog rada pokušavam na osnovu teorijskih i eksperimentalnih ispitivanja da analiziram ustrojstvo i funkcionisanje celog procesa govornog mišljenja.

Činilac koji sjedinjuje sve ove pojedinačne studije jeste *ideja razvojnosti*, koju sam pokušao da primenim u prvom redu na analizu i izučavanje značenja reči kao jedinstva govora i mišljenja.

(Prevod sa ruskog i redakcija JOVAN JANICIJEVIĆ)



MIHAIL BAHTIN

RABLEOVE SLIKE I SAVREMENA MU STVARNOST*

Dosad smo razmatrali Rableove slike pretežno u njihovoj vezi s narodnom kulturom. U Rableovom stvaralaštvu zanimala nas je osnovna, velika linija borbe dvaju kultura, to jest borbe narodne kulture s oficijelnim srednjim vekom. Ali, već smo više puta isticali da se ta velika linija borbe organski podudarala sa svakodnevnim odzivima na aktuelne — krupne i sitne — događaje iz godina, meseci i čak dana u koje su nastajali delovi Rableova romana. Može se bez okolišenja kazati da je sav roman od početka do kraja izrastao iz same žiže života svoga doba, života u kome je i sam Rable sudelovao ili kojem je bio zainteresovani očevidac. U slikama njegova romana sjedinjava se beskrajna širina i dubina narodnog univerzalizma s maksimalnom konkretnošću, individualnošću, podrobnošću, životnošću, aktuelnošću i svakidašnjicom. Te slike su beskonačno daleke od apstraktne simbolike i shematičnosti. Može se kazati da se u Rableovu romanu kosmička širina mita

* Sovjetski teoretičar književnosti Mihail Bahtin pisac je niza dela, od kojih se izdvaja napose knjiga *Problemy tvorčestva Dostoevskogo*, objavljena 1929. godine (drugu verziju ovog dela, naslovljenu *Problemy poetiki Dostoevskogo*, iz 1963. godine, kod nas je izdao Nolit godine 1967, u prevodu Milice Nikolić i s predgovorom N. Miloševića). — *Tvorčestvo Fransua Rablea i narodna kultura srednevekov'ja i renessansa (Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjega veka i renesanse*, Hudožestvennaja literatura, Moskva, 1965) druga je Bahtinova studija koja, obuhvatom problematike, a ponajpre isticanjem suštinski oplodujućeg delovanja neoficijelne, narodne kulture u ranome novom veku nasuprot marazmu oficijelne kulture, privlači posebnu pažnju naučavalaca književnosti poslednje decenije. Tekst koji ovde objavljujemo je prvi deo 7. glave studije *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka*, koji će naredne (1977) godine u srpskohrvatskome prevodu objaviti Nolit. Prevodi odlomaka iz Rableova romana *Gargantua i Pantagruel* koji se pojavljuju u našem prevodu potiču od Stanislava Vinavera (F. Rable: *Gargantua i Pantagruel*, Prosveta, Beograd, 1959). — Prim. T. V.

sjedinjuje s jarkom svakidašnjicom savremene „revije” i s konkretnošću i očiglednom preciznošću realističkog romana. Iza najfantastičnijih slika, reklo bi se, ukazuju se stvarni događaji, nalaze se živi ljudi, živo iskustvo autora i njegova precizna zapažanja.

Francuska rableistika obavila je zamašan i pomnan posao da bi otkrila ovu svestranu i tesnu povezanost Rableovih slika sa stvarnošću kojoj je bio savremenik. Tom poslu zahvaljujući uspešla je da sakupi zametan i u mnogo čemu dragocen činjenički materijal. Međutim, savremena rableistika ovaj materijal osvetljava i uopštava s uskih metodoloških pozicija. Preovladava grubi biografizam, usled kojeg socijalna i politička zbivanja epohe gube svoj pravi smisao i ideološku oštricu, prigušuju se, otupljuju i naprosto postaju činjenice o piščevoj biografiji, poistovećene sa sitnim događajima iz Rableovog ličnog i porodičnog života. Iza mnoštva ovih, pomno sakupljenih biografskih činjenica, iščezava veliki smisao i epohe i Rableova romana, iščezava i pravo *narodno stanovište*, na kome se nalazi Rable u borbi svoga vremena.

Istina, neki rableisti, a ponajpre perjanica savremene rableistike Abel Lefran, poklanjaju dosta veliku pažnju političkim zbivanjima epohe i njihovom odrazu u Rableovom romanu. Ali, uprkos tome, i sama zbivanja i njihovi odjeci u romanu tumače se na *oficijelnome planu*. Abel Lefran je čak direktno Rablea nazivao „*kraljevskim publicistom*”.

Rable je doista bio publicist, ali uopšte nije bio kraljevski publicist, iako je u pojedinim aktima politike dvora uočavao relativnu progresivnost kraljevske vlasti. Već smo kazali da je Rable dao izvanredne obrasce publicistike na narodno-uličnoj osnovi, to jest publicistiku u kojoj nije bilo nimalo oficijelnosti. Rable se kao publicista nije *do kraja* solidarisao ni s jednom grupacijom u vladajućim klasama (pa ni s buržoazijom), ni s jednim stanovištem, ni s jednom merom, ni s jednim događajem epohe. Ali, Rable je istovremeno umeo da izvanredno shvati i proceni *relativnu* progresivnost pojedinih pojava epohe, te i pojedinih mera kraljevske vlasti, i pozdravio ih je u svome romanu. Ali, ova prihvatanja nikad nisu bila bespogovorna, oficijelna, jer forma narodno-ulične slikovnosti, protkana ambivalentnim smehom, omogućavala je da se razotkrije i sva *ograničenost* te progresivnosti. Stanovištu *naroda* koje izražava Rableov roman uvek su se otvarale šire perspektive koje prevazilaze ograničenu progresivnost kretanja epohe.

Osnovni Rableov zadatak je razgraditi oficijelnu sliku epohe i njenih događaja, osmotriti ih iznova, osvetliti tragediju i komediju epohe sa stanovišta *narodnog hora što se smeje na trgu*. Rable mobilize sva sredstva trezvene narodne slikovnosti da bi u svim predstavama o savremenosti i njenim zbivanjima zatro svaku oficijelnu laž i ograničenu ozbiljnost diktiranu interesima vladajućih klasa. Rable ne veruje na reč svojoj eposi, „ono što ona o sebi govori i što o sebi uobražava” — on hoće da njen pravi smisao obelodani narodu, narodu koji raste i besmrtan je.

Rušeći oficijelne predstave o eposi i njenim zbivanjima, Rable, naravno, ne teži da ovu naučno proanalizira. Jer, on ne govori jezikom pojmova već jezikom narodno-smehovnih slika. Ali, rušeći lažnu ozbiljnost, lažni istorijski patos, Rable priprema tle za novu ozbiljnost i nov istorijski patos.

Ispitajmo sada, na nizu primera, kako je u Rableovu romanu odražena savremena mu stvarnost, od životne sredine najbliže autoru pa do velikih događaja epohe.

U *Pantagruelu* (hronološki prvoj knjizi), u glavi o junakovom rođenju opisuje se strašna žega i suša i sveopšta žeđ koju ova izaziva. Ta suša trajala je, po Rableovim rečima, „trideset šest meseci, tri nedelje, četiri dana i preko trideset časova” (a možda i nešto duže). I evo, iz memoara suvremenika doznajemo da je godine (1532) u kojoj je nastao *Pantagruel*, doista vladala neuobičajena suša koja je trajala šest meseci. Rable je samo preuveličao njene razmere i trajanje. Kao što smo već kazali, suša i opšta žeđ oživeli su sliku misterijskog đavolka *Pantagruela*, buditelja žeđi i tu sliku su učinile aktuelnom.

U istoj knjizi nalazimo epizodu u kojoj Panurgije kupuje indulgencije i popravlja svoje finansijsko stanje. Ispostavlja se da je u godini u kojoj je pisan roman, u Francuskoj bio slavljen vanredni papski jubilej. I odjednom su crkve koje Panurgije obilazi, odista dobile pravo da prodaju indulgencije. I tu je, dakle, uvažavana apsolutna preciznost detalja.

U istoj knjizi čitamo i ovu epizodu:

„Zatim, čitajući lepe letopise svojih predaka, pronašao je da je Zofroa od Luzinjana, zvani Zofroa s Velikim Zubom, deda brata od uine najstarije jetrve prvog bratučeda strininog zeta tetkine zaove njegove prije sahranjen u Maizeu, te ti on jednog dana put pod noge da mu ode u pohode, kao što priliči pravome plemiću. On

pođe iz Poatjea sa nekoliko dobrih drugova, prodoše Legiže, gde su posetili blagorodnoga opata Ardijona, pa Luzinjan, pa Somse, pa Sel, pa Kolonž, pa Fontelekont, gde pozdraviše učenoga Tirakoa, a odatle udariše pravo na Maize, gde posetiše grob pomenutoga Žofroa — Zubonje.” (Knjiga I, glava 5).

Kad je Pantagruel ugledao kamenu skulpturu Žofroa podignutu na njegovome grobu, zapanjio ga je neobično srdit izgled kojim je umetnik obdario lik Žofroa.

U ovoj epizodi uočavamo dva fantastična momenta: samu sliku lutajućeg *diva Pantagruela* i parodijsko-komično određenje njegova srodstva sa Žofroa od Luzinjana. Sve ostalo u toj epizodi — imena lica, imena lokaliteta, događaji, srdit izgled skulpture Žofroa i druge pojedinosti — apsolutno verno odgovaraju stvarnosti i najprisnije je povezano sa životom i utiscima samoga Rablea.

U vreme (1524—1527) u koje je Rable bio sekretar Žofroa d’Etišeka, episkopa i opata Maizea, često je putovao iz Maizea u Poatje i natrag (Pantagruelova maršruta), prolazeći kroz sva mesta koja u našoj epizodi navodi s apsolutnom tačnošću. D’Etišak je stalno putovao po svojoj eparhiji (kao i većina velmoža toga doba, veoma se oduševljavao graditeljstvom), a pratio ga je Rable. Zato je izvanredno dobro, unakrst i popreko poznao provinciju Poatje, do najzabitijih mestašca. On u svome romanu navodi iz te provincije više od pedeset mesta i naselja, čak i najmanja i najzabitijih zaselaka. Sva mesta koja navodi u našoj epizodi prisno je poznavao. U manastiru kordiljera, koji se nalazio u Fontene-le-Kontu, Rable, je proveo prve dane svog kaluderskog života; u samome gradu pohodio je kružok humoristički nastrojenih pravnikâ koji su se sastajali u domu učenjaka Tirakoa, prema kome je Rable gajio prijateljska osećanja do kraja života. Blizu Legižea nalazila se opatija gde je Rable često boravio kao gost učenoga brata Ardijana (tu je, verovatno pod uticajem Žana Bušea, počeo da piše stihove na francuskome jeziku). I Ardijan i Tirako su, dakle, imena živih i svima znanih Rableovih savremenika.

Neizmišljeno lice je, najzad, i Pantagruelov predak Žofroa de Luzinjan, nadimkom „Veliki Zub.” On je istorijska osoba. Živeo je početkom XIII veka. Spalio je opatiju Maize (zato ga je Rable u paklu proizveo u prodavca ognjila, što je karnevalski način zagrobnog izražavanja), ali ju je zatim, pokajavši se, iznova izgradio i bogato obdario. Zato mu je u crkvi Maizea i bio

podignut raskošan spomenik (telo mu je bilo pokopano drugde) s kamenom skulpturom.

I upadljivo gnevan izraz Žofroa na toj skulpturi, o kome govori Rable, pretežno odgovara stvarnosti. Istina, ovaj vajarski prikaz je iščezao, ali glava mu je bila pronađena 1834. godine, pod razvalinama crkve u Maizeu i danas se čuva u muzeju grada Niora. Evo kako ovu glavu opisuje Žan Platar:

„Smrknute vede, surov i netremičan pogled, nakostrešeni brkovi, *otvorena usta, iskeženi zubi*, — sve je na ovome liku bilo naivan izraz gneva.“ — (*Nav. delo*, str. 58).

Naglašavamo, na ovoj kamenoj glavi Žofroa *razjapljena usta i zube*, to jest glavne groteskne odlike samoga Pantagruela iz *Prve knjige* (romana). Nije li zato Rable, koji je tako često viđao ovu glavu u opatijskoj crkvi, i kome se ona urezala u sećanje, i učinio Žofroa Pantagruelovim pretkom?

Cela ova nevelika i beznačajna epizoda svojim sklopom i kompozicijom neobično je tipična. Groteskno-fantastična (čak i komična) slika Pantagruela upletena je ovde u *stvarnost koja je potpuno realna i prisno poznata*; on putuje kroz mesta *autoru poznata i bliska*, sreće se s ličnim *autorovim prijateljima*, gleda iste predmete koje je gledao i autor. U epizodi ima mnogo ličnih imena, naziva lokaliteta i imena osoba — i sva ona su *potpuno realna*. Navode se čak i adrese ličnosti (Tirakoa i Ardijana).

Stvarnost koja okružava Pantagruela, izlazi, ima realno, individualno i, da se tako izrazimo, *imensko obeležje* — to jest *svet pojedinačnih i poznatih stvari i poznatih ljudi*: momenat apstraktnog uopštavanja, uposebljavanja i tipizacije sveden je na najmanju meru. Ističemo i lokalno-topografsko obeležje slika u ovoj epizodi. To obeležje otkrivamo svuda u romanu. Rable stalno nastoji da u tkivo svoga pripovedanja utka neku stvarno lokalnu osobenost ove ili one provincije, ovog ili onog grada, neku lokalnu zanimljivost, lokalnu legendu. Tako su, na primer, već smo kazali, kupu u kojoj se kuvala Pantagruelova kaša, u Rableovo vreme odista pokazivali u Buržeu kao „divovsku kupu“. Mali Pantagruel je za kolevku bio prikovan lancima. Rable pri tome napominje da se jedan od tih lanaca nalazi u La Rošeliju, drugi u Lionu, a treći u Anžeu. Ovi lanci su se zaista tamo nalazili i bili su dobro poznati svakom žitelju tih gradova. Mladi Pantagruel je u Poatjeu od goleme litice odlomio kamen i od njega sagradio sto za studente iz svog kraja. Taj kamen i danas postoji u Poatjeu, samo raspolutio

se nadvoje. Ovi lokalni elementi, kojima je prošaran sav roman, znatno pojačavaju *individualno-imensko, poznato i viđeno* (ako se tako može kazati) obeležje celokupnog Rableovog sveta. Tu čak i predmeti svakidašnje upotrebe (kao na primer, kupa za kašu) imaju *individualno, pojedinačno* obeležje svojstveno stvarima koje pripadaju istorijskim licima i čuvaju se u muzejima. Osobenome tipu Rableove individualizacije još ćemo se vratiti.

Prelazimo na, hronološki, drugu knjigu romana, na *Gargantuu*. Svi događaji ove knjige (izuzev pariskih epizoda) zbivaju se u okolini Šinona, to jest u Rableovom zavičaju. Sva mesta i mestašca u kojima se zbivaju događaji ovde se navode apsolutno precizno i mogu se naći na kartama ili u katastarskim dokumentima epohe. U središtu (topografskom) ukupne radnje nalazi se, kao što je poznato, kraljevska „rezidencija” Granguzjea (Gargantuinog oca). Danas su rableisti uspeali da sasvim precizno i nepogrešivo identifikuju tu Granguzjeovu rezidenciju sa savršeno realnim stolom „Devinjer”, koji je pripadao piščevu ocu, advokatu Antcanu Rableu. Na tome stolu radio je i sam pisac. Skromna kućica porodice Rable i Devinjer sačuvana je do naših dana. Sačuvan je i starinski kamin pred kojim je sedeo dobričina Granguzje i pekao kestenove čekajući da poprskaju, džarajući vatru žaračem ugljenisana vrška i pripovedajući porodici priče iz dobrih starih vremena — i to upravo u istorijskome trenutku u koji su mu javili o neočekivanoj agresiji Pišrohola.

Kad je identifikacija Granguzjeove rezidencije Devinjer bila nepobitno ustanovljena, naglo su oživela, sva bez izuzetka, geografska imena i topografski podaci koje Rable daje opisujući događaje romana (a ovih imena i podataka ima veoma mnogo). Sve se pokazalo kao realno i precizno, do najsitnijih pojedinosti (samo — preuveličanih razmera). Blizu Devinjera, na levoj obali rečice Negron, i dan-danas postoji livada — *la prairie de la Sautsaye* — na kojoj su se vodili „pijani razgovori” i na kojoj se četvrtoga februara, u vreme karnevalskog praznika klanja stoke, rodio Gargantua. Abel Lefran s pravom pretpostavlja da su to zaista i stvarno mesto i stvarni datum rođenja samoga Rablea.

Dokazano je da je i celokupna topografija ratovanja s Pikrošolom apsolutno realna i verodostojna. I Seje, i Lerne, i put koji ih povezuje, na kome je došlo do tuče vinogradara s pogačarima, i dolina Negrona u kojoj se odigravaju vojne operacije oko Devinjera, na veoma tesnom prostoru na čijim međama su, na raznim stranama, Lerne, Laroš, Klermo, Vogudre i Vo-

gjujon — sve to je u romanu nabrojano i pomenuto tačno i stvarno precizno i jasno predstavlja o svim vojnim operacijama. I manastirski vinograd koji je branio brat Jovan postoji i danas, a sačuvan je i deo drevnog bedema iz Rableova vremena.

Ali, čak i rat s Pikrošolom temelji se na sasvim realnom zbivanju. Opisujući rat, Rable se poslužio stvarnim sukobom koji se zbio u njegovu zavičajju; sukobi u kome su sudelovali, s jedne strane, Rableova porodica i prijatelji njegove porodice, a s druge strane plemić Lerne Goše Sen-Mart. Ovaj drugi je posedovao na Loari ribolovno preduzeće, koje je ometalo plovidbu. Tako je oko njega nastao sukob i sudski spor s okolnim opštinama, čiji interesi su bili povezani s plovidbom. Ovaj spor je trajao vrlo dugo, čas je jenjavao a čas se opet razgorevao. Naročito se zaoštario upravo u jesen 1532. godine, kad je Fransoa Rable bio gost svoga oca u Devinjeru, u vreme berbe grožđa. Piščev otac — advokat Antoan Rable, neko vreme je prijateljevao sa svojim susedom Goše Sen-Martom i čak mu je vodio poslove, ali u sukobu ovoga s opštinama stao je na stranu opština. Interese opštine u sporu zastupao je advokat Gale — rođak i blizak prijatelj Rableova oca. Tako se Rable za vreme ovog letnjeg boravka u Devinjeru (1532) našao u žiži događaja sukoba o kome je reč, pa je i sam unekoliko u njemu sudelovao.

Prikaz rata s Pikrošolom obiluje aluzijama na ovaj stvarni sukob. Čak i neka imena se poklapaju sa stvarnim imenima. Tako je kao Granguzjev parlamentarac, koji zastupa njegovu stvar — Galje: videli smo da je stvarni Galje doista vodio stvar opštine protiv Goše Sen-Marta. Otrcani barjaktar pogačara, zbog čega je donekle i buknuo rat zove se *Marke*. To je ime Sen-Martova zeta. U 47. glavi Rable nabraja imena trideset i dva feudalna poseda (jedno od nabranja-imenovanja karakterističnih za Rablea) koji su činili „starinski savez” i koji su Granguzjeu ponudili svoju pomoć. Tu nijedno ime nije izmišljeno. Sve su to imena gradova, gradića, sela i zaselaka koji su se nalazili na obalama Loare i Vijene ili nadomak njih i koji su bili neposredno zainteresovani za trgovačku plovidbu Loarom. Svi oni odista su bili saveznici u parnici protiv Sen-Marta. Vrlo je moguće da je stvarnim događajem nadahnuta i epizoda tuče između pogačara iz Lerne i vinogradara iz Seja. Abel Lefran naglašava da između ove dve naseobine i danas postoji drevna surevnjivost, bleđi odsev nekog vajkadašnjeg neprijateljstva. Tako se središnja epizoda *Druge knjige — Gargantue* — zbiva u realnoj stvarnosti, u *prisno poznatom i viđenom svetu zavičaja i njegove okoline*. Topo-

grafija zavičajnih lokaliteta data je sa svim, i najsitnijim podrobnostima i izvanredno verno. Sav taj svet — i stvari i predmeti, ima *individualno-imensko* i sasma konkretno obeležje. Fantastična zbivanja, kao što je na primer proždiranje hodočasnika u salati i potapanje hodočasnika mokraćom, događaju se pod vedrim nebom i u vrtu kuće u Devinjeru, koji se odlikuju potpunom topografskom tačnošću (sačuvani su gotovo bez izmene do našeg vremena).

Isto obeležje imaju i ostale epizode i ove, a i potonjih dveju knjiga romana. Iza većine njih rableistika otkriva realna mesta, realna lica, realne događaje. Tako je i niz lica iz *Treće knjige* identifikovan s Rableovim savremenici-ma. Ger-Tripa — Agripa Neteshjamski; bogoslov Hipofadej — Lefevr d'Etapl; pesnik Katanmordan — Žan Lemer; doktor Rondibilis — lekar Rondele, i drugi. Seoce Kanžu (u epizodi s kanžujskom proročicom) zaista je postojalo i postoji, i u njemu je zaista svojevremeno živela popularna proročica; i dan danas pokazuju pećinu u litici gde je, po predanju, živela ova vračara.

Isto važi i za *Četvrtu knjigu*, mada rableistika o njoj još ne raspolaže tako bogatim i preciznim materijalom kao o dve prve knjige. Zadovoljimo se jednim primerom — umetnutom pričom o Vijonovoj podvali. Radnja ove „tragične farse“ događa se u Sen-Maksaoru (to jest u provinciji Poato, koju je Rable vrlo dobro poznao). U blizini ovoga gradića do danas je sačuvan krst-krajputaš koji je autor imao u vidu govoreći da se „mozak Lomikura pretvorio u krst-krajputaš“. Možda je, osim književnih izvora, ova novela bila inspirisana i nekom lokalnom pripovetkom, jer i danas se jedna od parohija najbližih Sen-Maksanu zove „parohija mrtvog kaluđera“.

Da se zadržimo na navedenim primerima. Oni nam dovoljno osvetljavaju bitnu stranu Rableovih slika. njihovu vezu s realnom stvarnošću neposredno otkriva piscu. Najbliži objekat prikazivanja, prednji plan svih slika je *svet dobro poznatih, posećivanih mesta, poznanika, viđenih i doživljenih stvari*.

U ovom, najbližem svetu (u prvome planu prikazivanja) sve je individualno, — jedinstveno, istorijsko. Uloga opšteg i zajedničkog minimalna je. Svaki predmet ovde kao da želi da ima *vlastito* ime. Karakteristično je da Rable čak i u poređenjima i sravnjenjima uvek teži da navede potpuno individualne, istorijski nepovnljive predmete i pojave. Kad, na primer, Pantagruel na gozbi posle spaljivanja vitezova kaže da bi zvona valjalo okačiti pod stravične čeljusti, on se ne zadovoljava slikom crkvenih

zvona uopšte, već imenuje sasvim određena zvona — *zvona sa zvonika u Poatjeu, Turu i Kombreu*. Drugi primer: u 44. glavi *Četvrte knjige* nalazimo ovo poređenje: „... Brat Jovan donese četiri grozovita bureta sa šunkom, tako velika da su me opominjali na četiri *turinske kule*.” Mogućno je navesti mnoštvo ovakvih primera. Rableove slike uvek teže *lično viđenim, istorijski jedinstvenim predmetima* (jedan vid ovoga je i naročita Rableova naklonost, koja je zajednička i svekolikoj njegovoj eposi, prema kuriozitetima, raritetima, neobičnostima).

Karakteristično je da je većinu objekata iz primera koje smo razmotrili mogućno i danas videti: tako, može se videti Granguzjeova „*kraljevska rezidencija*” i njegovo porodično ognjište — taj simbol miroljubive politike, može se videti manastirski vinograd brata Jovana, kamena glava Žofroa Velikog Zuba, krst-krajputaš u Sen-Maksanu u koji se pretvorio Lomikurov mozak. Ali kod Rablea, savremena stvarnost, odražena u njegovome romanu, niukoliko se ne iscrpljuje ovim, najbližim svetom (tačnije, malim svetom) poznatih mesta. To je samo plan slika romana Rableu najbliži (njegovoj ličnosti, njegovom životu, njegovom oku). Iza njega se ukazuje drugi, prostraniji i istorijski značajniji plan koji je deo iste te njemu savremene stvarnosti, ali koji se meri drukčijim merilima.

Vratimo se slikama rata s Pišroholom. One se temelje, kao što smo videli, na lokalnom *provincijskom* pa i porodičnom sukobu livadarskih opština sa susedom Antoana Rablea Sen-Martom. Njegovo poprište je *usko područje najbliže okoline Devinjera*. To je prvi, najbliži *plan slika rata s Pišroholom koji potiče od samoga Rablea, svakidašnji je za njegove oči, opipan je njegovim rukama, povezan je s njegovim bližnjim i s njegovim prijateljima*.

Ali, Rableovi savremenici pa „i najbliži potomci u liku Pišrohola uopšte nisu prepoznavali Bašea de Sen-Marta već Karla V, a delimično i druge *agresivne vladare* epohe — Ludovika Sforcu ili Ferdinanda Aragonskog, i imali su pravo. Čitav Rableov roman bio je najprisnije povezan s političkim događajima i problemima vremena u kome je nastao. A prve tri knjige romana (naročito *Gargantua i Treća knjiga*) — s *borbom Francuske s Karlom V*. Rat s Pišroholom delimično je *neposredan odjek te borbe*. Na primer, u izvanrednome prizoru vojnog saveta Pišrohola srećemo elemenat neposredne satire na za-vojevačku politiku Karla V. Ovaj prizor saveta je Rableov odziv na analogan prizor u *Utopiji* Tomasa Mora, u kome se pretenzije na svetsku monarhiju pripisuju Fransoa Prvom. Rable je sve optužbe prenaslovio na Karla V. Izvor Ga-

leovog govora u kome on Pišrohola optužuje za agresiju a brani Granguzjeovu miroljubivu politiku bio je analogan govor o razlozima rata između Francuske i Karla V koji je Gijom di Bele (budući Rableov pokrovitelj i prijatelj) namenio nemačkim knezovima.

Pitanje o određenju agresora u Rableovoj episi je u veoma oštroj i uz to savršeno konkretnom vidu bilo povezano s ratovima između Karla I i Fransa I. Ovome pitanju posvećen je niz anonimnih dela onoga doba nastalih u krugu braće Di Bele, kome je pripadao i Rable.

Slike rata s Pišrohonom su *živi odjek ove aktuelne političke teme o agresoru*. Rable je dao svoje rešenje ovoga pitanja, i u liku Pišrohola i njegovih savetnika stvorio je besmrtnu sliku agresivnog vojnog političara. Nema sumnje da mu je dao i neke odlike Karla V. Ova povezanost s političkom problematikom epohe čini *drugi — aktuelno-politički plan slike rata s Pišrohonom*.

Ali, problem rata je u XV i XVI veku bio postavljen i šire i principijelnije nego što je, da tako kažemo, *delimično* pisanje o agresoru u određenom vojnom sukobu. Reč je bila o *principijelnome pravu vladara i naroda da vode rat i o razlici između pravednih i nepravednih ratova*. Bila su pretresana i pitanja organizacije sveta uopšte. Dovoljno je pomenuti Tomasa Mora i Erazma.

Slike rata s Pišrohonom tesno su povezane s ovom širom i principijelnijom političkom problematikom epohe. Ona je proširila i produbila drugi plan ovih slika.

Najzad, i celokupan drugi plan slika *konkretan je i individualno — istoričan*. U njemu nema *apstraktnog ni tipizacije*, već je reč o *individualnosti širih istorijskih i misaonih razmera*. Od male individualnosti prelazimo na *veću, obuhvatnu individualnost* (a ne na apstraktan tip); u krupnome se ponavlja struktura manjeg.

Iza drugoga plana uzdiže se poslednji — treći plan slika rata s Pišrohonom — groteskno telo divova, gozbene slike, telo raščlanjeno na delove, bujice mokraće, pretvaranje krvi u vino i bitke u gozbu, karnevalsko razvenčavanje kralja Pišrohola, to jest narodno-praznični karnevalski plan rata s Pišrohonom koji smo ranije pretresali.

I ovaj, treći — narodno-praznični plan *individualan je i konkretan*, ali reč je o *najširoj, sveobuhvatnoj univerzalnoj individualnosti*. Istovremeno, u narodno-prazničnim slikama

ovoga plana otkriva se najdublji smisao istorijskog procesa koji kudikamo prevazilazi okvire ne samo savremenosti u uskome smislu već i Rableovu epohu uopšte. U njemu se ispoljava narodno gledanje na rat i mir, na agresora, na vlast, na budućnost. U svetlosti ovog narodnog gledanja, koje je nastajalo i taložilo se hiljadama godina, otkriva se vesela relativnost kako samih zbivanja, tako i celokupne problematike epohe. U ovoj veseloj relativnosti, jamačno, ne iščekavaju razlike između pravednog i nepravednog, istinskog i neistinitog, progresivnog i reakcionarnog u preseku date epohe i najbliže savremenosti — ali ove razlike gube svoje obeležje apsolutnosti, svoju jednostranu i ograničenu isitljenost.

Narodno-praznični univerzalizam prodire u sve Rableove slike, osmišljava ih i konačnoj celini pribavlja svaku pojedinost, svaku podrobnost. Sve ove poznate, viđene individualno-jedinstvene stvari i topografske podrobnosti kojima vrvi plan slika, pridružene su velikoj individualnoj celini sveta, dvotelesnoj celini sveta u nastajanju, koji se pomalja u bujici pohvala i pogrda. U ovim okolnostima ne može se govoriti ni o kakvoj naturalističkoj iscepanosti stvarnosti, i ni o kakvoj apstraktnoj tendencioznosti.

Već smo govorili o slikama rata s Pišroholom, ali drugi, prošireni plan stvarnosti uočljiv je u svim slikama Rableovog romana. Sve one povezane su s najaktuelnijim političkim događajima i problemima doba u kome su nastale.

Rable je bio odlično upućen u sva pitanja visoke politike svoje epohe. Od 1532. godine počinje njegova tesna veza s braćom Di Bele. Ova braća bila su u samom središtu političkog života svoga doba. Kod Fransoa I kardinal Žan Di Bele bio je na čelu tela koje bismo mogli nazvati birooom za diplomatsku i književnu propagandu, kojoj su u to vreme počeli pridavati izuzetno veliki značaj. Čitavom nizu pamfleta objavljivanih u Nemačkoj, Holandiji, Italiji i, najzad, u samoj Francuskoj, pisci su bili ili inspiratori braća Di Bele. Oni su svuda i u svim zemljama imali svoju diplomatsku i književnu agenturu.

Prisno povezan s braćom Di Bele, Rable je mogao da se upozna i s visokom politikom epohe na njenom, da tako kažemo, izvoru. Bio je neposredan svedok stvaranja ove visoke politike. Bio je verovatno upućen u mnoge potaine zamisli i planove kraljevske vlasti koje su izvršavala braća Di Bele. On je pratio Žana Di Belea na tri njegova putovanja u Italiju radi obavljanja veoma važnih misija kod pape. Boravio je kod Gijoma di Belea dok je Francuska

držala Pijemont pod okupacijom. Kao član kraljevske svite prisustvovao je istorijskome susretu Fransoa I s Karlom I u Ek-Mortu. Tako je Rable bio živi svedok najvažnijih političkih poduhvata svoga doba. Oni su se zbivali na njegove oči i u njegovoj neposrednoj blizini.

Počev od *Gargantue* (to jest od hronološki druge knjige) aktuelna politička pitanja u romanu igraju veoma značajnu ulogu. Osim neposredne političke tematike, poslednje tri knjige romana obiluju nama manje-više jasnim aluzijama na razna politička zbivanja i na razne javne radnike epohe.

Ispitajmo osnovne aktuelno političke teme III i IV knjige.

Već smo kazali da središnja slika Prologa za III knjigu — odbrana Korinta, odražava savremene odbrambene mere Francuske, pa i Pariza, u vezi s pogoršanjem odnosa sa carem. Ove mere sprovodio je Žan di Bele, a Rable im je verovatno bio neposredni očevidac. Prve glave *Treće knjige*, posvećene mudroj i humanoј politici Pantagruela u zemljama što ih je osvojio kralj Anarho, gotovo su direktno veličanje politike Gijoma di Belea u Pijemontu, koji je bio pod francuskom okupacijom. Rable je za vreme okupacije bio Gijomu Di Beleu sekretar i blizak poverljiv čovek, i zahvaljujući tome bio je neposredan i ubučen svedok svih mera svog šefa. Gijom Di Bele — plemić Lanže — jedan je od najvrsnijih ljudi onoga doba. On je verovatno bio jedini od savremenika kome do krajnosti trezven i strog Rable nije mogao da uskrati poštovanje. Lik plemića Lanžea zaprepastio ga je i ostavio je trag u njegovom romanu.

Rable je bio u tesnoj vezi s Gijomom Di Beleom u poslednjoj fazi njegove političke delatnosti; bio je kraj njega kad je ovaj umirao, balzamovao mu je telo i otpratio ga u mesto gde će ga pokopati. Poslednjih trenutaka plemića Lanžea seća se u *Četvrtoj knjizi* romana.

Politika Gijoma Di Belea u Pijemontu uživala je duboke simpatije Rablea. Di Bele je prvenstveno nastojao da za sebe pridobije živalj zaposednutih oblasti; trudio se da poboljša privredu Pijemonta; vojsci je bilo zabranjeno da zlostavlja stanovništvo i bila je podvrgnuta strogoj disciplini; štaviše, Di Bele je u Pijemont prebacio i velike količine pšenice i razdelio je stanovništvu, na što je utrošio i sav svoj lični imetak.¹⁾ To je u ono vreme bilo

¹⁾ Posle njegove smrti, njegovi naslednici gotovo i nisu imali šta da dele.

sasvim novo i nečuveno u metodama vojne okupacije. Prva glava *Treće knjige* opisuje tu pijemontsku politiku plemića Lanžea. Glavni Rableov motiv u ovoj glavi su plodnost, izobilje svekolikog naroda. Ona započinje plodnošću utopijaca (Pantagruelovih podanika) a zatim slavi okupacionu politiku Di Belea (u ovome slučaju — Pantagruela):

„Sad, imajte u vidu, beknije, da se nedavno osvojena zemlja ne održava i ne zadržava, kako to pogrešno misle na svoju štetu i sramotu neki duhovi tiranski, pljačkom naroda, stegom, mukama, mrcvarenjem, uništavanjem i strahovladom pomoću gvozdrenoga štapa; jednom reči, ne može narod održati onaj ko je prema njemu, kako kaže Homer, kralj-proždirač demosa, to jest kralj koji narod ždere. Tim povodom neću vam navoditi drevnu istoriju; podsetiću vas prosto na ono što su videli ocevi vaši i čega ste i vi svedoci bili, ako niste suviše mladi. Narod treba, kao novorođenče, dojiti, uljuljivati, zabavljati. Kao tek posađeno drvo, treba ga štiti, osiguravati, braniti” — (Knjiga III, glava 1).

Vidimo da je sve ovo veličanje aktuelnog političkog metoda duboko prožeto *narodno-prazničnom koncepcijom svenarodnog tela koje se rađa, hrani, raste i preporuča se. Rastenje i obnavljanje su glavni motiv u slici naroda. Narod je novorođenče koje se hrani mlekom, novoposađena mladica drveta koja raste, organizam koji ozdravljuje, preporuča se. Gospodar naroda je mati-dojilja, baštovan, lekar-iscelitelj. Groteskno-telesno određenje dobija i loš gospodar; on je „kralj-proždirač demosa”, „koji ždere narod”.*

Ove čisto rableovske i ujedno karnevalsko-praznične slike naroda i vladara neobično šire i produbljuju aktuelno političko — upadljivo svakodneвно pitanje pijemontske okupacije. One ovaj momenat pridružuju krupnoj celini sveta koji raste i obnavlja se.

Plemić Lanže je, kao što smo već kazali, ostavio dubok trag u čitavoj *Trećoj* i *Četvrtoj knjizi* romana. Sećanja na njegov lik i poslednje trenutke njegova života igraju suštinsku ulogu u glavama *Četvrte knjige* koje su posvećene smrti junaka i koje se svojim gotovo posve ozbiljnim tonom prilično jasno izdvajaju iz romana. Osnov pozajmljen od Plutarha tu se sjedinjuje sa slikama keltske heroike iz ciklusa o putovanjima u severozapadnu zemlju smrti (delimično iz *Putovanja sv. Brendana*). Sve ove glave o smrti junaka su svojevrstan *rekvizijem plemiću Lanžeu*.

No čak, plemić Lanže je bio presudan i za sliku junaka III i IV knjige, odnosno lika Pantagruela. Jer, Pantagruel iz dve poslednje knjige već više ne liči na đavolka iz misterija koji budi žeđ, na junaka veselih facetija. On u znatnoj meri postaje idealan lik mudraca i vladara:

„Kazao sam vam i opet kazujem: beše to najbolji čovečuljak i najbolje čovečište koje je ikad mač pasalo. Sve je uzimao za dobro, sve što bi iskrslu tumačio je na dobro, nikad se nije sekirao, nikad sablažnjavao. A zbilja, bio bi izgnan iz božanstvenoga boravišta razuma, da se nešto jedio ili žalostio, jer sva dobra što ih nebo pokriva i zemlja sadrži u svakom pravcu, visini, dubini, dužini i širini, sve to nije dostojno da nam osećanja uzbudi i pomuti smisao i duh” — (III knjiga, glava 2).

U liku Pantagruela slabe mitske i karnevalske odlike. On postaje čovečniji i više heroj, ali istovremeno dobija i unekoliko apstraktno i pohvalno retoričko obeležje. Ova promena Pantagruelova lika izvršena je verovatno pod uticajem utiska što ga je ostavila ličnost plemića Lanžea, čiji lik je Rable i nastojao da ovekoveči u svome *Pantagruelu*.²⁾

Ipak, ne treba preuveličavati ovu istovetnost Pantagruela s plemićem Lanžeom: to je samo jedan od momenata lika čiji osnov ostaje folkloran, i prema tome, širi i dublji no što je retoričko slavljenje plemića Lanžea.

Četvrta knjiga obiluje iluzijama na savremene političke događaje i aktuelna pitanja. Videli smo, čak i maršruta Pantagruelova putovanja sjedinjuje u sebi drevni keltski put u utopijsku zemlju smrti i vaskrsenja s realnim kolonijalnim istraživanjima onoga doba — s putem Žaka Kartjea.

U vreme nastajanja *Četvrte knjige* veoma se zaoštrila borba Francuske protiv papskih pretenzija. To se odrazilo u glavama o „dekretaljkama”. U doba kad su nastale, ove glave imale su gotovo oficijelno obeležje i odgovarale su galskoj politici kraljevske vlasti, ali kad se knjiga pojavila, sukob s papom bio je skoro sasvim izglađen, te je Rableov publicistički nastup malo zakasnio.

Aluzijâ na aktuelne političke događaje ima i u tako važnim epizodama *Četvrte knjige* kao što su epizoda kobasičarskog rata (borba ženevskih kalvinista) i epizoda bure (Tridentski sabor).

²⁾ Identifikaciju Giljoma di Belea i Pantagruela dosledno vrši Lot (str. 387 i dalje).

Zadržimo se na navedenim činjenicama. Sve one dovoljno svedoče o tome koliko su se *politička savremenost, njeni događaji, njeni zadaci i problemi, odražavali u Rableovom romanu*. Rableova knjiga je svojevrsna „revija“, toliko je aktuelna i svakodnevna. Ali, problematika Rableovih slika istodobno je i neuporedivo šira i dublja no bilo kakva revija, jer daleko prevazilazi najbližu stvarnost savremenosti čitave epohe.

U borbi sila svoje epohe Rable je bio na *najisturenijim i najprogresivnijim pozicijama*. Za njega je kraljevska vlast bila ovaploćenje *novoga načela* kome je pripadala najbliža istorijska budućnost, načela *naconalne države*. Zato se on podjednako neprijateljski odnosio i prema pretenzijama papstva, i prema pretenzijama imperije na višu, *nadnacionalnu vlast*. U tim pretenzijama pape i cara video je umiruću prošlost gotskih vekova, a u *nacionalnoj državi video je novo mlado načelo narodnog i državnog istorijskog života*. Bila je to njegova *neposredna i ujedno sasvim iskrena pozicija*.

Jednako neposredna, otvorena i iskrena bila je i njegova pozicija u nauci i kulturi. Bio je ubeđeni pristalica humanističkog obrazovanja s njegovim novim metodama i vrednostima. U području medicine zahtevao je povratak istinskim izvornicima antičke medicine — Hipokratu i Galenu — a bio je neprijatelj arapske medicine, koja je izopačavala antičke tradicije. I u oblasti prava zahtevao je povratak antičkim izvorima rimskoga prava, nepomućenim varvarskim tumačenjima neukih srednjovekovnih komentatora. U vojnim naukama, u svim područjima tehnike, u pitanjima vaspitanja, arhitekture, sporta, odevanja, načina života i običaja, bio je ubeđeni pristalica svega novoga i naprednog što je u njegovo doba poput snažne i nezadržive bujice grunulo iz Italije. U svim oblastima koje su ostavile traga u njegovom romanu (a roman mu je enciklopedičan), prednjačio je u svojoj eposi. Imao je izvanredan *sluh za novo*, ali ne za ono što je naprosto novo, ne za novičarenje i pomodno, već za *suštinski novo*, koje se odista radalo *iz smrti staroga* i kome je zaista *pripadala budućnost*. Rableova moć da oseti, odabere i pokaže to suštinski novo, *novo koje se rađa*, bila je izvanredno razvijena.

Ove svoje prethodničke poglede na politiku, kulturu, nauku i način življenja, Rable je neposredno i jednosmisleno izražavao na pojedinim mestima svoga romana, u epizodama kao što su, na primer, epizoda vaspitavanja Gargantue, Telemske opatiije, Gargantuinog pisma Pantagruelu, Pantagruelovom razmišljanju o

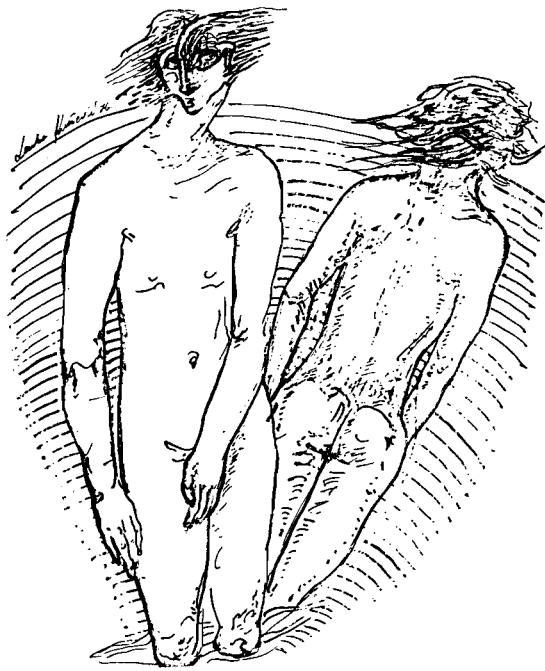
srednjovekovnim komentatorima rimskoga prava, Granguzjeovog razgovora s hodočasnici, veličanje Pantagruelove okupacione politike, itd. Sve ove epizode u manjoj ili većoj meri su retrične, u njima prevagu imaju knjiški jezik i oficijelni stil epohe. Tu čujemo *neposrednu* i gotovo do kraja *ozbiljnu reč*. Ta reč je nova, ona prednjači, *poslednja je reč epohe*. Istovremeno, to je i *posve iskrena* Rableova reč.

Ali, da u romanu i nema drugih epizoda, drukčije reči, drugog jezika i stila, Rable bi bio jedan od najviđenijih ali *običnih* humanista epohe, ma i prvorazrednih — bio bi otprilike isto što je bio Bude. A ne bi bio genijalni i neponovljivi Rable.

Poslednja reč epohe, reč koja kazuje *iskreno* i *ozbiljno*, ipak nije bila i poslednja Rableova reč. Ma koliko progresivno bilo, Rable je znao meru te progresivnosti, i mada je poslednju reč svoje epohe kazivao ozbiljno, znao je meru te ozbiljnosti. Odista, *poslednja reč samoga Rablea je vesela, slobodna i apsolutno trezvena narodna reč*, koju nije bilo moguće osvojiti *ograničenom merom* progresivnosti i pravde *dostupnih eposi*. Ovoj veseloj narodnoj reči bile su otvorene mnogo dalje perspektive budućnosti, iako su pozitivni obrisi te budućnosti još bili utopijski i nejasni. Svaka *određenost* i *završenost*, dostupne eposi, bile su donekle smešne, jer ipak su bile *ograničene*. A smeh je bio *veseo*, jer svaka *ograničena određenost* (i stoga *završenost*) umirući i razlažući se prokljavala je *novim mogućnostima*.

Poslednju reč samoga Rablea zato valja tražiti ne u izravnim i retorizovanim epizodama romana koje smo naveli, u kojima su reči gotovo jednoznačne i jednosmislene i gotovo do kraja ozbiljne, već u narodno-prazničnom elementu slika, kojim su natopljene i ove epizode (zbog čega one i ne ostaju do kraja jednostrane i ograničeno ozbiljne). Ma koliko u tim epizodama i jednosmislenim iskazima bio ozbiljan, Rable uvek ostavlja *veseli tesnac što vodi ka daljoj budućnosti*, koja će učiniti smešnim *relativnu* progresivnost i *relativnu* istinu koje su svojstvene njegovoj eposi i *najbližoj prepoznatljivoj budućnosti*. Zato se Rable nikad ne iscrpljuje u svojim *izravnim iskazima*. Nije, najzad, reč o romantičkoj ironiji, već o *narodnoj širini* i *strogosti*, koje je primio zajedno s čitavim sistemom narodno-prazničnih smehovnih formi i slika.

(Preveo s ruskog TIHOMIR VUČKOVIĆ)



II DEO

KULTURNA POLITIKA



MILIVOJE IVANISEVIĆ

MOGUĆNOSTI I POTREBE DOMA KULTURE

Sve veći interes društva, ispoljen pre svega kroz akcije lokalnih sredina, i sve veća pažnja koja se u delatnosti kulture poklanja instituciji doma kulture ubedljivo potvrđuju neophodnost postojanja ove vrste ustanova u kulturnom životu. I mnoge razvijenije evropske zemlje, svaka u svoje vreme i na svoj način, kroz instituciju doma kulture pokušale su da nadu rešenje za brojne aktuelne probleme koji su se ispoljavali u oblasti kulture.

Možda bismo onaj poratni period zadružnih domova i mi mogli označiti, makar uslovno, kao period domova kulture. Ali, stvarani po konceptu koji ni tada ni kasnije nije mogao da bude prihvaćen, podignuti objekti su ostali kao svedoci jednog preuranjenog pokušaja i — danas to slobodno možemo reći — promašaja. Ukoliko se još koriste, u njima se sada nalaze obično zapuštene seoske kafane i prodavnice, magacini đubriva i žitarica, a samo ponegde, pošte, škole i izvesni punktovi kulture.

Kasnije, dok se samo razmišljalo o domu kulture i planirala gradnja modernijih objekata, izgledalo je da je sve jasno i da ne može biti nesporazuma kao ranije. Međutim, opet, u šarenilu najrazličitijih rešenja i shvatanja, lako, i ne tako retko, vaskrsavaju stare dileme.

Šta je, u stvari, dom kulture?

Problemi oko definicije

Odgovora na postavljeno pitanje ima bezbroj, a definicija zavisi pre svega od toga šta ćemo uzeti za osnovni kriterijum.

U praksi, u konkretnim situacijama, nalazimo još komplikovaniju situaciju, tako da se, s ob-

zirom na funkciju, može govoriti o raznim tipovima doma kulture.

Ako bismo za osnovni kriterijum uzeli sam naziv i privremeno izostavili sadržaj rada, odgovor bi zavisio od niza uglavnom subjektivnih faktora. Ponegde je to samo zgrada u koju su smeštene i u kojoj rade različite društvene i kulturne institucije, a ni jedna nema naziv, pa ni funkciju doma kulture. Na suprotnoj strani ove skale nalazi se ustanova doma kulture.

Za projektante i graditelje, pa donekle i investitore, dom kulture je pre svega građevina i objekat. Za delatnost kulture to je ustanova.

Ako bismo analizirali sadržaj rada videli bismo da se istim aktivnostima ne bave samo domovi kulture. Ponegde je to radnički ili narodni univerzitet, kulturni centar, društveni dom, kulturno prosvetni centar, itd. Njihovi nazivi imaju samo nominalan značaj. U praksi, bar u ogromnoj većini opština, postoji samo jedna ustanova koja je nosilac celokupne kulturne aktivnosti.

U stotinama mesta, posebno na seoskom području, domovi kulture su u sastavu mesnih zajednica. Negde su zadržali i stare nazive: zadržni dom, seoski dom, vatrogasni dom, dom mesne zajednice, itd. Iako u njihovom nazivu nema reči „kultura“, često je kulturna aktivnost tih ustanova i sadržajnije i kvalitetnije od aktivnosti nekog „doma kulture“. Međutim, ni situacija u gradovima nije mnogo drugačija.

Na primer, u Novom Pazaru postoji radnički univerzitet. Ali u sastavu univerziteta su dom kulture i dom omladine. U Boru je obrnut slučaj. U sastavu doma kulture nalazi se radnički univerzitet. Pri svemu tome čini se da je jedno ipak sigurno: potreba za određenim sadržajima rada, bez obzira na naziv ustanove koja je nosilac tih aktivnosti.

Možda je to i odgovor na postavljeno pitanje: Dom kulture je samo uslovan termin za sve institucije koje su namenjene zadovoljavanju više — nikako samo jedne — kulturnih potreba u mestu ili opštini.

Međutim, često razne društvene službe, na primer statistika, povode se samo za naslovima, pravnim statusom i drugim za funkciju manje značajnim, ili beznačajnim definicijama. Otuda se teško može saznati pravo stanje i ući u suštinu problematike koja je vezana za rad ovih ustanova. Usled toga su i najjednostavniji kvantitativni podaci — na primer podaci o broju domova na nekom području u republici

ili u zemlji — krajnje nepouzdana. Pre osam godina po statističkim podacima bilo je oko 280 domova kulture u SR Srbiji, a istraživanjima Zavoda za proučavanje kulturnog razvitka utvrđeno je da ima 1.513 takvih ustanova u Republici.

Uslovi podele s obzirom na funkciju

Kod nas je u velikim gradovima dom kulture sve više svojevrсна i neophodna dopuna postojećim ustanovama kulture. U manjim mestima, pa i u mnogim opštinama, dom kulture je najčešće zamena za sve ustanove koje su jednoj sredini neophodne.

Kulturne potrebe skoro svake sredine rastu neuporedivo brže nego što rastu ekonomske mogućnosti društva da ih zadovolji.

Taj raskorak između potreba i mogućnosti, možda se najbolje može prikazati na primeru opštine, kao jedinstvene ali vrlo kompleksne društvenopolitičke zajednice. Opština je interesantna i zato što se tu najuočljivije ispoljavaju svi kulturni problemi stanovništva i mnoge mogućnosti i nemogućnosti društva da ih reši.

Ovde će biti reči o situaciji u Srbiji, ali po mnogočemu sudeći ta situacija nije toliko specifična da se ne može sresti i u drugim republikama.

Ako su u opštini već rešeni bar neki od osnovnih ekonomskih i društvenih problema, kao što su problemi elektrifikacije, saobraćaja, zdravstva, osnovnog obrazovanja itd., pojavljuje se potreba i za rešavanjem problema iz oblasti kulture.

Domovi kulture u gradovima su, kao što je već rečeno, dopuna postojećim kulturnim institucijama. To su, kao i uvek kad je reč o domu kulture, polivalentni centri koji treba da zadovolje veći deo kulturnih potreba stanovnika jedne mesne zajednice. Oni su neka vrsta mosta između publike — posebno potencijalne publike — i ostalih kulturnih institucija. Zato je u njima moguće naći vrlo raznovrsne kulturne i obrazovne sadržaje: od opismenjavanja i raznih vrsta obrazovanja do predstava profesionalnih pozorišta, koncerata klasične muzike i baleta.

U selima dom kulture je sve, i gotovo da nema sela u kome bi čovek na drugom mestu mogao da zadovolji svoje kulturne potrebe i interesovanja. Program i sadržaj rada seoskog doma kulture je znatno uži od gradskog doma kulture

i uglavnom sveden na nekoliko, moglo bi se reći elementarnih aktivnosti.

Opštinski dom kulture, koji bi možda trebalo da bude predmet posebnog interesovanja, pored svega ostalog je i programski kulturni centar za čitavu opštinu. Danas se najviše ispoljava potreba baš za ovom vrstom ustanova, odnosno domova kulture.

Opštinske domove kulture uglavnom nalazimo u manjim opštinskim centrima, gradićima⁴⁾ koji imaju do 20.000 stanovnika, nezavisno od broja stanovnika u celoj opštini. Međutim, kulturna funkcija tih, iako malih, mesta od izuzetnog je značaja za znatno veći broj stanovnika i naselja. Bez obzira na činjenicu da je opštinski centar samo jedan od više mesnih zajednica u opštini, to je ipak društvenopolitički, administrativni, ekonomski, kadrovski, itd. centar opštine. Zato i dom kulture u opštinskom centru nema obaveze samo prema mesetu i mesnoj zajednici u kojoj se nalazi, već i prema ostalim mesnim zajednicama i naseljima u opštini.

Iako će o funkciji doma kulture biti posebno reći, možda i sada treba pomenuti bar osnovne obaveze i poslove opštinskog doma kulture. To je ustanova koja organizuje i nosi sve kulturne akcije u čitavoj opštini; programira, pravi repertoar i vrši funkciju matične ustanove za slične institucije u mesnim zajednicama, radnim organizacijama i selima. Da bi to ostvario opštinski dom kulture nužno mora imati i odgovarajuću tehničku i ostalu opremu, kao i kadrove koji mogu da realizuju takvu funkciju i programe doma. To su programeri, animatori i stručnjaci za rad amaterskih sekcija i društava: reditelji, dirigenti, likovni umetnici, pisci, koreografi...

Svakako, ako bismo gledali formalno, tražili po naslovima, onda nigde ne postoji opštinski dom kulture. Ustanove ove vrste se od ostalih sličnih ustanova u gradovima i selima razlikuju programskim obavezama prema širem području nego što je samo mesto u kome se nalaze. U unutrašnjosti Srbije, u najvećem broju slučajeva domovi kulture imaju karakter opštinskih ustanova kulture i oni su nosilac celokupnog kulturnog života u svojim opštinama.

Dom kulture sam po sebi nije ustanova koja bi mogla imati regionalni karakter, kao što je

⁴⁾ To nisu gradovi u punom smislu reči, jer ovih prema demografskoj definiciji i popisu stanovništva iz 1971. godine, u SR Srbiji ima 23 (Vojvodini 5, Kosovo 4, uže područje 14), Bosni i Hercegovini 11, Crnoj Gori 4, Hrvatskoj 15, Makedoniji 9, i Sloveniji 8. U Jugoslaviji, znači, ima svega 70 gradova. SGJ, 1974. godine.

to slučaj sa profesionalnim pozorištem ili muzejom, ali to ne znači da u njemu ne može biti posetilaca iz udaljenih mesta ili raznih manifestacija koje imaju regionalni pa, možda, i republički značaj.

Problemi izgradnje novih objekata

Gotovo po pravilu opštinski dom kulture se podiže u maloj ili nedovoljno razvijenoj opštini, u kojoj su potrebe i mogućnosti često u velikoj disproporciji. U SR Srbiji bez SAP i područja Beograda, od 90 opština 67 ima status nerazvijenih. Za preko 80 od 98 opština dom kulture je jedino rešenje. U većini njih pre 5 godina nije bilo gotovo nikakvih prostornih uslova za delatnost kulture. U međuvremenu je izgrađen znatan broj domova i tek tada se videlo šta oni znače za kulturni život naselja i opština u kojima su podignuti.

Time je, što je takođe značajno, stvorena i mogućnost da ta naselja i opštine primaju kulturne sadržaje i programe koje imaju regionalne ustanove kulture, pa tako znatno obogaćuju kulturni život u svojoj sredini.

Materijalna sredstva su uvek i za svaku opštinu najveći problem. Međutim, ne osporavajući ovu činjenicu, potrebno je istaći da je nedostatak sredstava vrlo često prouzrokovan i potenciran velikim i nerealnim ambicijama. Iznaići izvore finansiranja, uskladiti mogućnosti i želje gotovo je nemoguće kada se radi o predimenzioniranom objektu, skupoj gradnji i, ne tako retko, luksuznoj opremi. Malo je lokalnih sredina u kojima se ne smatra da objekat mora da bude nešto kao hram, a otuda i čest naziv „hram ili spomenik kulture”. Ima primera da su na rastojanju od svega 50 kilometara iste godine podignuta dva doma, podjednako funkcionalna, ali jedan je koštao 2.300 dinara, a drugi 6.000 dinara po metru kvadratnom. Može se uzeti za primer i jedan od domova kulture čija je gradnja u toku. Pored standardne „univerzalne” dvorane projektovana je i sala za kružno pozorište, što nemaju ni veći jugoslovenski gradovi u kojima radi po nekoliko profesionalnih pozorišta. Uz to, mesta za orkestar u „univerzalnoj” dvorani ima više nego što orkestar Beogradske opere ima članova. Takvih primera ima više i zato problem sredstava nema apsolutno nego i relativno značenje i mora se posmatrati samo od slučaja do slučaja.

Poseban problem, na koji se retko ko osvrće iako je u direktnoj vezi sa sredstvima, jeste održavanje objekta. Troškovi održavanja do-

movu kulture su često i do 5 puta veći od ukupnih godišnjih sredstava kojima opštinska samoupravna interesna zajednica za kulturu raspolaze. Pri pravljenju investicionog elaborata zanemaruje se da je održavanje objekata sastavni deo budućih rashoda u kulturi koja i bez tog opterećenja jedva sastavljaju kraj s krajem. Posledice toga su ponegde postale dramatične. Nije redak slučaj da pre nego što se objekat izgradi dođe do rasprodaje ili iznajmljivanja prostorija drugim ustanovama. Gde to nije učinjeno koristi se samo jedan deo doma i čekaju bolja vremena dok se ne reši problem sredstava. Treće rešenje kome su pribegavali oni koji su izgradili novi dom jeste da objekat koriste, ali ga ne održavaju. A ukoliko se nekako i reši problem održavanja, onda nema para za redovne aktivnosti. Karakteristično je da i investitori i projektanti gotovo kao po dogovoru, zaobilaze problem održavanja kao da ne postoji. Stiče se utisak da je ponekada važno samo podići zgradu i svečano je otvoriti. Delatnosti i ustanove kulture, koje su uglavnom bile povod za ceo poduhvat, često se nađu u teškoj situaciji nego što su bile.

Funkcija i kapaciteti se obično određuju bez prethodnog konsultovanja, tj. analiziranja stvarnih potreba i mogućnosti. Uz to, ni iskustva nisu mnogo velika, što takođe otežava iznalaženje najpogodnijih rešenja. Tako ni jedan od oko 130 do sada pregledanih projekata za domove kulture ni u projektnom zadatku ni u programu nema ni najosnovnije demografske projekcije, analizu posete u postojećim ustanovama ili institucijama kulture u sličnim gradovima, cenâ usluga (ulaznice, članarine), ekonomske mogućnosti stanovništva i njegovu socijalnu strukturu, gravitaciono područje itd. Znači, nema dokaza da prostorije, kako po nameni tako i po veličini, odgovaraju potrebama. Koje su to i kakve potrebe, time se niko ne bavi, a ukoliko su negde i nabrojane, to je učinjeno samo ovlaš, bez iole sadržajnije dokumentacije.

Veličina objekta, broj prostorija, broj sedišta u dvorani, klubu, čitaonici, sve se to daje otprilike, i sa željom da svega bude što više. U opštini ne znaju kako to treba procenjivati i prvi kojima se obraćaju po pravilu su projektanti. Smatra se da će projektanti, koji obično imaju za sobom izvestan broj projektovanih objekata i izvesno iskustvo, skrenuti pažnju i na probleme koji nisu samo tehničke prirode. Međutim, retko se to događa. Projektanti kao da povlađuju i stimulišu nerealne ambicije, jer i njima odgovara da prave „životno delo“.

Danas bi trebalo da bude jasno da se rešenje za dom kulture, kao i za svaki drugi objekat

u delatnosti kulture, mora tražiti interdisciplinarno. Nemoguće je ceo problem prepustiti samo želji jedne sredine i samo jednoj profesiji da ga rešava. Čak i kada se radi o najboljoj nameri, događa se niz propusta, koji za duži period, da ne reknemo trajno, hendikepiraju mesto u kojem je objekat podignut. Mnoge probleme su prouzrokovale i nepodobne dvorane, za koje se obično kaže da su univerzalne, a u stvari ne mogu da se koriste ni za šta drugo do za bioskopske i neke scenske predstave. U prilog ovoj konstataciji iznećemo nekoliko primera. U opštini Ražanj visina pozornice, koja je prekrivena itisonom (!), iznosi 4 metra. U Kladovu i Ljuboviji dubina pozornice je po 4 metra, jedva dovoljna za nastup hora ili folklornog ansambla sa tri-četiri igračka para, odnosno solo pevača ili za neko radno predsedništvo. U Zaklopači kod Grocke, na desetak kilometara od Beograda, projektant je na pozornicu stavio dimnjak i stepenice koje vode u prostoriju za ogrev. Svi ti objekti su projektovani u vrlo poznatim projektantskim organizacijama. Svakako da dvorana doma kulture nije dvorana profesionalnog pozorišta, čemu se često teži i što predstavlja drugu vrstu opasnosti, ali ona ipak mora biti takva da se u njoj može izvesti pretežan deo dramskog repertoara profesionalnih pozorišta. Drugačiji koncept je neodrživ, jer bez toga, i pored novih objekata mnoge sredine ne bi mogle da prime kvalitetnije i vrednije kulturne sadržaje i programe. Time bi one i za narednih nekoliko decenija bile odvojene od savremenih kulturnih i umetničkih tokova, a to bi bio, nesumnjivo, svojevrstan način diskriminacije.

Spomenimo i to da se već odavno u Zapadnoj Evropi polemise o socijalnoj zastarelosti koncepcije dvorana. Prema tim mišljenjima, one još uvek više odražavaju strukturu jednog nedemokratskog, u stvari feudalnog, nego savremenog društva. Sve je više onih koji se zalažu za vraćanje starom grčkom pozorištu — stadionu. Savremena tehnička sredstva daju mogućnost da se takve ideje realizuju bez ikakve bojazni da pojedine vrste priredbi neće imati odgovarajuće uslove.

Kadrovi su, što se i podrazumeva, jedan od osnovnih činilaca i u delatnosti kulture. Dom kulture kao relativno specifična ustanova traži i znatno drugačija kadrovska rešenja od tradicionalnih institucija kulture. Uostalom, prostorije, sredstva i kadrovi su osnovni preduslovi za formiranje svake, pa i kulturne ustanove.

Istraživanja Zavoda za proučavanje kulturnog razvitka o kadrovima u kulturi u SR Srbiji izvršena 1968. godine i 1974. na užem pod-

ručju SR Srbije, znači bez pokrajina, otkrivaju nekoliko, može se reći zabrinjavajućih nedostataka. Način školovanja je uglavnom nasleđen i vuče koren još iz vremena kad mnoge savremene institucije u delatnosti kulture nisu postojale i kada su ciljevi kulture bili skoro potpuno suprotni današnjim. Dom kulture je, takođe, jedna od institucija koja u savremenom načinu školovanja teško nalazi potrebne kadrove. Sledeći nedostatak je velika disproporcija između broja radnika u kulturi u samo nekoliko gradova s jedne strane, i ostalog područja Republike, s druge. U oko 10 opština radi oko 90% zaposlenih u kulturi. Unutrašnjost je zapostavljena do te mere da je teško naći opštinu koja u delatnosti kulture ima više od 2 do 3 stalno zaposlena radnika. U većini opština više ima sveštenika i bogomolja nego kulturnih radnika i kulturnih ustanova. Ovakvo stanje naročito pogađa opštine u kojima je dom kulture jedina kulturna ustanova. Poseban nedostatak je vrlo loša kvalifikaciona struktura zaposlenih. Gotovo polovinu (preko 45%) čine zaposleni koji imaju najviše osnovnu školu. Od upravnika domova kulture, do pre nekoliko godina samo je 29% imalo visoku ili višu školu. Sadašnje stanje nije poznato, ali teško da je došlo do nekih vidnijih promena.

Za potrebe svih delatnosti kulture koje su neophodne u svakoj opštini optimalan broj zaposlenih u odnosu na broj stanovnika treba da iznosi oko 1:1.000. U taj broj su uključeni i kulturni radnici u selima, odnosno seoskim punktovima kulture (domovi kulture, biblioteke, bioskopi).

Posebno privlači pažnju struktura radnih mesta, odnosno zaposlenih, prema poslu koji obavljaju. Najveći broj zaposlenih gotovo po pravilu čini pomoćno i administrativno — računovodstveno osoblje i rukovodioci. Od stručnih radnika jedino su tu bibliotekari i kino-aparateri. Nedostaju najvažniji: programeri, i animatori, zatim stručnjaci za rad sa amaterima, reditelji, dirigenti, koreografi, baletski pedagozi i drugi. Usled takve kadrovske strukture i programi domova kulture uglavnom se svode na organizovanje raznih priredbi, pre svega komercijalnih koncerata narodne i zabavne muzike. Otuda izostaje stalan i kontinuirani rad, a posebno je zapostavljena matična funkcija prema seoskim domovima kulture, odnosno programske obaveze opštinskog doma kulture prema selu. Jednostavno, to nema ko da radi.

Način organizacije je takođe problem na koji bi se trebalo osvrnuti.

Nema opštine koja ne želi da ima skoro sve delatnosti potrebne za bogat i razvijen kulturni

život. S druge strane, razne kulturne delatnosti (bibliotekarstvo, kulturnoumetnički amaterizam, kinematografija i druge) tako su organizovane i toliko međusobno nepovezane da ne postoje gotovo nikakvi oblici saradnje i zajedničkog planiranja i programiranja, a otud ni zajedničkog nastupanja i akcija. Delatnosti opet, nemaju sredstva da svoje programe same realizuju. Usled toga su materijalne obaveze prenete pre svega na opštine i samo donekle na Republiku. Međutim, opštine, s jedne strane suočene sa stručno obrazloženim normama i zahtevima pojedinih delatnosti, a s druge ograničene svojim materijalnim mogućnostima, najčešće se nađu u pat-poziciji. Niti su u mogućnosti da zadovolje zahteve i programe pojedinih kulturnih delatnosti, niti su u stanju, a i ne žele, da se odreknu vlastitih potreba.

Možda je baš usled toga dom kulture postao jedno od kompromisnih rešenja podjednako prihvatljivih i za društveno-političke zajednice — opštine — i za pojedine delatnosti, u praksi nikada otvoreno suprotstavljene strane, iako za to već odavno postoje razlozi.

Postojeći koncepti razvoja pojedinih delatnosti predviđaju da svaka delatnost ima svoju posebnu ustanovu kulture, nešto kao svoju filijalu u svakoj opštini. Ni sada nije redak slučaj da u jednom opštinskom centru postoje tri do četiri ustanove kulture sa jedva desetak ukupno zaposlenih. Njihovi odnosi su stalno konkurentni, i prema sredstvima i prema publici. U većim mestima to znači veći broj zaposlenih, ali i nekoliko samostalnih administrativnih i računovodstvenih službi. Kao ilustraciju navešćemo primer jedne od većih opština u unutrašnjosti Srbije (a slična je situacija i kod ostalih). Ustanove kulture u opštini koju smo analizirali imale su oko 17 miliona dinara ukupnog prihoda, računajući, razumljivo, i sredstva dobijena od opštinske interesne zajednice za kulturu. Na poslovima računovodstva radila su ukupno 62 lica, a skoro svaka ustanova imala je svoju posebnu računovodstvenu i administrativnu službu. U isto vreme, u računovodstvima preduzeća koja uglavnom ostvaruju prihod na malo (pekarsko, ugostiteljsko, piljarsko) i koja su ostvarila približno isti bruto-prihod, u službama računovodstva radilo je 10 do 14 službenika. Nedostatak sredstava, dakle, na koji se poglavito žalimo, često je prouzrokovan unutrašnjim nedostacima, a ne jedino odnosom društva prema kulturi, što najčešće zaključuju kulturni radnici.

Ove probleme pominjemo pre svega zato što su oni tesno povezani i s ustanovom doma kulture. To pogotovo dolazi do izražaja u onim

opštinama u kojima je dom kulture jedina zgrada koja treba da zadovolji sve te želje i potrebe. Institucija doma kulture je često poligon na kome se na najuočljiviji način ispoljavaju protivrečnosti različitih koncepcija. Ne retko, ni kriv ni dužan, dom kulture postaje žrtva tih odnosa.

U praksi često nedefinisani odnosi između delatnosti i ustanova kulture kvalifikuju se kao promašaj projektanta i graditelja objekta, jer trebalo bi da ovaj zadovolji potrebe maltene svih zainteresovanih.

Jedna je stvar ako se dom kulture gradi za jednu ustanovu koja će, obavezno, razvijati sve potrebne aktivnosti. Tada je moguće sprovesti koncept fleksibilnog prostora i racionalnu gradnju. Ali, ukoliko se gradi zdanje za više ustanova, od kojih svaka obično traži optimalne uslove i „svoj” deo zgrade, situacija se radikalno menja. Tada je nužno obezbediti podudaran prostor. To znači prostorije za slične aktivnosti (sale, izložbene prostorije), a isto tako i više raznih kancelarija za rukovodioce, administraciju i računovodstva. Tako ponovo dolazimo do pitanja da li je dom kulture samo zgrada ili je to ustanova.

Dom kulture ne može, znači, da bude stvaran nezavisno od već postojećih struktura i funkcija ostalih ustanova kulture u opštini. On je prilagođen ili mora da se prilagođava zatečenom stanju. Pitanje je samo da li to stanje treba zadržati ili ga prilagoditi novim uslovima i mogućnostima.

Osnovne delatnosti

Šta se očekuje od doma kulture i kakve su njegove funkcije i mogućnosti?

Do sada je uglavnom bilo reči o nekim opštim, pre svega društvenim uslovima i posledicama koji su u neposrednoj vezi sa domom kulture. To su, drugim rečima, činioци koji direktno ometaju ili pospešuju rad ove vrste ustanova. Međutim, dom kulture je, kao što je rečeno, u mnogim mestima i opštinama jedini organizator i nosilac svih kulturnih delatnosti i aktivnosti. Čak i u gradovima koji imaju sve vrste specijalizovanih kulturnih institucija, od doma kulture se skoro isto očekuje, bez bilo kakve bojazni da će to ugroziti rad ostalih.

Mnogi posetioci biblioteka, galerija, koncertnih dvorana ili pozorišta, svoj prvi kontakt sa knjigom, izložbom, koncertom ili pozorišnom predstavom imali su zahvaljujući mesnom domu kulture.

Kada se govori o funkcijama doma kulture mora se nešto reći i o standardima koje imaju pojedine delatnosti. Međutim, treba imati u vidu da je većina tih standarda i normativa uglavnom preuzeta od drugih zemalja, i pre je izraz naše želje nego društveno verifikovan cilj koji je u relativno dogledno vreme moguće ostvariti. Zato ćemo standarde dati samo kao neku vrstu orijentacije i indikatora koje ne treba gubiti iz vida prilikom programiranja potrebnih kapaciteta.

Biblioteka sa čitaonicom, dečjim odeljenjem i dečjom čitaonicom. Po broju knjiga u narodnim bibliotekama, mi još nismo dostigli nrosek koji se po preporukama UNESCO-a traži za zemlje u razvoju. U SR Srbiji nrosek je 0.7 knjiga, a treba da iznosi 2 knjige po stanovniku. Bilo je predviđeno da se taj standard dostigne u toku planskog perioda 1971—1975. godine, ali to nije i ostvareno. Realno bi bilo da do 1980. godine bude nešto više od jedne knjige po stanovniku.

U svakom slučaju, bibliotečka delatnost jedna je od najznačajnijih funkcija doma kulture, bez obzira na broj knjiga i broj korisnika. Ovo se posebno odnosi na dečji bibliotečki fond.

Međutim, sa čitaonicama stanje je nešto drugačije. U većim mestima koja imaju čitaonice za odrasle, te prostorije se ne koriste ili se koriste veoma retko. Niti su naše navike takve da čitamo u biblioteci kada možemo osuđenu knjigu odneti kući, niti biblioteke ove vrste raspolažu knjižnim fondom koji se ne sme iznositi van zgrade.

Za razliku od čitaonica ove vrste, dosta se koriste čitaonice štampe i dečje čitaonice. Samo, čitaonice štampe se uglavnom nalaze u klubu, odnosno to je klub ili može biti klub.

Amaterske aktivnosti zauzimaju posebno mesto u radu doma kulture. Postoji uzrečica da bi dom kulture, ukoliko ne postoji, trebalo izmisliti samo zbog amatera. To je, zaista, jedini centar za razne samoaktivnosti, posebno omladine, pri čemu je kulturno-umetnički amaterizam još uvek najpopularniji. Zainteresovanost za igru, slikanje, muziku, pisanje i slične aktivnosti postoji u svim sredinama. Uporedo s tim sve više raste interesovanje za razne tehničke aktivnosti, kao što su foto i kino-klubovi, modelari, radio amateri i drugi.

Prirodno je od čoveka očekivati da ne bude samo pasivan posmatrač, „konzument“ raznih priredbi i programa koji se nude, već i da se sam kulturno i stvaralački ispoljava. Tu po-

trebu i želju može i treba stalno da razvija dom kulture.

U mestima gde je kulturnoumetnički amaterizam popularan i razvijen, različitim oblicima rada obuhvaćeno je 3 do 5% stanovništva, zavisno, pre svega, od starosne i stručne strukture.

Društveni i kulturni kontakti, zajedno sa amaterizmom, takođe dolaze u red osnovnih funkcija doma kulture. Aktivnost se odvija prvenstveno kroz društveni klub, ali i kroz pojedine amaterske sekcije.

Obrazovanje odraslih (permanentno), koje se organizuje kroz najraznovrsnije oblike: predavanja, seminare, kurseve i škole, treba da ostane aktivnost koja okuplja veliki broj posetilaca doma kulture i koja zahteva posebnu pažnju čitavog društva. Međutim, otvoreno je pitanje da li ova vrsta institucija treba da se bavi školovanjem koje ima za cilj sticanje viših kvalifikacija i koje se već odavno komercijalizovalo. Odnosno, da li domovi kulture treba da zamenjuju redovne škole?

Potreba za obrazovanjem će biti stalna i uvek aktuelna. Danas posebnu pažnju privlači marksističko obrazovanje, društveno-ekonomsko, zatim obrazovanje iz oblasti samozaštite, zdravlja i slično.

Za domove kulture je posebno značajno i obrazovanje iz raznih umetničkih disciplina: muzike, književnosti, likovnih umetnosti, igre...

U svakom slučaju, nema sredine u kojoj ne postoji potreba za obrazovnim aktivnostima i koja to nije, na neki drugi način definitivno i rešila.

Matična funkcija je još uvek možda nedovoljno precizirana obaveza.

Da ponovimo, dom kulture u opštinskom centru je u suštini organizator i nosilac svih programa za celu opštinu. Ukoliko nije tako, onda nema razloga da se razlikuje od seoskog doma kulture, pogotovo što u znatnom broju opština ima sela koja su po broju stanovnika veća od opštinskog centra. Izostavljanje ove funkcije je dokaz više da se u opštini još uvek luta u traženju dovoljno funkcionalnog, ali i dovoljno racionalnog koncepta programiranja i organizovanja kulturnih aktivnosti.

Opštinski dom kulture treba da bude i svojevrstan servis koji može da pruži raznovrsne usluge lokalnim institucijama kulture u tehničkim uređajima i ostaloj opremi potrebnoj za

javne priredbe i aktivnost amatera, a pre svega u obezbeđivanju dovoljno kvalifikovanog i obučenog kadra za stručni rad u raznim sekcijama, zatim predavače, programere, itd. Svakako da ova funkcija ne traži neke posebne prostorije, to je samo obaveza koju je u sadašnjim uslovima gotovo nemoguće izostaviti.

Priredivačke aktivnosti su sigurno najpopularniji oblik kulturnog delovanja ustanova ove vrste.

Ta vrsta aktivnosti obično se deli na: a) bioskopske predstave, b) razne scenske priredbe i c) izložbe.

a) *Bioskop* je u svakom mestu i danas najposećenija institucija i verovatno će, i pored svih inovacija u prikazivačkoj tehnici, tako biti i u doglednoj budućnosti.

Izvesna „kriza publike” kojoj se uzroci traže na raznim stranama, a pre svega u stalnoj ekspanziji televizije i lošem bioskopskom repertoaru, stalno opadanje broja gledalaca i nemogućnost rentabilnog poslovanja, sve više utiču da se u manjim mestima bioskop od samostalne ustanove pretvara u jednu od aktivnosti doma kulture ili sličnih polivalentnih kulturnih centara.

b) *Razne scenske priredbe* obuhvataju širok krug raznovrsnih manifestacija. To su pre svega zabavni programi, odnosno priredbe, zatim „mešoviti programi” koji se obično priređuju povodom raznih praznika i jubileja, koncerti ozbiljne i zabavne muzike, profesionalne pozorišne predstave, nastupi lokalnih amaterskih društava i sekcija, itd.

Zbog popularnosti pojedinih vrsta priredbi i povremeno velikog interesovanja publike česte su žalbe da je dvorana mala. Otuda prilikom projektovanja novih objekata stalni pritisak i insistiranje za što većom dvoranom. Za kriterij se uzima nekoliko egzemplarnih manifestacija. Zaboravlja se da je dvorana, uzimajući u obzir sve bioskopske i druge priredbe i manifestacije, prosečno neiskorišćena oko 150—200 dana godišnje. U isto vreme prosečna iskorišćenost sedišta na većini priredbi ne iznosi više od 50 odsto. Izgleda logičan zaključak da se velikim dvoranama i sa nekoliko spektakularnih manifestacija želi nadoknaditi nedostatak stalnog i kontinuiranog rada. Ne treba mnogo dokazivati da će se veći kulturni efekti postići sa dvoranom od 300—400 sedišta i dve predstave dnevno, nego sa dvoranom od 800 sedišta i svega četiri predstave u toku sedmice. Međutim, u praksi se još uvek insistira

na rešenjima koja ni za kulturu ni za naše ekonomske mogućnosti ne mogu biti prihvatljiva.

c) *Izložbe* su takođe jedna od relativno čestih manifestacija koje se organizuju u domu kulture.

I izložbe, kao i priredbe, tematski su vrlo raznovrsne. Ekspozate i postavku obično daju razne regionalne i republičke institucije kulture (muzeji, arhivi, galerije i biblioteke).

I izložbe kao i priredbe, bar prilikom otvaranja, okupljaju znatan broj posetilaca. Ipak ova vrsta aktivnosti još uvek je u razvoju i nije dostigla popularnost ostalih delatnosti doma kulture.

U većini slučajeva, za izložbe se koriste prostorije društvenog kluba ili foajei dvorane, a u nešto manjem broju domova postoje i prostorije za stalne izložbe, odnosno galerija.

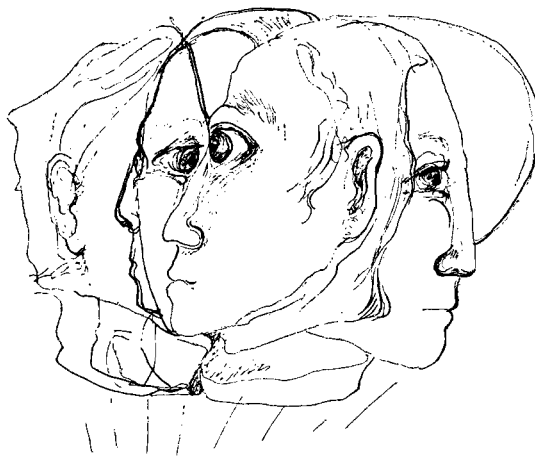
Ovim se ne iscrpljuju sve mogućnosti rada u domu kulture. To su samo aktivnosti bez kojih je gotovo nemoguće napraviti celovit program za dom kulture ili sličnu ustanovu. U isto vreme, to su osnovne aktivnosti koje treba da zadovolje bar svakodnevne kulturne potrebe.

Slični sadržaji rada sreću se i u programima specifičnih ustanova kulture koje pripadaju pojedinih grupama stanovnika — omladini, deci ili studentima. Već nekoliko decenija u većim gradovima, a posebno u republičkim i pokrajinskim centrima, osnivaju se posebne ustanove i grade objekti namenjeni društvenim i kulturnim aktivnostima mladih. Pitanje je da li je i koliko to odraz specifičnih potreba jedne generacije ili demografske grupe, odnosno njenog razlikovanja od ostalih, a koliko opšta društvena i kulturna potreba sredine i grada. Možda je ta vrsta domova namenjenih mladima dopuna — a možda i zamena — postojećim ustanovama kulture, uključujući i domove kulture, zato što nemaju dovoljno čula ili se oglušuju o želje i potrebe mladih. Ovo je, takođe, jedno od pitanja na koje još nije odgovoreno. Jer domovi omladine, pionira ili studenata kada su van gradova, znači u prirodi, imaju sasvim drugačiju fizionomiju i pre svega su usmereni na fizičku rekreaciju i zabavu. Pored toga, u većini slučajeva oni imaju internatski karakter. I u ovom slučaju raznovrsnost sadržaja obuhvaćenih istim terminom otkriva koliko beznačajnost samog termina, odnosno naziva koji upotrebljavamo u pojedinih slučajevima (dom kulture, dom omladine, kulturni centar, društveni dom, i sl.), toliko i bogatstvo ne samo

formi delovanja nego i sadržaja koji se najčešće pripisuju delatnosti kulture.

Domovi kulture su danas jedina vrsta kulturnih institucija koja nema skoro nikakve oblike međusobne saradnje ni povezanosti u jedinstvenu zajednicu, savez ili matičnu službu. Svakako da i to dosta doprinosi lutanjima i koncepciji organizacije i rada, nedefinisanosti programa i uvek ponovnim diskusijama o tome šta je to dom kulture. Udruženi u jedinstvenu organizaciju, koja bi u ovom trenutku obuhvatala nekoliko stotina srodnih ustanova, domovi kulture mogli bi dosta doprineti usavršavanju metoda rada, stručnom osposobljavanju kadrova i podizanju na viši profesionalni nivo programa koji se u njima organizuju.

Međutim, neophodno je naglasiti da i pored svih slabosti i lutanja u traženju najpogodnije koncepcije i metodologije rada i unutrašnje organizacije, dakle ipak nedostataka karakterističnih za mnoge ustanove koje se još uvek nalaze u fazi nastanka, domovi kulture su se svojom opštom fizionomijom nametnuli kao jedno od najpogodnijih rešenja za kulturno aktiviranje lokalne sredine i postali neophodnost u svakodnevnim kulturnim akcijama. Time su, neosporno, stekli i trajno mesto u celokupnom kulturnom i društvenom životu.



ŽOFR DIMAZDIJE

KULTURNA REVOLUCIJA SLOBODNOG VREMENA U FRANCUSKOM DRUŠTVU

Približavanje 1000. godine izazvalo je najturobnije proročanstvo: smak sveta. U prorokovanju vezanom za 2000. godinu ima više nijansiranosti. Pod plaštom ideološke kritike, naučnih razmišljanja o budućnosti, utopijskih raspredanja, naučne fantastike, pa i „sociologije“, cvetaju predskazanja, sasvim ružičasta ili sasvim crna, posebno sasvim crna. Usled svega toga nastalo je jedno stanje duha koje nije pogodno za naučne discipline zasnovane na posmatranju, objašnjavanju i predviđanju.

Oblast slobodnog vremena nije ostala van tog stanja duha. Ona je možda čak više no druge podložna iluzijama proročanske misli: nepostojanost njenih granica, raznorodna mnogostrukost njenih formi, skriveno prostranstvo njenih implikacija, afektivni naboj nekih njenih normalnih ili marginalnih manifestacija, dopuštenih ili nedopustivih pogodni su za oduševljenja, ali i za ogorčenost. Otvoren ili prikriven otpor, koji starijske ideologije profesionalnog ili školskog rada i političkih ili porodičnih obaveza pružaju sumnjivim vrednostima slobodnog vremena, stvara i epistemološke prepreke koje još više usporavaju razvoj i širenje naučnih znanja.

U složenoj i promjenljivoj stvarnosti svako obraća pažnju samo na onaj aspekt koji ga zanima, pridaje mu prekomernu vrednost, a sve ostale aspekte zaboravlja. Rasuđivanje je ovde češće manihejsko nego dijalektičko. U jednom društvu koje je u nastajanju, slobodno vreme je zavisno od autora, mnogostruko prisutna realnost ili „ideologizirana“ iluzija. To je ono vreme kad se čovekova ličnost najslobodnije izražava ili pak ono vreme u kome se ona guši ili postaje predmet najgore manipulacije. Slobodno vreme najavljuju kao nešto što će zameniti otuđeni rad u budućnosti, kad reformisani rad treba da ga svede na manje-više dosadnu razonodu. To će biti vreme posvećeno neprekidnom i dobrovoljnom samoizgrađivanju, koje će biti mnogo ozbiljnije od obrazovanja koje nameće današnja škola u krizi ili će pak b'iti svedeno na običnu rekreaciju, zahvaljujući širenju i reformi školskog obrazovanja. Po mišljenju jednih slobodno vreme koje bi se nalazilo van područja „potrebe“, poslužilo bi kao nezavisna osnova teorije slobode. Po mišljenju drugih, naprotiv, ono je, po svemu sudeći, odveć zavisno i ne bi moglo poslužiti kao temelj bilo kakve teorije. Uznoseno od jednih kao ekskluzivno sredstvo jedne civilizacije koja bi cenila izražavanje čovekove ličnosti, ono je kritikovano od drugih kao veštački epifenomen jednog bolesnog društva na kome se ne bi mogla zasnivati nikakva civilizacija.

Sva ova protivrečna mišljenja svedoče svakako o verovatnom značaju problema slobodnog vremena u razvijenim industrijskim društvima koja su se upustila u neizvesnost procesa postindustrijskog razvoja. Uprkos razlikama i oprečnostima, sva ova mišljenja imaju zajedničko obeležje: ona odbacuju, u različitom stepenu, strpljivo i dosadno sistematsko proučavanje evolucije događaja. Kad koriste podatke, ti podaci su tako odabrani da određenu ideju ilustruju samo slučajevima koji ovu prikazuju u povoljnom svetlu; to gotovo nikad nije dinamičan skup pozitivnih ili negativnih činjenica u odnosu na tačno razgraničen problem. Međutim, čini nam se da je neodložno izložiti razne vrste činjenica i razne očigledne ili skrivene veze koje u različitim momentima obelodanjuje empirijska sociologija.

Razdoblje između 1955. i 1965. godine bilo je za francusko društvo period u kome su prešli imali tendenciju da nadvladaju kontinuiranost, posebno na planu slobodnog vremena i odgovarajuće kulturne politike. Jasno je da su otpori koji se pružaju ovoj dubokoj promeni još jaki, kako na planu struktura tako i na planu shvatanja i navika. Naše društvo je blokirano, naše školstvo je blokirano, naša kultura takođe itd. Ali ova

blokada, suočena sa novom situacijom mnogo je vidljivija nego ranije. Promene na planu vremena, usluga, organizacija, vrednosti slobodnog vremena sakrivane su iza drugih problema koji dižu veliku buku na planu aktuelnih političkih događaja. Te promene su, po našem mišljenju, potcenjivane u svim analizama ovog razdoblja. One nose možda u sebi veliku mogućnost kulturne obnove, čije implikacije ni izdaleka nisu analizirane.

U periodu između 1953. i 1955. godine počinje verovatno veoma značajna promena ne samo sa gledišta ekonomske, već i sa gledišta društvene i kulturne evolucije Francuske. Proizvodna sredstva su tad gotovo u potpunosti obnovljena zahvaljujući zajedničkim posleratnim naporima, potpomaganim Maršalovim planom. Kao reakcija na maltuzijanizam tridesetih godina, jača duh modernizacije, kao što u mnogom pogledu to već pokazuje drugi nacionalni plan, nazvan „plan modernizacije i opreme“. Rimski sporazum (1957), kojim je predviđeno stvaranje Zajedničkog tržišta velikih razmera, pripreman je još od 1955. godine. Drugi jedan fenomen je možda još značajniji: podstaknuta perspektivom trgovanja sa Evropom, ali suočena sa uskim tržištem radne snage, a naročito sa oskudicom u kvalifikovanoj radnoj snazi, francuska industrijska preduzeća stavljaju naglasak na neophodnost brzog povećanja produktivnosti rada. Bilo je potrebno sedamdeset godina (od 1880. do 1953) da bi se indeks produktivnosti u industriji udvostručio. Biće dovoljno samo još deset godina (od 1954. do 1963) pa da se ona po drugi put udvostruči¹⁾. Ekonomisti predviđaju da će se ona utrostručiti pre 1985. godine. Potrošnja po stanovniku povećala se za 49% od 1950. do 1959. godine, uprkos povećanom porastu stanovništva; ona će, između 1960. i 1985. godine, po svojoj prilici porasti za dva i po puta²⁾. Ako se, uprkos sadašnjem usporenju, ove pretpostavke ostvare, ući ćemo u onu eru masovne potrošnje i masovnog slobodnog vremena koja bi, po mišljenju D. Riesmana, lako mogla izvršiti presudan uticaj na preobražaj same „prirode društva“, nezavisno od režima.³⁾

Pre no što, polazeći od iskustva svoje zemlje, ponovo pridemo velikim problemima evolucije

1) J. Fourastié, *Prévision et évolution (Predviđanje i evolucija)*, Okrugli sto, oktobar 1962, str. 9—19.

2) Grupa 1985, komesarijata za plan, *Razmišljanja o 1985. godini*, Francuska dokumentacija, 1964, str. 156.

3) D. Riesman, *La Foule solitaire (Usamljena gomila)*, op. cit. Upor. Kritičku analizu Z. Dimazdijea „David Riesman i Francuska 1963—1965“, *Revue française de sociologie*, VI, 1965, str. 379—382; Z. Turen (J. Touraine), *Postindustrijsko društvo*, Paris, Denoel, 1969, str. 319 (Méditations 61).

postindustrijskog društva, koje je Risman postavio polazeći od iskustava svoje zemlje, mi predlažemo skromniji zadatak: razmotriti neke karakteristične promene koje su se odigrale u Francuskoj između 1953. i 1955. godine u pogledu tražnje kulturnih dobara i usluga od strane pojedinaca i u pogledu ponude dobara i aktivnosti od strane trgovačkih organizacija i onih kojima nije cilj dobit.

Evolucija potrošnje kulturnih dobara i usluga od strane pojedinaca.

Pre svega, odrasli mogu da troše kulturna dobra i usluge očigledno u ono vreme koje je oslobođeno rada, posebno u slobodnom vremenu. Istina, u periodu između 1953. i 1965. broj radnih sati u nedelji je malo porastao (isključujući zemljoradnju), ali se uvođenje potpunog vikenda proširilo, a trajanje godišnjeg odmora se pod pritiskom sindikata udvostručilo: za većinu zaposlenih u gradu godišnji odmor se, za šest godina (od 1957. do 1963) povećao od 18 dana na 30, uprkos protivljenju vlasnika industrijskih preduzeća i nepovoljnom mišljenju stručnjaka iz Komesarijata za plan. Dodajmo da je, inače, najveći deo oslobođenog vremena iskorišćen za izgrađivanje mladih. Naime, uzrast stanovnika koji stupaju u proizvodnju pomećen je usled produženja školovanja.⁴⁾ Otada većina mladih nastavlja školovanje i posle svoje četrnaeste godine (71,3% u 1964. prema 57,7% u 1954. godini). Ali sa našeg gledišta, najdalekosežniji događaj decenije 1955—1965. je dvostruk: a) aktualnije valorizovanje aktivnosti slobodnog vremena i povećanje izdataka u tu svrhu u gradskim, pa čak i u seoskim sredinama⁵⁾ i b) širenje svesti, u celom društvu, o postojanju specifičnog problema slobodnog vremena pri uspostavljanju ravnoteže društvenog i kulturnog života zemlje u sadašnjem trenutku i u budućnosti.

Pokušajmo da odredimo neke dimenzije i osobenosti ovih dveju savremenih pojava:

Izdaci koji su, u budžetima domaćinstava, vezani za slobodno vreme ne iznose 8%, kako to pokazuje statistika opštih nacionalnih rashoda za 1960. godinu, već mnogo više. Naime, stavka „Slobodno vreme i kultura“ koja je, počev od 1953. godine izdvojena iz stavke „Razno“, ne

4) L. Cross, *L'Explosion scolaire (Eksplozija školstva)*, Paris, CVIP, 1961. Videti i: *Etudes statistiques*, 1964.

5) Prva anketa JAC-a o slobodnom vremenu (20.000 odgovora), 1961; H. Mendras, *L'agriculture et l'avenir de la société rurale (Zemljoradnja i budućnost seoskog društva)*. Bulletin SEDEIS „Futuribles“, 20 dec. 1964, Dodatak br. 2, 22 str.

obuhvata sve stvarne izdatke koji su vezani za slobodno vreme. Zahvaljujući jednoj studiji Nacionalnog instituta INSEE (Institut za statistiku i ekonomska proučavanja) i istraživačkog centra CREDOC (Centar za istraživanja i dokumentaciju), koja je obuhvatila razdoblje između 1957. i 1961. godine, znamo da je 51,7% kilometara pređenih godišnje automobilom vezano za neprofesionalne aktivnosti: za izlaske u cilju prodava, vikende i godišnje odmore. Međutim, cela ova stavka sačinjava 8% budžeta domaćinstava u pomenutoj godini. Isto tako, izdaci za kafane, koji se još razvrstavaju u rubriku „Hotel-restoran-kafane“, a koji sačinjavaju 6,7%, predstavljaju za većinu ljudi, ne potrebu koju nameće profesionalni ili politički život, već potrebu za društvom u slobodnim časovima. A izdaci za kafanu isključeni su iz onoga što je nazvano „izdaci vezani za slobodno vreme“ (CREDOC). Isto tako treba uzeti u obzir i izdatke za stanovanje (sporedna boravišta, vikendice), za odevanje (sportska odela za leto ili zimu), za ličnu negu i higijenu (pomade protiv sunca, nezgode pri bavljenju sportom...) i za hranu (dodatni izdaci za prijeme i izlaske u cilju razonode). Na toj osnovi ocenjujemo da stvarni iznos koji domaćinstva namenjuju aktivnostima u slobodnom vremenu dostiže najmanje 16% porodičnog budžeta. Čak i ako je ekonomisti teško da ih pregrupiše, njihov opšti značaj u odnosu na slobodno vreme nesumnjiv je. U ovom periodu celokupan iznos izdataka koji su vezani za slobodno vreme rastao je brže nego iznos celokupnih izdataka domaćinstva.

Ali ono što nam se čini najznačajnije u ovom novom načinu života jeste promena interesovanja u oblasti kulture, promena koja je ponekad veoma duboka. Uzmimo nekoliko primera: oko 1950. godine, otprilike 10% domaćinstava poseduje automobil, u 1965. godini taj procenat iznosi 50% celokupnog stanovništva Francuske, a 40% domaćinstava kvalifikovanih radnika. Privatnih kola ima ukupno 8 miliona. Grupa „1985“ smatrala je da će ovaj broj u 1985. godini iznositi 19 miliona.⁷⁾ Ova pojava automobila u domaćinstvima menja shvatanja i navike. Od 1950. do 1963. godine broj odlazaka na letovanje iz gradova od preko 50.000 stanovnika porastao je od 49% na 63%. U 1964. godini, 40% Francuza starijih od 14 godina putovalo je za vreme godišnjeg odmora, većina automobilom

6) H. Faure „Une enquête par sondage sur l'utilisation des voitures particulières et commerciales“ (Anketa sondiranjem o korišćenju privatnih i trgovačkih vozila), Consommation, Annales du CREDOC, 1, januar-mart 1963, str. 1-81.

7) *Razmišljanja o 1985. godini, op. cit. (beleška 2)*

(65%). Među njima 14% ih je putovalo u inostranstvo, to jest 3,780.000.⁹⁾ Više se ne može reći da je današnji Francuz čuvarkuća.

Masovno bežanje gradskog stanovništva u prirodu dobija sve više obeležje vraćanja prirodi. U Evropi, posle Holandije, Francuska najviše upražnjava kampovanje, i to u svim društvenim klasama, bez obzira na visinu prihoda (u 1964. godini oko 21% radnika i 11,3% viših službenika). Broj pecača koji je u 1950. godini iznosio 308.000 sada se popeo na 1,120.000, tj. iznosi 41% od celokupnog broja ribolovaca. Ova ljubav prema životu u prirodi sve je jača, uprkos koncentracijama koje izaziva (plaže). Sve više zahvata i vikende. Postoji oko 900.000 sporednih boravišta,¹⁰⁾ ako im dodamo barake, vrtlarske kućice za vikend, farme koje se prividno bave proizvodnjom stambene prikolice u kampovima u predgrađu, ovaj broj treba u svakom slučaju bar udvostručiti. U obzir uzimamo samo prava sporedna boravišta. Grupa „1985“ računa da će ih u 1985. godini biti 1,250.000 novih, ne gubeći iz vida mogućan razvoj (koji je tek započeo) gradnje malih porodičnih zgrada o kojima sanja većina Francuza (68% Parižana u 1962. godini). Francuz iz novih i starih gradova možda upravo izgrađuje nov stil odnosa prema prirodi.

I pored povećane privlačnosti izlazaka u prirodu, tradicionalno interesovanje za zanatski amaterski rad u kući i za rad u vrtu oko kuće i dalje postoji. Svakako, bavljenje zanatskim radovima u kući slabije je kod Francuza nego kod njihovih suseda: samo 21% Francuza izjavljuje da se ovim poslovima bavi bar jednom nedeljno, dok ovaj procenat među Italijanima iznosi 29%, među Holandanima 37%, a među Britancima 41%.¹¹⁾ Ali ovo njihovo interesovanje je veoma živo: 60% zanatlija-amatera iz Anesija izjavljuju da se tim poslovima bave iz čistog zadovoljstva (naročito među radnicima).¹²⁾ Oni se ovim poslovima veoma rado bave, nalazeći u njima nadoknadu za depersonalizaciju koju nosi sebi iscepkanost operacija na beskrajnoj traci. I to je jedan način izražavanja sopstvene ličnosti, u kome Levi-Stros vidi uporno nastavljanje misli iz doba divljaštva u vremenu nauč-

⁹⁾ C. Goguel „Les vacances des Français en 1964“ (Godišnji odmor Francuza u 1964. godini), Etudes et Conjoncture, 6. juni 1965, str. 65-102.

¹⁰⁾ INSEE, Popis stanovništva iz 1962. godine, kompleti.

¹¹⁾ SOFRES. 221,750.000 potrošača, pod rukovodstvom A. Piatier-a, Paris, Sélection du Reader Digest, 1963, 250 str.

¹²⁾ Ž. Dimazdije (G. Dumazedier), A. Ripert (Riper). *Loisir et culture*, (Slobodno vreme i kultura), op. cit.

ne racionalizacije.¹³⁾ Uprkos tome što nam nedostaju pouzdani indikatori kojima bismo mogli odmeriti ovo interesovanje i njegov značaj, pretpostavljamo da je ono u porastu. Verovatno će biti sve manje utilitarno, a sve više psihološko, uporedo sa sve većom racionalizacijom proizvodnje i standardizacijom proizvoda široke potrošnje. Može se tvrditi da je manuelna kultura već i sada, a da će sve više i biti jedan od značajnih aspekata narodne kulture, tj. one kulture koja predstavlja život za većinu stanovništva. Zanatstvo je možda u opadanju u oblasti proizvodnje, ali ono napreduje u oblasti slobodnog vremena, kao i povrtarstvo.

Moderan čovek koji u nedelju postaje seljakom proizvod je industrijskog i postindustrijskog društva. I pored toga što je od 1954. godine sazidano više od tri miliona stanova na velikim i malim kompleksima bez vrtova. Francuzi ipak veoma vole vrtove: 42% radi u vrtu bar jednom nedeljno prema 34% Holanđana i 11% Italijana; u pitanju je svakako i štedljivost, ali i želja da se dođe do proizvoda „zdravijih“ od onih na pijaci, a isto tako i zadovoljstvo koje čovek oseća u dodiru sa zemljom i u periodičnom vraćanju prirodi. Bilo kako bilo, ova tradicionalna veza sa zemljom koju treba obdelavati ili materijalom koji treba obraditi odgovara kulturnoj potrebi koju ni podizanje životnog standarda ni podizanje obrazovnog nivoa nisu umanjili.

Na umetničkom i intelektualnom polju značajan događaj u ovom razdoblju bila je pojava televizije. Snabdevanje domaćinstava televizorima bilo je u početku sporo (53.000 aparata u 1953. godini), zatim brzo (milijon aparata godišnje počev od 1. januara 1962. godine). U septembru 1965. godine bilo je već više od 6 miliona televizijskih aparata. I tako gotovo svaka druga porodica ima televizor (35% viših službenika, 21% radnika u 1961. godini). Vreme koje se prosečno posvećuje gledanju televizijskog programa iznosi 16 sati nedeljno.¹⁴⁾ Poznato je da slušanje radija u porodici traje kraće vreme. Poznato je takođe da je posećivanje bioskopa od 1957. godine naovamo opalo: samo 27% sopstvenika televizora odlaze u bioskop bar jednom mesečno prema 42% među ostalima.¹⁵⁾ Ali u isto vreme (između 1956. i 1963. godine) prodaja

¹³⁾ C. Lévy Strauss (Levi-Stros), *La pensée sauvage* (Divlja misao), Paris, Plon, 1962, 397 str.

¹⁴⁾ J. Cazeneuve, J. Oullf (Kaznev, Ullf), *La Grande chance de la télévision* (Velika šansa televizije), Paris, Calman-Lévy, 1963, 242 str.

¹⁵⁾ Društvo za ekonomiju i primenjenu matematiku (SEMA), „Perspektive francuskog filma“, Bulletin d'information du Centre national de la cinématographie“, specijalni broj 91, februar 1965.

tranzistora se povećala sa 150.000 na 2.160.000, prodaja ploča se udesetostručila između 1954. i 1963, a trećina stanovništva poseduje električni gramofon. Prodaja časopisa se za to vreme povećala (11,7 kg po glavi stanovnika u 1955. godini, 15,4 kg u 1962). CREDOC predviđa da će se ona i dalje povećavati. Što se tiče ekspanzije knjige, ona se od 10 miliona prime aka prodatih u 1960. godini povećala na 31 milion u 1963. godini.¹⁶⁾

Do sada, sadržaj emisija francuske televizije nije bio preplavljen zabavnim programom ekonomske propagande, kao u Sjedinjenim Državama Amerike, gde on zauzima 75% celokupnog trajanja programa. Sadržaj francuskih emisija je uravnoteženiji (25% zabavnog programa boljeg prosečnog nivoa). Ukus publike je podeljen između lakih televizijskih igara i reportaža visokog kvaliteta — kao što je „Pet stubaca sa naslovne strane“, između feljtona (višeg prosečnog nivoa nego u Sjedinjenim Državama) i komada kao što je „Magbet“ (u režiji Žena Vilara) ili kao „Persijanci“, koji su u toku jedne jedine večeri imali više gledalaca nego za dve hiljade godina otkako se prikazuju na pozornici! Najveći tiraž (više od milion primeraka) ima nedeljni časopis „Télé 7 jours“ (Sedam televizijskih dana), najbliži standardima najobrazovanije sredine. Ovakvog časopisa nema u Sjedinjenim Državama. Najveći uspeh na radiju imaju pesme, ali, sve u svemu, „literarni pevači“ imaju isto toliko uspeha koliko i oni drugi¹⁶⁾ a od 500 časova emitovanja francuskih radio-stanica, 150 je posvećeno klasičnoj i modernoj muzici (1961. god.). Francuski film je mnogo bliži zahtevima kvalitetne literature nego, u celini uzev, holivudski film. Godine 1964, najomiljeniji filmovi su „Jadnici“ (75%) i „Topovi sa Navarona“ (70%), ali je „Obala u magli“ još uvek imala 43% glasova gledalaca a „Hirošimo ljubavi moja“ — 37%.¹⁷⁾ Džepna knjiga je pomogla širenje policijskih romana najlakše vrste, ali i širenje velikih dela. Posle džepne enciklopedije Larus (prodane u 1.300.000 primeraka) dolaze *Dnevnik Ane Frank* (750.000), *Kuga* (650.000)

¹⁶⁾ Nacionalni sindikat izdavača, *Monografija izdavačke delatnosti*; Paris, Cercle de la librairie, 1965, 160 str.

¹⁷⁾ Ako uzmemo u obzir 15 prvih pevača koje su u jednom nacionalnom uzorku, u 1963. godini, izabrali Francuzi i Francuskinje između 15 i 24 godine (IFOP Francuski institut za ispitivanje javnog mnjenja), nalazimo da među ovih 15. J. Holliday (21), C. François (19), R. Anthony (14), T. Rossi (6) nisu češće birani (već naprotiv) nego pevači koji, uopšte uzev, poklanjaju više važnosti kvalitetu reči ili melodije u pesmama koje pevaju: Aznavour (21), G. Brassens (13), J. Brel (12), G. Bécaud (11), M. Amont (7), L. Escudéro (7), Y. Montand (6), C. Nougaro (4): 74% prema 81%.

¹⁸⁾ Perspektive francuskog filma, (v. nap. 14)

i 32 naslova dela koja su do 1964. godine imala tiraž veći od 300.000 primeraka. Mada je džepna knjiga u Francuskoj manje raširena nego u Americi, počinje da se govori o njenoj masovnoj proizvodnji i prodaji¹⁸⁾ ali još ne i o njevoj masovnoj potrošnji¹⁹⁾. Tako je za deset godina ova kulturna situacija evoluirala u pravcu sve veće složenosti. U većini gradskih društvenih sredina²⁰⁾ karakteriše je splet raznih kulturnih rodova i nivoa koji se međusobno prožimaju u često originalnim kombinacijama. Ni istančana shvatanja akademske i avangardne kulture, ni uprošćeni pojmovi o masovnoj kulturi koja dominiraju u Sjedinjenim Državama Amerike ne čine nam se podobnim da izraze posebna obeležja sadržaja slobodnog vremena u raznim društvenim klasama i kategorijama u Francuskoj, uprkos nastojanjima sindikata, naročito 1936. godine. Ali u toku ovih poslednjih deset godina slobodno vreme je, kao što smo to već rekli, postalo opšti problem kome su, kao nikad dosad bili posvećeni brojni kongresi, razgovori, seminari, specijalni brojevi časopisa, ne samo na inicijativu radničkih sindikata, već i na inicijativu vlasnika industrijskih preduzeća, reklamnih agencija, grupa socijalnih radnica, pedagoških društava itd. Slobodno vreme postalo je zaista opštenarodni problem: on se našao na dnevnom redu najrazličitijih organizacija; to je preokupacija čije su dimenzije i značenje sasvim novi.

Ovaj problem, iako mnogostruk, u suštini je jedinstven. Obuhvata četiri glavna pitanja:

- a) Zašto i kako afirmisati pravo na slobodno vreme kao novi aspekt s eće. nasuprot ranijim, ali još živim moralnim shvatanjima rada, porodice, politike ili religije?
- b) Zašto i kako smanjiti prinude (radno vreme, vrsta rada ili stanovanja, dužina putovanja do radnog mesta itd.) koje ograničavaju mogućnosti korišćenja slobodnog vremena u sredinama u kojima su uslovi za to nepovoljni?
- c) Zašto i kako izbeći da vrednosti slobodnog vremena ne budu u suprotnosti sa autentičnim vrednostima angažovanja u porodici, u profesionalnom radu, u sindikatu, političkim ili verskim organizacijama?

¹⁸⁾ Džepna izdanja dela svetske književnosti najviše kupuju oni koji su i ranije čitali knjige, to jest 42% Francuza (prema rezultatima ankete koju je 1960. godine izvršio Nacionalni sindikat izdavača).

¹⁹⁾ J. Dumazedier et A. Ripert, *Loisir et Culture*, (v. nap. 11)

²⁰⁾ P. Lafargue, *op. cit.*, str. 10.

d) Zašto i kako stvoriti povoljne uslove za uspostavljanje ravnoteže između uživanja i rada, između izbegavanja obaveza i učestvovanja, između zabave i visoke kulture?

Da bismo odgovorili na ova pitanja, konstatujemo najpre da su u toku ovog razdoblja svi sistemi organizovanja društvenog života pretrpeli promene ili nastoje da se što brže promene. Pre svega, trgovačke organizacije za distribuciju proizvoda izmenile su način reklamiranja: on je, u celini uzev, i ostao u većoj meri informativan, vaspitan i duhovit. Prvi put je, 1964. godine, Pariski sajam organizovao „sèlo dokolice“ u kome su bile grupisane sve trgovine kulturnih dobara i usluga; povezivala ih je zajednička zamisao u kojoj je želja za obrazovanjem publike bila spojena sa nastojanjem da se poboljša prodaja (saradnja istraživača, književnika, vaspitača). Godinu dana ranije neka reklamna preduzeća organizovala su seminar da bi na njima proučila na koji način reklame, sadržajem i formom, mogu doprineti razvoju uravnoteženog života širokih masa u slobodnom vremenu. Staromodne trgovine u kojima se prodaje sve, a kupac se ni o čemu ne obaveštava, u opadanju su. Pored supermarketa u kojima ima često odeljenja specijalno posvećenih slobodnom vremenu otvaraju se i nove specijalizovane prodavnice kulturnih dobara (trgovine sportske opreme, knjižare, trgovine muzikalija...) kojima u sve većem broju slučajeva upravljaju stručni animatori, osposobljeni na naročitim tečajevima. Ovi prodavci-animatori učestvuju u lokalnom društvenom životu ne kao tradicionalni dobrotvori, već kao kvalifikovani tehničari neke aktivnosti u slobodnom vremenu. Ova tendencija, iako veoma ograničena, predstavlja jedan od značajnih faktora savremene evolucije prodavnica kulturnih dobara.

Sve veći broj industrijskih preduzeća sagrađenih u ovom periodu više uopšte ne liče na naše negdašnje fabrike; istina, njihov broj je veoma mali u odnosu na celokupan broj preduzeća, ali ona označavaju novu tendenciju i postaju nov uzor. Evolucija energetske izvora i metoda rada zahteva od starih fabrika da grade administrativne i školske zgrade, a želja da život učine prijatnijim navodi ih da grade stadione, igrališta, dvorane za priredbe, prostorijske za sastanke, za razne tečajeve, ali i da predviđaju i vrtove. Radnički komiteti u preduzećima su svoju aktivnost u vezi sa slobodnim vremenom razvili u stilu koji je uglavnom tehnički. Tek 1960. godine rukovodioci odgovorni za obrazovanje u velikim

preduzećima sastali su se da bi proučili „pitanje opšte kulture u industrijskom obrazovanju“.²¹⁾ Ta nova kultura daje veoma značajno mesto novim odnosima između vrednosti rada i vrednosti slobodnog vremena u uspostavljanju kulturne ravnoteže. Istina, većina preduzeća posluje i dalje u zastarelim uslovima rada, ali najmodernija preduzeća sve manje pružaju onu sliku fabrike koja preovlađuje u francuskoj književnosti od Zole do Aragona.

U toku ovog istog razdoblja sagrađeno je, kao što smo već napomenuli, više od 3 miliona stanova. Rođene su nove četvrti, čitavi novi gradovi. Uređenje i održavanje prostora za aktivnosti u slobodnom vremenu jedan je od glavnih problema na dnevnom redu: zeleni prostori, igrališta, omladinski domovi, društveni i kulturni centri... Društveni centri posvećuju sve veći deo svojih delatnosti razonodi i obaveštavanju. Od 1956. godine socijalna radnica počinje da dobija sasvim novu ulogu. Priprema se da postane „animatorka“ koja je upoznata sa tehnikama kulturne akcije. Tradicionalnu domarku počinje da zamenjuje, u novim kompleksima stambenih zgrada, složeni sistem čuvara, delegata, pomoćnog osoblja i animatora iz raznih kulturnih centara za stanare svih uzrasta, mlade, odrasle i stare.

Na sasvim drugom planu, isti je slučaj sa tradicionalnim sveštenikom. On je prvi počeo da se bavi organizovanjem slobodnog vremena. Ali, pokazalo se da je okvir „dobrotvornih crkvenih društava“, odveć uzan da bi mogao odgovarati novim potrebama. Posle „Nacionalnog kongresa o akciji pastora i slobodnom vremenu“, održanom 1965. godine, odlučeno je da sva dobrotvorna društva postanu svetovna. Podstaknuto je učešće hrišćana u organizovanju slobodnog vremena na nov način. Akcija pastora usmerena je u pravcu formi koje su u mnogo većoj meri prilagođene slobodnom vremenu krajem nedelje ili krajem godine i novom „mentalitetu vernika“. Van tradicionalnih zahteva svešteničkog poziva, aktualna postaje uloga vodiča koji bi rukovodio ekipom kulturnih animatora.

Najzad, najdinamičnije opštine počele su da na nov način postavljaju problem slobodnog vremena svog stanovništva. Nekada su komisije za sport, za umetnost i razna sportska i umetnička udruženja vodili fragmentarnu politiku, bez celovite perspektive. Poslednjih desetak godina, po primeru novatorskih opština, kao što su opštine

²¹⁾ U ovom razdoblju javlja se i jača društveni pokret koji će se kasnije proširiti i dovesti do pregovora između sindikata i vlasnika industrijskih preduzeća, a zatim i do niza zakona o permanentnom obrazovanju, donetih tokom 1970. i 1971. godine.

u Renu, Strazburu, Mecu, Ruanu, Buržu Avignonu, Anesiju ili Grenoblu, počinje da se, uz pomoć države izgrađuje celovitija politika kratkoročnog i dugoročnog kulturnog razvoja van okvira školskih ustanova. Broj plivališta, gimnastičkih dvorana i stadiona u velikom je porastu. Uprkos zaostajanju tokom poslednjih pedeset godina²³), opštinske biblioteke pokazuju tendenciju da se organizuju na principu kulturnih centara. Sa istim zakašnjenjem, dat je podsticaj i konzervatorima muzeja da postanu kulturni animatori (Kongres internacionalnog odbora za organizaciju muzeja, Pariz 1964). Veliki broj pozorišnih centara, stvorenih zahvaljujući jednoj inicijativi IV republike, postali su ili se pripremaju da postanu domovi kulture — šest ovakvih slučajeva već je zabeleženo tokom IV plana, a uskoro će ih biti još pedesetak. Broj društvenih centara, omladinskih i kulturnih domova i domova radničke omladine više se nego udvostručio za deset godina (sada ih ima više od 1.200). Tradicionalne opštine sve su nespособnije za rešavanje novih kratkoročnih i dugoročnih kulturnih problema.

Sva ova novatorska ostvarenja su, podvucimo to još jednom, ograničenog obima. Nailaze na neprijateljski stav konzervativaca i na inerciju koja karakteriše svaku javnu i privatnu administraciju. Ali, neosporno je da je u toku ovog razdoblja započeo ili se ubrzao pokret kulturne obnove. On je stvorio pogodnu klimu za mnoga ostvarenja i za izradu detaljnih projekata, koji imaju izgleda za postepeno ostvarivanje u toku deset ili dvadeset narednih godina, ako se predviđanja ekonomista obistine. Ovi projekti mogu se ubrojati među najkonkretnije indikatore ostvarenja grupe planera „1985“.

Mi, naravno, nismo podrobno opisali obeležja kulturne evolucije porodica i društvenih organizacija u toku pomenutog razdoblja. To nam nije bila namera. Izabrali smo nekoliko značajnih činilaca koji osvetljavaju pojavu novih interesovanja kod stanovništva i novih inicijativa u francuskim organizacijama u vezi sa neravnomernom, ali opštom valorizacijom izdataka i aktivnosti u slobodnom vremenu. Možemo li, zajedno sa D. Rizmanom govoriti o početku „druge revolucije“ u nacionalnom karakteru? To još ne znamo. Pretpostavljamo, ipak, da su te promene u oblasti kulture već dovoljno široke i duboke da bi mogle imati trajnog uticaja na

²³) Na primer, u Parizu, opštinske biblioteke pozajmljuju četiri puta manje knjiga po stanovniku nego biblioteke u Njujorku, a oko deset puta manje nego biblioteke u Londonu. — Upor.: J. Hassenforder, „Le retard des bibliothèques françaises“ (Zaostalost francuskih biblioteka), *Expansion de la recherche scientifique*, X×II, 1965, str. 46—48.

opšta shvatanja i navike ljudi u našoj zemlji, podrazumevajući tu i stavove sindikata, društveno-političkih i društveno-verskih organizacija. Uprkos promeni političke klime u poređenju sa pomenutim razdobljem, uprkos uticaju koji su izvršili previranja u maju i junu 1968. godine, ove tendencije su se održale. Praćenje događaja nam, verovatno, neće pružiti priliku da predvidimo bilo kakvu promenu. Jer, sve statistike kojima raspolazemo od 1965. godine naovamo nastavljaju se u istom smislu kad je u pitanju slobodno vreme²³). Zahtevi da se radna nedelja svede na 40 sati i da penzija počne u 60-oj godini života mogu lako proširiti ove probleme na jednu novu publiku u sasvim bliskoj budućnosti²⁴).

Istorijski značaj ovog fenomena prevazilazi okvire francuskog društva. On je deo dugoročne evolucije naprednih industrijskih i postindustrijskih društava. Ova evolucija se nastavlja bez obzira na nepovoljne okolnosti, kao što su ratovi ili sadašnja energetska kriza. Francusko društvo sve više gubi obeležja iz doba vladavine tradicija, koja su sve doskora davala pečat njegovom načinu života.

Pre svega, stvaranje slobodnog vremena, koje obuhvata i vreme dokolice, očigledno je rezultat napretka u produktivnosti, koji se temelji na primeni naučno-tehničkih otkrića: svi ekonomisti se u tome slažu, od Marksa do Kinza (Keynes). Ali taj naučno-tehnički napredak dopunjava se dvostrukom akcijom: akcijom sindikata koji, ponekad u isto vreme, a češće smenjajući se, zahtevaju povećanje nadnica i skraćivanje radnog vremena i akcijom preduzeća kojima je potrebno da, u cilju prodaje svojih proizvoda, prošire vreme potrošnje. Sve ove činjenice nisu uvek u skladu. Iz toga su, kao što je to već primećeno u američkom društvu otkako je nastala masovna potrošnja, proizišle mogućnosti dužih štrajkova, širih društvenih sukoba, u kojima se radnicima pridružuju penzioneri, domaćice itd. Međutim, možemo primetiti da sve ove snage postavljaju u krajnjoj liniji isti zahtev za povećanjem slobodnog vremena, i to ne samo u profesionalnom radu, već i u domaćim i porodičnim poslovima.

Podvucimo da se naučno-tehnička komponenta, u interferenciji sa društvenim pokretima, odnosi

²³) J. Dumazedier, *Vers une civilisation du loisir*, (U susret civilizaciji slobodnog vremena), Paris, Seuil, kol. „Points“ 1972; Coronio et Muret, *Le Loisir* (Slobodno vreme), CRU, 1973.

²⁴) Cf. „Loisir et troisième âge“ („Slobodno vreme i treće doba“): .. Dumazedier, *Sociologie empirique du loisir* (Empirijska sociologija slobodnog vremena).

ne samo na skraćivanje radnog vremena na radnom mestu, već i u domaćinstvu i porodici: na tu činjenicu se obično zaboravlja u analizama tehničko-ekonomske dinamike koja stvara slobodno vreme.

Ž. Furastje (J. Fourastié) je ukazao na razliku u trajanju domaćih poslova koja se temelji na nejednakoj tehničkoj opremi domaćinstava.²⁵⁾ Anketa o budžetu vremena koju je sproveo A. Salaj (A. Szalai) omogućila nam je da ocenimo koliko vremena američka domaćica, u istim društvenim uslovima, uštedi u odnosu na domaćice u drugim, siromašnijim zemljama, samo zahvaljujući boljoj opremi domaćinstva.

Međutim, tehničko-ekonomska komponenta ne objašnjava sve. Ona nam ne omogućuje da shvatimo zašto se vreme koje je ostalo slobodno pretvorilo pre svega u aktivnosti slobodnog vremena. Treba tu dati određenu ulogu i jednoj etičko-društvenoj komponenti. Naime, prema našoj pretpostavci, stvaranje slobodnog vremena rezultat je dva istovremena kretanja: napredovanje nauke i tehnike, potpomagano društvenim pokretima, oslobađa jedan deo vremena korišćenog na radnom mestu ili u domaćinstvu; b) opadanje društvene kontrole, koju su vršile osnovne društvene institucije (porodica, društveno-političke i društveno-verske institucije) omogućuje da se oslobođeno vreme iskoristi pre svega za aktivnosti kojima se čovek obično bavi u slobodnom vremenu. Ovo opadanje kontrole od strane pomenutih institucija vezano je za delovanje društvenih pokreta omladine i žena, koji su ustali protiv svemoći porodičnih i bračnih obaveza, protiv obaveza vernika koji su tražili više svetovnog rukovođenja u nekadašnjim dobrotvornim društvima kojima je upravljala Crkva, kao i u drugim sektorima života u parohiji, protiv dužnosti građana pobunjenih protiv političkih totalitarizama, koji ugrožavaju slobodu i ono što se naziva privatnim životom, a što obuhvata i slobodno vreme.

Ali ovde se postavlja nov problem; ova ekonomska i društvena dinamika je tako reći negativna. U pitanju je oslobađanje vremena od negdašnjih stega, od dužnosti nametanih pod uticajem institucija koje su posredovale između čoveka i društva i koje su bile sastavni deo celokupnog tadašnjeg društva. Da ovako oslobođeno vreme ne nailazi možda samo na prazninu? Teško bismo mogli shvatiti toliku privlačnost „praznine“! Zar u naprednim industrijskim društvima, kapitalističkim ili socijalističkim, ne postoji neka pozitivna *snaga* koja bi usmeravala

²⁵⁾ J. et F. Fourastié, *Histoire du confort (Istorija komfora)*, PUF, 1962, 128 str.

najveći deo oslobođenog vremena u pravcu slobodnog vremena? Na čemu bi se mogla temeljiti ta sve veća privlačnost slobodnog vremena u industrijskim društvima koja se razvijaju u pravcu postindustrijskog stadijuma? Ovo će biti poslednje pitanje koje ćemo ovde razmatrati.

Na prvi pogled veoma je teško shvatiti središnu snagu ove privlačnosti: ta toliko je aktivnosti koje su na izgled raznorodne. Možemo li uopšte tvrditi da postoji neko jedinstvo pod tom sve većom raznolikošću koja evoluirala zavisi od tehničkih otkrića ili od čuđi mode? Pred tom tolikom raznovrsnošću neki, kao što smo već rekli, čak i ne priznaju da slobodno vreme predstavlja prihvatljiv pojam, tako da se njime može operisati²⁹⁾ i koji je dostojan da sačinjava jednu granu sociologije. Drugi, naprotiv, a i mi smo među njima, tvrde da je neka skrivena stvarnost po svojoj prirodi zajednička svim tim aktivnostima; na nama je da to dokažemo. Definisavanje koncepta slobodnog vremena, njegovih granica, njegovih unutrašnjih struktura i njegovih odnosa sa svim onim što ga okružuje, najbolji je način za shvatanje ove teško dokučive stvarnosti.

U čemu je središnja *privlačna* snaga ovog fenomena bez obzira na forme u kojima se javlja: godišnji odmor, razonoda, odmaranje, vikend, šetnja, sport, scenske priredbe, razgovori, putovanja iz uživanja, televizija, pozorište, muzika, igranke, učenje iz ličnog zadovoljstva, kafane, konjske tike i kladenje, igranje karata, ljubavne igre, pa čak i „droge za uživanje“ itd? Tu središnju privlačnu snagu koja se ispoljava u svim tim mnogobrojnim aktivnostima sačinjava, po našem mišljenju, nova društvena potreba pojedinca da sam sobom raspolaže, da uživa u jednom vremenu u kome su mu aktivnost nametali delom preduzeće, a delom društveno-verske, društveno-političke institucije ili pak porodica. Kako se potreba za prekovremenim radom manje oseća i kako je, s druge strane, popustila kontrola osnovnih društvenih institucija, oslobođeno je izvesno marginalno vreme: njegov razlog postojanja nije više funkcionisanje neke institucije već ostvarenje čovekove ličnosti. Onako kao što kaže R. Rihta, u društvu u kome se ceni slobodno vreme „*subjektivnost pojedinca postala je sama po sebi društvena vrednost*“.

Ovu novu društvenu potrebu, iako je oseća sve veći broj lica, teško je konceptijski formulirati na naučnom nivou. Ona nastaje u sukobu sa etikama i strukturama iz vremena koje je

²⁹⁾ C. Buech, *op. cit.*

pišlo.²⁷⁾ Ona, u nedostatku novca, vremena, može da se pretvori gotovo ni u šta, kad su u pitanju oni koji su u nepovoljnom društvenom položaju. Ona se može izopačiti i postati povod za „bekstvo iz sadašnjice“, neprilagođenost, društvenu delinkvenciju. Može biti i pogodna okolnost za ideološke mistifikacije u svakom smislu. Može postati i predmet novih institucionalnih kontrola čije je slabljenje i dovelo do njene pojave i jačanja.²⁸⁾

Ali, pre no što kritikujemo taj fenomen, treba da shvatimo njegova specifična obeležja u dinamici industrijskih društava. Inače će kritika društva promašiti svoj cilj. Ova kritika bi se oborila na mit stvoren za potrebe zastupane ideje; ona bi ukazala na nedostatke, na iluzije, na sumnjive ideologije koje se u današnjem društvu vezuju za slobodno vreme, odbacujući sam subjekt, a 'gnorišući ili eliminišući slobodno vreme kao takvo. Pod uticajem sociologa „ozbiljnog“ života (rad, porodica, politika, religija, obrazovanje) slobodno vreme najčešće koncepcijski spasava neka društvena ideologija koja jedan deo njegove stvarnosti brže-bolje zaodene konceptima koji ulivaju više poverenja. Da nas možda ne plaši ovo slobodno vreme u kome podzrevamo potencijalno prestupništvo ili anarhiju?

Nasuprot ovome, sociološka posmatranja otkrivaju da slobodno vreme ne odgovara samo autentičnim potrebama ličnosti. Te potrebe su očigledno u permanentnoj interakciji sa subjektivnim i objektivnim uslovima koji ih podstiču ili im se protivstavljaju... To su uslovi ekonomskog tržišta koji ih standardizuju, etičke tradicije koje ih cenzurišu ili kanališu, razne politike koje pokušavaju da manipulišu njima, zavisno od ciljeva koji su često strani težnjama za slobodnim izražavanjem ličnosti i njenim

²⁷⁾ W. Kerr. *The decline of pleasure (Sumrak uživanja)*, Njujork, 1965, 320 str. „We are all of us compelled to read for profit, party contracts, lunch for contacts, bowl for unity, drive for mileage, gamble for charity, go out for the evening for the greater glory of municipality and stay home for week-end to rebuild the house“. (Svi smo prinuđeni da čitamo radi materijalne koristi, sklapanja ugovora, da ručamo radi uspostavljanja kontakata, da jurimo putevima zato što svi tako čine, da vozimo kako bismo dobili dodatak za kilometražu, da se kockamo u dobrotvorne svrhe, da uveče izlazimo da bi gradski oci bili ponosniji, a da kraj nedelje provodimo u kući da bismo vršili razne opravke u njoj“.

²⁸⁾ J. Baudrillard (Bodrijar), *Le système des objets (Sistem predmeta)*, Paris, Gallimard, 1968, 288 str. — S. B. Linder, *The hurried leisure class*, Njujork i London, Columbia University Press, 1970, 183 str. — Autor, ekonomista, pokazuje da su predmeti potrošnje, kao i odgovarajuće aktivnosti, postali tako brojni i raznovrsni da ljudi imaju sve manje vremena za njihovu potrošnju.

komuniciranjem sa drugima. Ove napomene su, dakle, u suprotnosti sa uprošćenim karikaturnim predstavama slobodnog vremena, u kojima je ovo ili pobrkano sa potpunom slobodom ili uništeno pod pritiskom socijalnih determinizama. Očigledno je da slobodno vreme nema čudotvornu moć da uništava društvenu uslovljenost, niti da uspostavlja vladavinu apsolutne slobode, ali je sloboda izbora u slobodnom vremenu ipak stvarnost čak i onda kad je ta sloboda ograničena i kad delom predstavlja i iluziju. Dete ne meša odmor između časova sa radom na školskim časovima, prema tome ni zreo čovek ne može pobrkati svoje slobodno vreme sa obavezama koje mu nameće profesionalni rad ili rad u kući, čak i kad nalazi zadovoljstvo u tom radu. Ali ova sloboda je uvek ograničena, uslovljena.

U tim stvarnim, sumnjivim, dijalektičkim ili konfliktnim uslovima stvaraju se nove istorijske mogućnosti za ostvarenje čovekove ličnosti u oblasti zabave. Čovek je postepeno izvojevao pravo i izvesnu moć (vreme) da bira aktivnosti usmerene prvenstveno ka nekoristoljubivim ciljevima, ka zadovoljavanju ličnih ili društvenih potreba, od kojih društvo nema neposrednih koristi, ka izražavanju, izgradnji ili rekonstrukciji same ličnosti. Pridavanje veće vrednosti igri, koja je u ranijem razdoblju pre svega vezivana za detinjstvo, sve se više širi i na zrelo doba. U oblasti slobodnog vremena granice između normi koje regulišu aktivnosti raznih starosnih grupa sve su nepostojanije²⁸⁾. Prema sadašnjim pravilima, slobodno vreme nije samo vreme okrepljujućeg odmora, mada je ono još uvek to za veliki broj umornih radnika, već i vreme za obavljanje aktivnosti koje imaju vrednosti same po sebi. Osobe koje su nekad živele da bi radile, usuduju se danas da rade da bi „živele“ ili se usuđuju da o tome sanjaju...

Po svemu izgleda da društvena valorizacija izražavanja sopstvene ličnosti kroz slobodno vreme predstavlja novu etapu istorijskih tekovina ličnosti. Na granici između istorije i psihologije I. Mejerison je pokazao da ono u čemu vidimo obeležja određene ličnosti (način osećanja, mišljenja delanja), nosi u stvari snažan pečat istorije društva, čime su poremećene ranije ravnoteže²⁹⁾. Isti je slučaj sa pravima ličnosti u oblasti slobodnog vremena. Po svemu izgleda da etika slobodnog vremena ima veze sa drugim etikama rada, dužnosti prema porodici,

²⁸⁾ M. Mead, *Le Fossé des générations (Jaz među generacijama)*, Paris, Denoël/Gontier, 1971, 160. str. Prevod s engleskog.

²⁹⁾ I. Meyerson, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres, (Psihološke funkcije i dobrotvorne ustanove)* Paris, Vrin, 1948, 223 str.

služenju društvu itd. Te etike ograničavaju, uslovljavaju etiku slobodnog vremena, ali i ona na njih utiče. Društvena i lična etika su usled toga izmenjene. Ono što je juče smatrano lenošću u odnosu na zahteve preduzeća, danas je dostojanstvo; ono što je juče nazivano egoizmom u odnosu na instituciju porodice, zove se danas poštovanjem karaktera jednog njenog člana. Izvestan deo onoga što je bilo greh u očima religijske institucije priznaje se danas kao umetnost življenja. Neki su već govorili o hedonističkom moralu. To je dvosmisleno: etika slobodnog vremena nije etika nerada koja odbacuje rad, niti etika raspuštenosti koja gazi obaveze, već etika nove ravnoteže između utilitarnih zahteva društva i nekoristoljubivih zahteva ličnosti. Ako istorija potvrdi ovakvu perspektivu, slobodno vreme neće biti toliko nadoknada ili dopuna rada na radnom mestu ili u kući, koliko uzrok i rezultat jedne nove težnje čovekove ličnosti u vezi sa novom etapom tehnoloških društava. Potrebe da se skрати vreme proizvodnje da bi se oslobodi'o jedno vreme u kome bi proizvođači mogli bolje da troše izgleda da su samo prirodne posledice istorijske promene koju će svaki sistem proizvodnje i potrošnje, ma kakav bio, pokušati da iskoristi za sebe, nesposoban da je sam sprovede.

I tako, po svemu izgleda da upravo prolazimo kroz novu etapu oslobađanja ličnosti od nasilnih ili m'roljubivih, očiglednih ili prikrivenih integrizama ili totalitarizama društvenih institucija. U doba Renesanse, posle dugih pobuna i raspri koje će dovesti do Reformacije, Crkva pristupa dubokim promenama koje će onemogućiti proganjanja i suđenja zbog tobožnjeg bacanja čini, zbog bezbožništva ili verovanja u nekog drugog boga: čovek je izvojevao pravo da sam bira svog boga ili da ne izabere nijednog. Dva veka kasnije, posle društvenih previranja i pobuna protiv apsolutizma, neograničena vlast vladara i njegova samovolja uzmiču: tako nastaje zakon Habeas corpus: podanik svemoćnog kralja postaje slobodniji građanin. Vek kasnije nestaje neograničeno pravo esnafske organizacije nad radnikom. S jedne strane, novi zakon⁹⁾ prepušta golorukog radnika dobroj volji preduzimača, ali u isto vreme, pojedinac nije više vezan za preduzeće i radnici postaju svesni svojih interesa: borba klasa se može organizovati uprkos zakonima koji je suzbijaju; namamni radnik s teškom mukom stiče pravo da brani svoje dostojanstvo. Danas i sama institucija porodice popušta u kontrolićanju svojih članova, čak i onda kad ostaje i dalje efikasan okvir za funkcionalne razmene i uzajamna osećanja. Svemoć

⁹⁾ Le'apeljeov zakon iz 1791. godine.

oca porodice nad slobodnim vremenom svojih članova postaje elastičnija, o njoj se diskutuje. Sve veće je pravo svakog člana da prihvati ili odbaci korišćenje slobodnog vremena u grupi pod neposrednom kontrolom porodične institucije; sve ranije se stiče pravo na slobodno raspolaganje slobodnim vremenom u društvu onih koje sami biramo. D. Riesman je pokazao da su se u modernim društvima vrednosti pojedinca promenile³¹. Njegova je teza da renesansni individualizam ne zadovoljava više čovekovu potrebu za bežanjem iz osamljenosti koja je svojstvena anonimnosti velikih gradova. U istinitost ovog tvrđenja može nas uveriti činjenica da stanovnici gradova traže stambene jedinice koje su bliže prirodi i u kojima su ljudi bliži jedni drugima³²), ali bi ovo zapažanje trebalo dopuniti jednim drugim: u odnosu na slobodno vreme vrednosti individualizma treba preispitati i u suprotnom smislu: igre, putovanja, veze zasnovane na osećanjima ili učenje iz ličnog zadovoljstva, sve ono što su mnogi još juče smatrali gubljenjem vremena, sumnjivom zabavom ili povredom dužnosti prema porodici, društvu, pokazuje danas tendenciju da, u izvesnim još neodređenim uslovima, zavisno od situacije, postane novi zahtev ličnosti. U ovom našem vremenu, prema novim društvenim normama cilj pojedinca nije ni postizanje tehničke besprekornosti, ni služenje društvu, niti duhovno, ili političko angažovanje, već ostvarivanje i izražavanje sopstvene ličnosti: to je naša glavna hipoteza³³).

³¹) D. Riesman, *Individualism reconsidered and other essays*, Glencoe (Ill), The Free Press, 1954, 529 str.

³²) H. T. Gans, *The urban villagers . . . (Gradski seljaci)*, Njujork, The free press, 1962, 367 str.; *The Levittowners, Ways of life and politics in a suburban community* (Način života i upravljanja u zajednicama u predgrađu) Njujork, Pantéon Books, 1967, 474 str.

³³) Ovo pitanje je dublje proučeno u: J. Dumazedier, *Sociologie empirique du loisir — critique et contre-critique de la civilisation du loisir* (Empirička sociologija slobodnog vremena — kritika civilizacije slobodnog vremena i kritika te kritike), 1974, Paris, izd. Seuil.

STANOJE IVANOVIĆ

POSLEDICE DRUŠTVENIH NEJEDNAKOSTI U OBRAZOVANJU

PRIRODA POSLEDICA DRUŠTVENIH NEJEDNAKOSTI U OBRAZOVANJU

U kompleksnom utvrđivanju nejednakosti u obrazovanju, njihovih izvora i domašaja, opravdano je posebno izdvojiti ona područja u kojima se ispoljava njihovo posledično dejstvo ili se manifestuje uticaj spoljašnjih činilaca. Za razliku od primarnih izvora nejednakosti koji na direktan način izazivaju procese socijalnog diferenciranja, posledice nejednakosti u obrazovanju su upravo oni odnosi i stanja koji proizlaze iz primarnih procesa i koji u obrazovanju znače posebnu vrstu razlika, drugačije izraženih.

Teorijske i metodološke osnove razlikovanja uzroka i posledica društvenih nejednakosti u obrazovanju polaze od specifičnosti područja i načina njihovog ispoljavanja. Dok uzroci imaju prevashodno društvenoekonomski karakter, izviri iz društvenih nejednakosti i klasne prirode društvenog bića, stvarajući nejednake obrazovne uslove za pripadnike širih društvenih grupacija, posledice deluju upravo u individualnoj ravni, kao posredni refleks uzroka.

U rasponu od primarnih do sekundarnih nejednakosti nalaze se posebna područja njihovog manifestovanja koja stoje u međusobnoj zavisnosti. Mogu se izdvojiti najmanje četiri ravni: društvenoekonomska, teritorijalna, kulturna i individualna. Posmatrano sa stanovišta uzroka, njihovi izvori nalaze se u društvenoekonomskoj sferi, odakle se prostiru i u druga područja. Nejednakosti sa stanovišta posledica izražavaju se u individualnoj sferi, a potom

se povratno proširuju i na druga područja. Međutim, ovaj povratni uticaj nije samo refleksivnog karaktera, već kao sistem hendikepa u narednom ciklusu ima svojstva uzročnog delovanja. Tako se ova sprega javlja kao zatvoreni krug uzročno-posledičnog dejstva nejednakosti u obrazovanju.

Polazeći od toga, utvrđivanje područja manifestovanja posledica društvenih nejednakosti u obrazovanju zasniva se na sagledavanju međusobnog uticaja svih činilaca, ali i na izdvajanju njihovih posebnih karakteristika. Mogu se izdvojiti sledeća područja ovih posledica: a) nejednake aspiracije prema obrazovanju; b) nejednaki troškovi obrazovanja; c) nejednak uspeh u obrazovanju; d) nejednaka opšta efikasnost obrazovanja i različiti materijalni standardi obrazovnih ustanova, kao i nejednake mogućnosti opšteg razvoja u zavisnosti od primene naučno-obrazovnih dostignuća. Time se, naravno, ne iscrpljuju svi vidovi posledičnog dejstva nejednakosti u obrazovanju, već se samo izdvajaju oni oblici koji imaju strukturalni karakter i širi društveni značaj.

ASPIRACIJE PREMA OBRAZOVANJU I MOGUĆNOSTI NJIHOVOG OSTVARIVANJA

Obrazovne aspiracije predstavljaju individualnu i kolektivnu motivisanost za sticanje obrazovanja. One se javljaju kao izraz težnje da se obezbedi određeni nivo obrazovanja, a zavise od društvenih uslova u kojima se ostvaruju i karaktera motivacije za njegovo sticanje.

Sa promenama u obrazovnim uslovima menja se i izraz obrazovnih aspiracija. Proširivanjem društvene uloge obrazovanja porasle su i aspiracije prema obrazovanju. Međutim, one se različito izražavaju i različito ostvaruju. Takođe i sami učenici izražavaju slična opredeljenja, naročito oni sa sela. „Sadašnje generacije učenika koji u selima završavaju osnovne škole gotovo sto posto žele napustiti privatno poljoprivredno gospodarstvo i poljoprivredno zanimanje uopće.”¹ Iz njih izbija dominantna želja roditelja da se preko obrazovanja deci obezbedi budućnost koja će biti različita od njihovih zanimanja.

Postoje brojna istraživanja o obrazovnim aspiracijama, o njihovoj veličini i karakteru. U jednoj anketi, na pitanje: „Šta bi želeo da ti djeca budu?”, dobijeni su sledeći odgovori:

1) S. Suvar, „Eksodus seoske omladine”, Naše teme, 6/1935, str. 828—835.

1. da završi škole	— 85,4%
2. radnici	— 11,1%
3. poljoprivrednici	— 3,5%

Prema jednom drugom istraživanju, u „situaciji idealnog izbora”, samo 2% učenika se opredelilo za neko radničko zanimanje, dok je u „situaciji uslovljenog izbora” (materijalnim mogućnostima), ovo opredeljenje povećano na 30% učenika.²⁾ To znači da su gotovo jednu trećinu učenika realne životne okolnosti prisilile da se usmeri na obrazovanje koje intimno ne želi. „Motivacija većeg dela učenika za upis u škole za radnička zanimanja bila je izrazito nepovoljna.”³⁾ Iz ovog proizlazi da radnička zanimanja (manuelna), makar bila i kreativnija od nekih rutinskih (nemanuelnih), imaju tretman nepoželjnih zanimanja u vrednosnom smislu.

Uopšte, preferiranje jednih vidova obrazovanja na račun drugih, izraz je različitih aspiracija prema obrazovanju. Znači da razlike u obrazovanju izazivaju razlike u aspiracijama koje se manifestuju favorizovanjem nekih vrsta obrazovanja, na jednoj strani, a zapostavljanjem drugih vidova, na drugoj. Međutim, iza toga se uvek kriju realni socijalni odnosi i položaj određenih društvenih grupacija koji se izražavaju kroz ove aspiracije. To stvara različito vrednovanje zanimanja koja iz njih proizlaze, a utiču i na opšte odnose prema tim zanimanjima. Tako se javlja izrazito nepovoljan odnos prema škola za radnička zanimanja (kao posledica nepovoljnog odnosa prema ovim zanimanjima), a zatim ovo služi kao izvor negativnih stavova prema radničkim zanimanjima u celini, koja manuelnim karakterom rada i niskim zaradama ne obezbeđuju lični standard i društveni prestiž.

Kao što se vidi, u ostvarivanju obrazovnih aspiracija oštro se suprotstavlja „realni” i „idealni” izbor, pri čemu „realni” izbor vezuje polaznike obrazovanja na grubu zavisnost od materijalnih i drugih mogućnosti na sticanje samog obrazovanja. To stvara razlike u zadovoljavanju ovih aspiracija. One se trojako manifestuju. Prvo, jedan deo stanovništva uglavnom ostvaruje svoje aspiracije za obrazovanjem i tu se ova dva izbora podudaraju; drugi deo zadovoljava, ali uz znatno ograničavanje aspiracija; i treći deo stanovništva pretežno nema neophodne društvene uslove za sticanje željenog obrazovanja, a to znači ni dovoljno razvijene aspiracije.

2) V. Tomanović, „Radnička i intelektualna omladina”, promene socijalnih razlika, IDN, Beograd, 1971, str. 210.

3) Isto, str. 209.

Korelacija između obrazovnih aspiracija i dostupnosti obrazovanja postoji na svim obrazovnim stupnjevima, ali je uočljivija na višim nivoima obrazovanja. „Oni koji imaju mnogo obrazovanja obrazuju se i dalje, dok oni koji imaju niže obrazovanje smatraju da im je već zbog materijalne mogućnosti obrazovanje teže dostupno, pa se zato njihove aspiracije na obrazovanje smanjuju, oni ne osećaju ni potrebe za obrazovanjem jer su njihove društvene uloge svedene na minimum.”⁴⁾ Iako se ovaj odnos postepeno menja, „ljudi koji visoko cene obrazovanje postizace u proseku viši stupanj obrazovanja nego oni koji ga nisko cene, uprkos intervenirajućem uticaju objektivnih uslova koji olakšavaju ili otežavaju obrazovanje ljudi”⁵⁾.

Nejednakosti u aspiracijama prema obrazovanju predstavljaju izraz dostupnosti obrazovnih ustanova, ali i način gledanja na obrazovanje. U razvijenijim sredinama svest o obrazovanju sadrži elemente valorizovanja obrazovanja koji se razlikuju od shvatanja obrazovanja u nedovoljno razvijenim sredinama. U prvom slučaju „se više kalkulatивно-racionalno procenjuju prednost i slabe strane kratkotrajnog i dugotrajnog školovanja”, a u „uslovima društveno-ekonomske nerazvijenosti teško se percipira uloga i značaj srednjih i kvalifikovano-radničkih kadrova, već preovladuje tradicionalna svest o ugledu „gospodskih” intelektualnih zanimanja koja će se najčešće obavljati van regiona porekla”⁶⁾.

Međutim, ovakva percepcija obrazovanja, sudeći prema procesima koje nagoveštavaju statistički pokazatelji, daleko je od stvarne realizacije. Ona se potvrđuje u malom broju slučajeva — tamo gde se „idealni” i „realni” izbor podudaraju, a u većini slučajeva nastaju krupne razlike između izražavanja i realizacije obrazovnih aspiracija. Izgrađivanje obrazovne infrastrukture zavisi od društvenoekonomske razvijenosti, ali istovremeno ona podstiče ili usporava izražavanje obrazovnih zahteva najvećeg dela populacije. Od nje zavisi i prevazilaženje tradicionalnog vrednovanja obrazovanja — da je to privilegija nadarenih izuzetaka koji se mogu domoći „gospodskih” zanimanja, koja u osnovi potenciraju klasnu prirodu obrazovanja i klasnu diferencijaciju putem obrazovanja. To znači da nedovoljna društvenoekonomska razvijenost nepovoljno deluje na izgrađivanje obrazovnih aspiracija.

4) A. Kranjc, „Vrednovanje obrazovanja”, *Pedagogija*, 4/1971, str. 552—553.

5) *Isto*, str. 555.

6) S. Flere, „Obrazovanje i društvene razlike”, *Marksiistička misao*, 2/1976, str. 56.

U utvrđivanju međusobne zavisnosti između aspiracija prema obrazovanju i dostupnosti obrazovanja može se reći da postoji zakonomeran odnos: obrazovne aspiracije (i njihovo ostvarivanje) su u obrnutom odnosu prema dostupnosti obrazovanja. Što je obrazovanje dostupnije, to su veće mogućnosti da i subjektivno interesovanje za njega ima realni smisao. I obrnuto, što je manje obrazovnih ustanova to su interesovanja za obrazovanje proizvoljnija. Aspiracije kao izraz težnje da se stekne određeni nivo obrazovanja u različitim uslovima za ostvarivanje imaju nejednak karakter, odnosno predstavljaju specifično područje nejednakosti.

NEJEDNAKI TROŠKOVI OBRAZOVANJA

Nejednakosti u sticanju obrazovanja na poseban način se izražavaju kroz troškove koji nastaju u ovom procesu. Troškovi obrazovanja se mogu posmatrati kroz oblike u kojima se javljaju: opšti, individualni i oportunitetni. Svaki od njih ima posebno dejstvo koje se direktno ili indirektno odražava na mogućnosti zadovoljavanja obrazovnih potreba.

Opšti troškovi obrazovanja predstavljaju deo društvene potrošnje koji se izdvaja za obrazovanje. Njihova efektivnost zavisi od načina obezbeđivanja, od instrumenata kojima se prikupljaju i od načina njihove distribucije. U uslovima fiskalnog načina ubiranja (pretežno preko doprinosa na lične dohotke zaposlenih), opšti troškovi obrazovanja predstavljaju sredstvo institucionalizacije nejednakosti u obrazovanju. To potvrđuju i rezultati do kojih je u svojim istraživanjima došao S. Beždanov. Na pitanje ko koga finansira u obrazovanju, Beždanov zaključuje: „Srednje škole pohađa skoro bez izuzetka svako dete iz porodica zaposlenih čija primanja prelaze 2.000 novih dinara (— podaci su iz 1971. godine; prim. S. I.), a tek svako treće dete zaposlenih čija primanja ne prelaze 1.200 novih dinara. Sada se deo doprinosa za obrazovanje koji plaćaju oni sa nižim ličnim dohocima „preliva“ za obrazovanje dece zaposlenih sa višim ličnim dohocima.”⁷⁾ Prelivanje se ostvaruje u visini gotovo jedne trećine prosečnih troškova obrazovanja. U visokoškolskom obrazovanju „...svako treće dete zaposlenih čiji lični dohoci prelaze 2.000 novih dinara pohađa neku od viših i visokih školskih institucija, dok od onih sa ličnim dohocima ispod 1.200 novih dinara — tek svako

⁷⁾ S. Beždanov, Sistem finansiranja vaspitanja i obrazovanja u Jugoslaviji, IGS, Beograd, 1973, str. 129.

dvadeseto... Za školovanje dece tzv. službenika, koja čine oko 10% generacije do 21 godine starosti, „troši“ se oko 30% ukupnih sredstava koja se po zakonu izdvajaju za obrazovanje“.⁸⁾

U sumarnim pokazateljima finansiranja obrazovanja ove disproporcije se ne vide, ali kada se analiziraju doprinosi za obrazovanje prema materijalnoj snazi pojedinih kategorija stanovništva, onda se socijalne razlike u obrazovanju i njihove posledice izražavaju kao zakonit proces čija se suštinska priroda ne može otkloniti bez radikalnih izmena uslova stvaranja i raspodele materijalnog bogatstva na globalnom nivou, ali i bez dosledne realizacije principa solidarnosti u procesu njegove preraspodele.

Ako se ove razlike povežu sa individualnim troškovima obrazovanja, onda nastaju izrazite nejednakosti u visini troškova obrazovanja. Individualni troškovi obrazovanja predstavljaju veću stavku u porodičnom budžetu stanovništva sa nižim prihodima. Opšte razlike u troškovima obrazovanja imaju šire klasno-socijalno dejstvo. Nejednaki uslovi obrazovanja podižu troškove za njegovo sticanje, ograničavaju mogućnosti za nastavljanje na pojedinim stupnjevima i usporavaju tok međugeneracijske pokretljivosti. Tako se obrazovanje javlja kao činilac konzerviranja socijalne stratifikacije.

Zbog velikog značaja oportunitetnih troškova⁹⁾ za pojedine društvene grupacije, njihovo učestće u obrazovanju je manje nego drugih grupacija, pa se tako odvija proces samoreprodukcije grupacija putem obrazovanja. Deca iz porodica manuelnih zanimanja pretežno se obrazuju za manuelna zanimanja, a deo mladih iz ovakvih porodica ne nalazi se u procesu obrazovanja, već je uključen u rad. Porodice nemanuelnih zanimanja u neuporedivo manjoj meri trpe dejstvo oportunitetnih troškova, jer se zbog povoljnijeg materijalnog položaja lakše odriču dohotka koji bi sticali ranijim uključivanjem u rad.

Iz ovog proizlazi da su globalni oblici društvene pokretljivosti u osnovnom izrazu određeni odnosima u obrazovanju, te da putevi unutargeneracijskog ili međugeneracijskog prelaska iz jedne društvene grupacije u drugu, zavise od sticanja obrazovanja. U uslovima nejednakosti troškova obrazovanja načelo ostvarivanja indi-

8) Isto, str. 130.

9) Oportunitetni (alternativni) troškovi u suštini predstavljaju izgubljeni dohodak koga se ljudi lišavaju u vreme obrazovanja, a koji bi sticali da su uključeni u radni proces.

vidualnih sposobnosti ne dolazi u celini do izražaja, jer se u praksi obrazovne šanse prelamaju kroz čitav niz društvoekonomskih i porodičnih činilaca koje ih ograničavaju. U takvoj situaciji „povećanje socijalnog diferenciranja među slojevima znatno utiče na povećanje socijalne nejednakosti u školovanju omladine”¹⁰, što pokazuje da su ova dva procesa povezana i međusobno uslovljena.

Da postoje značajne razlike u visini troškova potvrđuju podaci prema kojima dopunske izvore sredstava za obrazovanje najčešće traže oni koje materijalne prilike na to prisiljavaju.

Tabela 1.

Korisnici studentskih kredita prema socijalnom poreklu u SR Srbiji, bez pokrajina, 1975/76. godine

	u%
Zanimanje roditelja	
— poljoprivrednici	26,7
— radnici u privredi	37,5
— radnici u neprivredi	7,3
— službenici	5,1
— zanatlije	2,3
— penzioneri	17,7
— ostali	3,4
Ukupno:	100,0

IZVOR: Studentski krediti, Republički pozajmni fond studenata SR Srbije, Beograd, 1976.

Samo studenti radničkog porekla i oni čiji su roditelji poljoprivrednici koriste više od dve trećine studentskih kredita, iako je njihov udeo u strukturi svih studenata daleko manji. Studenti iz imućnijih porodica imaju manje potrebe da koriste kredite i zato je njihov broj u strukturi korisnika daleko manji.

Na isti način se može pokazati da studenti koji potiču iz porodica sa nižim prihodima po članu domaćinstva koriste najveći broj ovih kredita, dok studenti iz porodica sa višim prihodima to čine veoma retko. Nezavisno od korišćenja ovih sredstava, materijalni položaj studenata iz porodica sa višim prihodima je znatno povoljniji. To važi i za uslove obrazovanja uopšte.

Sticanje visokoškolskog obrazovanja za pojedine socijalne kategorije studenata odvija se u različitim uslovima. „Dok skoro 2/3 dece službenika sa višom i visokom spremom i rukovode-

10) P. Georgievski, Diskusija o temi „Društvena pokretljivost i razvojne perspektive jugoslovenskog društva”, Gledišta, 11—12/1971, str. 1560.

ćih službenika stanuje za vreme školske godine sa svojim roditeljima, deca poljoprivrednika, pa i manje kvalifikovanih radnika, u veoma malom procentu mogu da žive sa roditeljima, te su upućeni na druga mesta, pre svega na korišćenje studentskih domova.”¹¹⁾ Tako se još jednom potvrđuje korelacija između uslova za obrazovanje i materijalnog položaja porodica. Porodice sa visokim prihodima „izrazito su koncentrisane u većim gradovima, gde se nalaze fakulteti, što im veoma olakšava izdržavanje dece za vreme studija”, a siromašnije porodice se ne „izlažu velikim troškovima iako same treba da izdržavaju svoju decu na studijama”¹²⁾. Tu se misli samo na smeštaj i ishranu, međutim ako se životni standardi i obrazovni uslovi posmatraju mnogo šire, da obuhvate sve neophodne potrebe i način njihovog zadovoljavanja, ove razlike prerastaju u izrazite nejednakosti koje se veoma sporo menjaju.

Troškovi obrazovanja pokazuju i međugeneracijske razlike. Dok stvaraoci dohotka nejednako doprinose formiranju opštih sredstava za obrazovanje i mlada generacija nejednako učestvuje u njihovom trošenju, dotle se odrasli nalaze u hendikepiranom položaju u pogledu uključivanja u obrazovanje. Oni izdvajaju sredstva za funkcionisanje ove delatnosti, ali to ne znači da oni za svoje obrazovanje ta sredstva mogu i koristiti. Tako nastaje poseban vid razlika, nejednakosti u dostupnosti obrazovanja različitim generacijama, konkretno generaciji koja se nalazi u uzrastu za obrazovanje i generacijama koje se nalaze u sferi rada. Dok se mlada generacija dugo školuje, bez čvršćih veza sa sferom rada, na drugoj strani, generacije koje su uključene u proces rada, nalaze se izvan većih mogućnosti za obrazovanje, bez obzira na individualne želje i društvene potrebe za obrazovanjem. To stvara dva sistema vrednosti, koji se često nalaze u stanju latentnog sukoba, a neadekvatna struktura zaposlenih uslovljava zaostajanje u društvenoekonomskom razvoju.

„Većina zaposlenih nema više od sedam godina obrazovanja (prosečna obrazovanost zaposlenih iznosi oko 8 godina), a mladi koji dolaze na „tržište rada” poseduju prosečno jedanaest godina obrazovanja. Otuda stalno prisutna opasnost da mladi istisnu starije iz sveta rada, ili da ih potisnu na manje složena (i manje pla-

11) V. Tomanović, „Socijalna struktura studenata i učenika škola drugog stupnja u Srbiji”, str. 27.

12) Isto, str. 29.

ćena) radna mesta".¹³⁾ To je stvorilo paradoksalnu situaciju da udruženi rad nedovoljno apsorbuje nove stručne kadrove koji bi doprinali njegovom bržem razvoju.

Odrasli su prinuđeni da koriste vanredne oblike obrazovanja, ali se time izlažu posebnim, dodatnim troškovima obrazovanja, a obrazovni uslovi su veoma otežani činjenicom da se uporedo odvija proces rada i proces obrazovanja. Veoma retko se njima pružaju neke pogodnosti koje bi olakšale uslove obrazovanja. Ovaj izrazito nepovoljan položaj odraslih u uslovima za sticanje obrazovanja, može da ublaži samo jedan deo zaposlenih koji želi da se obrazuje i to oni sa višim prihodima. Dok su kod obrazovanja mladih važno dejstvo imali individualni i oportunitetni troškovi, kod obrazovanja odraslih važni su upravo opšti i individualni troškovi.

Iz svega se može izvesti zakonomerni odnos: troškovi obrazovanja su u obrnutom odnosu prema uslovima obrazovanja. Što su troškovi obrazovanja veći, to su obrazovni uslovi nepovoljniji. I obrnuto, što su troškovi obrazovanja (individualni, oportunitetni) niži, to se obrazovanje lakše može ostvariti. Kroz troškove obrazovanja izražava se direktno posledično dejstvo nejednakosti u obrazovanju.

NEJEDNAK USPEH U OBRAZOVANJU

Kao što socijalni činioci utiču na obrazovane aspiracije, izbor škole i trajanje obrazovanja, tako ovi razlozi utiču i na uspeh u procesu obrazovanja. Društveni i porodični uslovi i na ovaj način doprinose socijalnoj selekciji putem obrazovanja. Od njih zavisi formiranje obrazovne sredine koja se odražava na uspeh.

Uspeh kao izraz individualnog usvajanja obrazovnih sadržaja upravo se vezuje za pojedinca i njegov odnos prema obrazovanju, ali i socijalna obeležja imaju određeni značaj. To važi za sve nivoe obrazovanja, ali se različito manifestuje. „Dete u radničkoj porodici već u višim razredima osnovne škole prevazilazi obrazovni nivo svoga oca (majke su još manje obrazovane). Na drugoj strani, dete u prosečnoj službeničkoj porodici može računati na pomoć svoga oca i u srednjoj školi.“¹⁴⁾ S druge strane,

13) S. Beždanov. Osnovni faktori koji utiču na strateška opredeljenja u obrazovnoj politici i planiranju razvoja obrazovanja i kadrova, u knjizi „Planiranje dugoročnog razvoja obrazovanja u Jugoslaviji“, Zavičaj za izdavanje udžbenika SR Srbije, Beograd, 1971, str. 41.

14) V. Tomanović, „Problemi socijalne diferencijacije u oblasti obrazovanja“, Sociologija, 1/1968, str. 120.

u sredinama bogatijim kulturnim aktivnostima stvaraju se i razvijaju navike koje pogoduju boljim obrazovanim rezultatima.

U srednjem obrazovanju uticaj socijalnih faktora na uspeh u obrazovanju ogleda se u njegovoj zavisnosti od materijalnog položaja porodica i njihovog kulturnog standarda. Pre svega, postoji korelacija koja pokazuje da „idući od najsiromašnijih ka najimućnijim grupama sve više je vrlo dobrih i odličnih učenika; obrnuto, učenika sa uspehom „dobar“ sve je manje“¹⁵⁾. Međutim, ova veza zavisi od više različitih činilaca, i korelacija je veća ukoliko je uticaj svakog od njih jači. Tako je uspeh učenika veći u porodicama koje poseduju više elemenata kulturnog standarda. Na primer, on raste sa brojem knjiga u porodici i veličinom porodične biblioteke.

Veza između uspeha učenika i zanimanja roditelja pokazuje se ne samo u visini opšteg uspeha učenika, već u znatno izraženijem nastojanju pripadnika nemanuelnih zanimanja da svojoj deci obezbede što više obrazovanje. Dok „radnička porodica neće praviti problem od toga ako neki od sinova ili kćeri ne može ili ne želi da uči srednju školu druge vrste, već zanat i školu za kvalifikovane radnike, službenička porodica nemogućnost svoga deteta da pohađa neku „višu“ školu i odlazak u školu za kvalifikovane radnike smatra tragedijom na statusnom planu, svojom degradacijom, jer računa da je nešto „više“ od toga, a deca moraju ostvariti bar isti status, ako ne i viši koji je najpoželjniji“¹⁶⁾.

Iz toga proizlazi da i sami učenici pokazuju razlike u svojim kulturnim afinitetima. „Učenici službeničkog porekla pokazuju razvijeniji estetički ukus i veće sklonosti da slobodno vreme raznovrsnije upotrebe za zadovoljenje kulturnih potreba. Učenici zanatlijskog porekla pokazuju izrazitu težnju da slobodno vreme utroše u aktivnostima koje karakteriše jednostrano kulturno interesovanje. Pri tome, materijalni izdaci obe ove grupe učenika su približno isti. Učenici poljoprivredničkog i radničkog porekla su u korišćenju slobodnog vremena relativno jednostrani“¹⁷⁾. Međutim, ovakva interpretacija takođe, do krajnosti ističe njihove razlike, ne ulazeći dublje u njihove socijalne razloge, i naglašava klasna obeležja obrazovanja koje sankcioniše ove razlike.

15) V. Tomanović, „Socijalna struktura studenata i učenika škola drugog stupnja u Srbiji“, str. 53.

16) Isto, str. 59.

17) K. Bugarski, „Socijalno poreklo i ponašanje učenika“ Gledišta, 3/1965, str. 406—407.

U visokom obrazovanju „... kategorija onih koji su najbolji — super odlični (prosek 9,51—10,0), tri do četiri puta je češća kod najimućnije grupe, nego kod najsiromašnije grupe i ispod prosečne (odnos 3,4:0,9, odnosno 0,7). Kada se posmatraju oni koji imaju odličan uspeh u celini (a to su oni koji imaju prosek ocena preko 8,5) razlike su osetne: takvih je u najimućnijoj grupi 15,4%, a u ostalima oko 7,0%, što znači dvostruko manje. Na drugoj strani, među studentima koji imaju najslabiji uspeh ima najmanje onih iz najbolje stojeće grupe (po standardu) — 34,9%, prema 44—46% u ostalim grupama”.¹⁸ Tome sigurno doprinose i prednosti koje se sastoje u povoljnijim uslovima obrazovanja i većim pogodnostima kulturnih standarda.

Efikasnost merena visinom ocena položenih ispita, takođe je nezadovoljavajuća. Najveći broj studenata polaže ispite sa relativno niskim ocenama. U školskoj 1970/71. godini na Univerzitetu u Nišu i Beogradu, ostvaren je sledeći uspeh:

Tabela 2.

u %

Položilo sa ocenom	Univerzitet u Beogradu	Univerzitet u Nišu
	1970/71.	1970/71.
6	42,5	51,8
7	25,5	23,9
8	17,5	14,2
9	9,5	6,4
10	5,0	3,6

Ovakav raspored položenih ispita ima uticaja na prosečnu ocenu položenih ispita, koja je na Univerzitetu u Beogradu 7,1 a na Univerzitetu u Nišu 6,85.

Iz svega se može izvesti zakonomeran odnos: uspeh u obrazovanju je u obrnutom odnosu prema troškovima obrazovanja, — što su individualni troškovi obrazovanja veći, to su šanse za uspeh u obrazovanju manje. I obrnuto, uspeh u obrazovanju je veći ukoliko se obrazovanje stiče u povoljnijim uslovima.

Tako se pokazuje da obrazovne aspiracije, troškovi obrazovanja, uslovi obrazovanja i uspeh u njemu čine zatvoreni krug međusobne uslovljenosti koji doprinosi reprodukciji nejednakosti u obrazovanju.

18) V. Tomanović, „Socijalna struktura studenata i učenika škola drugog stupnja u Srbiji”, str. 55.

RAZLIKE U MATERIJALNIM STANDARDIMA
OBRAZOVNIH USTANOVA I PRIMENI
NAUČNO-OBRAZOVNIH DOSTIGNUĆA

Za razliku od individualnih obrazovnih rezultata koji se mere pojedinačnim uspehom, obrazovni rezultati pojedinih obrazovnih ustanova ili nivoa obrazovanja izražavaju se obrazovnom efikasnošću. Ona zavisi od mnogo činilaca, eksternih i internih, a među njima se pored uslova obrazovanja ističu materijalni standardi obrazovnih ustanova.

Ovi standardi koji se ogledaju u faktičkoj opremljenosti obrazovnih ustanova pokazuju znatne disproporcije na svim stupnjevima obrazovanja. Ove razlike imaju izrazitu teritorijalnu dimenziju — u razvijenijim sredinama opremljenost je daleko veća nego u manje razvijenim sredinama. Na drugoj strani, s obzirom na ekspanziju obrazovanja razvoj obrazovanja ne zadovoljava adekvatno sve zahteve vaspitno-obrazovnog procesa.

Tako na primer, u poslednjih deset godina više i visoko obrazovanje steklo je 60% od svih diplomiranih studenata u posleratnom periodu. Zahvaljujući tome, udeo kadrova sa višim i visokim obrazovanjem u strukturi zaposlenih skoro se udvostručio, a za poslednjih pet godina relativno najveći porast imali su kadrovi sa visokim stručnim obrazovanjem. Time je bitno izmenjena kadrovska osnova daljeg razvoja društva.

Međutim, ovakav razvoj visokoškolskog obrazovanja praćen je brojnim slabostima. Smanjeno zapošljavanje pripravnika sa srednjim obrazovanjem utiče na povećan pritisak mladih na visokoškolske ustanove. Od svih lica koja traže zaposlenje polovinu čine kadrovi sa srednjim obrazovanjem, a većinu čine lica bez radnog staža ili mlađa od 25 godina starosti.¹⁹⁾ Najveći broj ovih lica opredeljuje se za studije.

Razvoj visokog školstva prevazilazi mogućnosti društva koje za sve studente ne može da obezbedi odgovarajuće uslove obrazovanja, počev od prostora, sredstava i nastavne tehnologije do nastavnih kadrova. Prosečna površina po jednom redovnom studentu iznosi 7,2 m², što je ispod potrebnih normi, a ima fakulteta i viših škola gde je ova površina daleko niža. Postojeća oprema je dosta zastarela i čak otpisana za oko 60%, a u ograničenoj meri se nabavljaju i koriste savremena sredstva. Na jednog nastavnika u proseku dođe 20 studenata, a na jednog

¹⁹⁾ Izveštaj o stanju i problemima zapošljavanja kadra sa srednjim stručnim obrazovanjem, Republički sekretarijat za rad SR Srbije, Beograd, 1974.

saradnika prosečno 28 studenata, što je nepovoljnije nego ranije. Odnos između nastavnika i saradnika je 1:0,7, a pre deset godina je bio 1:1²⁰⁾. Tako se u odnosu na broj studenata odvija kadrovsko i materijalno zaostajanje visokog školstva.

Odvojenost obrazovanja od udruženog rada i odsustvo organizovanog i kompleksnog sagledavanja društvenih potreba u stručnim kadrovima izazvali su nesklad između obrazovanja visokostručnih kadrova i potreba za njima. Taj nesklad je doveo do deficita kadrova određenih struka i do suficita drugih struka kao i do prilično spontanog uključivanja stručnih kadrova u pojedine oblasti. Tako se znatno brže poboljšavala kvalifikaciona struktura zaposlenih u uslužnim i društvenim delatnostima nego u privredi, a kadrovski potencijali osnovnih privrednih grana zaostaju za njihovim potrebama.

Međutim, podaci o efikasnosti visokoškolskog obrazovanja pokazuju da je ono nezadovoljavajuće. Ono se ogleda u prosečnom trajanju studija i u tempu diplomiranja studenata. Prosečno trajanje studija od prvog upisa redovnih studenata do diplomiranja obuhvata vreme provedeno na studijama. Ovo vreme je različito u zavisnosti od vrste visokoškolskih ustanova, ali je znatno veće od predviđenog trajanja studija.

Tabela 3.

Prosečno trajanje studija na visokoškolskim ustanovama u SR Srbiji, bez pokrajina

	Predviđeno trajanje	Stvarno prosečno trajanje	razlika
više škole	2,00	3,99	1,99
fakulteti	4,00—5,00	7,34	2,34—3,34
— pravno ekonomskih nauka	4,00	7,48	3,48
— za nastavni kadar	4,00	7,42	3,42
— tehničkih nauka	4,50—5,00	7,25	2,25—3,75
— poljoprivrednih nauka	4,00	6,82	2,82
— medicinskih nauka	4,00—5,00	7,73	2,73—3,73
fakulteti umetnosti	4,00—5,00	6,68	1,68—2,68

IZVOR: Studenti u SR Srbiji, Republički zavod za statistiku SR Srbije, Beograd, 1973.

20) Stanje i aktuelni problemi visokog školstva, Republički sekretarijat za obrazovanje i nauku SR Srbije, Beograd, 1975.

Podaci pokazuju da postoje znatne oscilacije između fakulteta prema grupama nauka i da prosečno trajanje studija ima znatno duže vreme od predviđenog. Iz njih sledi zaključak o niskoj efikasnosti studija, što ima značajne posledice kako za normalno odvijanje višeg i visokog obrazovanja tako i za proizvodne i društvene delatnosti u koje se stručni kadrovi kasnije uključuju.

Ako se posmatraju podaci o strukturi diplomiranih studenata prema godinama provedenim na studijama, dobija se daleko preciznija slika.

Tabela 4.

Diplomirani redovni studenti u 1970. godini, po godinama provedenim na studijama

Broj godina provedenih na studijama	Vrsta škole		
	više škole	fakulteti	akademije
2	17,8	—	—
3	37,5	0,5	5,7
4	18,6	11,2	21,3
5	10,2	28,1	43,1
6	6,0	18,7	16,1
7	4,0	11,6	4,0
8	2,3	8,9	4,6
9	1,2	6,0	2,3
10 i više	2,4	25,0	2,9

Na višim školama najviše studenata diplomira posle tri godine studija (37,5%), zatim posle četiri godine (18,6%), a jedan broj studenata studira i preko deset godina. Na fakultetima je najbrojnija grupa diplomiranih studenata čije studije traju pet godina (28,1%), zatim šest i sedam godina, ali je vrlo simptomatičan podatak da ima 15% diplomiranih studenata koji su proveli na fakultetima više od deset godina. Kod akademija je drugačija slika: velika većina diplomiranih završi studije za četiri godine ili šest godina.

Efikasnost studija može se posmatrati i sa drugog aspekta — prema pokazateljima o redovnim studentima prema godinama upisa u prvu godinu studija. Oni pokazuju odnose između studenata koji su pravovremeno upisali određenu godinu i onih koji se nalaze u zaostatku.

Tako, na višim školama od ukupnog broja studenata I godine u 1970/71. godini 76,9% upisalo je prvu godinu iste godine, 20,7% prethodne godine, a ostali još ranije. Kod studenata druge godine 73,2% je upisalo prvu godinu 1969/70. godine, a 20,5% 1968/69. godine, itd. To znači

da se na svakoj godini studija nalazi priličan broj ponovaca.

Odnosi na fakultetima između redovnih studenata koji su upisali na vreme i onih koji su upisali ranije još su značajniji. Pošto studije traju duže, mogućnosti za zaostajanje su veće, a broj takvih studenata je veći.

Među redovnim studentima fakulteta I godine u 1970/71. godini 76,5% upisalo je na vreme, 22,1% jednu godinu ranije, a ima ih koji su prvu godinu upisali prvi put i pre 1965/66. školske godine. Na drugoj godini je samo 57,9% studenata koji su upisali na vreme, a 30,9% koji su upisali sa jednom godinom zakašnjenja. Na trećoj godini se nalazi 54,8% studenata koji su upisali na vreme, a na IV i V još manje — 40,7%. Ovo pokazuje da je na starijim godinama studija sve veći procenat ponovaca i zaostalih studenata, a sve manji broj upisanih na vreme.

Na fakultetima umetnosti ima znatno veći broj studenata upisanih na vreme. Na prvoj godini je 88,0%, na drugoj 84,0%, na trećoj 70,0%, a tek na četvrtoj i petoj godini ovaj broj pada na 46,6% studenata. Srazmerno tome povećava se i broj onih koji su ranije upisali (na prvoj godini sa jednom godinom zaostatka ima 5,8%, a na četvrtoj i petoj — 32,5% redovnih studenata). Po odnosu studenata upisanih na vreme i ranije, zbog velikog broja ponovaca, na starijim godinama, između fakulteta i akademija kao da i nema razlike. Međutim, to se menja prema školskim godinama, ali ne u tolikoj meri da se može govoriti o radikalnim promenama.

Ovi podaci samo dublje rasvetljavaju već poznatu sliku o (ne)efikasnosti visokoškolskih studija, koja se izražava činjenicom da ima veliki udeo studenata u omladinskoj populaciji, ali relativno mali broj onih koji završavaju studije.

Međutim, podizanje obrazovne efikasnosti i poboljšanja materijalnih standarda obrazovanja uslov je uspešnije primene obrazovanja. „Brze promene u metodama rada, prožimanje znanja iz jedne profesije drugim znanjima, promene vrste rada izazvane pod uticajem naučnotehnološke revolucije, dovode savremenog čoveka u takvu situaciju da mora da se interesuje za obrazovanje, da nastoji da dopuni znanja novim elementima i podacima, da bi se uspešno snalazio u brzim promenama”.²¹ To je naročito važno u uslovima kada i postojeće znanje i obrazovanje brzo zastareva. „Prema nekim proračunima znanja elektroinženjera koji su završili studije

21) D. Savićević, *Povratno obrazovanje*, BIGZ, Beograd, 1975, str. 86.

1955. godine bila su upotrebljiva za svega 30% u 1965. godini, a znanja generacije iz 1960. bila su upotrebljiva za oko 55%. Slični procenti su i kod inženjera hemije. Znanja generacija mašinskih inženjera iz 1955. bila su upotrebljiva 1965. za 40%, a generacije iz 1960. za oko 65%".²²

Nejednakosti u primeni naučno-obrazovnih dostignuća nastaju u uslovima ograničenih ekonomskih i tehničkih potencijala, pa ni stručni ni kadrovski potencijali ne mogu doći do izražaja.

Oblast primene stečenog obrazovanja vrlo je složeno područje; na njemu se prelamaju sve slabosti u odnosima između društvenih potreba i mogućnosti obrazovanja koje te potrebe zadovoljava. Razvitak proizvodnih i društvenih delatnosti neprekidno rađa zahteve za stvaranjem novih stručnih kadrova koje će uključivati u svoje procese. Međutim, ovde nastaje izvestan raskorak, koji se izražava u najmanje dva vida: sa jedne strane, u nekim sredinama postoje opravdani zahtevi za većim brojem standardnih stručnih profila kojih i inače ima nedovoljno, a sa druge strane, u istim sredinama postoji hiperprodukcija nekih stručnih profila koji se teško uključuju u radnu delatnost prema struci koju poseduju ili čak to uopšte i ne uspevaju.

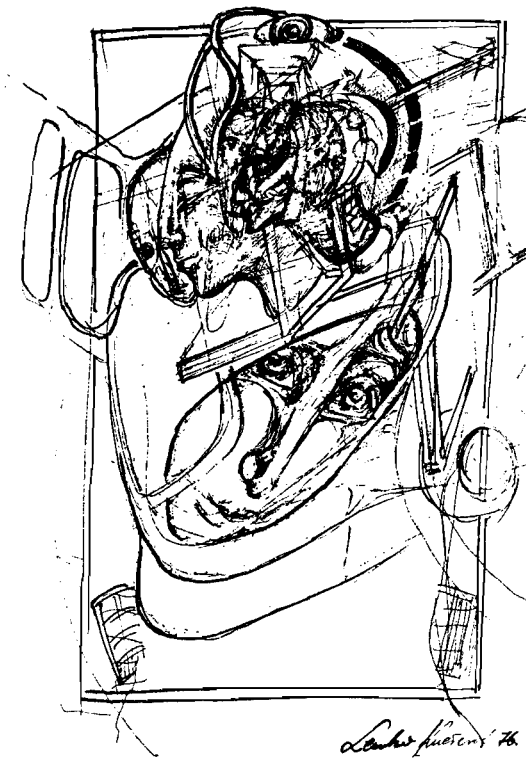
Ovde spada i problem stvaranja novih stručnih kadrova čije profile nameće tehničko-tehnološki razvoj proizvodnje. Obrazovni programi na pojedinim stupnjevima nedovoljno usvajaju sve ove promene, nedovoljno se prilagođavaju njima, što se u krajnjoj liniji odražava na efekte neposrednog korišćenja obrazovanja. Potrebno je da sve ove probleme racionalizacija obrazovanja uzme u obzir.

Za analizu ovih odnosa nisu dovoljni samo precizni podaci koji otkrivaju fenomenološku strukturu razlika u korišćenju obrazovanja, već je potrebno da preduzeta reforma obrazovanja obezbedi njihovo ujednačavanje.



III DEO

TRIBINA



O PROLETERSKOJ KNJIŽEVNOSTI*

TEZE ZA PROLETERSKU KNJIŽEVNOST I

1.

Ako se razvitak, stanje i uloga proleterske književnosti posmatraju povezano sa realnim borbama radničke klase, dolazi se do zaključka da se odnos aktivne borbe i književnog stvaralaštva mora sagledavati konkretnije i teorijski promišljenije nego što se to čini kada se poziva na načelo: „stanje proleterske književnosti zavisno je od stanja radničkog pokreta, tj. od razvitka klasnih borbi”.

U periodu od 1945. do 1948. u zapadnim zonama Nemačke dolazilo je do ofanzivnih radničkih borbi — proleterska književnost nije postojala. (Tih godina pisali su tradicionalni literati, predstavnici građanske inteligencije, kao što su autori GRUPE 47. Oni se u svojim delima suprotstavljaju fašizmu, ali na taj način što pitanje krivice razmatraju kao stvar otkazivanja savesti individuuma. Budućnost projiciraju sa stanovišta umnog građanina, koji u sferi demokratske javnosti treba da onemogući svako novo fašiziranje. Simptomatičan je naslov Belovog romana: GDE SI BIO, ADAME? iz 1951. godine.)

U periodu od 1949. do 1960. bilo je završeno restaurativno razdoblje Savezne Republike Nemačke; radnički pokret nije postojao, a ni proleterska književnost.

Krajem 1959-te, početkom 1960-te godine rurska kriza najavljuje početak kraja konstruktivne faze u razvoju Zapadne Nemačke; i pored brojnih obustava rada u rudarskim oknima, još ne dolazi do otvorenog otpora radnika. Proleteripisci Rurske oblasti oformljuju književno udruženje — GRUPA 61. Program i dela

*) Redakcija časopisa *Alternative* objavila je pod istoimenim naslovom tekst čiji prevod donosimo, *Alternative*, Jg. 16, N. 90, 1973.

tih književnika svedoče o političkoj nezrelosti, što je rezultat petnaestogodišnjeg sistematskog ugnjetavanja radničkog pokreta.

Krajem 60-tih godina dolazi do sve većeg zaoštravanja klasnih borbi u Saveznoj Republici Nemačkoj (septembarski štrajk 1969). Formirana je i nova leva opozicija. U martu 1970. osnovan je LITERARNI KRUŽOK RADNIKA (WERKKREIS LITERATUR DER ARBEITSWELT) sa ograncima u većem broju gradova. Programi i književna dela ove grupe pokazuju znatno razvijeniji stepen političke svesti nego što je to bio slučaj kod GRUPE 61.

VAJMARSKA REPUBLIKA: U toku velikih ofanzivnih borbi radničke klase u vremenu od 1920. do 1923 (pad Kapovog puča, borbe u Mansfeldu, Leuni, Tiringiji, Hamburški ustanak, rurske borbe) nije bilo proleTERSKE književnosti. (Samo nekolicina radnika objavljivali su pesme u listovima Komunističke partije Nemačke: Ginkel, Hun, Lorber.)

Do poleta proleTERSKE književnosti dolazi oko 1928 (u oktobru 1928. osnovan je SAVEZ REVOLUCIONARNIH PROLETERSKIH PISACA-BUND PROLETARISCH-REVOLUTIONAERER SCHRIFTSTELLER) — u jeku svetske ekonomske krize, kada se radnički pokret i organizaciono i akciono ponovo radikalizovao. U početku je ova književnost oživljavala uspomene na ranije borbe (Grinberg: RUR U PLAMENU; Lask: LEINA 1921; Goč: MARTOVSKJE BURE; Marhvic: JURIŠ NA ESEN), a uskoro se suočila i sa aktualnim zbivanjima u radničkom pokretu (Nojkranc: BARIKADE NA VEDINGU; Bredel: FABRIKA MAŠINA N & K; Marhvic: BITKA PRED RUDNIKOM).

Iz prethodnih razmatranja može se izvesti sledeći zaključak: proleTERSKA književnost ne postoji u vremenima stvarnih revolucionarnih borbi, nje nema ni u periodima potpune stagnacije radničkog pokreta. Vreme proleTERSKE književnosti je negde između: u periodima kada borbe tek počinju, — pisci, odnosno književna udruženja, uviđaju mogućnost doprinosa književnosti u ideološkoj ofanzivi. Iz ambivalentnosti ovakve situacije nastaje i ambivalentnost delā: s jedne strane, ona su produkti započetih borbi, njihovi autori žele da, prosvetivanjem i upućivanjem, daju veći polet i zamah tim borbama; ali, s druge, ona su produkt i činjenice da se dugo vremena nije borilo i da do stvarnih revolucionarnih borbi još i nije došlo. U njima se reflektuje ta ambivalentnost situacije. Otuda i revolucionarna i kompenzatorska obeležja tih dela, zanos i skepsa. Kada

proleterska književnost ostvari svoj cilj — otvorenu revolucionarnu borbu, — njen zadatak je završen, njena dalja egzistencija je izlišna.

2.

U građanskom društvu proleterska književnost nije književnost proizvodnje. Njena tema nisu ni heroji rada ni gigantska tehnika apstraktno shvaćenog čoveka, koji se epski bori sa isto tako apstraktno pojmljenom prirodom.

Programatski zahtevi proleterske književnosti odnose se na rad kao najamni rad i na šanse emancipacije u smislu samooslobođenja radničke klase. Konstituisanje radnika u samosvesnu klasu pretpostavka je takvog oslobođenja. Proleterskoj partiji potrebna je književnost kao organon propagandne ofanzive protiv građanske ideologije u svesti samog proletarijata. Ova književnost ne povlađuje svojim čitaocima; ona ima pozitivan stav prema klasi kao objektivnom kolektivitetu, ali se kritički odnosi prema pojedinačnim pripadnicima klase.

Proleterska književnost nastoji da doprinese procesu konstituisanja klasne svesti. Ona unapred odbacuje sve pokušaje da se podvede pod kanone građanskog mišljenja kao neka vrsta „druge kulture“. Ona nije ni „druga kultura“, ni subkultura, ni antikultura: ona želi da da svoj doprinos uspostavljanju dvovlašća.

3.

Ako se pođe od ovako shvaćenog smisla proleterske književnosti, a u tome se slažu sve književne grupe i autori, dolazi se nužno do nekih zaključaka koji se odnose na sam predmet književnosti. Njime je implicirano razaranje pojma književnosti, koja staje na stranu individuuma a protiv društva, time što dilemu pojedinca: biti ličnost i društveno biće, razrešava u smislu pomirenja suprotnosti u umetničkom delu. Svakoj kritici koja traga za estetičkim kategorijama proleterske književnosti nedostajao bi njen predmet. Jer, ova književnost i ne želi da bude umetnost.

4.

Pa ipak, da se dokazati — a to je naša centralna teza — da je negacija estetičkog preosporavanje,

odbacivanje nečeg što se protiv volje autora nameće kao zakon književnog stvaralaštva. Estetičke kategorije osporavane su kao nešto predmetu strano; uistinu je njihovo negiranje spoljašnje u odnosu na književno delo. Jer, delo je, ipak, u biti estetičko, ono jeste književnost.

TEZE ZA PROLETERSKU KNJIŽEVNOST II

1.

PRIMARNA GRUPA: Adresanti proletrske književnosti su, pre svega, radnici iz neposredne materijalne proizvodnje. Ali, ova primarna grupa ne čita proletrske romane; ona čita, ako to uopšte čini, fiktivno-avanturističke sadržaje (kriminalistički i ljubavni romani, melodrame...). Na taj način primarna grupa adresanata vrši praktičnu kritiku koncepta proletrske književnosti.

2.

Uzroke za nepostojanje ove komunikacije treba tražiti u nediferenciranosti predstava proletrskih pisaca o primarnim adresantima njihovih dela: oni ne pišu kao učesnici jedne situacije za aktere te situacije, oni ne pišu za određenu grupu proizvođača, za jedan kolektiv već za anonimnu javnost, za masu radnika-čitalaca. A ti radnici, kao kupci i čitaoci knjiga, nisu strukturirana i ciljno organizovana grupa, već potrošači, pojedinci; kao pojedinci, kupuju one kriminalističke romane koji više odgovaraju potrebama atomizovanih jedinki.

3.

Samo onda kada proletrska književnost ima za predmet već postojeće kolektivne odnose i kada je upućena ljudima koji u njima učestvuju, može ona, bez obzira na to da li piše za jedan određeni kolektiv ili ne, da učvršćuje te kolektivne veze (npr. između starih i novodošlih kolega u preduzeću; u malom gradu Hastingsu, u kome se i odvija radnja Treselovog romana¹), ili u engleskim radničkim udruženjima, taj roman omogućava komunikaciju između radnika).

¹Reč je o romanu, jednom jedinom, Roberta Tresela (R. Tressell) koji nosi naslov: *The Ragged Trousered Philanthropists* (*Filantropi u pocepanim pantalonama*). Napisan je početkom ovog veka, a tek 1955. u celini objavljen. (Prim. prev.).

4.

Pokušaji organizovanog suprotstavljanja sklonostima apstraktne čitalačke publike radnika — bilo da je reč o širenju kružoka radnika — pisaca, ili o najmodernijoj komercijalnoj praksi distribucije, na primer preko kioska (kao što je to planirano za ediciju *Werkkreis* izdavačke kuće *Fischer Taschenbuch*), ili o agitaciji i prodaji po domaćinstvima (to je bio plan izdavača *Produktion Ruhrkampf*) — ti pokušaji ostaju bez efekta, zato što je u njima sasvim površno shvaćeno nečitanje, praktična radnička kritika.

5.

SEKUNDARNA GRUPA ADRESANATA: Proletersku književnost najviše čitaju građanski intelektualci, učenici i studenti. Za njih koji ne rade u sferi materijalne proizvodnje i koji do naučnog socijalizma ne dolaze preko praktičnog iskustva, već putem uma, ova književnost ima veliku informativnu vrednost: irelevantno je pri tome da li oni na taj način žele da dovedu u pitanje sopstvenu socijalizaciju, ili da se suoče sa činjenicama, ili pak da odstrane svoje sumnje u to da je Marks opisao samo jedan fenomen 19. veka. Postoji opasnost da ovi tekstovi za sekundarnu grupu adresanata postanu osnov formiranja jednog čisto etičkog odnosa prema socijalizmu.

V. AJZNER I V. EGGERSDORFER

PROLETERSKA KNJIŽEVNOST I PROLETERSKA KONTRAJAVNOST*

U tezama redakcije ALTERNATIVA proleterska književnost shvaćena je kao revolucionarna književnost proizvodnje, koja sebi postavlja zadatak da „doprinese konstituisanju klasne svesti“. Ona je ovde pojmovno razgraničena kako od literature koju radnici trenutno čitaju (petparačka izdanja itd.), tako i od književnosti koja mitski romantizira sferu proizvodnje (kakva je, na primer, radnička poezija kod Lerša).

*) Primedbe uz „Teze za proletersku književnost“ redakcije *Alternativa* objavili su Werner Eisner, Wolfgang Eggersdorfer, Arbeiterliteratur und Proletarische gegenöffentlichkeit. Bemerkungen zu den Thesen zur Arbeiterliteratur des Redaktionskollektivs *Alternative*. *Alternative*, Jg. 18, N. 104 (1975).

Ako se ima u vidu da je iz određenja smisla proleterske književnosti izveden zahtev za razaranjem samog pojma građanske književnosti (teza 3. redakcije ALTERNATIVA), začuđujuće je da autori pod tim pojmom obuhvataju samo ona dela u kojima je područje proizvodnje transponovano u tradicionalnim estetičkim formama (kao što su romani, pesme itd.). Njihov stav: „proleterska književnost ne postoji u vremenima stvarnih borbi; nje nema ni u periodima potpune stagnacije radničkog pokreta. Vreme proleterske književnosti je negde između: u periodima kada borbe tek počinju autori, odnosno književna udruženja, uviđaju mogućnost doprinosa književnosti u ideološkoj ofanzivi”, drukčije se ne može objasniti. Iz pojma proleterske književnosti isključeni su, kako teorijski tekstovi, koji imaju svoju vrednost i u periodima stagnacije radničkog pokreta, tako i agitprop — literatura (leci, plakati, novine itd.) koja se širi upravo u vremenima revolucionarnih borbi.

Ova restriktivna koncepcija proleterske književnosti u kojoj se ukrštaju alternativni socijalni sadržaji, onemogućava autore da sagledaju determinisanost sopstvenih pojedinačnih opažanja, tj. sprečava ih da izađu van okvira fenomenološkog nabrežanja protivrečnih elemenata u proleterskoj književnosti. Ona ih, po našem mišljenju, dovodi i do nekih netačnih tvrdnji i pogrešnih zaključaka.

Ako se pojam proleterske književnosti šire shvati, što nam izgleda potpuno opravdano, racionalno jezgro zapažanja autora *Teza* može se interpretirati samo na sledeći način: u različitim istorijskim fazama borbe radničkog pokreta, različite forme ideološke i teorijske (i estetičke) borbe imaju i različit značaj. I bez nekih daljih konkretnijih istraživanja mogu se, u okviru naših kritičkih razmatranja, formulisati sledeći stavovi:

1) Istraživanje relevantnosti specifičnih estetičkih formi unutar ideološke borbe mora se kretati u okviru ocene celokupne, uvek istorijski konkretne, ravni izražavanja radničkog pokreta.

2) U borbenim etapama razvoja proleterskog pokreta dominiraju one estetičke forme koje su pogodne za brzo obuhvatanje sve većih konfliktnih iskustava radnika, one forme, dakle, preko kojih se može direktno i fleksibilno politički delovati. Za to su, svakako, neadekvatne tradicionalne građanske estetičke forme. Već sam način na koji se do njih dolazi, onemogućava brzo i angažovano uključivanje u političku praksu. Sem toga, sadržaji i perspektive revolucionarnog iskustva teško da se mogu iz-

raziti jezikom tradicionalne književnosti. Ni analitičkoteorijski tekstovi nisu pogodni za ove zahteve trenutka; i njima je potrebno i vreme i izvesna distanca od događanja, kako bi se sukobi mogli duže pratiti i kolektivna iskustva analizirati.

3) U postborbenim etapama razvoja raste značaj teorijskih radova, zato što se u njima iznose prošla iskustva sukoba u njihovoj analitičko-istorijskoj strukturiranosti, i na taj način inicira proces klasnog samoosvešćivanja o ranijim porazima. Ovi teorijski radovi uglavnom su delo intelektualaca uključenih u socijalistički pokret. Njihov značaj nije ništa manji ako je radnička klasa u jednoj od faza svoga razvoja privremeno potpuno integrisana. Naprotiv, i ovaj fenomen iščezavanja sukoba treba teorijski objasniti. U periodu rekonstrukcije zapadnonemačkog kapitalizma samo je mali broj intelektualnih grupica radio na „očuvanju” marksističke i socijalističke teorije. U vreme antiautoritarnog pokreta izvesni aspekti njihovih teorija poprimili su i direktno politički značaj unutar radničkog pokreta (npr. među sindikalno organizovanom omladinom), koji tada iznova počinje da se konstituiše¹⁾.

4) Relevantnost književnih sadržaja i estetičkih formi u velikoj meri zavisi od organizacione strukture i komunikacije unutar radničkog pokreta. Ako je njegova organizaciona struktura izgrađena po uzoru na građanska udruženja i građansku javnost, u pokretu će se javiti nastojanje da se prilagode i sadržinski preoblikuju ortodoksne estetičke forme.

Kada se kopiraju strukturni elementi građanske javnosti itd., tj. kada se preuzmu krute hijerarhijsko-birokratske forme, preko kojih aparat sprovodi uglavnom svoj sopstveni interes, značaj se pridaje samo onim oblicima komunikacije (i u ravni književnosti, umetnosti itd.) koji odgovaraju principima funkcionisanja birokratije: takva komunikacija usmerena je protiv spontaniteta i kolektivne organizacije širih klasnih interesa i samim tim zasnovana na apatiji i nesvesnosti masa — prevladavanje podvojenosti proizvođača i potrošača ona niti može, niti želi da postigne. (Stavovi izneseni u okviru razmatranja odnosa književnosti i radničkog pokreta važe i za procenjivanje i preuzimanje metoda i sadržaja građanske nauke).

¹⁾ Time ne želimo reći da revolucionarni radnički pokret već postoji. Reč je samo o nekim prvim nagoveštajima unutar manjih grupa. I sada je, kao i ranije, pretežni deo zapadnonemačke radničke klase apolitičan i integrisan u sistem, iako ne bez protivrečnosti.

U periodima potpunog poraza radničkog pokreta gube značaj, kako agitprop-literatura tako i druga angažovana (bar po svojoj intenciji) ideološka (odnosno ideološko-kritička) literatura. Za ponovno konstituisanje socijalističkog pokreta potrebno je nešto više od prosvetiteljske strategije, za koju je karakteristično fetišiziranje kognitivne ravni. Tako se i može objasniti da tradicionalne književne forme, kao što su romani, skoro potpuno iščezavaju; čak i u vremenima kontinuiteta radničke tradicije one imaju podređenu, drugorazrednu ulogu.

„Kada proleterska književnost dostigne svoj cilj — otvorenu revolucionarnu borbu — njena uloga je završena, njeno dalje postojanje je izlišno” — kaže se u *Tezama* „Alternativa”. U tom kontekstu odbačena je i ideja kontrakture, kao nešto u biti identično sa građanskom kulturom. Pojam revolucije prečutno je izjednačen sa katalizmom, uspešan tok socijalne revolucije sa osvajanjem političke vlasti. U *Tezama* „Alternativa” primenjen je jedan krajnje uzak pojam kulture, prisutan i u građanskoj javnosti: kulturni procesi redukovani su uglavnom na postvarenu, odvojenu sferu „visoke” kulture, iz koje je isključena „materijalna” ravan komunikacija, stavova i modela ponašanja.

Za „uspostavljanje dvovlašća” neophodna je, ukoliko se želi izbeći reprodukovanje starog nakon političko-ekonomskog prevrata, kulturna revolucija. Pod pojmom kulturne revolucije podrazumevamo anticipaciju socijalističkih produkcionih odnosa i načina proizvodnje, tj. stvaranje novih oblika komunikacije i odnosa unutar radničke klase, a time, posredno, i u drugim područjima, dakle anticipaciju proleterske javnosti. U periodima sukoba, kada propadaju raniji sociokulturni modeli, moraju se razviti alternativne forme interakcije i komunikacije, inače dolazi do stabilizovanja starih struktura. U okviru ovako shvaćene kulturne revolucije i proleterska književnost ima svoju ulogu. Tom cilju protivreći zakulisno preuzimanje ortodoksnih tradicionalnih književnih formi buržoazije, kao što se to čini u „socijalističkom realizmu” npr., zato što ono u velikoj meri ograničava kolektivna iskustva radničke klase i ne dopušta im da se razvijaju dalje od prostog udvostručavanja datih odnosa u preduzeću. „Radnik više nije zainteresovan za to — kako kaže O. Negt — da se nakon rada u literarnoj formi suočava sa onim što je pre toga iskustvo u stvarnosti”. To, i s tim povezani prvi, još rudimentarni začeci proleterske javnosti, istinski su uzroci „praktične kritike” koju radnici upućuju proleterskoj književnosti. „Nediferencirana predstava proleterskih pisaca o adresantima njihovih dela” opšti je fe-

nomen fundamentalnog problema izgradnje socijalističke kulture, proleterske javnosti. „Građanska proleterska književnost” (petparačka izdanja, ilustrovani časopisi itd.) kao i druga sredstva masovne komunikacije, angažuju, za razliku od leve proleterske književnosti, potisnutu imaginaciju radnika, iako, naravno, parcijalno i u jednoj pervertovanoj formi (bekstvo u svet junaka kriminalističkih romana, represivna de-sublimacija u avanturi itd.).

U *Tezama* „Alternativa” nije dovoljno diferencirano određen ni pojam estetičkog. S jedne strane, proleterskoj književnosti se postavlja zahtev da „razori sam pojam književnosti”, a s druge, „negacija estetičkog” shvaćena je „kao negiranje, osporavanje onog što se... protiv volje autora nameće kao zakon literarne produkcije”. Čini se da autori *Teza* imaju jednu predstavu o estetičkom načinu produkcije koja se jednostrano orijentiše na literarni predmet, a ne na društveni iskustveni horizont stvaraoca i čitaoca. Tako zakoni književnog dela poprimaju za njih privid prirodnonaučnih zakona; autori ne uzimaju u obzir da se u osnovi ove prirodnonaučne zakonomernosti nalaze baš realni postvareni odnosi kapitalističkog društva, i da emancipativne forme umetnosti moraju da ukinu upravo takve zakone.

Posle ove kritike, koja je upućena *Tezama* „Alternativa”, pokušaćemo u daljem izlaganju da razvijemo sopstvene ideje u formi protivteza.

PROTIVTEZE

1) Beletristiku treba shvatiti kao jednu specifičnu građansku formu sticanja i organizovanja iskustva; u književnoj javnosti kakva se formirala neposredno pred Francusku revoluciju, uspostavlja se jedan oblik komunikacije u kome buržoazija očuvava svoj subjektivitet, potiskujući pri tom svoje svakodnevno iskustvo, a time i svoje ekonomske funkcije. Ovaj subjektivitet privatnih ljudi kao takvih — a on se ispoljava u sadržajima i jezičkim formama građanske književnosti — mistifikuje njihove realne odnose kao odnose usamljenih individuuma, ali, u njemu je sadržana (kao utopijski potencijal) i antcipacija komunikacije u kojoj je ukinuto barbarstvo konkurencije, askeze, nagona itd.

2) Dinamika estetičkih formi i sadržaja građanske umetnosti temelji se na idealiziranoj, heroiziranoj ili tragično shvaćenoj, životnoj istoriji pojedinaca: u oba slučaja ona je sudbinski predodređena, jer jedino na taj način buržuj može da shvati društvo i ekonomske zakonitosti

koje ga determinišu. Na ovoj osnovi odvija se produkcija i recepcija književnosti. Precenjivanje individualnog prisvajanja društvenih iskustava dovodi kod čitaoca do redukovanja mnoštva iskustvenih procesa i procesa opažanja na jednostrano-kontemplativno odnošenje prema društvenoj stvarnosti.

3) Građansku umetnost treba shvatiti kao specifičnu individualističku formu transponovanja realiteta, koja ima svoje izvorište u jednoj znatno sputanoj imaginaciji i koja se objektivira u estetičkom materijalu u vidu izlaganja intimnog življenja i sukoba ličnosti i uloga. Tematizirajući momente otuđene, parcijalne stvarnosti, ona otkriva nove oblike otuđenja i, utoliko, prevazilazi granice statičkog privida društvene realnosti, naravno u okviru jednog nereflektiranog pristupa produkciji i recepciji književnosti. Građanska umetnost ne može da ukine svoju ograničenost na egzistiranje u uslovima geta, zato što ona nije u stanju da utopijski potencijal shvati kao posredovanje i organizovanje kolektivnog procesa učenja i sticanja iskustva.

4) Politički emancipativna forma umetnosti mora da pođe od onih estetičkih formi u okviru kojih su kolektivna iskustva bila uspešno transponovana. Proces njenog konstituisanja odvija se na ravni kreativnog prisvajanja elemenata:

a) građanske, pre svega avangardne umetnosti, koja nastoji da prevlada uslove u kojima nastaje;

b) klasične građanske javnosti (novine, leci itd.), i

c) kulture čiji su koreni u svakidašnjem životu proletera (npr. određene masovne igre u proletkultu).

S tim u vezi treba pomenuti i postavke kritičke dokumentacije (AIZ, Ottwald, Wollruff itd.), analitičke stavove (Marks itd.), kao i forme neposredno politički angažovane literature (novine, plakati, leci, zidne novine itd.).

5) Za građansku umetnost karakteristična je redukcija kulture na „visoku duhovnu” kulturu, na produkte nastale u procesu sublimacije, u kojima se apstrahuje od socioekonomske baze. Pojam se mora proširiti, tako da se u njega može uključiti i materijalna kultura, tj. društveno determinisani stavovi, kao što su modeli i norme ponašanja. Podvajanje klasnog subjekta na „buržuja” koji teži za profitom i na „čoveka” koji ima smisla za umetničko — to je kon-

stitutivni princip u formiranju publike građanske umetnosti. Takva umetnost mora ostati nemoćna u odnosu na društvenu stvarnost — radikalne promene nije ona nikada ni mogla ni smela želeti — zato što ona, fetišiziranjem intimnog, potiskuje svakodnevno ljudsko iskustvo.

Emancipativna umetnost i književnost moraju da doprinesu ukidanju specifično klasnih i vladajućih sociokulturnih modela (askeza, poredak, konkurencija, poslušnost itd.). Do njihovog ukidanja dolazi u toku sukoba društvenih klasa (npr. u Novembarskoj revoluciji), dakle u vreme klasnih borbi. U periodima kada radnička klasa formira svoju svest, u periodu između dva klasna sukoba, i umetnička dela treba da doprinesu stabilizovanju alternativnih, emancipatorskih sociokulturnih modela, kao što su solidarnost, dostojanstvo ličnosti, uživanje, slobodno vreme itd. To je proces kulturne revolucije. U njemu književnost mora da zauzme politički stav prema organizovanju novih modela ponašanja (uporediti tezu 8).

6) Kolektivna iskustva stižu se u periodima sukoba i u fazama između dve borbe, u fazama učenja i preispitivanja.²⁾ Organizacione forme koje se spontano razvijaju u toku borbi (veća, savjeti itd.) predstavljaju kolektivne modele interakcije i komunikacije u direktnoj akciji. Ako opstanu duže, javlja se tendencija njihovog postvarenja, tj. rastakanja u već poznate serijske oblike odnosa. (Pod tim podrazumevamo podvajanje i cepanje u grupe, čije je jedinstvo sada spolja nametnuto). Vremenom one poprimaju strukture građanske javnosti: potiskuju se određena svakodnevna iskustva, stvara se mnoštvo rascepkanih grupa, obrazuje se javnost u kojoj osnov strukturisanja predstavljaju interesi koji više ne podležu javnoj kontroli, interes aparata postaje samosvrha, dolazi do birokratizacije i hijerarhizacije.

Iako je nadregionalna organizaciona povezanost nužna radi suprotstavljanja podvajanju, serijalizaciji, postvarenju itd., demokratski strukturni elementi ipak se mogu očuvati u permanentnom sukobu između neformalnih grupa u bazi (fuzionirajuće grupe) i strukturiranih organizacionih formi. Organizovanje kolektivne imaginacije ne može se ostvariti u okviru krutih formi koje nameće podela rada, premda i one mogu biti

²⁾ U vezi s tim uporediti Michael Vester: „Solidarisierung als historischer Lernprozess“, u: D. Kerbs (hrsg.) DIE HEDONISTISCHE LINKE, Neuwied, 1971. U ovom članku Vester ističe relevantnost sociokulturnih vrednosnih modela za strategiju društvenih promena.

nužne u izvesnim područjima za održanje uslova rada i za političku strategiju i taktiku.³⁾

7) Estetičke forme koje su orijentisane na sistematsko podsticanje kolektivne imaginacije, moraju da se suprotstave onim potrebama koje su do sada na specifičan način zadovoljavala građanska sredstva masovne komunikacije. Ove lažne potrebe rađaju se iz iskustva otuđenog rada i života, u preduzeću, porodici i slobodnom vremenu: tendencija izolovanja i partikularizovanja ponašanja i iskustva, koja započinje već sa socijalizacijom a pojačava se u procesu rada, dovodi do formiranja odbrambenih mehanizama, pomoću kojih se nastoji povratiti izgubljeni totalitet življenja. Ova kompenzatorska potreba ne može se iskoreniti jer i ona, u uslovima interiorizacije normi otuđenog rada i života, podleže istim mehanizmima odbrane. Sredstva masovne komunikacije i građanska kultura izoluju i deformišu onaj potencijal imaginacije koji je u toj potrebi sadržan. Svesno neartikulisani protest protiv iznudenog, besmislenog i brutalnog načina življenja koji se ispoljava u mašti, biva ukalupljen u vladajući sistem vrednosti tako da se želja za srećnijim životom javlja još samo kao individualna težnja za kućicom u cveću, većim autom i lepšom ženom.

8) Građanska javnost — i klasična koja se sve više gubi i nova koja izrasta na tlu promenjenih produkcionih odnosa — može da shvati i obuhvati iskustva radnika samo na parcijalan način. Time ona stabilizuje mehanizme blokiranja,⁴⁾ posredstvom kojih se iskustvo proletera pretvara u konstituens stvarnost, i tako sve više dospeva u samu strukturu podsvesnog radničke klase. U proleterskoj protivjavnosti moraju se najpre iskustva radnika drukčije organizovati, na taj način što će se u okviru nje, u skladu sa anticipacijom socijalističkih formi organizacije (saveti itd.), obrazovati grupe za koordinaciju, koje će ulagati napor da se proces posredovanja različitih elemenata proleterskog iskustva shvati kao svesna politička aktivnost i, time, realno iskustvo u svojoj stvarnoj uslovljenosti. To znači, takođe, da će se postepeno ukidati podvojenost privatnog i javnog, na taj način što će se sama ta podvojenost, u svim oblicima, učiniti javnom u procesu svesne kreacije alternativnih formi komunikacije i odnosa.

³⁾ Odnos između pojmova „fuzionirajuće grupe“ i „serijalizovane forme“ razradio je Sartr. Serijalnost je shvaćena kao nešto suprotno spontanitetu fuzionirajućih grupa, čije je jedinstvo prava suprotnost površnom, otuđenom i postvarenom jedinstvu serijalnih formi. Uporediti Sartrov intervju u IL MANIFESTU (1969) u J. P. Sartre: *Mai 68. und die Folgen*, Reinbek, 1974.

⁴⁾ Uporediti: O. Negt /A. Kluge: *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Frankfurt/M., 1972.

U dosadašnjoj istoriji evropskog radničkog pokreta javljali su se samo neki začeci ovako shvaćene proleTERSke protivjavnosti, i to u određenim istorijskim fazama krize kapitalističkog sistema i njegovog revolucionarnog ukidanja (Maj 1968, Oktobarska revolucija, Novembarska revolucija, španski građanski rat), koji su u daljem toku događaja bili ili uništeni ili su se deformisali u reprodukciju struktura građanske javnosti.

KOMENTAR UZ PROBLEM ODNOSA GRAĐANSKE I PROLETERSKE UMETNOSTI

U okviru naših protivteza za proleTERSku književnost kritikovani su sadržaji i forme građanske književnosti kao elementi postvarenja, koje je bitno obeležje celokupne građanske organizacije društvenog života. Pri tom nismo ulazili u inače neophodna diferenciranja. U narednim izlaganjima skiciraćemo, između ostalog, neke uslove konstituisanja i recepcije građanske i proleTERSke umetnosti, s namerom da argumentovanje razjasnimo zbog čega fetišiziranje formalnih elemenata građanske umetnosti ne predstavlja podsticaj u pravcu kreacije alternativnih formi komunikacije u kulturi, već samo jedno nereflektirano kretanje unutar strukturnih principa afirmativne kulture.⁵⁾ Pod afirmativnom kulturom treba shvatiti jedan oblik otuđene komunikacije koju konstituišu prividno neposredovani društveni subjekti, koji se ovde suočavaju kao apstraktni individuumi, čiji se realni društveni odnos, utemeljen u materijalnom životnom procesu, ne pojavljuje drukčije nego kao predstava dedukovana iz sfere idealizirajuće kulture i javnosti: „...javni rezon građanske publike apstrahuje u principu od svih ranije formiranih socijalnih i političkih rangova prema opštim pravilima koja obezbeđuju polje dejstva literarnom razvoju prisnosti individua, baš zato što im ostaju strogo spoljašnja; pojedincu, zato što imaju opšte važenje, najsubjektivnijem, zato što su objektivna, najkonkretnijem, zato što su apstraktna”.⁶⁾ To znači da se ovde hipostazira jedan emfatički pojam kulturne javnosti:

- a) koja se razvija na bazi realne rascepanosti životnih odnosa;
- b) koja želi da ukine tu atomizovanost potiskivanjem svakodnevnog iskustva;

⁵⁾ Uporediti: H. Marcuse, „Ueber den afirmativen Charakter der Kultur”, u: *Kritische Kommunikationsforschung*, (hrsg. D. Prokop), München, 1973.

⁶⁾ J. Habermas, *Strukturwandel der Oefentlichkett*, Neuwied, 1962.

c) koja to ukidanje može da ostvari samo na nivou jedne prividne društvene sinteze, prividne zbog toga što se u njoj ne vidi povezanost koju strukturiraju mehanizmi razgraničenja (npr. rascep javnog i privatnog).

Tako se društveni odnos u građanskoj umetnosti javlja samo kao odnos razdvojenosti apstraktnih privatnih ljudi — kako to zahteva mit o izolovanom individuumu — koji pokušavaju da se susretnu posredstvom čiste ideje i gole reči, potiskujući sve istinski realne psihičke i ekonomske strukture odnosa: „individuum, upućen na samog sebe, uči da podnosi svoju izolovanost i na izvestan način je voli. Faktička usamljenost uzdiže se na nivo metafizičke samoće i kao takva sadrži, navodno, sav zanos i unutrašnje duševno bogatstvo, i pri najvećoj spoljnoj bedi. U svojoj ideji ličnosti, afirmativna kultura idealizuje i reprodukuje društvenu izolovanost i osiromašenje individuuma”.⁷⁾

Mit o neposredovanoj individualnosti prisutan je i u socijalističkoj i proleterskoj književnosti u liku heroja-proletera. Tu temu, o kojoj je Lukač teorijski raspravljao koriste i danas savremeni literati (npr. Neuenieier).⁸⁾ Doduše, proleterska književnost želi da prevaziđe nivo neposredovane individualnosti time što se zalaže za solidarnost itd. Ali, taj zahtev ostaje najčešće puka fraza, zato što proleterska književnost nekritički preuzima formalne elemente afirmativne kulture i, u vezi s tim, stavlja u zagrade svakodnevnu realnost, a uspostavljanje solidarnosti zamišlja kao čisto kognitivni proces prosvetavanja „proleterskog individuuma”: „po toj logici ljudi mogu, kao u školskoj nastavi, da na manje ili više intelektualan način nauče izvesne istine, pa da ih potom jednom za svagda ispravno primenjuju. Psihoanaliza i socijalna psihologija ukazuju na činjenicu da se ovaj proces ne može odvijati pravolinijski. Takav tok onemogućavaju mehanizmi potiskivanja, projekcija, pritisak društvenih grupa i postvarenih odnosa itd. . . . Za racionalističko učenje o ponašanju karakteristična je dvostruka redukcija: na manifestne slojeve svesti i na ekonomsku motivaciju”.⁹⁾

⁷⁾ H. Marcuse, *ibid.*, s. 257.

⁸⁾ Tip proleterskog junaka karakteriše nestvarnost personifikacije partijskog programa i svojstava kao što su efikasnost, disciplina, poslušnost, tačnost, nepomučen porodični život (npr. Stahanov u staljinizmu). To se može objasniti građanskom strukturom proleterske partije i njenim shvatanjem istorijskog zadatka kao dužnosti za koju su odgovorni partija i njeni heroji, s jedne strane, i socijalnom strukturom članova partije, koji u većini vode poreklo iz redova kvalifikovanih radnika, a jednim manjim delom iz upravne birokratije.

⁹⁾ Uporediti M. Vester, *ibid.*, str. 146.

Postvarena struktura životnih odnosa proletarijata podstiče jedan takav postupak u proleter-skoj književnosti, zato što ona tada nije u stanju da sagleda realne kolektivne strukture posredovanja: „...jedan jedini radnik, kao pojedinac .. stvara tada ‚svoja iskustva‘. Horizont ovih iskustava je jedinstvo životnih odnosa proletera. Oni obuhvataju čitavu skalu svojstava radne snage kao robe i kao upotrebne vrednosti (socijalizacija, psihičko formiranje ličnosti, škola, sticanje stručnog znanja, slobodno vreme, sredstva masovne komunikacije) i, od toga neodvojivo, mesto ove radne snage u proizvodnom procesu; posredstvom ovog jedinstvenog spleta odnosa koje radnik javno i privatno ‚doživljava‘, prihvata on i ‚društvenu celinu‘, lažni totalitet odnosa koji ga obmanjuje”.¹⁰⁾

Kada se iskustveno prisvajanje društvene stvarnosti odnosa u kojima proleter živi odvija posredstvom struktura građanske javnosti, realna atomizovanost se ne može prevladati: „...život proletera ne čini jednu celinu; u njemu bivaju potisnuti upravo njegovi stvarni odnosi. Građanska javnost je ona forma društvenog iskustvenog horizonta koja ove mehanizme blokiranja ne ukida, već učvršćuje”.¹¹⁾

U uslovima atomizovanosti životnih odnosa proletarijata razvija se kod radnika jedna određena forma imaginacije koju građanska javnost ume da uoči i stabilizuje. Mehanizmi blokiranja i kompenzacije deluju već u samom procesu nastajanja ove imaginacije, a sredstva masovne komunikacije itd. samo ih dalje intenziviraju: „...disciplinovanje imaginacije odvija se na dva načina: jedan deo imaginativne sposobnosti apsorbuje se u cilju održanja otuđenih odnosa u sferi rada i kulture, u sferi životnih odnosa. U radu na tekućoj traci postoji ona još samo kao unutarnja sposobnost zamišljanja posledica — stvarni ili umišljeni gubitak ljubavi, kazne, izolacija itd. — koje čoveka mogu pogoditi, ukoliko on jednostavno pobegne iz tih prinudnih odnosa; ovde se imaginacija pretvara u disciplinu, realizam, apatiju. Drugi deo te iste imaginativne sposobnosti koji je prividno slobodan da se kreće po prošlosti, sadašnjosti i budućnosti nastoji da izbegne dodir sa otuđenom sadašnjošću, sa građanskim principom realnosti. Na to ga navode njegovi sopstveni zakoni kretanja kojima upravlja libido. On se zatvara u geto umetnosti, sanjarenja, lepih osećanja.”¹²⁾

¹⁰⁾ Negt/Kluge, *ibid.*, str. 24.

¹¹⁾ *Ibid.*, str. 10.

¹²⁾ Negt/Kluge, *ibid.*, str. 72.

Proleterska književnost mora voditi računa o ovim uslovima, ukoliko stvarno želi da zainteresuje svoje adresante. To znači da ona mora da se nadoveže na otuđene oblike imaginacije i da u jednom procesu posredovanja dopre do totaliteta života proletera, dakle da shvati i one probleme i potrebe koji nisu neposredno vezani za preduzeće, kao što su porodični problemi, seksualnost, vaspitanje dece itd. Po našem mišljenju, proleterska književnost može dati jedan uistinu relevantan prilog procesima politiziranja samo onda kada uspe da savlada odbrambene mehanizme imaginacije u odnosu na otuđenu svakodnevnu stvarnost i da tu imaginaciju usmeri na transcendiranje postvarenih životnih odnosa u formi jedne konkretne revolucionarne utopije.

Mering, Lukač i književni teoretičari socijalističkog realizma potpuno su prevideli ili potcenili zahtev da proleterska književnost mora da poče od celokupnog iskustvenog horizonta radnika; njima su uzor bila vrhunska ostvarenja građanske umetnosti (uporediti npr. Lukačevu kritiku Otvalda, Bredela itd.). Teško je navesti uspešnije primere iz proleterske književnosti koja je postupala na taj način, zato što ih je vladajuća tradicija socijalističke književnosti sistematski isključivala. Tu ubrajamo pokušaje i iskustva koji su nastali u vreme pokreta prolet-kulta u Rusiji, a delimično i u Nemačkoj. Tu su se javile ideje o realnom ukidanju sektora umetnosti, a načelo: „umetnost za sve” poprima karakter kolektivne produkcije u oblikovanju svakodnevne stvarnosti. Time je pojam rada i produkcije prestao da se povezuje sa pojmom otuđenja; propagirana je svesna produkcija međuljudskih odnosa i uslova života.¹³⁾ O tome Tretjakov piše: „Umetnost za sve! Ova je parola trebala da bude najviše merilo umešnosti čoveka u svim praktičnim delatnostima, bez obzira da li on trenutno govori, radi na strugu, ubeđuje neki auditorijum, komanduje armijom, trči ulicom ili šije odelo. Radost oblikovanja materije u jednu određenu društveno korisnu formu povezana je sa znanjem i intenzivnim traganjem za najsvrshodnijom formom — sve to trebalo je da bude obuhvaćeno parolom „Umetnost za sve”. Sva-ko treba da bude umetnik, savršen majstor u onome što u datom momentu radi”.¹⁴⁾

¹³⁾ Unutar ortodoksnog marksizma primenjivan je jedan restriktivni pojam produkcije — u oblasti teorije u smislu robne produkcije, a u društvenoj praksi u smislu otuđenog rada. Razvitak novih odnosa kooperacije zahteva da se ovaj pojam oslobodi te bornirane ograničenosti. Marks: „Komunizam je produkcija samih formi odnošenja”.

¹⁴⁾ S. Tretjakow, *Die Arbeit des Schriftstellers*, Reinbek, 1972.

Drugi pokušaji u ovom pravcu potiču iz perioda klasnih borbi u Vajmarskoj Republici, a nalaze se kod Piskatora, nekih saradnika izdavačke kuće „Malik” i u AIZ.¹⁶⁾ U oblasti savremene zapadnonemačke proletherske književnosti — književnost u Demokratskoj Republici Nemačkoj ne uzimamo u obzir — takve pokušaje nalazimo u Teatru učenika u privredi, u predstavama koje se izvode po kafanama, na ulici (delimično i uz sudelovanje posmatrača) i u nekim agitprop-radovima (leci, plakati, listovi itd.) koji su nastali u okviru APO¹⁶⁾, kao i u angažovanim reportažama Gintera Valrafa (Günther) čiju bit on, sledeći Brehta, opisuje na sledeći način: „Značajno sredstvo dokumentacije jeste montaža. Ona treba da dá nešto više od čistog ponavljanja slučajnih isečaka iz stvarnosti. Veza sa čitaocem ne može se uspostaviti klasifikovanjem i kombinovanjem tih odlomaka iz realnog života. U prvom redu, sredstvo kontrastiranja — koje upućuje na protivrečnosti i prelome u stvarnosti — jeste to koje dovodi čitaoca u situaciju da sam izvlači zaključke iz iznesenog materijala. Ili se, pak, uvodi objašnjenje, komentar u vidu međunatpisa, međutekstova ili scena u kojima se predstavljaju isečci iz života, pri čemu se „prelom”, promena forme svesno proizvodi”.¹⁷⁾

Nijedan od ovih podsticaja, bilo iz subjektivnih ili objektivnih razloga, nije bez nedostataka: s jedne strane su zadaci i uslovi proletherske književnosti nejasni (ili determinisani lažnim pretpostavkama o politizaciji) samim piscima ili organizacijama; s druge strane, perspektiva kulturne revolucije može se razvijati samo postepeno, uz velike napore.

Ipak: perspektiva jedne alternativne materijalne kulture i revolucionarne umetnosti i književnosti jeste, pod datim uslovima, kriterijum uspešnosti ili neuspešnosti predradnji u toj oblasti, „Svakodnevno bivamo svedoci činjenica: da pod vlaš-

¹⁶⁾ Opširnije o tome u: Fährders/Rector: *Linksradikalismus und Literatur*, Reinbeck, 1974; G. Rieke: *DIE AIZ*, Hannover, 1974.

¹⁷⁾ Podsticaji u pravcu uspostavljanja javnosti unutar APO ocenjivani su kao potpuno ambivalentni. Protestni pokret „razvio je perspektive i programe, inicirao kampanju oko medija (akcija protiv Spingera npr.), delovao u pravcu stvaranja novog načina proizvodnje, u kome su nastali značajni školski materijali, knjige, listovi i brošure, osnovao je sopstvene izdavačke kuće i prodajnu mrežu — sve to ukazuje na jednu autonomnu, prolethersku javnost, u koju mase nisu bile uključene zato što su ovom načinu produkcije pečat davali intelektualci, koji su medije mase od početka isključivali”. Kritiku zaslužuje to što su „razvijani novi načini produkcije na zanatskim osnovama, umesto da su iskorišćene protivrečnosti postojećih sredstava masovne komunikacije” (O. Negt, *Einleitung zu kritische Kommunikationsforschung*).

¹⁷⁾ G. Wallraff, *Neue Reportagen*, Reinbeck, 1971, str. 134.

ću kapitala produkti ljudske delatnosti sve više postaju veštačke tvorevine kapitala; da celokupna oblikovana stvarnost postaje stvarnost koja negira i obestvaruje ličnost; da i imaginacija, ukoliko ne postane određena negacija ove stvarnosti, izlaz nalazi samo u samonegaciji i neurozi; da svaki pokušaj imaginacije da se potvrdi u kapitalističkoj stvarnosti vodi do samonegiranja; da je, dakle, i umetnost — ukoliko nije određena negacija otuđene stvarnosti — umetnost otuđenja, a to znači negacija umetnosti; i na kraju, određena negacija stvarnosti ne može biti umetnost, već samo privid — ukoliko ne postane stvarna negacija, negacija postvarene umetnosti, tj. kulturna revolucija".¹⁶⁾

(Prevela s nemačkog JELKA IMŠIROVIĆ)

¹⁶⁾ P. Schneider, Die Phantasie im Spätkapitalismus, u: Kursbuch 16, 1969, str. 26.



ROBER ESTIVAL

BORBE POKRETA ZNAKA 1945-1968.

LETRIZAM, ENFORMEL, ŠEMATIZAM.
SITUACIONISTIČKA INTERNACIONALA

UVOD

Poezija bez borbe je poezija bez suprotstavljanja. To je konformistička poezija u tom smislu što se poziva na prihvaćene, te dakle narodu nametnute kreativne sisteme. Poezija bez borbe je poezija eha — to je mrtva poezija.

Poezija borbe je u stvari poetska avangarda. (Ako je postavimo u kontekst specifične bibliologije ona se identifikuje sa kreativnom i distributivnom akcijom.) Avangardni pesnik je suočen sa dve sukcesivne, komplementarne borbe: borba unutar sopstvene savesti gde se kreativnim izlivima suprotstavljaju potiskujuće stege cenzura, društvena borba za odbranu postojećih ubeđenja i dela.

Istina je da je ta prva borba najvažnija, jer stvara poetsko delo. Ali pojam borbe je povezan sa objektivnom prisutnošću protivnika. Tako poezija borbe, pretvarajući se u borbu za poeziju, u društvenoj borbi dokazuje svoje postojanje. Tada se ona ustremiljuje na konformizme koji je progone. Ona otkriva svoj dijalektički antitetički položaj. Instinktivno oseća da je ona sama život.

Ovde dakle treba proučiti društvenu borbu. Nastojaćemo ovde da damo jedan doprinos avangardnoj sociologiji koju smo pokušali da razradimo drugde. Šta se može bolje učiniti i kako biti korisniji nego ako se krene od proživljenog iskustva: iskustva pariske pesničke avangarde počev od Drugog svetskog rata: Pokreta Znak.

PROŽIVLJENA BORBA

Uzmimo nekoliko primera izabranih radi njihove osobnosti, a raspoređenih tokom godina koje predstavljaju istorijske prekretnice.

1946—1949 — *Skandali u Slušaonici za geografiju*

Odmah posle Drugog svetskog rata egzistencijalizam dominira u filozofiji i učvršćuje se na Sen Žermen de Pre-u. Poeziju obnavlja Letrizam. Žan Kokto, Rejmon Keno podržavaju nekoliko mladih pesnika: Izua, Pomerana, Difrena, Altagora... koji odbijaju imitiranje nadrealista. Hoće da stvore poeziju zasnovanu na zvuku, na razbijanju reči, na zamenjivanju pojmova oslobođenim instinktom. Transkripcija fonema će se vršiti slovima. Odatle ime pokretu.

Sastanci su česti u Slušaonici za geografiju na bulevaru Sen Žermen. Dolazi mnogo sveta. Mladi, nešto stariji, mondenke. Neki pokušavaju da recituju pesme usred žagora, uzvika, čuvajući se da im neko nešto ne baci na glavu. Služba obezbeđenja teško uspeva da održi red. Metež raste. Na kraju sastanak se završava, a da poetsko saopštenje nije moglo ni da počne. Pažnju kulturnih čitalaca privući će sutradan jedna beleška u novinama. Postepeno, preko skandala, letristička poezija, pošto je stvorila sebi prvu publiku, počinje da se štampa. U to doba ona stvarno jeste poezija borbe. Ona okuplja radoznalce, ljubitelje skandala, konformiste anti-konformizma; ali i konzervativce, te nesalomljive protivnike, „dekadencije umetnosti”, konformiste prihvaćenih vrednosti.

Deset godina kasnije: 1957 — noć poezije

Žilijen, direktor pozorišta *Sara Bernar* hoće da obnovi orijentaciju svog pozorišta. On stvara Pozorište nacija i posvećuje jedno veće poeziji. Slikarstvo enformela u njegovoj lirskoj formi treba tu da prikaže slikar Matje. Letristi, taktički i difuzno, zauzimaju parter i galeriju. Sa zvoncima alpskih krava i traktovima koji padaju kao uvelo lišće oni obasipaju uvredama slikara koji se tek pojavio. Zabranjuju svako objašnjenje dok se Matje ustremkuje ka svom ogromnom platnu sa četkom u vidu metle koju umaće u lavore u koje su istisnute boje iz tuba. Direktor i stražari intervenišu. Traži se da se osporavaoci izjasne pred mikrofonom. Sutradan će „Frans Soar” zaključiti da je došlo do nove *bataille d'Hernani*. Ovog puta letrizam nije napadnut već napada. U pitanju je rivalstvo dveju konkurentskih škola: škole konvencionalnog znaka i škole prirodnog znaka.

1958 — *Smrt nadrealizma*

Kada se De Gol vratio pariska avangarda se okuplja u Sali za žurnalistiku na Sen-Žermen-

-de Pre-u, na temu „da li je Nadrealizam mrtav ili živ?“ Te večeri je došlo do tuče. Poslednja nova generacija nadrealista okupljena oko Schuher-a dolazi da brani poetsku ideologiju prethodne generacije. Istovremeno se manifestuje druga polu-generacija znaka. Ortodoksnę letrište sad napadaju, s jedne strane Debor i Situacionistička internacionala, s druge strane Diferen, Vilegle, sam autor i Ultraletrizam, koji će postati šematizam. Metež uskoro dostiže vrhunac. Uvrede se dopunjuju udarcima. Avangardu iz 1945. koja osporava avangardu iz 1920. osporavaju sada nove tendencije, koje znaju šta je to što više ne žele, ali im još uvek nije jasno šta je to što će braniti sutra.

1964 — *Neobični sukob kod „Mabijona“*

Nekoliko godina kasnije novi susret nekoliko poznatih ličnosti. U visini kafea „Mabijon“ Debor i dva situacionista Alžirca dolaze nam u susret, Izuu i meni. Kao što se to obično događa, dolazi do uvreda. Ovog puta i do bitke. Lete stolice pozajmljene iz kafea uprkos pomnom i naravno komičnoj intervenciji vlasnika kafea. Izu, miran i kratkovid, skida naočare. Gomila se okuplja. Zatim dolazi do jurnjave. Izu, sa brazgotinom ali hrabro, ide u policijski komesarijat da podnese prijavu. Debor je bio začetnik sistema situacija. Uvek sam se pitao da li je to veče hteo da izeksperimentiše jednu situaciju. To je jedan oblik borbe raznih tendencija.

1967 — *Izložba „Šema“ u galeriji Huston Braun*

Šematizam prikazuje svoja slikarska ostvarenja: to je poezija koja nanovo uvodi marksistički politički kontekst posredstvom jezika zasnovanog na korišćenju šeme. Letristi koji me već više godina napadaju pod imenom X intervenišu prilikom jednog sastanka da bi onemogućili debatu. Avangarda iz 1945. ne prihvata lako da bude prevaziđena.

Mart 1968.

Revolucionarno proleće stiže do Sorbone. Latinski kvart obasjava uveče žuta svetlost rasprsnutih granata dok se unaokolo širi zelenkasti dim suzavca. Poezija i borba su na ulici. Premazuje se istorijsko zidno slikarstvo starog buržoaskog univerziteta. Poput kulturne revolucije u Kini kaligrafija tekstova-rukopisa-reka pokriva zidove aula. Na *Ecole des Beaux Arts* štampaju se, u vidu serigrafija, jednostavne

šeme na granici figuracije sa udarnim naslovima i tekstovima, i sve to na lošem papiru. Protivnik je opet konformizam. Ovog puta ne više kulturni, već politički konformizam vladajuće klase. I opet ne direktno ona, već njeni plaćenici: policija i fašisti Novog poretka.

Kakvu pouku možemo izvući iz ovo nekoliko proživljenih primera.

SVEST O BORBI

Strukturalna analiza: kreativna antiteza. Pesnici odbijaju imitiranje, identifikaciju. Oni žele da izraze svoje sopstvene potrebe. One su u nekim slučajevima nove i odgovaraju epohi.

Osećaju potrebu da se udruže da bi se izrazili i branili. Stvaraju grupice i pokušavaju da se nametnu javnosti. Zelja za moći u traganju za slavom? Zlurada sklonost ka skandalu? Rukovode ih razna osećanja. Nailaze na određenu reakciju. Ko su reakcionari?

U primerima koje smo dali mogu se razlikovati dve grupe: spoljna i unutarnja publika stvaralačkog pokreta.

Konformisti koji pljuju na letriste 1948. godine u Slušaonici za geografiju u ime poetske tradicije, malobrojni su i pozivaju se na naučne kulturne vrednosti. Reč je o kulturnom konformizmu vladajuće klase. Ona se dobro čuva da stvara građane i da formira osporavajući duh. Ona hoće preko škole da dobije subjekte koji brane vrednosti, dela, imena koja je izabrala kao reprezentativna za sopstvenu ideologiju. Umetnici koji se 1968. godine izražavaju na *Ecole des Beaux Arts* ne posmatraju stvari iz umetničke perspektive. Uključujući se u političku borbu oni neposredno napadaju vlast buržoazije.

Ipak, poezija i borbena umetnost nemaju za jedinog protivnika kulturni i politički konformizam. U drugim primerima pre 1968, do borbe dolazi unutar same avangarde: borba Letrizma protiv Nadrealizma prvo; protiv Enformela, Situacionističke internacionale i Šematiizma, potom. Važno je to napomenuti. To omogućava da se dublje prouči konformizam, u trenutku kada se on konstituiše, a ne tek kada se kroz školovanje izuči i rasprostire. I doista kada se Letrizam brani od Nadrealizma poslednje generacije on se ne okomljuje na avangardu iz 1920, koju poštuje, već na njenu dogmatsku težnju da ovekoveči oslobađanje podsvesti kao jedini vredan stvaralački proces. Avangarda napada konformizam u začetku, i naziva ga

NEO. Isti pokret prelazi iz ofanzive u defanzivu u drugim slučajevima. Počinje da stvara svoj sopstveni konformizam obučavajući novu generaciju i napadajući bilo bočne pokrete kao što je to slučaj sa Enformelom, bilo kasnije tendencije, tj. one koje dolaze od druge polu-generacije, da se poslužimo Gí Mišovom teorijom. Tada se bori protiv Situacionističke internacionale i Šematizma. Analizom borbe poezije bolje shvatamo koliko je avangarda ređak fenomen i ograničen na samo nekoliko godina. Lako je primetiti da njen prirodni razvoj, posle njene prve pojave, vodi ka tome da sistematski želi da uguši ništa manje normalno obnavljanje stvaranja. Samim tim, školskom konformizmu koji uvodi Univerzitet kao da prethodi dogmatski konformizam škola koji se učvršćuje u ortodoksnosti. Tu smo pojavu upoznali u letrizmu 1958. godine.

Analiza borbe avangarda nameće druge opservacije. Ta borba ima svoja posebna mesta ispoljavanja. Postoji, da se poslužimo rečnikom marketinga, jedna interesna zona avangardiističke borbe. Svaka generacija ima svoju geografsku površinu — svoju situaciju. Monmartru početkom veka usledio je Monparnas između dva rata, a zatim Sen-Žermen de-Pre. To je već poznato. Ali, granice i osovine su manje proučene. U Parizu granice su Sena, ulica de Sen Per, bulevar Sen Žermen, Luksemburg, ulica Sen Žak, Mober Mitialite. Dok je osovina koju predstavlja bulevar Sen-Žermen bila pretežno formalistička, dotle je na nju upravna osovina koju predstavlja bulevar Sen Mišel bila više politička. Perimetar predstavlja granicu. Dalje od te granice počinje inostranstvo. Priroda borbe zavisi najčešće od oratorskih i parlamentarističkih tehnika. Ona katkad postaje fizička i revolucionarna. Pesnici su stvaraoći ali i borci spremni na verbalno osporavanje, na postavljanje plakata, deljenje letaka, tj. na prepad.

Tako borbena poezija dobija svoje značenje: ona u dijalektici poetske kreacije zauzima položaj antiteze. Naspram neke starije ili skorašnje ali poznate, naučene, dominantne teze; ona odbija imitiranje i nalazi u dnevnim potrebama nove oblike kreacije. Borbena poezija to je onaj čarobni trenutak istorije poetske kreacije — kada se ta poezija ispoljava, iznenađuje, zabrinjava i mobilise protiv sebe sve konformizme. To je onaj trenutak kada se poetski život nastavlja i produžava borbom protiv intelektualne smrti jedne asimilirane prošlosti. U tom se smislu može govoriti o pobjedi poetike i još mnogo dublje o humanizmu u etimološkom smislu reči.

Kako onda da se ne podsetimo, da bismo razuverili i najveće konformiste, na onaj lepi tekst koji je objavio Kordelije Delanu u doba poetske bitke *Hernani*-ja 1830.

Direktor *Tribune romantique* je pisao: „Naša generacija mora stvoriti sopstvene ideale. Van sumnje je da sveže iskrcana istina u zemlju laži nosi nešto čudno i neobično... Tako je sa svakom inovacijom”. Isti autor zatim objavljuje reakciju konformista:

„Ti drznici sa svojim novotarijama! Kao da su novotarije potrebne... Zaverenik! Romantičar, jednom reči, Ernani... Ta nova škola! Trebalo bi je nazvati perverznom školom, subverzivnom školom, tu Revolucionarnu školu.” Zatim Delanu opisuje stav borbenog pesnika: „Čitav jedan belim napuderisani parnas bi trebalo srušiti da bi se išlo dalje.”

DIJALEKTIČKA EVOLUCIJA POKRETA ZNAKA: OD LIBERALNOG EKSPRESIVNOG FORMALIZMA DO KOMUNIKATIVNOG MARKSIZMA

Mistična napetost borbene poezije i društvene borbe koja odatle proističe ne postoje same po sebi. One se konstantno pozivaju na vrednosti. Konstatovali smo da je posle nadrealizma, po završetku Drugog svetskog rata pa sve do 1968. godine dolazilo do različitih sukcesivnih tendencija. Upotreba Slova, Prirodnog znaka, Šeme, stvaranja Situacija. One svakako nalaze svoje jedinstvo u terminima Pokreta znaka.

Ali kako objasniti ove varijacije:

Poezija ne počiva samo na kreativnoj tehnici. Ona se obično trudi da sebi da jednu estetsku teoriju. U većini primera koji su ovde opisani ona počiva na jednoj istorijskoj dijalektici poetske kreacije.

Letrizam je primena Kreatike koju je stvorio Izu. Ona koristi hegelijansku dijalektiku. Svaka umetnost prolazi kroz dve faze. Jedna od njih, teza, stvara jezik posmatrane umetnosti; druga, antiteza razlaže prethodnu akciju. Da uzmemo poeziju za primer. Klasicizam, od Ronsara do Boaloe i Pesnika XVIII veka, progresivno je izgrađivao pravila kojima su se pesnici povinivali. Posle francuske revolucije moderna poezija je isto tako evolutivnim načinom razrušila klasični stih: oslobađanje Romantičara; prepuštanje Simbolista i stvaranje slobodnog stiha; razaranje logičke rečenice od strane Malarmea, sistematizacija od strane Dadaista i Nadrealista.

Dovoljno je onda poznavati konstitutivne elemente poetske građe i već stečenu evoluciju, da bi se oduzimanjem, odredilo šta ostaje da se čini. U ovom slučaju moglo se samo raditi o tome da se reč razloži na njene sastavne elemente=slova. Odatle bi izašao Letrizam. Dva pokreta koja su činila drugu polu-generaciju Znaka, Situacionistička internacionala i Šematizam ispunjavali su godine od 1958—1968. Oni su naišli na težu situaciju. Sve mogućnosti razaranja bile su već upotrebljene i govorilo se o smrti umetnosti i poezije. Trebalo je dakle graditi iznova. Rodile su se dve komplementarne teorije: jedna sociološka, druga istorijska.

Situacionistička internacionala je odbila dijalektiku kao uobičajenu metodu analize. Učvršćujući se u sadašnjosti, ona je krenula da analizira situaciju ili, tačnije rečeno, oblike osporavanja i društvene represije u raznim zemljama. Time je htela, da otklanjajući svaki interpretativni sistem otkrije novu istinu, anarhomarksističku istinu. Poslužila se, ograničeno ali upečatljivo, stripom. Autori fanzina danas u Francuskoj razvili su i sistematizovali tehniku Situacionista.

Istu političku konstataciju dao je i Šematizam. Ali trebalo je opet graditi iznova. Dijalektička analiza Letrizma bila je preuzeta i dopunjena političkom, psihološkom i ikoničnom interpretacijom.

Tako bi umetnost aristokrate, od Renesanse pa sve do kraja klasičnog perioda, išla za tim da izradi jedan komunikativni i društveni jezik. Ona bi progresivno napredovala od srednjovekovne geometrijske umetnosti do realističke slike. Moderna umetnost, izraz buržoazije i liberalizma težila bi da izrazi *ja*. Izražavanje subjektivnosti značilo bi oslobađanje od konvencionalnih pravila komunikacije. Postepeno moderna umetnost bi ponirala u psihološke dubine: mašta Romantičara, osećajnost Simbolista, nesvesnost kod dadaista i nadrealista, instinkt u Letrizmu i Enformelu. Postepeno bi se došlo do šematizacije. Realistička slika bi se razložila na taj način što bi bila svedena na sve šematičnije i sve više geometrijske oblike, da bi se najzad dospelo do znaka.

Smrt moderne umetnosti koju su osetili svi umetnici oko 1958. godine bila je objašnjena. Umetnost buržoazije bila je iscrpljena zato što su biološki koreni *ja* bili napadnuti i oslobođeni. Posle toga počinjala je, shvatanjem odnosa između umetnosti i društvenog života, politizacija pesničke poruke. Ostalo je da se stvori jedna socijalistička umetnost koja bi se od znaka orijentisala ka slici.

NOVA BORBA

Nova borbena poezija ima istu strukturu kao i prethodna: njena orijentacija ne bi bila nametnuta svesti pesnika spolja, od strane društvene i političke sredine. Ne treba pomešati borbenu poeziju i poeziju u službi, kreativnu poeziju i konformističku i akademsku poeziju. Jedan umetnik može i mora da odgovori društvenom zahtevu. To je jedan od načina političkog militantizma. To je dužnost.

Ali delo je u ovom slučaju odgovor na neku društvenu stegu, a zna se da ona počiva na vaspitanju, koje prenosi stare estetske senzibilitete ako ne i teorije prethodne vladajuće klase.

Politička korisnost umetnika u zavisnosti je od komunikacije i od prilagođenosti raznim pravilima na koje su mase navikle.

Ali s onu stranu služenja počinje borbena poezija koja predstavlja traženje izraza dubokih potreba jedne epohe. Pikasov primer je tu čuven. To što je napravio goluba mira nije ga sprečilo da stvori celo svoje geometrizirajuće delo. Potrebno je da tu i politička sredina poštuje slobodu stvaranja umetnika. Ako toga nema poetska sredina se pre ili posle revoltira. Treba opet citirati Romantičare. Oni su bili svesni da su, suprotstavljajući se klasičarima, bili liberali umetnosti. Ali uprkos tome morali su da se bore protiv liberalnih političara koji su ostali konzervativni na umetničkom planu.

Isti Kordelije Delanu je pisao:

„Šta! Oni koji ne žele društvene slojeve, oni koji odbacuju kao uvredu svaku granicu koja je nametnuta moralnim sposobnostima čoveka... ti isti ljudi ne bi želeli da se... književna misao uputi ka slobodi kao i politička misao! Oni će povući jednu vertikalnu crtu između dveju revolucija i pošto su pomogli jednoj, usprotiviće se drugoj! To je smešno! Lažan je i smešan položaj tih poluliberala koji govore protiv konzervativaca a i sami su to.”

Ali je potrebno da taj elan svesti socijalističkog pesnika angažovanog u borbenoj poeziji koja je s one strane poezije u službi, a protiv konformizma umetnosti koja imitira zalazeći zapadni formalizam, dobije svoj oblik.

Ta poezija ne bi smela da se ugleda na šablone. Ona mora sebe da otkrije u istraživanju. Ali ona je već ubedena da je njen elan vodi ka komunikaciji, emotivnom i intelektualnom opštenju sa drugima, na teme koje su teme društvene borbe. Ovaj napredni pokret znaka ka slici ne

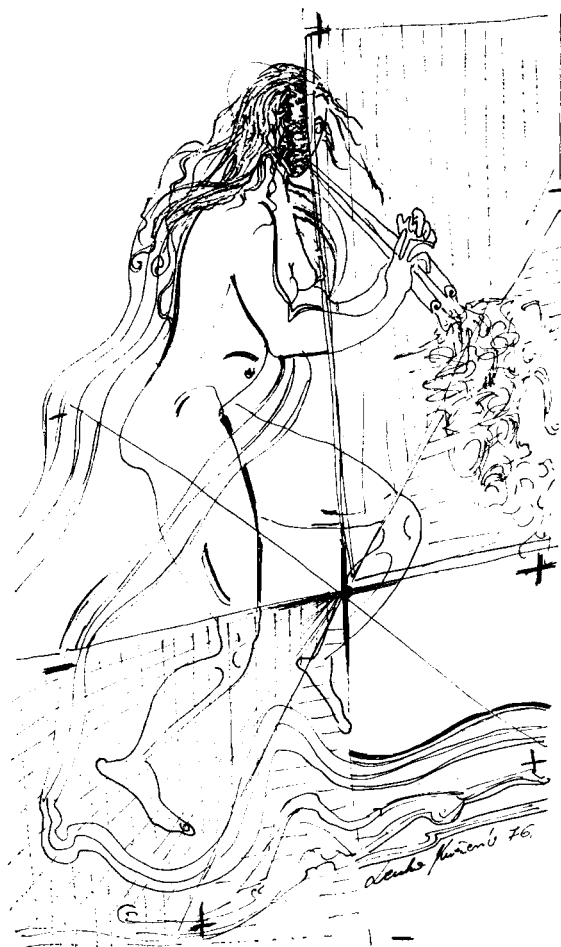
bi smeo da se izjednači sa ždanovizmom koji nameće realističku sliku kao poeziju služenja.

Ali još mnogo pre toga, bar u prvoj fazi, treba gledati ka figurativnoj i tekstualnoj šemi kakve su bili plakati na *Ecole des Beaux-Arts* u Parizu 1968. godine. Ostaje sada da se stvori poezija socijalističke šematizacije.

(Prevela IVANKA BOGDANOVIĆ)

IV DEO

ISTRAŽIVANJA



SLOBODAN CANIĆ

TELEVIZIJA I ČITANJE KNJIGA

Delovanje televizije

Pretpostavka o suprotstavljanju televizije i književne kulture, gde knjiga nepovratno gubi, sve više se osporava istraživanjima u zemljama s dužom i značajnijom televizijskom proizvodnjom. Kod nas se takođe ukazuje da prilagođeni televizijski program, lišavajući se donekle samosvojnosti, može doprinosti području kulture pisane reči. Bibliotečki radnici na osnovu iskustva uveravaju da se kod čitalaca povećava zanimanje za književna dela izvođena na televiziji.

Gledanje televizije i čitanje kao oblici ponašanja nalaze se u odnosu međusobnog delovanja na različitim pravcima šireg kulturnog polja, u slučajnim okolnostima i izazvanom preplitanju, s posredništvom i posledicama koje izmiču uočavanju i predviđanju.

Ako postojanje uticaja televizije na razne vidove kulturnog života ne izaziva sumnju, nesaglasnost se javlja prilikom bližeg određivanja osobnosti tog uticaja. Kritički usmereni istraživači, pružajući ozbiljnu dokaznu građu, zabrinuto ističu ulogu televizije u stvaranju i širenju iskrivljenih kulturnih vrednosti, pa i izazivanju neprihvatljivog društvenog ponašanja. Drugi istraživači, naprotiv, ukazuju prevashodno na povoljna dejstva i mogućnosti zbog izuzetnih svojstava i sveprisutnosti televizije.

Iz brojnih empirijskih ispitivanja uvrežava se stanovište o delovanju televizije kao pojačavanju ili uobličavanju već postojećih ili neizraženih shvatanja i načina ponašanja, dok se njen *presudni* uticaj ne može pokazati niti izlučiti. Izazivanje suštinskih promena u mišljenju poriče se i uz često obrazloženje što ljudi izbegavaju sadržaje koji dovode u pitanje njihova ubeđenja. Ovakve zaključke podržavaju ispitivanja o delovanju na stavove i izborno ponašanje u zapadnim zemljama. No, njima se opravdano

upućuje prigovor da zanemaruju postupnost razvoja i naglašeno koriste neposredne pokazatelje, pa i ponovljena pokrivaju odviše kratko vreme da bi uočila pojave koje se toliko odlikuju trajnijim nadilaženjem dejstava. Nije manje ozbiljna ni primedba da se često iz praktičnih potreba zapostavljaju važnije oblasti i posledice, kao što se kod reklamne poruke usredsređuje na odluku o kupovini, iako ona ima dublje posledice na vrednosti i ponašanje.

Jedan od osnovnih uzroka navedenih neslaganja jeste nesporazumevanje prilikom izvođenja pretpostavki o stvarnoj prirodi televizije. Ona je u toj meri postala deo svakidašnjice, ali i prošlosti sve brojnije „televizijske generacije“, da se više ne može na uobičajeni način izdvajati kao celoviti i nezavisni činilac, niti razumeti njena samosvojnost bez saznavanja odgovarajućih društvenih i kulturnih okolnosti.

I kada je od presudnijeg značaja, delovanje televizije se odvija neophodnim posredovanjem drugih činilaca i okolnosti. U dejstvu su njene poruke, koje se njenom unutrašnjom osobenošću u izvesnoj meri ograničavaju, ali bitno ne određuju. (— Prihvat ćemo i uslovnost ovakvog polazišta da bismo u ovom trenutku izbegli raspravu o prirodi odnosa sredstva i poruke, koja i inače prevazilazi namere ovog rada.) Istini za volju, nekada se nepovoljno delovanje televizije vezuje ne samo za važeću strukturu i organizaciju, već i njenu unutrašnju prirodu, koja se, na drugoj strani, često dočekuje kao nosilac poželjnih promena u kulturi. Mi se, ostavljajući slična razmatranja za drugu priliku, upućujemo na razmišljanje o mogućnosti učešća televizijskog programa u podsticanju korišćenja izvesnih kulturnih vrednosti. Smatrajući da se u određenim okolnostima zapaža njeno dejstvo na području književne kulture, predlažemo otkrivanje povezanosti gledanja televizije i čitalačke aktivnosti.

Televizija i čitanje

Bez obzira na katkada zanemarljivi značaj, možemo elemente odnosa televizije i čitanja posmatrati isključivo kao delovanje čitanja, počev od vremena posvećenog gledanju do praćenja pojedinih programa i emisija. Još šire, delovanje pročitanih sadržaja nalazimo u stvaranju televizijskog ukusa, opredeljenju za određene sadržaje, vrednovanju televizije, njenom korišćenju uopšte. Možda neki gledaoci manje slobodnog vremena posvećuju televiziji upravo stoga što ga provode u čitanju, a emisija stiže brojnu publiku jer obrađuje pisano štivo ili knjigu koju je ta publika pročitala. No, suočavamo se sa

složenijim zadatkom kada televiziji pristupimo kao organizaciji stvaralaca programa, koji se i sami nalaze u odnosu prema pisanoj reči i književnosti. Emisije proistekle iz književnog štiva nekada predstavljaju programske poteze obezbeđenja publike, ali i proveravanja mogućnosti televizijskog posredništva u obradi književnih dela.

U raznovrsnom spletu pružaju se i pravci delovanja televizije na čitanje. Uobičajeno je isticati izmene u korišćenju slobodnog vremena. Prema mnogim istraživačima, gledanje televizije u sve većoj meri, i odraslima i deci, oduzima vreme koje bi bilo korisnije drukčije upotrebiti. Zabeleženo je, međutim, da se televizija gleda više i s manje probirljivosti prvih godina posle nabavke prijemnika. Pretpostavlja se da na čitanje deluje kako oduzimanjem vremena koje mu je ranije bilo namenjeno tako i umanjivanjem zanimanja za štampanu reč i knjigu. U zamisli drugih istraživača javlja se sukob i smena dva načina opštenja, čak dve civilizacije. Na jednoj je strani slika, elektronsko oko, a na drugoj pisana reč, štamparija.

Mi smo ovde naklonjeni stanovištu, uz prihvatanje doprinosa novih sredstava opštenja u čovekovoj budućnosti, o neophodnosti značajnije uloge čitanja u čovekovom kulturnom životu, posebno lepe i ozbiljne književnosti. U tom smislu usmeravamo pažnju na televizijske emisije koje uspevaju da podstaknu gledaoce na čitanje književnih dela.

U krajnjem slučaju bilo koja emisija nekom napomenom, obaveštenjem, prikazom o piscu ili knjizi može kod pojedinaca da izazove slično dejstvo, ali stvarna učestalost ovakve pojave i teškoće statističkog prebrojavanja i opisivanja elemenata ne obezbeđuju delotvornost uvođenja uobičajene istraživačke aparature. Emisije iz kulture, u kojima se književnosti pridaje posebno mesto, imaju, na žalost, manje brojnu publiku i takođe izmiču pouzdanijem statističkom razvrstavanju. Najzad, pojedine emisije i serije predstavljaju preradu književnih dela, manje ili više vernu osnovnoj građi. Televizija takođe prikazuje i kinematografske filmove rađene prema književnim delima. Priređivanjem i preradom književnih dela televizija se pojavljuje i kao posrednik i kao samosvojni kulturni činilac.

Ova dvostruka uloga nailazi na prigovore. Ne tako retko smatra se da načinom proizvodnje i ustrojstvom televizija rastvara i osiromašuje književno delo i njegovo doživljavanje, pa i, povinujući se neminovnosti sopstvene prirode, zloupotrebljava delo radi ašikovanja s tržištem.

Mi se sada ne upuštamo u takva razmatranja. Uspela ili neuspela priređivanja književnih dela na televiziji čine određeni program čije delovanje na publiku posmatramo i kao podsticaj na čitanje knjiga.

Može nam se zameriti da u izboru i tumačenju istraživačkih rezultata pokazujemo naklonost prema televiziji i optimistički gledamo na njenu kulturnu ulogu. Mi smo u stvari i nastojali da ukažemo na povoljne okolnosti učešća televizije u kulturnom životu gledališta. Brojna ispitivanja, osim toga, izvršena su kod nas i u socijalističkim zemljama, gde televizija zauzima položaj u sistemu ustanova na drukčiji način podložan organizovanom društvenom uticaju. Pokušali smo, konačno, da uspostavimo ravnotežu u odnosu na predrasude o prirodni suprotstavljanja televizije i čitalačke aktivnosti.

Za osnovne pokazatelje odnosa gledalaca prema književnim delima u toku i posle prikazivanja na televiziji odabrali smo potražnju u knjižarama i iskaze gledalaca o sopstvenom ponašanju.

Potražnja u beogradskim knjižarama

U toku 1974. godine Televizija-Beograd obezbedila je svojim gledaocima, podrazumevajući razmenu i prenos iz drugih studija, oko stotinu emisija ili epizoda, i to serije, filmove, priređena (prozna dela, drama i pozorišne prenose) rađene prema pedesetak književnih dela.

Zasnivajući se upravo na ovoj proizvodnji i analizi naslova, izvedeno je ispitivanje u velikim beogradskim knjižarama s ciljem da se opiše kretanje potražnje onih dela koja su izvođena na televiziji, pre i posle prikazivanja. Pošlo se od pretpostavke da izvođenje na televiziji uvećava potražnju (ograničavanje na kupovinu je nepodesno, jer umnogome zavisi od činilaca nezavisnih u odnosu na predmet ispitivanja, kao što je uslovljenost brojem raspoloživih primeraka). Anketirani su radnici nekoliko beogradskih knjižara u ulozi upućenih obaveštavalaca. Dobijeni podaci bi imali šire važenje da je obuhvaćena televizijska proizvodnja i iz drugih godina, a anketa proširena i na knjižarske radnike van Beograda. Neophodno je, takođe, slično ispitivanje izvesti i u izdavačkim preduzećima, kako anketiranjem tako i upoređivanjem izveštaja o prodaji, izdavanju i doturanju knjiga, zatim u različitim bibliotekama, gde se korisna obave-

¹⁾ Miloš Nemanjić: „Televizija i književno delo — saučesnici u kulturnoj komunikaciji“, RTV, TEORIJA I PRAKSA, br. 4.

štenja mogu prikupiti od zaposlenog osoblja, članova i iz dokumentacije o pozajmljivanju.

Ispitivanje koje navodimo pokazuje da se povećava zanimanje za pojedina književna dela koja su bila priređena na televiziji u obliku serije, filma ili posebne, dramske emisije.

Televizija kao suparnik čitanju

Na tvrdnju da se televizija sve više gleda a sve manje čitaju knjige, novija istraživanja predlažu upravo suprotne zaključke: gde je siromašan kulturni život isto tako se malo čitaju knjige kao što se malo gleda i televizija.

Vitold Stankjevič nas upoznaje s mestom knjige u životu određenih društveno-profesionalnih grupa i funkcijom biblioteka u datoj sredini. Istraživanja vršena u manjim gradovima Poljske pokazuju da osobe koje čitaju knjige više koriste i ostala sredstva širenja kulture. Prema rezultatima ispitivanja zanimanja za knjigu i korišćenja sredstava kulture u raznim sredinama, knjiga se u odnosu na sredstva masovnog opštenja nalazi negde u sredini, iza novina, časopisa, radija i televizije, — 85% stanovništva čita novine, 71% časopise, 90% sluša radio i 70% gleda televiziju. Čitaoci knjiga čine 57% stanovništva. Autor ipak zaključuje da je čitanje knjiga u Poljskoj veće i obimnije nego ikada ranije.²⁾

Hajnc Štajnberg ukazuje da se u evropskom sistemu vaspitanja često otkriva ozbiljna nesaglasnost između skrivene prakse i stavova koji se javno podržavaju.³⁾ Odrastao čovek će bez ustezanja uznemiriti dete koje se udubilo u čitanje knjige, iako verovatno priznaje da je knjiga detetu veoma korisna. Navodi se dalje primer koji odražava sličnu protivrečnost. U Londonu je Brajan Grumbridž anketirao bivše i upisane članove javnih biblioteka i nečitače. Na pitanje nečitačima zašto ne odlaze u biblioteku skoro polovina odgovara da nema vremena, dok samo 11% priznaje kako više voli da gleda televiziju. Međutim, na pitanje grupi čitača zašto drugi, po njihovom mišljenju, ne posećuju biblioteku, polovina odgovara da je to zbog televizije, a tek svaki peti ispitanik daje odgovor „nema vremena”. Nedostatak vremena je, dakle, samo izvinjenje. U stvari, oni koji nisu zainteresovani, jer više vole nešto drugo, naklonjeniji

²⁾ Dr Vitold Stankjevič, „Značaj istraživanja čitanja”, Međunarodni seminar: Knjiga u razvoju savremenog društva, Narodna biblioteka SR Srbije, Beograd, 1973, str. 87—89.

³⁾ Hajnc Štajnberg, *Knjiga i čitaoci*, „Kultura”, br. 20, 1973, str. 98—113.

su izjavama kako nemaju vremena za čitanje. To je u neku ruku tačno, budući da birajući nešto drugo, ne rezervišu za čitanje svoje slobodno vreme. Po autoru, pozivanje na televiziju pre odražava pesimističko stanovište prema kulturi. Romantičarski stav kojim se odbacuje televizija bio je u Saveznoj Republici Nemačko, istaknut sve do sredine šezdesetih godina. Istraživanja u Holandiji, Francuskoj, Švedskoj i nemačka iskustva naprotiv pokazuju da je uspešni razvoj televizije koristio knjizi.

Gledište o suprotstavljanju televizije i čitanja Čubarjan čak naziva predrasudom.⁴⁾ Po njemu, mnogo se govori o međusobnom uticaju različitih sredstava masovnog opštenja i o tome da „razvoj radija i televizije tobože istiskuje čitanje. Ispitivanja u Sovjetskom Savezu i drugim socijalističkim zemljama svedoče upravo o tesnoj saradnji tih sredstava u propagandi knjige i razvijanju čitalačkih navika. U gradovima Sovjetskog Saveza radio sluša 79% stanovništva, a još manje (40%) gleda televiziju; ali 89% čita novine, 72% časopise i 75% knjige. Čubarjan dalje navodi da se u programima radija i televizije posvećuje velika pažnja razgovorima o knjigama, čime se utiče na izbor naslova i razvijanje zanimanja za knjigu, pa utvrđuje da se radi najpotpunijeg korišćenja funkcija koje ima čitanje i stvaranja još šire publike nameće potreba saradnje sredstava masovnog opštenja kao lančanog sistema organizacije masovnog čitanja.

Nedostaje nam bliže poznavanje metodologije i postupaka ispitivanja na koja se Čubarjan poziva da bismo možda uputili i izvesne prigovore, pre svega s obzirom na razvijenost televizijske mreže i programa u navedenim zemljama. Ostaje činjenica da se izlaže stanovište koje ne proizlazi iz utisaka i intelektualnih predubeđenja, već iz sprovedenih ispitivanja.

Nešto razuđenije i istančanije podatke pruža posmatranje televizije i čitanja u okviru profesionalnih kategorija. Više od polovine gledalaca sovjetskog grada Sverdlovska, ili 56%, izjavilo je u jednoj anketi da posle nabavke televizora čita isto koliko i ranije, a 16,4% čak i više čita, ali je više od četvrtine (27,5%) počelo da čita znatno manje. Opadanje čitalačkog interesa javlja se kod stanovništva nižeg obrazovanja (u ovoj kategoriji polovina čita manje) i starijeg uzrasta (37,4% iz ove grupe). S obzirom na profesionalni interes i društveni položaj, potvrđuje se da je pod uticajem televizije počela

⁴⁾ Dr Ogan Stepanovič Čubarjan, „Socijalni problemi čitanja“, Međunarodni seminar: Knjiga u razvoju savremenog društva, Narodna biblioteka SR Srbije, Beograd, 1973, str. 50—51.

čitati manje 1/3 anketiranih domaćica, oko 1/4 penzionera, 1/6 službenika bez posebne specijalnosti, oko 1/9 radnika i oko 1/10 stručnjaka s višim i visokim obrazovanjem. Najmanja promena zapaža se kod učenika i studenata, koji su, u celini uzev, počeli čitati više.⁵⁾

Grumbridževo ispitivanje ukazuje na poseban vid društvenog licemerja, povezanog s društvenim prestižom i vrednovanjem pojedinih oblika kulturnog opštenja. U kulturi gde se oštrije izdvajaju obrazovaniji od manje obrazovanih slojeva čitanje je uvek bilo visoko vrednovano, a prodor televizije se često smatra umnožavanjem posredništva nižih kulturnih vrednosti samim tim što nailazi na prijem širokih slojeva. S druge strane, Čubarjan svedoči o televiziji koja obavlja funkciju u prilično razvijenoj književnoj kulturi, ali se po svemu sudeći nalazi tek pred daljim širenjem. U Poljskoj je odnos nešto drukčiji, jer uz veliki broj čitalaca televizija ima značajnu ulogu u jednoj razvijenoj književnoj kulturi i, kako se tvrdi, nalazi svoje mesto u sredstvima kulturne razmene. A čini se, najzad, da novija istraživanja ne potkrepljuju ranije oduševljenje.

Gledište da sukob između televizije i čitanja u pravom smislu ne postoji i da se o možebitnom suparništvu pruža osnova za rasprave tek u posebnim okolnostima, kulturnim sredinama i strukturama, podržava se često podacima o uopšte većoj ili manjoj izloženosti sredstvima masovnog opštenja. Tako oni koji više koriste ova sredstva više i čitaju, što se objašnjava delovanjem raznih činilaca, od uzrasta do obrazovanja. U tom smislu bismo tumačili i podatke iz dve ankete u Francuskoj, o kojima nas obaveštava Žofr Dimazdje.⁶⁾

U anketi koju su na zahtev Ministarstva za kulturu, pod rukovodstvom Mišela Krozjea, izvršile istraživačke službe ovog ministarstva i Radio-televizije, samo 14% ispitanih radnika i seljaka koji poseduju televizijski prijemnik od jedne do 3 godine, izjavljuje da čita knjige, ali ovaj odgovor daje već 31% posednika televizora u toku 7 godina.

Moglo bi se očekivati da je kod mladih ovaj odnos drukčiji, jer su oni, smatrao je Dimazdje, veoma „osetljivi na vizuelnu čaroliju”. Postoji li onda kod njih izvesno suparništvo između čitanja, s jedne, i radija i televizije s druge strane?

⁵⁾ Коган Л., Гапонцева А., Томилов Г.: Альянс двух экранов, „Советское радио и телевидение“, 1967 № 4, 35 стр. Наведено према Б. Фирсов: Телевидение глазами социолога, Искусство, Москва 1971, I глава.

⁶⁾ Žofr Dimazdje: „Knjiga i permanentno obrazovanje u Francuskoj”, „Kultura”, 20, 1973, str. 48–98.

U vreme kada piše Dimazdje, najnoviju anketu o ovom problemu bio je sproveo A. Marej (1968. godine) u školama Tura (A. Mareuil: *Littérature et la Jeunesse d'aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1971). Obuhvaćeno je 203 dece i 94 mladih iz 11 osnovnih i srednjih škola i izvedeni sledeći rezultati:

- a. Slušanju radija i čitanju posvećuje se približno jednak broj časova;
- b. Vreme posvećeno radiju i televiziji je ipak znatno duže od vremena utrošenog na čitanje;
- c. S obzirom na čitalačke navike izabrane su grupe „dobrih” i „loših čitača”. U petom razredu osnovne škole između njih se ne uočava razlika prema vremenu slušanja radija i gledanja televizije. Prosečno vreme i za jedne i za druge iznosi od 14 do 15 časova u toku jedne sedmice. Naprotiv, u završnim razredima, „loši čitači” mnogo manje gledaju televiziju i slušaju radio nego „dobri čitači”, a najčešće navode da manje čitaju zbog nedostatka vremena.

Prilikom anketiranja čitalaca biblioteka u Kruševcu (295 ispitanika), Paraćinu (147) i Pirotu (158), postavljeno je i pitanje o svakodnevnoj aktivnosti koja ometa čitanje knjiga. Za potvrđene odgovore ponuđene su sledeće mogućnosti: rad u kući, dopunsko školovanje i usavršavanje, gledanje televizije, čitanje štampe i stalni izlasci s prijateljima.⁷⁾

Gledanje televizije kao ugrožavajući činilac javlja se u 13,1% svih odgovora iz Kruševca, 7,0% iz Paraćina i 9% iz Pirota, ispred čitanja štampe (osim u Paraćinu) i izlazaka s prijateljima. Međutim, korišćenje slobodnog vremena za čitanje najviše sprečavaju rad u kući i dopunsko školovanje ili usavršavanje.

U poglavlju o slobodnom vremenu čitalaca, izveštavajući o rezultatima ispitivanja čitalaca biblioteka u Beogradu⁸⁾, navode se koje slobodne aktivnosti oduzimaju ispitanicima najviše vremena, prema ponuđenoj listi odgovora. Među 1.220 izabranih odgovora, koje je dalo 680 ispitanika, 20% odnosi se na gledanje televizije i slušanje radija, 17% na čitanje dnevnih listova, 12% na čitanje nedeljnih listova i ilustrovanih novina, 10% na posete prijateljima, 9% na bav-

⁷⁾ Miloš Nemanjić: „Čitaoci biblioteka u Srbiji”, Istraživanje u organizaciji Zavoda za proučavanje kulturnog razvitka Srbije čije smo rezultate predusretljivošću istraživača imali priliku da pregledamo pre objavljivanja.

⁸⁾ Grupa autora: „Čitaoci beogradskih biblioteka”, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka Srbije, Beograd, 1973, str. 109—118.

ljenje sportom, 9% na izlaske s drugovima, 7% na odlaske u bioskop, 6% na izlete van grada subotom i nedeljom. Međutim, kada se isto pitanje odnosi na aktivnosti s karakterom obaveznosti, od 726 odgovora najčešće se, ili 34%, bira stručno usavršavanje, a odmah posle toga (33%) obaveze u kući.

Kako vidimo, beogradski čitaoci razlikuju se od čitalaca iz tri grada u Srbiji. U Beogradu televizija zauzima skoro najznačajnije mesto u slobodnom vremenu, mada iza čitanja štampe. U kojoj meri se time smanjuje čitanje knjiga? U gradovima Srbije ponavlja se slična razdeoba odgovora, verovatno povezana sa organizacijom kulturnog života i stepenom dostignutog razvoja televizijskog programa.

Uloga sredstava masovnog opštenja u izboru knjige

Izbor sadržaja je bitan sadržalac čitalačke delatnosti, uz samu naviku korišćenja knjiga i pisane reči, jer se u njemu susreću i prelamaju podsticaji koji proizlaze iz ličnog iskustva i spoljašnjih okolnosti i koji se ogledaju u književnom ukusu i vrednovanju. Kao sredstvo kulture, televizija posvećuje deo svog programa propagandi knjige.

U anketi na reprezentativnom uzorku holandskog stanovništva sa 19 i više godina, sprovedenoj 1967/68. godine, pitanje o podsticaju na kupovinu knjiga, imajući u vidu sredstva masovnog opštenja, pružilo je ovakve odgovore:

Vrsta odgovora	Broj u %
Novine	9
Radio	2
Televizija	1

Novije ispitivanje u istoj zemlji, na osnovu slučajnog uzorka stanovništva sa 15 i više godina, pokazuje veći uticaj tih sredstava prilikom kupovine knjiga. Odgovori su niže razvrstani prema sredstvu, a onda prema ispitanicima koji malo, odnosno mnogo čitaju:

Sredstvo ms. opšt.	Odgovori u %	
	Malo čitaju	Mnogo čitaju
Oglas u novinama	19	23
Novine	12	13
Nedeljni list	15	22
Televizija	6	8
Radio	5	7

*)

*) Martin Znidaršćić: „Knjiga, izdavači i sredstva masovnih komunikacija”, „Kulturni život” br. 12, 1971, str. 1004—1007.

Čitaoci narodnih biblioteka u Beogradu (680 ispitanika) navodili su kako su bili obavešteni o tri poslednje pročitane knjige. Ponuđeno je devet zatvorenih odgovora: 1. preko radija i televizije; 2. preko novina i magazina; 3. od prijatelja i rođaka; 4. iz stručnih i književnih časopisa; 5. iz knjižarskih izloga; 6. uvidom u selektivne biografije; 7. na preporuku bibliotekara; 8. na osnovu prethodno pročitanih knjiga istog pisca; 9. na nekom predavanju ili književnoj večeri.¹⁰⁾

Od dobijenih odgovora za 1.059 knjiga najčešće je odluka o čitanju doneta na osnovu prethodnih dela istog pisca (34%), a samo 5% knjiga odabrano je prema obaveštenjima u stručnim i književnim časopisima, na preporuku bibliotekara — 4%, uvidom u selektivne bibliografije — 3%, preko neke emisije radija ili televizije — 3% i iz knjižarskih izloga — 3 odsto odgovora. U Švedskoj su, navodimo radi poredjenja, dobijeni slični podaci o podsticanju posredstvom radija i televizije.

U navedenoj anketi čitalaca narodnih biblioteka Kruševca, Paraćina i Pirota bilo je postavljeno i pitanje o *pretežnom* načinu obaveštenja kod odluke o čitanju neke knjige, a ponuđene su sledeće mogućnosti odgovora: prijatelji i poznanici, novine i časopisi, knjižarski izlozi, prethodno poznavanje književnosti, radio i televizija i posebno bibliografije izdatih knjiga. Bilo je dozvoljeno odabrati i dva odgovora.¹¹⁾

Ispostavilo se da je u sva tri grada poglavito obaveštavanje preko prijatelja, a oslanjanje na prethodno poznavanje književnosti je ređe nego u Beogradu. Radio i televizija su zastupljeni sledećom učestalošću: Kruševac — 3%, Paraćin 3% i Piroć — 1% pruženih odgovora; pridaje im se, dakle, manja uloga nego u Beogradu.

Ne može se reći da je u ovakvom poredjenju istaknutije delovanje televizije na izbor knjiga. Njene namere su svakako veće. Međutim, treba imati u vidu da se u opredeljenju za određenu knjigu susreću tradicionalno važniji oblici ponašanja i uslovljenosti, pomereni ka posebnom kulturnom okruženju — a tako bi valjda i trebalo da bude — čijoj se važnosti u ovako ograničavajuće postavljenom anketnom pitanju televizija nije mogla odupreti. Otuda bismo smatrali da je posredništvo televizije značajnije, iako su javlja retko kao *poglavito*, nego što po svojoj pretpostavljenoj snazi i mestu ostali činioci usmeravanja dopuštaju i da je ono tek na putu potvrđivanja.

¹⁰⁾ Mirjana Nikolić: „Putevi ka knjizi“, „Kultura“, br. 20, 1973, str. 153—159.

¹¹⁾ Miloš Nemanjić: „Čitaoci biblioteka u Srbiji“ . . .

Priredivanje književnih dela na televiziji i čitanje

Ostavljajući po strani odnos gledanja televizije i čitanja knjiga o kome se raspravlja sa stano-
višta korišćenja raspoloživog vremena uopšte,
osvrnućemo se na povezanost čitanja književnih
dela i njihovog izvođenja na televiziji. Podse-
tićemo da u pogledu televizijskih žanrova ne
sprovodimo odlučnije razlikovanje između dra-
ma, filmova i serija, mada, na primer, serije
svojom trajnošću i nametljivošću uvek pobuđuju
posebno zanimanje, a neki su filmovi već bili
prikazivani u bioskopskim dvoranama. To je
bilo nužno iz metodoloških razloga prilikom
prikupljanja obaveštenja od gledalaca. Oni u
primanju televizijskog programa i ne uočavaju
doslednu različitost u vrsti programa, koja i
inače proističe iz nezavisno od njih postavlje-
nih načela organizacije i proizvodnje programa.

Na televiziji se priređena književna dela često
prikazuju u pogodno vreme, rado su gledana i
okupljaju brojno gledalište. Ukazaćemo na
okupljanje gledalaca u vreme emisija prema
književnim delima iz uzorka prilikom nave-
denog ispitivanja knjižarskih radnika o kojima
postoje uglavnom pouzdani pokazatelji. Podaci
su, dakle, iz 1974. godine.

U četvrtak, 9. maja, na Prvom programu Tele-
vizije-Beograd, od 20.39 do 21.43 časova, prik-
azana je drama „Pjetao nije zapjevao”, po
istoimenom delu I. Dončevića. Procenjeno gle-
dalište iznosilo je 27% stanovnika Srbije sa 15
i više godina, približavajući se broju od dva
miliona za veoma gledane televizijske emisije.
Serija „Čedomir Ilić”, iako iznova prikazivana
na Drugom programu u kasnije večernje sate,
beleži u utorak, 14. maja (od 22.46 do 23.51 časa)
oko 80 hiljada, a u utorak, 21. maja (kada je
prikazana od 22.08 do 22.55 časova) oko 60 hi-
ljada gledalaca. Serija „Rat i mir” na drugom
programu okuplja u petak, 10. maja, od 20.30
do 21.16 časova, 83 hiljade, a u petak 17. maja,
od 22.00 do 22.45 časova i oko 100 hiljada gle-
dalaca među stanovništvom Srbije sa 15 i više
godina.¹²⁾ Pomenimo još da je „Pesmu” na ma-
lom ekranu pratilo preko milion i po gledalaca
u novembru 1975. godine.¹³⁾

¹²⁾ Dnevni barometar 8. V — 21. V 1975, Centar RTB
za istraživanje programa i auditorijuma. Mi se ovde
ne možemo baviti teorijsko-metodološkim pretpostav-
kama i osnovama ispitivanja slušalaca i gledalaca,
nići značenjem iz njih dobijenih podataka na koje
se pozivamo. Upućujemo na korišćenje brojnih izve-
štaja istraživačkih službi naših radio i televizijskih
stanica.

¹³⁾ Više o mišljenju i stavovima prema ovoj seriji:
Slobodan Canić, „Televizijska adaptacija „Pesme” i
gledaoci”, Rezultati istraživanja programa br. 3, Cen-
tar RTB za istraživanje programa i auditorijuma,
februar 1976.

Navođenje ovih primera nije imalo za cilj da usmeri pažnju na povezanost između veličine gledališta i broja čitalaca priređenog književnog dela. Može biti da takva veza postoji, ali je tek treba utvrđivati, budući da se u našim podacima pojavljuju kako nepismeni gledaoci, tako i oni koji su podstaknuti na gledanje upravo zbog prethodnog čitanja književnog dela.

Tokom ankete izvedene jula 1974. godine među brigadirima na radnoj akciji, u organizaciji Centra RTB za istraživanje i Republičke konferencije Saveza socijalističke omladine Srbije, ispitanicima je bilo postavljeno više pitanja o kulturnom životu, pa i da li su čitali neku knjigu pod uticajem televizije.¹⁴⁾ S obzirom na primenjenu tehniku ispitivanja, nisu bila predložena ograničenja u vremenu, značenju i vrsti uticaja, uz napomenu da se radi o emisiji ili seriji. U anketi je učestvovalo 219 omladinaca i omladinki, a 36% je odgovorilo potvrdno, 64% odrečno, i to potvrdno odgovaraju 32% radnika, 47% srednjoškolaca i 19% studenata. Prilikom navođenja knjige ili emisije daleko najčešće se pojavljuje „U registraturi”, zatim „Rat i mir”, „Saga o Forsajtima”, „Gradić Pejton”, a onda sledi duža lista naziva koji se sasvim retko ili samo jednom javljaju.

U organizaciji Centra RTB za istraživanje redovno se izvodi ustaljeno ispitivanje nazvano Panel, u kome ispitanici iskazuju mišljenje o radio i televizijskom programu i opisuju sopstveno ponašanje popunjavanjem upitnika koji im se uručuje i kasnije prikuplja. Uzorak čine nosioci domaćinstava čija se struktura u odnosu na stanovništvo Srbije razlikuje po tome što ima više osoba muškog pola, mlađih godina i viših obrazovnih grupa.

U jesen 1974. godine učestvovalo je 175 gledalaca televizije. Postavljeno im je pitanje da li su pod uticajem neke emisije ili serije na televiziji pročitali neku knjigu i, ako jesu, da navedu naslov knjige ili emisije, ostavljajući slobodnom tumačenju uslove i značenje uticaja. Ukupno je 23% odgovorilo da je pročitalo neku knjigu, pri čemu se najčešće javljaju „Rat i mir”, „Gradić Pejton”, „Saga o Forsajtima” i „U registraturi”, a zatim „Orkanski visovi”, i drugi ređe ili jednom pomenuti naslovi. U jesen 1975. godine učestvovalo je 193 gledaoca. Ukupno je 33% izjavilo da je pročitalo neku knjigu, uz navedenih 88 naslova, među kojima je najčešća „Pesma” (20%), zatim „U registraturi”

¹⁴⁾ Miroslav Đorđević: Omladinci i omladinski rukovodioci o programima TV-Beograd. Rezultati istraživanja programa br. 14, Centar RTB za istraživanje programa i auditorijuma, mart 1975.

(12%), „Ana Karenjina” (11%), „Kako se kalio čelik” (7%) i drugi.

U okviru drugog ispitivanja — koje Centar RTB već tradicionalno izvodi — Dnevnog barometra, a čiji je osnovni cilj procenjivanje broja gledalaca pojedinih radio i televizijskih programa i emisija postoje mogućnosti da se — koristeći isti uzorak, metodologiju i organizaciju — ispituju različiti vidovi odnosa i ponašanja, postavljanjem odgovarajućih dopunskih pitanja. Anketa se izvodi na reprezentativnom uzorku stanovništva Srbije sa 15 i više godina, od strane posebno obučениh anketara.

Novembra 1975. godine sprovedeno je i dopunsko ispitivanje o delovanju radija i televizije na kulturne aktivnosti slušalaca i gledalaca, pa je u subotu 22. novembra, postavljeno pitanje izabranim licima da li su tokom godine pročitali neku knjigu podstaknuti emisijom na televiziji. Procenjeno je oko 5 miliona stanovnika koji su pismeni i gledaju televiziju, od kojih 5% potvrdno odgovara na pitanje. S obzirom na u celini malu učestalost pojave, iako za naš predmet ova brojka nije mala, proširivanje važnja podataka o naslovima nije bilo dovoljno pouzdano zbog velike opasnosti iskrivljavanja. No, navešćemo radi naznake da se u 30% slučajeva ističe „Pesma”, a upola ređe, mada još uvek često, „Ana Karenjina” i „Kako se kalio čelik”, odnosno serije koje su se upravo prikazivale na malom ekranu.

Zapažamo iz upravo iznetih podataka da dosta veliki broj ispitanika utvrđuje uticaj televizije prilikom čitanja neke knjige. Nećemo ulaziti u bitna metodološka tumačenja ovih podataka, iz kojih proizlaze izvesne ograde, ali ukazujemo na probnu prirodu ovakvih ispitivanja. U pristupu ispitanicima ne nastoji se otkriti diferencijalno i sistematsko delovanje televizije, već se ostaje na opštem pravcu mogućeg podsticaja van čistijeg kulturnog prostora. I kada se pitanje posebno ne usmerava, izrazito često se navode veći opusi i serije, mada se u grubim podacima nailazi na mnoštvo pojedinačnih izjava koje se vezuju za drukčije i raznovrsnije sadržaje. Ipak, iako su ispitivanja izvedena, s jedne strane u kratkom vremenu, uz serije koje ostaju u dužem sećanju, nabrajaju se u znatnoj meri književna dela koja su upravo bila izvođena na televiziji. Konačno, nepotrebno je upozoriti posebno da objektivnost dobijenih podataka u velikoj meri zavisi od karakteristika prikupljenih pojedinačnih obaveštenja s obzirom na primenjen metod i tehniku.

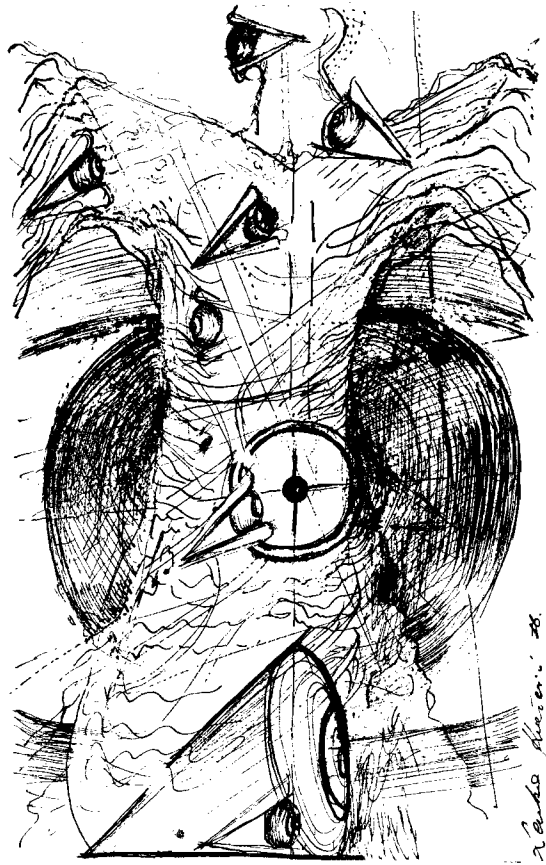
Pokušaj svođenja

Izgleda sve očiglednije da se o delovanju televizije na potiskivanje čitanja knjige može pre govoriti kao o jednostranom uopštavanju, čak i u smislu korišćenja raspoloživog vremena. Ne samo da takvu tvrdnju treba brižljivije dokazivati, već i koristiti u tačno naznačenim uslovima i okolnostima razvoja televizijskog programa i šireg kulturnog događanja. Čini se da, bar kao sredstvo i prenosnik kulturnih vrednosti, televizija učestvuje u spletu povoljnih podsticaja na čitalaštvo i odnos prema knjizi.

Ako ponude televizije prihvataju oni koji bez većih otpora koriste i vrednosti knjige i ako u nekom zamišljenom sistemu opštenja pojedinci jednako malo koriste televiziju kao i knjigu, onda bismo radije predlagali napor ka utvrđivanju tipologije kulturnih subjekata s obzirom na vidove korišćenja sredstava. Naravno, time se ne zatvara nego, po našem mišljenju upravo, otvara prostor za preispitivanje mogućnosti televizije u kulturi. U tom smislu praktične odluke u opismenjavanju, obrazovanju i širenju kulturnih vrednosti teže da se institucionalizuju.

Ovde smo se poglavito zanimali za delovanje televizije na ponašanje gledališta — odnos prema knjizi i čitanje. Nismo se upuštali u probleme korišćenja vremena; i imali smo u vidu ono što se obično naziva dobrom knjigom. Smatramo neospornim da televizija povećava potražnju i čitanje pojedinih književnih dela, pri čemu smo isticali, za našu svrhu najpogodnije, prikazivanje književnih dela na televiziji. Na žalost, raspoloživa istraživačka sredstva nisu dozvoljavala proučavanje važnih sadržalaca posmatranog odnosa, koje bi podrazumevalo čvršće povezivanje pojava i razlikovanje jačine, pravaca i značenje podsticaja, uz raščlanjavanje prirode televizijskog fenomena, kulturnog smisla novih oblika opštenja i kritičniji pristup ispitivanjima čije smo rezultate iznosili, gde bi trebalo ustanoviti razvijenije i doslednije postupke izbora ispitanika, prikupljanja obaveštenja i razvrstavanja ponuđenih odgovora.

Istini za volju, naša razmišljanja odvijaju se u trenucima nadmoćnosti televizije i bledego suparništva drugih sredstava na postojećem tržištu. Stoga ona može i birati da bude dobroćiniteljka. Mi rado pretpostavljamo okolnosti u kojima bi ona to i morala.



V DEO

OSVRTI



MILICA VUKOVIĆ

TEORIJA IGRE JOHANA HUIZINGE

Igra kao aktivnost u obliku koji je karakterističan za čoveka vrlo je stara, verovatno koliko i samo čovekovo postojanje. Johan Huizinga u knjizi *Homo ludens* kaže da se svi narodi igraju, ali da ta aktivnost u svim jezicima nije obuhvaćena jednom jedinom rečju. Grci su imali više izraza kojima je bila naglašena razlika između igara dece i borbenih igara i takmičenja karakterističnih za odrasle. To što Grci nisu stvorili jednu reč koja bi obuhvatala čitavo područje igre Huizinga objašnjava time što je „helensko društvo u svim svojim manifestacijama bilo ustrojeno toliko „igrački“ da je igra kao nešto posebno jedva dopirala do svijesti“¹. U latinskom jeziku reč *ludus-ludere* obuhvata, pored ostalog, dečje igre, scenske, igre na sreću, kao i područje neozbiljnog i poruge.² U jezicima evropskih naroda postoje brojni izrazi za igru, ali se čini da se polje nad kojim se proteže pojam igre sve više širi.

Rože Kajoa u knjizi *Igre i ljudi* kaže da je „...igra celovita pojava. Ona interesuje sve ljudske aktivnosti i ambicije, tako da je malo nauka — od pedagogije do matematike, prelazeći preko istorije i sociologije — koje je ne bi mogle, iz različitih uglova uspešno proučavati“³. Rezultati pojedinačnih proučavanja mogu da imaju teorijsku i praktičnu vrednost, ali svet igre je celovit i nedeljiv i takvog ga treba posmatrati.

Huizinga igru posmatra kao pojavu kulture i nastoji da utvrdi u kojoj meri sama kultura poseduje karakter igre. Za čoveka je igra isto tako bitna funkcija kao rad i možemo za njega reći da je *homo ludens*, čovek koji se igra. U predgovoru za svoju knjigu Huizinga kaže da

1) Johan Huizinga, *Homo ludens*, Matica hrvatska, Zagreb, 1970, str. 192.

2) Upor.: *ibid.*, str. 56.

3) Rože Kajoa, *Igre i ljudi*, Nolit, Beograd, 1965, str. 217.

se u njemu prilično dugo „sve više učvršćuje uvjerenje da je ljudska kultura izrasla i razvila se iz igre i kao igra“⁴. U spisima koje je napisao 1903. godine mogu se naći, kako sam kaže, tragovi takvih shvatanja. Tema njegovog rektorskog govora na Lajdenskom univerzitetu 1933. godine bila je „Granice igre i ozbiljnog u kulturi“. Taj govor je kasnije dva puta preradio za predavanja koja je održao u Cirihu i Beču 1934, a kasnije i za predavanje u Londonu 1937, kada ga je naslovio sa „Element igre kulture“. Huizinga kazuje da su od njega tražili da umesto „kulture“ stavi u „kulturi“, ali da on to nije učinio, jer kako kaže „nije polagao pažnje na to koje mjesto zauzima igra među ostalim pojavama kulture već u kojoj mjeri sama kultura posjeduje karakter igre“⁵.

Početak knjige *Homo ludens* posvećen je analizi suštine i značenja igre kao aktivnosti i igre kao pojave kulture. „Igra je starija od kulture“⁶, naglašava Huizinga, i obrazlaže time da se i životinje igraju, a to znači da je igra nastala pre čoveka. Životinje ne samo da se igraju već po mišljenju Huizinginom, sva glavna obeležja igre mogu se uočiti u njihovoj igri. „Ovdje je vrlo važno napomenuti još nešto: već u svojim najjednostavnijim oblicima i već u životinjskom carstvu igra je više nego čisto fiziolozijska pojava ili biološki uvjetovana psihička reakcija... Ona je smisljena funkcija. U igri „suigra“ nešto što nadilazi neposredan poriv za potvrđivanjem života i što u životno djelovanje unosi smisao. Svaka igra nešto znači.“⁷ To što igri daje njenu suštinu možemo nazvati „djelatni princip“, kako kaže Huizinga, ili instinkt. U prvom slučaju smo rekli mnogo a u drugom nismo rekli ništa, ali kako god to nazvali ostaje da se u samoj njenoj biti odražava „uvijek element nestvarnoga“⁸.

Prema Huizingi, dosadašnja objašnjenja igre ističu da ona ima neku biološku svrhu, ili da služi nečemu, bilo da je to priprema za neku ozbiljnu djelatnost, rasterećenje od suvišne energije ili izraz naše strasti da se upuštamo u nadmetanja sa drugima. Ova objašnjenja nisu pogrešna i ističu važne funkcije igre u životu ljudi, ali se ona tek na drugom mestu pitaju „kakva je igra za sebe i po sebi, i šta ona igraču znači“⁹. U čemu je vic igre, pita se Huizinga, šta je to u igri čemu ne možemo da se odupremo nego nastavljamo da se igramo? Suština igre se odupire

- 4) J. Huizinga, *navedeno delo*, str. 6.
- 5) *Ibid.*, str. 6.
- 6) *Ibid.*, str. 9.
- 7) *Ibid.*, str. 10.
- 8) *Ibid.*, str. 10.
- 9) *Ibid.*, str. 11.

svakoj logičkoj interpretaciji. Igra ne počiva samo na racionalnom, jer da je tako, kako bismo objasnili igre dece i životinja. „Postojanje igre ne vezuje se ni uz koji stupanj kulture, ni iz koji poseban nazor na svijet.”¹⁰ Igra se ne vezuje samo za odrasle, već i za decu i životinje. „Postojanje igre uvijek iznova potvrđuje, i to u najpotpunijem smislu, nadrazumski značaj našeg položaja u kosmosu... Mi se igramo i znamo da se igramo, dakle nismo samo razumska bića nego i više od toga, jer je igra nerazumna.”¹¹ Igra se, po Huizinginom mišljenju, u našoj svesti javlja kao nešto suprotno zbilji i možemo „slobodno reći: igra je ne-zbilja”¹², ali ne možemo reći da je neozbiljna, jer može biti vrlo ozbiljna. Ona ima „određeni kvalitet djelovanja, koji se razlikuje od „običnog” života”¹³. Huizinga igru posmatra kao pojavu koja postoji kao „društveni ustroj”¹⁴ jer su po njegovom mišljenju igrom protkane „gotovo sve značajne iskonske djelatnosti zajedničkog ljudskog življenja”¹⁵. Svaka igra, nezavisno od toga kada se igrala i koji su je narodi igrali, poseduje jedno vrlo važno svojstvo, a to je sloboda — mogućnost da je počnemo kad to zaželimo i da je isto tako prekinemo. „Pojmovi prisila, dužnost i nužda vezuju se uz nju tek sekundarno, naime tek pošto je ona postala funkcijom kulture.”¹⁶ Sa prvim obeležjem, da je slobodna, vezano je i drugo da „...nije „obični” a niti „pravi” život. Ona je prije svega izlaženje iz njega u jednu privremenu sferu djelatnosti s nekom vlastitom težnjom.”¹⁷ Igra se uklapa u taj svakodnevni život, u početku radi odmora i razonode, da bi na kraju postala neophodna i pojedincu i društvu. Njeni ciljevi i dalje ostaju izvan neposrednog zadovoljenja životnih potreba. „Od svakodnevnog života igra se razlikuje mjestom i trajanjem. Njena završenost i omeđenost treće joj je obeležje. Ona se odigrava unutar određenih granica vremena i prostora. Njen tok i njen smisao je u njoj samoj.”¹⁸ To što se ona odigrava ne znači da delovanje igre u kulturi prestaje sa završetkom tog procesa. Ona ostaje kao duhovna tvorovina koja se može ponoviti bilo kada. „Ta ponovljivost jedno je od najbitnijih svojstava igre.”¹⁹ Unutar prostora u kome se izvodi igra,

10) *Ibid.*, str. 12.11) *Ibid.*, str. 13.12) *Ibid.*, str. 15.13) *Ibid.*, str. 13.14) *Ibid.*, str. 13.15) *Ibid.*, str. 14.16) *Ibid.*, str. 18.17) *Ibid.*, str. 18.18) *Ibid.*, str. 20.19) *Ibid.*, str. 20.

vlada izuzetan red, koji se mora poštovati ako se ona ne želi prekinuti. Pravila igre treba da obezbede iste početne uslove za sve igrače. Čim je to ostvareno tok i kraj igre su neizvesni, što je novo svojstvo igre. Neizvesnost nagoni igrače da u igri aktiviraju sve svoje fizičke i duhovne snage da bi ostvarili cilj koji se u toj igri može postići.

Svet igre možemo nazvati drugim svetom, jer u njemu ne važe pravila svakodnevnog života, i zato Huizinga jednom definicijom pokušava da ga odredi: „Sa formalnog stanovišta možemo, dakle, igru u zaključku nazvati slobodnim djelovanjem za koje osjećamo da „nije tako zamišljeno” i da je izvan običnog života te da i usprkos tomu može igrača potpuno zaokupiti, uz koje nije vezan nikakav materijalni probitak a niti se njime stječe ikakva korist, koje protječe u vlastitom i određenom vremenu i prostoru, koje se odvija po određenim pravilima i oživotvoruje društvene veze, a ono se samo rado obavlja tajnom ili se preoblačenjem izdvaja od običnog svijeta kao nešto zasebno.”²⁰ U jednom članku Kajoa kaže da nije sasvim tačna ova Huizingina teza da je igra oslobođena od sticanja materijalne koristi, jer „...time se isključuje cela jedina grupa igara, i to opklade, igre na sreću, kocka i karte, zatim kockarnice, kazina, trkališta, javne i tajne lutrije, koje na loš ili dobar način, zauzimaju važno mesto u ekonomiji i u svakodnevnom životu raznih ljudi...”²¹

Na drugom mestu u knjizi Huizinga daje novo određenje igre, koje se unekoliko razlikuje od prvog: „Igra je dobrovoljna radnja ili djelatnost, koja se odvija unutar nekih utvrđenih vremenskih ili prostornih granica, prema dobrovoljno prihvaćenim ali beziznimno obaveznim pravilima, kojoj je cilj u njoj samoj, a prati je osjećaj napetosti i radosti te svijest da je ona „nešto drugo”, nego „obični život.”²² Ovom odredbom igre Huizinga naglašava da je cilj igre u njoj samoj, što u prvoj definiciji nije istaknuto. Polazeći od druge odredbe, Huizinga kaže da je ona prikladna „da obuhvati sve ono što u životinja, djece i odraslih nazivamo igrom: igre spretnosti i snage, igre razuma i sreće, igre predstavljanja i prikazivanja”²³. Igra je nešto samosvojno, naglašava Huizinga.

U prilog Huizinginoj tezi da je igra duhovni element života idu brojni pokazatelji o rasprostranjenosti igre, o različitim oblicima, kao i brojni

20) *Ibid.*, str. 24–25.

21) Rože Kajoa, „Jeux des adultes”, u: *Jeux ex sports*, Gallimard, Paris, 1967, p. 153.

22) J. Huizinga, *navedeno delo*, str. 44.

23) *Ibid.*, str. 44.

znaci kojima se u jezicima raznih naroda obeležava ta aktivnost.

Najčešći oblici igre koje Huizinga posmatra su takmičenje i predstavljanje. „Natjecanje i predstavljanje, dakle, ne proizlaze iz kulture, nego joj naprotiv *prethode*.”²⁴ Igra se najčešće javlja kao „borba za nešto ili predstavljanje nečega.”²⁵ Kult je jedna od prvih manifestacija u kojima dolazi do izražaja svojstvo igre da nešto predstavlja. U kulturnoj predstavi se „prikazuju mjene godišnjih doba, i to u maštovito oblikovanoj dramskoj predstavi o uzdizanju i padu zvijezda, o rastu i zrenju žita, o rađanju, životu i smrti ljudi i životinja.”²⁶ U kulturnim igrama se prikazuje društveni poredak onih koji radnju izvode, onako kako su ga oni doživeli i shvatili. Misao da se igrom može nešto izražavati ne dolazi do izražaja od samog početka bavljenja njome. Huizinga kaže da su se u početku ljudi igrali onako kako se igraju deca i životinje, bez jasno izražene težnje da se igrom nešto postigne. U kultu to svojstvo igre već dolazi do izražaja. Kulturna radnja se odvija na prostoru koji je izdvojen od ostalog sveta, što govori o potrebi za otklanjanjem nepoželjnih uticaja koji dolaze iz spoljne sredine. Oni koji izvode kulturnu radnju shvataju je vrlo ozbiljno, što ne znači, kaže Huizinga, da u njima ne postoji misao da to nije pravi život. Pored svega toga, izvođači se pridržavaju pravila koja važe za tu igru, kao i onih koja su vezana za izradu maske koja se koristi u igri. Poznato je da su maske pravili muškarci uz određeni ritual i da je ženama bilo zabranjeno da prisustvuju njihovoj izradi. Nije se smelo otkriti ko se nalazi iza maske, jer bi time igra bila poremećena. Sve to ne dopušta da zaključimo „kako je čitav taj sistem vjerovanja i djelovanja samo varka što ju je jedna skupina koja ne vjeruje izmislila radi toga da ovlada drugom koja vjeruje.”²⁷ Huizinga misli da samim pojmom igre se „najbolje može shvatiti jedinstvo i nedjeljivost vjerovanja i nevjerovanja, povezanost sveta ozbiljnosti s pretvaranjem i ‚šalom’”²⁸, odnosno svega onog što se u kultu izražava. U toj radnji postoji još jedan oblik igre, ples, kao „najčistiji i najsavršeniji oblik igre.”²⁹ Kao i igrom, plesom se nešto predstavlja i prikazuje, bilo da se radi o plesu koji se izvodi u kolu ili o solo plesu.

24) *Ibid.*, str. 69.

25) *Ibid.*, str. 25.

26) *Ibid.*, str. 27.

27) *Ibid.*, str. 38.

28) *Ibid.*, str. 38.

29) *Ibid.*, str. 219.

Takmičarskim igrama Huizinga posvećuje veći deo knjige. Svako igranje se odvija, najčešće, između dve strane, ali time ne mora da dobije oblik nadmetanja. Na početku to može biti predstava koja će kasnije dobiti oblik takmičenja. Po Huizinginom mišljenju, ove igre „zahtijevaju spretnost, znanje, vještinu, srčanost i snagu.”³⁰ Takve igre mogu da privuku pažnju gledalaca svojom napetošću ili lepotom, čime dobijaju kulturnu vrednost. „Igru mogu do kulture isto tako dobro uzdići i njene fizičke, intelektualne, moralne ili duhovne vrijednosti.”³¹

Svako takmičenje možemo nazvati igrom, kaže Huizinga, jer se „ono odvija u sebi samome, a njegov ishod nema nikakva udjela u nužnim životnim procesima neke skupine.”³² U takmičarskim igrama se javlja jedno novo svojstvo — pobjeda, kao dokaz vlastitih nadmoćnosti učesnika u njima. Pobjeda donosi ugled i počasti pobjedniku, ali i grupi kojoj on pripada. „Svako takmičenje odvija se ne samo „za” nešto, već i „u” i „na” i „s” nečim. Bore se za prvenstvo u snazi ili spretnosti, na znanju ili na bogatstvu, u darežljivosti ili u sreći, putem podmijetla ili broja djece. Bore se telesnom snagom, oružjem, razumom ili pesnicom, prikazivanjem raskoši, velikim riječima, razmetanjem, hvastanjem, pogrđama, čašom za kocku, ili konačno lukavstvom i prijevarom.”³³ Naravno, igra se prekida kada igrači počnu da varaju ili da se koriste lukavstvom.

Takmičenja su, kao i kultne igre, karakteristična za prastare zajednice. Zajedničko svojstvo ovim igrama jeste verovanje da su i jedne i druge korisne i neophodne „radi sretnog protjecanja godišnjeg doba, radi zrenja žetve i radi dobrog uroda u toku čitave godine.”³⁴ Ako se igrom zadire u tok prirode onda nije važno da li se to postiže takmičarskim ili kulturnim igrama. Važno je dobijanje bitke kojom se utiče na tok stvari. Svaka pobjeda postignuta u igri znači za pobjednika trijumf dobrih sila nad zlim. Takmičarski karakter igre, po Huizinginom shvatanju, najbolje se može videti u običaju prastarih zajednica koji se zove potlah. U najtipičnijem obliku „potlah je veliko slavlje kojim jedna od dviju skupina s mnogo raskoši i uz svakakve ceremonije obilno dariva drugu, s isključivom nakanom da dokaže svoju nadmoć nad njom.”³⁵ Druga strana

30) *Ibid.*, str. 70.

31) *Ibid.*, str. 70.

32) *Ibid.*, str. 72.

33) *Ibid.*, str. 75.

34) *Ibid.*, str. 80—81.

35) *Ibid.*, str. 83.

je obavezna da posle izvesnog vremena obavi darivanje, ali u većoj meri nego prva. Povod za potlah su razni događaji u zajednici, kao na primer rađanje, ženidba ili smrt, ili jednostavno, već stečena navika bez određenog povoda. Odlaganje darivanja povlači gubitak imena, časti ili totema. „Nadmoćnost se u potlahu ne iskazuje samo jednostavnim darivanjem dobara, već, što je još upečatljivije, uništavanjem vlastitih dobara.”³⁶⁾ Razmena ili uništavanje dobara praćeno je igrom. Vrlo je teško dati jedno jedinstveno objašnjenje potlaha. Etnolozi kažu da se u njemu manifestuju religiozne predodžbe, sociolozi ga objašnjavaju vezom koja postoji između pojedinca i zajednice, koja je u ovim društvima vrlo jaka, tako da svako neispunjenje potlaha od strane pojedinca povlači gubitak imena i časti čitave zajednice. Huizinga smatra da je u samom potlahu najbitniji takmičarski duh, i da bi bilo „ispravnije i jednostavnije sam potlah smatrati najsavršenijim i najrečitijim izrazom osnovne potrebe čovječanstva”³⁷⁾, koju on naziva igrom za čast i slavu.

Takmičarska svojstva kulture dolaze do izražaja u ratu, odnosno u borbi. „Svaka borba, vezana pravilima koja je ograničuju, posjeduje već samim tim ozakonjenim redom bitna obilježja igre, pa se čak i očituje kao osobito intenzivan, energičan, a u isto vrijeme i zaista stvaran oblik igre.”³⁸⁾ Rat je činilac kulture, naglašava Huizinga, samo dok se „vodi unutar kruga u kojemu se pojedinim strankama priznaje ravnopravnost”³⁹⁾ i dok se bore za stvar na koju imaju isto pravo. Osnovni uslov da rat bude činilac kulture jeste da protivnici priznaju jedni drugima ljudska prava i ravnopravnost, čime se isključuju osvajanja i pokoravanja naroda i teritorija. Teorija savremenog, totalnog rata, po Huizinginom mišljenju, odriče ratu sva svojstva igre, „a samim tim i kulture, pravde te čovječnosti uopće.”⁴⁰⁾ Takav rat je osvajački i ubilački, dok su se ratovi koji u sebi imaju elemente igre vodili za očuvanje časti i slave. Takvi oblici rata bili su karakteristični, po Huizingi, za prastare zajednice.

Posebnu pažnju Huizinga poklanja odnosu igre i različitih oblika znanja, u kojima se izražava potreba za dokazivanjem prvenstva. Nezavisno od oblika u kojem se u početku javlja, takmičenje je igra, koja se odvija na određenom prostoru, u vremenu za to određenom i po pravilima

36) *Ibid.*, str. 84.

37) *Ibid.*, str. 88.

38) *Ibid.*, str. 121.

39) *Ibid.*, str. 122.

40) *Ibid.*, str. 122.

koja važe za tu igru. Takmičenja u znanju nisu privilegija modernih društava, jer su u starim zajednicama bila poznata takmičenja mudraca kao sastavni deo kulta. Znanje u kojem su se oni nadmetali bilo je mitologijske i kosmogonijske prirode. Pored ovog postojala su i takmičenja u zagonetkama, od kojih su vrlo poznata bila ona kod Grka pod imenom aporije, „tj. zadavanje pitanja na koja se nije moglo naći neki konačan odgovor.“⁴¹⁾ Najveći značaj pripada pitalicama religioznog i filozofskog sadržaja, kojih ima u raznim kulturama. Način na koji se izvode ova nadmetanja je isti: jednom mudracu postavlja pitanja drugi ili više njih. Postavljanje pitanja i davanje odgovora na njih bilo je u početku deo kulta. Huizinga kaže da se „u tom kultskom natjecanju rodilo filozofsko mišljenje, i to ne u igri iz taštine, već u svetoj igri.“⁴²⁾ „Kozmogonijsko pitanje: Kako to da je sve što postoji na svijetu postalo upravo takvim?, to pitanje jest najranije od svih kojima se ljudski duh počeo baviti.“⁴³⁾ Takmičarsko svojstvo stare filozofije vidi se u njenoj sklonosti da svetski proces tumači kao „vječni sukob prvotnih suprotnosti...“⁴⁴⁾ Takvo svojstvo stare filozofije nije slučajno nastalo. „Ljudi su od davnina o svemu navikli misliti kao o dvojstvu suprotnosti, sve su navikli videti prožeto borbom.“⁴⁵⁾

Na primeru sofista Huizinga pokazuje kako se filozofska misao razvijala kao nadmetanje u znanju. „Težnja za predstavljanjem i za javnom pobjedom nad rivalom, te dvije pokretne društvene igre, očituju se u samoj površini funkcije sofista.“⁴⁶⁾ Boravak sofiste u nekom gradu pružao je mogućnost da se organizuje predstava u kojoj je on bio sveznar, akrobata u pamćenju, kako kaže Huizinga. Sve što je sofist izvodio bilo je za određenu, ugovorenu, cenu. Sami sofisti su „... dobro shvaćali igrački karakter svoga djelovanja. Sam Gorgija nazvao je svoju pohvalu Heleni igrom... a za njegov spis ‚O prirodi‘ rečeno je da je tek retorička igra.“⁴⁷⁾ Sve to ne umanjuje, po mišljenju Huizinginom, njihov značaj u formiranju grčke mudrosti i znanja, koji nisu nastali u školama u današnjem smislu reći, već su bili plod slobodnog vremena, onog vremena koje nije bilo posvećeno državi, ratu ili kultu.

41) *Ibid.*, str. 151.42) *Ibid.*, str. 146.43) *Ibid.*, str. 146.44) *Ibid.*, str. 158.45) *Ibid.*, str. 158.46) *Ibid.*, str. 95.47) *Ibid.*, str. 97.

Nadmetanje je karakteristično ne samo za filozofiju nego i za nauku, posebno u periodima velikih naučnih novina i dostignuća. Nova znanja dovode u pitanje stare autoritete, što predstavlja mogućnost za rasprave i razgovore.

Pravo i sudski proces Huizinga posmatra kao oblik igre. „Rasprava stranaka pred sudom zbi-va se u Grka kao *agon*, kao nepovrediv oblik borbe podložne pravilima, pri čemu se dvije zavađene strane pozivaju na odluku izabrana suca.”⁴⁸⁾ Sudski proces se održava na mestu koje je za to određeno. Sudije su od davnina nosile posebnu odeću, koja je imala za cilj da ih u toku sudskog procesa odvoji od svakodnevnog života. Oni su sa tom odećom postajali „drugo biće”, kako kaže Huizinga. Sam proces je „borba zbog pravde ili nepravde, za dobitak ili gubitak.”⁴⁹⁾ Ideja dobitka i gubitka karakteristična je za visokorazvijene kulture, a u prastaraj zajednici joj odgovara ideja pravde i nepravde. U početku se sudski proces odvija kao borba rečima, pri čemu se protivniku dozvoljava da nabraja sve pogrde kojih može da se seti na račun drugog učesnika u procesu. U Rimu se dugo vremena moglo koristiti svako sredstvo koje doprinosi porazu protivnika. U primitivnoj pravnoj svesti je jasno izraženo shvatanje da je sudski proces igra na sreću, u kojoj u prvi plan „sve više istupa element izgleda na dobitak”⁵⁰⁾, i to „putem božjeg suda, putem izvlačenja kocke, dakle putem igre.”⁵¹⁾

Religija, filozofija i nauka sa novim saznanjima gube dodirne tačke sa igrom, dok pesništvo, „rođeno jednom u sferi igre, nadalje ostaje udomaćeno u njoj.”⁵²⁾ U arhaičkim društvima poezija je deo kulta, ona je mudra pouka, drevna igra, umeće. Prvobitna funkcija poezije da bude tvorac kulture nastala je u igri. U toku raznih svečanosti učesnici su se obraćali jedni drugima stihovima ili čitavim pesmama. Ta poezija imala je sakralni karakter, mogla je da odagna neko prokletstvo, a imala je i poučni karakter. Mnogi sačuvani mitovi imaju poetski karakter. U njima su izražene veze koje je teško razumski opisati. „Mit izvire, zajedno s pjesništvom iz područja igre, a vjerovanje divljaka, u sklopu čitavog njegovog života, većim svojim dijelom prebiva upravo u toj sferi.”⁵³⁾ Na tom stupnju društvenog razvoja mit je teško razlikovati od poezije,

48) *Ibid.*, str. 107.

49) *Ibid.*, str. 109.

50) *Ibid.*, str. 109.

51) *Ibid.*, str. 109.

52) *Ibid.*, str. 160.

53) *Ibid.*, str. 173.

a takođe i pitalice i zagonetke. „U arhaičkoj kulturi pjesnički je jezik još uvijek najdjelotvornije izražajno sredstvo. Pjesništvo ispunjava šire i vitalnije zadatke nego što je zadovoljenje literarnih težnji.”⁵⁴) Pjesnički jezik izražava mudrost tih ljudi, njihova prava, rasuđuje o moralu i to sve u obliku igre. U toj poeziji je izraženo shvatanje ljudi arhaičkih zajednica o postanku sveta i stvari, što nije ništa drugo nego razmišljanje o mestu njihovom u tom sistemu. Tu funkciju je poezija izgubila u modernom svetu, kao što i ep gubi vezu sa igrom čim prestane da se izvodi u društvu koje svetkuje, „čim je, naime, određen za čitanje.”⁵⁵) „Čvrsto povezana sa igrom ostala je jedino drama, jer joj je svojstvo biti radnjom, ostalo nepromenjeno.”⁵⁶) Drama se odigrava, kao i igra, na određenom mestu. Poznato je da su mnoge drame nastale za razna takmičenja, koja su se od najranijih vremena organizovala. Pjesnici su u Grčkoj stvarali drame za dionizijske svečanosti takmičeći se međusobno.

Huizinga misli da između igre i muzike postoji povezanost, kao što postoji između poezije i igre. Njihovo zajedničko poreklo naglašava podatak da se u nekim jezicima rukovanje muzičkim instrumentima naziva igrom. Muzika je sa one strane nužde i koristi, ona ne podleže pravilima razuma, dužnosti i nužde. Cilj joj je, kao i igri, u njoj samoj. U kultovima prastarih zajednica igra je bila njihov deo zajedno sa igrom.

U likovnim umetnostima element igre nije jasno izražen kao u muzičkim. Naročito je ta veza slaba kada se radi o plastičnim umetnostima. Možda se povezanost može videti u uticaju takmičarskog duha na nastanak nekih dela. Takmičenja za najbolja dela poznata su tokom čitave istorije. Svrha tih takmičenja nije bila određena u prvom redu motivom korisnosti, već je u njihovoj pozadini „prastara igračka funkcija natjecanja kao takvog.”⁵⁷)

Posebno poglavlje knjige Huizinga je posvetio posmatranju faktora igre u pojedinim kulturama. Po njegovom mišljenju u Grčkoj je najviše dolazio do izražaja takmičarski duh. Gde god se pružala mogućnost da se nadmeću, Grci su organizovali takmičenja, bilo da se radilo o nadmetanju u lepoti, pevanju, znanju, snazi ili gonetanju. U Rimu se takmičarski duh ne ispoljava na taj način. U nadmetanjima su učestvovali gladijatori, a mnogobrojni Rimljani su bili po-

54) *Ibid.*, str. 179.

55) *Ibid.*, str. 192.

56) *Ibid.*, str. 192.

57) *Ibid.*, str. 229.

smatrači. Sakralne igre su u Rimu imale važno mesto. Broj dana koji je bio posvećen ovim igrama premašivao je, nekada, polovinu od ukupnog broja dana u godini. Bez tih igara Rimljani nisu mogli. To trulo carstvo, kako piše Huizinga, održavala je samo religija. Koliki je bio značaj igre u Rimu danas svedoče amfiteatri ogromnih dimenzija, koji su bili puni za vreme igara.

U srednjem veku igra gubi svetovno značenje, kaže Huizinga. Ona postaje razuzdana i puna paganskih elemenata. Duh igre dolazi do izražaja u promenama koje unose nova znanja u već postojeća.

U kulturi renesanse i humanizma duh igre vidno je izražen u poeziji, kao i u težnji za plemenitim i lepim oblikom. U građevinarstvu i grafici on posebno dolazi do izražaja.

U sedamnaestom veku javlja se stil baroka kao „osobina koja dolazi do izražaja ne samo u građevinarstvu i kiparstvu, već je svojstvena i slikarstvu, pjesništvu pa čak i filozofiji, politici i teologiji toga doba.”⁵⁸ Za barok je karakteristična potreba za preterivanjem, koju možemo objasniti samo izraženim faktorom igre u kulturi.

„U kulturi osamnaestog stoljeća element igre usađen je još mnogo dublje”⁵⁹) nego što bi se to moglo zaključiti posmatrajući samo umetnost. Političke intrige i igre su, naglašava Huizinga, zauzele vrlo važno mesto u politici i državnim službama. U muzici, naučnim i literarnim pravama duh igre dolazi do izražaja, dok se već u devetnaestom veku on sve manje oseća. Nauka, obrazovanje, rad i proizvodnja dolaze na prvo mesto.

U današnjoj kulturi, koja se „proteže sve do duboko u devetnaesto stoljeće”⁶⁰), sport nadoknađuje oblike igre koji su prestali da postoje u prošlom veku. Takmičenja u izdržljivosti i spretnosti nisu tvorevina savremenih društava, već su bila poznata i ranije, ali u današnjim društvima dobijaju organizovan oblik. U sportu nastaje veliki broj disciplina sa vrlo razrađenim pravilima. Nastaje nova kategorija igrača — profesionalni igrači, za koje je igra posao kao i svaki drugi. Igra nije više slobodna aktivnost, gubi obeležje spontanosti i bezbrižnosti. Dok su u prastarim zajednicama nadmetanja bila povezana sa kultom, u modernim oblicima takmičenja ta veza potpuno je nestala. Sport je „prije neko samostalno izražavanje agonálnih instinkata nego što bi bio činilac nekog plodonosnog

58) *Ibid.*, str. 242.

59) *Ibid.*, str. 247.

60) *Ibid.*, str. 260.

društvenog smisla⁶¹⁾, naglašava Huizinga. Sport, kao i drugi oblici igre u novim društvenim uslovima, gubi svojstvo da mu je cilj u njemu samom.

Dok sport gubi neka svojstva igre, Huizinga navodi primere igre u drugim oblicima modernog života. Jedan od tih oblika naziva „puerilizam“, koji se odlikuje potrebom za banalnom razonodom, „grubim senzacijama, uživanjem u masovnim predstavama.“⁶²⁾ Takvo ponašanje je uslovljeno odsustvom merila moralnih vrednosti, kao i „tehnikom današnjeg duhovnog ophođenja.“⁶³⁾ Puerilizam nije oblik igre, iako se takvo ponašanje zaodeva oblicima igre. Drugi oblik igre o kome piše Huizinga ispoljava se u političkom životu. Oblici igre imaju za cilj da sakriju namere pojedinaca ili grupe. U parlamentarnom životu Engleske i Amerike, kao i u izbornim postupcima, uočava oblike igre koji se ogledaju u stalnim nadmetanjima protivnika.

U zaključku knjige Huizinga kaže da prava kultura ne može postojati bez „određenog igračkog sadržaja“⁶⁴⁾. Kultura pretpostavlja „samoograničavanje i samosavladavanje, tj. stanovitu sposobnost da se u svojim vlastitim težnjama ne vidi ono krajnje i najviše, ukratko, da se prizna zatvorenom unutar određenih dragovoljno prihvaćenih granica“⁶⁵⁾. Prava igra i kultura zahtevaju poštovanje određenih pravila, jer njihovo kršenje razara i igru i kulturu.

Huizinga knjigu počinje određenjem igre kao slobodne aktivnosti, da bi na kraju pokazao da je to svojstvo izgubila u savremenom svetu.

Ponovo mu se nameće odnos igre i zbilje. Platon kaže da je igra ozbiljna aktivnost, da je dar bogova, i da svako mora da se bavi nekom igrom da bi stekao naklonost bogova.

Kada odnos igre i zbilje ne uspemo logički da objasnimo pribegavamo etici, smatra Huizinga. Igra sama po sebi nije ni dobra ni loša. „U svakoj moralnoj svijesti, koja se zasniva na priznavanju pravde i milosti, na pitanje o igni ili zbilji, uostalom do kraja nerješivo, za- uvijek će biti odgovor šutnja.“⁶⁶⁾

Huizingina teza da je „ljudska kultura izrasla i razvila se iz igre — i kao igra“⁶⁷⁾ bila je za

61) *Ibid.*, str. 262.

62) *Ibid.*, str. 272.

63) *Ibid.*, str. 272.

64) *Ibid.*, str. 281.

65) *Ibid.*, str. 281.

66) *Ibid.*, str. 283.

67) *Ibid.*, str. 6.

mnoge autore sporna. Kajoa kaže da je duh igre bitan za kulturu, ali se njemu nameće pitanje da li „baš sve proizlazi iz igara“⁶⁸. Teško je pravo, običaje i liturgiju objašnjavati polazeći od igara, ali to ne znači da igre treba prikazati kao degradaciju aktivnosti odraslih. Igra je celovita pojava koja ne može da se svodi ni na koju drugu aktivnost.

Druga vrlo sporna teza je mišljenje da je borba igra. Teško je pronaći u ratu tako idealne uslove nadmetanja o kojima Huizinga govori.

Huizinga nas, sa druge strane, nagoni da razmišljamo o promenama koje je igra doživela kao i o faktorima od kojih zavisi. Igra je u početku slobodna aktivnost bez jasno izraženog cilja. Kasnije ona dobija oblik nadmetanja. Kulturi je u početnim fazama svojstveno nešto od igre, ali kako je „sadržaj kulture postajao zamršeniji, raznovrsniji i šarolikiji, i što je tehnika privrednog i društvenog života, i pojedinčevog i kolektivnog, postajala istančanije organiziranim, nad iskonskim tlom kulture postepeno se taložio sloj ideja, sistema, pojmova, naučavanja i normi, znanja i običaja, a taj je sloj, čini se, izgubio svaki doticaj s igrom“⁶⁹.

68) R. Kajoa, *Igre i ljudi*, str. 90.

69) J. Huizinga, *navedeno delo*, str. 104—105.



VI DEO

ZBIVANJA



L. J. 20

UNESCOV SKUP O MEĐUKULTURNIM STUDIJAMA

Na zajedničku inicijativu Uneska i Jugoslovenske komisije za saradnju sa Uneskom, u Beogradu je od 5. do 7. oktobra 1976. godine održan Međunarodni skup o izradi Projekta međukulturnih studija i atlasa kulture. Priprema i organizacija skupa poverene su Zavodu za proučavanje kulturnog razvitka iz Beograda i Zavodu za kulturu Hrvatske iz Zagreba. Skup je održan u prostorijama Kulturnoprosvetne zajednice Srbije.

U radu skupa učestvovalo je dvadeset stručnjaka iz inostranstva i naše zemlje. Od inostranih stručnjaka za oblast međukulturnih studija i atlasa kulture prisustvovali su: prof. Sergej Arutionov, Institut za etnografiju pri Akademiji nauka SSSR; Džon Bartolomju, direktor Geografskog instituta, Edinburg; prof. Žak Berten, direktor grafičke laboratorije Visoke škole društvenih nauka, Pariz; prof. Kristijan Lavil-D'Epine, Institut za proučavanje razvoja, Ženeva; Žermen Diterlen, Međunarodni savet za filozofiju i humanističke nauke, Pariz; prof. Heiki Kirkinen, rektor Univerziteta u Joensuu, Finska; Gi Metro, glavni i odgovorni urednik časopisa „Cultures” — Unesco; prof. Luj Neker, Institut za proučavanje razvoja, Ženeva; prof. M. Taib Osman, Fakultet umetnosti, Kuala Lumpur; prof. Šandor Rado, Akademija nauka, Budimpešta; prof. Ronald Sajm, Volfson koledž, Oksford. S jugoslovenske strane: Aleksa Čelebonović, Fakultet primenjenih umetnosti, Beograd; prof. Milan Damnjanović, Fakultet dramskih umetnosti, Beograd; ing. Božidar Feldbauer, Institut za leksikografiju, Zagreb; Božidar Gagro, direktor Instituta za kulturu Hrvatske, Zagreb; Svetozar Lukić, književnik, Beograd; Stevan Majstorović, direktor Zavoda za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd; prof. Antun Petak, Institut za društvena istraživanja Zagrebačkog sveučilišta, Zagreb; Želj-

ko Škalamera, redaktor u Narodnoj biblioteci SR Srbije, Beograd.

U ime Uneska skupu je prisustvovao Mišel Konil-Lakost iz Odeljenja za studije i difuziju kultura koji je precizirao ciljeve skupa sa gledišta Uneska i u skladu sa direktivama zemalja-članica.

U ime zemlje domaćina skup je pozdravila Olga Nikolić, član Izvršnog veća SR Srbije, poželjevi mu uspješan rad. Stevan Majstorović, predsjednik Odbora za kulturu Jugoslovenske komisije za saradnju sa Uneskom, u svom pozdravnom govoru podvukao je složenost i značaj problema međukulturnih istraživanja u današnjem svetu, gde se solidarnost ljudi i kultura u svim njihovim raznolikostima i bogatstvu svakim danom sve više nameće kao fundamentalna potreba. Posebno je podvukao sveobuhvatnost budućeg projekta međunarodnih studija i značaj koji on ima za zemlju izrazitog kulturnog pluralizma kao što je Jugoslavija.

Za predsednika skupa izabran je prof. H. Kirkinen (Finska), za potpredsednike: M. T. Osman (Malezija), S. Arutionov (SSSR), B. Gagro (Jugoslavija) i za izvestioca L. Necker (Švajcarska).

Kao osnova za raspravu poslužio je radni dokument koji je pripremio Institut za proučavanje razvoja iz Zeneve (prilog 1). Na plenarnom sastanku učesnici su iznosili mišljenja i nastojali da se dogovore o koncepciji i metodologiji Projekta međukulturnih studija. Većina učesnika u raspravi saglasila se da pojam „kultura” u ovim studijama mora da se shvati u najširem smislu i da obuhvati sva područja ljudskog ponašanja. Paspravljano je takođe i o konceptu akulturacije, kulturnom identitetu, odnosu između kulturnog pluraliteta i biološkog polimorfizma kao sredstvima za bolju adaptaciju sredine u evoluciji.

Što se tiče problema izrada atlasa kulture, učesnici su se složili da se treba dogovoriti o unifikaciji sistema simbola, o saradnji između stručnjaka za kulturu i kartografa, a posebno se podvuklo da nikada ne treba zaboraviti ljude iza simbola.

Komisija za međukulturne studije je drugog dana podrobnije raspravljala o područjima istraživanja i o temama koje bi mogle biti predmet programa studija. U pogledu principa koji treba da preovladaju prilikom njihovog izbora, u diskusijama su posebno naglašeni svrha istraživanja i način na koji ono može da doprinese većem poštovanju kulturnog pluraliteta. Dva učesnika su iznela mišljenje da pro-

učavanje u prvoj fazi treba da bude usredsređeno na epistemološke probleme (proučavanje modaliteta znanja), što bi omogućilo da ovaj projekt, čiji je cilj veće poštovanje kulturnog relativizma, ne bude i sam prožet etnocentrizmom. Definisane su četiri tematske zone i predloženi i preciznije određeni predmeti studija koji mogu u njih da se uključe. Dogovoreno je da, i pored toga što se jedno od područja tema posebno odnosi na epistemološke probleme i teorije međukulturnih susreta, i ostala područja treba da obuhvate empirijske studije i metodologiju, empirijsku i konceptualnu. Najzad, izraženo je mišljenje da bi za realizaciju projekta bilo izvanredno korisno da se u što skorijem roku izradi studija koja bi imala dva cilja: 1) produbljivanje metodološkog okvira obuhvatanjem analiza, koje bi bile poverene istraživačima iz različitih zemalja i različite stručnosti, različitih postojećih teorijsko-koncepcijskih prilaza; 2) pripremanje bibliografije.

Komisija za izradu atlasa je raspravljala o sledećim problemima:

- principi koje treba definisati;
- pitanja koja treba postaviti Komisiji za međukulturne studije;
- bitni zahtevi za izradu bazičnih mapa koje služe za beleženje podataka i za otkrivanje korelacije kulturnih činilaca i njihovo tumačenje;
- metodi tematske kartografije koji se koriste za karte kulturnih činilaca;
 - regionalni ili opšti pristup;
 - problemi kulturnog pluralizma;
 - standardizacija konvencionalnih znakova;
- varijable prostora, vremena i socijalnih nivoa;
- odnos između proizvodne i prodajne cene;
 - crno-bele karte.

PREPORUKE

Komisija za međukulturne studije preporučuje

- a) da Unesko počne sprovođenje programa međukulturnih studija u cilju upoznavanja fenomena vezanih za susret različitih kultura.

Ovaj projekt, koji će uključiti u najširoj mogućoj meri empirijsko istraživanje, imaće za prvi cilj određivanje konceptualnih okvira i misaonih i istraživačkih okvira;

b) da Unesko, u što kraćem vremenskom periodu, prikupi u nekoj publikaciji ili radnom dokumentu analize istraživača iz različitih područja, o različitim teorijsko-konceptualnim prilazima problemu susretu kultura (okvir referencija, hipoteze, istraživački metodi), sa anotiranom bibliografijom;

c) projekt treba da se odvija u četiri smera u skladu sa četiri glavna područja istraživanja ili „zone sadržaja”. Posebnu pažnju treba obratiti na to da izabrane teme ne budu proučavane samo na nivou isprepletanosti kultura, već i u zavisnosti od višedimenzionalnog socijalnog prostora (to jest, istovremeno sa gledišta raznolikosti kultura i sa gledišta različitosti socio-profesionalnih situacija, itd...).

Predložena su četiri sledeća područja istraživanja:

1. Studije zasnovane na teritorijalnom pristupu;
2. teorijske studije (epistemologija, metodologija, istraživanje modela);
3. tematske studije usredsređene na materijalnu ili nematerijalnu transkulturnu sadržinu;
4. studije usredsređene na fenomen: industrijska društva — tradicionalne kulture.

Ova četiri područja predmeta studija su ovako okarakterisana:

1. *Studije zasnovane na teritorijalnom pristupu* treba da obuhvate geografska područja bogata kulturnim fenomenima (na primer, Karibi, oblast Sahalina, Balkan, Jugoistočnu Aziju, Istočnu Afriku /Madagaskar/, Indijski okean, itd...).

Posebno predložena tema:

— proučavanje folkloru i usmenih tradicija u Jugoistočnoj Aziji.

2. *Teorijske studije (epistemologija, metodologija, istraživanje modela)* bile bi podeljene na dve kategorije: jedne, epistemološke prirode, mogle bi da obuhvate sadržaje kao što su raznolikost modaliteta znanja, etnocentrizam u proučavanju međukulturnih odnosa, mogućnosti prevazilaženja tog etnocentrizma; druge studije bi obuhvatile sve fenomene kulturnih susreta, nastojale bi da ih razvrstaju, odrede tipologije i modele, i razvijaju teorije o metodama.

Predložene teme:

- teme označene u dokumentima I (a) i I (b);
- komparativne studije o klasifikacijama govora.

3. *Tematske studije usredsređene na neki materijalni ili nematerijalni transkulturni predmet čije bi se varijante i promene u različitim kulturama pratile.*

Predložene teme:

- farmakopeje i tradicionalne medicine
- stilovi savremene i tradicionalne odeće (odnosi između tradicionalnih ukusa, s jedne strane, i mode i industrijske estetike, s druge strane);
- teme o transkulturnoj migraciji simbola, mitova, obreda, ritualnih i umetničkih elemenata...;
- tema „stranca” u pozorištu;
- muzička instrumentacija improvizovana od materijala i predmeta iz svakodnevnog upotrebe;
- druge teme u okviru opšteg fenomena „improvizacija”.

4. Studije koje treba odrediti o temi: *industrijska društva i tradicionalne kulture* bile bi usredsređene na fenomen uticaja „modernosti” na tradicionalne kulture: urbanizaciju, „tehnifikaciju”, mas-medije, industrijalizaciju, standardizaciju, itd.

Predložena tema:

- Komparativna studija o urbanizaciji četiri sela koja se nalaze u Finskoj, u Zapadnoj Evropi, u Severnoj Africi i na nekom drugom kontinentu.

5. *Komisija za izradu atlasa kulture* daje sledeće preporuke:

- a) Komisija preporučuje da se proučavanja u vezi sa izradom atlasa kulture vrše u tesnoj saradnji sa stručnjacima za međukulturne studije. Smatra da ova istraživanja od samog početka zahtevaju obrazovanje jedne široke interdisciplinarnog ekipe u kojoj bi bili okupljeni kartografi i stručnjaci za međukulturne studije i humanističke nauke.

b) Komisija podvlači da veoma značajne informacije međukulturne prirode koje mogu da posluže za izradu međukulturnih atlasa *postoje* u različitim oblicima: knjige, atlas, karte i radovi raznih specijalizovanih komisija međunarodnih institucija (na primer, Komisije za standardizaciju geografskih naziva u Ujedinjenim nacijama; nevladine organizacije i naučne institucije u raznim zemljama). Prema tome, predlaže da se sačini *inventar* tih podataka koji će, između ostalog, ukazati na teme, o kojima nema podataka i koje mogu postati predmet originalnih istraživanja.

c) Komisija podvlači da je moderna kartografija na prvom mestu radni dokument *za samoga istraživača*, zatim prikazivanje rezultata istraživačkih radova *namenjenih drugima*.

Zatim konstatuje:

1. da su pregledne (sintetičke) karte uglavnom veoma različite od radnih karata;
2. da se na osnovi iste informacije, sintetičke karte razlikuju u zavisnosti od autora i publike kojoj su karte namenjene;
- d. U vezi sa tačkom c), Komisija preporučuje da se sačini lista činjenica i zapažanja kulturne prirode uporedivih i dovoljno jednostavnih da se mogu lako razumeti.

Komisija predlaže da polazište za ovaj inventar bude lista pojava, elemenata i objekata koji su obrađeni za Atlas kulture SR Srbije.

- e) Ovi elementi treba da budu razmatrani i zabeleženi na osnovu tri varijable:
1. u prostoru; ali kojem prostoru?
 2. u vremenu; ali koja razdoblja?
 3. u zavisnosti od socijalnih nivoa; ali kojih nivoa?

Tačke c) i d) odnose se na suštinska pitanja na koja treba da odgovore stručnjaci za međukulturne probleme.

f) Komisija posebno ukazuje na činjenicu da je moderna kartografija *radni metod* koji omogućava istraživaču da otkrije stvarnost „kultura” i njihovih interakcija. Pruža mu mogućnost za proučavanje slojeva i granice mnogostrukih činilaca i indikatora kulture i time doprinosi rešavanju međukulturnih problema.

g) Iz svega ovog proizlazi da saradnja između stručnjaka za izradu atlasa kulture i stručnjaka

za međukulturne studije treba da se uspostavi od samog početka radova, to jest pre nego što se definišu karte koje će se objaviti. Takva saradnja omogućava da se istraživači snabdeju osnovnim kartama potrebnim za beleženje podataka; pruža istraživaču mogućnost da sam sačini inventarske mape koje su mu potrebne i da se njima služi kao instrumentom korelacije.

h) Komisija ukazuje, najzad, da proučavanje korelacija između činilaca može da koristi savremene metode obrade podataka.

(Prevela s francuskog VERA NAUMOV-TOMIĆ)

PROBLEMI MEĐUKULTURNIH STUDIJA*

1. ODREĐIVANJE POJMOVA

Reči služe za sporazumevanje, ali i za stvaranje zbrke. Oko nas kruži veoma mnogo raznih objašnjenja u vezi sa rečju „kultura”, pa prema tome ne možemo prići predmetu o kome ćemo ovde raspravljati dok prethodno ne odredimo značenje ove reči. (Upor. dosije koji su, 1952. g., izradili KROEBER i KLUCK-HOHN.) Objašnjenja koja ćemo ovde dati nemaju za cilj da stvore utisak o tome da je rasprava o pojmu kulture po našem mišljenju ovim završena. Ona su u stvari samo izraz zaključaka do kojih smo u ovom trenutku došli; smatramo ih neophodnim preduslovima, ako hoćemo da radimo, ali u isti mah i privremenim, u tom smislu što će nas naš rad i razmene mišljenja dovesti do toga da ih ponovo proveravamo i ispravljamo; u svakom slučaju, želja nam je da to tako bude.

1.1. Najčešća upotreba ove reči ograničava njenu sadržinu na ono što Violeta Moren naziva „la culture majuscule” (visoka kultura), to jest intelektualno i umetničko stvaralaštvo. Ovo prvo značenje (kodifikovano kao K1) označava, po našem mišljenju, neku vrstu „teko-

*) Ovaj radni dokument izrađen je u Institutu za proučavanje razvoja iz Zeneve. Izrađen je na zahtev UNESCO-a za međunarodni skup organizovan u Beogradu (5-7. X 1976), sa ciljem da prouči preliminarne aspekte: metodologiju, glavne tendencije i stanje istraživanja, da utvrdi program studija čije sprovođenje treba da počne 1977. godine, i da razmotri probleme izrade kulturnih atlasa. Mišljenja izneta u ovom spisu obavezuju samo autore i ne iskazuju obavezno i stavove UNESCO-a.

vina civilizacije" (G. GURVITCH, 1957, 1960). Međutim, treba poći sa šireg stanovišta, prema kome su svaki čovek i svaka grupa nosioci kulture, bez koje ne mogu postojati.

1.2. Prema tome, usvojićemo ovo drugo značenje (K2), za koje je ideju dao TYLOR (1871), a razradio ga G. ROCHER (1968); njime je jasno osvetljen karakter sistema i sveobuhvatnosti koji je svojstven svakoj kulturi. „Sklop manje-više formalizovanih načina mišljenja, osećanja i delanja koji, s obzirom na to da ih je usvojio veoma veliki broj ljudi, stvara od tih ljudi, objektivno i simbolično, posebnu zajednicu koja se razlikuje od drugih." Ovde ćemo upravo u tom smislu, bez ikakvih drugih oznaka, upotrebljavati reč „kultura". Visoka kultura (K1) i sveobuhvatna kultura (K2) označavaju očigledno dve međusobno povezane stvarnosti, s tim što je prva izraz i nivo ove druge.

1.3. Ostaje nam još da kulturu razmotrimo u odnosu na društvo.

Ovi izrazi reči odražavaju dva načina posmatranja iste stvarnosti. Jedno društvo ima kulturu koja je delo ljudi, delo društvenih grupa na datom području. Kultura je živa samo ako su njeni nosioci žive društvene grupe. Društvo sačinjavaju kultura i ljudi. Zaboravljajući ono što može da se pokaže kao očigledna istina, zaboravićemo da dinamičnost jedne kulture protumačimo u zavisnosti od ljudskih grupa čije je ona delo. PREISWERK (1975) je predložio koristan metod za ustanovljavanje razlika između mikrokulture, nacionalne kulture, regionalne kulture i makrokulture. Da bismo jasnije ukazali na povezanost između kulture i ljudi koji je doživljavaju, asimiluju, reprodukuju i menjaju, napomenimo da mikrokulturi odgovara mikrodrštvo (ili posebna grupa), da nacionalnoj kulturi odgovara društvo-nacija (koje danas karakteriše svuda prisutna država), a regionalnoj kulturi, regionalno društvo. Najzad, makrokultura se može tumačiti na dva načina. Ona može da bude *dominantna* kultura u jednom *sistemu društva* (u sistemu, stoga što predstavlja skup društava povezanih principom koji ih ujedinjuje, npr. kapitalizmom); s druge strane, makrokultura se može tumačiti i na taj način što se naglasak stavlja na dijahroniju. Prema tome, makrokultura obuhvata razne nacionalne i regionalne kulture stvorene tokom veoma dugog istorijskog procesa koji je omogućio mnogostruke kontakte između njih i naroda koji su njihovi nosioci. Taj proces je duži nego život određenog društva. Prema tome, ovaj pojam je veoma blizak pojmu *civili-*

zacije, bar u onom smislu u kome je dosada upotrebljavan (MAUSS i DURKHEIM).

2. UNUTRAŠNJI I SPOLJNI ČINIOCI

Ako sa izvesnog odstojanja bacimo pogled na društvene i istorijske nauke i ako ih razmotrimo sa stanovišta dijahronije možemo uočiti, u vezi sa problemom koji nas ovde zanima, dve velike struje, prave reke, toliko je i u jednoj i u drugoj raznih pritoka sa najrazličitijih izvora.

— Prva struja nastoji da dinamički princip istorije društvenih promena, kao i princip stvaralaštva i reprodukcije u kulturi, objasni kao susret kultura, kao razmene i sudare između ovih. Istorija se stvara pozajmicama, odbacivanjem, mešanjem, stapanjem, uništavanjem. Ova struja stavlja, dakle, naglasak na „spoljne dinamizme” (BALANDIER, 1971).

— Druga struja, naprotiv, stavlja naglasak na pojam društva, na unutrašnju složenost iz koje proističe kretanje. Istorija je ovde plod antagonizama i/ili saradnji između društvenih grupa i društva, plod tenzija između njihove ekonomske i njihove društvene organizacije, itd. Ona je, dakle, plod „unutrašnjih dinamizama”, kreće se endogenim tokom.

2.1. Spoljni dinamizmi

Pomenimo najpre antropološku školu, nazvanu *difuzionistička*, koja se početkom ovog veka razvila pretežno u Sjedinjenim Američkim Državama i Nemačkoj. Obraćajući pre svega pažnju na prostornu dimenziju kulturnih promena, ona je izrađivala geografske karte iz kojih se moglo videti kako su se širila razna kulturna obeležja (atomističko učenje!), kao što su, na primer, upotreba konja (WISLER, 1914) ili bojene keramike.

Ovakav pristup, koji je nastao kao reakcija na razne evolucionizme onoga doba, još i danas karakteriše severnoameričku antropologiju kulture. Tridesetih godina ovog veka pojavili su se prvi radovi o takozvanoj „akulturaciji”. Ova reč je zadržala smisao u kome je prvi put upotrebljena, tako da i danas označava „sve fenomene interakcije koji su rezultat dodira između dveju kultura” (HERSKOVITS M. J. 1938. g.; Wachtel N. 1974. g.). U studijama o akulturaciji zadržano je atomističko stanovište svojstveno difuzionizmu: kulture se rastavljaju na izvestan broj nezavisnih obeležja čija se

evolucija prati u situacijama u kojima dolazi do dodira između kultura. Međutim, ovaj način proučavanja se od difuzionizma razlikuje po tome što su studije usredsređene na određeni geografski prostor.

Tako je, na primer, proučavan način na koji se poznavanje španskog jezika, nošenje cipela, pismenost itd. šire među stanovnicima jednog indijanskog sela u Meksiku. Na kulturni preobražaj se gleda kao na proces komunikacije (REDFIELD, 1950).

Nedostatak ovih studija sastoji se u tome što se u njima zaboravlja da pojedina obeležja kulture ne postoje izdvojeno, već zavise od širih celina, od kulturnih sistema i društava čiji su ona deo. Kulturna obeležja i njihovo premeštanje u prostoru i vremenu mogu se shvatiti samo ako se uklape u globalne sisteme koji stoje jedan nasuprot drugom i koje uporedno proučavamo. I pored nedostataka u postavljanju osnovnih problema, ove škole su nam ostavile u nasleđe interesovanje za slučajne pojave i zanimljive tipologije susreta kultura, kao što je na primer razlikovanje procesa akulturacije (koji se mogu sastojati u zamenjivanju ili dopunjavanju jedne kulture drugom, u spajanju dveju kultura, u nestajanju jedne pred drugom, itd.) i rezultata akulturacije (asimilacija, inkorporacija, izumiranje, itd.).

Pomenimo i druge elemente koji su takođe usredsređeni na slučajne pojave, ali sa drukčijim interesovanjima i u drukčijem stilu. Takve su vojne i diplomatske istorije, uglavnom zainteresovane za spoljne odnose među zemljama i za posledice tih odnosa; istorije kolonizacije koje pišu kolonizatori (upor. u vezi sa ovim kritičku analizu PREISWERK-a i PERROT-a 1975). Ovi radovi su najčešće nacionalistički ili etnocentrični. Na primer, istorije kolonizacije vide u kolonizaciji samo jednosmernu pojavu, od kolonizatora ka kolonizovanom domorodačkom stanovištvu.

2.2. Unutrašnji dinamizmi

U ovoj drugoj struji međusobni uticaji raznih kultura svedeni su na najmanju moguću meru. Ipak, ovakav način posmatranja ne treba zanemarivati, i to iz dva razloga:

— zato što je „sociologija razvoja” njegov izdanak i što je ova, zapostavljajući spoljne dinamizme dovela istraživanja u bezizlaznu situaciju između 1945. i 1965. Treba, dakle, uzimati u obzir ovu grešku u orijentaciji;

— drugi razlog je pozitivan. Upravo u ovoj tradiciji nailazimo na duboku analizu one sveukupnosti koju sačinjavaju jedno društvo i jedna kultura; u prvoj struji, međutim, ovo shvatanje sveukupnosti je sasvim šematsko i površno.

U ovaj tok uklapa se najveći deo *sociološke tradicije* sa kojom se susiće i takozvana evolucionistička antropologija, jer je upravo i u jednoj i u drugoj zamagljeno pitanje porekla i evolucije čovečanstva. U sociologiji, od Konta do T. Parsonsa, preko Marksa (1965), Tenisa (1887) i Dirkema (1960.), a u antropologiji, od Morgana (1877), Tajlora (1971), do L. Vajta (WHITE, 1949. g.) i Dž. Stjuarda (J. STEWARD, 1955. g.).

Odgovor koji oni daju uvek je u smislu postepene jedinstvene (ili bar dominantne) evolucije, koja uvek ide od manjeg ka većem. Pokretače ove evolucije treba tražiti među endogenim faktorima društva-kulture. Susret naroda i kultura se u takvim slučajevima tumači kao prilika koja je data zaostalim narodima da se pridruže glavnom toku istorije i ubrzaju svoje napredovanje. Ta ideja draga Hegelu, prisutna je kod Marksa (ekspanzija kapitalizma budi zaspale narode), a ponovo je afirmisana u „nekomunističkom manifestu” Rostova (ROSTOW, 1960). Negativni uticaj ovog gorostasnog toka odrazio se u nastanku jedne sociologije razvoja koja svesno zanemaruje činjenicu da je sociokulturni sklop naše planete rezultat mnogostrukih ukrštanja. Shodno tome, ova sociologija ne ukazuje na to da preobražaj društava i kulture ne zavise samo od njihovih sopstvenih sredstava, već od njihove uklopljenosti u sistem naše planete. (U ovom pogledu se silno varaju škole na čijem se čelu nalazi na primer ROSTOW (1960), koji govori o etapama, ili EISENSTADT (1965), koji govori o modernizaciji.)

Ako je i sam marksizam neka vrsta evolucionizma, on ipak ide drugim pravcem, — u tom smislu će veoma brzo razraditi teoriju imperijalizma (LENJIN, 1916), koja se može smatrati teorijom prinudne akulturacije izazvane kapitalističkim sistemom.

S druge strane, analizirajući društvo i kulturu kao jedinstvenu celinu, ova struja — svaki od njenih delova na svoj način — doprinela je da se na ovo jedinstvo počne da gleda kao na „sveukupni društveni fenomen” (M. MAUSS, 1930), to jest kao na sveobuhvatnu celinu koja nije kompaktna, monolitna, već složena, mnogostruka, živa, i u kojoj se prepliću *razni tipovi društva* (od mikrodruštva do velikih grupacija)

i razni kulturni nivoj (od materijalne kulture do kolektivnih duhovnih stanja) prema dijalektikama čiji su *ritmovi* različiti.

Iz onoga što nam ovi autori izlažu o kulturi i društvu kao jedinstvenoj celini izvodimo zaključak da se međukulturne veze ne svode na kulturna obeležja koja kruže svetom, već predstavljaju susret kompleksnih totaliteta, iz kojih nastaje širi sistem interakcije sa gotovo neograničenim mogućnostima razmena. Prema tome, principe razmene treba otkrivati u njihovoj povezanosti sa unutrašnjim dinamizmima svake pojedine jedinstvene celine.

Velika zasluga R. Bastida je, po našem mišljenju, upravo u tome što je uvek nastojao da svaki susret razmatra sa stanovišta sociološke tradicije i sa stanovišta kulturne antropologije, da pri proučavanju svakog susreta uzima u obzir, i „spoljne” i „unutrašnje” činioce (LALIVE D'EPINAY, 1974).

3. SAGLEDAVANJE SPOLJNIH I UNUTRAŠNJIH ČINILACA

3.1. Ako ostavimo po strani nekoliko istorijskih dela, potreba da se u proučavanju polazi sa oba ova stanovišta u potpunosti je priznata tek počev od 1960. godine. Svakako, bilo je dosta dela u kojima se analiza uvek temeljila na primerima i vodila računa i o unutrašnjim i o spoljnim činiocima. Tako je postupao B. MALINOVSKI (1929, 1938) a, po uzoru na njega, i britanska socijalna antropologija. Funkcionalizam Malinovskog je, neosporno, veoma kritikovan, kao i njegovo podređivanje antropologije potrebama kolonijalne uprave; ali je on, u svakom slučaju, ubedljivo podvlačio da se kulturne novine (spoljni činioci) mogu usvajati, npr. u jednom afričkom selu, samo ako već postoji neka „struktura prihvatanja”, tj. zavisno od izvesnog stanja „unutrašnjih činilaca”. Sem toga, tvrdio je da je kultura potpuno usvajanje „integrisanog totaliteta”.

Ugledajući se na njega, britanska socijalna antropologija dala je čitavu plejadu monografija o socijalnokulturnim promenama koje nastaju kao rezultat prodora Evrope u zemlje Trećeg sveta. Navedimo Richardsa (1940), Maira (1939), Gluckmana (1960), koji su stvorili pojam „kolonijalni položaj” i njime označavali globalnu strukturu uključivanja naroda Trećeg sveta.

Počev od 1960. godine ovo kombinovanje pomenuta dva stanovišta postaje neophodno svuda, pa i u većini društvenih nauka.

— U Francuskoj, BASTIDE i BALANDIER stvaraju školu; ovaj poslednji preuzima pojam „kolonijalni položaj” i dopunjava ga pojmom „zavisni položaj” kad govori o okviru neokolonijalizma. U svojim radovima o afričkim religijama u Brazilu, Bastide je ukazao na snagu kolektivnog pamćenja, čak i u najdramatizacijom, neprestano stvarajući religiozna jalektiku infrastrukturnih kretanja društva koje je prihvatilo doseljenike (Brazil) i kulture koja se prenosi usmenim predanjem, neprestano stvarajući religiozna društva. Idući stopama Bastida, LALIVE D'EPINAY (1975) će se baviti preobražajima religiozne ideologije gospodara — protestantizma, na jednom podjarmljenom, ali postkolonijalnom potkontinentu, — Južnoj Americi. Što se Afrike tiče, na podsticaj Balandier-a proučavaće se naročito sinkretički mesijanizam kod Crnaca.

— Danas se oseća velika potreba za etnoistorijom. Godine 1960. Bastide je utvrdio na nema komparativnog proučavanja radova istoričara i etnologa. Od tada je Brazilijanka M. I. PEREIRA DE QUEIROZ izvršila ovu sintezu baveći se raznim vrstama mesijanizma. Neki su, međutim, kao Meksikanac LEON POTILLA (1964), Rumun iz Sjedinjenih Država J. MURRA (1974), Francuz N. WACHTEL (1973), Švajcarac L. NECKER (1976), uključili čak i u rad na terenu tehnike istoričara i etnoantropologa.

— Sovjetskoj antropologiji dugujemo značajne radove o akulturaciji, nazvanoj *etno-geneza*.

— U Latinskoj Americi javila se škola koja je okupila antropologe kao što je R. STAVENHAGEN (1969), sociologe kao što je r. ri. CARDOSO (1966), ekonomiste, kao što je O. SUNKEL (1970). Oni sačinjavaju struju koja je nazvana „studije o zavisnosti”; obrađuju pojmove „kolonijalnog socijalnokulturnog formiranja” i „formiranja u zavisnoj naciji”, a i posebno se bave analiziranjem konkretnih situacija koje, kad je reč o njihovoj istoriji, nastaju kao rezultat složenog prepletanja različitih kultura.

— Prilično slična ovoj poslednjoj, francuska ekonomska antropologija spaja elemente strukturalizma i marksizma (GODELIER, 1973; MEILLASSOUX, 1969).

3.2. I pored ogromnog napretka u proučavanju susreta kultura tokom poslednje dve decenije, put koji tek treba prevaliti još uvek je dug.

Pre svega, mnogim stranama ovog pitanja nije se još ni prišlo. Proučava se uglavnom akulturacija koja je rezultat ekspanzije Zapada u zemljama Trećeg sveta. Šta je sa dodirima između drugih kultura koje su u istoriji zauzimale mnogo veće mesto nego kulture koje su nastale u istoriji Evrope? Sem toga, uticaj drugih kultura na Zapad nedovoljno je i nepotpuno poznat.

Zatim, zaključujemo i to da je najveći broj studija o susretima kultura delo zapadnih naučnika. Radovi Južno-Amerikanaca tek počinju da stiču priznanja, dok su radovi naučnika iz Afrike ili Azije više izraz ličnih shvatanja nego raznih struja i škola. Poželjno je — a tendencija već postoji — da se poveća broj radova koje neće pisati zapadnjaci, i to ne samo radova posvećenih azijskim ili afričkim kulturama, već i radova u kojima će naučnici sa drugih kontinenata govoriti o kulturi Zapada. Zapadu će svakako biti od velike koristi da otkrije kakvu predstavu ima svet o njegovoj kulturi.

Najzad, teorijsko i sistematsko obrađivanje među kulturnih susreta tek je u početnoj fazi. Samo dva dela zaslužuju priznanje zbog svoje sistematičnosti: *Primenjena antropologija* R. Bastide-a (1971), koja sačinjava možda najbolju sintezu, i još nepoznato delo Brazilijanca D. RIVEIRO-a (1968) u kome je izložena teorija istorije sveta; tu su sagledani i uporedno proučeni unutrašnji i spoljni činioci, kontinuiteti i prekidi, procesi ujedinjavanja i rasparčavanja.

4. MOGUĆNOST PROŠIRENJA ZNANJA — DIMENZIJE MEĐUKULTURNIH VEZA

Samim tim što pojedinac manje-više svesno koristi kulturno nasleđe jednog društva ili određene grupe u tom društvu, sužava se njegovu poznavanje drugih kultura i društava, kao i veza koje postoje sa ovima. Da bismo jasnije shvatili do kakvih sve deformacija može doći u tom pogledu, potrebno je raščistiti neke osnovne pojmove.

4.1. Identitet određene kulture

Ako hoćemo da proučavamo način na koji se različite kulture susreću, oploduju ili međusob-

no uništavaju, trebalo bi da raspoložemo sredstvom koje bi nam omogućilo da odredimo „granice“ između kultura. Onda se postavlja pitanje izbora kriterijuma na osnovu kojih bismo ustanovili tipologiju kultura. Da bismo stvari uprostiti, mogli bismo zamisliti dva načina na koji bismo pristupili ovom pitanju. Prvi način bi se sastojao u razgraničavanju *geo-kulturnih jedinica* (društava, etnosa), tj. zajednica sa istim jezikom i kulturom sa karakterističnim obeležjima po kojima ih možemo razlikovati. Primenjujući ovaj način do kraja, dobili bismo kulturni *atlas* sveta. Pokušaji u ovom smislu, posebno u nemačkoj etnologiji i američkoj antropologiji, nisu nailazili uvek samo na oduševljenje i odobravanje. Bilo je to delom i zbog toga što je ideja o „čistoti kulture“ (kako to dobro izražava nemačka reč „Reinkultur“) krajnje problematična. Odveć često se javljala tendencija da se određenom društvu isključivo pripíše originalnost njegovog identiteta, čak i kad je bilo nemoguće dokazati istorijskim argumentima da nije bilo nikakve interakcije sa drugim društvima. Treba istaći takođe da se identitet neke kulture često afirmiše u vezi sa nekim političkim pokretom. Mogli bismo navesti kao primer postojanje separatističkih ili iredentističkih pokreta, kad su u pitanju mikrokulturne, ili pak pokrete koji imaju za cilj ujedinjenje (panafrikanizam) ili ekspanziju (pangermanizam), kad je reč o regionalnim kulturama.

Drugi način bi se sastojao u tome što bi se uspostavile *jedinice koje nisu vezane za prostor*; polazeći od analize vrednosti, ponašanja i institucija u raznim društvima, dobili bismo *inventar* sličnih ili različitih obeležja. Zavisno od kriterijuma koji bismo izabrali, razlikovali bismo duhovne i materijalne kulture, kulture sa tržišnom i kulture sa planskom privredom, kulture u kojima su povlašćene šire porodice ili one najuže, itd. (Ovakvo suprotstavljanje ne treba niukom slučaju shvatiti kao dihotomije koje isključivost nekog kulturnog obeležja pridaju samo jednom tipu društva.) Ovaj pristup ima tu prednost što ne vezuje istraživača za stanovište koje bi ga primoravalo da raznovrsnost kultura predstavi u obliku dokumenta „geografskog“ tipa. Naime, takav dokument ima tu nezgodnu stranu što predstavlja kulture u statičnom vidu, sem u slučaju kad se atlas kulture prilično brzo objavljuju jedan za drugim. Ma na koji način pristupali ovim pitanjima, od bitnog je značaja prikazati kulturne razmene i uticaje i doći do komparativne studije o kulturama. To očigledno postavlja ozbiljne epistemološke i metodološke probleme (ROKKAN, 1968. g.).

Moraćemo dakle razmotriti probleme pred kojima se nalazi istraživač kad proučava kulturu koja nije njegova.

Međutim, pre no što tome pristupimo, utvrdi vanje identiteta jedne kulture postavlja problem reprezentativnosti kulture. Ko u jednom određenom društvu ima pravo i sposobnosti da odredi u čemu je kultura tog društva specifična u odnosu na druge kulture? Šta predstavlja ministar-predsednik u odnosu na seljaka?, univerzitetski obrazovan čovek u odnosu na radnika?

Ako hoćemo da vrednujemo informacije koje nam o svom identitetu pružaju obe ove društvene grupe, moramo razmotriti dva elementa. S jedne strane, istraživači su skloni da pridaju više značaja informaciji koju može da im da obrazovana elita. Na taj način se sveobuhvatna kultura (K2) može lako svesti na visoku kulturu (K1), na koju dominantna klasa gleda kao na kulturu koja predstavlja čitavu zajednicu. S druge strane, povlašćujući elite na taj način što ih smatramo sagovornicima koji ispunjavaju sve uslove, uključujemo se u onaj deo društva koji najlakaše prima ili trpi strane kulturne uticaje, sem ako nije tako orijentisan da pruža odlučan otpor svakom prodoru strane kulture.

Pojam identiteta jedne kulture koristan je za saznavanje ili pronalaženje istine prilikom istraživanja, čak je i neophodan za razumevanje međukulturnih fenomena, ali je teško smatrati naučnim rezultate dobijene u okviru istraživanja koja su na njemu zasnovana (— ERIKSON, 1968; ZAVALLONI, 1973; BERTHOUD, 1976).

4.2. Saznajni etnocentrizam

Etnocentrizam nije, kako se ponekad tvrdi, zlo koje treba svim sredstvima iskorenjivati. (Često se etnocentrizam brka sa rasizmom.) To je u stvari jedan čovekov stav koji je nerazmrsivo povezan sa samim postojanjem različitih kultura. Prihvatiti različitost, znači prihvatati etnocentrizam. Naime, čovek koji je socijalizovan u datom društvu, obično nije svestan sazajnih procesa putem kojih reprodukuje pogrešne predstave o drugim kulturama. Da li bi ga trebalo primorati da žrtvuje svoj identitet da bi ograničio razmere mogućih deformacija u sopstvenom saznanju? Ovaj problem, uostalom, nije ograničen na međukulturne veze. Svakako, saznanje je saobrazno određenom društvu (BERGER i LUCKMANN, 1966).

Znači, možemo proučavati etnocentrizam posmatrajući njegovo ponašanje u vezi sa sazaj-

nim stavom. U ovom istraživanju moguće je doći i do zaključka o spremnosti da se ispravi znanje koje je očigledno odveć usko. Postoji o tome obimna, mada raznorodna literatura (videti bibliografiju pod PREISWERK i PERROT, 1975; a posebno BROWN, 1963; KLINBERG, 1966; LEIRIS, 1960; LEVY-STRAUSS, 1960. i 1971; NORTHROP, 1946; NORTHROP i LIVINGSTONE, 1964; SACHS, 1971).

Većina etnologa i antropologa koji su se bavili ovim pitanjem na nivou mikrokultura obraćali su uglavnom pažnju onim sazajnim deformacijama kojima bi se moglo objasniti agresivno ponašanje jedne grupe prema drugim grupama (LEVINE i CAMPBELL, 1972). U sadašnjem trenutku tendencija je da se ovaj fenomen analizira uglavnom na nivou makrokultura. U literaturi koju smo naveli u prethodnom paragrafu autori su obično raspravljali sledeće vrste pitanja: gde se nalaze prepreke međusobnom razumevanju između Zapada i Istoka: koji su epistemološki razlozi koji ograničavaju pristup raznih društava zapadnim naukama o čoveku; kakav je odnos između kulture i one vrste strategije razvoja koju neke zemlje predlažu na međunarodnom nivou; koji su sazajni mehanizmi koji bi omogućili uspostavljanje izvrsne hijerarhije među kulturama, „rang-listu naroda”, kako to kaže LEVY-STRAUSS.

Pojmovna oruđa kojima u ovom trenutku raspolažemo omogućavaju nam da produbimo istraživanja o sazajnom etnocentrizmu na nivou makrokultura. Među mnogim analitičkim kategorijama možemo ukazati na kategoriju međukulturnog transfera pojmova. Do takvog prenošenja dolazi onda kad se neki pojam, koji je stvoren i definisan u kontekstu kulture iz koje potiče posmatrač, koristi za opisivanje neke pojave u kulturi o kojoj taj posmatrač govori. Taj postupak postoji u svim oblastima znanja, od religije do političkih nauka, od umetnosti do ekonomske razvoja. Tek u poslednje vreme počinje da se uviđa opasnost od deformacija koje nastaju usled nepromišljene upotrebe nekih pojmova. Naime, čest je slučaj da se za razna društva koja se razlikuju od društva iz kojeg potiče istraživač kaže kakva ona nisu (društva bez tržišta, preindustrijska, nepismena), jer istraživač ne ume da odredi šta ona jesu. Bezbrojni su pojmovi koji su, proističući iz određenih kulturnih konteksta, primenjivani u najrazličitijem smislu izvan ovih konteksta. Neka istraživanja u vezi sa ovim problemom već su preduzeta (npr. UNESCO, 1975), ali smo mi u tome još uvek na samom početku.

5. TEME ISTRAŽIVANJA

Samo u kategoriji međukulturnog prenošenja pojmova postoji, kao što smo videli, ogromno polje istraživanja, s obzirom na veliki broj pojmova koji bi se mogli proučavati, a isto tako i s obzirom na različitost kulturnih konteksta (sa stanovišta porekla datih pojmova, kao i sa stanovišta primene tih pojmova) koji bi se mogli uključiti u uzorak. Međutim, prenošenje pojmova je samo jedna od mnogobrojnih kategorija saznanog etnocentrizma. Ove kategorije su različite, zavisno od određene kulture, i prilikom istraživanja mogle bi se popisati.

Pre no što pristupimo nekim značajnijim temama istraživanja, treba reći da je proučavanje kultura jedan oblik međukulturnih veza. Stupiti u dodir sa nekom drugom kulturom, znači uspostaviti interakciju sa njom. Pitanja koja istraživač postavlja mogu pobuditi radoznalost ili izazvati nepoverenje. Ova pitanja mogu, u krajnjim slučajevima, navesti ispitanika da prema kulturi ispitivača oseti pobožno divljenje, ili pak da se potpuno povuče u sebe. Predmeti koje istraživač ima uza se, njegov stav i način života kojim se on manje-više razmeće, sve su to činioci koji se mogu smatrati kao deo globalnog procesa penetracije jedne kulture. Istovremeno, dešava se da se istraživač u toku ankete promeni i počne da svoju sopstvenu kulturu drukčije posmatra. Postoji, dakle, zaista, izvesna veza koju sama reč *studija* nepotpuno izražava.

5.1. Kategorije saznanog etnocentrizma u raznim kulturnim kontekstima

Postoji relativno veliki broj studija o načinu na koji Zapadnjaci pristupaju proučavanju drugih makrokultura. Proučavanje tog etnocentričnog upoznavanja drugih još uvek je nepotpuno. U isto vreme, raspoložemo malim brojem studija o saznanom etno-centrizmu koji karakteriše druge makrokulture (FITZGERALD, 1964). Mogli bi se uspostaviti katalozi saznanjih kategorija koje se primenjuju na razne kulturne kontekste. Empiričkim istraživanjima, čije izvore i metodu treba odrediti zavisno od datog konteksta, mogli bi se pronaći indikatori pomoću kojih bi se ustanovile razlike u saznanom ponašanju jedne makrokulture u odnosu na drugu. U kojoj meri se, na primer, jedan nezapadni etnocentrizam manifestuje istim onim duhovnim kategorijama koje su otkrivene u zapadnom etnocentrizmu: kulturni evolucionizam, opismenjenost, uspostavljanje dodira kao uslov za istoričnost, projektovanje vrednosti, jednostrano pravdanje

sopstvene akcije, prenošenje pojmova, šabloniziranje, terminologija koja se koristi za vrednovanje, autocentrično odabiranje podataka, zaboravljanje da postoje i drugi, dihotomizacija, naturalizovanje kulturnih pojava? — (PREISWERK i PERROT, 1975). Da li je moguće ustanoviti tipologiju etnocentrizma: npr., introvertirani i ekspanzionistički etnocentrizam, etnocentrizam koji sam sebe uznosi i etnocentrizam koji sam sebe osporava.

5.2. *Kulturna dimenzija ponašanja raznih nacija*

Nezavisno od analiza na nivou makrokultura, bilo bi značajno produbiti proučavanje na nivou nacija. U čemu je interakcija između pripadnika raznih zemalja — bilo da oni predstavljaju zvanične instance ili su poslovni ljudi, turisti i univerzitetski profesori, — uslovljena kulturnim tradicijama svojstvenim jednim a drugima? Ovdje se nalazimo na granici između političkih nauka, proučavanja međunarodnih veza i socijalne psihologije. Trebalo bi ići dalje od dosta brojnih studija o nacionalnim šablonima (BUCHANAN i CANTRILL, 1953; KLINBERG, 1966). Svako vrednovanje, verovanje, način ponašanja ili interiorizovanu instituciju kod subjekta jedne kulture treba ocenjivati u odnosu na one osnovne elemente koje subjekt neke druge kulture smatra sopstvenim principima. Te ocene treba zatim povezati sa ponašanjem pregovarača, diplomate, stručnjaka za tehničku saradnju ili trgovca. Pokušaj u tom smislu, čije izvesne epistemološke i kulturne postavke treba tek proveriti, učinjen je u jednoj studiji o američko-grčkim i američko-japanskim vezama (TRIANDIS i dr., 1972).

5.3. *Različitost kultura ili unifikacija kultura?*

U naše doba, akcija raznih vlada u oblasti ekonomskog razvitka planira se i organizuje na nivou čitavog sveta. Da li će to biti sadašnji ekonomski poredak ili pak novi poredak koji su u Ujedinjenim Nacijama predložile upravo zemlje Trećeg sveta, videćemo; u svakom slučaju, u toku je ujednačavanje modela razvoja. Da bismo podrobno opisali ovaj proces, možemo ga ispitivati na raznim nivoima: na najvišem nivou može se postaviti pitanje u kojoj meri postojeće i nove strategije razvoja donose sobom i izvestan model društva, kakav je na primer industrijsko društvo koje određuje opredeljenja onih što u ime cele zemlje odlučuju o upotrebi njenih materijalnih sredstava. Na najnižem nivou, u pitanju je obično prenošenje predmeta i izuma bez neke veće vrednosti koje proizvodi industrijsko društvo,

a troši neki drugi tip društva, i na osnovu kojih se može konstatovati da je reč o društvenom preobražaju. Između ova dva nivoa postoje i drugi, ali pitanje ostaje isto: kome modelu društva vodi sadašnji razvoj? Da li je zaista u toku izvesna standardizacija vrednosti, institucija, tipova ponašanja, izvesno nivelisane kultura u čitavom svetu?

I u ovom pogledu su mogućnosti empirijskog istraživanja neograničene. Ali je uz to ova problematika od tako velikog značaja da joj treba dodati i jednu teorijsku dimenziju, okrenutu ka budućnosti. Treba je proučavati u dva glavna pravca: šta će se dogoditi (oblast predviđanja) i koji model društva žele jedni i drugi (oblast principa). Za sada je sve još neizvesno, ali nas nedavne inicijative nagone na pomisao da bi se sistematizovanje teorija trebalo smatrati korisnim ciljem istraživanja. Evo nekoliko primera: broj geo-kulturnih jedinica, uzimajući u obzir kao osnovni elementi budućeg svetskog poretka kreće se od pet (MAZRUI, 1975) do deset (Rimski klub, 1974), pa čak i do 24 (KONTHARI, 1974, Appendix). Ukoliko se ovaj broj povećava, utoliko je sve češće reč o sistemu zasnovanom na sadašnjoj državi-naciji. Samo se Mazrujev predlog u potpunosti temelji na organizacionom principu po kome kulturni elementi imaju povlašćeno mesto. Pomenimo još jedan spis čiji značaj još nije ocenjen: *Deklaraciju Međunarodne federacije instituta za visoko naučna istraživanja* (International Federation of Institutes of Advanced Studies), prema kome je raznolikost kultura jedan od bitnih uslova za održavanje ljudske vrste (IFIAS, 1976. g.).

5.4. Postojanost kulture u procesima susreta

Primer 1.: Kolonizacija (organizacija kolonije) je uspela u velikim carstvima na tlu Amerike, zato što su Španci prihvatili princip kontinuiteta i reinterpretacije tih carstava.

Primer 2.: Kolonizacija najpre nije uspela u graničnoj zoni, a zatim je uspela posredstvom verskih redova, jer su ovi usvojili upravo taj princip kontinuiteta i reinterpretacije.

Primer 3.: Tradicionalni protestantizam je pretrpeo neuspeh, jer je potpuno raskinuo sa latinoameričkom kulturom.

Nasuprot njemu, struja koja priznaje svetu trojicu doživela je uspeh, zato što je postavila princip kontinuiteta i reinterpretacije.

Primer 4.: Afričko-američke religije.

U stvari, situacija susreta bi se mogla analizirati u zavisnosti od sledećih pojmova:

- reprodukcija kulture,
- alogija (analogija) kulturnih sistema koji se susreću, pojmovi koji se, u procesu susreta, poklapaju sa pojmovima kontinuitet/raskid,
- tipovi reinterpetacije — tipovi sinkretizma.

5.5 Nesklad u ritmu preobražaja

Istražujući pravilnosti u fenomenima susreta kultura, Bastide (1971) je stvorio teoriju o *ritmu promena* koje nastaju kao rezultat ovih susreta; ritam tih promena je, prema njegovom mišljenju, različit i zavisi od kulturnih nivoa. Najbrži preobražaj se vrši na nivou materijalne kulture, najsporiji na duhovnom polju i u oblasti simbola; promene društvenih odnosa nalaze svoje mesto negde između ova dva nivoa.

Bilo bi zanimljivo razviti tu temu i sagledati razloge i mehanizme ovog nesklada.

Ova teorija je, čini se, tačna kad su u pitanju kulture Trećeg sveta koje su pale pod udar ekspanzije Zapada, ali uopšte nije sigurno da se stvari tako razvijaju i prilikom drugih susreta (npr. prilikom širenja velikih religija, kao što je Islam). Trebalo bi proučiti varijacije u tim neskladima zavisno od situacija u kojima dolazi do dodira i videti u kojoj meri je moguće otkriti opštevažeće principe.

5.6. Eksplikativne teorije istorije sveta o unifikaciji i kulturnoj segmentaciji

Jedan način da se susreti kulture shvate i objasne sastoji se u tome da se oni uključe u širi okvir velikih istorijskih pokreta koji su naizmenično dovodili do pojava sjedinjavanja ili pak atomiziranja i razbijenosti u oblasti kulture.

Tema koju ovde predlažemo sastojala bi se u proučavanju ovih fenomena u svetlosti velikih teorija istorije sveta, posebno onih koje su se bavile rastom i opadanjem carstava (npr. TOYNBEE, 1934—54; SPENGLER, 1922—23; RIBEIRO, 1968).

Iz razloga koje smo već izložili, naročita pažnja bila bi posvećena onim teorijama koje vode računa i o egzogenim i o endogenim aspektima razvoja naroda. To bi bio pokušaj da se utvrdi u kojoj se fazi nalazi čovečanstvo u ovom trenutku, a posebno, da li se, kao što neki tvrde,

nalazi u procesu kulturne atomizacije zbog opadanja „zapadnog carstva”.

(Prevela s francuskog
ZORICA HADŽI-VIDOJKOVIĆ

BIBLIOGRAFIJA

- BALANDIER, Georges 1971, Sens et puissance, Paris.
- BASTIDE, Roger 1956, La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique, in: Cahiers internationaux de sociologie, XXI.
- 1960, Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leur oeuvre, in: Traité de sociologie t. 2. Paris.
- 1960, Les religions africaines au Brésil, Paris.
- 1971, Anthropologie appliquée, Paris.
- BERGER, Peter and Luckmann, Thomas 1966, The Social Construction of Reality, New York.
- BERTHOUD, Gérald 1976, L'identité et l'altérité: pour une confrontation de l'épistémologie génétique et de l'anthropologie critique, in: Les sciences sociales avec et après Jean Piaget, Genève.
- BROWN, Ina C. 1963, Understanding Other Cultures, Englewood Cliffs.
- BUCHANAN, W. and Cantrill H. 1953, How Nations See Each Other, Urbana.
- CARDOSO, F. H. y Faletto, E. 1966, Dependencia y desarrollo en America latina, Mexico.
- CLUB DE ROME 1974, Stratégie pour demain, 2e rapport, Paris.
- COMTE, A. 1830—1842, Cours de philosophie positive, Paris.
- DURKHEIM, E. 1893, La division du travail social, Paris.
- DURKHEIM, E. et MAUSS, M. 1909—1912, Note sur la notion de civilisation, in: l'Année sociologique.
- EISENSTADT, S. N. 1965, Protest and Change Modernization of traditional societies.

- ERIKSON, Erik 1968, *Identity: Youth and Crisis*, New York.
- FITZGERALD, C. P. 1964, *The Chinese View of Their Place in the World*, London.
- GLUCKMAN, M. 1960, *Custom and conflict in Africa*, Oxford.
- GODELIER, Maurice 1973, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris.
- GURVITCH, G. 1960, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris.
- HERSKOVITS, M. J. 1938, *Acculturation, the Study of Culture Contact*, New York.
- IFIAS 1976, *Le développement global: Fin de la diversité culturelle?* Stockholm.
- KLINEBERG, Otto 1966, *The Human Dimension in International Relations*, New York.
- KOTHARI, Rajni 1974, *Footsteps into the Future*, New York.
- KROEBER, A. L. et KLUCKHOHN, C. 1952, *Culture: a critical review of concepts and definitions*, in: *Papers of Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Harvard.
- LALIVE D'EPINAY, Christian 1974, *R. Bastide ou la sociologie des confins*, in: *L'année sociologique*.
- 1975, *Religion, dépendance et dynamique sociale*, Paris.
- LEIRIS, Michel 1960, *Race et civilisation*, in: *Le racisme devant la science*, Paris.
- LEON-PORTILLA, A. 1964, *El reverso de la conquista*, Mexico.
- LENINE, V. 1916, *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*.
- LEVINE, Robert and CAMPBELL, Donald 1972, *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behavior*, New York.
- LEVI-STRAUSS, Claude 1960, *Race et Histoire*, in: *Le racisme devant la science*, Paris.
- 1971; *Race et culture*, *Revue internationale des sciences sociales*, 4, pp. 657—658.

- MAIR, L. 1939, *An African People in the twentieth Century*, London.
- MALINOVSKI, B. 1929, *Practical Anthropology*, Africa, II, 1.
- 1938, *The Scientific Basis of Applied Anthropology*, VIII Convegno Reale Accademia d'Italie, Rome.
- MARX, Karl 1965, *Oeuvres complètes*, Paris.
- MAUSS, Marcel 1930, *Civilisation, le mot et l'idée*, Semaine du Centre international de syntonèse, Paris.
- MAZRUI, Ali 1975, *World Culture and the Search for Human Consensus*, in: Saul Mendlovitz (Ed.), *On the Creation of a Just World Order*, New York.
- MEILLASSOUX, Claude 1964, *l'anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Paris.
- MORGAN, Lewis H. 1877, *Ancient Society*, New York.
- MORIN, Violette 1965, *La culture majuscule*, in: *Communications* No6.
- MURRA, J. 1974, *Formaciones economicas y sociales andinas*, Lima.
- NECKER, Louis 1976, *Indiens Guarani et Chamane franciscains*, Genève.
- NORTHROP, F. S. C. 1946, *The Meeting of East and West*, New York.
- NORTHROP, F. S. C. and LIVINGSTONE, Helen (Eds). 1964, *Cross Cultural understanding: Epistemology in Anthropology*, New York.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria-Isaura 1969, *Etnologia e historia de los movimientos mesianicos*, Mexico.
- PREISWERK A. Roy, 1975, *Relations interculturelles et développement*, in: *Le Savoir et le Faire*, Cahiers de l'Institut d'Etudes du Développement, No 2, Genève.
- PREISWERK A. Roy, et PERROT, Dominique 1975, *Ethnocentrisme et Histoire: l'Afrique, l'Amérique indienne et l'Asie dans les manuels occidentaux*, Paris.
- REDFIELD, G. R. 1950, *The village that choose Progress*, Chicago.

- RIBEIRO, D. 1968, O Processo civilizatorio, Rio de Janeiro.
- RICHARDS, A. I. 1940, Land, labour and diet in Northern Rhodesia, Oxford.
- ROCHER, Guy 1968, Introduction à la sociologie générale, Paris.
- ROSTOW, W. W., 1960, The stages of economic growth, Cambridge.
- ROKKAN, Stein (Ed.) 1968, Comparative Research Across Cultures and Nations, Paris.
- SACHS, Ignacy 1971, La découverte du Tiers Monde, Paris.
- SPENGLER, O. 1922—1923, Der Untergang des Abendlandes, Berlin.
- STAVENHAGEN, Rodolfo 1969, Les classes sociales dans les sociétés agraires, Paris.
- STEWART, J. 1955, Theory of Culture Change, Urbana.
- SUNKEL, Osvaldo et PAZ, Pedro' 1970, El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo, Mexico.
- TOENNIES, F. 1887, Gemeinschaft und Gesellschaft.
- TOYNBEE, A. O. 1934—1954, A Study of History, London.
- TRIANDIS, Harry et al. 1972, The Analysis of Subjective Culture, New York.
- TYLOR, E. B. 1871, Primitive Culture, London.
- UNESCO 1975, Les cultures et le temps, Paris.
- WACHTEL, N. 1973, La vision des vaincus, Paris.
- 1974, L'acculturation, in: Le Goff, J. et Nora Pierre, Faire l'histoire, Paris.
- WHITE, L. A. 1949, The Science of Culture, New York.
- WISSLER, C. 1914, Influence of the horse in the horse, in: the development of plain culture, American Anthropologist, XVI.
- ZAVALLONI, Marisa 1973, L'identité psychosociale, un concept à la recherche d'une science, in: Serge Moscovici (Ed.), Introduction à la psychologie sociale, Vol. II, Paris.

O JEDNOJ NESVAKIDAŠNJOJ VRSTI RAZGOVORA

„Već ste obavješteni da nam sledeći put predstoji veliko iskušenje ali, nadam se, i posebno zadovoljstvo da učestvujemo u inauguraciji debate ,O mogućnostima kooperacije humanističkih i prirodno-matematičkih nauka'.”

Tako počinje pismo br. 16, jedno od brojnih pisama koje je Muzikološki institut SAN-u, sa potpisom Dragutina Gostuškog, počeo da upućuje još s jeseni 1974. god. izvesnom broju fizičara, biologa, kompozitora, psihologa, sociologa, arhitekata, slikara, likovnih kritičara, matematičara, književnika i drugih sa pozivom na „Razgovore o nauci i umetnosti”.

Ti razgovori teku već pune dve godine — neprekinuti, nepodložni kolebanjima promenljivih raspoloženja i interesovanja, sa uvek gotovo punom malom salom na drugom spratu zdanja u Knez Mihailovoj ulici, sa temama koje se smenjuju i koje zadiru u problematiku ljudskog sveta kao celine.

Bili bismo zakasneli hroničari kada bismo samo zabeležili ovaj događaj, koji nema potrebe za posebnim publicitetom. Smatramo ove razgovore socijalnim i intelektualnim eksperimentom, koji traje i koji daje povoda za opštija razmišljanja o duhovnoj klimi našeg vremena i stremljenjima ljudi koji vide dalje od svoje profesorske katedre, svoje naučničke laboratorije, svog slikarskog ateljea, svoje projektantske table.

Šta je to karakteristično za ove razgovore, što im daje jedan opštiji smisao? Šta je to okupilo

i zadržalo na okupu Mihovila Logara, Aleksu Čelebonovića, Mladena Srbinovića, Vojina Matića, Predraga Ristića, Dragana Krstića, Dejana Medakovića — imena su uzeta nasumce, jednostavno kako ih je autor ovih redova jednom notirao — ljude različitih vokacija i različitih zanimanja?

Već u samom načinu obaveštavanja i okupljanja, putem redovnih pisama, u kojima se mešaju duhovitost, blaga ironija i istovremeno duboko uverenje u smislenost čitavog poduhvata. Sa ličnom notom uvek potpisanog Dragutina Gostušskog, leži deo uspeha. „Ispunjeni optimističkim ubedenjem da nestrpljivo očekujete naš ponovni poziv za redovne utorničke sastanke, isporučujemo vam tople pozdrave uz izraze neskrivenog poštovanja.” Odazivajući se na ove pozive, učesnici u ovim razgovorima su dolazili sa nepomućenim osećanjem aktera u jednom intelektualnom i socijalnom činu, a ne kao bezimena publika koja često ispunjava pojedine sale za predavanja. Ovde su svi istovremeno bili i učesnici i aktivna publika. Ova granica je u toj meri fleksibilna da je samo od ličnog raspoloženja, trenutnog podsticaja i teme zavisilo ko će se naći u kojoj kategoriji. Uloga uvodničara bila je tek podsticajna. To nisu bila predavanja za nekoga, već poziv na zajedničko razmišljanje o zajedničkim problemima ljudi.

Međutim, sve to, ma koliko značajno, možda ne bi bilo dovoljno za tako čvrsto i dugo povezivanje jedne grupe raznorodnih ljudi da nije postojao jedan mnogo dublji podsticaj. Ovde su se sreli predstavnici nauke i umetnosti i iz utornika u utorak dokazivali da postoji samo jedan svet, ljudski svet, a da mu i nauka i umetnost, svaka na svoj način, pomažu da dođe do svesti o sebi. Magijska reč multidisciplinarnost, koja najčešće podrazumeva saradnju velikih društvenih institucija, naučnih instituta, katedri, umetničkih akademija itd., ovde je oživela u susretu običnih ljudi, naučnika i umetnika, koji su izasli iz svojih čistih uloga naučnika i umetnika. Jednom intervenišući, spontano kao i uvek, Mladen Srbinović je možda najbolje izrazio ovaj duh zajedništva, tu povezanost i isprepletanost različitih disciplina — samo ako ih posmatramo u određenoj funkciji. Ukratko slobodno interpretirana, njegova misao kazuje sledeće: ne postoji prava svrsishodnost usmerena na ljudsku zajednicu, princip opšteg mora da se nalazi u svim naukama, a to opšte potiče iz čoveka. Ni nauka ni umetnost u ovom razgovoru nisu tretirani kao posebni rezervati koji imaju svoje posebne ciljeve i svoje posebne interese. One se razlikuju samo u metodu, ali ni to nije nepremostiva prepreka za razumevanje ljudi koji se bave umetnošću, odnosno naukom. To je bilo evident-

no u svakom od preko šezdeset razgovora. „Bilo je inače veoma ohrabrujuće videti kako su se u polemiku izvanredno lako uključivali pravnici, fizičari, ekonomisti, lingvisti, muzikolozi i prisutni predstavnici drugih disciplina.” — kaže se u jednom od brojnih pisama.

Koliko su inače teme raznorodne i iz različitih oblasti nauke i umetnosti lako je videti iz samo letimičnog i slučajno napravljenog izbora tema. Tu se razgovaralo o principu analogije kao osnovu pluridisciplinarnog načina mišljenja, humanoj genetici i društvu, nauci i filozofiji, mitologiji svakidašnjeg života, fenomenu relativnosti u ekonomiji, materiji i formi kod Aristotela, elementima opšte teorije predviđanja, psihoanalitičkoj teoriji inspiracije, sociološkim aspektima umetničkog dela i drugim, pa čak i o jednoj takvoj temi kao što je: kanalizacija i đubrišta kao privremeno nužni konstitutivni elemenat arhitekture.

Lako je pretpostaviti da su se kao uvodničari javljali određeni stručnjaci, među kojima su bili — Dragutin Gostuški, Radomir Lukić, Branko Horvat, Franjo Barišić, Marko Marinković, Vojin Matić, Predrag Ristić i Milorad Tontić, ali je neuobičajeno da su se u razgovor o svakoj od ovih tema ravnopravno i podjednako kompetentno u ovom slučaju uključivali i ostali učesnici — kompozitori, slikari, matematičari i fizičari. To pitanje kompetencije u ovim razgovorima je dobilo svoju reinterpetaciju. Razgovori su vođeni krajnje ozbiljno i potpuno neobavezno, što ne znači improvizatorski. Veliko znanje se često pretvaralo u otvoreno pitanje za nepoznate predele ljudskog saznanja i za naslućivanje nesaznatih horizonata sveta. Nijedno pitanje nije bilo besmisleno i nijedan odgovor bezvredan.

Tako su ovi razgovori, nepodložni akademskoj verifikaciji, strogo naučnoj proverljivosti i umetničkoj potvrdi, uvek označavali traganje, priznavanje ograničenosti znanja i uverenje o postojanju neslučenih veza u ovom svetu koji saznajemo svojim čulima i koji osmišljavamo i izgrađujemo svojom delatnošću. „Mada to nije sasvim u skladu sa običajima, na dan 1. aprila bili smo svi veoma ozbiljni slušajući dragoceni izveštaj prof. Branislava Lalovića o najnovijoj situaciji u jezgru atoma gde, kako on tvrdi, dolazi do građenja izvesnih simetričnih slika. Za pohvalu je držanje učesnika skupa koji su se sa punim dostojanstvom pravili da razumeju predavanje”.

Možda će ko prigovoriti zbog izvesne zatvorenosti ovog kruga ljudi u kome su se našli neki poznati naučnici i umetnici. Može se čak

izneti i pretpostavka da su ovakvi razgovori jedino i mogući u takvom krugu ljudi. Neosporno je da je potrebno dospeti, ne toliko do određenog nivoa znanja koliko do pravog saznanja o karakteru tog znanja da bi ovakvi razgovori uopšte mogli da se vode. To, međutim, znači da takav krug ljudi, pod određenim uslovima, može da se formira i drugde, sa drugim učesnicima i sa bezbroj drugih tema. Tim povodom treba ponovo skrenuti pažnju na socijalni, ekonomski i saznajni značaj ovakvog okupljanja ljudi. Pre svega, ovde umetnici, naučnici, profesori i istraživači izlaze iz svojih društveno strogo definisanih uloga. Oni u ovim razgovorima, po svom znanju i po svojim idejama, jesu naučnici i umetnici, ali oni ovde ne nastupaju profesionalno, kruto podređeni naučnim i umetničkim interesima shvaćenim kao parcijalnim interesima. U vreme sve veće parcijalizacije i naučnog i umetničkog života, to dobija smisao jedne reintegracije podeljenih sfera ljudskog sveta. Istovremeno, ti manje ili više poznati umetnici i naučnici, uz sve razvijenije forme prenošenja znanja i stalno nicanje novih tribina koje tragaju za svojom fizionomijom, svojom publikom i svojim predavačima, ovde ne dolaze da prodaju ili da reprezentuju svoje znanje. Oni ovde nude svoje znanje, odnosno neznanje u razmenu za drugo i drugčije znanje — relativizujući svoje znanje, odnosno prevazilazeći svoje neznanje. Pitanje autorskih honorara, slušalaca, prestiža, autoriteta i ostalih socijalno-ritualnih rekvizita ovde se uopšte ne postavlja.

Jesmo li kao socijalna i intelektualna sredina sposobni za umnožavanje ovakvog eksperimenta, drugo je pitanje. Ohrabrujuće je da taj eksperiment traje, makar ostao i usamljen. Ne treba, uostalom, uvek očekivati omasovljavanje nekih dobrih primera. Mnogo je bolje tragati za analognim formama, u koje će biti utkana inicijativa različitih ljudi.

O ZDRAVLJU I TUMORU DESETOG BITEFA

„Bitef je bio, a na Bitefu — Teatar nacija...”
Baš kao u Jakšićevom stihu — „Vašar je bio,
a na vašaru...” — devetogodišnji poštovaoci
beogradskog pozorišnog festivala „novih tenden-
cija”, ovog septembra zatečeni u čudu od
pompe zvaničnog otvaranja jubilarnog, Dese-
tog Bitefa, očekivali su „sve” i „sva” od vašar-
skog oruđa i oružja: Teatra nacija. Koliko je
toj svečarskoj atmosferi podlegao sud kritičara
i gledalaca, pa su pojedine predstave prehva-
ljivane, da bi neke bile grubo odbačene, pi-
tanje je koje upućuje na prethodno razmatran-
je problema: da li je Bitefu bila potrebna
zastava Teatra nacija da bi izvršio svoju, pri-
znatu u svetu, kulturnu misiju? I dalje, da li
je Teatru nacija bilo neophodno utočište u
beogradskom okrilju da bi opravdao svoju
svrsishodnost, vitalnost, potrebu postojanja?!

Kao što je poznato, Teatar nacija od prošle
godine nema stalnog mesta boravka (sedište je
bilo u Parizu, gde je i osnovan). Pošto je Pariz
otkazao gostoprimstvo (zbog navodno velikih
troškova festivala), osnivači i selektori dosetili
su se jadu kako da „prežive” bar na račun sta-
re slave. Tako, Teatar nacija nudi svoje zvučno
ime vitalnim pozorišnim centrima sveta (prošle
godine je Varšava bila time počastvovana), gde
grad domaćin snosi sve obaveze, naravno uz
pokroviteljstvo osnivača pariskog festivala, koji
u prvom redu odlučuje o repertoaru smotre
„vrhunski realizovanih predstava na svetu”.
Ove godine, Žan Luj Baro i njegovi podanici,
učinili su „prezent” Beogradu.

Kako se beogradski pozorišni život odvija u
znaku solidne produkcije, da bi poneka pred-
stava odskočila profesionalnošću izvođenja (naj-
češće su glumci ti koji zasluže trajnije pamće-
nje date predstave), poneki dramski tekst oz-

nači prodor ka razini evropske dramaturgije, i tu negde se zatvara krug „novih tendencija” pozorišnog beogradskog kruga, — prema tome, ne može se reći da je odbor Teatra nacija „zaseo” u Beogradu zbog njegovih priznatih i svetu poznatih pozorišnih vrednosti. Na isti način, doprinos jugoslovenskog pozorišta svetskoj pozorišnoj aktivnosti u celini, sličan je stanju u Beogradu, pa tako darivanje pokroviteljstva se ne može drugačije shvatiti osim — da je Bitez onaj koji čini ovu sredinu značajnim pozorišnim vrelom. Nema sumnje da su Baroovi saradnici u pravu: Bitez je značajan pozorišni festival, i više od toga, festival koji nudi informacije o tekućim strujanjima svetskih, „novih pozorišnih tendencija”. Stoga, štab Teatra nacija nije mogao da nađe bolje uzglavlje no ovo, u septembarski gostoprimljivom, bitefovskom Beogradu. Još uvek mlad po duhu, a po dužini postojanja već zreo za poštovanje, Bitez je Teatru nacija očigledno „dobro našao” da se svetskoj pozorišnoj javnosti predstavi kao pobornik bitefovskih nastojanja, zagovarača važnosti cvetanja i bujanja „novih pozorišnih tendencija” na račun okoštalih vrednota solidnog, građanskog poimanja pozorišnog kartezijanstva. No, njegova očinska zaštita više je izneverila, rasplinula okvirni smisao jubilarne proslave ovogodišnjeg Bitefa, no što je štab Teatra nacija izgubio u zbratimljavanju sa najavangardnijim pozorišnim festivalom u svetu.

Jer, nije tajna, u svojim počecima (50-tih godina), Teatar nacija je imao izgled poprišta: sukobljavali su se koncepti slobodnog, avangardnog pozorišta i građanski odmerene, „vrhunski realizovane predstave”. Deseti Bitez možda najpribližnije daje sliku tih burnih početaka Teatra nacija. Deseti Bitez „naliči” nečem čega su se svi poletni pregaoci pozorišta u svetu pribojavali tokom proteklih devet godina: da se ne „izmetne” u šarenilo tipično za svaku neprogramsku smotru gde se na okupu nalaze i „solidne” predstave, i virtuozne pozorišne inscenacije, i pridodati, poneki pozorišni eksces, eksperiment koji je trenutno na „vrhu” svetskog pozorišnog mnjenja. Na žalost, to se dogodilo — ovogodišnji Bitez nosi sve odlike repertoarskog haosa neusaglašenog programa, htenja da se izmire potrebe Bitefa i vapaji Teatra nacija. Za svakog je bilo ponešto, pa valjda iz tog razloga, značajne predstave po današnji pozorišni trenutak bivaju iskazane labavim vrednosnim sudom (mnogo impresionizma, malo logičkog, jasnog zaključivanja). Ni manje ni više, događanja na Desetom Bitefu su bila „pozorišna”, ili — nikakva! Najveći deo kritičara, u prilog ovoj tezi, spominje predstavu „Svetac i ragbi igrač” (izvođenje njujorške grupe Mabu Majns), koju ni jedan od bitefovskih selektora nije video

pre dolaska u Beograd, a koja je na Bitef dovedena po preporuci štaba Teatra nacija. Pomenuta predstava se nije igrala u punom sastavu (pola ansambla nije došlo), promenjen je i sceniski prostor (predstava se igra na prirodnom igralištu), pa smo prisustvovali nekoj vrsti „citata” iz predstave u košarkaškoj sali „Pinki”. No, „Svetac...” nije samo lažirana predstava, već i dokaz neusaglašenosti u radu štaba Bitefa i štaba Teatra nacija. Teatar nacija nije mogao, ni smeo da predloži jednu predstavu za čije izvođenje bitefovski budžet nema dovoljno „dubok džep”. Improvizacija kojoj smo prisustvovali u hali „Pinki” najbolje je ogledalo zaštitničkog grba Teatra nacija Desetom Bitefu.

Naše „pozorišno selo”, čaršija naša svagdašnja, zadovoljna je ovim šta se desilo: po njima, Bitef se „smirio”, „uravnotežio”, rekli bi oni — dobio je pravu fizionomiju svetskog festivala. Jedan gost, po preporuci Teatra nacija, bio je i Andžej Vajda (sa predstavom „Slučaj Dantona” po drami Stanislave Pšibiševske), — on je izjavio sledeće novinaru „Politike”: „Bitef će preživeti, jer nema neku čvrstu koncepciju. Koncepcija Bitefa balkanski je otvorena, jer na njemu može sve da se prikazuje. Upravo tako zamišljen program pomogao je da ovaj festival opstane, i ostane, dok su drugi, „zatvoreni” propali.” Kao komentar ovome, treba dodati da je Vajdina predstava bila jedna od najmanje primećenih: po sudu publike — treća, otpozadi!

Pored svih omaški sprege Bitef-Teatar nacija, ispostavilo se i jedno dobro rešenje (što potvrđuje anarhističko „vjeruju” da u svakom haosu ima svetlih trenutaka!). U slučaju koncepcije Desetog Bitefa, bio je to dolazak teatra sa Taganke. Proslavljeno pozorište koje se već godinama poziva na Bitef radi viđenja „Hamleta” nadalekog čuvenog u Sovjetskom Savezu. No, teatar sa Taganke nije doveo samo „Hamleta”, već i predstavu „A zore su ovde tihe” (dramatizacija po istoimenom romanu Borisa Vasiljeva), i kolažnu dramatizaciju motiva „Deset dana koji su potresli svet” (istoimeni roman Džona Rida). Proslavljeni ansambl pod rukovodstvom Juriija Ljubimova sigurno ne bismo ni ovog Bitefa videli da zvučno ime Teatra nacija nije tome pridonelo. Ali, s „Hamletom” (koji je pozivan), stigao je i jedan solidno napravljen solilokvij na ideološke teme Oktobarske revolucije, kao i tanušna predstava o „ulozi žene u svetskoj revoluciji”. Ljubimovljev „Hamlet” zasigurno predstavlja domet sovjetske pozorišne scene, ali u širim okvirima, to je samo zanimljivo nadahnuta predstava, kako po režijskom prosedu tako i po perfekciji izraza

(scenografija, gluma, muzika). No, bar smo sada sigurni da ne gubimo važnu predstavu iz vida kada govorimo da poznajemo sve novine u svetskim pozorišnim strujanjima.

Ali šta reći na to da je jedna od ravnopravne tri bitefovske nagrade stručnog žirija (beogradski kritičari), dodeljena upravo Ljubimovljevom „Hamletu”. Čime se rukovodio stručni žiri? Tendencijama beogradskog festivala, ili — Teatra nacija?! Jer, dobro (— čitati „vrhunski”) realizovana predstava, bilo je i jeste geslo Teatra nacija, pa su bitefovska nastojanja da budu favorizovane predstave „novih pozorišnih tendencija” (čitati vrednosti!), izgleda, po prirodi stvari, došla u zadnji plan. Nekakvo iskupljenje žirija jeste odato priznanje slobodoumnom Piteru Bruku za predstavu „Pleme Ik”, i virtuoznom zaljubljeniku pozorišnog medijuma, Robertu Vilsonu za predstavu „Ajnštajn na plaži”. Ali, jedna značajna predstava sa svim odlikama „novih pozorišnih tendencija” ostala je bez odgovarajuće valorizacije. To je predstava celjskog „Slovenskog ljudskog gledališča” — „Igrajte tumor u glavi”, po tekstu Dušana Jovanovića, u režiji Ljubiše Ristića. Nedodeljivanje nagrade ovoj predstavi nije ništa drugo do konkretni sindrom poljuljanog zdravlja beogradskog festivala.

„Igrajte tumor u glavi” zatvorio je bitefovske dveri, i svima onima koji glasaju za vitalno, poletno, polemičko pozorište, jasno je da je to jedna od najzanimljivijih predstava na Desetom Bitefu. Značaj dramatskog prosedea (odnos pozorišta i publike, mehanizma vlasti i prosvetno-kulturnih institucija, sukob građanskog poimanja pozorišta i veštastvenih avantgardista, utopijski magnetizam scenskog rekvizitarijuma i realiteta stvarnosnih događanja na sceni i van nje itd.), preneo se i „prepokrio” utiske sa prethodno viđenih predstava, pa su neke od njih još više dobile u smislu („Pleme Ik”), dok su neke, koje su se činile valjanim u toku odvijanja festivala, izgubile u značaju i smislu postojanja („Dodite, i dan će biti vaš” Eugena Barbe).

Prenebregavanje vrednosti „Tumora...” od strane stručnog žirija Desetog Bitefa, govori najviše o tumoroidnom stanju hibridnog organizma „bitef+teatar nacija”.

NEBOJŠA VASOVIĆ

NOVI POKUŠAJI SINTEZE

POVODOM BEOGRADSKOG JAZZ-FESTIVALA

Nedavno završeni Beogradski jazz-festival uglavnom je ostvario svoju programsku orijentaciju. Predstavljeni su muzičari iz nekoliko zemalja različitih muzičkih opredeljenja, a muzika koju smo čuli podstiče nas da ponovo razmislimo o nekim tendencijama koje postoje u jazz-u poslednjih nekoliko godina.

„Za mene, jazz je jednostavno sloboda muzičkog govora! I upravo zbog te slobode postoji toliko mnogo različitih formi jazz-a... Među tim nijedna od tih formi ne predstavlja sam jazz.” — („Jazz-forum,” 30, S. 29). Ova izjava Duk-a Ellington-a ukazuje na osnovne odlike jazz-a: njegovu otvorenost, raznovrsnost, sposobnost da se neprestano razvija i prepliće sa drugim muzičkim oblicima i žanrovima. Otuda je jazz „najslobodnija muzička ekspresija koju smo ikada videli” (isto, s. 29). Jazz je od svog nastanka upijao najrazličitije muzičke sadržaje: folklornu muziku raznih naroda, popularnu, orijentalnu, evropsku klasičnu muziku. Ova otvorenost donosila mu je svežinu, obogaćenje muzičkih ideja ali i stalnu borbu protiv komercijalizacije i gubljenje identiteta. Popularna muzika je vrlo rano počela da prodire u jazz. Tridesetih godina orkestri Glen Miller-a i Benny Goodman-a morali su da se odbrane od takozvane „slatke muzike”. Četrdesete i pedesete godine donose popularnost latinoameričkih ritmova a pedesete i šezdesete godine su formiranje i razvijanje rock-a, muzike nastale spajanjem blues-a, country and western i gospel elemenata. Međusobno prožimanje jazz-a i rock-a postalo je očiglednije krajem šezdesetih i početkom sedamdesetih godina. Razloga za to ima više. Razni oblici avangardnog jazz-a postali su nepristupačni jednom delu publike, koja je i dalje u jazz-u tražila neku formu swing-a i ritmičkog dinamizma. Muzički razlozi ovog zbliženja su i često okretanje blues-u, koji je koren i jazz-a i rock-a, a takođe i zajedničko

eksperimentisanje i upotreba najrazličitijih električnih instrumenata. Vredi pomenuti i socijalne uzroke: osim što su morali da zadovolje muzičke apetite publike, rock-zvezde su morale biti i buntovnici protiv raznih društvenih konvencija. Ovo nije bilo lako jer ih tržište po pravilu vrlo brzo apsorbuje i pretvara u ugledne članove društva. Rock-publika vremenom upoznaje buntovnički karakter jazz-a, njegov apel za slobodom izražavanja, pa je i to sve više privlači ovoj vrsti muzike. Jazz je kao progonjena i buntovnička muzika oduvek morao da osim muzičkih prenosi i neke sadržaje društvenog života.

Glavni pokretač jazz-rock sinteze Miles Davis nije naprosto odjednom došao na ideju da spoji jazz i rock. Inovacije su po pravilu pre rezultat kontinuiranog razvoja neke ideje nego pronalazjenje iz ničega. Još ranije Miles izjavljuje da ga harmoniska složenost ograničava. On prognozira da će se u jazz-u upotrebljavati manje akorada, ali da će biti bezbroj mogućnosti njihove upotrebe. (J. Goldberg, „*Jazz Masters of the 50's*“, s. 81.) Na albumu „*Filles de Kilimanjaro*“ harmonija je pročišćena, izbačene su sve nepreciznosti i nepotrebna ponavljanja. Umesto na harmoniju Miles se sve više koncentriše na ritam, kao i Coltrane na kraju karijere. I u jazz-u se ostvarila prognoza Stravinskog: „Harmonija kao medijum muzičke konstrukcije ne nudi više izvore koji bi se mogli ispitivati, i iz kojih bi se mogla očekivati dobit. Savremeno uho zahteva potpuno drugačiji prilaz muzici. Igrom prirode, često se osećamo bliži dalekim generacijama nego generaciji koja nam neposredno prethodi. Zbog toga su interesi današnje generacije usmereni na muziku pre 'harmonskog doba'. Ritam, ritmička polifonija, melodijska ili intervalska konstrukcija su elementi muzičkog građenja koje danas treba istraživati.“ — (Igor Stravinski, *Moje shvatanje muzike*, s. 65). Rezultat ovih novih Miles-ovih istraživanja bili su albumi koji će umnogome odrediti kretanja i u jazz-u i u rock-u narednih godina. Osim toga, ploče *In A Silent Way*, *Bitches Brew*, *Miles at Fillmore*, prodane su u neuobičajeno velikim tiražima budući da se radilo o vrlo svežem zvuku. Upotreba sopran-saksofona, ponekad dva klavira, električne gitare i trube uz podršku rock-ritmova i jednostavnih tema postala je obrazac za kopiranje. Zloupotreba ove sinteze odmah je počela. Dovoljno je bilo da u grupi muzičara jedan ili dvojica od njih pokažu neke površne sklonosti ka jazz-u, pa da se grupa odmah nazove jazz-rock grupom. Izvesna oplemenjivanja i usavršavanja rock-muzike očigledna su, ali to još uvek ne znači da je svako usavrša-

vanje i inovacija neizbežno jazz-rock. Sviranje otrcanih jazz-fraza na saksofonu uz gro- moglasne rock-ritmove nema nikakve veze sa prvobitnim pokušajem kreativne sinteze. Ovoj degradaciji jazz-rock-a doprinose čak i njegovi osnivači. Beogradska publika mogla je ovo da prati na primeru samog Davisa. Dok je njegov prvi nastup u Beogradu sa Keith-om Jarrett-om bio svež i originalan, drugi je ličio na neuspelu kopiju njegove sopstvene muzike. Ako su na početku jazz-rock sinteze najuticajniji bili Miles Davis i njegovi saradnici Joe Zawinul, Herbie Hancock, Chick Corea, John McLaughlin, Tony Williams, Keith Jarrett, kasnije to nije bio niko od muzičara, već samo tržište. Ono je otkrilo beskrajne mogućnosti komercijalizacije, a pod etiketom jazz-rock moglo se prodati skoro sve. Da bi dokazali smrt jazz-a mnogi ponekad citiraju izjave poznatih jazz-muzičara u kojima ovi odbijaju da svoju muziku nazovu jazz. Nekada je odbacivanje ovog imena želja da se prestane s etiketama u muzici, ali mnogo češće u odbacivanju naziva jazz treba videti odbacivanje socijalnog statusa ove muzike a ne samog jazz-a kao specifičnog oblika muzičkog izražavanja. Opštu zbrku potpomogli su neki kritičari, naročito oni u Down Beat-u. Po njima, podela muzike na jazz, rock folk i klasičnu muziku nema više smisla, jer se sve vrste muzike kreću u pravcu sinteze, pa već možemo govoriti naprosto o Muzici, dobroj ili lošoj. Tako se svi oni koji još uvek ukazuju na specifične razlike između ovih muzičkih žanrova nazivaju ljubiteljima etiketa. Međutim, sudeći po broju i kvalitetu muzičkih dela koja nastoje da ostvare tu sveobuhvatnu sintezu, jasno je da vreme Muzike još uvek nije došlo, i da ćemo morati strpljivo da čekamo negujući podjednako sve muzičke žanrove koji danas postoje. Ovo je problem kreativne muzičke prakse a ne problem zamene jednih termina drugima.

Da li jazz danas pruža nove mogućnosti? Gostovanje orkestra Gil-a Evans-a na ovogodišnjem Beogradskom jazz-festivalu ohrabruje nas da odgovorimo potvrdno. Ovaj čuveni aranžer i vođa orkestra počinje svoju aktivnost tridesetih godina. Njegova reputacija počela je u periodu saradnje sa orkestrom Claude-a Thornhill-a 1941—1948. Kasnije učestvuje u snimanju čuvenog albuma „The Birth Of The Cool,” pa pored Miles-a Davis-a postaje istaknuta figura u periodu nastanka cool jazz-a. Vrhunac saradnje Davis-a i Evans-a su albumi *Sketches of Spain*, *Miles Ahead*, *Porgy and Bess*, koji su odmah svrstani među najuspešnije primere integracije jazz-a i klasične muzike. (L. Feather, „*The book of jazz*,” s. 205.) Još onda je Gil Evans zbunio kritičare pa su mnogi izbegavali

da ove radove nazovu jazz, klasična muzika ili folk — isto, s. 206). Svoj afinitet prema klasičnoj muzici, osećaj za folklor i veštinu jazz-aranžera Evans je spajao na vrlo kreativan način i od tada je njegova muzika uvek bila u znaku sinteze. „Vrlo sam eklektičan, — kaže za sebe Evans — moji izvori su sve što sam ikada čuo”. — (Down Beat may 23, 1974, s. 12). On sa oduševljenjem govori o orkestru Sun Ra, o Stivien-u Wonder-u, Jimi Hendrix-u, Ornette-u Coleman-u, Charles-u Mingus-u, Cecil-u Taylor-u. Dok mnogi vođi velikih orkestara još uvek stvaraju muziku poput one od pre deset ili dvadeset godina, Evans nije nimalo nostalgičan za prohujalim razdobljima i izjavljuje da ni u muzici „dobra stara vremena nisu nikada postojala” („Jazz magazine”, 244, s. 43). Interesantno je da je Evans jezgro svog današnjeg zvuka počeo da razvija još od 1968, otprilike nešto pre nego što Davis počinje sa svojom jazz-rock sintezom. Trevor Koehler, Billy Harper, Sue Evans i Herb Bushler bili su njegovi saradnici na snimanju ploče „Gil Evans”, Ampex. Od tada će sintesajzer biti sastavni deo njegovog orkestra, Evans uvodi električne instrumente i razvija novu ritmičku orijentaciju. Sledi veliki uspeh sa pločom posvećenom Jimi Hendrix-u, u koju je Evans uložio mnogo rada. On se inspirisao muzikom ovog rock-muzičara, ali je opet stvorio nešto novo, bez namere da pravi komercijalne kompromise. Ploče Svengali i There Comes a Time, sadrže dalje Evansove eksperimente. U čemu je aranžerska veština Gil-a Evansa? Odgovor na pitanje najbolje daje njegov saradnik, saksofonista George Adams: „Gil zna tačno šta hoće, i u isto vreme ostavlja muzičarima veliku slobodu što je teško sa big bendom.” — („Jazz magazine”, 233, s. 24). Evansov orkestar je neobičan i po izboru instrumenata. On je još ranije sekciju saksofona zamenio hornom tubom, klarinetom, flautom i alt saksofonom. Duvačka sekcija sadašnjeg Evansovog orkestra: dve trube, trombon, tenor saksofon, horna, tuba, poseduje veliko bogatstvo boja, a po snazi je ravna big bendu klasične formacije. Na koncertu u Beogradu solo na horni sadržao je eho španske muzike, George Adams nas je podsetio na Coltranea a solističke deonice na trubi, tubi i trombonu odlikovale su se raznovrsnošću i asocirale su na razna stilska opredeljenja. Imao se utisak da sviraju solisti iz različitih orkestara. Neobično je i prisustvo električnih instrumenata u jednom big bendu. Iako već duže vreme veliki orkestri poput Don Ellis-ovog ili Sun Ra-ovog upotrebljavaju električne instrumente, još uvek nema nekog upotrebljivog obrasca za big bend, pa je vođa orkestra uvek nanovo primoran na eksperimente. Kod Evansa se zapaža nešto više ukusa i osećanja mere nego

što je to u slučaju Don Ellis-a, a kompletni zvuk orkestra nešto je pristupačniji i pročišćeniji nego zvuk, inače inventivnog, orkestra Sun Ra. Na pitanje kome daje prednost sintesajzeru ili akustičnim instrumentima Evans odgovara da se svi instrumenti hrane Muzikom i da upotreba sintesajzera zahteva potpuno poznavanje mogućnosti ovog instrumenta. Po njemu električni instrumenti ne donose sobom nužno snagu i svežinu, ista formacija instrumenata zvuči različito u rukama različitih kompozitora. (*Down Beat*, May 20, 1976, s. 15). Evansova muzika sadrži dosta prisećanja na dixieland, swing, i cool, parafraza, parodija i muzičkih komentara na stare aranžerske big bend obrasce. Ona je spoj fluidnosti i ritmičnosti, snage i smisla za humor. Evans sabira različita jazz razdoblja, špansku muziku, rock-akcente, snagu i obojenost električnih instrumenata. Iako od slušaoca zahteva izvestan napor i otvorenost, ova muzika nije nepristupačna.

Gil Evans svojom muzikom daje jedan od ubedljivijih odgovora na pitanje o mogućnostima u današnjem jazz-u. Njegova muzika pokazuje da prave inovacije ne ugrožavaju autentičnost jazz-a već ga samo potvrđuju. Jazz je i dalje osobeni muzički i socijalni fenomen, umetnost koja vraća muzici ono što je ona u dvadesetom veku počela da gubi. Upravo misleći na ovu vrstu muzike savremeni estetičar Morpurgo-Tagliabue govori o „obnovi muzike“: „Ne može se poricati da je nova muzika ponovo dobila pravi smisao ritma, njegov fizički karakter, to jest bit umetnosti kao životne igre; a na toj osnovi nađen je ponovo i klasični smisao *aequalitas numerosa*, matematičke igre, i romantički smisao za improvizaciju, „phantasieren“, „durchkomponieren“,“ — G. Marpurgo-Tagliabue, „*Savremena estetika*“, s. 190). Umetnost je u dvadesetom veku sve više gubila svoje prvobitne odlike: igru, spontanost, ritam. Kada je stapanjem afričkih muzičkih korena i specifičnog načina života američkih Crnaca nastao jazz, ponovo smo dobili umetnost koja se obraća podjednako intelektu i telu, koja objedinjuje spontanost i disciplinu i oživljuje prvobitni karakter umetnosti.

Jazz nije zatvorena i zadovoljna, savršena muzika. On je i dalje muzika koja iznenađuje, bunt protiv svake represije, bunt protiv hedonizma i akademizma, protiv muzičke pornografije i muzičkog snobizma, svojevrstni spoj spontanosti i muzičkog znanja. Negujući svoju autentičnost jazz učestvuje u stvaranju Muzike.



VII DEO

PRIKAZI



DUŠAN OBRADOVIĆ

UVOD U UPOREDNO PROUČAVANJE KULTURA

U ediciji *Današnji svet* beogradskog izdavača „Prosveta” pojavila se izuzetna knjiga poznatog antropologa Rut Benedikt*) koja je već dugo nezaobilazna u antropološkoj literaturi, posebno u kulturnoj antropologiji. A kada je u pitanju naša prevodna izdavačka delatnost, ovo je povod više da se po ko zna koji put postavi pitanje da li treba baš toliko čekati da se u našoj kulturnoj javnosti pojavi jedna tako izuzetna knjiga. Ako ništa drugo, naime, o značaju *Obrazaca kulture* bar upečatljivo govori podatak da je do oktobra 1958. godine, kada je Margaret Mid napisala novi predgovor, knjiga prevedena na četrnaest jezika, u tiražu preko 800.000 primeraka odštampanih samo u izdanju Mentora. A nije neophodno biti komercijalista ili matematičar pa zaključiti da je za proteklih 18-estak godina ta brojka postala i za one najinertnije izdavače dovoljno ubedljiva. Ovo je potrebno istaći kada se zna da je i knjiga Rut Benedikt doprinela da se prirodne i humanističke nauke čvršće zbliže u ono vreme „kad su jedne od drugih bile veoma daleko”.

Za čitaoca naviklog da bistri domaće publikacije iz ove oblasti, ova knjiga neuobičajena je već i po tome što se u njenom uvodnom delu pojavljuju nekoliko tumača Rut Benedikt. Pisac uvoda je Franc Boas. Novog predgovora Margaret Mid, a za naše izdanje Uvod u čitanje Rut Benedikt napisao je Vojin Matić.

*) Rut Benedikt, *Obrazi kulture*, Prosveta, Beograd, 1976, preveo dr Božidar Marković.

Pored uvodnih rasprava pomenutih kulturologa, ova studija kulture sastoji se iz osam posebnih delova, od kojih su tri celine posvećene proučavanju plemena Zunji, Dobu i Kvakiutli.

Već u prvom delu — *NAUKA O OBIČAJU* — Rut Benedikt jasno izlaže svoj stav o antropologiji. Za nju, „Antropologija proučava ljudska bića kao društvene tvorove. Ona usredsređuje svoju pažnju na one telesne osobine i radne postupke, na ona pravila ponašanja i vrednosti koji razlikuju jednu zajednicu od svih ostalih koje pripadaju nekoj drukčijoj tradiciji”. Ovo je posebno istakao i Franc Boas u svom Uvodu govoreći o ranijem položaju antropologije i potkrepljujući to primerom i Geteovih stihova. Problem uloge običaja je za Rut Benedikt centralni društveni problem koji je antropolog dužan da razjasni. „Tradicionalni običaj, posmatran širom sveta, sačinjen je od mnoštva potanko opisanih ponašanja”, a za antropologa običaji koje je proučila Rut Benedikt predstavljaju dva moguća društvena sistema za rešavanje jednog zajedničkog problema. Autorka *Obrazaca kulture* u svom objašnjenju običaja govori da je životna istorija svakog pojedinca prilagođena obrascima i merilima koji se u njegovoj zajednici prenose s kolena na koleno, ali napominjući da čovek nikad ne posmatra svet očima svog iskonskog pretka. U objašnjenju za proučavanje običaja ona ističe da naučno istraživanje bezuslovno zahteva da ne bude nikakvog privilegovanja ovog ili onog pitanja iz niza pitanja koja su njegov predmet. A od toga nije daleko objašnjenje da antropologija po samom svom pojmu nije bila moguća dokle god je bilo kakvo podvajanje gospodarilo ljudskim duhom. Beli čovek — veli se tim povodom — nikad nije video čoveka druge rase: on poznaje samo način svog života, ne i kako drugi žive. „Ako je putovao — kaže R. Benedikt — veoma je verovatno da je obišao svet a da nikad nije odseo izvan nekog kosmopolitiskog hotela”. U pogledu metodološkog pristupa proučavanju kulture veoma je bitno, ističe ona, kako će se analizirati prikupljeni podaci. Uoliko i zamera predstavnicima drugih naučnih disciplina da preusko prilaze problemu koji proučavaju. Ona navodi primer da u proučavanju „... međunarodnih kredita, ili procesa učenja, ili narcisuzma kao faktora u duševnim oboljenjima, ekonomist ili psiholog ili psihijatar postupa posredstvom i u okviru toga skupa podataka”. Takav naučnik ne računa sa postojanjem drugih društvenih uređenja u kojima svi ti faktori mogu biti drugačije raspoređeni, ili kako sama autorka kaže: „... on ne računa s kulturom uslovljenošću” (podvukao D. O.). Istina, mnoge pojave koje je pomenula R. Benedikt

proučavaju se danas interdisciplinarno, ali u vreme kada je knjiga nastajala tako nije bilo.

Ako se pođe od toga da je poznavanje kulturnih oblika neophodno pri proučavanju društva, onda ova knjiga ima za predmet taj problem kulture. Rut Benedikt nalazi da najpogodniju građu za ispitivanje kulturnih oblika u nastajanju, predstavljaju društva koja su istorijski što je moguće manje povezana s našim sopstvenim, a i sa drugima našem srodnim. Primitivne kulture su za istraživača „...laboratorija u kojoj možemo da proučavamo raznovrsnost ljudskih ustanova”. Sa obiljem velikih tehničkih dostignuća — razume se, i u vreme kad je vršila svoja istraživanja autorka *Obrazaca kulture*, „...moderna civilizacija je postala isuviše složena za odgovarajuća istraživanja, sem ako se u tu svrhu ne razbije u male veštačke odeljke”.

Druga studija ove knjige, tekst o RAZNOLIKOSTI KULTURA, počinje zanimljivim kazivanjem poglavice Indijanaca-Kopača, koji setno govori o svom narodu u starim vremenima, da bi neporecivo, s punom tragičkom svešću poput kakva Sofoklova lika, gotovo pesnički rezimirao svoj lament: „Naša kupa je razbijena”. Ova metafora Indijanaca — Kopača ne prihvata se međutim, kao istina u zapadnoj civilizaciji — čija iskustva su odgaiana i usmeravana u pravcu jedne kosmopolitske kulture. Stari Indijanac je lično preživeo dramu o kojoj je govorio, razpinjao se između dve kulture čije vrednosti i postupci nisu imali ničeg što bi im bilo zajedničko.

Kod raznih društava raznolike su i kulture, od toga polazi Rut Benedikt, i s tim u vezi ističe: „Jedna izgrađuje ogromnu kulturnu su-prastrukturu na omladini, druga na smrti, treća na zagrobnom životu”. Kada je u pitanju omladina, ona kaže da je u zapadnoj civilizaciji čitava biblioteka psiholoških studija istakla neizbežan nemir u doba puberteta. R. Benedikt ne pristupa pubertetu kao biološkoj pojavi, već ispituje šta znači odraslost u nekoj takvoj kulturi — koja u stvari odlučuje o tome kakav će biti obred polne zrelosti. Tako na primer, odraslost u centralnoj Severnoj Americi znači pravo da se učestvuje u ratu, pa je ta počast veliki cilj svih muškaraca, dok u Australiji odraslost znači pravo da se učestvuje u jednom samo muškom ceremonijalu čije je osnovno obeležje da su žene isključene. Svaka žena kažnjava se smrću ako se primeti da je čula zvuk čegrtalike sa te ceremonije; ona ne sme nikad ništa da sazna o obredima. Ili drugi primer: među Indijancima-Nosačima u Britanskoj Kolumbiji interesantan je strah koji se iskazuje

u doba devojačkog puberteta. Tri do četiri godine takva devojka biva odstranjivana od plemena u skrivenu kolibu, jer, prema mišljenju pripadnika plemena, njena menstruacija predstavlja opasnost za svakog ko je vidi. A u drugoj kulturi to je sasvim drugačije: R. Benedikt se i lično osvedočila da među Apačima, za vreme prvog mesečnog pranja kod devojaka „...i sami sveštenici padaju na kolena pred svećanim redom devojčica da bi primili od njih blagodat njihovog dodira”. Sveštenici su navedeni samo kao primer, no jednako postupaju i ostali pripadnici plemena. Isto tako, R. Benedikt se uverila da se kod raznih plemena i rat sasvim različito shvata — kod Acteka to je način da se dođe do zarobljenika za prinošenje verskih žrtava u obredima, dok u Kaliforniji uopšte nisu znali šta je to rat: „Oni prosto nisu imali kulturni obrazac koji bi povlačio razliku između jednih i drugih”. Autorka ističe da se mudrost ljudskih ustanova sastoji u veoma povećanoj trpeljivosti prema njihovim razilaženjima i zaključuje: „Nijedan čovek ne može potpuno učestvovati ni u jednoj kulturi ako nije odgojen u njoj i ako nije živio po njenim pravilima, ali može da prizna učesnicima drugih kultura da ove za njih imaju onaj isti značaj koji on pridaje sopstvenoj kulturi”.

U ovom delu knjige veoma je zanimljivo i izlaganje o instituciji braka, za koju R. Benedikt kaže da je u raznim kulturama to bio put kojim se odvajkada prenosilo bogatstvo. Takođe je podsticajno i njeno mišljenje da se raznovrsnost kultura može beskonačno potkrepiti dokazima. Ali nije stvar da se to samo tek-tako konstatuje. Značenje kulture ponašanja nije iscrpeno ako je istraživač konstatovao da je to lokalna i ljudska tvorevina i da je izvanredno promenljiva. Takva kultura želi, svakako, i da se integriše.

O ovoj interesantnoj problematici Rut Benedikt raspravlja u poglavlju INTEGRISANJE KULTURE. Ona prihvata objašnjenje celine koje savremena nauka ističe u mnogim oblastima: da celina nije samo zbir pojedinačnih delova, već da je rezultat jednog svojevrsnog rasporeda i uzajamnog odnosa među delovima koji su doveli do nove suštine. Dalje smatra da integrisanje kultura, njihovo slivanje u jednu celinu, nije ni najmanje mističan proces. To je, u stvari, isti onaj postupak kojim i određeni stil u umetnosti postaje i opstaje. Dosledna da kulturu proučava kao celinu, R. Benedikt nalazi da su antropološki radovi pretežno bili posvećeni analizi kulturnih obeležja a ne proučavanju kultura kao jasno izraženih celina. Ona smatra da je to bila posledica prirode ranijih etnoloških improvizacija, i da su to

„...bili kabinetski naučnici koji su na raspolaganju imali anegdote putnika i misionara, i službene i šematske izveštaje prvih etnologa”. Ona nalazi da je i *Zlatna grana* uobičajen etnološki priručnik i da predstavlja tek analizu razmatranja oblika, a da zanemaruje svaki vid integracije kultura. Govoreći o istraživanju Trobrijandskih Ostrvljana u Melaneziji koje je obavio Bronislav Malinovski, R. Benedikt mu oduje priznanje ali je mišljenja da on uopštava trobrijandske odlike umesto da prikaže trobrijandski oblik kao jedan od više posmatranih tipova, od kojih svaki ima svoj karakteristični poredak u oblasti privrede, religije, kao i u oblasti domaćeg života. Ona ne bez razloga primećuje da su se antropolozi od proučavanja primitivne kulture okrenuli proučavanju primitivnih kultura i da su se kasnije javile posledice te promene od pojedinačnog ka opštem. Prema njenom mišljenju, značajan doprinos proučavanju celine dala je geštalt-psihologija, jer je opravdala važnost polaznja od celine a ne od njenih delova. U ovom delu knjige Rut Benedikt komentariše više drugih pristupa teoriji kulture. Tako, govoreći o Osvaldu Špengeru kaže da je vredna pažnje njegova analiza suprotnih društvenih sklopova u zapadnoj civilizaciji u kojoj on razlikuje dve subbinske ideje: — apolonijsku ideju klasičnog sveta i faustovsku ideju modernog sveta, dok mu za opisivanje kulture analogijom zamera — ističući da to ostaje samo analogija. U zaključku o integraciji kultura govori da se ceo program rastajanja obrazaca ljudskih navika kod pojedinaca pod uticajem tradicionalnog običaja može — u vreme njenog istraživanja najbolje raumeti kroz proučavanje primitivnih naroda. Tu navodi primer Darvina, koji se, kad su se istorijski odnosi ljudskih bića i njihovih neposrednih predaka u životinjskom carstvu pokazali suviše složeni da bi mogli biti iskorišćeni za uspostavljanje teorije o biološkoj evoluciji, u tu svrhu kao dokazom poslužio građom tvrdo-krilaca, pa je tako proces koji je u složenoj telesnoj organizaciji ljudskog bića zamršen, posredstvom jednostavnije građe postao na izgled i jasan i uverljiv. R. Benedikt smatra da je isti slučaj i s proučavanjem kulturnih mehanizama. Zato i izvlači zaključak: „Ja sam izabrala tri primitivne civilizacije da ih prikažem u nekim pojedinostima. Nekoliko kultura koje se shvate kao logički dosledna organizacija bolje osvetljavaju predmet našeg proučavanja nego kulture koje posmatramo samo na vrhuncima njihovog razvitka”. Prema njenom mišljenju pitanja o kulturnom ponašanju pri rođenju, prilikom smrti, u vreme puberteta, instituciji braka nikad se ne mogu rasvetliti razmatranjem sveta kao celine.

U četvrtom odeljku gotovo je umetnički artikulisan deo o Pueblosima iz Novog Meksika, tačnije rečeno o narodu koji njima pripada — Zunjijima. Upućeniji čitalac uvideće da su pojedini delovi pisani malne pesnički, ali tu „nenaučnu“ vrstnu može i „oprostiti“ Rut Benedikt ako ne smetne s uma da je ona pre bavljenja antropologijom studirala književnost. Prema njenom zapisu, Pueblo-Indijanci sa jugozapada su jedan od najpoznatijih primitivnih naroda zapadne civilizacije. Ispitujući život i običaje plemena Zunji Rut Benedikt nalazi da njegovi pripadnici poseduju kulturne karakteristike koje je istakao Špengler. Za socijalno-kulturni mentalitet plemena Zunji ona smatra da je istovetan apolonijskom tipu. Zunji su narod koji je privržen ceremonijama, narod koji iznad svih drugih vrednosti ceni trezvenost i miroljubivost. Njihovo osnovno interesovanje usredsređeno je na vlastiti bogati i složeni obredni život. Prema njenom mišljenju ovo je tipična apolonijska civilizacija. Njih karakteriše uzdržanost od svakog osećanja ljutnje, molitva nije izlivanje silovitosti ljudskog srca, kultura im je veoma socijalizovana: tu nema mnogo interesovanja za one stvari o kojima jedinka treba da se stara, oni preziru vlast i nasilje, izrazito su nepoverljivi prema preteranostima, itd. Tu su, dalje, izneti brojni podaci iz života tog plemena. Čitalac oseća da mu je svet kulture ili, kako reče Vojin Matić, „istine“ tu, odmah pored njega. Nesvakidašnji je, na primer, podatak da se kod Zunjija bičevanje nikad ne upotrebljava kao popravna mera prema deci, a to da se drugde, u ostalom svetu roditelji njime koriste u svrhu kažnjavanja, izaziva kod njih beskrajno zaprepašćenje. I institucija braka im je za naše prilike „moderna“, — do sklapanja braka dolazi skoro bez ikakvog udvaranja, a odluku o udaji otac prepušta svojoj kćeri: „Ja ne mogu da govorim za nju. Neka ona rekne“. U samom braku na svađe se nerado gleda i većina brakova živi u miru. Preljuba se ne smatra kao krivično delo i zategnutost koja nastaje usled takvog postupka lako se otklanja bračnim nagodbama. Duh saradnje održava domaći život; i dok u drugim kulturama brak pruža skoro opštu mogućnost za vršenje izvesne vlasti, kod Zunjija on se uređuje bez mnogo formalnosti. U plemenu Zunji isključena je svaka mogućnost Edipovog kompleksa; dete odrasta bez mržnje i bez onih kompenzacionih maštanja o samopotvrđivanju koja imaju svoje korene u porodičnim prilikama, i kada postane mladić, ono u iskustvu nema ni povoda ni razloga koji bi ga navodili da zamišlja situacije u kojima će vlast igrati neku ulogu. Tome doprinosi i način posvećivanja dečaka, koje kod Zunjija nije nikad iskušenje sa većim posledicama. Njihovo apolonijsko ponašanje — uzeto u smislu koji

su tom pojmu davali Grci — nigde se ne ispoljava jasnije do u njihovom postupanju u stanju uzbuđenja: bilo da je u pitanju ljutnja ili ljubav, ili ljubomora ili žalost, obuzdavanje je prva vrlina. O takvom njihovom ponašanju u knjizi ima obilje primera, koji podstiču na sadržajna razmišljanja. Za Zunjije je smrt bliskog srodnika najjači udarac koji se u životu dešava, ona ugrožava solidarnost grupe, — ali Zunji su realističan narod: ne poriču žalost koja nastaje usled smrti. Tugovanje za bliskim srodnikom ne pretvaraju u sujetno razmetanje ili u stanje užasa, kao što se dešava u nekim drugim kulturama, ali smrt smatraju gubitkom; velikim. Zato se smrću i bave što je manje moguće, pa su im pogrebni obredi najprostiji i najmanje dramatični od svih koje imaju. Ovde Rut Benedikt, međutim, upozorava: „... na zapadnim ravninama (kod drugih Indijanaca — D. O.) ponašanje u žalosti je sasvim suprotno takvom izražavanju tuge. Ono predstavlja dionizijsko predavanje neobuzdanom bolu”. Za Zunjije pak „... život je uvek prisutan, smrt je uvek prisutna. Smrt nije poricanje života. Godišnja doba protiču pred nama, a ljudski život isto tako”.

Budući da je praktično i teorijsko težište knjige na ovom delu o Zunjijima, Rut Benedikt pridaje i posebnu važnost njihovoj civilizaciji: „Na jednom malom, ali davno zasnovanom kulturnom ostrvu Severne Amerike oni su stvorili jednu civilizaciju čije su oblike nametnuli tipični odabiri apolonijaca koji najviše zadovoljstva nalaze u svečanom i čiji je životni put put mere i trezvenosti”.

Ostrvo Dobu, čijem je plemenu posvetila naredni deo knjige nalazi se u grupi Antrkasto, nađomak južne obale istočne Nove Gvineje. Dobuanci su jedan od najjužnijih naroda severozapadne Melanezije, oblasti poznate u istraživačkim radovima Bronislava Malinovskog. Dobuanci su belim poslodavcima bili poznati kao ljudi koji se rado prihvataju posla. Dva naraštaja pre istraživanja Rut Benedikt bili su ljudožderi, i to u jednoj oblasti gde mnoga plemena ne jedu ljudsko meso. Dolaskom belaca ljudožderstvo je nestalo, ali su se stanovnici okolnih ostrva i dalje bojali Dobuana i nisu u njih imali poverenja. Dobuanci nemaju poglavica. U međusobnim odnosima vladaju zlo namernost i podmuklost što su i priznate vrednosti u tom plemenu.

Najjača skupina u plemenu Dobu je loza po majci. Tokom celog života čovek može toj skupini da se obrati za podršku. Od trenutka ženidbe pa nadalje mladić ima da računa sa selom svoje žene i prvi zahtev sela tiče se

njegovog rada, — tašta mu odmah daje motiku sa zapovešću: „Sad na posao”, i on mora da obradi povrtnjak pod nadzorom svoje tazbine. Inače, vladajuća polna pouka s kojom žene ulaze u brak jeste da svoje muževe što je moguće više seksualno rabe i iscrpljuju: kod njih nema omalovažavanja telesnih vidova seksa. Za razliku od plemena Zunji, preljuba je u okviru skupine omiljena razonoda, a i sukobi u porodici su veoma česti. Povrtarstvo je na Dobu isto tako predmet suparništva kao i borba za nasledstvo. Neprikosnovenost povrtnjaka se poštuje do te mere da, kako je običaj, muž i žena u njemu polno opšte. Podozrivost kod ovog plemena ide do paranooidnih razmera i uvek se sumnja na vradžbine. Lukavo istupanje je važno i visoko cenjeno. Jedan lukav način trgovine koji se zove „vabuvabu” karakteriše sopstvena dobit na račun tuđeg gubitka. Takva trgovina dopušta čoveku da postigne ličnu korist pod okolnostima u kojima su drugi obmanuti. Ponašanje Dobuanaca prilikom umiranja dosta je osobeno. U trenutku smrti Dobuanac oko sebe traži žrtvu. Pravilo je da je žrtva najbliža umrlome, tj. supružnik. Kod njih postoji verovanje da je osoba s kojom se deli postelja osoba koja je odgovorna za smrtonosnu bolest drugog supružnika. Inače pokojnikova kuća se ostavlja prazna, napušta se, i u njoj se više ne stanuje. U načinu ophođenja, kod Dobuanaca se strogost smatra za vrlinu, a smejanje se isključuje. Dobuanac je, dakle, uglavnom strog, ispunjen strastima, podložan ljubomori, podozrenju i mržnji. Njemu je prirodan strah od prisluškivanja, jer je prilikom bakanja otkrivanje znanja mogućnost da se ono primeni u međusobnom obračunu. Rut Benedikt zaključuje da život na ostrvu Dobu karakterišu oblici mržnje i zloradosti koje je većina društava svela na najmanju meru. Podozrivost i svirepost su njihovo najpouzdanije oružje i u tome se ne zna ni za kakvu milost.

Treći narod čiji je život i običaje proučavala Rut Benedikt su Indijanci koji su živeli na uzanom pojasu pacifičke morske obale od Aljaske do Pjudžit Saunda. To je bio ponosit narod. Najvitalnije pleme koje je ostalo su Kvakiutli sa Vankuver-Ostrva. Njihovu kulturu Rut Benedikt predstavlja kao tipičnu dionizijsku (u ničeovskom smislu). Na svim njihovim svečanostima osnovna svrha kojoj su stremili bio je zanos. Dionizijska sadržina kulture izražavana je u posvećivanju Igrača — Ljudoždera a među Kvakiutlima skupina ljudoždera stajala je ispred svih ostalih. Članovima ove skupine davana su najpočasija mesta prilikom zimskih igara. Taj oblik ljudožderstva bio je veoma daleko od epikurejskog ljudožderstva mnogih plemena u Okeaniji. Kvakiutl je osećao nesa-

vladivu odvratnost prema jedenju ljudskog mesa, ali je prinosio žrtvu ljudožderu. Igra s lešom se ponavljala sve vreme dok se Ljudožder nalazio u zanosu. Najizrazitiji dionizijski čin zimske svečanosti možda je onaj koji konačno kroti Ljudoždera i vodi ga u njegovu četvoromesečno tabu-razdoblje. U ovakvu karakteristiku kulture Kvakiutla uklapa se i ponašanje koje se tražilo od poglavice: da bude osion i sirov, naravno do izvesnog stepena. I zaključivanje braka bilo je dramatisovano, kao neka vrsta kupovine bakrenjaka ili poput ratovanja. Brakom se sticalo bogatstvo, i povlastice, ali je i ubistvo smatrano kao mogućnost bogaćenja. Čovek koji je ubio drugoga, uzimao je njegovo ime, njegove igre, njegove oznake. Kod Kvakiutla svaki nesrećan slučaj bio je povod da se čovek oseća osramoćen. Ne malo je osobeno kod njih i to da ako bi neki čovek izgubio prilikom kockanja sa svojim prijateljem i ostao bez ičega, izlaz se nalazio u samoubistvu. Isto tako, tragično je doživljavana i smrt najbližih. Znali su i za osvetu prilikom smrti nekog srodnika. Kada bi, na primer, poglavici umro sin on bi se ukrcavao u svoj čun s osvetnim ciljem: „Bio je primljen u kuću susednog poglavice, i posle uobičajenih pozdrava, obratio bi se svome domaćinu, govoreći: „Moj princ je danas umro, i ti ćeš mu praviti društvo.' Onda bi ga ubio." Smatrao je da je tada postupio plemenito, nije se dao uniziti, uzvratio je udarac za koji nije bitno ko mu je naneo. Inače, smrt je uvek tumačena kao posledica sramote. Kvakiutli nikad nisu verovali u čudotvornu moć natprirodnih bića.

Nakon opisa života ova tri plemena Rut Benedikt u poglavlju PRIRODA DRUŠTVA izlaže svoja teorijska shvatanja. Ona smatra da je svaka od ovih triju kultura kao celina usmerena u različitom pravcu. U pogledu integracije ovih kultura Rut Benedikt kaže da ona može da se obavi uprkos osnovnih suprotnosti. Boljim prikupljanjem građe i istančanijom analizom značaj integracije kultura bio bi očigledniji. Inače, prema njenom mišljenju, prebrza uopštavanja u vezi sa integracijom kulture su krajnje opasna pri prikupljanju građe na licu mesta: „Nijedan od naroda koje smo razmatrali u knjizi nije bio ispitivan na terenu s prethodno stvorenim mišljenjem o nekom doslednom tipu ponašanja koji ta kultura predstavlja” — kaže R. Benedikt. Ona smatra „tehničkom greškom” to što je zapadna civilizacija slojevita: naime, razne društvene grupe u isto vreme i na istom mestu žive po sasvim različitim merilima i pokretane su različitim pobudama. Zato se i mogućnost kulturne integracije na osnovu proučavanja zaradne civilizacije, dakle i u sociološkoj teoriji, često pogrešno razumeva. Pogodnost prou-

čavanja primitivnog društva je u tome što je ono integrisano u celovite geografske jedinice. R. Benedikt smatra da bi moguća integracija kulture imala značajne sociološke posledice i razmrsila veliki broj spornih pitanja između sociologije i socijalne psihologije — koje se već poprilično dugo glože oko toga da li je društvo organizam ili nije. Ona smatra da je „zbir svih pojedinaca” u narodu Zunji proizveo jednu kulturu izvan i iznad onoga što su ti pojedinci hteli i stvorili. Grupa je prožeta i objedinjena tradicijom; ona je „vremenski povezana” i potpuno je opravdano nazvati je „organskom celinom”.

Po mišljenju R. Benedikt obrasci kulture koji su jedan drugome veoma slični ne moraju izabrati iste situacije da bi postupali shodno svojim glavnim ciljevima. S tim u vezi navodi primer da u savremenoj civilizaciji čovek koji je nemilosrdan u poslovnim odnosima često je pažljiv muž i popustljiv otac.

U ovom poglavlju ona govori i o značaju rasprostranjenosti u proučavanim primitivnim zajednicama. O njoj se mora voditi računa kao o sociološkoj činjenici, ako hoće da se razume integracija kultura. A rasprostranjenost primitivnih područja preko kojih su se razne odlike rasejale jedna je od najzačudujućih pojava u antropologiji.

Na osnovu analize života i običaja pomenutih plemena može se zaključiti da je problem društvenih vrednosti tesno povezan s činjenicom različitog izražavanja obrazaca kulture. Tako je kod Kvakiutla suparništvo glavni pokretač: na njemu počivaju sve njihove ustanove. R. Benedikt konstatuje da je suparništvo „...rasipnička pojava i da se nalazi na niskim stepenjevima lestvice ljudskih vrednosti”. Po njoj „ono je tiranija od koje se, kad jednom zakorači u neku kulturu, niko ne može osloboditi”.

Kada je o metodologiji reč, uputno je prihvatiti mišljenje autorke *Obrazaca kulture* da najvažnije odlike naše civilizacije zahtevaju posebna ispitivanja, no „...svaka kulturna kontrola koju možemo biti u stanju da vršimo, zavisice od stepena do kojeg smo sposobni da objektivno procenjujemo omiljene i strasno negovane odlike naše zapadne civilizacije”.

U poslednjem poglavlju, *POJEDINAC I OBRAZAC KULTURE*, R. Benedikt ističe da „Raznovrsno društveno ponašanje o kome smo raspravljali, ipak je ponašanje pojedinca,” a da u stvarnosti društvo i pojedinac nisu protivnici već su uzajamno zavisni, ali da se misao običnog čoveka još uvek kreće u okvirima

neizbežnog antagonizma društva i jedinke. Kod ispitivanih plemena najveći broj pojedinaca prihvata ponašanje koje nameće društvo bez obzira na to da li imaju neki drugi stav prema njegovim ustanovama. Pueblosi npr. nisu ljudi slabih živaca jer je njihova kultura takva da čuva duševno zdravlje, ali oni se u nju uključuju i po urođenim sklonostima.

Na kraju knjige R. Benedikt se osvrnula i na američko društvo, gde je „strah od ekscentričnosti veći od straha od parazitizma.” Istraživanje u Midltaunu je tipičan primer gradskog strahovanja, pa autorka *Obrazaca kulture* tvrdi da i najbeznačajniji postupci stanovnika Midltauna nisu daleko od postupaka uočenih u istraživanim plemenima.

Na kraju, korisno će možda biti da se nešto i ponovi. I pored toga, naime, što su *Obrasci kulture* kod nas, ne samo za širu javnost odočili, ova je knjiga — i uz tu poslovičnu „vrlinu” naših „odgovornih” znanstvenika; i izdavača — dobrodošla svima onima koji se bave, ne manje i onima koji će se baviti teorijom kulture, antropologijom, sociologijom, psihologijom, socijalnom patologijom, pa i onom radoznalijem običnom čitaocu. Prema skromnom mišljenju autora ovih redaka to je do sada najbolja studija koja se bavi uporednim proučavanjem kultura. Viđenje ljudskih kultura kao „ličnosti u velikom”, shvatanje Rut Benedikt da je moguće proučiti svaku kulturu, podsticaj je svima onima koji se bave istraživanjem kulture i koji su uznapredovali od onog vremena kada je termin „kultura” bio samo posvojče rečnika grupe antropologa.

KOMUNIKOLOŠKA ANTROPOLOGIJA EDVARDA HOLA

EDVARD HOL, *NEMI JEZIK*¹⁾. BIBLIOTEKA „XX VEK”, IZDANJE BIGZ, 1976 (STR. 197).

Sredinom oktobra 1976. godine, nekoliko dana posle hapšenja „hanojske četvorke”, iz Kine je stigla vest zapadnih agencija da su svrgnuti ultralevičari streljani. Pokušaji zvanične provere ove vesti na redovnoj konferenciji za štampu u kineskom Ministarstvu inostranih poslova ostali su bezuspešni, jer je odgovor na sva pitanja stranih novinara tih dana bio isti: „No comments”. Stalni dopisnik „Politike” iz Pekinga je, ipak, zaključio da ova vest nije tačna. Na osnovu čega? Da li je on imao neke svoje, pouzdanije izvore informacija? Ne. Pogledajmo kako je on razumeo nemušti govor Kineza:

„U slučaju hapšenja četvoro kineskih lidera, istovetan odgovor predstavljao je neku vrstu zvanične potvrde, *budući da nije bio izričiti demanti*. Ali, kako je *vrlo moguće* da funkcioneri odeljenja za štampu imaju instrukcije da na sva pitanja, koja se tiču hapšenja četvoro radikalnih lidera, odgovaraju sa ove dve bezlične reči, *nije isključeno* da prekjučerašnje „bez komentara” može da ima drukčije značenje od današnjeg.

Istina, vest o mogućem streljanju nije ni demantovana, ali u očima ovdašnjih stranih diplomata i posmatrača *ne izgleda dovoljno razložna*...

Ima se utisak da je prevlađujuće uverenje stranih posmatrača da politička likvidacija čet-

1) „Nemušti jezik” mi se čini lepšim prevodom naslova Holove knjige THE SILENT LANGUAGE, ali vi u knjižari nemojte pokušavati da dobijete knjigu tog naslova. Postoji, naravno, samo *Nemi jezik* od Edvarda Hola, kako su — po svom sluhu — odlučili vrsni prevodioci ove knjige Mila Drašković i Dejan Petrović.

voro lidera nije neophodno morala da bude i njihova fizička likvidacija, budući da ovakav način obračuna *ne bi bio u „kineskom stilu”* i ne bi mogao praktično da donese prednosti rukovodstvu, nego, naprotiv, nepopularnost zbog načina intervencije.”²) (Sve podvučeno — Lj. S.)

Malo je verovatno da je naš dopisnik naučio razumevanje nemuštog govora jedne tako udaljene kulture kao što je kineska iz neke od knjiga Edvarda Hola.³) Ali je vrlo verovatno da su Holove knjige značajno doprinele formiranju današnje klime respektovanja kulturnog konteksta prilikom tumačenja poruka.

Njegovo prvo delo *Nemušti jezik* bilo je napisano skoro kao priručnik za Amerikance koji su u okviru „tehničke pomoći” odlazili u druge zemlje i tamo doživljavali „kulturni šok”. Hol je u to vreme hladnog rata predavao kao antropolog na kursovima u Stejt departmentu, i kasnije obilazio svoje kursiste na njihovim poslovima širom sveta — da proveri praktičnu korisnost onoga čemu ih je učio. Da je njegov trud bio uzalud jasno nam kazuje istorija sve težih „nesporazuma” između Amerikanaca i drugih naroda kojima su nametali svoju „pomoć”. Ali, ako je bio naivan u verovanju da je predstava o „odvratnom Amerikancu”⁴) prevashodno plod američkog nepoznavanja nemuštog govora drugih kultura, njihove „trapavosti” u ophođenju sa domaćim življem iz raznih zemalja kojima pokušavaju da prenesu blagodeti svoje tehnički visoko razvijene sredine, nemojmo ipak suviše oštro suditi o njegovim pobudama iz onog vremena. Ako oni kojima je neposredno bila namenjena nisu bili u stanju da prihvate poruku ove knjige, jer su ih institucionalno-političke uloge koje su igrali otuđivale od drugih naroda, to ne znači da njena poruka nije doprla i do drugih ljudi. Vremena su se menjala, došlo je do „popuštanja zategnutosti”, svetom su se razmyleli mladi i stari, otvorenih očiju i srca, u svim pravcima — ali sada, možda po prvi put, bez osećanja inferiornosti kad se stiže u „razvijeniju” kulturu i bez „civilizatorskog” paternalizma kada se stiže u kulturu manje razvijenu po merilima modernog industrijskog društva. Čovek je ne-

2) Dragoslav Rančić: „Iščekivanje u tišini” („Politika”, 15. oktobar 1976. god., str. 5).

3) Edvard Hol je rođen 1914. god. i dosad je objavio tri knjige, sve u izdanju Dabldeja (Doubleday): *S onu stranu kulture* (Beyond Culture) 1976. godine, *Skrivena dimenzija* (The Hidden Dimension) 1966. godine i *Nemušti jezik* (The Silent Language) 1959. godine.

4) Popularnosti ove sintagme mnogo je doprineo Grejem Grin romanom istog naslova (The Ugly American).

srećan i u najbogatijim zemljama, postao je svestan toga, pa se okreće baštini siromašnijih sredina u traganju za izgubljenim kontaktom sa suštinom ljudske egzistencije. Siromašni su, takođe, svesni da se ne smeju odricati svog kulturnog bića u procesu usvajanja tehnoloških inovacija i razvijanja svog ekonomskog potencijala.

Tom novom duhu ravnopravnog opštenja svih svetskih kultura, nezavisno od veličine i razvijenosti, savršeno odgovara Holov način razmišljanja o kulturi i komunikaciji. Otud i ogromna raširenost danas nekih njegovih ideja, naročito onih o govoru vremena i govoru prostora. Te ideje su postale opšta mesta popularnog znanja, kojima se služe svi, nezavisno od stepena formalnog obrazovanja, jer su stalno u opticaju kroz mrežu masovnih medija.

Sem te skoro propagandističke okrenutosti poboljšavanju sporazumevanja preko granica koje duhovno dele različite kulture, kod Hologa u celini, a posebno u njegovom prvom delu, upadljivo je i odsustvo terminološke i stilske aparature koja karakteriše naučne tekstove čak i kada su namenjeni tzv. „široj javnosti”. Ne radi se samo o tome da Hol piše jasno, razumljivim jezikom svakodnevnog opštenja, koristeći samo najnužniji minimum stručne terminologije. Način na koji on dolazi do zaključaka ili dokazuje svoje teze potpuno je oslobođen od one „zakukuljenosti i zamumuljenosti” na koje smo navikli kao na sinonim naučnosti. Za njega je pojedinačno iskustvo isto tako valjan izvor saznanja kao i masovna statistička opservacija. Možete li se setiti još neke knjige koju je pisao naučnik i u kojoj se toliko pominje ono što je autor lično doživeo u raznim običnim, svakodnevnim prilkama, ili ono što su doživeli poznanici i prijatelji autora? Hol time stvara utisak neposredne uverljivosti svojih teza. Čitalac ih lako pronalazi u sopstvenom iskustvu.

Sa stanovišta naučne rigoroznosti ovaj tekst ne zadovoljava — izvori nisu proverljivi, uopštavanja nisu izvođena lege artis. Međutim, Holovo nepriznavanje granica između naučnog i drukčijeg ljudskog saznavanja može se braniti i iz nauke same kao jedan od mogućih modela za očuvanje njene vitalnosti, za sprečavanje njenog izjalovljavanja u čistu rigoroznost.

Knjigu *Nemušti jezik* je vrlo lako sažeti, njena struktura je vrlo jednostavna. Polazi se od shvatanja kulture kao komunikacije čije komponente su skupovi, izolati i obrasci, a mogu se posmatrati na formalnom, neformalnom i tehničkom nivou. (Hol se izvinjava američkom čitaocu — za koga kaže

da je sklon da sve gleda u polarizacijama — što mu komplikuje život dodavanjem trećeg nivoa analize.) Holov pojmovni aparat će biti kompletiran ako pomenemo i njegovih deset osnovnih oblika procesa opštenja (ili „primarnih sistema poruka”, skraćeno: PSP): *interakcija, asocijacija, supsistencija, biseksualnost, teritorijalnost, temporalnost, učenje, igra, odbrana i eksploatacija*. To su, istovremeno, i osnovne vrste ljudske aktivnosti ukorenjene u biologiji čoveka, a koje se mogu nezavisno proučavati, mada su međusobno povezane u celinu kulture. Tročlani model strukture komunikacije Hol je preuzeo iz lingvistike, proširujući ga sa jezika i na ostale neverbalne sisteme poruka. Ta ideja sadržana je i u naslovu knjige, a čini Hola bliskim i sada vrlo modernoj semiološkoj struji u evropskoj misli.

Iz te osnovne ideje razvilo se kasnije (naročito u poslednjem delu *S onu stranu kulture*) razlikovanje kultura prema stepenu *kontekstualnosti* opštenja: na jednom kraju su kulture sa vrlo niskim učešćem konteksta u komuniciranju, gde se sve kazuje eksplicitno, ništa ne ostaje za „između redova”, reči nose glavninu informacije (Amerikanci, Nemci), a na drugom one kulture u kojima verbalni deo poruke sadrži samo manji deo informacije, a glavčina je u kontekstu (Kinezi, Arapi).

Dodajmo u ovom kontekstu da se Hol danas energično ograđuje od poplave jeftinog psihologiziranja sa „govorom tela”, koje se zbog spoljašnje sličnosti pristupa komunikaciji može vezivati za njegovu ideju o „nemuštom govoru”. Nemušti govor nije samo širi pojam od govora tela, nego predstavlja alatku za razumevanje među ljudima, a ne za manipulaciju i eksploataciju pre svega među polovima — kako se priručnici o govoru tela lansiraju. Njihova najslabija tačka je, međutim, što držanju tela tokom opštenja pridaju značenja van konteksta, a to je prosto prevara. Govor tela se ne može razumeti direktno, nezavisno od konteksta.

Dva „primarna sistema poruka” kojima Hol daje posebno mesto i u *Nemuštom jeziku*, i u svom celovitom opusu, jesu *temporalnost* i *teritorijalnost*. Načinom korišćenja vremena ljudi saopštavaju dosta, ali ne postoji univerzalni kod za tumačenje ovih znakova. Svaka kultura ima svoj karakteristični odnos prema vremenu, a značajne razlike postoje i unutar iste kulture između društvenih slojeva i grupa. Ključni aspekt vremenskog sistema je stepen njegove integrisanosti i standardizacije. Visokoindustrijalizovane zemlje koriste standardizovano vreme kao osnovicu na kojoj se organizuje najveći deo

aktivnosti. Dakle, postoji jedno vreme za sve, i to vreme je linearno — svaki čovek može raditi samo jednu stvar u isto vreme. To su, po Holu, „monohrone“ kulture. Ali postoje i „polihrone“ kulture u kojima se ne insistira na dovršavanju započete aktivnosti pre nego što se otpočne nova, nego se nastavljaju istovremeno. Što je još važnije, u takvim kulturama se poštuje realna raznolikost vremenskih sistema po kojima se odvijaju različiti procesi u prirodi i društvu, i ne svode se svi procesi na isti, standardni sistem.

Ideje o govoru prostora Hol je samo skicirao u *Nemuštom jeziku*, a kasnije ih je elaborirao u posebnoj knjizi *Skrivena dimenzija*. Ono što je kasnije postalo čitava nova naučna disciplina kojoj je Hol dao ime „proksemika“ počiva na principu teritorijalnosti, koji sa podjednakom snagom važi i za živobinje, i za čoveka, a može se svesti na pravo na svoju teritoriju, koje prirodno oseća svaka jedinka. Pošto se opštenje među ljudima uvek odvija i u nekom prostoru, dinamika prostornog saobraćanja postaje veoma važan sastojak procesa komunikacije. U raznim kulturama se različito regulišu distance za različite nivoe saobraćanja među ljudima — za javni život, poslovne razgovore, druženje, privatne i intimne kontakte, a uvek postoji i jedna uska zona oko jedinke, koja je neprikosnovena kao zona ličnog integriteta. Na toj osnovi se mogu analizirati i svi drugi oblici ponašanja u prostoru (formiranje naselja, odnosi među komšijama, na ulici, u redu za nešto, u radnim prostorijama, itd.).

Treba li reći, na kraju, da je edicija „XX vek“ pod uredništvom Ivana Čolovića i ovom knjigom aktualizovala i afirmisala zamisao njenog autora o izdavaštvu kao preduslovu i činu za razumevanje, jer je našem čitaocu pružila priliku da se po prvi put upozna sa delom jednog od značajnih graditelja savremene humanističke misli. Ostaje nam samo da se nadamo da na prevođenje *Skrivene dimenzije* i *S onu stranu kulture* nećemo čekati toliko dugo koliko smo čekali na *Nemušti jezik*.

UVOD U SOCIOLOGIJU MASOVNIH KOMUNIKACIJA

Masovne komunikacije su atribut modernog društva. One su same po sebi posledica i uzrok promene u njemu. Knjiga Denisa Mek Kvejla *Uvod u sociologiju masovnih komunikacija* (Glas, Beograd, 1976) vredan je pokušaj da se prevaziđe jednostranost i nesistematičnost socioloških analiza koje su se svodile pretežno na izučavanje posledica masovnih komunikacija. Namera njenog autora da poboljša razumevanje veze između društva i njegovog komunikacionog sistema, pokazala se opravdanom.

Denis Mek Kvejl je nastojao da na tekovinama teorijskih i empirijskih istraživanja izvedenih do 1969. godine, kađa je delo napisano, označi oblast istraživanja kojom bi trebalo da se bavi sociologija masovnih komunikacija. Autori mnogih knjiga iz ove oblasti su ranije pretenciozno prezentirali rezultate ispitivanja koja se nisu bogznakako čvrsto oslanjala na teoriju. Istina, nije ni postojalo izrazito delo koje bi moglo zadovoljiti prisutnu potrebu za teorijskom mislju. Verovatno su to bili uslovi da se ovaj britanski istraživač prihvati realizacije odgovornog i značajnog poduhvata kao što je pisanje ove knjige. Mek Kvejl je u njoj na sistematičan način dao pregled ranijih istraživanja pokušavajući da sumira sve značajnije aspekte masovnih komunikacija. Zato u ovom delu i nalazimo detaljan pregled najuticajnijih pravaca i koncepata koji bi mogli činiti sociologiju masovnih komunikacija. Inače, knjiga *Uvod u sociologiju masovnih komunikacija* sastoji se iz pet poglavlja. U svakom od njih uočava se namera autora da ukaže na doseg pojedinih teorijskih pristupa i nagoveste pravci budućih istraživanja.

U prvom poglavlju autor se bavi odnosom masovnih medija i društva. Navodeći definiciju masovnih komunikacija, on daje kratak pregled njihovog istorijskog razvoja, koji je počeo još u prošlom veku, pojavom visokotiražne štampe.

Mek Kvejl sistematično prikazuje osobine mass-medija kao „izraza naše potrebe za učestvovanjem u svetu” i konstatuje da oni utiču na razvoj nekoliko bitnih oblasti društvenog života, naročito onih koje se odnose na slobodu i kontrolu, strukturu vlasti i promene u društvu. On navodi i nekoliko različitih teorijskih orijentacija u proučavanju masovnih medija. Jedna od njih uporno insistira na integrativnoj funkciji medija u modernom društvu, dok druga grupa autora, medije smatra sredstvima koja doprinose razaranju društvene osnove i izolaciji u urbanoj sredini. Stvarajući iluziju o potpunoj uklopljenosti pojedinca u društvo, mediji se doista prepoznaju kao bitan faktor komforizma i element društvene dezintegracije. Onda je razumljivo što oni faktički smanjuju stvarnu participaciju, glorifikujući materijalne vrednosti i podstičući atraktivne vidove pseudogzistencije. Masovnim medijima se u neomarksiističkoj kritici savremenog industrijskog društva, ističe dalje Kvejl, dodeljuje ključna uloga.

Herbert Markuze je medije smatrao sredstvima za podržavanje jednog oblika totalitarizma koji se ne služi nasiljem u pravom smislu reči, već deluje, „teroriše” kroz stvaranje lažnih potreba i manipulisanje njima — potrebâ za zabavom, odmorom i ličnom potrošnjom. Zanimljivo je Markuzeovo uverenje da bi nefunkcionisanje televizije i srodnih medija, dovelo do potpune dezintegracije kapitalizma, do čega nisu dovele njegove duboke unutrašnje suprotnosti.

Osim ovih teorijskih prilaza sociologiji masovnih komunikacija, autor navodi i dve oblasti u kojima je takođe učinjen određen istraživački napor na tom planu. To su sociologija kulture i sociologija rada. Za prvu oblast su od bitnog značaja pitanja kako se društvena struktura odražava u kulturnim dobrima, u koje spada sadržaj mass-medija i odnos popularne kulture koju oni šire prema tradicionalnoj umetnosti, dok je za sociologiju rada neobično važan odnos rada i strukture zanimanja prema fenomenu dokolice.

Predmet drugog poglavlja je relacija masovno društvo — masovni mediji, njihovo međusobno prožimanje. Tu je veoma argumentovano pokazan veliki raskorak između činjenica i teorije čiji su predmet masovne komunikacije. On

kaže da mnoge teze o nepovoljnim društvenim posledicama ovih medija još uvek nisu dokazane, dok su neke, na primer one o klasno izdiferenciranom modelu njihove upotrebe, sasvim opovrgnute. U ovom poglavlju Mek Kvejl govori i o masovnom društvu i pojavama karakterističnim za njega, uključujući TV i masovnu kulturu i komunikacije, ističući jednostranost i neobjektivnost do tada izvršenih istraživanja. On naglašava da se proučavanje ovih fenomena vršilo sa pozicija prošlosti. Mnoge primedbe na masovnu kulturu i industrijsko društvo date su sa romantičarskim pogledom na divno zlatno doba koje je nepovratno iščezlo zato što je većina istraživača robovala i robuje tradicionalnim estetskim stanovištima, tako da im se dešava da masovno društvo vezuju za totalitarizam fašističkog tipa, dok se masovnoj kulturi odriče svaka vrednost. Pitanje je, međutim, koliko je ovakva orijentacija daleko od konzervativnog elitizma Ortege Y Gaseta koji je svojevremeno tvrdio da je prava kultura, kultura manjine.

U trećem poglavlju dat je najpre prikaz glavnih linija empirijskih istraživanja masovnih komunikacija. Mek Kvejl smatra da je donedavno nesumnjivo postojala „identifikacija ovog fenomena sa temeljnim istraživanjem posledica koje one imaju na subjekte izložene dejstvu komunikacionih izvora”. Ovakva preokupacija ima svoje uzroke, kaže Mek Kvejl, i oštro kritikuje scijentizam, zanos podacima dobijenim iz kontrolisanih eksperimenata i nedostatak istorijske perspektive, što karakteriše istraživačku tradiciju ove relativno nove naučne oblasti.

Predmet trećeg poglavlja je odnos između teorije i empirije. Autor ističe da su i teorija i empirija u početku polazile od pretpostavke o usamljenim i izolovanim pojedincima, ostavljenim na milost i nemilost masovnim medijima. Do njihovog razdvajanja, međutim, došlo je nešto kasnije kada su se rezultati empirijskih istraživanja oštro suprotstavile teoriji otvoreno dovodeći u pitanje mnoge njene predrasude. Empirijske činjenice su uspele da odbace kao sasvim neprihvatljivu ideju da su mass-mediji nužno povezani sa bespomoćnim pojedincem izloženim „otrovnom značenju medija”. Mek Kvejl pokazuje neobičnu važnost GRUPE kao posrednika i determinante masovnih komunikacija. On kaže i da su ovi sukobi teorijskih tvrdnji i činjenica bili veoma štetni za razvitak plodne teorije na ovom polju.

Četvrti deo ove zanimljive studije bavi se novim pravcima u istraživanju fenomena masovnih komunikacija. Posebna pažnja posvećena je njihovoj ulozi u ekonomskom i društvenom raz-

vitku. Mnogi autori su relativno brzo uočili i svojim istraživanjima potvrdili, postojanje tesne veze između političkog i komunikacionog procesa. Takođe su, vrlo uspešno, dokazali da u nerazvijenim zemljama masovni mediji imaju nezamenljivu funkciju u procesu političke socijalizacije. Mek Kvejl dalje piše o unutrašnjoj organizaciji rada u komunikacionom sistemu, mehanizmima koji deluju i kad ne postoji oficijelna cenzura, o prirodi komunikacionih uloga i sredstvima pomoću kojih se one definišu. Jezgro ovih istraživanja je ideja o „Čuvarima prolaza” (gate keepers), odnosno o onima koji imaju pravo odlučivanja da li će jedna vest biti transmitovana ili ponovo emitovana u istom ili drugačijem obliku. Pišući o sadržajima mass-medija, Mek Kvejl navodi hipotezu Kracauera, koju su dokazali američki naučnici Matal i Mek Kol, da je zahtev za masovnim rasprostranjem masovnih poruka, u suštini zahtev najšire publike i da vrednosti i interesi grupa koje predstavljaju „metu” medija odlučuju šta će se naći u procesu komuniciranja. U ovom poglavlju ukazuje se na tri strategije ispitivanja koje nisu potpuno formirane teorije, već predstavljaju tek teze delimično dokazane. To su: analiza društvenih sistema, funkcionalistička analiza i pristup korisnosti i zadovoljstva. Ovaj pristup je nastao kao posledica potrebe da se pažnja istraživača usredsredi na to „šta ljudi čine sa medijima, a ne šta mediji čine sa ljudima”, i podrazumeva da ljudske vrednosti, interesi, asocijacije i uloge poseduju ogromnu moć i da determinišu ono šta će ljudi posmatrati i videti.

U petom, zaključnom, poglavlju autor skicira polje istraživanja koje se sve više prihvata kao sociologija masovnih komunikacija, procenjuje teorijske i empirijske koncepte aktuelne u vreme kad je delo pisano, i ukazuje, istina ne direktno, na rukovodeće principe budućih istraživanja. Možemo se saglasiti sa autorovim zaključkom da je svim tim fragmentarnim teorijskim pravcima zajednički pokušaj da se dovedu u međusobnu vezu svi odvojeni elementi u procesu masovnog komuniciranja. Mek Kvej takođe naglašava da je, uprkos već učinjenom napretku, veza između masovnih komunikacija i modernog društva ostala i dalje problematična. To se delom može pripisati konfuznosti još uvek uticajnih teza o masovnom društvu koje mass-mediji pretvaraju u totalitarne i otuđene sisteme. Ono što se može zameriti autoru je ostavljanje čitalaca bez konkretnog i potpunog odgovora na pitanje: ŠTA JE SOCIOLOGIJA MASOVNIH KOMUNIKACIJA? Uočavamo, takođe, da autor nije rešio ni svoje dileme u pogledu konačnog opredeljenja za jedan od izloženih pravaca istraživanja. Međutim, na izvestan način ga opravdava činjenica

da njegova neodlučnost nije posledica istraživačke pasivnosti, već shvatanja o težini i ozbiljnosti ovakvog opredeljenja.

U našoj zemlji sociologija masovnih komunikacija nema dugu tradiciju i stoga je pojava knjige Denisa Mek Kvejla, koja pruža obilje krajnje zanimljivih informacija, od neobične važnosti za sve naučnike čiji predmet proučavanja ulazi u područje sociologije masovnih komunikacija. Autor u delu navodi i niz metoda do sada korišćenih u ovoj oblasti koja nije mogla da izbegne zamke interdisciplinarnosti. Nije potrebno naglašavati da sve te ponuđene metode ipak treba uzeti sa rezervom, uglavnom zbog toga što je priroda mass-medija determinisana karakterom društvenog sistema. Funkcije i karakteristike masovnih komunikacija u samoupravnom socijalističkom društvu, kao što je naše, nužno se u nekim bitnim elementima razlikuju od onog na Zapadu. Iz tih razloga, ovde navedeni i predloženi metodološki pristupi, u većem broju istraživanja ne bi dali naučno vredne rezultate. Sigurno je da će naši naučnici morati što pre da izgrade sopstvene metode koji će omogućiti istraživanja u ovoj oblasti izuzetno važnoj za funkcionisanje samoupravnog sistema.

Na kraju, potrebno je još jednom naglasiti da je studija Denisa Mek Kvejla *Uvod u sociologiju masovnih komunikacija* zadovoljila kriterije dobro napisanog UVODNOG dela, uspešno prevazilazeći granice i slepilo pozitivizma i dajući pouzdan presek stanja nauke o masovnim komunikacijama.

PREVAZILAŽENJE MITSKE SVESTI

U našoj novijoj kulturnoj istoriji ne susrećemo se tako često sa teoretičarima i istoričarima koji se bave konkretnim istraživanjem pojedinih pojava iz tog domena, a još je ređe da ta vrsta istraživanja služi teorijskim uopštavanjima i nadahnutoj sintezi. Razloga tome ima više, a tri su osnovna. Naši teoretičari su se ustručavali da se radikalno suoče sa građanskom historiografijom i da prevladaju ustaljene pretpostavke krupnih imena naše ranije kulturne istorije; teorija kulture je kod nas mlada naučna disciplina tako da je i mitologija, koju ona proučava, ostala nerazvijena; na našim visokim školama još uvek dominira tradicionalistički pristup u objašnjenju i proučavanju kulturne istorije naših naroda. Sve je ovo uticalo da u teorijskom mišljenju iz ovog domena zaostajemo za savremenom evropskom mišlju i uprkos vidnim dostignućima u drugim oblastima saznanja.

Ohrabrujuće je, međutim, to što se u poslednje vreme sve češće susrećemo sa teoretičarima kulture koji sve dublje poniru u fenomene kulturne prošlosti kao i u savremenu problematiku, koristeći se pri tome metodološkim i idejnim vrednostima marksističke teorije. Jedna od tih ohrabrujućih pojava jeste knjiga Miodraga Popovića*) koja se bavi književnom arheologijom, kao sintezom mitologije, sociologije, istorije, lingvistike i dubinske psihologije, odnosno pitanjem mitova u našoj kulturnoj istoriji koji se različito ispoljavaju a vidovdan i časni krst koji se nalaze u naslovu, najčešći su vidovi. Nema sumnje da je svaki istraživač svestan teškoća na koje će naići prilikom izučavanja navedenih pojava jer su one i složene i opterećene mnogim protivrečnostima. Jedna od teškoća dolazi otuda što za osvetljavanje ove problematike ne raspolažemo dovoljnom istorijskom građom, a i ona koja postoji nije sređena i kritički komentarisana.

*) Miodrag Popović — *Vidovdan i časni krst*, „Slovo ljubve“, Beograd, 1976.

Ne sme se izgubiti iz vida da je srpsko društvo doživljavalo krupnu istorijsku transformaciju: prelazak u feudalizam koji je praćen nastankom i razvojem hrišćanstva. I srpsko društvo, kao i mnoga druga evropska društva, nije moglo doživljavati ovaj prelaz bez potresa i krupnih promena u svesti, u pogledu na svet. Srpsko društvo je ulazilo u novu etapu svog razvoja koja je još uvek u predistoriji. Ovde se ne možemo složiti s autorom koji taj prelaz vidi kao „vremensku odrednicu prelaska srpskog naroda iz predistorije u istoriju, to jest iz paganstva (mnogoboštva) u hrišćansku civilizaciju“¹⁾, jer prava istorija ljudskog društva započinje tek sa nastankom besklasnog društva, a svi vidovi klasnog društva pripadaju predistoriji. I bez obzira što je reč o krupnoj društvenoj promeni kada „proces prevazilaženja mitske svesti njenom transformacijom u modernu kulturnu svest počinje i kod Srba njihovim prihvatanjem hrišćanstva“, ne može se prihvatiti stav da je time učinjen kraj predistoriji jednog konkretnog društva.

Ovde, međutim, sporna konstatacija nije centralno mesto studije te ne može biti razlog za neslaganje s onim što je bitno. A bitno je ono što Miodrag Popović pronalazi kod Ilariona Ruvarca: „istorični faktum“, koji se, kad je reč o predmetu ove studije, karakteriše time što je neprekidno bio podvrgnut procesu mitologizacije, jer je feudalno društvo, kao, uostalom, i svako drugo klasno društvo, sklono da istorijske događaje ideologizira. „Tek ideološki stilizovani, što znači preinačeni, događaji ulaze u letopise, rodoslove i žitija, pa i u usmena kazivanja“²⁾, zaključuje autor; napominjući da je takav vid interpretacije istorijskih činjenica snažno uticao i na narodnog pevača koji se, takođe, služi mitom u objašnjavanju istorijskih događaja.

Kad je reč o tvorcima narodne poezije ovi procesi su nešto složeniji. Neslaganje Miodraga Popovića sa Ruvarcem ovde se ogleda u tome što Popović ne smatra da je „istorični faktum“ ugrađen u narodnu poeziju nego da se tu događalo nešto drugo: „sedinjavanje pohrišćanjenje, ideologizirane istorije i društvenih mitova u novu, amalgamisanu celinu. U njoj paganski bogovi nisu bili zamenjeni stvarnim istorijskim ličnostima, već njihovim hrišćansko-feudalnim idealizacijama, svecima i uzornim feudalcima.“³⁾

1) Miodrag Popović — *Vidovdan i časni krst*, „Slovo ljubve“, 1976. str. 10.

2) *Ibid.*, str. 11.

3) *Ibid.*, str. 11.

Po autorovom shvatanju proces koji je tada započet traje i danas; to je „proces amalgamisanja hrišćanske i mnogobožacke svesti u novu celinu“. Analizirajući ovaj naznačeni proces Miodrag Popović je došao do mnogih važnih otkrića koja su mu pomogla da dublje i svestranije sagleda kosovski mit koji zauzima centralno mesto u ovoj studiji.

Pojam mita i mitskog mišljenja danas je predmet brojnih studija kako na zapadu tako i na istoku. Obilje literature na ovu temu, međutim, ne mora da znači da je ova problematika iscrpna i da je o njoj izrečena poslednja reč. No, bez obzira na to, rezultati savremene nauke o mitu su izuzetno značajni i šteta što i Miodrag Popović nije to uzeo u obzir, jer bi mu to nesumnjivo pomoglo da se preciznije i pouzdanije odgovori na mnoge dileme koje se javljaju kod svakog teorijskog pristupa mitu. Neposredna korist bi bila očigledna prilikom definisanja mita kao socijalne i psihološke pojave. Dovoljno je da se potsetimo teoretičara kao što su Malinovski, Kasirer, Čarnovski, Potebnja, Prop, Eliade, Bart i mnogi drugi čiji su rezultati istraživanja ovog fenomena od izuzetnog značaja.

No vratimo se samoj studiji jer nam ona pruža dovoljno podstreka da još jednom postavimo neka pitanja koja ne prestaju da budu aktuelna u savremenoj nauci o mitu. U prvom redu postavlja se pitanje šta uslovljava nastanak mitske svesti; koje je društveno tlo na kojem nastaje mit, dakle, koje su socijalne pretpostavke rađanja mita; koja su univerzalna svojstva mita i kada započinje proces nestajanja mita i mitske svesti — demitologizacija. Bez pretenzija da se daju odgovori na ova pitanja skrećemo pažnju da se u društvenoj svesti odigravaju procesi koji uvek ostavljaju mesta i za mitsko mišljenje ukoliko su opšte okolnosti takve da se društvena svest javlja kao ograničena svest, svest jedne klase. Ovu uopštenu formulaciju pokazaće nam Miodrag Popović u konkretnom vidu, na primeru dva mitska fenomena — vidovdanu i časnom krst i to na dosta oskudnom dokumentacionom materijalu.

U okviru kosovske legende Popović se posebno bavi Muratovim ubicom — Milošem Obilićem; zatim razjašnjavanjem samog vidovdana; mitizacijom kosovske legende u celini i kneževom večerom. Ovo su četiri čvorne tačke u prvom delu studije, koje čine celinu zbog toga što u dovoljnoj meri doprinose da se stvori celovita slika o važnoj strani našeg istorijskog razvitka. Iako predstavljaju celinu svaka od ove četiri tačke može se zasebno pratiti na svom putu

pretvaranja u legendu. Popović je pokazao da to nije nimalo jednostavan put jer su na formiranje pojedinih mitskih fenomena uticali brojni faktori.

Kad je reč o Milošu Obiliću i njegovom pre-rastanju u legendarnu ličnost, Popović ukazuje na pojave koje su tom pretvaranju prethodile. A to su one pojave koje beleže različiti izvori, a u prvom redu turski, i koje su neposredno vezane za ličnost Lazara, jer je njegova ličnost odmah posle Kosovske bitke počela da postaje legendarna. To se da videti u velikom broju dela nastalih u prvoj polovini petnaestog veka — od „Prološkog žitija kneza Lazara” (1390—1393) pa do Konstantinovog „Života Despota Stefana Lazarevića” (1433—1439). Ako se ovome dodaju i turski izvori onda se broj dela povećava i predstava o Lazaru postaje još jasnija.

Ovde Popović govori o Lazaru samo koliko da nas bolje i efikasnije uvede u „Milošev kompleks”, u složeno pitanje o Milošu Obiliću kao jednoj od najvažnijih, ako ne i najvažnijoj, karici kosovske legende. Ovo tim pre jer se Popović na jednom mestu u svojoj studiji pita uopšte o postojanju Miloša Obilića: „Ostaje otvoreno pitanje da li je Miloš Obilić uopšte postojao ili ga je izmislilo tursko narodno predanje, kome je prokleti nevernik, kao mučki ubica bio neophodan da bi se spasla viteška čast i dostojanstvo turskog cara.”⁴⁾ Popovićevo sumnja se pojačava činjenicom što nijedan srpski izvor, sve do Konstantina Filozofa, ne govori o Muratovom ubici. Čak se i kod ovog pisca ne pominje ime viteza koji je ubio Murata, a još manje će ga po dostojanstvu približiti knezu Lazaru. Konstantin, zaključuje Popović, taj lik nije mogao uzeti iz junačkih narodnih pesama kojih, po Popovićevo mišljenju, u to vreme nije bilo, nego je taj lik nastao kao „zvaničan odgovor sa srpske strane turskom predanju o Milošu”. Za razliku od srpskih, više turskih izvora govori o Muratovom ubici pa ga i imenuju. Tako ga Ašik-paša-zade naziva Bilış Kobila. I neki hrišćanski izvori pominju Muratovog ubicu, ali „nijedan od njih, kako zaključuje Popović, nije potekao iz srpske sredine”.

Po svemu sudeći, misli Miodrag Popović, Turcima je bilo potrebno da objasne Muratovo ubistvo i oni su to učinili na način koji im najviše odgovara. „Padišah pada kao žrtva svoje velikodušnosti: dozvoljava da mu pristupi poraženi nevernik, koji ga onda mučki ubija. Kod zvaničnog turskog istoričara Nešrije (početak XVI veka), koji je odlično poznao i srpsku

4) *Ibid.*, str. 21.

kosovsku tradiciju, Muratova sudbina biće neka vrsta pandana Lazarovom opredeljenju za viši život. Budući božjom voljom predodređen da položi život radi pobeđe nad nevernicima, svesno žrtvujući sebe, Murat moli boga da bude ubijen. Po Nešriju, Miloš je slepa igračka u rukama Alaha a ne junak za ugled.⁵⁾ Popović smatra da je takva predstava o Milošu preneti i u srpske izvore a iz njih u narodne pesme, a ne obrnuto. „Zato će biti bliže istini da je Konstantinov prikaz Muratovog ubistva u „Životu despota Stefana Lazarevića” uticao na junacke kosovske pesme, a ne obrnuto. Ubistvo nezaštićenog cara na prevaru, ne uklapa se u viteški etički kodeks, niti srpski vitezovi u slovima o kosovskom boju, kod Danila i drugde, bilo čime podsećaju na junake — ubice. Biće da je takav srpski „junak” nametnut našoj viteškoj poeziji sa strane, od protivnika.”⁶⁾

Legenda satkana o Muratovom ubici, posle svog trajanja na terenu gde je nastala, prenosi se na zapad putem prerađene hronike grčkog hroničara Duke, koji je veličao podvig Muratovog ubice i uzvisio ga iznad ubica tirana u staroj Grčkoj. U toj prerađenoj Dukinoj hronici prvi put nepoznati vitez dobija ime Miloš Kobilić. Tu prevedenu hroniku, misli Miodrag Popović, upoznali su dubrovački humanisti Ludovig Crijević Tubero i Mavro Orbin i koristili je u svom prikazu kosovskog boja. „Nije li onda Dukina hronika, pita se Popović, odnosno njena prerada, posredno, preko Tubera i Orbina, uticala i na narodno kosovsko predanje u zapadnim krajevima, a ne, kako se obično ističe, rano kosovsko predanje na ove hroničare. Nije, dakle, isključeno da su neki kosovski motivi došli i u bugarštice sa istoka, posredno, preko Dukine i dubrovačkih hronika.”⁷⁾

Naznačenu pojavu prelaska motiva kosovskog boja Popović u jednom poglavlju označava kao „put na zapad i povratak u zavičaj.” Njemu se čini da se posle izvesnog zadržavanja na zapadu, pošto je poprimio određene karakteristike, taj motiv vratio na matični teren i otpočeo svoj drugi život. Na tom putu legenda o Milošu, odnosno Muratovom ubici, dobijala je viteške karakteristike, a gubila mitske. Jer ljudima na zapadu, a naročito graničarima, kakvih je bilo po Bosni i Hrvatskoj, nije odgovarao mitski Miloš. „Njima je mnogo bliži bio legendarni Miloš kao sluga koji je veran svom Gospodaru.”⁸⁾ Ovakva Miloševa ličnost najizraže-

5) *Ibid.*, str. 21.

6) *Ibid.*, str. 25.

7) *Ibid.*, str. 28.

8) *Ibid.*, str. 37.

nija je kod Benedikta Kuripečića, slovenačkog putopisca iz šesnaestog veka. On u svom putopisu govori o Milošu Kobiliću i „vezuje ga za drevnu rimsku tradiciju.”

Drugo pitanje, kad je reč o predanju o kosovskom boju i pesmama o njemu, odnosi se na prodor paganskih elemenata u te pesme, onih elemenata koji su bili dominantni u plemsko-patrijarhalnoj sredini. Ta sredina je, kako ističe Popović, i „za vlade domaćih feudalaca očuvala drevne kultove” što je doprinelo da se narod posle turske pobeđe, oslabljenja srpskog feudalizma i hrišćanske crkve okrene paganstvu jer je ono u većoj meri odgovaralo „nivou njegove arhaične svesti. Osim toga, podobnije prema Turcima kao osvajačima, ove relativno autonomne sredine, nisu mogle imati veliko poverenje u pravoslavnu crkvu, koja je bila u dobrim odnosima s turskim vlastima.”⁹⁾ Jer pravoslavna crkva je sve od 1557. godine uživala punu religioznu slobodu i kulturnu autonomiju te „ne treba uvek verovati kaluđerskim optužbama protiv Turaka i njihovoj apokaliptičkoj retorici. Mnogo rečitije od njih govore srpske crkve i manastiri podignuti u XVI i XVII veku.”¹⁰⁾

Kosovska legenda je sve do XVIII veka „čekala na svoj povratak sa zapada”. Ovde se postavlja pitanje kako je ta legenda preneti i koji su izvori tome najviše doprineli. I ovde, pored dela Mavra Orbina „Kraljevstvo Slovena”, Popović navodi još dosta mogućih izvora: rukopisni kosovski spev u dramskom obliku, napisan u Perastu u prvoj polovini XVII veka od Andrije Zmajevića, zatim „Priča o kosovskom boju”, za koju se smatra da je nastala u Vrdniku posle 1722. koja je dobrim delom prozna prerada Zmajevićevog ili nekog sličnog dela.

U ovim delima Miloš Obilić je „samo pokorni vitez, sluga, kako ga i sam Lazar oslovljava”. A Lazar „pre liči na prosvećenog vojskovođu koji prekoreva nepokornog oficira, nego na pravoslavnog sveca i cara.”

Popović skreće pažnju na to da i pesma „Miloš u Latinima” „govori da su neki kosovski motivi došli preko Boke Kotorske”, što samo pojačava pretpostavku da se kosovska legenda vraćala sa zapada.

I na kraju rasprave o ovoj problematici Popović konstatuje da „povratak legende sa zapada, krajem XVII i početkom XVIII veka,

9) *Ibid.*, str. 43.

10) *Ibid.*, str. 44.

u staru postojbinu, motivisan novim oružanim borbama Srba protiv Turaka, predstavlja temu koju ne možemo do kraja iscrpeti.¹¹⁾

Jedno od pitanja koje se pokreće u knjizi odnosi se na Vidovdan, jer je sve do 1389., 15. juni bio posvećen proroku Amosu. Hrišćanska crkva na zapadu, međutim, zna i za sv. Vita kojeg, takođe, vezuje za 15. juni. Ali u grčkom kalendaru, kako zapaža Popović, „ni pod 15. junom ni pod kojim drugim datumom, ne pominje se ime sv. Vita”. Vidovdana „nema čak ni u polupaganskom kalendaru Vukove „Danice” iz 1826., u koji su, inače, uneti drugi narodni praznici”. Ali Vidovdan će se naći u narodnom predanju XVIII veka, odakle će ući u Vukovu zbirku „Narodna srbska pjesnarica” iz 1815. i u „Srpski riječnik” 1818.

U vezi s ovim javlja se složeno pitanje: otkuda tako velika preciznost kod narodnog pevača u vezivanju jednog istorijskog događaja za određeni datum kada to nije njegov uobičajeni manir? Popoviću se čini da je 15. juni i „od ranije bio vezan za neki herojski kult”. Za Lazu Kostića, kako ističe Popović, „vid je neka predhrišćanska herojska svetlost, koja je, primivši hrišćansko pričešće, posvećena, polegla uz kamen, te se tako sjedinila u večnu i nepobedivu svetlost kremenja. Ova, u osnovi Vidova svetlost, hristijanizirana a opet vraćena kamenu, paganstvu — pagani su svoje idole predstavljali u kamenu — po pesniku predstavlja izvor nepobedive svetlosne heroike, koja nadahnjuje Srbe za borbu protiv ugnjetača.”¹²⁾

Vid je po istraživanju hrvatskog naučnika Nadka Nodila, koji se ovim pitanjem bavio, i bog svetlosti i bor rata i junaštva. U ovome se slaže i Veselin Čajkanović, koji je više tragao za bogovima donjeg sveta.

Popović dosta iscrpno razlaže kult vezan za boga Vida, mnoga narodna verovanja koja se oslanjaju na tog boga, neke narodne običaje koji vuku poreklo od pamtiveka itd.

Iz dosta podrobnih istraživanja Popović izvodi sledeći zaključak: „Vid je jedan od glavnih bogova stare srpske vere, čiji je kult postojao i pre kosovske bitke. Vezujući kosovsku bitku za njegov dan, narodno predanje je dalo i samoj legendi nov, optimistički impuls; unelo u nju veru u pobeđu i na ovom svetu, a ne samo u nekom drugom, višem, kako stoji u srpsko-

11) *Ibid.*, str. 49.

12) *Ibid.* str. 53.

slovenskim slovima i pohvalama knezu Lazaru.¹³⁾

To je uticalo da se mitska svest koja je stalno bila prisutna, razbukti i da izvrši snažan uticaj na narodne pesme koje su dobile završnu redakciju krajem XVIII i početkom XIX veka. „Vidovdan se, dugo neimenovan, krio iza heroike viteških pesama da bi, u trenutku kad se kosovska legenda vratila sa zapada među patrijarhalne heroje, svom snagom izbio na videlo kao spona između nje i mita o Lazaru.“¹⁴⁾

Objašnjavajući dalje vidovdanski kult Popović nastoji da njegovu revitalizaciju dovede u vezu sa nastankom revolucionarnih vrenja u Srbiji početkom XIX veka. Ovde nas malo dovođi u nedoumicu konstatacija da je za ljude ovog vremena, „naše patrijarhalne ratnike“, karakteristično „kružno mišljenje“, bez otvorenog pogleda u budućnost. „Kružna svest“ se, međutim, teško može dovesti u vezu sa drugom konstatacijom, naime da se u to vreme odvijala antifeudalna revolucija. Bez jasnog, revolucionarnog cilja ne može se izvršiti društveno-ekonomski i oslobodilački prevrat kakav je

faktički izvršen početkom XIX veka. Očigledno je, međutim, da se u ustaničkim masama, a tako zaključuje i Popović, nije u početku i odjednom konstituisala revolucionarna svest; a jedan od važnih razloga za to jesu naslage arhaične svesti, koje je sloj po sloj trebalo odbacivati. A arhaična svest je, kao i uvek i svugda, sasvim razumljivo vukla počecima, prethodnim društvenim stanjima. U arhaičnoj svesti čoveka sa početka XIX veka nastanak je sezao u pretkosovsko doba slobode. A tu „slobodu simbolično predstavlja trijumfalni časni krst, simbol prvobitnog herojskog poretka“. Sasvim je razumljivo, ističe dalje Miodrag Popović, što je došlo do „provale iracionalističkog instinkta“ koja je „dala pozitivnije rezultate u poeziji nego u društveno-političkoj praksi.“ A ta praksa je u konkretnim uslovima bila jednaka borbi za slobodu, koju, da bi stekli, ratnici su morali da „ubijaju, kolju, skidaju skalpove, pale turske bogomolje i gradove, stavljaju nejačad pod nož. Karađorđe, i sam surov i prek, s naganom u ruci mora da obuzdava njihovu ostrvljenost, a pesnik Sima Milutinović Sarajlija, u „Srbijanki“, naziva ih bečarinama strvnim“¹⁵⁾ Tokom celog ustanka, stalno se mešalo novo sa starim. Ono staro je vuklo arhaičnoj svesti i pra-

13) *Ibid.* str. 61.

14) *Ibid.* str. 61.

15) *Ibid.* str. 118—119.

počecima, vuklo je nazad. Došlo je do pojave „renesanse paganske svesti, čija je heroika doduše dala podsticaj samoj revoluciji, ali je isto tako dovela i do surovog obračunavanja među protivnicima; do nepotrebnih krvoprolića i na jednoj i na drugoj strani. Tokom ustanka, među ustanicima, dolazilo je i do divljanja, silovanja, nediscipline, sukoba, rasula, nepoštovanja tuđe svojine, što je, u krajnjoj liniji, smetalo društveno-političkim ciljevima revolucije.”¹⁶⁾

Za građansku historiografiju ovo nisu nove činjenice, snaga istorijskog dokumenta izbacivala je manje više na svetlost dana ove podatke, ali oni nikada dosada nisu bili sa ovakvom idejnom jasnoćom osvetljavani. Građanski istoričari su od početka ustanka videli stalnu uzlaznu liniju srpskog nacionalnog duha i sasvim je razumljivo da nisu mogli ni hteli da vide sva svojstva te revolucije. Trebalo je iz te revolucije izbaciti veliki deo stvarnih događaja koji su „umanjivali” tu nacionalnu svetinju. Jer rađanje buržoazije moralo je biti bezgrešno. Može se reći da Miodrag Popović po prvi put razvejava romantičarsku i nacionalističku maglu sa tog dela naše prošlosti i sa marksističkog stanovišta osvetljava taj deo istorije u kojem se vide i sve negativnosti i nakaznosti.

Završavajući ovaj osvrt svesni smo da dosta pitanja pokrenutih u knjizi nisu ni komentarisana ni ocenjena. Neka od pitanja i u samoj knjizi nisu podrobnije razmatrana nego su samo naznačena tako da postoji otvorena mogućnost za mnoge da se na ovakav smeo i znalački način njima pozabave. Takvih istoričara kulture, a naročito mlađih ima sve više i sa pravom se mogu očekivati slični naponi i poduhvati.

16) *Ibid.* str. 119.

RADOVAN MARJANOVIĆ

SPONTANOST, ESTETSKO I MASOVNA KULTURA

O Diteru Prokopu, piscu ove knjige,*) imali smo prilike da pišemo povodom njegovog dela *Sociologija filma* („Kultura”, 32, '76); i da tom prilikom istaknemo neke dobre strane njegovog pristupa „sedmoj umetnosti” i kulturi, ali i da mu stavimo neke krupnije primedbe. Sada nam se pruža prijatna prilika da konstatujemo kako je u ovoj, po obimu znatno manjoj knjizi, izvanredno uspešno nastavio ono što je započeo, pristupivši i obradi onog što je tada zanemario; i toliko proširio polje svojih analiza da s pravom možemo očekivati da će na najbolji način nastaviti ono što su predstavnici „kritičke teorije” započeli svojom teorijom kulture. (Prokop savremenoj kulturi pristupa slično njima; a u vreme pisanja i štampanja ove knjige

*)Dieter Prokop: *Massenkultur und Spontanität-Zur veränderten Warenform der Massenkommunikation im Spätkapitalismus*: Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974

Knjiga je zbornik studija od kojih samo jedna („Savršeni šlager-star; Sanse spontane javnosti. Političke alternative medija”) dosad nije objavljena. Ostale su Prokopovi prilozi zbornicima čiji je redaktor, i koji zaslužuju punu pažnju kako svojom prirodnom tako i imenima koja su u njima zastupljena: „Materijali za teoriju filma” (Minhen, 1971), i „Istraživanje masovnih komunikacija: I (Proizvodnja), II (Potrošnja)”, (Frankfurt 1972-3) — ili su samostalne studije, odnosno uvodi ili pogovori izvesnim delima drugih autora. Najveća i najznačajnija je „Esej o masovnoj kulturi i spontanosti”, a po svojoj prirodi neposredno su joj slični „Prilog problemu proizvodnje i komunikacije u području masovnih medija”, „Teze za procenjivanje koncentracije u masovnim medijima”, „Prilog problemu potrošnje i fetiški karakter u području masovnih medija”. Donekle se svojom tematikom izdvajaju „Kinoimperijalizam i oformljenje filma”, „Mihael Kolhaas i njegov manažman”, i pomenuta dosad neobjavljena Studija. Treću grupu čini „Masovna svest i praktični pozitivizam o Ogistu Kontu”.

bio je docent za sociologiju univerziteta u Frankfurtu na Majni, tako da je i na taj način njihov „naslednik“.) Kako i sam u jednoj primedbi kaže: u tom svom „prvencu“ (ako izuzmemo članke i studije), bio je ograničen na skiciranje prinuda koje vladajući ekonomski i politički sistem vrši na film i sadržinske konsekvence u samom filmu, dok u „estetska pitanja“ nije ulazio (191). Ovog puta ona su u prvom planu, mada zajedno sa „socijalnim, ekonomskim i političkim aspektima“ (47), i onim što prethodi pojavi estetskog: prirodom i stanjem čovekove svesti, njenom spontanošću i uticajem na stvaralačku uobrazilju ili maštu. Tačnije: reč je manje-više o njihovom današnjem pretežno „regresivnom aspektu“ (9). Isto tako, on ovaj put ne govori samo o filmu, pa ni samo o njegovim estetskim pitanjima. Govori o sudbini i perspektivama estetskog uopšte, u čitavoj današnjoj „masovnoj kulturi“ (pod kojom podrazumeva kulturu proizvedenu pod „monopolističkim uslovima“ i za masovno tržište), smatrajući da je to bolji pojam od Horkhajmer-Adornovog: „kulturalna industrija“. U neku ruku, moglo bi se čak reći da na taj način ulazi ne samo u sociološka i kulturološka, nego i antropološka pitanja, — u kompletnu *sadržinu* onoga što prenose sredstva masovnih komunikacija. A pošto je sve to dopunjeno i odgovarajućim analizama političkih i ekonomskih problema i njihovog značaja za kulturu i umetnost, može se reći da se ovde stvarno radi o jednoj skici „teorije našeg vremena“, ili nastavku „kritičke teorije“, — u najboljem značenju tih reči.

Prva važna tema Prokopovog dela (u smislu nabiranja, ne rangiranja), jeste kritičko presretanje dosadašnjih radova posvećenih masovnim medijima uopšte, i njihovoj estetskoj sadržini i delovanju na čovekovu spontanost i kreativnost posebno. Uzgred, tu je i kritika ostalih pogleda onih koji su se ogledali (— po njegovom mišljenju: mahom parcijalno i neuspešno) na ovim poljima; tako da je npr., uz kritiku „dogmatski uprošćenog marksizma-lenjinizma“ koji „partijnost“ i „tendenciju“ smatra „garantijom emancipatorske kulturne proizvodnje“ (96), prisutna i kritika „teorije odraza“ u korist jedne šire, liberalnije i prirodne kulture bliže „teorije interpretacije“. Ili: uz kritiku savremene empirističke teorije mas-medija (pozitivističkog istraživanja masovnih komunikacija) data je i veoma oštra i dosta originalna kritika empirizma i pozitivizma uopšte; ne samo u teoriji (gde „društvene subjekte“ posmatra „prirodno-naučno“, a u ovom slučaju potpuno ignoriše „sadržaj poruka“ i razlike između „produktivne“ i „neproduktivne“ spontanosti, koristeći čisto „formalne“ argumente), nego još više

u praksi. (Pozitivizam je jedan raširen način mišljenja izvan teorije, koji inicira i opravdava odgovarajuće ponašanje. To je „tehnički racionalitet“ umesto „umnosti“; i veoma je važna institucija disciplinovanja ljudi (upravo zato što deluje „bez prinude“). „Apstraktno-kritičko istraživanje medija“ takođe je dobilo dosta mesta, i takođe je ocenjeno kao neuspelo, pre svega zato što se ograničava na „čistu informaciju“ nezavisnu od bilo kakvih vrednovanja (ona je njegov ideal), i zato što „produktivnu potrošačku svest“ svodi na „sakupljanje i preradivanje naučnih informacija“ (22). Estetska pitanja se zanemaruju, što čine i brojni drugi: Frojd, Lasvel, Parsons, Džarvi („učenik Popera i Mak-Luana“) . . ., ili ona dobro poznata „apstraktno-moralizatorska kritika proizvoda koncerna“ — koja se iscrpljuje u nabranjanju njihovih grehova: stereotipnosti, klišeja, demagogije, niskog nivoa, ideoloških iskrivljavanja i sl., ne ulazeći u ekonomske i političke razloge njihovog nastanka (26).

Druga važna tema, jeste razvoj ekonomije i politike (jer su ekonomski i politički sistemi „centralni društveni sistemi“), i razvoj pozitivizma (osobito „praktičnog“), koji je i doveo do ovakvog stanja u nauci i kulturi u celini. Razvoj „javnosti“, delom pod uticajem pobrojanog, delom pod uticajem drugih faktora, takođe vodi današnjoj „masovnoj kulturi“ i onom o čemu se raspravlja ili će se tek raspravljati. Prema tome, ta kultura nije neka autohtona tvorevina kulture, već je rezultat sticaja okolnosti o kojima je opširno raspravljao u svojoj prvoj knjizi.

Sudbina pojedinca, subjekta, i pojedinačnog i subjektivnog, u svetu koji je sve više totalitarne prirode, sledeća je velika tema; možda i najveća. Analizirajući sve ono što ih ugrožava, Prokop se zalaže za spasavanje i jačanje pojedinačnog i ličnog kao jedinu nadu i garantiju boljeg sutra, boljeg društva i kulture. To znači da se on zalaže za lične želje, lična ili individualna saznanja, potrebe, emocije, spontanost. . ., za onakve kakvima ih vidi ili oseća pojedinac, a ne bezlični i manipulisani društveni totalitet. A pošto pojedinac uvek mora učestvovati u društvenom, javnom životu, to je nužna i jedna nova, „spontana javnost“ ili „protiv-javnost“; koja će između ostalog, biti i jedna od elementarnih pretpostavki „autonomnog duhovnog rada“ (163). U svakom slučaju, tada će biti drukčije nego sada kad „monopolizovanje i birokratizovanje“ ne ostaje samo u „privatno-privrednom području“, nego prodiere i u sve ostalo zaključno sa sferom stvaralačkog i privatnog (ličnog), i kad kao reakcija na takvo stanje dolazi do nečeg opet negativnog: „izolacije članova društva“, „atomizacije masa“, „praktičnog solipsizma“ (103).

Svakako, s time je u tesnoj vezi problem istorijata i stanja spontanosti u našem vremenu (specijalno posleratnom), a samim tim i svega onog što je funkcija prisustva ili odsustva spontanosti; u različitim područjima društvenog i kulturnog života: ekonomiji, politici, različitim umetnostima, sportu. Spontanosti praktično nema, jer nema ni onog što joj prethodi ili što je proizvodi: individualne i lične svesti. Ljudi su onakvi kakvima smo ih upravo videli, ili su toliko integrisani u sistem da se „masovno ponašaju” u svim sferama i situacijama. Integrisane su i njihove potrebe, a potreba za samostalnošću i samostalnim i spontanim samoizražavanjem, nije potreba do koje je sistemima stalo. Otuda, ona je najčešće „ograničena na tehničke probleme i pitanja”, i vođena je kriterijumom „tehničke efektivnosti” (44—5). Sa spontanošću se obilato manipuliše i kalkuliše, tako da ona ne može ni biti to čime se naziva. Moćni „mehanizmi prilagođavanja” postižu ono što otvorena tortura ne može; tako da „intra-psihička cenzura” uspešno eliminiše poslednje njene ostatke. Između „radnog” i „slobodnog” vremena nema bitnih razlika, pošto je i ovo drugo „masovno organizovano” i usmereno odgovarajućim tržištem, tako da konačan zaključak ne može biti drukčiji nego što jeste: svest i njena spontanost (a to znači i sposobnost za stvaralačku aktivnost), nalaze se u jednom „regresivnom stanju” (93), svuda i na svakom mestu.

Stanje i perspektive „estetskog” kod pojedinaца, u kulturi i u sredstvima masovnih komunikacija (potreba za njim, njegovo prisustvo ili odsustvo), centralna je i u neku ruku završna tema Prokopove knjige. Sve ostalo je samo uvod u njeno raspravljavanje, zapravo: njeno je implicitno raspravljavanje. Kako smo već videli, potreba za estetskim danas je potisnuta, a njegovo prisustvo u tvorevinama kulture je minimalno. Razlozi su poznati: kulturni proizvodi „robnog” su karaktera (101), a sami umetnici i bavljenje umetnošću (u kojoj estetsko dominira, ali se u njemu ne iscrpljuje!) „birokratizovani su” kao i sve ostalo. Nastalo je nešto novo i estetskom strano: „robna estetika” ili „estetika roba”; čime je estetsko postalo artikal široke, masovne potrošnje, što se negativno odrazilo i na način njegove „izrade”, i na njegovu „prirodu”, i na njegovu „cenu”. Institucionalizovana je čak i ona aktivnost u kojoj je ono dolazilo jače do izražaja i koja ga je samim tim i zahtevala: „zabavljanje”, „zabava”; jer pojedinac (ako uopšte postoji!) nije u stanju da slobodno oblikuje svoje tzv. „slobodno vreme” i način svog zabavljanja. Zabava je „formalizovana” postajući „apstraktnom i konvertibilnom” (83); kako bi bolje odgovorila potre-

bama „masovne kulture”, koja je, budući monopolistički ustrojena, zainteresovana za profit i vršenje političkog uticaja. Žalosni ostaci estetskog koje ona i njeno sredstvo — masovne komunikacije — tolerišu i favorizuju, svode se na zadovoljavanje nekoliko proračunatih „univerzalno potrošnih motiva”. Prema tome, stanje nije nimalo ružičasto. Vladajući „princip realiteta” uspešno integriše potrebe i želje za estetskim, zadovoljavajući ih samo delimično, površno i lažno (61), i ukoliko se nastavi sadašnjim trendom: perspektiva je još crnja.

I konačno (zbog pretežno pesimističke prirode većine radova posvećenih ovakvim ili sličnim temama trebalo je da ovo bude najpre), tu je i analiza mogućnosti izlaza, „emancipacije”, „konkretnih alternativa”. Prokop je čvrsto ubeđen u ono što se odriče njegovim sličnomišljenicima — Markuzeu i „kritičkoj teoriji”, a što mnogi drugi sami odriču: u mogućnost izlaza iz situacije (koja je takva da se opisuje u pretežno tamnim tonovima). On nije sklon ni pesimizmu ni fatalizmu, i u konkretnom, datom, za koje smo videli kakvo je (a koje nipošto ne smatra za jedino moguće!), nalazi mnoge pukotine ili otvorene i drukčije mogućnosti. To drugo i novo, u području komuniciranja, on naziva „slobodnom komunikacijom” (57), suprotnom današnjoj, monopolizovanoj, birokratizovanoj i manipuliranoj. Razloga za skepticizam ili pesimizam nema, mada je tačno sve ranije rečeno, i mada npr. pojam „prave potrebe” danas „nema nikakvih neposrednih empirijskih referenci”. Međutim, on označava „legitimno pravo potisnutih i deformisanih potreba i fantazije na svoj umni razvoj i ostvarenje” (162); a postoji i mogućnost da to pravo ne ostane samo pravo. Ali, da bi se to desilo, da bi se rešio jedan takav, u krajnjoj analizi ipak „parcijalan” problem ili njemu sličan problem spontanosti, estetskog, stvaralačkog itd., neophodna je jedna radikalno drukčija društvena stvarnost, „realna” ili „socijalna demokratija” (160). A njen nastanak moguć je samo akcijom koja neće biti ekonomska ili politička ili kulturna, nego istovremeno i jedno i drugo i treće — od samog početka; kako bi se izbegle neke poznate ograničenosti, jednostranosti i nedorečenosti, ili ona nesrećna „alternativa: rezignacija ili pučizam”, o kojoj su neki pisali (175). Što se tiče samih sredstava masovnih komunikacija, buduća i stvarno „emancipatorska politika medija” ogledala bi se u „održavanju spontanosti nasuprot administrativnoj, birokratskoj organizaciji” (175); a to je nešto sa čim se može početi već sada, i na čemu bi teoretičari tih sredstava već sada mogli da rade. Jer spontanosti u njenom pravom značenju ima i danas; i sasvim je dovoljno (za početak), ukazivati na nju i njenu

pravu prirodu, kako se ne bi zaboravilo kakva je i da može postojati.

Izvanredna obaveštenost o onom o čemu raspravlja — direktno (o pojavama koje su u pitanju), i indirektno (o onom što su o njima napisali drugi) — jedna je od vrlina autora (mada donekle i slabi eksplikativnu stranu knjige, i otežava praćenje samih Prokopovih ideja bezbrojnim upućivanjem na razne podatke i autore). U tom smislu moramo pomenuti i retku sposobnost sintetizovanja „svega i svačega” (npr. Benjamina i Parsonsa, Vebera i Krakauera); bez eklekticizma ili nekritičkog oslanjanja na nekog iz tog konglomerata. Kritičnost uopšte, i kritičnost prema onom i onima koji su u pogledu nekog pitanja „pohvaljeni” i „prihvaćeni”, takođe zaslužuje pažnju i pozitivnu ocenu. Nevezan nikakvim apriornim opredeljenjem (u odnosu na raspravljanu materiju), Prokop stvaralački tretira sve što ispituje, ne ponavljajući nikad poznate sheme i zaključke. U tom smislu, npr., prateći istorijat odnosa ekonomije, politike, „praktičnog pozitivizma” i javnosti s jedne, i spontanosti i stvaralaštva s druge strane, on Marksovo učenje o bazi i nadgradnji stvaralačkije i „marksističkije” primenjuje od mnogih koji se neprekidno deklariraju kao marksisti. I konačno, Prokop po pravilu nije uopšten i apstraktan. On uvek govori o konkretnom, datom, istorijskom; bez obzira na to šta je u pitanju: „princip stvarnosti”, kapitalizam, film, kultura, marksizam... Uvek je reč o jednoj manifestaciji određenog, ocene se odnose samo na nju i mogu biti sasvim drukčije u slučaju neke druge manifestacije istog.

VESELIN ILIĆ

MITSKI IZVORI KULTURA

Pojava najnovije studije¹⁾ dr Vojina Matića, profesora Filozofskog fakulteta u Beogradu, bez sumnje doprinosi kvalitativnom napretku nauke o kulturi u nas. Isticanje reči „psihoanaliza” i „mitska” (prošlost) u naslovu ove studije ukazuje prvenstveno na metodološka opredeljenja autora i određuje predmet njegove analize. Iako sam autor insistira na *psihoanalizi*, njegovo analizovanje fenomena kulture pre pripada hermeneutičkom istraživanju, koje, između ostalog, uključuje u sebe i psihoanalitički metod i najnovija saznanja ego-psihologije. Matićevo analizovanje ranih oblika slovenske kulture i oblika akulturacije slovenske kulture i romanske kulture na području Mediterana, prevazilazi domen i granice psihoanalitičkog istraživanja. Metoda kojom se Matić služi ne može se izjednačiti samo s jednom metodološkom školom ili tendencijom, iako metodološku osnovu ove studije, kako je već istaknuto, čine saznanja savremene psihoanalize. U analitičkom postupku kakav primenjuje autor sadržana su saznanja više raznorodnih nauka, kakve su: etnologija, arheologija, istorija religija, lingvistika, antropologija, sociologija i psihologija. Ukazivanjem na ova svojstva Matićeve analize istovremeno se ukazuje na njen hermeneutički i komparativni karakter.

Kao što to čini i većina savremenih istraživača, kao što to, na primer, čini jedan Klod Levi — Stros i Vojin Matić se koristi primenom psihoanalize ali i nekih iskustava strukturalne analize (upotreba figure para). Matićevo istraživanje i sinteza zasnivaju se na arealnom uzorku, koji pretpostavlja posebne sposobnosti i posebno eruditivno (enciklopedijsko) poznavanje starih kultura, a i tekovina savremenih nauka. Otuda je i moguće razumeti autentične doprinose Matićeve razvoju teorije o kulturi u nas. Stoga će se ovaj osvrt najviše i baviti rezultatima koji prerastaju granice psihoanalize i sam njen

1) Vojin Matić, *Psihoanaliza mitske prošlosti*, Prosveta, Beograd, 1976.

značaj. Nastojaćemo prvenstveno da ukažemo na ona njena svojstva, sadržaje i vrednosti koji doprinose razvoju opšte nauke o kulturi (sociologija kulture).

Sa *Zaboravljenim božanstvima* (1972) i *Psihoanalizom mitske prošlosti* Matić je nastavio tamo gde je pre više decenija stao dr Veselin Čajkanović (1881—1946). Naučni opus Čajkanovića, do nedavno neopravdano zapostavljen, prevladava evolucionističko i utemeljuje ritualno-istorijsko i komparativno istraživanje raznih oblika kulture. Iako nezavršeno, delo Čajkanovića je objektivno otvorilo prostor za razvoj savremene teorije o kulturi u nas. Kao što Čajkanović na svoj način obeležava zasnivanje moderne nauke o kulturi, tako i Matićevo hermeneutičko istraživanje mitskih izvora kulture ispunjava dugo prisutnu prazninu u razvoju savremene nauke o kulturi u nas. Bez opasnosti od isključivosti može se tvrditi da najnovija studija ovog autora, uz studiju prof. dr Miodraga Popovića²⁾, a i radove prof. dr Bogdana Bogdanovića, otkrivaju korene indentiteta slovenskih kultura na ovom tlu.

Delo *Psihoanaliza mitske prošlosti* čini pet, samo na prvi pogled, tematski heterogenih studija: (1) „*Zidanje gradova*”, (2) „*Krvave ženidbe*”, (3) „*Matrijarhalno nasleđe*”, (4) „*Usmena kultura*”, i (5) „*Patina večnosti*”. Samo na izgled, formalno, ovi naslovi mogu govoriti o tematskoj raznolikosti ovoga rada. *Psihoanaliza mitske prošlosti* je koherentno delo, svi njegovi delovi podređeni su jedinstvenom cilju: utvrđivanju izvora, vrednosti i sadržaja savremene kulture naših naroda. Tematska struktura dela imanentno je koherentna, no ova koherentnost ne proizlazi samo iz nadasve smirenog, razboritog i racionalnog analizovanja, niti je rezultat samog predmeta — istraživanja fluidnih procesa ranohrišćanske i predhrišćanske akulturacije slovenske kulture i romanske kulture u mediteranskim zonama Balkana. Ta koherentnost proizlazi iz samog čina zasnivanja jedne teorije o razvoju kulture i društva. Ona je rezultat i jednog retkog svojstva: Matićeva analiza ne posustaje ni pred iracionalnim nanosima, magičnim i mitskim tajnama u kulturnoj baštini, već nastoji da pronikne u bit njihovog čulnog i ritualnog porekla i smisla i značenja u savremenoj kulturi. Iako prividno atomiziran, predmet Matićeve studije javlja se u svom punom jedinstvu kao *razvoj kulture istoričnog totaliteta* — toka produkcije i reprodukcije, zamenjivanja i dopunjavanja, spajanja i nestajanja, oživljavanja i podmlađivanja humanističkih vrednosti jedne ili više kultura — kako se

2) Miodrag Popović, *Vidovdan i časni krst*, Slovo ljubve, Beograd, 1976.

najsazetije može odrediti sadržina ovoga pojma. Otuda je prirodno što, uz istraživanje na osnovnom pravcu, Matić pokreće i mnoga druga relevantna pitanja savremene teorije kulture. Ali, o tome će kasnije biti više reči.

U uvodnom delu studije, „Zidanje gradova”, tragajući za znamenjima slovenskog porekla Dubrovnika, Matić je uspelo rekonstruisao početke urbane kulture kod Južnih Slovena. Istovremeno on se bavi i konkretnim i mogućim oblicima transformacije magijskog nasleda i značenjem njegovih tragova u savremenoj kulturi, ostacima matrijarhalne tradicije u patrijarhalnoj kulturi, analizom interakcije mitskog i ritualnog, te socio-genetskim i socio-loškim razlozima mitizacije i mitologizacije savremene kulture kod Južnih Slovena. Analizujući fenomene rane kulture Slovena i romanskog stanovništva autor se bavi i konkretnim oblicima akulturacije dveju kultura. U ovom uvodnom delu studije Matić postiže značajne rezultate. Uvodni deo Matićevog rada prevazilazi sve ono što je dosada, o ovim temama, u nas napisano.

U susretu kulture politeizma Slovena i rane hristijanizirane (monoteističke) kulture romanskog življa nalaze se počeci urbane kulture slovenskih naroda na tlu Mediterana. Matić izuzetno dobro analizuje praksu prožimanja ovih kultura. Staložena i egzaktna analiza vrednosti i institucija magijske kulture Južnih Slovena i hristijanizirane Romana zasniva se na psihanalitičkoj rekonstrukciji dijalektike mitskog mišljenja i njegove transformacije u procesima akulturacije. U deskripciji ovih kulturnih fenomena, dakako, autor poseže za brojnim argumentima kulturne interakcije i međukulturnih uticaja koji svoje tragove ostavljaju u mitologijama starih naroda. I u najčešćoj kružnoj formi gradova Matić nalazi projekciju magijske percepcije. U najvećem broju mitologija ne postoji razlika između zemaljske i nebeske stvarnosti. Idealni okrugli gradovi, kao i mnogobrojni crteži i modeli i drugi simboli gradova, bili su u stvari, rezultat nebeskih uzora. Zasnovanost ove pretpostavke autor potvrđuje primerom iz kulture Lepenskog Vira u kojoj nailazimo na praiistorijsko kružno selo. Iz Matićeve sociološkijske rekonstrukcije nastajanja naše rane urbane kulture lako je zaključiti da se njeni koreni nalaze u magijskom karakteru ljudskog graditeljstva i da je reč o takvoj tvrdokornosti mitološke tradicije koja u mnogim preobraženim ritualnim institucijama, hristijaniziranim i desakralizovanim, biva prisutna i u kulturi modernog graditeljstva i „zidanja gradova”. U samom središtu stvaranja gradova, u ranoj urbanoj kulturi nalazi se i magijska funkcija

stuba — „balvana” starih Slovena, Orlandovog stuba u Dubrovniku ili Rolanda u nemačkim gradovima. „Balvan” je istovremeno i božanski fetiš i simbol slobode i pravde svetoga grada. Ne samo kod starih Slovena, „Balvan” je centar plemena i sveta i veoma dugo zadržava božansko poreklo. U magijskom poreklu stuba nalaze se i pravi razlozi za sporu zamenu „balvana” kamenim stubom, čak i u periodima kada je tehnologija graditeljstva na višem stepenu. I u onim kulturama i epohama kada je bila savladana obrada kamena, Balvan je dugo bio izgrađivan od drveta, što je rezultat prvobitnog magijskog verovanja, koje je integrisano u kulturnu tradiciju. Prateći metamorfozu ovog fetiša u raznorodnim tradicijama i arhaičkim kulturama, identifikujući njegove ostatke i u badnjaku kod Južnih Slovena, Matić konstatuje da je u različitim kulturama transformisan u simbol oružja ili alatke i tako, poprimajući različite forme, značenja i prerastajući u određene potrebe, zadržava se i u savremenoj kulturi. Uporedo s promenama značenja i funkcija Balvana menja se i karakter obreda koji su izvedeni na mestima oko balvana. Ovi su rituali formalizovanjem od proročanskih prelazili u „rutinske obrede, specifične sastanke, sudjenja, izlete, narodne običaje i zabave”³⁾. Analizovanjem transformacija Balvana u procesima akulturacije dveju kultura Matić zaključuje da drveni Orlando u Dubrovniku sigurno nije romanskog porekla. „Verovatnije je njegovo slovensko poreklo, pošto se slovenski Sveti gaj pred Raguzijumom zvao Dubov gaj, a obožavanje duba preneto je iz stare postojbine u kojoj je hrast personifikovao vrhovnog boga Peruna, ili nekog drugog boga, već prema tome kako se vrhovni bog zvao u pojedinim plemenima ili plemenskim savezima.”⁴⁾ Identifikujući mitološko poreklo nastanka Dubrovnika, čije ime simbolizuje vrednosti određenih magijskih institucija, Matić istovremeno pokazuje da su se na njegovom tlu preplitala slovenska paganska tradicija i rimska politeistička i rana hrišćanska kultura.

Iz konkretno čulnog mitološkog sloja kulture Slovena i ostalih starih naroda pokazuju se raznovrsni vidovi akulturacije — susretâ, razmenâ, sudarâ i dinamičnog „spoljnog” i „unutrašnjeg” prožimanja kultura. Iz temeljne socio-kulturne, dijalektičke analize proishodi da je početak urbane kulture Južnih Slovena rezultat mnogostrukih međukulturnih veza i uticaja. Analizom sadržaja i vrednosti magijskih i mitoloških institucija, razlaganjem legendarnog, epskog i sakralnog sadržaja Matić se probija do objek-

3) V. Matić, *ibidem*, str. 42.

4) *ibidem*, str. 20.

tivnih i istorično zasnovanih argumenata o mitskim korenima urbane kulture Južnih Slovena.

Psihoanalitička metoda je u uvodnim razmatranjima integrisana u vrcavu i nesustalu refleksiju, koja efikasno i racionalno pronalazi izlaze iz empirijski i teorijski neosvetljenih deonica difuzije kulture Slovena u novoj domovini. Zasnivajući se na iskustvima, saznanjima i rezultatima savremene psihoanalitičke i kulturno-antropološke literature, ova analiza metodično uvodi čitaoca u svet rane urbane kulture Slovena i otkriva bogatu simboliku običaja, događaja, imena i naziva. To na svojevrsan način inkarnira i mitološka metafora *zidanje gradova*, čija se simbolička značenja aktualizovana upotrebljavaju i u savremenoj nauci o kulturi.

U središnjim delovima studije, *Krvavim ženidbama* i *Matrijarhalnom nasleđu*, polazeći od poznatih saznanja evolucionističko-materijalističke tradicije⁵⁾ o transformaciji mitova i rituala, autor se bavi analizom metamorfoza drevnih svadbenih obreda i mitova kulture matrijarhata u mitove i kultove patrijarhata. Neosporo je da Matičevo analizovanje fragmenata naših mitova i običaja racionalno dovodi do utvrđivanja smisla mitova o večnom povratku i njihovog značenja u kulturnoj tradiciji. Tako promišljena, kulturna tradicija pokazuje svoju socijalnu, a isto tako i iracionalnu moć u savremenom društvu. „Vremenom, naravno, naturalizacijom se stiče realniji odnos prema sopstvenoj kulturi i prošlosti, ali snažni trenuci istorije i dalje znače izvore socijalne energije i okupljanja i otporni su prema svakoj korekciji.”⁶⁾ Od božanstava matrijarhata postaju bogovi patrijarhata, da bi se u daljem razvoju kulture sublimisala u etičke i simboličke snage. Svadbeni ritualni događaji postepeno se pretvaraju u profane, da bi u savremenoj kulturi dobili oblik obične igre. Istovremeno se ostvaruje i promena funkcija i uloge učesnika rituala, koji u istorijskom prostoru kulture s razvo-

5) U delu Bahofena (Johann Jakob Bachofen) po prvi put se susrećemo s idejom o transformaciji kultura matrijarhata u kultove patrijarhata. Iako je Bahofen bio zastupnik evolucionističke škole, on je u biti materijalistički i istorijski tumačio mitologije i kulture arhaičkih naroda. U svojim poznatim delima *Mit o istoku i zapadu*, *Prareligija i antički simboli*, *Matrijarhat i prareligija*, tumačio je mitove polazeći od istorijskog karaktera društvenih odnosa dotičnih društava. Grčke mitove je tumačio kao sukob boginja matrijarhata i bogova patrijarhata, a u analizi Dionizijevog kulta pokazao je da je to prvobitno bio ženski kult. Uporedi: J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiones und rechtlichen Natur*, Stuttgart, 1861; I. J. Bahofen, *Matrijarhat*, Moskva-Lenjingrad, 1948.

6) V. Matić, *ibidem*, str. 76.

jem kulturnih potreba i formiranjem kulturne tradicije postaju *posmatrači*. Svakako da ova visprena opservacija o počecima formiranja *publike* zaslužuje pažnju istraživača, a svoju potvrdu ona nalazi i u savremenom organizovanju pozorišta, koje nastoji da prevlada i izbriše granice između protagonista dramske igre i gledalaca. Međukulturni uticaji i kontakti na Mediteranu uslovili su i diferencijaciju kultova južnoslovenskih plemena. Pri tome Matić posebno ukazuje na oblike međuuticaja paganskih i hrišćanskih kultova i prati njihovu transformaciju i ispoljavanje u savremenoj kulturi. U ovu vrstu analiza dolazi i otkrivanje racionalnog smisla mnogih mitoloških sintagmi, metafora i fragmenata mitova, kao što su — „Na bukvi jabuka”, „Svatovska groblja”, „Baba”, „Jama”.

Kao što je u prethodnim poglavljima — „*Krvave ženidbe*” i „*Matrijarhalno nasleđe*”, posebnu pažnju posvetio istraživanju *odnosa* mita i obreda, u završnim razmatranjima — „*Usmena kultura*” i „*Patina večnosti*”, Matić najviše pažnje posvećuje istraživanju mitskih korena epa, govora, stvaralaštva, dramske igre, što su, takođe, relevantne teme kad kog je reč o mitizaciji i demitizaciji kulture u savremenom društvu. Ovde najpre treba istaći vrednost Matićevih stavova i ocena kada promišlja izvor i prirodu naše epske tradicije. Iako se u analizi pretežno zadržava na opštim određenjima epa naspram mitskog nasleđa, značajno je što se predmet analizovanja temelji na epskoj tradiciji južnoslovenskih naroda. Ovaj rad V. Matića i već pomenuta studija M. Popovića o kosovskom mitu i njegovim značenjima u savremenoj srpskoj kulturi donose kvalitativno nove tonove u tumačenju mitskog i epskog nasleđa naših naroda. Valja napomenuti, takođe, da je doprinos Matićev utemeljivanju dijalektičkog istraživanja naše epske tradicije značajan i pored toga što je to neka vrsta sporednog rezultata u njegovom istraživanju. Očigledno je da Matić i ne traga za saznanjima i određenjima ovog odnosa u savremenoj naučnoj literaturi, jer je svoje istraživanje jasno usmerio drugom cilju. Ali, isto tako, njegova stanovišta o ovoj veoma zanimljivoj temi savremene teorije kulture imaju prvorazredni značaj. Istorijska škola, koja je bila dominantna u našoj nauci o epu, a posebno u nauci koja se razvijala na univerzitetu i koja se naslanjala na teorijsku koncepciju poznatog ruskog naučnika A. N. Veselovskog, u ovim posleratnim decenijama nije dala neke zapazene rezultate. Veselovski u svojoj istorijskoj poetici izvodi ep iz istorijskih događaja, ali ne direktno, već obrazlaže njegov nastanak na široj opšte-folklornoj osnovi. Taj metodološki pravac u analizi epa južnoslovenskih naroda za-

stupa među prvima u nas T. Maretić, a ova stanovišta prihvata i šire razvija prof. dr V. Đurić. Matičevo analizovanje ove relacije (mit — ep) pripada drugom metodološkom pravcu, koji je na svoj način prethodio otkriću strukturalističkog metoda, a poznat je kao *teorija o transformaciji heroja*. Osnivač ove teorije, poznati sovjetski, pre nekoliko godina preminuli naučnik, V. Prop smatrao je da se ep rađa iz mita ne putem evolucije već iz odricanja mita i svih njegovih ideologija.⁷⁾ Svakako da je Matičev doprinos utoliko značajniji kad se zna da nije koristio, niti su u njegovoj analizi u bilo kom drugom vidu prisutna stanovišta poznatog sovjetskog naučnika. Ovom napomenom o Matičevom doprinosu razvoju poetike epa u nas, ni približno ne navodimo sve teme koje su pokrenute, ne samo u ovim završnim delovima studije. Za ilustraciju ovoga iskaza dovoljno je pomenuti da autor pored ostvarivanja centralnog zadatka koji je sebi postavio: istraživanja korena mitologizma savremene kulture u nas, pokreće i druge brojne i aktualne teme savremene teorije kulture. Pored ostalog, Matić istražujući razmišlja i o: (1) *nastanku kulturnih potreba*, (2) *ritualnim počecima graditeljstva i mostogradnje*, (3) *ritualnom poreklu zanata i esnafa*, (4) *duhovnom poreklu rada*, (5) *mitskom i epskom moralu*, (6) *nastanku umetnosti*, (7) *estetičkom problemu katarze*, (8) *odnosu mita, religije i ideologije*, (9) *odnosu epa i govora*, (10) *o poreklu i nastanku publike*, (11) *odnosu obrada i mita*, (12) *mitskom i umetničkom stvaralaštvu*, (13) *odnosu umetnosti i rada* i drugim interesantnim temama.⁸⁾ Dakle: čitav niz tema iz oblasti sociologije kulture i umetnosti, program u malome za višegodišnju delatnost specijalizovane naučne institucije. Očito je da mnoge od njih prevazilaze granice ego-psihologije i psihoanalize. Nenametljivo i, čini se, uzgredno pokretanje ovolikog broja tema nadasve govori, ne samo o naučnoj zrelosti i odgovornosti, već i o posebnoj i izuzetnoj sposobnosti da se lucidno opservira i analizuje složenost spoljašnjeg i unutrašnjeg dinamizma ranih kultura, a da se ne upadne u zamke atomističkog difuzionizma i teorijskog formalizma. Iako Matić formalno postupajući na taj način što u velikom broju kultura, a posebno u kulturama koje se nalaze u procesu akulturacije (slovenska i romanska), prati evoluciju izvesnog broja magijskih institucija (rituala, kulta, fetiša, mita) u prilikama kada dolazi do susreta kultura, na određenom geografskom prostoru, on ipak ni jednog trenutka ne gubi celinu predmeta i početnu određenost cilja istraživanja.

7) V. J. Propp, *Ruskiy gerotčeskiy epos*, LGU, 1955, str. 9.

8) V. Matić, *ibidem*, str. 44, 46, 66, 184, 208, 211 i 212, 151, 200 i 223, i 152, i na drugim mestima.

Nemoguće je u osvrtu ovakvog karaktera posebno komentarisati izrečena shvatanja o svim ovim zanimljivim teorijskim problemima. Ukoliko smo uspeli da pokažemo bar najznačajnije vrednosti Matičevog rada, onda to nije ni celishodno. Ostaje nam još, da pomenemo neka teorijska stanovišta i ocene s kojima delimično ne možemo biti saglasni. Najpre, neka razmatranja i ispitivanja *odnosa* mita i obreda često su pojednostavljena, iako se ova tema razmatra u svim delovima rada. Ne može se govoriti samo o jednoj vrsti odnosa obreda i mita. Ne polaze svi mitovi od prvobitnog totem-obreda, kako Matić zaključuje.⁹⁾ U raznovrsnoj i obimnoj literaturi o ovom problemu postoje voma heterogena i često disparatna teorijska stanovišta. Poznato je određenje razlike obreda i mita E. Kasirera, koji je smatrao da je mit epski element u primitivnom religijskom životu, a obred dramski. Koliko je složeno osvetljavanje ovog problema i o kakvoj se prirodi odnosa između obreda i mita radi, pokazuju i neka najnovija saznanja. Za K. Klakhona, savremenog američkog antropologa, kao i za našeg autora, mit i obred imaju zajedničku psihološku osnovu. Obred je opsesivna repetitivna delatnost, često i simbolička dramatisacija osnovnih potreba društva — ekonomskih, bioloških, socijalnih ili seksualnih. Mitologija je racionalizacija svih ovih potreba, bilo da su izražene u otvorenom ritualu ili ne.¹⁰⁾ Dijalektika ovoga odnosa je, dakako, složena. Poznati pokušaji njene klasifikacije su najčešće nepotpuni, što takođe govori o složenosti ovog teorijskog pitanja. To pokazuje i klasifikacija V. Smitbauera, koja dijalektiku relacije mit—obred svodi na sledeće vidove: (1) *mit objašnjava obred čiji smisao izmenjenom društvu nije poznat*, (2) *mit tačno ponavlja sadržaj i prvobitni smisao obreda*, (3) *mit se prenosi predajom i ako je iščezao obred*, (4) *obred se izvodi a iščezao je mit*, (5) *mit je nastao bez obreda*.¹¹⁾ Zbog same složenosti ovog odnosa, na pojedinim mestima se i ne iskazuje uvek neophodno razlikovanje mita i epa. Često se izjednačavaju ili čak zamenjuju.¹²⁾ U izvesnoj meri tome doprinosi i ne uvek tačno isticanje, na jednoj strani, mitološke i, na drugoj, umetničke imaginacije.

U mitološkoj epohi čovečanstva o umetnosti u današnjem njenom pojavnom značenju nije moglo biti reči. Ali umetnost je postojala i u toj

9) *Ibidem*, str. 73.

10) Clyde Kluckhohn, *Myths and rituals: a general theory, u.: Myth and literature, Contemporary Theory and Practice*. Edited by John B. Vickery, University of Nebraska press. Lincoln, 1973. po. 33—44.

11) Wolfgang Schmidbauer, *Mythos und Psychologie*, Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel, 1970, pp. 15—17.

12) V. Matić, *ibidem*, str. 155.

najranijoj epohi. Bila je prisutna u samom mitu i obredu. Matičevo plediranje za određivanje karaktera realizma preistorijskih crteža, takođe se, bez velikih rezervi, ne može prihvatiti, kao što je, na drugoj strani, istorijski i teorijski ispravno zasnovana njegova teza o socijalnom karakteru umetnosti paleolita i neolita. Nije toliko relevantno „razjasniti sam fenomen realizma i puteve apstrakcije i stilizacije” pećinske umetnosti da bi se razumela bit umetnosti. U samom činu svoga nastanka, u radu paleolitskog čoveka, umetnost je socijalno svrsishodna: sredstvo je stvaranja društvene stvarnosti. Prvobitna umetnost je kao i sva aktivnost paleolitskog čoveka bila podređena životu: obezbeđenju hrane. Bila je jedno od magičnih sredstava čovekovog opstanka. Granice između umetnosti i društvene stvarnosti nisu postojale. Može se govoriti o prebivanju umetnosti u sinkretizmu prvobitne čovekove prakse. Ali razlikovanje karaktera mitološke i umetničke fantazije, traganje za ontogenetičkim korenima umetnosti je veoma složena tema. Matičevo razmatranje je veoma zanimljivo ali problem porekla umetnosti je toliko složeno sociološko i estetičko pitanje da zaslužuje posebnu raspravu.

Nedovoljno jasno takođe su isticana svojstva mitskog i religijskog mišljenja, što istovremeno ne znači da autor ne uočava njihovu razliku. Na jednom mestu, na završnim stranicama, svodeći osnovne determinante mitologizma kulture, Matić zapisuje: „Vera je znak sumnje.”¹³⁾ Ali, da li je tako? Dijalektika mitologija i magijskih radnji kazuje da se ovakva konstatacija pre može odnositi na magiju, a ne na religiju. Religija je više proizvod straha, potčinjenosti i nemoći čoveka u negostoljubivom svetu društva i prirode. Ona je izraz čovekovog saznanja o sopstvenoj nemoći pred prirodnim i kosmičkim silama i društvenim zakonima. Verovanje je više u prirodi mitološkog mišljenja, ranije, arhaičnije faze čovekovog razvoja. Osnova magičke svesti je verovanje u moć čoveka da može vladati prirodnim silama, da može upravljati prirodnim i kosmičkim zakonima. U ovim određenjima pokazuje se i dovoljno konkretno razlika između mitologije i religije. Autor *Psihološke analize mitske prošlosti* ova svojstva često izjednačava ili ne smatra potrebnim da ukazuje na neophodno razlikovanje mitske od religijske svesti. Ali, ovo neslaganje s nekim njegovim stavovima ne umanjuje već izrečenu opštu pozitivnu ocenu o ovom značajnom delu.

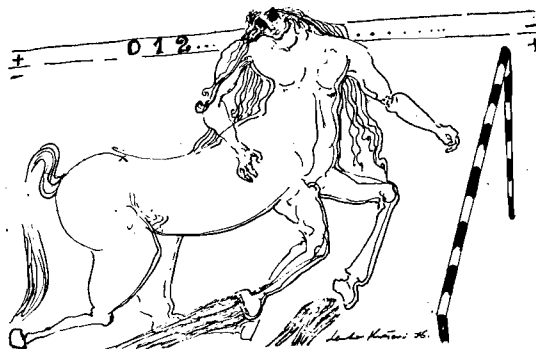
Na kraju ovog osvrta ostaje još neophodna napomena: nastojali smo da u Matičevoj studiji istaknemo one vrednosti o kojima do sada nije bilo dovoljno reči. Ukazali smo prvenstveno

13) *Ibidem*, str. 211.

na ona svojstva studije koja je svrstavaju u red najuspešnijih dela u sociologiji kulture u nas. Nismo se konkretnije bavili razmatranjem njenih doprinosa psihoanalizi, jer je to bilo van domena našeg osnovnog interesovanja, ali neophodno je, ipak najsažetije predstaviti Matičev model analizovanja mitova, iako smo o tome uzgred već govorili. Matičevu psihoanalitičku metodu analizovanja mitova najbolje je moguće predstaviti ukoliko se upoređi s poznatom Frojdomovom metodom. Najpojednostavljenije formulisano, Frojd pojave socijalnog života i fenomene kulture svodi na *psihički život individuumu* u kome centralno mesto pripada podsvesnoj sferi čovekovog bića, kojom dominiraju seksualni nagoni i potrebe. U istorijskom procesu razvoja saznanja u čoveku se formiraju raznovrsne norme, pravila i zabrane koje se sublimiraju u sferi podsvesnog i postaju nevidljivi cenzori. Ispoljavaju se u snovidenjima, fantazmima, slučajnim greškama, u rečima, u zaboravu, u različitim vrstama neuroza, psihizama i duševnim rastrojstvima. Mit se u skladu sa ovim saznanjem javlja kao izraz kolektivnog psihizma. Centralni princip Frojdove metode je uspostavljanje *konstruisanog kontinuiteta*, koji zamenjuje *imaginarni kontinuitet* — ponavljanje fragmenata koji su nastali kao razlaganje celine ali se ne znaju kao fragmenti: motivi, fantazmi, deliriji, sve ono što sebe nije svesno. Frojdova analiza mitova zasniva se upravo na uspostavljanju principa konstruisanog kontinuiteta. Individualnom psihologijem Frojd je mogao da tumači mit samo alegorijski, što je svakako bila efikasna metoda za nalaženje značenja u podsvesti potisnutih erotskih kompleksa.

Psihoanalitički metod Matića polazi od Jungovog pojma „kolektivno nesvesno”. Pomeranjem težišta na „kolektivno nesvesno” u razvoju nauke o mitu prelazi se od jednostranog alegorističkog tumačenja mitova na simbolističke interpretacije koje su integrisane i u većinu savremenih metodoloških tendencija i pravaca. Matičev postupak zasniva se na pretpostavci da se tumačenje mitova može vršiti razgraničavanjem njihovog zajedničkog kulturnog porekla od sve-ljudskih fantazama. U ovom metodološkom postulatu sadržana su i Matičeva saznanja o pregenitalnom razvoju, koja imaju poseban značaj za tumačenje razvoja kultura. U Matičevoj analizi fantazmi su i ključ za razumevanje i interpretaciju mitova, koja se izvodi iz potisnutih živih duhovnih oblika i slika što predstavljaju i kolektivnu osnovu čovečanstva. Fantazmi se projektuju u mitovima i legendama i otuda i njihovo značenje za tumačenje mitova. U metaforičnom karakteru simbolike mitova moguće je izvršiti i rekonstrukciju izvora kultura raznih naroda. Ali, poznato je da rekonstrukcija

značenja i smislova mitologija kao oblika ispoljavanja prvobitnih kultura ne može da se poistoveti i sa rekonstrukcijom istorije tih naroda. Analizom mitova, njihovih fragmenata i tragova koji su ostali u kulturnoj baštini naroda, mogu se izvesno utvrditi mitski koreni kultura. Njihova identifikacija može postati ključ za otkrivanje značenja i smisla mnogih fenomena savremene kulture i umetnosti. Po ovim rezultatima Matičeva studija nesumnjivo predstavlja uspešno pionirsko delo u savremenoj nauci o kulturi u nas.



CONTENTS

THEMES

- Stevan Majstorović*
CULTURAL UNITARIANISM OF CULTURAL
UNIFICATION
8
- Jasna Tijardović*
ABOUT A SOCIO-ARTISTIC REBELLION
30
- Mel Ramsden*
ON CULTURE AND BUREAUCRACY
33
- Leo Lowenthal*
THE SOCIAL IN THE MEANING OF LITERATURE
44
- Miroslav Radovanović*
THE THEORY OF THE CULTURE OF POVERTY
54
- Marshall McLuhan*
THE WORLD AS A GLOBAL THEATRE
73
- Lech Mróz*
MYTH AND MYTHICAL THINKING
85
- Lav Vigotski*
THOUGHT AND SPEECH
99
- Mihail Bahtin*
RABELAIS' PICTURES AND THEIR CONTEMPORARY
REALITY
112

CULTURAL POLICY

- Milivoje Ivanišević*
THE POSSIBILITIES OF AND NEED FOR
HOUSES OF CULTURE
130
- Joffre Dumazedier*
THE CULTURAL REVOLUTION OF LEISURE TIME
IN FRENCH SOCIETY
145

Stanoje Ivanović
THE CONSEQUENCES OF SOCIAL INEQUALITIES
IN EDUCATION

164

FORUM

ON PROLETARIAN LITERATURE

182

Robert Estuvalle
THE STRUGGLES OF THE SIGN
MOVEMENT 1945—1968

200

STUDIES

Slobodan Canić
TELEVISION AND BOOK-READING

210

CRITIQUES

Milica Vuković
JOHAN HUIZINGA'S THEORY OF GAMES

226

EVENTS

UNESCO CONFERENCE ON CROSS-CULTURAL
STUDIES

240

Miloš Nemanjić
ON AN UNUSUAL KIND OF TALK

265

Zorica Jevremović-Munitić
ON THE HEALTH AND TUMOR OF THE
TENTH BITEF

269

Nebojša Vasović
NEW ATTEMPTS AT SYNTHESIS IN REFERENCE TO
THE BELGRADE JAZZ FESTIVAL

273

REVIEWS

Dušan Obradović
INTRODUCTION TO THE COMPARATIVE STUDY
OF CULTURES

280

328

Ljuba Stojić
EDWARD HALL'S COMMUNICOLOGICAL
ANTHROPOLOGY

291

Zorana Bokan
INTRODUCTION TO THE SOCIOLOGY OF MASS
COMMUNICATIONS

296

Radoslav Đokić
THE TRANSCENDING OF MYTHIC CONSCIOUSNESS

301

Radovan Marjanović
SPONTANEITY, THE AESTHETIC AND MASS
CULTURE

310

Veselin Ilić
THE MYTHIC SOURCES AND ORIGINS OF CULTURE

316

329

KULTURA

ČASOPIS ZA TEORIJU I SOCIOLOGIJU
KULTURE I KULTURNU POLITIKU

IZ SADRŽAJA

Stevan Majstorović

KULTURNI UNITARIZAM ILI
KULTURNA UNIFIKACIJA

Mel Ramsden

O KULTURI I BIROKRATJI

Lio Loventol

DRUŠTVENO ZNAČENJE LITERATURE

Miroslav Radovanović

TEORIJA KULTURE BEDE
U SOCIOLOŠKOM PROUČAVANJU BEDE

Rober Estival

BORBE POKRETA ZNAKA 1945-1968.

33/34

'76
