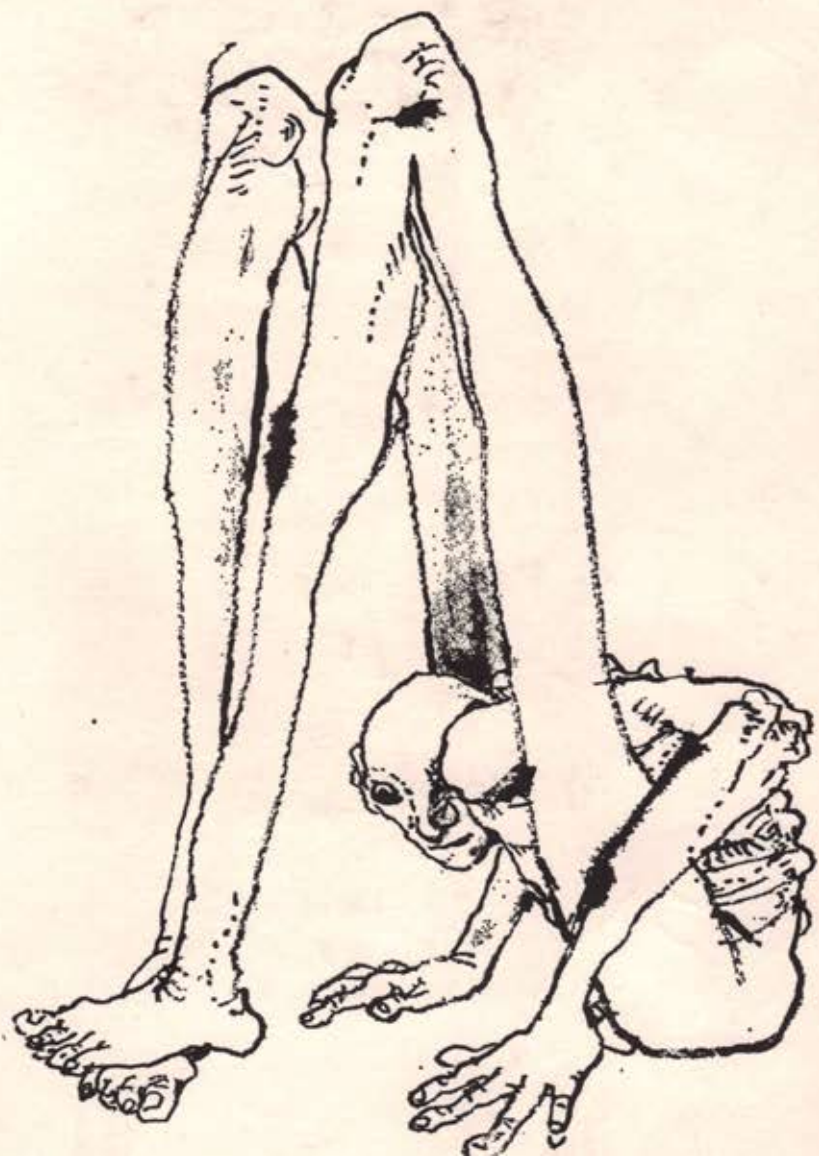
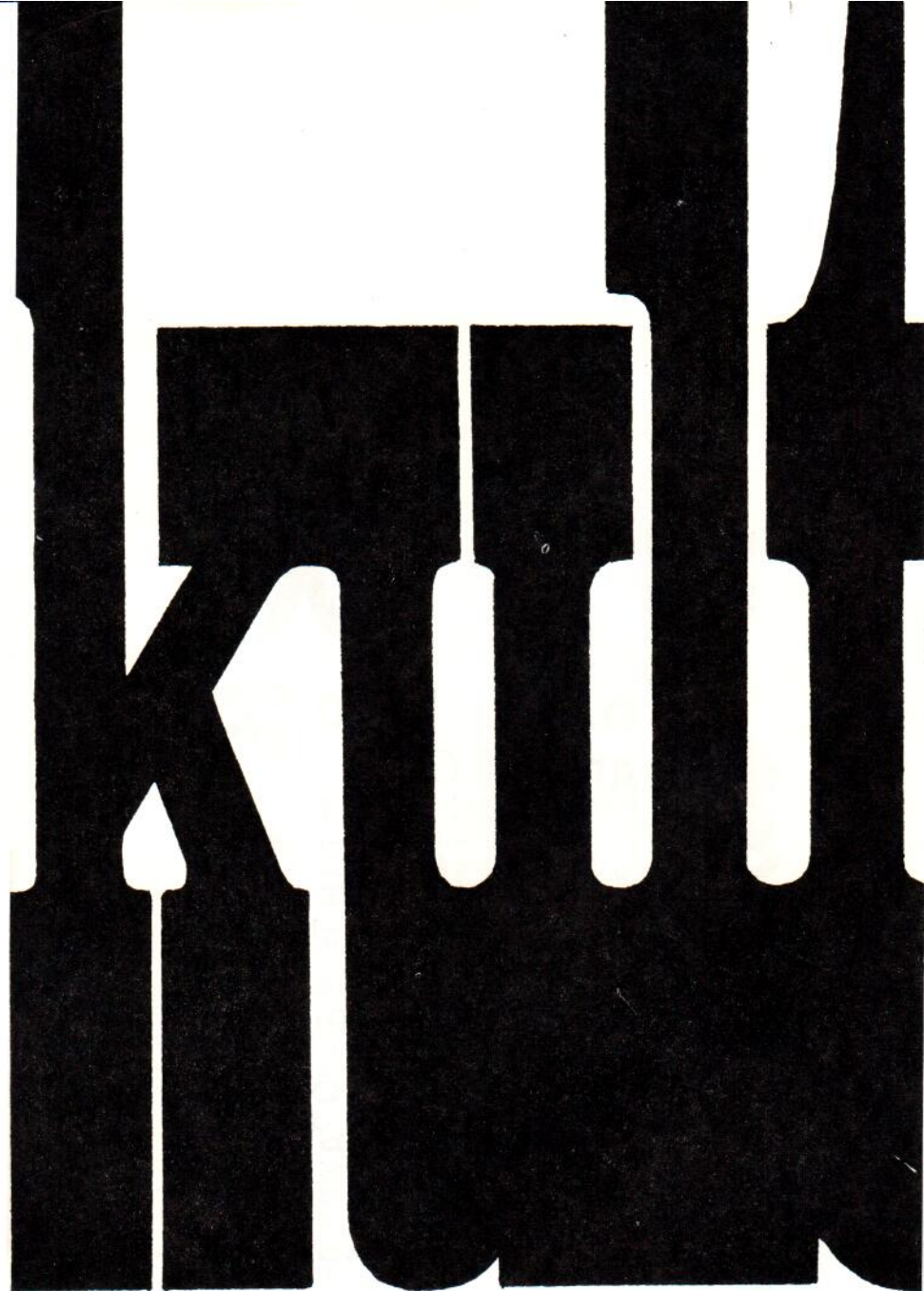


# THE







# Teorija

---

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

---

---

# KULTURA

**Izdavački savet:** Dunja Blažević (predsednik), Ratko Božović, Ljuba Gligorijević, Slobodan Glumac, Radoslav Đokić, Jovan Janićijević, Borislav Jović, Veroljub Pavlović, Aleksandar Spasić, Vera Naumov Tomić.

**Redakcija:** Ranko Bugarski, Ivan Colović, Radoslav Đokić (odgovorni urednik), Milivoje Ivanišević, Mirjana Nikolić, Grozdana Olujić, Zarana Papić, Raša Popov, Ružica Rosandić, Nikola Višnjić.

**Oprema:** Bole Miloradović

**Lektor:** Dušan Mihajlović

**Korektor:** Vesna Komar Dimić

**Crteži:** Rastko Ćirić

**Meter:** Dragoslav Verzin

**Izdaje** Zavod za proučavanje kulturnog razvitka.

Redakcija časopisa „Kultura“, Beograd, Rige od Fere 4, telefon 637-216.

Časopis izlazi četiri puta godišnje. Cena jednog primerka u prodaji 80 din.; dvobroja 120 din. Godišnja pretplata 200 din.; za radne organizacije 320 din.; za inostranstvo 640 din. Pretplata se šalje na adresu: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, Rige od Fere 4. Ziro-račun 60806-603-8838 s naznakom „Za časopis „Kulturu““.

Rukopise slati u dva primerka s rezimeom.

KULTURA — Review for the Theory and Sociology of Culture and for Cultural Policy (Editor in Chief Radoslav Đokić), Beograd, Rige od Fere 4, tel. 637-216. Published quarterly by Zavod za proučavanje kulturnog razvitka. Single copy U.S. \$ 4. — Annual subscription U.S. \$ 12 should be sent to Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, Rige od Fere 4. Account c/o Beogradska banka 60811-620-16-1-320001-02090 Please send all contribution in 2 copies with a summary.

YU ISSN 0023-5164

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

---

---

# SADRŽAJ

---

## TEME

O PROTURJEČJIMA UTOPIJSKE ČEŽNJE  
Razgovor E. Bloha s T. V. Adornom

9

*Žan Delimo*

JERES I MORALNI POREDAK

23

*Veselin Ilić*

KA STVARALAČKOM JEDINSTVU KULTURE I  
RADA

51

## MARKSIZAM I STRUKTURALIZAM

*Karel Tajge*

ARHITEKTURA I KLASNA BORBA

77

*Jan Mukaržovski*

PRILOG PROBLEMU FUNKCIJA U ARHITEKTURI

97

## KULTURNA POLITIKA

*Milena Dragičević*

ANIMACIJA

Instrument kulturne politike u Francuskoj

113

## BAJKA I MIT

*Eleazar Meletinski*

SEMANTIKA MITSKOG SIŽEA I SISTEMA

133

---

*Jovan Janičtjević*  
PROP, OKO NJEGA I POSLE NJEGA

**162**

**PRIKAZI**

*Mladen Galić*  
UNIVERZITET BEZ OGRADA

**185**

*Gordana Ljuboja*  
GRANICE KULTURNE ANTROPOLOGIJE

**193**

SUMMARY



---

I DEO

---

TEME

---







---

# O PROTURJEČJIMA UTOPIJSKE ČEŽNJE

---

## RAZGOVOR E. BLOHA S T. V. ADORNOM\*

---

KRIGER: Riječ utopija danas nije na dobru glasu. Ona je obezvrijeđena i većinom se upotrebljava samo u negativnom smislu kao „utopištička”. Naša je tema, kao i sam pojam utopije, nesuvremena.

ADORNO: Ako, dakle, treba nešto najprije da kažem, za što možda čak nisam legitimiran, budući da je moj prijatelj E. Bloh napokon onaj koji je uopće riječi „utopija” već u svom ranom djelu *Duh utopije* opet vratio ugled, želio bih tada ponajprije podsjetiti da su se nebrojeni tzv. utopijski snovi ispunili, kao npr. televizija, mogućnost da se dospije na druge planete, kao kretanje brže od zvuka, ali da ovi snovi, time što su se ispunili, svi djeluju tako kao da se pri tom zaboravlja ono najbolje — da im se čovjek ne raduje, da su svi snovi sami u svom ozbiljenju poprimili jedan osebujan karakter otrežnjenja, duha pozitivizma, preko toga i dosade. Ja to svakako ne mislim tako da se pri tom radi jednostavno o tome da ono što postaje zbiljsko, nasuprot onom kao beskonačno zamišljenom mogućem unaprijed, ima nešto ograničavajuće — već u jednom mnogo čvršćem smislu, naime, da se čovjek tada ispunjenjem želja gotovo uvijek vidi prevarenim za sadržaj, kao u bajci gdje su seljaku dane na volju tri želje i on u prvoj — čini mi se — svojoj ženi želi kobasicu na nos, a drugu želju tada mora upotrijebiti za to da ova kobasica ponovno nestane s nosa.

Mislim, dakle, može se danas gledati televizija, gledati u daljinu, ali umjesto da sad svane željena slika, erotička utopija, vidi se u najboljem slučaju kakva god više ili manje zgodna pjevačica šlagera koja pri tome još obmanjuje ljepuškastost time što, umjesto da se pokaže, pjeva

\*) Horst Krüger, *Gespräche mit Ernst Bloch*, Surkamp Verlag, Frankfurt a/Maj, 1965.

---

bilo kakvu besmislicu koja se, općenito, sastoji u tome da „ruže” i „noć puna mjesecine” jedna s drugom dospiju u harmoniju.

Putem toga moglo bi se, možda, reći, uopćavajući, da se ispunjenje utopije općenito sastoji samo u jednom ponavljanju uvijek jednakog „danas”; dakle, ako kod Buša (Buscha) stoji: „Lijepo je i drugdje, a i onako sam ovdje”, tada ova riječ u ispunjenju tehničkih utopiju danas počinje poprimiti jedno grozno značenje, naime, da ono „a i onako sad ovdje” također zahvaća posjed onog „drugdje” kamo je još veliki Mister Pief želio s velikom perspektivom.

KRIGER: Gospodine Bloh, da li je i Vaše mišljenje da je obezvrijeđenje pojma „utopija” povezano s — kako da kažem — „perfekcijom tehničkog svijeta”?

BLOH: da i ne — ono je povezano s tim. Tako savršena i tako veličanstvena tehnička perfekcija također nije; ona se više odnosi na samo vrlo ograničene želje i snove. Moglo bi se još dodati vrlo stara želja za letenjem o kojoj se u jednoj Demelovoj (Dehmel) pjesmi ako se dobro sjećam, veli: „I biti tako slobodan kao ptica” — i to se nalazi tu unutra.

Ostaje, dakle, jedan ostatak, mnogo toga nije ispunjeno i nije ispunjenjem banalizirano — ne uzevši u obzir dublje gledište da svako ozbiljenje sa sobom nosi jednu melankoliju, melankoliju ispunjenja; tako ispunjenje još nije zbiljsko ili se ne može zamisliti ili postulirati bez ostatka. Ali ne radi se samo o tome da je nastupilo obezvrijeđenje utopije. Vjerujem uostalom da je ono vrlo staro — da je slogan „To je samo utopija” kao obezvrijeđenje, da „kule u oblacima”, da „wishfull thinking” bez svake mogućnosti provođenja, da zanesenjaštva i sanjarstva u jednom banalnom smislu, da je ovo obezvrijeđenje vrlo staro i da ga nije donijelo tek naše vrijeme. Ne znam točno nije li naše vrijeme u ovom pogledu prije donijelo jedno podizanje vrijednosti utopijskog — samo što se ono tako više ne zove; zove se „science fiction” u tehnici, zove se „voda na stare mlinove” u teologiji, u kojoj „princip nada” koji sam obradio igra značajnu ulogu, optativno s onim „kad bi barem bilo tako” počinje igrati jednu ulogu koja nadmašuje ulogu realnosti da je nešto zbiljski tako, a ne drukčije. To se više ne imenuje utopijskim ili, ako se tako imenuje, tada ne bez asocijacija na stare socijalne utopije. Ipak vjerujem da mi živimo silno blizu, a ne samo vrlo daleko, što se tiče sadržaja, manje na utopiji, nego na toposu utopije. Utopija je od početka kod T. Mora bila i jedno određenje mjesta smještenog na jedan otok u dalekom Južnom moru. Određenje se kasnije mijenja, tako da stupa iz prostora u vrijeme. Utopisti, prije svega oni iz

18. i 19. stoljeća, Furije i Sen Simon premještaju željenu zemlju više u budućnost, dakle, nastupa jedna mijena toposa iz prostora u vrijeme. Kod T. Mora bila je željena zemlja već gotova, na jednom dalekom otoku, samo što ja nisam ondje.

U drugom slučaju kad ona biva premještena u budućnost, ne samo da ja nisam ondje, nego ona sama nije pri sebi; otoka čak ni nema. Ali ona nije možda nonsens ili naprosto zanese-njaštvo, nego ona još nije u smislu jedne mogućnosti da bi je moglo biti, ako za to nešto učinimo. Ne samo ako onamo idemo, nego time što idemo uzdiže se jedan otok Utopia iz mora mogućeg — utopija, ali jedan novi sadržaj. U ovom smislu, vjerujem, nije utopiji već u svijesti toliko oduzeto važenje, unatoč užasnom banaliziranju koje je ona pretrpjela i unatoč nalogu (ovdje bih se suglasio s svojim prijateljem Adornom) koji daje jedno navodno totalno, saturirano društvo za koje se već sada tvrdi da je besklasno, a ne više antagonističko.

ADORNO: Da, s time se vrlo slažem i koristim se prigovorom koji si ti implicitno izgovorio za to da sebe malo opravdam. Nije bila moja namjera da možda tehniku i navodno s tehnikom povezanu trezvenost učinim odgovornima za ovo neobično usahnuće utopijske svijesti, nego se meni čini štoviše da se radi o nečemu što se odnosi na suprotnost pojedinih tehničkih tekovina i inovacija prema cjelini i to prema društvenoj cjelini.

Što je utopija? Kao što se utopija može predložiti to je preinaka cjeline. A predložbe o jednoj takvoj preinaci su u svim ovim takozvanim utopijskim tekovinama — koje su uostalom sve, zaista — kako ti kažeš — ipak vrlo skromne, vrlo uske — načelno različite. Meni to izgleda tako kao da je ono što je subjektivno, prema svijesti, čovjeku nestalo — sposobnost da cjelinu posve jednostavno zamisli kao nešto što bi moglo biti potpuno drukčije.

Da su ljudi zakleti na svijet kakav jest i ovu zatvorenu svijest nasuprot mogućnosti koja (svijest) sada svakako ima jedan vrlo dubok razlog, jedan razlog o kojem bih mislio da je vrlo povezan *upravo* s blizinom utopije s kojom ti imaš posla. Moja bi teza uz to glasila da u onom najunutrašnjijem svi ljudi, priznaju li oni to sebi ili ne, znaju: Bilo bi moguće, moglo bi biti drugačije. Oni bi mogli živjeti ne samo bez gladi i vjerojatno bez straha, nego i živjeti kao slobodni. Istovremeno je njima nasuprot i to na cijeloj zemlji društvena aparatura tako otvrdnula da im se ono što im stoji pred očima kao dohvatljiva mogućnost, kao očita mogućnost ispunjenja prezentira kao radikalno nemoguće. Iako danas ljudi univerzalno kažu ono što je u be-

zazlenijim vremenima bilo zadržano samo za nasmoljene malograđane: „Ah, ta to su utopije, ah, pa to je moguće samo u zemlji Dembeliji; u osnovi to uopće nipošto ni ne treba da bude”, rekao bih: to dolazi otuda što ljudi proturječe između očite mogućnosti ispunjenja i isto tako očite nemogućnosti ispunjenja umiju svladati samo na taj način da se identificiraju s ovom nemogućnošću i da je učine svojom vlastitom stvari, dakle, i da se, govoreći s trendom, „identificiraju s napadačem” i da kažu da ne treba da bude ono o čemu osjećaju da bi upravo to trebalo da bude, ali da im to nekom začaranošću svijeta biva uskraćeno.

KRIGER: Imao bih pitanje za Vas, gospodine profesore Bloh: što je zapravo, sadržaj utopija? Je li to sreća, je li to ispunjenje, je li to — jedna riječ koja je baš jednom izronila — sloboda? Za čim se zapravo tu čezne?

BLOH: Utopije su dugo vremena nastupale isključivo kao društvene utopije: snovi o jednom boljem životu. Kod T. Mora stoji u naslovu: *De optimo statu rei publicae deque nova insula Utopia*, dakle: O najboljem državnom uređenju i o novom otoku Utopii. „Optima res publica” — najbolja država — kod Mora je postavljena kao cilj. Dakle, jedna preinaka svijeta u najveće omogućenje sreće, socijalne sreće. Nije to tako da bi utopije bile bez „voznog reda”. Utopije su u svom sadržaju ovisne o društvenim odnosima. T. Mor koji je živio u vrijeme početnog engleskog imperijalizma, u elizabetanskom razdoblju, imao je kao patos liberalne prilike kod svojih obočana; Kampanela, stotinu godina kasnije, u vremenu hispaniziranja Italije od strane Filipa II, u atmosferi procesa Galileu, zacrtava u svojoj *Državi sunca* jedan suprotni model prema slobodi. On kaže: Svi se odnosi mogu dovesti u red samo ako vlada najveći mogući poradak ako sve „dođe u visak”, kako glasi — kako je poznato — vrlo uman izraz. Ali cilj je kod obojice uvijek carstvo polusna (budnog sna) više ili manje fundirano, ili, barem, u snu fundirano i ne posve besmisleno carstvo dnevnog sna jednog boljeg društvenog života. Pored toga već se i kod Kampanele, a pogotovu kod Bekona, kod Bekona u *Novoj Antlantidi*, ocrtavaju tehničke utopije. Bekonov „Templum Salomonis” anticipacija je jedne savršene visoke tehničke škole u kojoj bivaju dani čudesni pronalasci, cijela jedna programska bilježnica pronalazaka.

No, ima još jedan mnogo stariji sloj koji ne izostavljamo, koji *mi najmanje* hoćemo izostaviti: bajka. Bajka nije ispunjena samo socijalnom utopijom, dakle, onom boljeg života i pravednosti, nego je ona ispunjena i tehničkim utopijama, prije svega u orijentalnim bajkama. U bajci „Čarobni konj” u *1001 noći* ima kod ča-

robnog konja čak jedna poluga za dizanje i spuštanje — to je jedan „helikopter”. *1001 noć* može se na mnogim mjestima čitati kao jedna knjiga modela za pronalazke.

Bekon zalazi u to i razgraničava se od bajke time što kaže da se ono što on misli, ta realna magija, odnosi prema najstarijim idealnim slikama bajke kao Aleksandrova djela prema djelima Okruglog stola kralja Artura. Sadržaji se utopijskog, dakle, mijenjaju vazda prema društvenom položaju. U 19. stoljeću jasno nastupa povezanost s postojećim društvom, najjasnije kod Sen Simona i Furijsa koji je bi velik, egzaktan, trijezan analitičar. Već 1808. u njegovom spisu *Theorie des quatre mouvements* proriče se monopolni kapital. To je, dakle, jedna negativna utopija, u ovom slučaju, koja također postoji. Mijenjaju se baš sadržaji, ali postoji stanovita invarijantnost smjera, psihološki, tako reći, izražena kao čežnja, posve bez obzira na sadržaje — jedna čežnja koja je beziznimno i prije svega jedino časno svojstvo svih ljudi.

No, sad počinju pitanja i finese: Za čim žudim kao za optimumom? Ovdje se mora „izvući” iz „glavne baze” utopija, naime, iz socijalnih utopija, upravo zato da bi se, kako ti kažeš — zbog cjeline vidjeli i drugi predjeli utopije koji nemaju ime „tehnika”. Ima arhitekture koja se nikada nije gradila, koja se crtala, željene arhitekture velikog stila. Ima kazališne arhitekture gdje se s ljepilom postavilo nešto jeftino, uz neznatni trošak, gdje je nedostajalo novca, a tehnika nije bila zrela. U baroku, napose u bečkom baroknom kazalištu ima veličanstvenih zdanja koja se nikada nisu mogla maseliti jer su od ljepenke i privida, ali se ipak pojavljuju. Ima medicinskih utopija koje u sebi nemaju ništa neznatnije nego dokidanje smrti — jedan posve ludi daleki cilj; ali potom nešto tako trijezno kao dokidanje i olakšanje bola. To je sad mnogo jednostavnije i postalo je postiživo pronalaskom anestezije. Na kraju ne samo liječenje bolesti, nego i to da ljudi poslije operacije budu zdraviji nego što su bili prije — dakle, prepravljavanje organizma jednako kao i prepravljavanje države. Prije svega, kako sam već rekao na početku, onog utopijskog ima u religiji. To je carstvo nebesko, ono što se pojavljuje na kraju, dakle, ono što se propovijeda, ono što donosi Mesija, Krist — daleke željene slike s čudesnim sadržajem i velikom dubinom, također, tako da vjerujem da se i kod socijalnih utopija mora vidjeti što sve od ovoga u njima suzvuči i pokreće se. Ipak su takve željene slike jedino diskutabilne u razmjeru s postojećim uvjetima njihova ozbiljenja, dakle, u prostoru, toposu jedne objektivno-realne mogućnosti. Ne postupa se uzalud loše prema mogućnosti kao prema „pastorčetu” među kategorijama, niti ju se jasno imenuje: prema mogućnosti...

---

ADORNO: ...se i kod Hegela loše postupa.

BLOH: Prema njoj se i kod Hegela loše postupa. Kod njega se s njom moralo loše postupati zbog ove stare predodžbe: nema ničeg mogućeg što nije zbiljsko. Što je moguće, zbiljsko je. Da nije zbiljsko, ne bi bilo moguće. Dakle, mogućnost je kod Hegela jedna apsolutno subjektivno-refleksivna kategorija.

ADORNO: I dobija stoga „jednu preko usta”.

BLOH: I dobija jednu „preko usta”. Ali ako je ocean mogućnosti mnogo veći nego naša nastanjena zemlja zbiljnosti, koju bi se tada, ne pobuđujući asocijacije — molim za ispriku — moglo nazvati „priručnost”...

ADORNO: Molim!

BLOH: ...ne štrapacirajući „navlastitost”, tada je to imalo jedan loš tisak. S ovime se, zbog posve jasnog interesa da se svijet ne preinači u ono moguće, samo loše postupalo i nije se, kako je rečeno, dovoljno i ne bez pogrde, koja ide posve paralelno s pogrdom onog utopijskog, dovelo u filozofski vidokrug.

ADORNO: Da, i možda bi se smio još jedan trenutak vratiti na pitanje o sadržaju utopijskog koje je nabacio gospodin Kriger. Vjeruje da si ti naveo čitav niz — da, kako treba reći — ilustracija posve različitih tipova utopijske svijesti. To sa stvari ima vrlo mnogo veze. Ne postoji, naime, tako nešto kao neki pojedini utopijski sadržaj koji se može fiksirati. Ako sam govorio o „cjelini” tada pri tome nipošto nisam mislio samo na sistem zajedničkog života ljudi, nego doista na to da se sve kategorije mogu preinačiti prema njihovom vlastitom sastavu. Ja bih dakle rekao: Pojmu utopije bitno pripada to da se ona ne sastoji u tome da se preinači jedna određena, pojedinačno izdvojena kategorija iz koje se sve konstituiraju, na primjer tako da se kategorija sreće uzima kao ključ utopije.

KRIGER: ...čak niti kategorija slobode?

ADORNO: Kategorija slobode *izolirano* također ne. Kad bi se pošlo odatle da se kategorija slobode vidi *jedino* kao ključ utopije, tada bi zaista sadržaj idealizma bio istoznačan s utopijom, jer idealizam i neće ništa drugo nego realizaciju slobode, ne misleći uz to i realizaciju sreće.

To je, dakle, već jedna veza u kojoj se pojavljuju *sve* ove kategorije, u kojoj bi se kategorija sreće, koja kao izolirana ima uvijek nešto jedno i drugo obmanjujuće, jednako tako preinačila kao i na drugoj strani kategorija slobode,

koja tada više ne bi bila samosvrha i čak samosvrha unutrašnjosti, nego bi se morala ispuniti.

Svakako vjerujem — i neobično me je dirnulo da si ti došao upravo na to, jer i moja vlastita razmatranja mnogo kruže oko ove točke, Ernst — da je pitanje o ukidanju smrti u stvari neutralna točka. O tome se, zapravo, radi. To se može vrlo jednostavno utvrditi; treba samo jednom s takozvanim „dobronamjernim“ ljudima — izraz pozajmljujem od U. Zonemana (Ulrich Sonnemann) koji ga je pronašao i uveo — porazgovarati o mogućnostima dokidanja smrti. Tu se, dakle, kao kad se baci kamen u neko policijsko sjedište i potom se na vratima pojavi pozornik, *odmah* nailazi na reakciju: kad bi se ukinula smrt, kad ljudi više ne bi umirali, to bi bilo najgore i najužasnije od svega. Rekao bih da je upravo ovaj oblik reakcije ono što se zapravo najviše protivi utopijskoj svijesti. Ono što još nadilazi identifikaciju s postojećim društvenim odnosima, u čemu se oni produžuju, identifikacija je sa smrću.

Utopijska svijest znači jednu svijest, dakle, svijest za koju *mogućnost* da ljudi više ne moraju umirati nema nešto strašno, nego je naprotiv *ono* što se zapravo hoće.

Uostalom, vrlo je značajno — ti si maloprije govorio o „priručnosti“ — vrlo je značajno da Hajdeger već postavljanje pitanja o *mogućnosti* jedne egzistencije bez smrti na izvjestan način obezvrijeđuje kao jedno puklo ontičko postavljanje pitanja koje se tiče tek onog opstojecem i smatra da bi smrt u neku ruku zadržala svoj apsolutni ontološki, dakle, bitni dignitet i onda kad bi ontički, dakle, u području bića, smrt iščezla — da je, dakle, ovo posvećivanje smrti ili apsolutizacija smrti u suvremenoj filozofiji, koju naprosto osjećam kao antiutopijsku, također ključna kategorija. Ja bih dakle rekao: nema nijedne *pojedinačne* kategorije kojom bi se utopija dala imenovati. Ali ako se hoće vidjeti kako se odlučuje cijeli ovaj kompleks, tada se, zapravo, najviše radi o ovom kompleksu.

KRIGER: Gospodine Bloh, biste li vi prihvatili ovo što smo sad izveli, da je, dakle, na izvjestan način, zapravo, strah čovjeka od smrti, da mora umrijeti, najdublji i također najlegitimniji korijen utopijskog mišljenja?

BLOH: Da, u dvjema regijama zbiva se bavljenje smrću; jednom praktično ili empirijski, u medicini, tako reći službeno, i u teologiji. Kršćanstvo je pobijedilo u prvim stoljećima s poklikom „Ja sam uskrsnuće i život“. Ono nije pobijedilo niti s propovijedi na gori, niti s eshatologijom. Smrt predstavlja zaista najnemilosrdniju protu-



utopiju. Udarac o dasku na kraju okončava barem sve naše individualne nizove svrha, obezvrjeđuje, dakle, i ono prije.

A ako ništa drugo ne opstoji? Postoji jedna Volterova slika bezutješnosti: savršena bezutješnost jednog brodolomca koji pliva u valovima i bori se i rve za svoj život kad mu biva saopćeno da ovaj ocean u kom se nalazi nema obala, nego da se smrt nalazi savršeno u sadašnjem trenutku u kojem je i brodolomac, da stoga nastojanje plivača ničemu ne vodi, budući da nikamo ne pristiže. Ono stalno ostaje isto. Ona najjača antiutopija svakako postoji, to se za otežanje, ipak, mora reći. Jer inače, naime, nipošto ne bi bilo ove Hajdegerove „biti“ kad ovdje u realnosti ne bi bilo nešto što je neotklonjivo i nema dosada nikakvu povijest i nikakvu prelnaku u realnom zbivanju, kad, dakle, ova realnost ne bi samu sebe tako izvanredno spriječavala u pokusu na primjeru.

A pri tom dolazimo na područje patosa slobode. To je srodno „snovima o boljem životu“ koje su oslikale socijalne utopije, no, ipak, se od njih i razlikuje. U socijalnim utopijama, naime, najbolji mogući zajednički život biva određen bilo slobodom, bilo poretkom. Tu je sloboda varijabla ili pomoćna konstrukcija za najbolji mogući život. Sloboda se kao patos ne nalazi u utopiji, već u prirodnom pravu i to u liberalnom prirodnom pravu 18. stoljeća, u vezi s uspravnim hodom, u vezi s ljudskim dostojanstvom koje se potvrđuje samo slobodom. Tel (Tell) i Alfierijeve drame puni su takvih likova slobode velikog stila, koji stoje na samima sebi i pozivaju „in tyranos“. U tome se nalazi prirodno pravo, a ono također leži u prostoru objektivno-realne mogućnosti, ali nije isto što i socijalna utopija. Postoje, dakle, dva utopijska reda: socijalne utopije kao konstrukcije jednog stanja u kome nema mukotrpećih i opterećenih i prirodno pravo u kome nema poniženih i uvrijeđenih. To je ono drugo, to sam pokušao prikazati u svojoj knjizi *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*. Sad, pak, treće. Nije čudo da je smrt „najdraže dijete“ vjere — moglo bi se potom kazati. Ipak neko čudo pripada tome da se smrti izvuče iz vidokruga. To tada znači: uskrsnuće Kristovo. Ova vjera, ovo drugo: „Tko će me spasiti od smrti, od čeljusti smrti?“, kako to glasi u Bibliji, u Novom zavjetu, to je ipak transcendentno, to mi ne možemo napraviti. Tu se sad mora pribjeći krštenju, smrti Kristovoj i k tome uskrsnuću. Čime i ono utopijsko biva transcendirano u izboru svojih mogućih sredstava. A ono ipak pripada utopiji.

ADORNO: Da, dakle, to i ja vjerujem, jer dokinuće smrti jednostavno zamisliti kao jedan znanstveni postupak, dakle, tako reći time da se

---

prag između organskog i neorganskog života prekorači daljnjim pronalascima — to, dakako, nije ono o čemu se pri tom radi. Svakako vjerujem da se bez predodžbe jednog nesputanog, od smrti oslobođenog života misao na utopiju, misao o utopiji, uopće, nipošto ne može misliti. S druge strane u onome što si ti sad — rekao bih — s velikim pravom rekao o smrti, leži jedna uputa. U cijeloj utopiji ima nečeg duboko proturječnog, naime, da se ona bez dokinuća smrti ne može čak ni koncipirati, ali da je, s druge strane, samoj ovoj misli — mogao bih reći — svojstvena težina smrti i sve što je s tim u vezi. Gdje ovo nije unutra, gdje ujedno ne biva sumišljen prag smrti, tu zapravo i nema nikakve utopije. A to — čini mi se — ima za, ako se smijem tako grozno izraziti, spoznajnu teoriju utopije jednu vrlo tešku konzekvencu, naime, da se utopiju ne smije pozitivno oslikati. Svaki pokušaj da se utopiju jednostavno opiše, oslika, bio bi jedan pokušaj da se prijeđe preko antinomije smrti i da se govori o ukinuću smrti tako kao da smrt uopće ne bi bila. To je vjerovatno najdublji razlog, metafizički razlog za to da se o utopiji može govoriti samo negativno, kako je to odredilo već kod Hegela veliku filozofiju, i zatim još mnogo naglašenije kod Marksa.

BLOH: „Negativno” naravno ne znači „u obezvrijeđenju”.

ADORNO: Ne, ne „u obezvrijeđenju utopije”, nego samo u određenoj negaciji onoga što jest, jer je to jedini lik kojem je smrt također jednako tako unutra, jer smrt nije ništa drugo nego nasilje nad onim što puko jest, kao i s druge strane pokušaj da se preko toga prijeđe. I stoga vjerujem — ali to je tek jedna teza — da zabrana „drljanja” utopije ili zabrana da se određenu utopiju zacrta u pojedinostima, kao što su to Hegel i Marks...

BLOH: Hegel?

ADORNO: ... Hegel to ima utoliko što on principijelno obezvrijeđuje popravljачa svijeta i njemu nasuprot — a to je Marks preuzeo neposredno od njega — stavlja misao objektivne tendencije, a ozbiljenje apsoluta, dakle, ono što bi se kod Hegela moglo prozvati utopijom ili se u njegovoj mladosti *moralo* prozvati, *sastojalo* se baš u ovom momentu što se tu misli, zapravo, je to da se za volju utopije zabrani praviti neku sliku od utopije, u dubokoj vezi s nalogom: „Ne treba da sebi praviš nikakvu sliku!”, koji je vjerovatno isto tako obrana od prejeftine, lažne, *one* utopije koja si dozvoljava otkupiti ono što je, zapravo, bilo mišljeno.

BLOH: Potpuno se slažem. Čime nanovo dobijamo stanoviti luk k prvome, tako reći, aktual-

nom pitanju i aktualnom činjeničnom stanju da utopija biva olabavljena time što je ja prikazujem kao bivstvujuću, ili ju, pa makar samo u „Otplati”, pokazujem kao postignutu. A jedna „otplata” postizanja nalazi se već u tome da ja to ipak mogu prikazati u jednoj knjizi, ovdje je, barem, to već postalo zbiljsko i, kako ti kažeš, „nadrlijano”. Čovjek je, dakle, obmanut. To je postalo olabavljeno, a postoji jedno postvarenje efemernih ili neefemernih tendencija, kao da bi to bilo već mnogo više nego bivstvovanje-u-tendenciji, kao da bi Dan već bio tu. Dakle, ikonoklastija protiv takvog postvarenja sada je u toj vezi savršeno ispravna. A nezadovoljstvo se mora držati budnim za što smrt svakako daje trajno povoda. Ona nije, zapravo, neko „sad on mora otići”, kako kaže stari Šopenhauer, nego neprestano podjaruje iz svakog zadovoljstva pa i kad je ono još tako veliko i kad ima još tako mnogo prirodnih čuda i društva blagostanja. Ali to ipak dalje postoji, jedino ne-bitak-trebajuće od utopijskog naovamo, od čežnje naovamo prema jednom dolaženju-u-red ili jednom „uopće” gdje bi sloboda bila, gdje bi sve bilo ispravno ili „poravnato”, u jednom mnogo dubljem smislu jednom obuhvatnijem smislu nego što je to prikazivala socijalna utopija. Takva je čežnja prisutna, i postoji — da se vratimo na smrt — ljudski strah od smrti koji je temeljno različit od straha od smrti životinja. Nema, dakle, ovog „nadrlijanog”, nego bogatije iskušenog straha od smrti koji imaju ljudi i osjećaja da se prekidaju nizovi svrha. Jer utopije bez nizova svrha, naravno, nema, u jednom neteleološkom svijetu tako nečeg nipošto nema. Mehanički materijalizam ne može imati utopiju; u njemu je sve sadašnjost, mehanička sadašnjost. Da ovdje, dakle, postoji jedna takva osjetljivost prema ne-bitak-trebajućem, pokazuje da utopije ima i u ovom području gdje joj je najteže, i vjerujem Tedi (Teddy), u tome smo svakako suglasni: Bitna funkcija koju tada ima utopija jest kritika postojećeg. Kada već ne bismo bili prekoračili granice, ne bismo ih čak ni mogli opaziti kao granice.

ADORNO: Da, utopija se svakako bitno nalazi u određenoj negaciji onoga što puko jest, što time, da se konkretizira kao nešto lažno, uvijek ujedno upućuje na ono što treba biti. Ti si jučer citirao Spinozu: „Verum index sui et falsi”. To sam malo varirao u smislu ovog dijalektičkog principa određene negacije i rekao: Falsum: ono lažno — index sui et veri. To jest, iz lažnog tj. iz onog kao lažno raspoznatljivog određuje se ono istinito. A kako malo smijemo „drljati” utopiju, kako malo znamo kakvo bi bilo ono ispravno, tako točno svakako znamo što je lažno. To je zapravo jedini lik u kojem nam je ono uopće dano. Ali, ipak mi se čini — a tome bismo možda trebali, Ernst — ova stvar ima i

nešto svoje vrlo proklete, jer time što je nama zabranjeno praviti sliku događa se nešto vrlo loše, naime da se ponajprije jednom tada pod onim što tu treba biti, što se više ono može reći samo kao negativno, to manje može u većoj mjeri predočiti nešto određeno. Ali tada — a to je vjerojatno još mnogo više uznemirujuće — ova zabrana jednog konkretnog iskaza o utopiji teži difamiranju same utopijske svijesti i uništavanju onoga do čega je zapravo stalo naime, ove volje da bude drugačije. A to je posve sigurno tako što je jeza što je danas doživljavamo na Istoku dijelom povezana s time da zajedno s onim što je Marks u svoje vrijeme učinio u obliku kritike francuskih utopista i Ovena, pomisao na utopiju zapravo uopće iščeznula iz koncepcije socijalizma, pa time aparatura, ono kako, sredstva jednog socijalističkog društva zadobijaju prednost nasuprot svakom mogućem sadržaju, jer se mogući sadržaj ne može i ne treba izreći — i time u skladu s utopijom neprijateljska teorija socijalizma tendira tome da zbiljski postane jednom novom ideologijom gospodarenja ljudima. Vjerujem da se sjećam iz vremena kad si ti imao svoje konflikte u Lajpcigu kako je Ulbricht (Ulbricht) — neću citirati jer ne znam točno da li je moje sjećanje egzaktno — tada protiv tebe izjavio: jedna takva utopija nipošto se ne da ostvariti; no da, to je baš malograđanska fraza mi čak niti nećemo da je ostvarimo.

Nasuprot tome treba da se čvrsto držimo jednog: ako je istina da bi danas bio moguć život u slobodi i sreći tada bi jedan od teorijskih likova utopije, za koju ja sigurno nisam nadležan, a ti, koliko mogu sagledati, također ne, bio taj da se konkretno kaže što bi pri sadašnjem stanju proizvodnih snaga čovječanstva bilo moguće — to se da reći i bez oslikavanja i bez ikakve proizvodnosti. Ako se to ne kaže, ako se ova slika, gotovo bih rekao: ne pojavi i nadohvat ruke, tada se u osnovi ne zna čemu je cjelina zapravo tu (opstoji), čemu se pokreće cijela aparatura. Oprosti ako se upuštam u neočekivanu ulogu advokata pozitivnog, ali vjerujem da se bez ovog momenta ipak ne bi izišlo na kraj s jednom fenomenologijom utopijske svijesti.

KRIGER: Gospodine Bloh, smijem li se prije toga još jednom vratiti na pitanje: biste li vi prihvatili ono što je rekao gospodin Adorno, da je utopijski element radikalno iščeznuo iz socijalizma koji danas vlada istočnim svijetom?

BLOH: Uz dodatak da je na zapadu također iščeznuo, i da postoje slične tendencije koje i pored i tako velikih suprotnosti uspostavljaju upravo jedinstvo epohe.

ADORNO: *D' accord.*

---

BLOH: Zapad i Istok su, *d' accord*, sjede u jednako neveselom čamcu u točki: ne treba ničeg utopijskog. Ali, razlika je između zabrane „drljanja“ i opomene ili zapovijedi za protjerivanje. Nalog, bolje rečeno: radna maksima, koja je za Marksa bila nužna, da više ne govori tako mnogo o utopijskom, koja je bila ipak samo polemička, za kratko ili duže vrijeme, usmjerena protiv apstraktnih utopista koji su bili pret hodnici, koji su dakle vjerovali da se mora samo obratiti savjesti bogataša kako bi oni otpočeli piliti granu na kojoj sjede. Marks se okrenuo protiv precjenjivanja intelektualizma ljudi koje je bilo karakteristično za utopijske socijaliste. Dakle: ovamo ulazi i interes i hegelovski smisao za konkretnost. To je bilo kao neka medicina protiv suviše spekulativnog mišljenja, protiv suviše spekulativnog duha onog vremena dakako nužna, i bez toga *Kapital* po svoj prilici ne bi nikad bio napisan, a ne bi nikada ni mogao biti napisan.

Vremenom uvjetovano okretanje protiv utopije imalo je strahovite posljedice. Kolike su strašne posljedice nastale time što je Marks čak premalo „nadrlijao“, dakle, u književnosti, u umjetnosti, u svim mogućim stvarima te vrste gdje se ime Balzak pojavljuje samo jednom. Ali, inače ima samo praznog prostora umjesto marksovske inicijative da se postigne jedna viša kultura koja bi bila moguća. Smatram to jednim stanjem koje se može znanstvenohistorijski objasniti i koje postaje bespredmetno u trenutku kad ova znanstveno teorijska situacija više ne postoji, kada, dakle, ne patimo od preobilja utopizma. Odatle su proizašle samo strašne posljedice što se u jednoj savršeno izmjenjenoj situaciji jednostavno ponavljalo Marksove riječi.

Bezuvjetno je nužno marksistički da se detektivski traži i otkriva ono što jest — bez ikakvog traga pozitivizma, naprotiv: za volju onog ustrajno pravog, ali ne zaboravljajući ono drugo, utopijsko. Jer ono tehnokratsko nije svrha vježbanja...

KRIGER: ... što bi bila svrha vježbanja?

BLOH: Maloprije smo razgovarali o cjelini do koje je stalo. Kako se to uopće ujutro ostaje. Kako je to jedno stanje posebno jako nastupilo već sredinom 19. stoljeća kada je V. Rabe (W. Raabe) mogao napisati rečenicu: Ako ujutro ustanem, moja je svakidašnja molitva: moja iluzija, moja svakidašnja iluzija neka mi udjeli danas. Da su iluzije nužne, da su u jednom svijetu potpuno lišenom utopijske savijesti i utopijske slutnje postale životno važne...

ADORNO: ... isti motiv i kod Bodelera — kad je veličao laž na jedan posve sličan način, a između Bodelera i Rabea postoji inače malo korespondencije.

---

BLOH: Ne bi bilo nikakve francuske revolucije bez makar i, kako kaže Marks, herojskih iluzija koje je donijelo prirodno pravo. One baš nisu postale zbiljskima, a ono što je od njih bilo ozbiljeno slobodno tržište za buržoaziju, pogotovu nije ono što se pod utopijom sanjalo, željelo, misljelo, zahtjevalo. Kad bi dakle nastupio jedan svijet koji sprečava iz prozirnih razloga, ali koji je sasvim moguć, da, moglo bi se reći da prije zapanjuje što ga *nema* — kad jedan takav svijet u kojem su dokinuti glad i neposredna nevolja, u potpunoj različitosti od smrti, ako se ovaj svijet konačno „domogne zraka” i postane oslobođen, ne izlazi baš na kraju samo platituda i siva proza i jedna svršena bezizglednost i besperspektivnost opstanka, ovdje kao i prijeko, nego sa slobodom od privređivanja umjesto slobode za privređivanje upravo ona dvojba puna izgleda i onaj odlučujući žalac pridaje utopiji mjesto na koje se misli u jednoj kratkoj Brehtovoj rečenici: „Nešto nedostaje”. Ne zna se što je to. Rečenica se nalazi u *Mahagoniju*, jednoj od Brehtovih rečenica, u dvije riječi. Što je ovo „nešto”? Ono se ne smije „nadrlijati”. Tada ga prikazujem kao bivstvjuće; ali, ono se ne smije eliminirati kao da u praktičnom smislu zaista ne bi bilo ono o čemu bi se moglo reći: „radi se o kobasici”. — Ako je dakle sve ovo u redu, vjerujem da ga unatoč tome ne treba smaknuti, pa i ono tehnološko, što bezuvjetno mora i treba nastupiti u velikom carstvu utopijskog tvori samo posve male sektore; to je jedna geometrijska slika koja ovdje nije nadležna, ali se jedna druga slika nalazi u staroj seljačkoj izreci: *nema plesa prije jela*. Ljudi se najprije moraju najesti, a tek tada se može plesati. To je *conditio sine qua non* da bi se uopće ozbiljno moglo govoriti bez obmane. Tek kad su svi gosti sjeli za stol može doći mesija, može doći Krist. Dakle, cjelokupni marksizam, makar i doveden u svoj najsajajniji oblik i anticipiran u cjelovitom ozbiljenju samo je *uvjet* za život u slobodi, život u sreći, život u mogućem ispunjenju, život sa sadržajem.

ADORNO: Smijem li ja reći još jednu riječ. Mi smo se na čudnovat način približili ontološkom dokazu božje opstojnosti, Ernst.

BLOH: To me iznenađuje!

ADORNO: ... jer u onom što ti kažeš već je sadržano da mi zapravo čak ni ne bismo mogli imati niti pojam o onome što si ti imenovao pomoću Brehta — nešto nedostaje, — kad ne bi bilo *fermenata*, klica onoga što ovaj pojam zapravo znači.

Zapravo bih mislio da ako nema ni traga istine u ontološkom dokazu božje opstojnosti, tj. da u samoj sili pojma sudjeluje već i moment nje-

gove zbiljnosti, ne bi moglo biti nikakvog mišljenja a ne samo nikakve utopije.

KRIGER: To bi zapravo bio taj pojam na koji sam još smjerao na kraju. Mi smo ga već nagovjestili, gospodine profesore Adorno. Rekli smo da se utopija odnosi na ono što nedostaje, a pitanje koje bi na završetku trebalo postaviti glasi: u kojoj dimenziji čovjek realizira utopiju? A ovdje zapravo dolazimo na riječ „nada”. A to bi još možda trebalo objasniti: što je zapravo nada i što ona nije.

BLOH: U nadi se radi o onome što je savršenstvo, dakle utoliko ontološki dokaz o božjoj opstojnosti. Ali to najsavršenije biće postavljeno je kod Anselma što istovremeno uključuje ono najzbiljskije. To nije održivo. Ali, svakako važi: Svaka kritika nesavršenstva, onog nedovršenog, nepodnošljivog, onog što se ne može trpjeti, nedvojbeno pretpostavlja predodžbu o nekom mogućem savršenstvu, čežnju za njime. Inače ne bi bilo uopće nikakve nesavršenosti kada u procesu ne bi bilo nešto čega ne bi trebalo biti — kada u procesu ne bi kružila savršenost i to kao kritički moment. Jedno je naprotiv sigurno, a tu smo suglasni u odnosu na usklađeno nerazumijevanje: nada je opreka sigurnosti, opreka jednog naivnog optimizma. U njoj se trajno nalazi kategorija opasnosti, dakle nada nije pouzdanje...

KRIGER: Nada se ne može razočarati.

BLOH: Nada nije pouzdanje. Ne bi bila nada kad se ne bi mogla razočarati. To joj pripada, jer inače bi ona bila „nadrlijana”, moglo bi joj se cjenkanjem sniziti cijenu, ona bi kapitulirala i rekla: ovo je to što sam željela. Dakle, nada je kritička, nada se može razočarati, ali ipak ističe zastavu na jarbol, pa i u propasti, time što se ona ne akceptira, pa i kada je još tako moćna. Nada nije pouzdanje, nada je okružena opasnostima, ona je svijest o opasnosti i istovremeno određena negacija onoga što trajno čini moguću zapreku žudjenomu.

Mogućnost nije nikakav hura-patriotizam. U mogućem je i opreka, u mogućem je i izjalovljenje, u nadi je implicirana izjalovljivost, ne tek zadobivljivost. Ali ja upotrebljavam riječ „proces” koja ima mnogostruki smisao, kemijski, medicinski, pravni, i smisao sreće. Ne bi bilo baš nikakvog procesa kad ne bi bilo nečega što ne bi trebalo biti tako. Želio bih na kraju navesti još jednu rečenicu, vrlo jednostavnu, začudo od O. Vajlda: „Ne zaslužuje čak niti jedan pogled ona karta svijeta na kojoj nedostaje zemlja Utopia”.

(Preveo s nemačkog DUBRAVKO GRBEŠIĆ)

---

# JERES I MORALNI POREDAK\*

---

## Svet jeresi

Počev od XIV veka — zbog toga što su se međusobno nadovezala potresna dejstva kuge, gladi, buna, turske najezde, velikog raskola — „hrišćanska” kultura se osetila ugroženom. Ta mora dostiže svoj vrhunac u trenutku kada je protestantsko otcepljenje izazvalo prividno neizlečivi prekid. Više no ikad ranije, crkveni i državni poglavari osetili su hitnu potrebu da identifikuju neprijatelja. Sotona je očigledno taj koji jarnosno vodi svoju poslednju veliku borbu pre konačnog kraja sveta. U tom najžešćem jurišu, on koristi sva sredstva i sve prevare. On je taj koji dovodi do najezde Turaka; on podstiče bezbožničke američke kultove; on prebiva u srcu Jevreja; on je taj koji izopačuje jeretike; on je taj koji, zahvaljujući ženskim iskušenjima i davno već oglašenoj grešnoj seksualnosti, nastoji da braniteljke reda odvrti od njihovih zadataka; on je taj koji, posredstvom čarobnjaka i naročito veštica, remeti svakodnevn život bacajući čini na ljude, stoku i njive. Nije čudo što se svi ti napadi zbivaju istovremeno. Kucnuo je čas za sveopšti demonski nasrtaj, pošto je očigledno da neprijatelj nije samo na granicama, već i tu pred nama i da treba budnije motriti na ovog unutra no na onoga spolja.

U praksi je, međutim, valjalo ustanoviti redosled prema načelu prvenstva, koje se razlikovalo shodno vremenu i mestu. U Španiji XVI i s početka XVII veka, hitno je bilo proterati Jevreje i Mavre, i držati na oku *conversose*. Zato se zbog veštica nisu preko mere uznemiravali. Zauzvrat, u mnogim zemljama zapadne i srednje Evrope, koje nisu imale takve brige, gone se čas jeretici — ovde protestanti, tamo katolici — a čas veštice. A izgleda — mada to nije pravilo — da kada se okome na jedne, pomalo zaborave na druge.

---

\* Zaključno poglavlje knjige Jean Delumeau, *La Peur en Occident. (Strah na Zapadu)*, Fayard, Paris, 1978.



Postoje i primeri suprotni iznesenim tvrdnjama. U geografiji straha, takvog kakvim se on ukazuje na karti Evrope u doba Renesanse, dve zemlje su, više no ostale, umakle strahovima koji su drugde mučili ljude na vlasti: Italija i Poljska. Doduše — to smo napred pokazali — bar jedan deo talijanske elite čuo je trube Strašnoga suda. Poluostrvom su takođe krstarili propovednici neprijateljski raspoloženi prema Jevrejima: otuda stvaranje geta, pa čak i izvesnih proterivanja. Ali, u celini uzev, ova zemlja koja je bila paganskija od drugih (to je bilo Erazmovo mišljenje), ili koju je Crkva čvršće držala u ruci, izgleda da je manje od drugih bila smućena trenutnim opasnostima i brže se pribrala. U svakom slučaju, Italija je bila najmanje antisemitska zemlja na Zapadu, zemlja koja je spalila najmanje jeretika i veštica, zemlja koja je prva objavila jedan zvanični tekst kojim se obuzdavaju gonjenja tobožnih Sotoninih pomagača — papsku pouku *Pro formandis processibus in causis strigun* (1657). To dobro pokazuje da je tesna veza ujedinjavala međusobno te strahove, odnosno da su oni bili samo različite manifestacije jedne iste opsesije. Slučaj Poljske iz vremena „zlatnog veka“ u mnogome je sličan. U ovoj trpeljivoj zemlji, koja nije znala za verske ratove i nije sudila jereticima, izraeljci su uživali povlašćeni položaj, a veštice uopšte nisu proganjane. Ali sve će se izmeniti nakon 1648. Sa ratovima i epidemijama, razviće se antijudaizam i suzbijanje čarobnjaštva.

Strah je, dakle, taj koji objašnjava sva proganjanja koja je političko-verska vlast sprovođila u većini evropskih zemalja početkom modernog doba. Valjalo je zatim stići do desnih i levih totalitarizama XX veka da bi se ponovo pronašle — vaj! na mnogo većem prostranstvu — slične opsesije među ljudima na vlasti i istrage istoga tipa na razini progonjenih.

Te progonjene nekada su nazivali „jereticima“. Snažno centralističkim političkim i verskim vlastima, javno ispoljena različnost — odstupanje od norme —, izgledala je ponašanje za osudu *par excellence*, izvor svih nereda. Doduše jeres je, na izvestan način, bar delimično trjumfovala u XVI veku sa protestantskom Reformacijom. Ali tačno je i to da je to stoleće videlo maksimalno širenje, u nekadašnjoj Evropi, i straha od jeresi i mera preduzetih protiv podstrekača izopačavanja — to je bio ishod evolucije koja se ocrkala i ubrzala od otkrića, krajem XII veka, katarske opasnosti. Kako su se nedaće i nespokojsstva povećavali na Zapadu, tako je rasla i opsednutost jeretikom.

Nije čudno, prema tome, što je bilo sve više inkvizitorskih priručnika između XIV i XVI veka i što su specijalisti za verske uredbe pristupili

ponomom ispitivanju sveta jeresi. Knjiga Nikolaua Ajmeriha je uzorna u tom pogledu. U njoj nalazimo spisak svih jeretika spomenutih u crkvenom i građanskom pravu, ili 96 kategorija onih koji su skrenuli s puta. Neki od njih su dobro poznati — gnostici, arijanci, pelagijanci, katari. Drugi, naprotiv, kao da su uzeti iz nekakvog čuđnog zoološkog rečnika — barbaristi, hidraparastati, taskodrogiti, batrahiti, entakristi, apotaciti, sakofore, itd. Dolazi, zatim, spisak „čuvenih jeretika“ koje su osuđivali papski izaslanici u rimskoj kuriji ili drugde, poput beguara i fratičelijevaca. Ta impresivna lista odaje utisak uzrujanosti svoga pisca i sredine kojoj pripada. Hrišćanstvo je ušlo u razdoblje žestoke krize, zbog čega se više ne može lišiti inkvizitora — ključnih delova u funkcionisanju sistema. Zato ovi treba što manje da se udaljavaju od područja svoga delovanja, pre svega ako treba da idu u Rim. Jer — i sada dolazi rečenica koja rečito govori o velikom nemiru: „Crkva mnogo gubi zbog odsustva inkvizitora iz svojih mesta delovanja, a njihovo prisustvo u Rimu ništa ne doprinosi. Čim se inkvizitor udalji iz područja koje mu je povereno, jeretici i poroci protiv kojih se bori odmah ponovo počnu da se javljaju“.

Isti savet ponavljaju i pisci knjige Čekić za veštice. Neka inkvizitori, pišu oni, idu retko u Rim, a ako ipak moraju tamo ići, onda „neka udese tako da se što pre vrate“; u protivnom će jeretici „dići glavu, još dalje će otići u preziranju i zlobi“ i „Još drskije sejati jeresi“.

Postoji izvesna unutrašnja logika sumnje. U situaciji opsadnog stanja — u ovom slučaju to je bila demonska ofanziva koja udvostručuje žestinu pred konačnu apokaliptičku propast — političko-religiozna vlast, koja se osećala krhkom, preuveličavala je opasnost i broj svojih unutrašnjih i spoljnih neprijatelja: *Fortalicium fidei* ima, u tom pogledu, vrlo rečit podnaslov: „Tvrđava vere: protiv jeretika, Jevreja, muhamedanaca i demona“. Protestantski raskol je u katoličkom prostoru doveo do vrhunca strah od podrivanja vere, već vrlo živ još od ranije i jače naglasio težnju da se u svet jeresi uklope sve kategorije sumnjivih. Zapaža se, naime, da su Jevreji, muslimani i neznabošci, nastanjeni na teritoriji nekog hrišćanskog vladara, postepeno bili izjednačavani sa jeticima, pa su kao takvi postajali kažnjivi. *Fortalicium fidei* veli, između ostaloga, da Talmud sadrži, „mnogo taštine, gnusobe i jeresi“. Pokršteni nasilno. Izraeljci iz iberijskih zemalja bivaju osumnjičeni za jeres čim se učini da su se vratili svome starom verovanju. Evo jednog među hiljadama primera: Inkvizicija je 1644, u Bahiju, osudila jednog „novog hrišćanina“ pod sledećim optužbama: „Pošto je pokršten, on je obavezan da radi i veruje u sve ono što čini i uči Sveta Mati Rim-

ska Crkva. A on radi obrnuto, živeći mimo naše svete katoličke vere”.

Druga manjina koja je u Španiji izazivala zabrinutost, muslimani, bila je takođe vladinim odlukama na silu privedena hrišćanstvu. Ali krštenje nije imalo očekivani efekat: mavarska srca ostala su tvrda. Prema tome, oni su postali najgori jeretici: to kaže diplomirani slušalac teologije Pedro Aznar Kordona, u jednom delu iz 1612, koje pravda njihovo proganjanje: „Oni su bili, veli on, otrov i šuga i korov na njivi Španije proždrljive zorilije, zmije, škorpije, žabe krstače, pauci, guje otrovnice, čiji je okrutni ujed ranio i ubio mnogo ljudi. Oni su bili razbojnički kopci i ptičurine grabljivice koje žive od ubijanja. Oni su bili vuci među ovcama, gavrani među golubovima, psi u Crkvi, Cigani među Izrailjcima i, konačno, jeretici među katolicima”.

Tako su u Španiji „zlatnog veka” lažni obraćenici i protestanti stavljani na isti plan: oni su bili podjednako opasni neprijatelji jer su odbijali da se prilagode zvaničnoj veri i njenim obredima. U toku autodafea 1560. u Muriciji, od 48 *penitenciosos*, 22 su osuđena za judaizam, 12 za muhamedanstvo, 5 za luteranstvo, 7 za poligamiju i 2 za bogohulništvo. Francisko de Kevedo (Quevedo), u svome delu *Sueño del Inicio Final* (1608), stavlja Muhameda u pakao, zajedno sa Judom i „prokletim Luterom”. Nekki naročito oprezni španski katolici boje se čak dosluha između protestantizma i islamske religije. I zbilja, nekoliko novih hrišćana, muslimanskog porekla, prišlo je Reformaciji iz mržnje prema Inkviziciji: to je bio dokaz o solidarnosti između svojih protivnika pravoverja.

Držanje Crkve i Iberijskih Država prema američkim neznabošcima, nedavno uključenim u hrišćanski prostor, bilo je slično njihovom držanju prema Jevrejima i muslimanima. Krštavani su na brzu ruku. Nakon toga, gonjeni su kao jeretici oni za koje se činilo da su sačuvali veru svojih predaka. Istakli smo napred, da su po dolasku vice-kralja Toledo u Peru 1570, crkveni velikodostojnici iz Kuska, pod njegovim uticajem, doneli odluku da pokršteni urođenički vraći — pošto se odmetnu — budu proglašavani za jeretike i osuđivani na smrt. Politika „istrebljenja” bezbožništva koju su španske vlasti vodile u Americi krajem XVI i početkom XVII veka, bila je prema tome samo varijanta one politike koja je u Evropi upražnjavana prema tradicionalnim jereticima. Represivni aparat pohoda „iskorenjivanja” preslikava represivni aparat Inkvizicije, koja s onu stranu Atlantika nema vlasti nad Indijancima, a jedan poseban zatvor u Limi primao je pokrštenike koji bi se pokazali nepopravljivim neznabošcima: Napokon,

kao što su se neki u Španiji bojali dosluha između muslimana i protestanata, tako je i u Americi postojala bojazan od sprege između Anglo-Holandana i indijanskih neznabožaca. Otuda je bilo nužno pokrstiti ove. Zar jeres i nezaboštvo nisu bili pioni u rukama Sotone, međusobno zamenljivi? Značajno je videti da su u komentaru koji Eko Pena dodaje 1578 uz *Priručnik za inkvizitore* Nikolaua Ajmeriha, bez reda, jeticima nazvani svi oni koji se obrezuju ili prelaze u islam, „oni koji prinose žrtve idolima..., oni koji posećuju jeretike, Jevreji i Saraceni”, itd.

Na tom spisku nalaze se takođe i „oni koji obožavaju đavola ili mu se klanjaju”. Kao posebno opasne, čarobnjake i veštice je takođe logički trebalo kategorisati kao jeretike: to je učinjeno 1326 u papskoj buli *Super illius specula*, kojom je Inkvizicija postala nadležna i za njih. Pola veka kasnije, Nikolau Ajmerih je objasnio kako i zašto čarobnjaci zapadaju u jeres, čak i kada ne prizivaju ni Sotonu, ni demone: „Postoji [takođe] jeres, ističe on — i stalna nužnost inkvizitorove intervencije —, i u svim onim vraćanjima koja se obično koriste da bi se pronašle izgubljene stvari, a u kojima se koriste blagoslovene sveće ili sveštena vodica, ili se izgovaraju stihovi iz Svetog Pisma, ili Vjeruju, ili Očenaš, itd. To proističe iz činjenice da, kad bi se tu radilo o čistom i jednostavnom gatanju, onda ne bi bilo nužno pribegavati svetim stvarima”.

Tako je svako nezvanično posvećivanje nazvano demonskim, a sve što je demonsko jeste jeretičko, a ni obrnuto nije ništa manje istinito: svaka jeres i sve što je jeretičko jeste demonsko. Vreme od XIV—XVI veka živelo je na toj opasnoj jednačini. Poistovećivanje čarobnjaštva i jeresi postalo je, videli smo, toliko očigledno u duhu inkvizitora, da su u Langedoku, Švajcarskoj, Artoa, optuženi za jeres nazivani „albižanima”, „begenima”, „vladenžanima” i „jereticima”. Što se *Malleusa* tiče, on je pojačao poistovećivanje između čarobnjaštva i jeresi ističući tri tačke: a) jeres je neverovati u postojanje čarobnjaka; b) u poslednje vreme ljudske istorije, čarobnjaštvo predstavlja „neobičnu jeretičku izopačenost”; ono besni novom žestinom; c) posle greha Luciferovog, greh „veštica prevazilazi sve druge grehove”, budući da je to jeres u pravom smislu, to jest „otpadništvo” i „izdaja” vere: to je i razlog što su veštice opasnije i grešnije no Jevreji i neznabošci.

Od sada će, bar na kontinentu, crkveni i građanski sudovi goniti čarobnjaštvo pre svega zbog njegovog vida koji naglašava izdaju prema Bogu. Potanko izlažući petnaest zlodela za koja se čarobnjaci i veštice optužuju, Žan Boden u svojoj

*Demeonomaniji*, na indikativan način, nabraja pre svega devet „bezakonja“ koja oni čine „prema Bogu i njegovoj časti“, a tek na drugom mestu šest kategorija „uvreda nanesenih ljudima“. A najveća opasnost za društvo jeste ostaviti na slobodi one koji su počinili zločelo „uvrede božanskog veličanstva“. Jer bog se za jednici sveti za napade na njegovu čast. Otuda nužno proizlazi da se krivci moraju kazniti. „Sudije, izjavljuje Ž. Boden, moraju sa svom strogošću osvetiti zločin čarobnjaštva, kako bi zaustavili gnev božji“.

Verska i građanska vlast, sve više aneksionističke i centralizatorske, sve više strahujući od zastranjivanja; atmosfera kraja sveta, pomešanog sa uverenjem da se Bog kolektivnim kaznama sveti za izdaje svoga naroda: to su elementi koji, u bitnome, objašnjavaju opsednutost jeresi koja je početkom modernog doba mučila zapadnu elitu. Svaki protivnik postajao je jeretik, a svaki jeretik pomagač Antihrista ili sam Antihrist. Uzmimo slučaj Savonarole: u svojoj poslanici od 13. maja 1497, Aleksandar VI ga oglašava „sumnjivim za jeres, zbog njegove nepokornosti“. A nakon njegove smrti, besneći protiv njega, Marsilo Ficini se nije ustezao na napiše: „... Ne radi se o običnom smrtniku, radi se o demonu, od najlukavijih i to čak ne o jednom demonu već o čitavoj đavolskoj četi... Taj Antihrist raspolagao je neuporedivim lukavstvom da podražava vrlinu i širi porok sa savršenom postojanošću...“.

Tako je svaki „truli ud“, da se poslužimo još jednim izrazom koji je Aleksandar VI upotrebio protiv Savonarole, bivao optužen za doktrinarno skretanje, to jest za jeres. To neosetno pomicanje, ili bolje taj juriš u optuživanju, dopuštao je svakojaku osudu. Što su Viklif, Hus i Luter bili proglašeni jericima, to se, strogo uzev, razume utoliko što je uočeno odstupanje između njihove doktrinarne pozicije i doktrinarne pozicije zvanične Crkve. Naprotiv, rečitiji primer je to što je crkveni sabor u Konstanci osudio Pjera de Luna (Benoa XIII). Pošto je valjalo naći teorijsko opravdanje te osude, sabor je zaključio da je on bio „otpadnik od vere“, jer je „rušio jedinstvo svete katoličke Crkve“. Na isti način, peti lateranski koncil 1512, proglasio je kardinale (*olim cardinales*) sa sedištem u Pizi, da su „šizmatici i jeretici“, a osim toga i da su „sinovi večnog prokletstva“.

#### *Vrhunac jednog straha*

Protestantska pobuna prirodno je izazvala kod katoličke crkve povećanje gnušanja prema jeresi, posmatrane kao najviše zlo. Značajna je u tom pogledu jedna knjiga, čiji naslov glasi *Catalogus*

*haereticorum*, a koju je 1522. štampao dominikanaac Bernar od Luksemburga. Ta čudesna enciklopedija, posvećena nadbiskupu iz Kelna, upoređuje najpre jeretike sa nečistim i podmuklim životinjama, posebno sa vucima, zatim sa drvećem u jesen, koje je postalo jalovo zato što je odsećeno od korena milosrđa. Grad jeretika, veli on još, jeste „izlišan” grad i kamenje od kojega je sačinjen propašće u ponor. Treba bežati od jeretika koji se oglašuje o ukore, jer on je „prevratnik” (*subversus*). Sa njim ne treba opštiti niti pregovarati, niti mu dati utočišta. Crkva ga s pravom goni i kažnjava, i treba iščupati taj „kužni porok” da ne drži u strahu druge. Bog ne dozvoljava da jeretici žive, zbog težine njihovog zločina. One koji dopadnu zatvora treba poubijati, pre no „palikuće” i „krivotvoritelje”. Nakon ovog uvodnog dela, naš inkvizitor pristupa metodičkom razvrstavanju verskih protivnika po alfabetskom redu. Već je Nikolau Ajmerih, videli smo, nabrojao 96 kategorija protivnika. Sa Bernarom od Luksemburga, Luterovim protivnikom, stižemo do zaprepašćujućeg zbira od 432 herezijas ili prošlih i sadašnjih jerećkih kategorija. Među njima, na vidnom mestu stoje, uz Judu, „prvog jeretika”, fraticelijevci, flagelanti, husiti i naravno luteranci, a zatim i „vrač!”, Jevreji, Mavri i muslimani. Ali to nije sve, jer osim ove 432 kategorije, postoje i 26 još neoznačenih jeresi (*additio de haeresibus innominatis*). Knjiga se završava — to potreba nalaže — sa dvadeset strana (osmina dela) posvećenih Luteru i njegovim učenicima, dok se na manje od dve strane raspravlja o odbrani od Turaka (pa i to samo zato da bi se suzbio Luterov defetizam).

Ovde ponovo nalazimo onaj sastavni elemenat svakog opsadnog mentaliteta: unutrašnji izdajnik gori je od spoljnog neprijatelja. Valja ga isterati iz njegovog skrovišta, ukloniti ga što pre, a nikakva kazna za njega nije dovoljno okrutna. Tako će kasnije, u drugačijem kontekstu, biti objašnjena krvoprolića u septembru 1792. Robert Belarmen (Bellarmine) je tvrdio: „Jevreji i muslimani su osvedočeni neprijatelji hrišćanstva; oni se ne trude, kao jeretici, da svoje poroke uvedu prerušene u jevanđeosko ruho. I najobičniji vernici mogu uočiti one tačke koje ih odvajaju od hrišćanske istine. Naprotiv, jeres mogu da prepoznaju samo učeni ljudi”.

Jedan češki hvalospev, nastao oko 1600, izražava se u istom smislu: „Otvorite, dakle, oči hrišćani iz svih krajeva, a naročito vi Česi, Moravci i žitelji susednih predela. Evo nezvanog gosta koji je stigao u vaš kraj; njegova okrutnost je dobro poznata; on budi gnev u dušama.

Jeresi je sve više. A bila je propala sa starim herezijasima, i nikada se u prošlosti nije videlo nešto slično...

Ona okružuje hrišćanski narod; diže ratove i izaziva borbe i u tom cilju plete mreže i zamke...

Odbrana od Turaka, proterivanje, proterivanje ovih bezbožnika izvan zemlje, eto šta je hvaljevredno...

Kad bezbožnici ubijaju telo, duša ostaje neoštećena. Jeretici uništavaju oboje.

Učinimo kraj njihovom napredovanju. Neka od sada postoji samo jedno hrišćanstvo.

Neka se Bog slavi samo jednom verom!"

Strah od jeresi i jeretika dostigao je na Zapadu svoj vrhunac u XVI i početkom XVII veka. Evo jedne računice koja o tome vrlo rečito govori: u aktima koncila u Tridentu, izraz „neka je proklet“, anatema bačena na svakoga onoga koji odbacuje ovu ili onu doktrinarnu tvrdnju crkvenih otaca prisutnih na skupštini, javlja se 126 puta (dok se u aktima prvog vatikanskog koncila javlja samo 18 puta, a u aktima drugog vatikanskog koncila uopšte je nema).

Uspostavljanje preventivne cenzure i sastavljanje indeksa zabranjenih knjiga ulazi u isti okvir smućenosti pred usponom jeresi i njenog sve većeg širenja putem štamparstva. Već je 1546. i 1550. univerzitet u Luvenu objavio spisak zabranjenih knjiga. Zatim su u Rimu štampani jedan za drugim katalog Pavla IV (1559) i katalog Pija V (1564), a Indeks je ustanovljen tek 1571. Španija, i dalje ljubomorna na svoju nezavisnost, držala je do toga da ima svoje vlastite indekse, osetno različite od rimskih. Te crne liste, koje su važile za čitavu zemlju, pojavile su se 1559. a dopunjene su 1583. Od jednog indeksa do drugog, sve je veći broj odbačenih dela, što svedoči o pogoršanju opsesivnog straha od jeresi.

„Spisak iz 1583. piše H. - M. de Buhanda (Buhanda), sadrži skoro pet puta više naslova [nego spisak iz 1559]. Broj osuđenih dela na latinskom popeo se sa 300 na 1800...; na nemačkom i flamanskom sa 11 na 220; francuske knjige, kojih je bilo dve, dostigle su broj od 93, talijanskih knjiga, kojih nije bilo na spisku iz 1559, sada je 71; na 12 postojećih portugalskih naslova, dodato je još 6; i najзад, umesto 170 kastiljanskih knjiga sa ranijeg spiska, sada brojimo 207“.

Novu doktrinarnu krutost katoličke Crkve pratilo je, takođe novo, odbacivanje raznolikosti. U pogledu obreda i jezika mise i sakramenata, Četvrti lateranski koncil (1215) doneo je sledeću odluku, koja je važila, istina, samo za istočne

crkve, ali to je mogla biti polazna tačka za širu liberalizaciju: „Pošto su u mnogim krajevima, unutar jednog istog grada i iste biskupije pomešani različiti narodi i jezici iste vere, ali ne i istih običaja i obreda, mi preporučujemo da biskupi ovih dijeceza i gradova izaberu takve ljude koji će biti kadri da za ove služe božju službu i dele sakrament shodno raznolikosti obreda i jezika, proučavajući ih rečju i primenom”.

Nasuprot tome, Tridentski koncil je ocenio da se od sada ne može tolerisati liturgijska raznolikost, koja je oduvek postojala, nalazeći svoje opravdanje u običajima. Upotreba štampane knjige olakšala je u tom području borbu protiv lokalnih običaja i napor Svete Stolica da liturgiju odredi autoritarnim putem. U okviru toga konteksta treba posmatrati glavnu novinu iz Tridenta u sakramentalnom području, to jest obavezu — pod pretnjom da će se proglasiti nevažecim — sklapanje braka samo u prisustvu župnika.

Ovi kruti okviri i doktrinarne klasifikacije, poduprte pretnjama prokletstva, bez sumnje su na duhovnom planu donosili izvesnu sigurnost. A. Dane je opravdano spomenuo materinski „fanatizam” koji je delovao u nesvesnom sveštenika kao odgovor na njihov strah. Teološke definicije i verske uređbe, kojih je početkom modernog doba bivalo sve više i više, predstavljale su neku vrstu bedema koji je opasivao i štitiio ugroženi prostor. Unutar tih zidina, zahvaljujući pokornosti, ohrabrujući mir materinske Crkve, pune milosrđa i sažaljenja, pružao je pouzdana sredstva spasa. Nasuprot tome, napolju je — a sada se tačno znalo gde prolazi granica — vladao sotonski nered, tmina, sram i protezala se neizmerna zemlja prokletstva. Zato su crkveni ljudi stalno težili da, posebno na štetu veštica, poistovete „jeretičku pokvarenost” i „izopačavanje običaja”. Izvan područja na koje se budno motriilo, najgore je bilo moguće, da ne kažemo sasvim izvesno. A uvođenje u zabarikadirani grad, od sada ograđen snažnim bedemima, teoloških ili etičkih novina ili različnosti, moglo je biti samo opasno. Pošto je celokupno učednje već bilo uobličeno a moral kodifikovan, istina i spokojstvo počivali su u pokornom prihvatanju proklamovanih pouka. Otuda ovaj najviši ukor crkvenog sudije izrečen Luteru na skupštini u Vormsu (1521): „Odreknite se ovde, brate Martine, svoje savesti; jedina bezopasna stvar jeste pokornost priznatoj vlasti”.

Sa druge strane, za sudije i ljude na vlasti bilo je od bitnoga značaja to da navedu jeretike da priznaju svoj zločin. Jer priznanje je opravdavalo zapodenuo suđenje i u isto vreme vraćalo okrivljene u krilo zatvorenog prostora čiju



su ogradu bili probili. Da li će oni biti osuđeni i spaljeni — to je bilo od drugostepene važnosti u odnosu na večnost. Važno je bilo da se njihova duša usidri u luku zaklonjenu od bure. Dakle, priznanje i pokajanje vraćali su mir i sigurnost onima koji su bili na stranputici, istovremeno učvršćujući Crkvu i zatvarajući pukotinu na zaštitnom zidu. No ukoliko pozivi na pokajanje nisu dopirali do ušiju krivaca, ukoliko propovedi, ispovesti i egzorcizmi nisu uspevali da sa krivog puta povrate zabludele, onda je lomača postajala *ultimum refugium*, „poslednje utočište” koje je Crkvi stajalo na raspolaganju. *Negotium fidei* inkvizitora logički je vodio uklanjanju svojevrednih „umobolnika”, čime je istovremeno i verski prostor bivao pročišćavan.

U prethodnim izlaganjima mi smo se zadržali unutar katoličkog područja, pre i posle protestantske Reformacije. Sa ovom je u jednom delu Evrope zavladao istovremeno verski razdor i raskid sa hijerarhijskom zajednicom. Osim toga, ona je pustila u optičaj prevratničke pojmove, kao što su „slobodni ispit” i „opšti sveštenski red”, koji su od svakog hrišćanina mogli načiniti sudiju svoje vere. Logika ovih stanovišta mogla je dovesti do obezvređenja jeresi i gipkijeg stava Države prema doktrinarnim razlikama. I zbilja, protestantski krivoverci — Frank, Svenkfeld, Vajgel, Kastelion, da spomenemo samo neke — išli su sve dotle u prvim luteranskim intuicijama. Što se tiče Lutera, koji se na početku svoje karijere našao u neugodnom odbrambenom položaju, on se najpre zalagao za trpeljivost prema jerecima. „... Ako želiš da iskoreniš jeres, pisao je on 1523, moraš znati kako da postupiš da je pre svega iščupaš iz srca i navedeš ljude da se okrenu od nje dubokim pokretom volje. Silom je nećeš dokrajčiti, već ćeš je ojačati... Jer da se na silu spale i svi Jevreji i jeretici, tim načinom se nijedan od njih ne bi ubedio niti obratio”.

Ali nakon nasilja T. Mincera i seljačkog rata i pošto su vladari i gradovi počeli u velikom broju da prilaze Reformaciji, Luter menja ton, na temelju drugačije logike, suprotne onoj prvoj: protestantizam je povratak Svetom Pismu, odbacivanje „novotarija” — kako rimskih „praznoverica”, tako i Cvinglijevog „sakramentarizma”. Obrnuto, „pakost sveta” ispoljava se istovremeno kroz „bezbožništvo i jeres”. Država ne treba da trpi ta sotonska zastranjivanja. Reformator, dakle, sudi da je nužno uplitanje građanske vlasti da bi se zaustavile takve „strahote” kao što je misal. Kolegijalni zbor u Vitenbergu je pod pretnjom morao da, na Božić 1524, prekine održavanje mise. Dve godine kasnije, Luter je pisao novom Izbornom knezu od Saksionije, Jovanu: „Na jednom mestu mora da postoji samo jedna vrsta propovedi”. 1527. traži

od izbornog kneza da organizuje „crkvene preglede” na svome području. Od sada će u luteranskim državama Država nadgledati organizaciju Crkve, slamaći verska zastranjivanja, bditi nad propovedanjem Jevanđelja. „Nemački mistički spiritualisti”, razočarani u Lutera, zalud su pokušavali da njemu kao i ostalim Reformatorima toga doba prebace da je rimsko papstvo zamenio „novim papstvom”, „papom od papira” (Biblijom). Po Švenkfeldu, Luter „nas je izveo iz Egipta i, preko Crvenog mora, doveo nas u pustinju, ali nas je ostavio da nasumice lutamo, trudeći se da nas ubedi da smo već bili u Obećanoj zemlji”. Nešto kasnije, Vajgel prebacuje „papi iz Vitenberga” što je ustanovio novo ropstvo i što progoni zanesenjake.

Pogubljenje protivnika trojstva Mišela Servea (Servet), u Ženevi 1553. i raspre koje su se onda zapodele između nekih ireničkih duhova, kao što je bio Kastelion, i branilaca protestantske pravovernosti (Kalvin, T. de Bez (Bèze) i dr.), pokazuju meru straha koji su ovi osećali naspram jeresi.

Kastelion je pisao 1551. u svome predgovoru za latinski prevod Biblije: „Ah! u kakvom smo mi vremenu? ... Mi ćemo postati krvnici i ubice iz revnosti u službi Hristu koji je, da ne bi tekla krv drugih, prolio svoju. Iz revnosti u službi Hristu, mi ćemo počupati kukolj, a on je savetovao da kukolj ostane u žitu sve do žetve, kako se sa njime ne bi išćupalo i žito”.

U svojoj *Raspravi o jereticima*, Kastelion relativizuje pojam jeresi: „Vidimo da nema gotovo nijedne sekte (kojih je danas bezbroj) koja ne bi ostale smatrala za jerećike: tako da ako si u ovom gradu ili kraju smatran za pravovernog, u susednom ćeš biti smatran za jeretika”.

Sve u svemu, „mi smatramo jereticima sve one koji se ne slažu sa nama u mišljenju”. Ovim neskrupuloznim izjavama, koje atomiziraju i subjektiviraju jeres, odgovaraju odlučne tvrdnje Kalvina i T. de Beza koje, naprotiv, čuvaju njen objektivni status i računaju na Državu da im ona obezbedi uvažavanje. Nekoliko meseci nakon pogubljenja Servea, Kalvin objavljuje jezovitu *Objavu za održavanje prave vere*, u kojoj čitamo: „Naši milosrdnici, koji nalaze tako veliko zadovoljstvo u nekažnjavanju jeresi..., želeli bi, iz straha da Božja Crkva ne izađe na zao glas zbog suviše velike strogosti, da se dâ na volju svim porocima... A Bog ne želi nimalo da se štede čak ni gradovi, ni narodi, pa makar se zidovi morali sravnati sa zemljom i uništiti spomen na žitelje, u znak najveće mržnje i iz straha da se zaraza ne proširi dalje”.

---

Po T. de Bezu, koji se, takođe 1554, prepire sa Kastelionom povodom Servea, jeres je „najveće i najsravnije“ zločelo, i nečuvana je grozota dopustiti „da čitavo stado Isusa Hrista postane plen vukova“. To su „nemani prurušene u ljude“. Prema tome, nameće se delovanje svetovne ruke: „Tiranija je manje zlo, no dopustiti da svako radi po svome nahodanju i bolje je imati tiranina, pa makar i vrlo okrutnog, no nemati nikakvog vladara, ili imati nekoga pod kojim je svakome dozvoljeno da čini što ga je volja... Oni koji ne žele da se sudski činovnici mešaju u poslove vere, a naročito da kažnjavaju jeretike, očito preziru Reč Božju... i snuju propast i raspadanje Crkve“.

Tako se u XVI i XVII veku protestantska vlast ponašala prema doktrinarnim skretanjima: potpuno isto kao i katolička vlast. I jedna i druga vide u njemu vrhovnu opasnost koju treba mačem uništiti. R. Belarmin uči u tom pogledu onako kako bi učio Kalvin: „Ta sloboda verovanja je smrtonosna za Crkvu; ona ruši njeno jedinstvo koje čini jedinstvo vere. Vladari, dakle, ne treba ni na koji način, ako žele da budu verni svojoj dužnosti, da dopuste tu slobodu“.

Teološke razlike sa jedne i sa druge strane verske barijere dugo su skrivale sličnost tih ponašanja. A iza te sličnosti, nalazio se prurušen jedan i isti strah: strah koji je osećala političko-verska vlast, koja se sve više i više plašila različitosti. Nepotrebno je, prema tome, suviše se zadržavati na proganjanjima koja su trpeli katolici (i anabaptisti) u većini protestantskih zemalja: slična proganjanja pogadala su i protestante u onim krajevima koji su ostali verni Rimu. Jedan tekst iz 1574 — takođe od T. de Beza — ilustruće tu teoriju i praksu netrpeljivosti, koje su bile tako obične u to doba: Vladar „treba da izda i održava dobre uredbe protiv onih koji bi, jedino iz tvrdoglavosti, želeli da se odupru vaspostavljanju prave vere, kao što u naše vreme vidimo da se to radi u Engleskoj, Danskoj, Švedskoj, Škotskoj, dobrom delu Nemačke i Švajcarske, protiv papstva, anabaptista i drugih jeretika“.

#### *Civilizacija huljenja*

Ta borba bez milosti protiv otvoreno imenovanih neprijatelja ne može se odvojiti od borbe koja je u isto vreme bila vođenja protiv čitavog skupa ponašanja, ocenjenih kažnjivim, sumnjivim ili uznemiravajućim. Građanske i verske vlasti odlučile su da privedu poslušnosti jedno svojeglavo društvo koje im se činilo da živi izvan usvojenih normi. Način života izgledao im je odveć različitim od propisanog. Između to dvoje postojao je jaz koji je valjalo popuniti.

K. Ginzburg, nakon M. Bahtina, smatra da se do Rablea i Brojgela opštenje između visoke kulture i kulture masa odvijalo u oba pravca. Nakon toga zbio se prekid koji je zaustavio plodne podzemne razmene. „Sledeće razdoblje, piše on, odlikovala je, naprotiv, bilo sve kruća razlika između kulture vladajućih klasa i zantske i seoske kulture, bilo sve jače indoktriniranje narodnih masa samo u jednom smeru. Hronološki prekid između ta dva razdoblja može se smestiti u drugu polovinu XVI veka, što se podudara sa produbljivanjem društvenih razlika pod uticajem povećanja cena. Navodim ovde to objašnjenje — ne slažući se ipak u celini sa njime — zato što ono naglašava, kao što to i ja činim, novu i rastuću volju za akulturacijom kojom su bile prožete elite. Radilo se, dakle, o „normalizaciji“, u smislu da se na utvrđen način u religiozni i moralni okvir hrišćanstva, uvede i ono ljudstvo koje je suviše često bilo nepokorno tom strogom redu.

Borba protiv huljenja rečito govori o toj opreznoj „normalizaciji“. Taj problem je upravo predmet sadašnjih proučavanja, i ja ću ga se ovde samo dotaći, tek toliko da istaknem njegovu važnost u istorijski određenom kontekstu. Brojni dokumenti — pisma o pomilovanjima, uredbe, crkvena i građanska suđenja, priručnici za ispovednike, kazuistička dela, itd. —, svedoče da su Evropljani s početka modernog doba veoma mnogo psovali i hulili na Boga. Osim toga, savremenici su — setimo se Bodenovog teksta navedenog napred — imali osećaj da je taj greh postojao sve češći i češći. U vremenu kada je psihička nestabilnost bila velika, pojedinci su u međusobnom opštenju stalno išli iz jedne krajnosti u drugu i od nasilja ka kajanju. Otuda možda njihova spremnost da u trenucima srdžbe pohule na Boga, Devicu i svece. Ali možemo se takođe zapitati, nasuprot složno zastupanom mišljenju u rasponu od dva veka, od Monteskija preko Huizinge do S. Bonea (Bonnet), da li psovke i bogohuljenja nisu pokazivala da je Hristijanizacija bila površna, ukazivala na sklonost ka jeresi, pa i tajno pristajanje uz ateizam? Takvo je, u svakom slučaju, bilo osećanje autora velike engleske uredbe protiv huljenja iz 1648. Po njima, radilo se o hvatanju i kažnjavanju ljudi koji poriču besmrtnost duše, sumnjaju u Sveto Pismo, odbacuju Hrista i Sveti Duh, pa čak i poriču postojanje Boga. Sve su to bile opasnosti, po religiju, koje su vlasti u Evropi toga vremena opažale iza pogrđnih reči, kadre, osim toga, i da dovedu do čarobnjaštva: one su označavale skretanje od koga su Crkva i Država morale zajednički štiti društvo, ako ni zbog čega drugog, a ono zbog moguće osвете rasrđenog Boga.

Tako jedan zakon koji je Jovan I proglasio u Portugaliji 1416, veli da: „Već neko vreme iz-

vesni ljudi, svojom krivicom, upadaju u vrlo ozbiljni greh jeresi, izdajući se za vernike a tvrdeći nešto što je suprotno Našem Gospodu Bogu i svetoj Materi Crkvi, ne bojeći se velikih večnih ispaštanja i trenutnih kazni koje predviđa javno pravo i naši zakoni". Jedanaest godina kasnije, kralj se ponovo zalaže za strogo kažnjavanje bogohulnika, jer oni na svet navaljuju „gladi“, „kugu“ i „zemljotrese“.

Sen Luj je u Francuskoj strogo postupao sa psovačima. Njegove zakonske uredbe stalno su kasnije preuzimane, pogotovo pod Lujem XIV (1666), ali njihov uticaj naročito se osećao krajem XV i u toku XVI veka u tekstovima koje su potpisali, jedan za drugim, Karlo VII (1460), Karlo VIII (1490), Luj XII (1510) i Fransoa I (1524, 1535. i 1544). Posmatrane kao napad na božansko veličanstvo, boguhulne reči su bivale kažnjavane — u Francuskoj i drugde — sve težim i težim globama i telesnim kaznama (koje su mogle ići i do odsecanja jezika), ako bi okrivljeni ustrajao u svom svetogrdom ponašanju.

Kazuisti i ispovednici XVI—XVII veka jednoglasno su tvrdili da su dva najčešća krupna greha u koja zapadaju njihovi savremenici, razvrat i bogohulništvo (krađa je svakako bila vrlo raširena, ali manje opasna). Takav je upravo bio slučaj sa Španijom Karla Petog i Filipa II. Iz nepotpunog kataloga suda Inkvizicije u Toledu, saznajemo od B. Benasara, vidi se da je u toku XVI veka bilo 644 suđenja za bogohuljenje, uz 600 osuda. Ali očigledno je da svi hulitelji nisu bili izvedeni na sud, zbog nedostatka svedoka koji bi ih potkazali.

Značajan je venecijanski slučaj, kad je reč o opasnosti koju je, po mišljenju vlasti, huljenje sobom nosilo. Iz pisama koja su 29. avgusta 1500. stigla u Veneciju, saznalo se da su Turci zauzeli Modon. Odmah je donesen jedan zakon koji poštava kazne protiv bogohulitelja i sodomista. Avgusta 1537. opsednut je Krf; septembra meseca Malvazije je u lošem položaju. 20. decembra Savet Desetorice stvorio je poseban sud, *Gli Esecutori contro la bestemmia*. Krivci za ovo zlo delo moraće od sada da budu predvedeni pred dva suda: pred Crkveni (Inkviziciju) i Državni. Februara 1695, zemljotres je uzdrmao Veneciju. 10. marta objavljena je nova uredba protiv bogohulitelja. Tako vidimo da je za ljude na vlasti psovka više od ispoljavanja srdžbe. Kao izazov Bogu, ona zajednici donosi njegovu pravednu osvetu. U Veneciji kao i u Modeni, suđenja psovačima izgleda da su bila naročito brojna od sredine XVI do sredine XVII veka, to jest u trenutku najživljeg delovanja katoličke Reformacije. U Modeni, koja je u tom smislu sačuvala bogatu dokumentaciju, preokret

se zbio oko 1570. Pre toga, mesna Inkvizicija se sasvim malo bavila psovanjem. Nakon te godine, pa za čitav vek, to je bila najčešća optužba.

Dovde spominjani prekršaji, kao i zakoni i represivni aparati, odnosili su se na katoličke zemlje. Ali psovanje je podjednako strogo gonjeno i u protestantskim krajevima. Kalvin je pokušavao da u Ženevi progura jedan zakon protiv psovača i „razvratnika“, ali je naišao na otpor. Luteranski pastori i teolozi XVI veka u Nemačkoj imali su osećanje — slično Z. Bodenu u Francuskoj — da se nikada nije toliko psovalo kao u njihovo vreme.

Z. Andre je pisao 1568: „Jedan opaki porok, do sada nepoznat u tome obimu, uhvatio je korena među nama: to je psovanje kojim se ime Gospodnje ljaga na najgnusniji način... I to grozno psovanje vlada kod svih: žena, staraca, mladih ljudi; pa i deca (istu misao našli smo i kod Z. Bodena) koja jedva da znaju da govore, imaju ga na usnama, što se nikada nije videlo kod naših predaka.

Do istoga zaključka došao je, trideset godina kasnije, i J. G. Zigvart (Sigwart), profesor u Tbingenu: „Nekada se mogla čuti da psuje samo najprostija vojnička rulja. Ali ... danas je (taj porok) postao tako uobičajen da vlada ne samo u ovom ili onom staležu, kući, selu, gradu ili kraju, već je preplavio gotovo celi svet. Ne psuju više samo muškarci, već i žene; i ne samo starci, no i omladina; gospodar i sluga, gospodarica i sluškinja; mala deca koja još ne znaju svoje molitve, psuju tako žestoko da često prevazilaze svoje starije u toj proklesoj veštini...

Neki sreski crkveni pristav, A. Muskulus, zalagao se za to da se u tim uslovima u Nemačkoj uvedu primerne kazne: „Novi greh danas, koji od stvaranja sveta pa do ovoga časa, nije bio uzeo takvoga maha u drugim hrišćanskim zemljama kao što je kod nas, i suviše zaslužuje da nas Bog pokara i kazni nas strašnim načinom; nema nikakve sumnje da će on jednoga dana pretvoriti Nemačku u ključalu kotlarnicu, u koju će biti bačeni svi bezbožnici i to zato što vlast niti suzbija niti kažnjava užasnu uvredu koju psovanje nanosi Bogu“.

Tako su u velikom delu Evrope XVI veka uznemireni posmatrači imali utisak da su suočeni sa civilizacijom psovača i da su se veštice i psovači namnožili u isto vreme: što je sve ukazivalo na to da je reč o jednoj i istoj sotonskoj najezdi i srodnim opasnostima koje je valjalo suzbijati bez milosti. Zato su crkveni ljudi neprekidno isticali nužnost „surovih verskih ured-

bi", Izraz potiče od Kalvina, koji piše pri kraju svoga dela *Institucija hrišćanske religije*: „(Uredbe) moraju da vode računa ne samo o tome šta ljudi jedu, piju i kako održavaju svoj život... već isto tako i da se bezbožništvo, psovanje Boga i njegove istine i druge verske sablazni ne iznose u javnosti i ne seju po narodu”.

Time se objašnjava i činjenica da su Crkva i Država svuda i neprekidno ponavljale (ali izgleda sa malo uspeha) zabranu kockanja. Bez sumnje, to je delimično bilo zbog toga što su se siromašni ljudi izlagali gubljenju novaca, ali delimično i zbog burnih prepirki koje je kockanje izazivalo. A kockanje je naročito davalo priliku za psovanje: u tome je bila njegova najveća opasnost.

#### *Jedan projekat društva*

Nikada „hrišćanske uredbe” nisu bile tako tegebne u Evropi kao kada su dve Reformacije — protestantska i katolička — uzele maha, pošto se veliki proces „normalizacije” postepeno već bio uhodao u toku duge Prereformacije. Uzmimo sada borbu protiv „paganskih” praznika. Oni su predstavljali još jedno veliko poglavlje u žilavom i mnogoobličnom pohodu ka hristijanizovanju svakodnevnog života autoritarnim putem i u temeljnom razdvajanju — nužnom u očima elite na vlasti — svetog od profanog. Taj pohod, kao i onaj protiv psovanja, bio je neodvojiv od borbe koja je u isto vreme vođena protiv čarobnjaštva [i] svih neprijatelja, otvorenih ili prikrivenih pod hrišćanskim imenom. Sotona se uvukao i u zabave, iskvario ih, paganizovao, služeći se njima da bi poremetio hijerarhiju i društveni poredak. Nametnulo se potkazivanje. Praznici Luda i Nevine dece postepeno su iščezli u XVI veku, zadržavši se dalje samo kao prastari ostaci. Jer oni koji su se u njima smešno preinačavali „ponižavali su sakramente i crkveno dostojanstvo i izvrđavali ruglu pobožne činove” — tako se već 1444. izrazio Teološki fakultet u Parizu. Praznik Baklji, prve nedelje uskršnjeg posta, bio je gotovo svuda zabranjen. Jer, pisalo je u dodatku 1 iz 1683. uz *Ustavne odredbe biskupije Anesi*, ove „praznoverice... samo su sramni ostaci paganstva”. *Calendimaggio* je takođe u Lombardiji zabranio Karlo Boromeo u ime „pristoynosti” i zato što se tu mešalo sveto i profano: „Obavešteni smo, piše strogi nadbiskup, o opakom običaju koji se može opaziti u čitavoj pokrajini Milano prvoga dana meseca maja, kada se slavi praznik svetog Jakova i Filipa, apostola, da se seče tek procvalo drveće i nosi kroz gradove i polja da bi se zasadilo na ulicama i pred kućama, kao u kakvoj dečjoj igri. Našli smo da je stvar važna i takve prirode da se mora posmatrati kao zatvoreni izvor i rasadnik mnogih

zala. Jer ima ljudi koji, radi te smešne zabave, zanemaruju prisustvovanje misli u crkvi i najčešće seku drveće na tuđem imanju, poglavito na crkvenom zemljištu i u crkvenim šumama, što je krađa i drskost i nepravda. Otuda nastaju mnoge nevolje, kao kavgе, svađe, prekori, mržnje, neprijateljstva, a katkada i tuče i ubistva. Te prizore obično prati vika stanovništva, koje se zabavlja i buka ratnih sprava, zvuk bubnjeva i truba; što veoma remeti službu božju i propovedi. Onda počinje da se pije, a pijančenje izaziva razvrat, priјave reči, besramne i nečasne šale, dreku pa tu nastaju bludne radnje uz mnoštvo sličnih nereda koji obeščašćuju ime i veru Isusa Hrista”.

Dat je, dakle, nalog sveštenstvu da „snažno” opominje narod „pokazujući mu da je to veliki greh i ukazujući mu na krivicu i štetu koju nanosi svome telu i svojoj duši vršenjem tog opakog običaja koji se još drži paganskih praznoverica; neka ga poduči da taj dan provede u pobožnosti, molitvama i procesijama, pevanju himni i psalama... umesto da se bavi takvim budalaštinama, od kojih prave čitav spektakl, kao što je sađenje drveća po ulicama, sa izlivom sumnjive radosti i profanom grajom”.

Ovaj dokument je od izuzetne važnosti za to doba: u njemu nalazimo naizmenično osuđene ostatke „paganstva”, zagađivanje svetoga profanim, buku, graju i razvrat koje su svojstvene bahanalijском veselju neobuzdanih gomila, dok se veliča hrišćanski praznik, pribran, uređen uz razmišljanje i molitvu, koji će prekinuti sa „pokvarenošću”, „taštinom”, „budalaštinama” i „besramnim šalama” u kojima uživa „svetina”. Šire gledano, može se reći da je između verske nedelje, kakvom ju je zamišljao sveti Karlo Boromeo, i nedelje engleskih puritanaca bilo mnogo više sličnosti no razlika.

Sada bolje razumemo zašto su se katoličke i protestantske crkvene vlasti neprijateljski držale prema ivanjdanskim vatrama, ili bar sumnjivo gledale na njih. Kalvin ih je ukinuo u Ženevi, smatrajući ih „ne samo [za] praznovericu već i kao čisto čarobnjaštvo” koje je uveo đavo. Biskupi — poput Bosijea i Moa — koji se u katoličkim zemljama nisu usuđivali da zabrane ivanjdanske vatre, trudili su se da ih strogo nadziru: tako će se one depaganizovati.

Crkva je sumnjičavo gledala takođe i na običaj zvani *šarivari*\*). Prema sadašnjem stanju istraživanja, proizilazi da su u Francuskoj pre Revolucije najmanje 42 sinodalne uredbe, izdate između 1321. i 1743. u 28 biskupija, osuđivale šarivari. Zabrane su sa posebnom upornošću ponavljane u drugoj polovini XVI i u XVII

\* Šarivari — mijaukanje pod prozorom udovice prve večeri njenog ponovnog venčanja. Prev.



veku (23 od 42). Odobravajući ponovna venčanja, Crkva je smatrala da ova ne treba da budu osporavana od javnog mnjenja, koje je neprijateljski gledalo na neka ponovna venčanja, kojom prilikom su u brak stupali supružnici sa velikom razlikom u godinama. I doista, neki su iz straha od šarivarija radije živeli u nezakonitom braku no da se venčaju. Ali sve više i više su na površinu izlazili drugi motivi zabrane. Suzbijajući šarivari želela se ukinuti prilika za „graju, nemir i sablažnjive glasine“. „Bezobrazluci“, „nepristojnosti“, praznični neredi postali su kao takvi kažnjivi u očima verskih vlasti, i katoličkih i protestantskih. No, taj praznični okvir važio je i za prvo venčanje kao i za drugo. Kao dokaz toga evo odlomka iz sinodalnih uredbi, koje je naveo A. Birgijer (Burguière): „Župnici neka ne dozvole da se u crkvi, prilikom venčanja, svira u frulu, violinu ili druge slične sprave“. (Bove, 1699). „Želimo da [venčanje] u našoj biskupiji bude očišćeno od te pompe i tih profanih sprava koje su pagani imali običaj da u toj prilici upotrebljavaju; i, u tom cilju, zabranjujemo da se budući supružnici uz zvuk violina vode u crkvu, bilo radi veridbe, bilo radi venčanja, pa čak i da se zvoni prilikom veridbe, kao i sve ono što se zove dobrodošlice, darovi i slične stvari koje zaudaraju na paganski duh“ (Laon, 1696).

Depaganizacija i klerikalizacija hrišćanskih praznika značile su još — između ostaloga — i čišćenje Božićnih pesama, zabranu plesanja u crkvi i na groblju i uvođenja životinja u svetilišta, ukidanje bratstvenih gozbi, naročito prilikom ustoličenja kralja ili kraljice jednog bratstva, itd. Dokumentata o tome je na hiljade. Neka ovih nekoliko govore za sva ostala.

„Župnici neka brižljivo motre, naređuje sveti Fransoa de Sal 1617, da se u crkvi ne pevaju neke božićne pesme pune nedostojnih i profanih reči, koje su protivne pobožnosti i poštovanju što se duguje tome mestu i svetim stvarima, kao i da se uz psalne i svečane pesme o rođenju Gospoda Našeg ne dodaju kakve smešne i bogohulne reči“.

Istim povodom (a i povodom krštenja) evo nekih vajkanja i zabrana nadbiskupa iz Avinjona, koje potiču iz 1669: „... U toku božićnih praznika i prilikom krštenja, čine se mnoge sablazni i drskosti u rečenoj crkvi [u Pužanu], to jest na Božić se pevaju bezbožne pesme koje sablažnjuju svet...; a prilikom krštenja, udara se u bubanj sve do crkvenih vrata“.

Svuda se počelo budno motriti na bratstva: „Neka rečeni župnici, zahtevaju sinodalne uredbе iz Ruana 1618, vode računa o tome da se prihvaćeni propisi ovih bratstava poštuju, ne

dozvoljavajući ma kakvu zloupotrebu, i ne dopuštajući da se održavaju plesovi ili gozbe na trošak bratstva, kao i da bratstva održavaju svoje savete i raspravljaju o svojim stvarima u crkvi”.

Sinodalni propisi iz Avranša, 1600, naređuju: „Izričito zabranjujemo bratstvenicima i svim drugim licima da drže svoje savete ili raspravljaju o svojim stvarima u crkvi. Želimo da sve svoje crkvene stvari sređuju samo preko parohijskih župnika ili preko nekoga drugoga koga on odredi svojim pristankom. Zabranjujemo gozbe i pijančenja koja su se u prošlosti tu održavala i sve ono što se tu čini a ne pripada ni po čemu milosrđu Boga i bližnjega i ekskomuniciramo sve one koji tvrdoglavo nastavljaju da vrše takve zloupotrebe. Sve što se nađe od sakupljanja milostinje i bratstveničkih priloga nakon službe božje, neka bude upotrebljeno za molitve za pokoj duša umrlih i na opravku i uređenje crkve i druga pobožna dela”.

Pregledajući svoju dijecezu, neki nadbiskup iz Avinjona je u drugoj polovini XVII veka otkrio jedan vrlo žalostan običaj: u ponedjeljak na Duhove, bratstva, pod izgovorom da u crkvu donose hleb, ulaze u nju svi zajedno i na gomilu sa bubnjevima, zastavama, barjacima i drugim spravama”, a nepristojnost ide čak dotle „da se u rečenu crkvu uvode magarci i druge životinje”. Usledila je zatim zabrana. Jedan upitnik koji je 1687. sastavio Z.-N. Kolber (Colbert), koadutor nadbiskupa iz Ruana, sažeto izražava i simboliše tu svešteničku volju da se sada strogo uokvire praznični obredi: „Da li se nešto događa noću uoči Božića, uoči duhova ili u neko drugo neugodno vreme?” (Čl. 104). „Da li se ulazi u crkvu sa lovačkim psima, pticama i vatrenim oružjem?” (Čl. 105). „Da li se igra na groblju?” (Čl. 106). „Da li se na njemu pleše?” (Čl. 112). „Da li se priređuju bratstveničke gozbe na dan zaštitnika crkava?” (Čl. 114). „Da li se prilikom venčanja događa nešto što je protivno poštovanju koje se duguje tome sakramentu?” (Čl. 134). „Da li se ponovna venčanja obeščašćuju nemirima, kricima i podsmevačkim sakupljanjima u gomile?” (Čl. 135).

Iako je građansko zakonodavstvo u više zemalja nastavilo da toleriše ivanjdanske vatre i karneval (kome je tridentska Crkva pokušala da suprotstavi „Četrdeset časova”), ipak su se počev od XVI veka, crkvena i građanska vlast međusobno snažno pomagale da bi bolje nadzirale religiozno i moralno ponašanje stanovništva. U Francuskoj su, na primer, stroge i ponovljene uredbe, poput onih iz Orleana (1560) i Bloa (1579), više no ikada od kralja načinile zaštitnika Crkve. Kraljevstvo se u potpunosti opredelilo da „pruži ruku” veri. Ono donosi zakone o zabrani fizičkog rada u nedelju i na praz-

nik, a sajmovi i vašari premeštaju se za sutradan. Ono se stara da u toku službe božje krčme budu zatvorene; da se u to vreme ne igra lopta i ne kugla; da se u toku mise ne prave nepriстойne gužve pred crkvom ili na groblju. Ono se bori protiv javnih plesova, kockanja, bratstveničkih gozbi, suviše bučnog praznovanja imendana, protiv sumnjive pobožnosti. Ono nadzire „opasne razonode“ i cenzuriše pozorište. Ono podržava biskupe koji nastoje da smanje broj neradnih dana — pošto ovi predstavljaju priliku za sablazan i pijančenje. Ona nameće određen poredak procesijama. I konačno, počev od Luja XIV, od njega se morala tražiti dozvola za hodočašća u inostranstvo, što je izgovor za skitnju, nered, i što predstavlja odlivanje radne snage i novca izvan granica. Razume se, između propisa i njegovog ostvarenja postojalo je odstojanje i nisu izostali otpori stanovništva što je osujećivalo namere vlasti. Pa ipak, ta savršena podudarnost između oba zakonodavstva — građanskog i crkvenog — i spoj agresivne centralizacije sa pobeđničkim kretanjem verske Reformacije stegli su oko stanovništva mrežu zabrana, znatno strožu no što je bila ona u prošlosti.

I ovde će nam dva značajna teksta, između mnoštva drugih, pomoći da oživimo novu atmosferu „moralnog reda“ koja je nalegla na Evropu XVI i XVII veka. Evo najpre kojim izrazima kalvinist L. Dano govori o plesu. Kroz njegov žučljivi spis da se naslutiti osećanje čitavog protestantskog sveštenstva i opšta ideja koju oni imaju o religiji: „On [ples] podstiče na nasladu, što je nezdruživo sa religijom, jer hrišćanstvo je odricanje, trpljenje, a ples kida sve te veze i daje slobodu puti, oslobađa je strahova i briga i otvara joj dvoranu punu uživanja da pohrli u njih... Među tolikih mana koje se nalaze zajedno u plesu, vrhunac zla je to što su muškarci i žene tu neprilično pomešani i, ako su tačna izvesna svedočenja o bludu i pohoti koji tu vladaju, onda nema sumnje da je ples Sotonin izum...”

Drugi tekst je odlomak iz sinodskih uredbi biskupije Evre, proglašene 1576. Raspravljajući, između ostaloga, o disciplini u crkvi, ove uredbе se zalažu da prestanu neredi koji su tu uobičajeni, da vernici ne zauzimaju u horu mesta koja su određena za sveštenike a naročito da tri lica neprestano budno motre na ponašanje prisutnih u toku službe božje: „Pošto crkva mora da bude kuća Boga i molitve i, prema tome, sveto mesto, ne možemo da ne budemo dirnuti [to govori biskup] neuljudnošću naroda, koji se u njoj vlada kao na bilo kom drugom mestu gde se raspravlja o poslovima. Pošto znamo da su opomene i upozorenja od male vađe za taj narod, mi odlučujemo ono što sledi. Župnik ili njegov vikar, u dogovoru

sa čuvarima crkve, parohijskim sveštenicima, plemstvom, sudijama, ako ih ima, izabraće tri lica, jedno među sveštenicima, drugo iz bratstva Milosrđa — ako ovo tu postoji — ili iz naroda, treće takođe među vernicima. Oni treba da budu na dobrom glasu i stariji ljudi, tako da drugi imaju poštovanja prema njihovoj sedoj kosi i treba da prihvate svoj izbor u ime svete poslušnosti koju duguju Bogu, biskupu i svome župniku. Oni će biti nazivani domaćini — (ostiarri) — crkve na temelju dužnosti koju im nalažemo. U dane praznika oni će motriti i zabeležiti imena sveštenika i parohijana, odsutnih sa službe božje, raspitaće se zašto su odsutni i da li nisu za to vreme sedeli u krčmi, kockali se ili se bavili drugim nekim svetovnim stvarima. Unutar crkve oni će paziti da svako bude na svome mestu i da ljudi iz naroda — što bi bilo razvratno i naduveno držanje — ne zauzimaju prve stolice pored oltara, ispred sveštenika, iza kojih svi treba da sede, prema ugledu i imovnom stanju. U tom pogledu, ostiarri će biti zaduženi da u crkvi prekinu uobičajene svađe i sukobe oko prvenstva. Osim toga, oni će motriti na držanje prisutnih, kako se ponašaju, od najmanjeg do najvećeg, da li su gologlavi, da li kleče u potrebnom trenutku, da li sudeluju u službi božjoj ušima i dušom, da li se predaju molitvi. Smerno i uljudno, ostiarri će opomenuti prestupnike i ukazati im na njihov zadatak. I bez jakog razloga neće dozvoliti vernicima da iz crkve izađu pre kraja liturgije. Radi boljeg obavljanja te dužnosti, odlučili smo da se naizmenično jedan od njih nalazi u horu, drugi izvan hora a treći u dnu crkve, tako da mogu da vide i nadziru sve prisutne..."

Kako da se čovek, čitajući ove sinodske propise, ne seti, sa druge strane verske granice, slavni *Crkvenih odredaba*, koje je Kalvin napisao 1541, za upotrebu u Ženevi? Po njima su dvanaest starešina konzistorija zaduženi „da paze na život svakog pojedinca, da ljubazno opomenu one koje [budu videli] da greše i vode neuredan život i po potrebi obaveste družbu... koja će ih bratski ukoriti". Starešinama će pomagati „desetari", koji su zaduženi upravo da nadziru svoje sugrađane po različitim gradskim četvrtima, „idući od kuće do kuće i preporučujući ljudima da dođu na propoved". Nekoliko godina ranije, luteranac Urban Regius, ljuti protivnik anabaptista, pisao je Filipu iz Hesa: „Na propovednicima je da dobrom reči i ukorom navedu ljude da dođu na propoved; ali na građanskoj vlasti je da upotrebi i silu [ako treba] da bi dovela ljude da slušaju propoved ili da bi ih odvratila od pogrešnog puta..."

Nikada ranije u zapadnoj i srednjoj Evropi *compelle intrare* nije bio primenjivan tako energično i tako metodično kao u doba dve verske

Reformacije. Nadziranje, rešetka, izolovanje: to su izrazi koji u našem modernom jeziku izražavaju sredstva upotrebljena da se ondašnje stanovništvo učini hrišćanskim, moralnijim, poslušnijim. Zato, uz mere o kojima je dovede bilo reći, treba spomenuti i mere zatočenja ludaka i sirotinje. Pošto su novija istraživanja naširoko osvetlila ta dva vida društvenog i duhovnog preobražaja, mi se ovde na njima nećemo duže zadržavati i samo ćemo istaći veliku sličnost u ponašanju elita prema svim nastranim i opasnim situacijama.

Već smo rekli, ponavljajući M. Fukoa (Foucault), da je ludilo postalo, ako ne za Erazma, ono bar za mnoge obrazovane duhove njegova vremena, prava opsesija. Povezamo sa iskusem, sa grehom, sa morom, sa smrću, ono je dobilo vid opšte opasnosti. Zato ga je valjalo savladati stavljajući ga van domašaja, iza visokih zidina popravnih zavoda. U Partizu su ludaci u XVII veku stavljeni bilo među „čestite siromaha“ (u Šalitrani, četvrt La Madlen), bilo među „nevaljale siromaha“. Težeći za izvesnim redom moderno doba u Evropi desakralizovalo je ludilo. U Srednjem veku su umobolnici i siromah bili Božji hodočasnici. U narednom razdoblju oni su počeli da se ukazuju kao bića pala, sumnjiva i opasna, koja remete javni mir. Prema tome, valja zajednički posmatrati slučaj umobolnika i slučaj siromaha, kako je to činio i M. Fuko.

Nekada slika Hrista, siromah je od XIV veka postao biće koje uliva strah. Porast stanovništva, skok cena, siromašenje najamnih radnika, porast nezaposlenosti, zelenaško otimanje zemlje, prolazak ratnika, sve je to nagomilavalo po gradovima ili pokretalo na put sve više „ratobornih skitnica, bez zemlje i plate“, bacalo sve više ljudi u sezonsku ili stalnu nezaposlenost. Od sada su oni natovareni svim glavnim grehovima. Već ih je od ranije bio glas da su besposlenjaci, a sada su ih još optužili i da prenose kugu i jeres. Doduše, nastojalo se da se razluče „čestiti“ od „zlih“ siromaha. Ali, kolektivni mentalitet od sada povezuje skitnice, tučnjave i krčme — o tome svedoče dela Belanža (Bellange) i Kaloa (Callot). Njega uznemirava tajanstveni jezik — argo — kojim se ovi služe i pita se čiji su oni podanici. On smatra izvesnim — što je uostalom verovatno — da skitnice vode paganski život, da ne krštavaju svoju decu, da retko prilaze sakramentima, da više vole da žive u nezakonitom braku no da se venčaju. Ti „razvratnici“ koji žive izvan svakog reda i zakona, nemaju ni razuma ni vere. Otuda je bilo nužno privedi ih svemu ovome. „Od sada se, piše M. Fuko, beda više ne posmatra (kao u doba Franje Asiškog) u dijalektici poniženja i slave, već u okviru odnosa između nereda i reda, koji je zatvara u kažnji-

vost... Ona je greška protiv dobrog funkcionisanja Države". I, dodao bih ja, protiv hrišćanskog reda. Borba protiv prosjačenja je, dakle, jedno od poglavlja opšte istorije: poglavlje o političko-religioznom izolovanju jedne zajednice koja je na visokom mestu ocenjena anarhičnom i neposlušnom.

Ekonomisti, sudije i ljudi od vere govorili su istim jezikom o sirotinji i složno su se suprotstavljali opasnosti koju je ona predstavljala. Pre svega, u mnogim gradovima na Zapadu u XVI veku nastojalo se da se prosjaci prebroje i popišu. Pošto se to učini, biće moguće zatim, zahvaljujući izvesnoj gradskoj taksi i zalaganju „sirotinjskih ureda" i „milostinji", hraniti invalide i iznemogle, zaposliti dobrodržee, dati decu da uče, proterati „nitkove" i zabraniti prosjačenje. Taj prvi tip administrativne organizacije milosrđa nalazi svoj najdovršeniји izraz u velikom engleskom zakonu iz 1598, koji je ostao na snazi sve do 1834. i za čiju su primenu bili zaduženi *Overseers of the Poor*. Uvedena je taksa na nivou parohije, koja je trebalo da obezbedi novac za pomoć sirotinji; odbijanje plaćanja kažnjavano je zaplenom i prodajom imovine, pa čak i zatvorom ako bi neko tvrdoglavo odbijao da plati. Prosjačenje je bilo zabranjeno. Stari i iznemogli siromasi bivali su zbrinuti, deca bivših prosiaka davana su na učenje — muška do 24 godine, ženska do 21. Sposobni su u načelu morali prihvatiti rad, pa su *Overseers* u tu svrhu stvorili skladišta kudelje, vune, prediva, železa, itd. Ove zakonske odredbe nadovezale su se na ranija *Akta*, koja su obavezivala siromaha beskućnike da se vrate u mesto svoga rođenja pod pretnjom teških kazni — stavljanje gvođenog okova na vrat, vezivanje za sramni stub, bičevanje, žigosanje vrelim gvožđem, sečenje uda, smrtna kazna u ponovljenom slučaju — i zabranjivala da se propalicama daje utočište.

Dalje usavršavanje tog sistema išlo je za tim da se prosjaci odvoje od ostalog dela društva, dakle da se zatvore: to je bilo rešenje do koga su istovremeno stigle pape Kontrareformacije i sudije protestantskih Ujedinjenih pokrajina. U Rimu je Pije V došao na ideju, 1569, da svu sirotinju sakupi u četiri gradske četvrti i da im deli hranu. Njegov naslednik, Grgur XIII, odlučio je 1581. da sve bolesne ili kljaste prosjake svoje prestonice sakupi u jednom bivšem manastiru. Ali mesto je bilo nepogodno a bratstvo zaduženo za upravljanje njima loše pripremljeno za svoj zadatak. Pošto se prezadužio, taj zavod je propao. Onda je Sikst Peti, sa njemu svojstvenom metodičnošću, naredio da se sagrađi jedno prihvatilište za dve hiljade lica. Sirotinja je u njemu sakupljena jula meseca 1587, pa je svako prosjačenje na ulici zabranjeno. In-

valiti su čuvani u prihvatilištu, potpuno ošišani i obučeni u sivo; obezbeđena im je bila potrebna hrana. Devojčice su učile da šiju; dečaci da čitaju, pišu i rade neki zanat. Prosjaci na prolazu kroz Rim mogli su da dobijaju tri obroka, nakon čega su morali da produže svoj put. Bludne godine koje su usledile nakon smrti Siksta Petog (1590) ipak su onemogućile vlasti da dalje odžavaju ovu ustanovu.

No, krajem tog XVI veka, Amsterdam je imao jednu *Spinhuis* („Predionicu”), koja je davala utočište prosjacima, prostitutkama i posrnutim ženama. Jedan *Rasphuis* nalagao je svojim žiteljima da obrađuju brazilsko drvo, otuda mu i ime. Taj izum stekao je glas. 1621. Brisel je dobio jedan *Tuchthuys*, gde sirotinja proizvodi sukno. Prvo sklonište namenjeno zatvaranju sirotinje u Francuskoj stvoreno je u Lionu 1614. Zatim uredbe iz 1622. i Mišov Zakon 1629. propisuju — istina, sa malo uspeha — zatvaranje prosjaka po gradovima: u Parizu je to nastojala da učini glavna bolnica, stvorena 1656. Šest godina kasnije, jedna uredba zapoveda osnivanje opštih bolnica po svim gradovima i većim trgovištima u kraljevini. Najveći broj tih bolnica stvoren je u Francuskoj oko 1680. U Engleskoj su popravni domovi, bilo opštinski, bilo grofovijski, *Bridewels*, postojali još od kraja XVI veka. Ali sto godina kasnije javljaju se *Workhouses*, opštinski radni domovi, ustanovljeni jednim Aktom Džordža I, 1722. Zatvaranje sirotinje u *Workhouses* nije obavezno, ali onaj koji je odbijao da u njih uđe lišavan je parohijske pomoći koju su delili *Overseers*, dok je prosjačenje i dalje bilo zabranjeno. „Popravni domovi” za „besposlene” (*Zuchthöusern*) otvoreni su i u Hamburgu 1620, Bazelu 1667, Vraclovu 1668, Frankfurtu i Šoandouu 1684, Kenigzbergu 1691. U toku XVIII veka oni su se namnožili i u severnoj Evropi.

Nije slučajno što su propisi o zatvaranju sirotinje nastali baš u jeku dve verske Reformacije. Doduše očiti su higijenski, politički i ekonomski vidovi te borbe protiv skitnje: radilo se o tome da se očiste gradovi tako što će se u njima smanjiti prenosioci zagađivanja, da se smanji broj mogućih bundžija, da se suzbije nezaposlenost, da se raspoloživa radna snaga iskoristi za proizvodnju i za podizanje „javnih zgrada”. No više od svega, radilo se o poduhvatu moralnog i religioznog značaja. Pošto je siromaštvo sada lišeno svoje nekadašnje otmenosti, više se u prosjacima nisu mogli videti Božji izaslanici, „kao da bi, piše Vive (Vivès) u delu *De subventionē pauperum* (1526), Hrist priznavao za svoje siromahe tako udaljene od njegovih običaja i svetosti života kojem nas on uči!”. Naprotiv, tvrdi nadbiskup iz Tura 1670, oni su „izrod i škart države, ne toliko bednim izgledom njihovih tela,

na koja se čovek mora sažaliti, koliko izgledom duša koje izazivaju užas". Besposlenost lenjivaca i grehovi koji iz toga nastaju prizivaju srdžbu Boga: postoji opasnost da on pokara Državu koja ih trpi. Uredba iz 1656, kojom je stvorena opšta bolnica u Parizu, iznosi u tom pogledu: „Razuzdanost prosjaka prevršila je svaku meru nesrećnim prepuštanjem svakojakim nedelima, što će navući prokletstvo Božje, ako ostanu nekažnjeni.

Jedno stoleće ranije, Kalvin je učio da ne želiti raditi, znači iskušavati Večnog i „oprobavati preko mere silu Boga”. Za svojevolsjne dokoličare, kaznionica dakle predstavlja pravednu i nužnu „kaznu”; i za sve bivše prosjake koji su u nju zatvoreni ona je sredstvo za iskupljenje. Zato se ona ne može lišiti „stubova, gvozdеног okova za vrat, zatvora i podzemne tamnice”, kako predviđa član XII uredbe o ustanovljenju opšte bolnice u Parizu. Osim toga, pravilnik te bolnice ističe: „Oni [Žitelji bolnice] će biti terani da rade najduže i najteže što njihova snaga i mesto na kome su budu dozvolili.

Pošto je dokolica majka svakog poroka, svi načini za njeno suzbijanje dobri su, jer istovremeno služe za podučavanje i pokajanje. U *Rasphuisu* u Amsterdamu, prosjak koji odbije da radi bivao je zatvaran u jedan podrum koji se postepeno punio vodom. Mogao je umaći davljenje samo ako je ovu neprekidno crpao. Smatralo se da će se tako u njemu probuduti volja za rad.

Teološkim zadacima odgoja i spasenja, važno je bilo dodati i versko podučavanje. Prosjake je trebalo privesti hrišćanstvu intenzivnom veroukom i monaškim načinom života. Zatvoreni prosjaci su, naime, podvrgavani manastirskom životu sa strogo određenim tokom, pošto je cilj bio „da se da reda njihovoj duhovnoj hrani”, kako su govorile starešine Milosrđa u Lionu. U opštim bolnicama bilo je duhovnika zaduženih da mlade i stare podučavaju katehizisu. Propisima su tačno određene obaveze mise, ispovedanja i pričešćivanja, kao i vreme rada i vreme molitve. Ciljevi i metode isti su i u protestantskim zemljama. U *Zuchthausu* u Hamburgu, upravitelj nadgleda da „svi koji su u domu rade svoje zadatke i u njima se vežbaju”. U *Workhousu* u Plimutu, jedan *Schoolmaster*, „pobožan, skroman i uvidavan”, brine o molitvama ujutru i uveče. Prazničnim danima i svake subote posle podne on zatočenike podučava „osnovnim elementima protestantske vere”.

Verovatno je da su verski ciljevi kaznionica bili snažnije naglašeni u katoličkim nego u protestantskim zemljama. M. Fuiko, koji ističe to razlikovanje, navodi kao dokaz jednu propoved svetog



Vensana od Pavla, kojoj ćemo i mi ovde dati mesta: „Glavni cilj sa kojega smo ovde zaklonili ljude od neprilika ovog velikog sveta i uveli ih u ovu samoću opšte bolnice kao njene stalne goste, samo je taj da ih otrgnemo od robovanja grehu, da ne budu večno prokleti i da im pružimo mogućnosti da uživaju savršeno zadovoljstvo u ovome i onome životu..”

Činjenica je da su u Francuskoj pobožni krugovi, a naročito družba Svetog Sakramenta sa kojom je bio povezan i M. Vensan, doprineli, možda više no građanske vlasti, stvaranju i širenju ovih domova. Više uticajnih članova družbe radilo je na pokretanju onoga u Parizu. Osim toga, mesne sekcije tog pobožnog društva pokrenule su otvaranje opštih bolnica u Orleanu, Marseju, Angulemu. Krajem veka one podržavaju delatnost trojice jezuita (od kojih je jedan bio otac Gavar (Guevarre), pisac jedne knjižice pod naslovom *Uništeno prosjačenje*) koji su krstarili Francuskom otvarajući bolnice po metodi koja je nazvana „na kapucinski način”. Organizuje se misionarska propoved, u njoj se ističe nužnost zatvaranja prosjaka, zatim se u toku tri dana sakuplja milostinja. Ono što se prikupi služi za pokretanje ustanove, a njeno dalje održavanje obezbeđuju pokloni i zaveštanja.

Stvaranje opštih bolnica (u kojima su prosjaci i umobolni često bili pomešani), *Zuchthäusern* i *Workhouses*, svedoči o opštoj nameri da se izoluje čitav jedan deo društva koji je, svojim čarobnjacima, jereticima, skitnicama, i umobolnima, ali takođe i svojim „paganskim” praznicima i neprekidnim psovanjem, stalno skretao izvan propisanih pravila. Izvestan opšti proces hristijanizacije, moralizacije i unifikacije, koji je sa Reformacijama zadobio prekomernu širinu, težio je da od sada uzapti stanovništvo koje je dotle živelo u nekoj vrsti „divlje” slobode. To opšte nastojanje, koje smo objasnili velikim kulturnim strahom, omogućuje nam sada da bolje shvatimo i uzroke i cilj lova na čarobnjake i veštice, na koji ćemo se za trenutak vratiti, u okviru globalnog objašnjenja.

Na lokalnom planu, prestanak proganjanja mogao je biti izazvan ozbiljnim poremećajem svakodnevne egzistencije: tako je bilo u Luksemburgu i bazelskoj biskupiji koju je gullila soldatska tokom Tridesetogodišnjeg rata. Pravosuđe je tu bilo paralisano, a žitelji su se počeli više plašiti naoružanih ljudi i skitnica nego li čarobnjaštva. Strah se promenio. Sa druge strane, moguće je — no, da li dokumentacija dozvoljava da se to proveri? — da su seljačke bune XVI—XVII veka služile kao odvodni kanal seljačkoj agresivnosti, koja bi inače bila uperena protiv onih koji bacaju čini. U svakom slučaju,

morā se istaći hronološka podudarnost širom Evrope između vremena bune i vremena opsednutosti čarobnjaštvom. Ove pojave ukazuju na isti nedostatak ontološke sigurnosti, koji je osećalo jedno uznemireno društvo. Prema tome, na opštijem planu i vodeći računa o pojedinim više ili manje posebnim slučajevima, može se smatrati da se proganjanje čarobnjaštva stišalo u trenutku kada je oslabio strah na različitim nivoima društvene lestvice. A to stišavanje, ako izbliza pogledamo, zbilo se pre velikih promena u zakonodavstvu, pre velikih medicinskih otkrića, pre trijumfa nauke.

Uprošćavajući problem, ali vodeći računa da u obzir ne uzmemo samo seoski narod ili samo gradsku elitu, moglo bi se reći da se progono stišao onda kada je seljak počeo manje da se plaši čarobnjaka, a ljudi na vlasti Sotone, pošto su oba straha, više ili manje, popustila u isto vreme.

Seljaku je zaustavljanje porasta cena, nakon naglog porasta stanovništva u XVI veku i njegovog opadanja u XVII, bez sumnje donelo izvesno materijalno olakšanje. No, u isto vreme osetio se i sigurnosni uticaj sve strožeg uokvirjenja koje su sprovodile Crkva i Država. „Moralni red“, ma koliko bio prisilan, verovatno je smanjio napetost u unutrašnjosti sela i suzbio nastrana iskušenja. Žitelj sela (a utoliko pre žitelj grada) morao se osećati bolje zaštićenim no ranije, morao je osetiti da državna, a naročito crkvena vlast sada više vodi računa o njemu. Moja hipoteza je, dakle, da stroži nadzor svakodnevnog života od strane bolje naoružane Države i ambicioznije vere smanjuju u izvesnoj meri strah od čini. Počev od oko 1650, snažna akulturacija koju su sprovodile obe Reformacije, svaka na svome području, već je dala opipljive posledice. Kult se izmenio i produhovio, molitva se pojačala, pastori su bili većma uvažavani, a i dostojniji toga. Sotona se povukao; njegova moć i moć njegovih tobožnjih pomagača iscrpla se. Duhovnik je, jednako na katoličkom kao i na protestantskom području, postao više no ikad, savetnik ljudima. Čarobnjaci i vračari potisnuti su uz kraj.

U isto vreme, vladajuća kultura se opustila. Sa Montanjem i Malbranšom ona je preduzela kritiku uobrazilje. Lekari su opisivali setu, posednuća i demonske opsese kao duševne bolesti. Počev od Galileja i Dekarta, sve je više maha uzimala ideja da svet podleže racionalnim zakonima. R. Mondru i K. Tomas su svakako s pravom naglasili taj postepeni preobražaj duhovnog oruđa u prosvetnim krugovima. No, bilo je tu i drugih elemenata koji su doprineli suzbijanju dvostrukog straha: straha od đavola i straha od jedne divlje i opasne kulture. Kraj

sveta, koji je toliko straha zadao ljudima, još uvek nije dolazio. Turska opasnost se smanjivala. Pri kraju iscrpljujućih ratova i po sili stvari, ljudi su počeli da se navikavaju na jere-tike, pa iako se nastavilo sa njihovim suzbijanjem unutar granica, sa onima spolja održavani su diplomatski odnosi, a katkada se i u savez s njima stupalo. Uopšteno govoreći, ljudi su se umorili tragajući za neprijateljima Boga: suviše napregnuti pokretači na kraju su se pohabali. Nakon 1650, obe Reformacije su počele da gube dah. Zato su od sada uzele sporiji hod. Na visokom mestu se znalo da građanske i verske vlasti bolje no ikada drže situaciju u svojim rukama. „Paganstvo“ je ustuknulo pred kati-hizmom. Najzad, kultura koja se u doba humanizma osećala krhkom i neodređenom, sticala je čvrstinu zahvaljujući visokoškolskim ustanovama koje su obezbeđivale njeno ideološko pročišćavanje i širenje. Više nije morala strepeti od napada nekontrolisanih snaga. Sotona nije bio porican, već je bio postepeno savladavan.

Prema tome, ničeg čudnog što su strah od Strašnog suda i Turaka, suđenja za čarobnjaštvo, Verski ratovi i antijudaizam počeli da slave u isto vreme, u drugoj polovini XVII veka: pogrešilo se bilo delimično u dijagnozi, a i strah je bio veći od opasnosti. Sveopšta naježda Neprijatelja, kao predigra kraja vremena, nije se zbila i niko više nije bio kadar reći kada će do nje doći. Hrišćanstvo, koje je bilo uvereno da je opsednuto, polako je odlagalo oružje.

(Preveo s francuskog  
ZORAN STOJANOVIĆ)



# KA STVARALA- ČKOM JEDINSTVU KULTURE I RADA\*

---

## *Rad i kultura*

Mogućnost određivanja kulture kao stvaralaštva nužno pretpostavlja stvaralačku prirodu rada, koja se, dakako, ne može istraživati samo u konkretnim i empirijskim oblicima rada u savremenom društvu. Neophodno je posegnuti za opštim sociološkim svojstvima rada u kojima se izvesno nalaze i tragovi stvaralačkog karaktera rada koji su prekriveni naslagama otuđenja nastalim u procesu istorijske podele rada.

Stvaralaštvo je imanentno radu. To se dokazuje i time što iz rada izvire i ostali konstituenti čovekove rodne (generičke) suštine: svest, društvenost, univerzalnost, sloboda. Otuda i pretpostavka da se u socio-ontološkim korenima rada kriju i njegova neotuđena stvaralačka svojstva što ukazuje na potrebu analizovanja izvornih oblika rada. U njima je, verujemo, moguće identifikovati i neka od stvaralačkih svojstava rada koja su relevantna za utvrđivanje teorijske osnovice iz koje se izvode i aktualna značenja subjekt-objekt odnosa rada i kulture.

Kako se složena interakcija rad-kultura promišlja na osnovu Marksovog (dijalektičkog) određenja rada i čoveka, neophodno je pretpostaviti da je u njihovom međudelovanju sadržana i dijalektika „subjekt-objekt” odnosa. Drugim rečima, u istraživanju stvaralačkih svojstava rada, koja su pretpostavka zasnivanja *kulture kao stvaralaštva*, čovek se javlja i kao subjekt i objekt (istovremeno) svoga rada, koji se u ovoj upotrebi shvata u Lukačevoj odredbi kao „osnovni model društvene prakse”. Unošenje

\*) Ovaj tekst predstavlja jedno poglavlje studije „Kultura, rad i samoupravljanje. Sociološko istraživanje kulture rada u radnim organizacijama SR Srbije”. Istraživanje je realizovano u Zavodu za proučavanje kulturnog razvitka SR Srbije iz Beograda.

ovog metodološkog postulata istovremeno znači da ćemo ući u detaljnu istorijsku analizu *razvitka* rada, koja se pokazuje i u Marksovoj egzaktnoj analizi ekonomske strukture kapitalističkog sistema u kojem ishodišni značaj i ulogu ima kapital. Isticanjem značaja dijalektike „*subjekt-objekt odnosa*” u radu želi se ukazati i na samu polivalentnost stvaralaštva rada u ljudskom tvorenju istorije, ali, isto tako, i da je u svim istorijskim oblicima rada sadržan čovek i kao objekt i kao subjekt. Otuda je i moguće zaključiti da je stvaralačka suština čoveka neodvojiva od stvaralačke prirode rada. Iz socioloških određenja rada, delatnosti, prakse, stvaralaštva, može se zaključiti da je *autentični rad* sa svojom stvaralačkom prirodom osnov kulture i da otuda samo s kulturom (stvaralaštvom) u sebi može dovesti čoveka do njegovog konačnog oslobođenja: tada će u jedinstvu slobodnog rada slobodno stvaranje biti njegova osnovna odrednica.

Stvaralačka priroda rada pokazuje se i u Marksovoj analizi *procesa rada i procesa oslobađanja vrednosti* u „Kapitalu”. U trećem odeljku Marks formuliše i jednu od 38 odredbi rada koliko je moguće naći u „Kapitalu”. Odredba koja će ovde biti razmatrana može se smatrati i kao jedna od osnovnih Marksovih odredbi rada; njome se želi da pokaže elementarna razlika između *čovekova rada* i *rada životinje*. Ona konkretno glasi: „Rad je pre svega proces između čoveka i prirode, proces u kome čovek svojom sopstvenom aktivnošću omogućuje, reguliše i nadzire svoju razmenu materije s prirodom<sup>1)</sup>”. Već u ovoj odredbi čovek se pokazuje u radu u položaju i subjekta i objekta. Najpre u razmeni materije s prirodom sam čovek pristupa prirodi kao prirodna sila koja se pokazuje u menjanju prirode izvan čoveka ali i u istovremenom menjanju „sopstvene prirode”. Po tome se prepoznaje i početno razlikuje čovekov rad od rada životinje. Konkretnim utvrđivanjem te razlike, kako to čini Marks, ukazuje se i na stvaralačku prirodu rada koja je klasnom podelom rada i otuđenjem rada u klasnoj istoriji istisnuta iz rada. Za identifikaciju socio-ontoloških korena stvaralaštva rada, zato je neophodno razmotriti dva Marksova diskursa u kojima se neposredno vrši razgraničavanje ova dva oblika rada.

Prvi diskurs je iz *Kapitala* i u njemu se detaljnije ukazuje na razlikovanje čovekovog rada od životinjskog rada. „Pauk vrši operacije slične tkačkim, a gradnjom svojih voštanih komora pčela postiđuje ponekad ljudskog graditelja. Ali što unapred odvaja i najgoreg graditelja od najbolje pčele jeste da je on svoju komoru izgradio u glavi pre nego što će je izgraditi u vošku. Na razvitku procesa rada izlazi rezultat

<sup>1)</sup> K. Marks, *Kapital*, BIGZ-Prosveta, 1973, str. 163.

kakav je na početku procesa već postajao u *radnikovoj zamisli* (Vorstellung des Arbeiters), dakle idealno (ideall). Ne postiže on samo promenu oblika prirodnih stvari; on u njima ujedno *ostvaruje i svoju svrhu* (V. I.) koja mu je poznata, koja poput zakona određuje put i način njegova rođenja i kojoj mora da potčini svoju volju. A ovo potčinjavanje nije usamljen čin. Pored naprezanja organa koji rade, traži se za sve vreme trajanja rada i *sveshodna volja* (zweckmäßiger Wille), koja se očituje kao pažnja i to tim više što radnika manje bude privlačila sadržina samoga rada i način njegovog izvođenja, dakle što manje on bude *uživao* u radu kao u *igri svojih sopstvenih telesnih i duhovnih sila*". (V. I.)<sup>2)</sup>.

Drugi diskurs je iz *Ranih radova*. „Doduse, životinja takođe proizvodi. Ona gradi sebi gnijezdo, stanove, kao pčela, dabar, mrav itd. Ali, ona proizvodi samo ono, što treba neposredno za sebe ili za svoje mlado, ona proizvodi jednosrano, dok čovek proizvodi *univerzalno* (V. I.); ona proizvodi samo pod vlašću neposredne fizičke potrebe, dok čovek proizvodi tek *oslobođen* (V. I.) od nje; ona proizvodi samo sebe, dok čovek reproducira cijelu prirodu; njezin proizvod pripada neposredno samo njenom fizičkom tijelu, dok se čovek *slobodno suprotstavlja* svom proizvodu. Životinja oblikuje samo po mjeri i potrebi vrste, kojoj ona pripada, dok čovek znade proizvoditi prema mjeri svake vrste i znade svagdje dati predmetu inherentnu mjeru; zato čovek oblikuje i prema zakonima lepote<sup>3)</sup>. Marksovo razlikovanje ova dva izvorna oblika rada, pored ostaloga, svedoči o socio-ontološkim korenima stvaralaštva u radu, ako se rad poima, kako je već naznačeno, kao model društvene prakse, odnosno kao ontološka osnova društvenog života bez obzira na njegove diferencirane oblike i mogućnosti koje se pokazuju u istorijskom razvoju čovečanstva. Eksplicirani Marksovi diskursi indikativni su za razlaganje nekoliko ontoloških svojstava rada, preko kojih se posredno može stići do teorijskih određenja rada kao stvaralaštva. I letimičan uvid u sadržinu i osnovna značenja ovih diskursa pokazuje da je moguće distingvirati bar tri osnovne socio-ontološke odrednice rada: (1) *teleološku komponentu*, (2) *heurističku funkciju* i (3) *estetsku dimenziju rada*.

Ad. 1. — Čovek se u svome odnosu prema prirodi razlikuje od životinje. U čovekovom radu koji je u ovom izvornom smislu određen, pokazuje se u stvari proces koji se odvija između ljudske delatnosti i prirode i u kome se predmeti prirode pretvaraju u upotrebne vrednosti.

<sup>2)</sup> Ibidem, str. 163 i 164.

<sup>3)</sup> K. Marks — F. Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1961, str. 216.

U tom procesu razmene materije s prirodom pojavljuju se i teleološke funkcije rada — konstituišu se prvobitna saznanja i ciljevi koje je neophodno dostići. To je proces u kome čovek kao svesno biće raspolaže svesnom svrhovitom voljom i mišlju, koja se, konkretizuje u procesu rada. Ta prvobitna konkretizacija je, prema Lukačevom ontološkom određenju rada kao modela društvene prakse, i otvaranje puta za čovekovu socijalizaciju<sup>4)</sup>. U činu prvobitne konkretizacije rada sadržane su i teleološke postavke kojima je čovek upućen na prirodu, a one su i prvi elementi saznanja o kauzalnim vezama čoveka i prirode. Tako se stvaraju mogućnosti da se između čoveka i prirode, što se ne može reći i za odnos životinje i prirode, uspostavi dijalektika „subjekt-objekt odnosa”. Ovaj „subjekt-objekt odnos” između čoveka i prirode posreduje ono što je čovekovo saznanje i ono što je nužnost u datim uslovima. U radu shvaćenom kao proces razmene materije između čoveka i prirode ne pokazuju se osnovne teleološke postavke u saznavanju objektivno postojećih prirodnih predmeta i u čovekovo težnji da se oni menjaju, već se istovremeno javlja i opštost, objektivizacija teleoloških postavki — težnja da postavljeni čovekov cilj bude i cilj drugih ljudi. To je onaj osnovni momenat u kome se rad najpre u čoveku pokazuje kao misao to je njegova prvobitna teleološka zasnovanost. U njoj se može identifikovati i osnova socio-ontoloških korena stvaralaštva rada, koje je promišljeni, svesni i svrhoviti ljudski cilj u radu. Ta teleološka zasnovanost rada kod životinje ne postoji, jer njen rad ne prekoračuje svet svoga instinktivnog nagonskog života<sup>5)</sup>.

Ali u tim osnovnim teleološkim određenjima rada, pokazivanjem da je mišljenje rad, kod Marksa se otkriva samo opšta ontološka osnova rada iz koje proishodi dijalektika „subjekt-objekt odnosa” ne samo između čoveka i prirode, već i između rada i kulture. Iz opšte ontološke osnove rada, otuda, izvire i društvena dimenzija rada, mogućnost da se razvija društvenost. Prema Lukačevom shvatanju teleološke postavke koje se iskazuju u čovekovom radu ne moraju se odnositi samo na prirodu, pa se javlja i cilj

<sup>4)</sup> Đ. Lukač u svome poslednjem kapitalnom delu *Ontologija društvenog bištva* formuliše odredbu rada kao modela društvene prakse. Uzimajući rad kao model društvene prakse Lukač u *Ontologiji društvenog bištva* nastoji da analizuje i objasni složene i derivirane kategorije ukupnog društvenog života. Ovde naznačeno određenje rada kao modela društvene prakse zasniiva se na prevedenim delovima iz ovog Lukačevog dela objavljenim u časopisima *Savremenost*, Novi Sad; *Markizam u svetu* — Beograd i *Kulturni radnik* — Zagreb.

<sup>5)</sup> Analizom Lukačeve odredbe rada kao modela društvene prakse bavi se i Luka Prošić u svojoj doktorskoj tezi: Vidi: Mr Luka Prošić, *Lukačeva koncepcija „subjekt-objekt odnosa”*, Univerzitet u Nišu — Filozofski fakultet, 1979, str. 335—360.

da se uspostave drugačije veze među ljudima od veza čovek-priroda. Tako se realizacijom opštosti ciljeva i teleoloških postavki razvijaju društvene veze i odnosi — i u tom procesu rad postaje društveni rad. Pretpostavka ovoga društvenog rada je ostvarivanje istoga cilja u zajedničkom radu. To je ona mogućnost rada koja omogućava čoveku da se izdigne iznad neposrednog odnosa s prirodom, i takvom realizacijom rada ostvaruje se posredovani odnos. Takvi odnosi nisu primereni i ne pokazuju se kao mogućnosti u oblicima životinjskog rada. Ali ovi odnosi posredovanja jesu i argumenti o otuđenju kulture od rada. Naime, već se ovde otvaraju mogućnosti za pojavu rutinskog i kreativnog rada. Jer rad koji je uslovljen mišlju, koji misli jedino može biti kreativan rad koji proizvodi kulturu i koji je sam po sebi autentičan (stvaralački) rad (kultura). Tako se u samoj ontološkoj osnovici rada nalazi mogućnost da se celokupni duhovni napor čoveka odredi kao rad, otkuda proishodi i da je kultura rad. Ovo određenje svakako podrazumeva rad koji nije okovan klasnom prinudom i nužnostima obezbeđenja svakodnevnog života. To je slobodni i oslobođeni rad koji se pokazuje kao humanistička svrha čovekove egzistencije. Na kraju učinimo i neophodnu konstataciju: jedan od izvora stvaralaštva u radu nalazi se u teleološkoj određenosti izvornog oblika ljudskog rada.

Ad. 2. — Heuristička određenost rada pretpostavlja pronalazačku i otkrivalačku usmerenost ljudskog rada. U ovim Marksovim osnovnim određenjima ranih oblika rada, u razlikovanju čovekovog rada od rada životinje sadržano je poimanje rada kao pronalazaštva (stvaralaštva). Heuristička zasnovanost rada izvire već iz samog socio-ontološkog sklopa rada i svoja opredmećenja najizrazitije pokazuje u društvenom karakteru rada. Ona se kako se jasno može uočiti i u navedenim Marksovim diskursima najpre pojavljuje u radnikovoj zamisli (Vorstellung des Arbeiters), idealno, a potom se uz učešće svrsishodne volje (Zweckmäßiger Wille), dakle uz stalni napor i odricanje otelovljuje u samoj svrsi njegovog života. Samo uz svrsishodnu volju, uz razvijanje heurističkih svojstava rada čovek nalazi smisao svoje egzistencije kao i sam socijalni smisao istorijskog razvoja čovečanstva. Drugim rečima, bez otkrivalačkog, bez mogućnosti stalnog traganja i neprestanog doseganja istine ne postoji ni stvaralačka zasnovanost rada. Ona se usled klasne podela rada na manualni i duhovni rad izgubila sa vidljive „površine” rada i otuda je i neophodno posezati za samim ontološkim osnovama ranoga rada da bi se moglo analizovati i stvaralaštvo u radu savremenog društva. Upravo stoga što je u svom istorijskom i ontološkom sklopu rad najpre misao u delanju, a potom i delanje u misli, što se u njegovoj ontološkoj zasnovanosti iskazuje dijalek-



tički „subjekt-objekt odnos”, moguće je s dovoljno zasnovanosti govoriti o heurističkoj funkciji rada kao ontološkom svojstvu rada iz kojeg izvire najrazličitiji oblici stvaralaštva u radu. Tako i u procesu proizvodnje kojom radnici gospodare (samoupravljaču) može da se i praktično (delatno) pokazuje stvaralaštvo u radu. To je već i moment socio-ontološkog prisustva kulture u radu. Tako se jedino i mogu utemeljivati neophodni društveni i proizvodni uslovi za ukidanje napetosti između kulture i rada kao dve suprotstavljene i otuđene sfere društvene prakse. Otuda bi se i moglo utvrditi da su heuristička svojstva rada nužna pretpostavka i uslov kulture, samoga njenog nastanka i istoričnosti napretka kultura. Kultura u radu koja se, ovde pronalazi i heurističkim svojstvima rada je *kultura stvaralaštva u kojoj se, počinju da pokazuju istorijske mogućnosti za prevladavanje čovekovog otuđenja od rada u klasnoj istoriji čovečanstva*. Otuda iz ove elementarne Marksove distinkcije ranog oblika rada proizilazi i mogućnost zasnivanja *sociologije stvaralaštva rada*. Ona bi svoja polazna određenja imala u Marksovoj ontologiji rada i u ispitivanju stvaralačkih funkcija rada koje se iskazuju u konkretizaciji, socijalizaciji, univerzalnosti i slobodi rada, a, svakako, završavala u estetici rada, kao jednoj od posebnih disciplina kulture rada. Takva sociologija stvaralaštva rada imala bi da polazi od rada kao ontološkog uslova i ishoda kulture. Ovdje se možemo složiti sa F. Bodrogvarijem da se rad putem razvitka kulture uključuje u razvijenu istorijsku praksu kao „moment proizvodnje” i „pojavljuje se u empirijskim (iskustvenim) određenim oblicima”.<sup>9)</sup> Otuda se u tradicionalnoj formi kulture heuristička funkcija rada pojavljuje kao poseban oblik rada kulture (nauka, teorija, umetnost). Stoga se i može razumeti Marksova pretpostavka da samo kada su u radu prisutna heuristička svojstva i vrednosti čovek uživa u radu kao u „igri svojih sopstvenih telesnih i duhovnih snaga”. Samo se stvaralaštvom čovek oslobađa otuđenosti rada i može „da se slobodno suprotstavlja svome proizvodu”. To je onaj momenat u radu kada se postiže i njegova estetska vrednost. Ali, kako je već naznačeno, ova tema traži posebno razmatranje. Stoga je neophodno najsazetije ispitati nekoliko njena aktualna značenja.

Ad. 3. — Iz Marksovih ovde već ekspliciranih odredbi rada moguće je razumeti da estetska svojstva rada proizilaze iz same ontološke osnove rada. Ali kako se Marks posebno nije bavio estetskim pitanjima, može se činiti da se u njegovim odredbama rada i ne mogu nalaziti premise na osnovu kojih bi se mogla izvoditi određenja o estetskoj zasnovanosti rada. U ovim dis-

<sup>9)</sup> Ferenc Bodrogvari, *Teorijske pretpostavke istraživanja kulture*, u čas. *Savremenost*, Novi Sad, br. 2 — mart-april, 1977, str. 91.

kursima, međutim, jedno od određujućih svojstava rada jeste i kategorija lepog, stvaranja proizvoda prema zakonima lepote. Samo prisustvo *teleološke* i *heurističke* odredbe rada nužno vodi i određenju estetske vrednosti rada. Već učinjenim analizovanjem ekspliciranih diskursa pokazuje se da se u samoj ontološkoj osnovi rada nalaze, dakako i koreni estetske vrednosti rada. Jer posredna poruka prvog diskursa može biti formulisana i na ovaj način: u jedinstvu subjekta i objekta koje se iskazuju u slobodnom (stvaralačkom) radu čovek uživa u „igri svojih sopstvenih telesnih i duhovnih sila”. Zaključna misao drugog diskursa ima slično značenje: „čovek oblikuje i prema zakonima lepote”. Sledstveno tome čovek je imanentni stvaralac, ali samom je podelom rada razoren kao celovit stvaralac, kao što je i rad u klasnoj istoriji podeljen i fragmentisan. Otuda je i neophodno u procesu oslobađanja rada čoveku vratiti stvaralačku celovitost čime se i radu ima da vrati izvorna estetska zasnovanost.

Traganjem za estetskim odrednicama rada u Marksovoj teorijskoj misli istovremeno se pokreće i jedna od najkontroverznijih tema dijalektičke teorije kulture i savremenih estetičkih koncepcija. Samo zasnivanje pojma *kultura rada* genetski izvire iz heurističke i estetske konstitucije rada. Teškoća utvrđivanja relevantne odredbe kulture rada u najvećoj meri proishodi i iz teškoća utvrđivanja izvornih značenja estetske vrednosti rada u marksističkoj tradiciji mišljenja. Ne možemo se zbog samog karaktera ovog analizovanja Marksovih fragmenata baviti zanimljivim i često disparatnim teorijskim stanovištima.<sup>7)</sup> Neophodno je podsetiti da smo već razmatrali Marksove odredbe koje se posredno ili neposredno bave estetskim svojstvima i vrednostima rada. Prvi put smo to učinili povodom razmatranja pitanja: da li rad u materijalnoj proizvodnji *može biti privlačan*, kao i navođenjem Marksove jetke primedbe o Furijeovom shvatanju *privlačnosti rada* (*travail attractif*).<sup>8)</sup> Mora se naglasiti da je u ovim navedenim Marksovim odredbama iz „Kapitala”, „Grundrissea”, „Ranih radova” i „Nemačke ideologije”, koje u ovom analizovanju imaju paradigmatičko značenje, sadržana ideja o jedinstvu *čulnoga* i *voljnoga* (duhovnog) momenta, *estetske* i *racionalne imaginacije, prakse i teorije* u čovekovom odnosu prema prirodi i u početnim elementarnim formama rada čija se definicija obrazlaže u razmatranim diskursima. Drugim rečima u samom

<sup>7)</sup> Dovoljno je pomenuti najnovije radove samo naših autora. Pored već navedenih autora ovde bi se moglo ukazati i na radove: Dr Vanje Sutića, Dr Ratka Božovića, Dr Mihajla Đurića, Dr Milana Rankovića, Dr Branka Prnjata, Mr Miloša Nemanjića i Dr Prvoslava Ralića.

<sup>8)</sup> Vidi u drugoj glavi: *Čovek, stvaralaštvo i rad, odeljak Rad i stvaralaštvo — teorija i praksa*, str. 125—134.

ontološkom sklopu rada sadržana je i njegova estetska vrednost. Odredili smo već *umetnost* kao oblik *stvaralačkog rada*<sup>9)</sup>, ovde se međutim nameće pitanje u obrnutom obliku: da li je rad moguć kao umetnost (kultura). U Marksovom smislu poimanja totalnog čoveka odmah je moguće odgovoriti: rad je imanentno kultura (umetnost) kada je slobodan i oslobođen rad; u stvarnosti asocijacije slobodnih proizvođača.

U klasnoj istoriji u procesu podele rada posebno u kapitalističkom sistemu proizvodnje, iz rada su istisnute mogućnosti za užitek i zadovoljstvo, estetska vrednost rada koja se iskazuje u „subjekt-objekt odnosu” radnika u procesu rada svedena je na minimum ili u potpunosti razorena. Potiskivanje estetskih svojstava u radu nastavlja se i u uslovima socijalističke proizvodnje. „Etika 'napornog rada' (*hard work*) koja ispunjava celo razdoblje kapitalističke i socijalističke akumulacije i izgradnje, odvaja zadovoljstvo od procesa rada i svodi potrošnju i nasladu u uske okvire predaha, na koji se ne gleda kao na vrijednost po sebi, već kao na neizbežan preduvjet da bi se ponovo nastavilo s radom.”<sup>10)</sup> U ovim rečima I. Kuvačića sublimirano je iskazano saznanje o istorijskom procesu otuđivanja estetskog svojstva rada jer su užitek i zadovoljstvo nemogući bez estetske određenosti rada. U estetskoj vrednosti rada koja izvire iz njegove ontološke osnovice sadržane su i mogućnosti dijalektičkog zasnivanja kulture rada koja se konkretno pokazuje u nestajanju suprotnosti između kulture i rada. Kako nam svrha ovog analizovanja ne dozvoljava da se još konkretnije bavimo ispitivanjem estetskih svojstava rada slobodni smo da se pozovemo na najnoviju studiju S. Petrovića koja autentično interpretira Marksova estetička stanovišta. S. Petrović, na osoben način govori o estetskim vrednostima u radu kao o „dijalektici materijalnoga i nematerijalnoga čina”.<sup>11)</sup> Ovde je, međutim, dovoljno bilo pokazati da se u Marksovoj sociologiji rada i stvaralaštva nalaze odredbe koje izvesno ukazuju na mogućnosti kulture u radu samim tim što se u ontološkoj zasnovanosti rada nalaze i estetske vrednosti rada.

Kultura je rezultat klasne podele rada i u samom istorijskom procesu nastajanja ona je suprotstavljena radu. Otuda u zasnivanju *kulture* kao *stvaralaštva* u radu nužno se podrazumeva

<sup>9)</sup> Vidi u drugoj glavi: *Čovek, stvaralaštvo i rad*, odeljak *Stvaralaštvo između nužnosti i slobode rada*, str. 109—115.

<sup>10)</sup> Ivan Kuvačić, *Znanost i društvo*, Naprijed, Zagreb, 1977, str. 198.

<sup>11)</sup> Na Trećem programu Radio Beograda emitovana je studija S. Petrovića, *Posebno — osnovna kategorija Marksove ontologije rada*. Završni deo studije pod naslovom *Umetnost i ontologija rada*, objavljen je u časopisu *Socijalizam*, Beograd, 1979, br. 78, str. 192—215.

i ukidanje klasne podele rada. U tom zaključku saglasni su autori čija su teorijska određenja ovde promišljena i navođena. Otuda u rečima M. Markovića, koje slede, sadržana su i stanovišta ostalih autora. „Oslobođenje za kulturu, za proizvodni stvaralački, čoveka dostojan život, pretpostavlja ukidanje suprotnosti fizičkog i duhovnog rada. Ovaj proces, sa svoje strane, predstavlja ukidanje monopola u ekonomskoj i političkoj sferi, monopola na sredstva za proizvodnju, monopola na političko odlučivanje”.<sup>12)</sup> U navedenom sudu, očigledno sadržana je i humanistička ideja mladoga Lukača i Kosika o ukidanju *primata ekonomskog činioca* čijim smo se nekim značenjima bavili u prethodnom odeljku.<sup>13)</sup> Ali ovde je neophodno još dodati: samo ukidanje suprotnosti između fizičkog i duhovnog rada nije dovoljno da bi nestale i postojeće napetosti između rada i kulture u socijalističkom društvu. Stvaralačka kultura prema rečima F. Bodrogvarija u samoupravnom socijalističkom društvu „za razliku od primalačke, potrošačke, vegetativne” uvek je „stvarni pokret koji ukida sadašnje stanje. Prema tome kultura je istovremeno sredstvo samoupravnog društva”.<sup>14)</sup> Tako određenu kulturu kao stvaralaštvo moguće je izjednačiti sa kulturom shvaćenom kao *načinom života*, a i sa kulturom kao *načinom proizvodnje*, a, napose, i sa najširim određenjem kulture kao *samoupravljanja* mladog Lukača. Ovakvo određivanje kulture u radu jeste i put za moguće definisanje pojma kulture rada.

#### Kultura rada

Kategorija kultura rada veoma često se susreće u teorijskim radovima pa i u dnevnoj upotrebi u jugoslovenskom društvu. Kultura rada kao oblik razvijanja kulturnih delatnosti u udruženom radu našla se i u programskim dokumentima i odlukama društveno-političkih organizacija i najširih samoupravnih organa. Pa, i više od toga: kultura rada je postala pomoćni termin ne samo u političkom govoru već i u stručnim i naučnim raspravama. Ali, nedovoljno precizirana upotreba kategorije kultura rada, istovremeno izaziva ne samo istraživačko i naučno interesovanje već i „terminološku zbrku”, često neprihvatanje ove kategorije kao i pokušaje dokazivanja nemogućnosti njenog teorijskog — logičkog i delatnog ustanovljenja.<sup>15)</sup> Sada je ne-

<sup>12)</sup> M. Marković, *Humanizam i dijalektika*, Prosveta, Beograd, 1967, str. 399.

<sup>13)</sup> Vidi u četvrtoj glavi: *Rad i kultura — kultura rada*, odeljak *Stara i nova kultura*, str. 232—243.

<sup>14)</sup> F. Bodrogvari, *Ibidem*, str. 96.

<sup>15)</sup> B. Zupančič ističe da u slovenačkom jeziku ne postoji odgovarajući termin za kulturu rada. „Delovna kultura” veoma sužava značenje termina Kultura rada. Vidi: B. Zupančič: *Radnici i kultura*, u časop-

potrebno podsećati na Gejsov sistem nauka u kojem kultura rada i kao naučna disciplina ima svoje mesto kao ni na objektivne metodološke interdisciplinarnе teškoće u određivanju predmeta kultura rada, o kojima je već bilo reči u uvodu ove studije. U naučnoj i publicističkoj literaturi, međutim, već se može naći priličan broj teorijski valjano zasnovanih definicija kulture rada. Ali i pored toga ostaje obaveza konkretnijeg razmatranja osnovnih odrednica pojma kultura rada.

Kultura rada u nas se u nauci (filozofiji) pominje sredinom šezdesetih godina.<sup>16)</sup> Ali to određenje pojma kultura rada u najvećoj je meri u funkciji proizvodnosti rada. Njegovo značenje, svakako je samoupravnim razvojem društveno-ekonomskog sistema jugoslovenske zajednice prevladano. U najnovijim teorijskim i stručnim radovima pojam kulture rada sve više počinje da se izvodi iz samoupravnog organizovanja rada i kulture kojim se obezbeđuju normativni i društveni okviri da se u procesu počne da prevladava praksa delimične socijalizacije kulture: ukidanja podvojenosti kulture od rada što je i jedna od temeljnih pretpostavki celovite demokratizacije kulture i ukupnog razvoja socijalističkog društva.

U najvećem broju poznatih definicija kulture rada, prema klasifikaciji B. Zupančiča, mogu se uočiti sledeća određenja svojstava kulture: (1) *kultura ne može da bude poseban sektor rada;* (2) *kulturu ne mogu sačinjavati samo nauka, obrazovanje i umetnost;* (3) *kulturni život čoveka se ne može odvijati samo u slobodnom vremenu i nezavisno od rada (proizvodnje);* (4) *potrebe savremenog radnika prevazilaze tradicionalno shvatanje kulture kao autonomne duhovne sfere;* (5) *kultura se menja u neposredno-proizvodnu duhovnu snagu rada i rad postaje sve više svojevrsna kultura.* Prihvatljiva je primedba B. Zupančiča<sup>17)</sup> da je rad od uvek bio svojevrsna kultura, s obzirom na naše prethodno utvrđivanje njegovih svojstava koja ukazuju na socio-ontološku osnovu rada kao stvaralaštva (kulture). Svojstva kulture i rada o kojima je ovde reč svakako od posebnog su značaja, a to u izvesnoj meri potvrđuje i učinjeno razmatranje problema stvaralaštva, rada i kulture, njihovih oso-

pisu *Socijalizam* br. 9/1975, str. 1059. I. Jakopović smatra da i nije moguće dijeliti kulturu rada „od kulture samoupravljanja”. Vidi: Ivan Jakopović, *Radnici, kultura, revolucija*, Zavod za kulturu Hrvatske, Zagreb, 1976. str. 81. A. Z. Slavujević čak dovodi u pitanje mogućnost zasnivanja, teorijskog i delatnog, kulture rada. Vidi: Zoran Slavujević, *Ne samo terminološka zbrka*, *Komunist*, od 14. maja 1979, Beograd.

<sup>16)</sup> M. Marković, *ibidem*, str. 339.

<sup>17)</sup> B. Zupančič, *ibidem*.

benosti u zasnivanju<sup>17a)</sup>, za definisanje pojma kultura rada. U određenoj meri to potvrđuju prava praktična i teorijska saznanja koja su bila razmatrana na tri savetovanja o kulturi rada u Pirotu (1970, 1975. i 1980). Na ovim, svakako zanimljivim skupovima, pored razmene mišljenja o praksi kulture rada u radnim organizacijama, učinjeni su i pokušaji da se odredi pojam kulture rada. Potpuniji uvid u saopštenja koja su podneta na ovim skupovima i u kojima su sažeta prva praktična iskustva i učinjeni pokušaji teorijskog određenja kulture rada, pokazuje da je nemoguće na osnovu njih dati celovitiju definiciju kulture rada. Otuda, u ovoj prilici se i zadržavamo samo na nepotpunom prikazu osnovnih elemenata odredbe kultura rada kao i na nekolikim teorijski najzasnovanijim odrednicama kulture rada.

Učesnici ovih savetovanja najčešće su nastojali da problem kulture rada objasne nužnim jedinstvom postojećeg razvoja proizvodnih snaga i razvoja humanističkih vrednosti samoupravnih društvenih odnosa. Najveći broj autora saopštenja i učesnika savetovanja smatra da je za određivanje pojma kultura rada značajno: (1) *pretvaranje nauke i obrazovanja u neposrednu duhovnu snagu rada*, (2) *stvaranje produkcionih odnosa u kojima je čovek suvereni kontrolor i upravljač proizvodnih procesa*, (3) *razvoj društvenih odnosa (samoupravljanja) u kojima je čovek sve slobodnije i stvaralačkije biće*, (4) *primena estetskih načela i principa u radnoj i životnoj sredini i u oblikovanju proizvoda*.

Iz navedenih odrednica može se samo delimično suditi i o složenosti međudelovanja i uticaja rada i kulture u samoupravnom socijalističkom društvu iz čije se (rada i kulture) istorične interakcije, „subjekt-objekt odnosa”, kao i ukupnih socijalnih promena počinje da oformljuje i praksa kulture rada. Najveći broj ovih određenja ne prelazi praktične dnevne potrebe i rezultat su opštih društvenih potreba za unapređenjem radne i životne sredine. Tako se uporedo sa stalnim razvijanjem prakse kulture rada pojavljuje i naučna (teorijska) misao koja nastoji da teorijski odredi, a time i anticipira tu humanizovanu i u uslovima samoupravnog socijalističkog društva još nedosegnutu stvarnost kulture u radu.

U pregledu teorijskih ideja i empirijskih rezultata koji su saopšteni na skupovima o kulturi rada, razmotrićemo samo neke od definicija, koje su, čini se, najkarakterističnije za pojmovno određivanje kulture rada. Najpre, o promišljanju kulture rada M. Pečujlića. Početno njegovo određenje se iskazuje u shvatanju da je kultura

<sup>17a)</sup> Vidi drugu glavu: *Podela rada i kultura rada*, str. 70—95, i treću glavu: *Čovek, stvaralaštvo i rad*, str. 96—144.

rada masovna društvena pojava, koja se ugrađuje u svaki društveni sistem. Ističući višeznačnost pojma kultura rada M. Pečujlić konstatuje: „Reč je o funkciji, mestu kulture rada, koja postaje sastavni deo glavnih proizvodnih snaga našeg društva. To veliko pomeranje kulture sa periferije, iz nadgradnje u samo srce proizvodnje, koje ima domašaje prave kulturne revolucije, uslovljeno je bar dvema okolnostima. Prvo, ono je uslovljeno dubokim preobražajem karaktera proizvodnje, karaktera rada, moderne proizvodnje u kojoj se u jednu nerazlučivu celinu stiču svi oni delovi koji su ranije predstavljali međusobno razdvojena, posebna područja ljudske delatnosti, potpuno različite svetove. Fizički rad je odeljen od duhovnog rada, od kulture, obrazovanja, nauke; rad je bio odvojen od njegove duhovne snage, razdvojen je rad glave od rada ruku... Savremena proizvodnja je jedna nedeljiva njihova celina, odnosno sve više će biti. I, drugo, društvo je došlo do tačke preokreta kada se njegove glavne proizvodne snage formiraju u potpuno novim oblastima. Što je zemlja razvijenija, utoliko će više njen potencijal zavisiti od nauke, obrazovanja, a to znači od aktivnog obrazovanja (formiranja V. I.) čovekovih sposobnosti”.<sup>18)</sup> Očigledno je da je motivaciona osnova ove definicije pragmatično-utilitarna: kultura rada je izraz novih socijalnih promena i gotovo sredstvo kulturnog prevrata (revolucije). Moglo bi se, bar delimično, iz dosadašnjeg analizovanja naslutiti da su socio-kulturni koreni kulture rada bitno različiti i da proishode iz same ontološke, a potom i socijalne objektivacije rada, kao što i kultura rada ne može biti samo sredstvo revolucionarnih preobražaja. Svakako da jedna ovakva odredba kulture ima više operacionalni značaj, u funkciji je aktualne, dnevne upotrebe, ali je još u nemogućnosti da iskaže i socio-ontološku zasnovanost kulture rada kao epohalne pojave na putu ukidanja suprotnosti, nastale u klasnoj istoriji, u klasnoj podeli rada, između kulture i rada. Ne može biti samo reč o „velikom pomeranju kulture sa periferije, iz nadgradnje u samo srce proizvodnje” pre je, između ostalog, reč o nestanku i ukidanju kulture kao oblika nadgradnje i o nastanku, stvaranju, odelotvorenju kulture kao proizvodnje, kao subjekta stvaralačkog rada. Kultura rada, dakle, svedoči o početnom ukidanju oblika ljudskih delatnosti koji su nastali u klasnoj istoriji; ona je po sebi negacija podele rada na rad u materijalnoj osnovi društva i rad u društvenim delatnostima u tzv. nadgradnju. Reč je prvenstveno o procesu razotuđenja rada u kome se svakako postupno izjednačuju oblici materijalne proizvodnje i oblici duhovne proizvodnje i u kojem će kultura postati rad i isto-

<sup>18)</sup> M. Pečujlić, *Uvodno izlaganje o kulturi rada*, u: *Kultura rada*, VSS Srbije i KPZ Srbije, Beograd, 1972, str. 13–21.

vremeno svaki oblik rada kultura. Ali o određenju kulture kao načina proizvodnje, koji je i njeno ontološko određenje, biće nešto kasnije više reći. Sada je neophodno razmotriti još nekoliko definicija kulture rada.

Najpre, zadržimo se na definiciji koja je izvedena iz istorijske dimenzije podele rada pa bi, otuda, trebalo da ima i svoju istoričnu zasnovanost. U neophodnom obrazloženju svoje definicije P. Ralić najpre konstatuje da u savremenom civilizacijskom procesu „rad sve više postaje jedna stanovita kultura”. A „kultura rada je, dakle, naziv za savremene već ostvarene procese integrisanja duhovnosti i rada. Naučno-tehnološka revolucija je suština tih procesa. Samoupravljanje je njihova društvena bit”.<sup>19)</sup> Ovom definicijom inspirisan je najveći broj pokušaja određenja kulture rada koji se mogu sresti u brojnim prilogima koji se pojavljuju u periodičnoj literaturi — časopisima i listovima. Jedna od takvih definicija je i D. Petkovića. Za ovoga autora „kultura rada je dogovoreno prihvaćeni termin za sve delatnosti čiji je krajnji cilj integracija duhovnosti i rada”.<sup>20)</sup>

Najsažetije razmotrimo ove dve navedene definicije kulture rada.

Kultura rada ne može biti samo savremena pojava. Ona je kako se moglo videti sadržana i u samim ontološkim osnovama rada: neodvojivi je deo od procesa rada u sveskolikoj klasnoj istoriji kao predistoriji oslobođenog ljudskog društva — društva Marksove asocijacije slobodnih proizvođača. Očito je: sadržana je u teleološkim, heurističkim i estetskim svojstvima rada. „Kultura kao radom stvorena vrijednost i kao vrijednost stvaranja (V. I.), dakle, kao čovjekov odnos prema svome vlastitom dijelu u najširem smislu te riječi, konzekvencija je čovekova odnosa prema radu”.<sup>21)</sup> Prema tome ako je kultura u čovekovom odnosu prema radu, onda je i kultura rada u samom procesu rada i ne može biti nikakva „spoljna” integracija duhovnosti i rada. Jer u pravu je Dž. Sokolović: „Između čovjeka kao bića rada i kulture kao proizvođača rada nema razlike: i u jednom i u drugom slučaju nazivnik je isti — rad”.<sup>22)</sup> Otuda je kultura rada i moguća prvenstveno u procesu rada, jer se socio-ontološki nalazi u radu. Ali klasnom je podjelom rada, otuđenjem rada potisnuta iz „po-

<sup>19)</sup> P. Ralić, *Duhovnost i rad*, Vuk Karadžić, Beograd, 1975, str. 24.

<sup>20)</sup> D. Petković, *Udruženi rad i kultura rada*, u časopisu *Kulturni radnik*, br. 8—9 od 1977, str. 596.

<sup>21)</sup> Ivan Mirić, *Kultura — otuđena moć rada*, u časopisu *Kulturni radnik*, Zagreb, 1975, br. 2, str. 41.

<sup>22)</sup> Dž. Sokolović, *Rad i kultura*, u časopisu *Revija za sociologiju*, Zagreb, 1973, br. 3—4, str. 12.



vrši" rada i stoga i nije moguće lako je prepoznati. Sadašnja njena aktualizacija, pokušaji njenog teorijskog zasnivanja i delatnog ustanovljenja, između ostalog, mogu se shvatiti i kao svedočenje o mogućim počecima procesa razotudjenja rada. Nije, stoga slučajno što se kultura rada pojavljuje na autentične načine upravo u samoupravnom socijalističkom društvu sa njegovim organizovanim nastojanjima da oformi praksu udruženoga rada. To istovremeno ne znači da kultura rada nije aktualna i u svetu kapitalističke proizvodnje.

Suprotno: u velikom broju zemalja Evrope prisutne su rasprave o odnosu rada i kulture. Uz korišćenje raznovrsnih metoda i pristupa u razmatranju ove problematike u zavisnosti od karaktera društveno-ekonomskih odnosa i konkretnih uslova, kultura rada se shvata kao kultura radne sredine koja se pokazuje u estetiци uređenja radnih prostora. Najčešće, međutim, kultura rada se shvata i kao opremljenost radnih sredina priručnim knjižnim fondovima — pokretne biblioteke, prodajne izložbe knjiga, kao i rekreacionim sportskim centrima i odgovarajućim prostorom (dvorane) za izvođenje kulturnih programa. U Francuskoj i Belgiji, na primer, postoje poslovni centri za *radničku kulturu*, u kojima se uz podršku sindikalnih organizacija organizuju kulturne aktivnosti za radnike, pokušava se, da *organizuje i proizvodi kultura za radnike*. U onim slučajevima gde postoji saradnja poslodavaca pokušava se sa određenim inovacijama i dogradnjom postojećeg sistema kulturnog organizovanja. Pod kulturom rada se, međutim, nikada ne podrazumeva i promena sistema proizvodnih odnosa i tehnologije, a još manje promena položaja radnika u radnom procesu kao i ostvarivanje prava radnika da odlučuje o uslovima proizvodnje, o rezultatima rada i ostvarenom višku vrednosti.<sup>23)</sup>

Razvijeniji koncept kulture rada pokazuje se u radovima autora iz socijalističkih zemalja.

U radovima autora iz Sovjetskog Saveza kultura rada se najčešće smešta u oblast ergonomskih istraživanja i psihologije rada ili inženjerske psihologije. U upotrebi je termin *ergonomska kultura*, koja se rasprostire u radnoj sredini, sastavni je deo opšte proizvodnje i opšte kulture naroda.<sup>24)</sup> Najčešće *ergonomska kultura* pretpostavlja dejstvo tehničkih specijalista, psihologa rada, rukovodilaca u proizvodnji u sistemu odnosa u kojima je i radnik kao i ostala sred-

<sup>23)</sup> Vidi: Axel Gryspeerdt, *Sociologie des intérêts culturels*. Editions vie ouvriere, Bruxelles, 1974. Isto tako: *Culture and Working Life, Report from a joint study conducted within the framework of UNESCO collaboration*, Kultur radet — Liber Förlag, Stockholm, 1979.

<sup>24)</sup> *Vvedenie v ergonomiku*. Pod redakcij V. P. Zincenko, Sovetskoe radio, Moskva, 1974, str. 332—334.

stva rada predmet njihovih delatnosti. U novijim radovima zasnivanje kulture rada izvodi se iz konteksta naučno-tehničke revolucije. Kultura rada se istražuje kao podsistem društvene proizvodnje i kao činilac rasta profesionalne kulture radnika a opserviraju se i osnovne socijalne tendencije koje su od značaja za formiranje ličnosti kao subjekta kulture rada. I u ovim radovima međutim, ne prekoračuje se pasatiističko određenje kulture rada.<sup>25)</sup>

U radovima poljskih autora, kultura rada, je teorijski zasnovana disciplina. Tako Z. Sufin (Zbigniew Sufin) kritički govori o tome da se „kultura rada često izjednačava sa čistoćom, redom, estetikom prostorija u kojima se obavlja rad”.<sup>26)</sup> Prema Sufinovom shvatanju za odelotvorenje kulture rada neophodno je ispuniti tri uslova: (1) poznavanje rada koji se obavlja, (2) biti angažovan u radu i (3) uvođenje priznanja za rad. To su neki od značajnih činilaca koji su vezani za rad kao društveni proces i čiji je „kultura rada integralni deo, što je istovremeno i izraziti dokaz narodne kulture socijalističkog društva”. U sistemu kulture rada, otuda, ako se „izgubi ličnost u organizacionoj mašineriji preduzeća može da se stvori osećanje nedostatka bilo kakvog uticaja radnika na ovu mašineriju na donošenje odluka o bitnim pitanjima”.<sup>27)</sup> Sufin dakako ispravno uočava fundamentalni značaj položaja i prava radnika u donošenju odluka u radnom procesu za zasnivanje kulture rada. Zbog nepostojanja ovih uslova kod masovnih društvenih organizacija „koje deluju u sredini gde se obavlja rad ne slabi osećanje bespomoćnosti radnika prema Molohu birokratije i nedostatku uticaja na funkcionisanje preduzeća, kada njihova pripadnost ovim organizacijama ima samo formalni karakter”.<sup>28)</sup> Uverenje Sufina da „društveno učešće u radnoj sredini postaje konkretno i aktivno kada se odvija u okvirima malih grupa”<sup>29)</sup>, ne može da bude dovoljno za zasnivanje dijalektičke odredbe kulture rada koja podrazumeva zasnivanje samoupravnog produkcionog odnosa preko kojeg se iskazuje i novi istorijski položaj čoveka u procesu rada. Ali sa Sufinom se, svakako, možemo složiti kada ukazuje na kulturu rada kao na element razvijanja ličnosti u procesu rada i na značaj kulture rada za realizaciju proizvoda. „Kultura rada je, takođe, i kultura ponašanja jer se u njoj jav-

<sup>25)</sup> E. M. Babasov, G. N. Sokolov, A. P. Zdanovskij i dr. *Roly kulture v formirovanii ličnosti*, Nauka i tehnika, Minsk, 1980, str. 46–91.

<sup>26)</sup> Zbigniew Sufin, *Kultura pracy*, Wydawnictwo zwiazkowe, Warszawa, 1968, str. 43, Prevod dr Radoslav Đokić.

<sup>27)</sup> *Ibidem*, str. 75.

<sup>28)</sup> *Ibidem*.

<sup>29)</sup> *Ibidem*.

ljaju individualne osobine koje određuju čovekovu ličnost".<sup>30)</sup> Sufin je očigledno na tragu bitne odrednice kulture rada koja se iskazuje u društvenom položaju radnika u procesu rada, u mogućnosti, pravu i slobodi radnika da odlučuje o uslovima proizvodnje kao i o vrednostima koje stvaraju. Ovo je stanovište, za razliku od već naznačenih stanovišta, svakako, najbliže određenju kulture rada kakvo se konstituise u jugoslovenskoj zajednici. Pa je stoga i neophodno vratiti se našoj obavezi: pokušaju bližeg određenja pojma kultura rada.

Iz već učinjenog analizovanja značenja „subjekt-objekt odnosa” koja su relevantna za moguće dijalektičko zasnivanje odredbe kultura rada proishodi obaveza da se najpre rad i kultura, stvaralaštvo i sloboda, tradicija i napredak, promišljaju u toku istorične totalizacije ljudskoga sveta, pa i sveta svakodnevnog života radnika u samoupravnom socijalističkom društvu. Otuda se kultura rada ne može shvatiti kao mehanička, ideološki uslovljena pojava, suprotno, ona proishodi iz samih istorijski uslovljenih i ostvarenih promena u karakteru rada, koje su normativno iskazane i u pojmu udruženi rad. Na opasnosti od ideološkog, instrumentalnog i normativističkog zasnivanja kulture rada s pravom se ukazuje u brojnim radovima u nas. Tako, između ostalih I. Jakopović upozorava: „O kulturi rada u pravom smislu riječi, tj. o socijalističkoj kulturi rada i moguće je govoriti tek tamo gdje se pitanje „kultiviranja” radnog procesa teorijski povezuje i praktično poistovećuje s pitanjem oslobođenja radničke klase i rada, a time i svih pripadnika društvene zajednice”.<sup>31)</sup> Otuda i razlikovanje „najamne kulture rada”, koju je neophodno zameniti „socijalističkom kulturom rada”. Stvaraoci socijalističke kulture rada jesu sami proizvodni radnici „jer je to jedan od osnovnih vidova istorijskog oslobođenja njihove klase”.<sup>32)</sup> Svakako da ovo svođenje kulture rada na metod oslobođenja radničke klase, nije dovoljno i ne može biti jedino svojstvo kulture rada, s obzirom da ona proishodi iz samih socio-ontoloških osnova rada i konkretno iz njegove *teleološke, heurističke i estetske zasnovanosti*, koje se u procesu istorične objektivacije ljudskog sveta pokazuju i kao kultura rada. Da se kultura rada ne može iskazati samo u odredbi „kultiviranja” rada pokazuju i veoma zanimljiva razmatranja F. Bodrogyarija. Čini se, njegov je pokušaj teorijskog zasnivanja odredbe kultura rada na tragu distingviranja neophodnih pojmova (kategorija) kao i promišljanja „subjekt-objekt odnosa” njihovog međudelova-

<sup>30)</sup> *Ibidem*, str. 106.

<sup>31)</sup> I. Jakopović, *Ibidem*, str. 81.

<sup>32)</sup> *Ibidem*.

nja za formulisanje jedne dijalektičke definicije kulture rada.

Bodrogvarijevo teorijsko zasnivanje pojma kultura rada temelji se na nekolikim osnovnim kategorijama marksističke antropologije kakve su između ostalog kultura, rad, svest, univerzalnost, društvenost, istorija, podela rada, čovjek. Ne zadržavajući se na Bodrogvarijevim određenjima navedenih kategorija<sup>33)</sup> dovoljno je reći da kulturu određuje u najširem njenom konceptualnom određenju kao „očovečenu prirodu”. „U kulturi se manifestuje suština ljudskoga rada, tj. ono što odvajava čak i najprimitivniju ljudsku zajednicu od najrazvijenije neljudske zajednice, skupine”.<sup>34)</sup> Pa kako se i rad određuje kao „osnovni konstituent čovekove radne suštine” u svakom teorijskom i empirijskom istraživanju trebalo bi „polaziti od stvarnih ljudi” i kako se „čovek pojavljuje kao živi pojedinac” neophodno je „poznavati suštinske osobine ljudskog rada: čovekovu radnu (generičku) suštinu”. U takvom shvatanju čoveka i njegovog sveta „rad je način samoostvarivanja čoveka, putem stvaranja novih, radikalnih potreba; pokretač revolucionarnih promena”<sup>35)</sup> pa se „u radu i iz rada” stvaraju i ostala generička svojstva čoveka: svesnost, univerzalnost, društvenost. Rad se, pri tome, mora uzeti i u njegovoj „konkretnoj, društveno-istorijskoj određenosti”, kao što se i „razvojna ljudska suština” ima uzimati u njenoj „promenljivoj — prolaznoj ljudskoj prirodi”.<sup>36)</sup> Iz ovakvih opštih određenja kulture, rada i radne suštine čoveka, proishodi i Bodrogvarijevo konkretno razmatranje odnosa rada i kulture i pojmovno određenje kulture rada. Određujući, dalje kulture kao samorefleksiju prakse jedne društvene (mikro ili makro) zajednice, Bodrogvari dolazi do stava da „kultura pokazuje kako se odvija način proizvodnje iako je i sama vid načina proizvodnje: samorefleksija prakse”.<sup>37)</sup> Otuda se bit kulture i može razumeti samo u totalitetu društvene reprodukcije, čime kultura ulazi u samu „bazu”: „vid” je infrastrukture. „Ako je kultura jedan vid... proizvodnje, ona neminovno mora imati funkciju rada, tj. rad je u funkciji sredstava za postizanje vankulturnih interesa”.<sup>38)</sup> Ova operacionalna definicija kulture omogućuje Bodrogvariju da razlikuje i posebne vidove rada kulture: (1) kultura rada, (2) kultura stvaralaštva rada, (3) stvaralaštvo kulture, (4)

<sup>33)</sup> Vidi: Ferenc Bodrogvari, *U privrednoj zajednici*, Radnički univerzitet „Veljko Vlahović”, Subotica, 1979.

<sup>34)</sup> *Ibidem*, str. 14.

<sup>35)</sup> *Ibidem*, str. 27.

<sup>36)</sup> *Ibidem*, str. 28.

<sup>37)</sup> F. Bodrogvari, *Nacrt: Kultura kao samorefleksija prakse*, (šapillografisano, 1979, str. 1).

<sup>38)</sup> *Ibidem*, str. 4.

*kulturu u radu* i (5) *kulturu u raspoloživom vremenu*.<sup>39)</sup> Ovu klasifikaciju Bodrogvarija neophodno je shvatiti uslovno, ali i tako određena, ona omogućava ne samo semantičko preciziranje upotrebe kategorije *kultura rada*, već može doprinosti i teorijskom i praktičnom njenom zasnivanju.

Prema Bodrogvariju „kultura rada pokazuje kako se odvija jedan radni proces. Nju čine: (1) kultura organizovanja rada, (2) kultura obavljanja rada i (3) kultura odlučivanja o radu (živom i opredmećenom radu). Stoga minimalna definicija kulture rada treba da je u funkciji povećanja produktivnosti rada, koja u sebe uključuje ne samo prilagođavanje čoveka radu već i rada čoveku, estetsko oblikovanje radnih prostorija, propagandu, reklamu. Ove se delatnosti rešavaju „putem institucionalizovanih poduhvata“ u radnom vremenu, a u slobodnom vremenu „putem manipulativnih poduhvata“, koji se „emituju“ iz „institucionalizovanih izvora“, i čovek ih konzumira „na neinstitucionalizovani način“.<sup>40)</sup> Takvo određenje kulture rada „ima bitno spoljašnju svrhu“.<sup>41)</sup> To je način svodenja ukupnog kulturnog razvoja na kulturu rada a onda smo suočeni sa „tehnokratskom devijacijom u kulturi“.<sup>42)</sup> Ovaj stav Bodrogvari konkretizuje time što ističe da se on ne odnosi samo na kapitalističko društvo, već „mnogo više“ na društvo samoupravnog socijalizma. „Naime, ako se u uslovima samoupravnog socijalizma kultura svodi samo na kulturu rada, radni čovek neizbežno postaje puki objekt kulturnog zbivanja, a cilj kulture se iscrpljuje u služenju „višim“ interesima“.<sup>43)</sup> Iz takvog shvaćanja proishodi u društvenoj praksi da se kultura rada svodi na kulturu disciplinovanja, pa „bilo to i samodisciplinovanje“. Tako određena kultura rada „više služi sredstvenosti nego samociljnosti čoveka“.<sup>44)</sup> Otuda je i moguće razabrati da Bodrogvari kulturu rada određuje kao *van-klasni fenomen* ali koji neminovno prema cilju kome služi dobija klasno obeležje. Ali kultura rada ne pokazuje samo „kako se odvija jedan radni proces“ i Bodrogvarijevo određivanje njenog sadržaja je očito parcijalno i ograničeno samo na prostor radnog vremena.<sup>45)</sup>

<sup>39)</sup> Ibidem, str. 4—7.

<sup>40)</sup> F. Bodrogvari, *Teorijske pretpostavke istraživanja kulture*, ibidem, str. 97.

<sup>41)</sup> Ibidem.

<sup>42)</sup> Ibidem.

<sup>43)</sup> Ibidem.

<sup>44)</sup> Ibidem.

<sup>45)</sup> Veoma se različito postupa u određenju sadržaja kulture rada koji bi imao da služi njenom delatnom uspostavljanju. Tako nasuprot F. Bodrogvarija O. Mihailović kao „najznačajnije sadržaje kulture rada“ određuje: (1) „*naučno-obrazovni* — pretvaranje nauke

*Kultura stvaralaštva rada* pokazuje se kao drugo svojstvo *rada kulture* i ona je delimično uslovljena kulturom rada. Drugim rečima kultura stvaralaštva rada je iskazivanje *spособnosti korišćenja, upotrebe, primenjivanja stečenog kulturnog bogatstva*. Ona se pokazuje u svemu što je „iznad potrebnog” i donosi kvalitetno novo. Sintetički formulisano: kultura stvaralaštva rada je svakako oblik konkretnog pokazivanja napretka u procesu rada i u svim vidovima čovekove delatnosti, koji se posredno pokazuje i u povećanju produktivnosti rada. Kultura stvaralaštva rada je neodvojiva od radnog procesa i nahodi se u samom *totalitetu radnog procesa*. Stoga se i može smatrati da je kultura stvaralaštva rada i razvijanje sopstvene ličnosti koje se pokazuje u razvijanju *odgovornosti, preduzimljivosti i pregalaštvu, savесnosti i solidarnosti, požrtvovanosti i velikodušnosti, uviđavnosti i inicijativnosti*. Ova svojstva ličnosti u radnom procesu po sebi nemaju nikakvu vrednost ali dobijaju svoju humanu zasnovanost propuštenu „kroz prizmu klasnih interesa” ili, drugim rečima, „svrhe kojoj služe”.<sup>46)</sup>

*Stvaralaštvo kulture* proishodi iz samosvrhovitosti kulture. Ono je oslobođeno ekonomskih, klasnih i istorijskih determinacija. Stvaralaštvo kulture je „pronalazak koji nije motivisan određenim ekonomskim interesom, naučno otkriće, umetničko delo, autohtono samopotvrđivanje u odmaranju, igri, rekreaciji, ali uvek bez funkcije (V. I.) u nekom mogućem radnom procesu”.<sup>47)</sup> Između ovih navedenih oblika rada kulture moguća je i sledeća hijerarhija odnosa: (1) osnovni

i obrazovanja u neposrednu proizvodnu snagu rada; (2) *etički* — stvaranje takvih društvenih odnosa koji čoveka čine sve slobodnijim i kreativnijim bićem... (3) *estetički* — primena estetskih elemenata u proizvodnji, u uslovima rada, u radnom ambijentu i oblikovanju proizvoda rada; (4) *zdravstveno-higijenski* — razvijanje zdravstvene zaštite i stvaranje takvih uslova rada koji omogućuju visoku produktivnost uz punu psihofizičku zaštitu radnika. Vidi: Mr. Orlivija Mihajlović, *Kultura rada u samoupravnom socijalističkom društvu*, Rad, Beograd, 1979, str. 12. Isto tako D. Marković izjednačava kulturu rada i kulturu radne sredine: „Kulturu rada shvatamo kao jedan od subjektivnih faktora koji doprinosi povećanju kreativne snage društva na taj način što omogućava ispoljavanje stvaralačkih sposobnosti čoveka u procesu rada”. — Dr Danilo Marković, *Kultura radne sredine i produktivnost*, Rad, Beograd, 1979, str. 9. Sličnu opštu definiciju kulture rada formuliše i D. Beletić: „Kultura rada u najširem smislu reči je otvoren proces međusobnog prožimanja i jedinstva duhovnosti, kreativnosti i celovitosti ljudskog rada”. — Dobrosav Bjeletić u: *Sociologija rada*, FPN, Beograd, 1973. Iz ovako određene kulture rada kao i iz odredbe D. Markovića, teško je moguće suditi o konkretnijim sadržajima kulture rada. U najvećoj meri to je nemoguće zbog ne isticanja jedinstva kulture u radnom i kulture u slobodnom vremenu.

<sup>46)</sup> *Ibidem*, str. 98.

<sup>47)</sup> F. Bodrovari, *Nacrt: Kultura kao samorefleksija prakse*, *ibidem*, str. 6.

pokazatelj kulturnog nivoa jedne zajednice je kultura rada, (2) viši stepen kulturnog nivoa očituje se u kulturi stvaralaštva rada i (3) najviši stepen „kulturnog nivoa“ je stvaralaštvo kulture. Ova tri stepena „kulturnog nivoa“ (kulture) klasno su uslovljeni: „u socijalističkom samoupravnom društvu treba težiti ka uskladenosti; najviši stepen kulturnog življenja ne može da cveta kada je ono rezervisano samo za malu grupu ljudi, dok velike mase imaju čak minimalnu kulturu rada...“<sup>48)</sup> Stoga je i logičan zaključak Bodrogvarija: „kultura rada je prvi uslov za razvijanje što većeg broja ljudi u kulturne stvaraoce“.<sup>49)</sup>

*Kultura u radu i kultura u raspoloživom vremenu* se kod Bodrogvarija odnose na kulturu u radnom vremenu u koju spada i *kultura rada* i *kultura stvaralaštva rada*, i na kulturu izvan rada u onoj sferi življenja koju ne označava „službeno radno vreme“, u slobodnom vremenu. *Kultura izvan rada* obuhvata kako *rad kulture* (kulturu rada i kulturu stvaralaštva rada) tako i *stvaralaštvo kulture*.

Bodrogvarijeva „uslovna klasifikacija“ *rada kulture* neophodna je u funkciji ne samo pojmovnog određivanja kulture rada, ona neosporno ima i određenu metodološku relevanciju za svako teorijsko i empirijsko istraživanje kulture rada. U svojim bitnim odrednicama ova je klasifikacija zanimljiva i ako teorijski još nije u potpunosti razvijena i u svojim osnovnim odrednicama — prihvatljiva je i za ovo istraživanje. Upravo stoga što ovo distingviranje oblika rada kulture može biti podudarno s već određenim teleološkim, heurističkim i estetskim svojstvima rada, kao i zbog razlika u upotrebi kategorije *kultura u radu*; bilo je neophodno analizovati neka od njihovih značenja. To je bilo, takođe, neophodno i zbog postojeće moguće semantičke bliskosti i sinonimnosti kategorija *stvaralaštvo kulture* i *kultura stvaralaštva* koja se ne može istorijski pretpostaviti, dakle i delatno, a ni teorijski zasnivati bez razvijene kulture rada kao njenog socio-ontološkog i istorijskog tla. Isticanje granica u razlikovanju ovih kategorija u njihovoj upotrebi, neophodno je početi od osnovnog određenja kulture kao „vida infrastrukture“ čije značenje Bodrogvari želi da naglasi, jer ono pokazuje da se u njegovom shvatanju kulture ne sadrži *shema baza — nadgradnja*. Ali i pored toga ostaje nedoumica koja se iskazuje u pitanju i vezanom odgovoru: ako se kultura dijalektički jedino može izvoditi iz *totaliteta društvene reprodukcije*, ona se, logično, najpre može odrediti kao totalitet procesa čovekove samorealizacije u koji se uključuje oblik svake konkretne istorične totalizacije čoveka. Otuda

<sup>48)</sup> Ibidem.

<sup>49)</sup> Ibidem, str. 7.

kultura u svome najširem značenju i ne može biti samo „vid infrastrukture”, jer to odmah znači i njeno izdvajanje u posebnu sferu procesa rada. Logično je stoga pretpostaviti da kultura podrazumeva i ukupnost tzv. infrastrukture i procesa rada u kojima se iskazuje i celina čovekovih tvorničkih svojstava, dakle, i sama sloboda u radu, a nikako ne podrazumeva slobodu koja se u procesu rada u klasnom društvu iskazivala kao sloboda iznad rada i naspram rada.

Kulturi stvaralaštva, kako je ovde hipotetički određena svojstvena je koliko kultura rada shvaćena kao rodno, generičko svojstvo čoveka (radnika) koji u radnom procesu učestvuje u recepciji kulturnih vrednosti ali istovremeno i u njihovom slobodnom i aktivnom stvaranju, toliko i stvaralaštvo kulture koje se iskazuje u istoričnom procesu razotuđenja rada kao otkriće i napredak. Otuda je kultura rada nužna istorijska pretpostavka kulture kao stvaralaštva i u sebe uključuje i samu kulturu stvaralaštva. Ona bi tako shvaćena imala da bude i humana odrednica svakodnevnog života radnika „asocijacije slobodnih proizvođača”. Kultura određena kao kultura stvaralaštva je nedeljiva jer nastaje upravo ukidanjem podele rada i uspostavljanjem onto-generičkog jedinstva rada u kome stvaralaštvo (kultura) postaje njegova (rada) osnovna odrednica.

Kultura u radu u ovoj upotrebi se ne svodi i ne ograničava samo na vreme rada. Jer, ukoliko bi bila svedena samo na radno vreme, ona gubi mogućnost da bude potpuna i jedinstvena u smislu Marksovog razlikovanja rada kao delatnosti (*work*) i rada kao konkretno vršene delatnosti (*labour*). Već smo razmatrajući korelaciju podele rada — kultura rada, naznačili osnovno semantičko razlikovanje značenja reči *work* i *labour*. Najpre Lukač, a potom i A. Heler (Agnes Heler) ukazuje na Marksovu upotrebu kategorija *work* i *labour*. Prema sociološkoj distinkciji A. Heler, jasno je da je u Marksovoj upotrebi *work* — rad shvaćen kao „neposredno radna objektivacija, čiji je fundament proizvodni proces, razmena materije između prirode i društva, i čiji je rezultat materijalna i totalna reprodukcija društva.<sup>50)</sup> Proizvodi ovoga rada — *work-a* „nose pečat opštosti” pa stoga „po sebi i ne govore ništa o stvaralačkom pojedincu”.<sup>51)</sup> *Work* shvaćen kao delatnost se uvek iskazuje u konkretnim medijacijama *labour-a*, koji je sinonim za otuđeni rad. Rad je jedinstvo *work-a* i *labour-a*. Ali je za Manksa u pogledu mogućnosti komunističkog društva vrlo značajno razlikovati *work* od *labour*. A. Heler analizujući

<sup>50)</sup> Agnes Heler, *Svakodnevni život*, Nolit, Beograd, 1978, str. 121.

<sup>51)</sup> *Ibidem*.



značenja rada u *Kapitalu* ističe da u kapitalističkim uslovima proizvodnje „vršenje rada gubi svaki oblik samoostvarenja i služi jedino i isključivo očuvanju pojedinačne egzistencije” ili rečima A. Heler „očuvanju partikulariteta”.<sup>52)</sup> Otuda i definicija: „Labour — rad kao vršenje otuđenog rada jeste vršenje rada partikulariteta, sastavni deo njegovog prvosvojestvenog svakodnevnog života”.<sup>53)</sup> U društvu „asocijacije slobodnih proizvođača” odelotvoriće se dijalektičko jedinstvo *work-a* i *labour-a*. U mogućnosti tog dijalektičkog jedinstva *work-a* i *labour-a* sadržana je i odredba kulture stvaralaštva u kojoj se iskazuje jedinstvo kulture u radnom vremenu i kulture u slobodnom vremenu. Drugim rečima *kultura u radu* imala bi prema normativnom i delatnom zasnivanju u stvarnosti udruženog rada mogućnost da u samom „carstvu nužnosti” iz sebe proizvodi i „carstvo slobode”. Prema tome to je onaj moment u kome se rodna (stvaralačka) suština čoveka ostvaruje ne samo u slobodi od rada već i u slobodi u radu. Otuda *kultura u radu* ne može isključivati iz sebe kulturu izvan rada, kulturu u slobodnom vremenu. Kultura rada izrasta upravo u procesu nestajanja suprotnosti između kulture slobodnog vremena i kulture u radnom vremenu. Ukoliko između kulture slobodnog vremena i kulture u radu ne postoji *relacija* „subjekt — objekt odnosa”, kultura u radu ostaje sa značenjima *labour-a*, dakle, otuđena od rada i radnika. U mogućnosti kulture rada pokazuje se dijalektičko jedinstvo kulture u radu i kulture izvan rada. To je, kako je već naznačeno, istorijska pretpostavka zasnivanja kulture stvaralaštva. U samoupravnom socijalističkom društvu jedan od osnovnih problema kulturnog razvoja jeste kako da se prevlada podela na kulturu u radu (radnom vremenu) i kulturu u slobodnom vremenu. Otuda bi se i kultura rada mogla razumeti kao socio-ontološka i delatna osnovica ukidanja ove podele, kao oblik onto-genetičkog jedinstva kulture koji vodi ka slobodnom iskazivanju rada kulture i kulture kao *work-rada*. U stvarnosti udruženog rada, upravo počinju da se obezbeđuju uslovi ne samo za ukidanje razlika između duhovnoga i manuelnog rada već i za uspostavljanje dijalektičkog jedinstva *work-rada* i svih vidova *labour-rada*. U tome se konkretno i nalaze mogućnosti za zasnivanje kako kulture rada tako i kulture stvaralaštva između kojih ne postoji odnos hijerarhije i posredovanja, odnos opšte delatnosti (*work*) i konkretno realizovane delatnosti (*labour*).

U zaključnom stavu, mogućnost kulture rada, se ne pokazuje kao stvaralaštvo koje želi da pretihodeći radu i rad učini estetskim užitkom ili

<sup>52)</sup> *Ibidem*, str. 123.

<sup>53)</sup> *Ibidem*, str. 124.

da ga libidizujući pretvori u igru kao što upućuje Markuzeovo teorijsko stanovište.<sup>54)</sup> Suprotno, prava kultura rada se pokazuje u uspostavljanju jedinstva rada kao „carstva nužnosti” i kulture kao „carstva slobode”, čime se omogućava *sloboda stvaralaštva u radu* koja treba da izrasta u sistemu slobodnog i neposredovanog samoupravljanja. U samoupravnom društvu kultura rada se razvija iz procesa stvaralačkog prožimanja kulture i rada. Kao poseban oblik i osnova kulture koji postoji i koji se razvija u udruženom radu kultura rada pretpostavlja netradicionalno shvatanje kulture. Naravno, bez razvijanja kulture rada nemoguće je ostvarivati ni celovit razvoj udruženoga rada i samoupravljanja u udruženom radu, kulturi i društvu. U najširem konceptualnom određenju kulture rada podrazumevamo, najpre, kulturu u radnom vremenu, u procesu rada. A ona se prvenstveno iskazuje u položaju i slobodi radnika u procesu proizvodnje, koje bliže određuje: (1) njegov društveni i moralni (lični) odnos prema radu, (2) njegov odnos prema sticanju i raspodeli dohotka, kao i odnos društva prema sticanju i raspodeli dohotka i (3) odnos društva prema radnoj sredini kao i odnos radnika prema radnoj sredini. Kultura rada se, dakle, razvija odelotvorenjem teleoloških, heurističkih i estetskih svojstava i vrednosti rada; ona je pojavni oblik jedinstva *work-a* i *labour-a*. To istovremeno znači da se u kulturu rada uključuju i svi vidovi radnikovih kulturnih samodelatnosti kao i kulturnih delatnosti radnika van radnog vremena i radnog mesta u slobodnom vremenu. Tako određena kultura rada obuhvata i: (1) kulturu međuljudskih i samoupravnih odnosa, (2) kulturne samodelatnosti radnika, (3) političku kulturu, (4) kulturu informisanja i (5) kulturu životne sredine i svakodnevnog života — sve oblike recepcije kulture u radnom i slobodnom vremenu. Rečju, kultura rada objedinjuje u sebi i produkcione i društvene odnose samoupravljanja. Shvaćena u svom najširem konceptualnom određenju, kultura rada podrazumeva i rodno (generičko) svojstvo čoveka (radnika), koji učestvuje ne samo u pasivnom nego i u aktivnom stvaranju kulture u samoupravnom socijalističkom društvu.

<sup>54)</sup> Vidi: Herbert Markuze, *Čovek jedne dimenzije*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1968. str. 136 i 199.



---

II DEO

---

# MARKSIZAM I STRUKTURALIZAM

---



---

*Funkcionalistički i marksistički prilozi modernoj  
teoriji arhitekture*

U razdoblju između dva rata, u Češkoj se javljaju dve glavne orijentacije u misli o umetnosti: strukturalno-funkcionalistička i marksistička. Najznačajniji predstavnik prve bio je Jan Mukaržovski (1891—1975), osnivač češkog strukturalizma, a druge Karel Tajge (1900—1951), jedan od usamljenih evropskih marksista koji nije podlegao staljinističkoj redukciji i vulgarizaciji marksizma. Rasprave „Prilog problemu funkcija u arhitekturi” i „Arhitektura i klasna borba” jasno izražavaju teorijska polazišta i domašaje pomenute dve misaone orijentacije: u prvoj, ispituje se funkcionalni momenat u arhitekturi, a u drugoj društvena uslovljenost razvoja arhitektonskih vrsta. Rasprave, naravno, svedoče pre svega o shvatanjima autora, ali i o glavnim teorijskim određenjima problema arhitekture u određenom razdoblju češke — i evropske — misli o umetnosti.

# ARHITEKTURA I KLASNA BORBA\*

---

Razmah i razvoj arhitektonskog stvaralaštva determinisan je ekonomskim i tehnološkim faktorima, kao i vladajućom ideologijom vremena: arhitektonsko rešenje određuju proizvodni i ekonomski poredak, raslojenost društva s obzirom na vlasništvo produkcionih sredstava i bogatstva, stanje razvoja porodice, pravni poredak, te biološke i psihološke potrebe stanovnika.

Poznato je da je kapitalistički vek, u kojem je ekonomski razvoj bio omogućen uvođenjem mašina, stvorio novu arhitekturu prvo samo u ekonomskoj oblasti: fabrike, transportne i trgovačke građevine omogućile su nastanak novih metalnih i betonskih konstrukcija. Nezamisliv napredak tehnike koji se u ovoj oblasti odigrao, pre pedeset ili već i sto godina, tako reći nije imao pristup u gradove, nije prodirao u izgradnju stanova i kuća za stanovanje. Grad i stanovanje XIX veka bili su opterećeni građanskom reakcionarnom ideologijom i konzervativnom psihologijom: buržoazija je shvatala svoj stan kao stvar reprezentacije i luksuza; proleterstvo stanovanje zanima je samo kao objekt spekulacije. O arhitekturi naših gradova odlučivao je akademizam zajedno sa svetom tradicijom: to ja za vladajuću klasu, očigledno, jedno od sredstava samoodbrane u klasnoj borbi; građevine oficijelnog tipa, škole, građanski stanovi, jasno pokazuju da ovde, gotovo sve vreme, buržoazija igra nazadnu, reakcionarnu, otvoreno regresivnu ulogu.

Zahtevi pompe i luksuza igraju značajnu ulogu u oficijelnoj građanskoj arhitekturi. Sa inflacijom profita javlja se i inflacija rasipnosti, luksuza, snobizma i rđavog ukusa, što su sve obeležja psihologije naglo obogaćenih arivista. „U istorijskom kretanju kapitalističkog načina proizvodnje — a svaki kapitalistički *parvenu* prolazi kroz ovu fazu — žudnja za bogatstvom

---

\* Karel Teige, *Výbor z díla II, Zápasy o smysl moderní tvorby*, Praha, Československý, spisovatel, 1969.

i lakomost jesu dominantne strasti. Takođe i napredak kapitalističke proizvodnje ne stvara samo svet rasipnosti: špekulacije i sistem kamata otvaraju, pored toga, hiljade izvora naglog bogaćenja. Na određenom stepenu razvoja određena rasipnost koja je u isto vreme konvencionalni pokazatelj bogatstva i shodno tome i sredstvo kredita, postaje prirodna nužnost za nesrećnog kapitalistu. Luksuz se svrstava u reprezentativne izdatke kapitala. Ma kako da sakriva na dnu uvek prljavu lakomost i nizak račun, množi se sa akumulacijom, a da ne škode jedno drugome". (*Kapital*, IV).

I tako manifestacija solidnosti i snage banke postaje razbacivanje mermerom u holovima, a otmenost buržoaskog stana poštuju i moderni arhitekti: ponovo se ovde srećemo sa luksuzom, doduše, druge vrste: umesto mermera — nikl, skupocene terase, i tako dalje...

Međutim, sa naglim porastom kapitalističkih gradova, koji počinje od šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog veka, izazivajući prenaseljenost određenih kvartova i saobraćajnu gužvu u centru grada, intervencija u nastali haos postaje prosto tehnička nužnost. I tako su se pred modernom arhitekturom pojavila dva kardinalna zadatka od najveće aktuelnosti i hitnosti:

*odgovoriti na pitanje stanovanja,*

i

*odgovoriti na pitanje grada.*

Pitanje stanovanja i pitanje grada, stanova za mase od sto hiljada ili milion ljudi, uterane u gradove i industrijske centre sa sela, koje se brzo prazni pod uticajem burnog razvoja kapitalističke veleindustrije, kao i pitanje gradova, prenaseljenih, opterećenih saobraćajnim grčevima i stambenom krizom, problem novih načina stanovanja i novih planova grada — jeste, u jezgri, samo *dvostruki aspekt jednog istog pitanja*: pitanja novih formi stanovanja čovečanstva.

Kriza stanovanja i kriza gradova danas postoje u svim zemljama razvijenog industrijalizma. Svuda se traže rešenja: na pitanje stanovanja arhitekta odgovaraju parolom o *najmanjem stanu ili stanu za tzv. egzistencijalni minimum*, a na pitanje o gradu parolom *funkcionalnog urbanizma*. To znači: upotrebimo sva moderna tehnička dostignuća za izgradnju kuća sa malim i jeftinim stanovima u velikim zgradama i odstranimo tako manjak stanova! Reorganizujemo saobraćajnu mrežu i preradimo planove izgradnje gradova! Naravno — ukoliko to današnji ekonomski i društveni poredak može da dozvoli!

Tako reaguje na dvostruki problem stanovanja i grada, koji se nalaze u akutnoj krizi, većina savremenih i modernih arhitekata. Međunarodni kongresi moderne arhitekture i njihov izvršni odbor CIRPAC (*Comité international pour la réalisation des problèmes d'architecture contemporaine*) bave se u svom radu aktuelnim temama: minimalan stan, racionalni planovi izgradnje i organizacije stambenih četvrti i funkcionalan grad. Konstatuju deficit postojeće stambene politike: u svim zemljama traje nedostatak stanova čija bi najamnina bila dostupna proletarijatu, a državne subvencije, zakoni za podsticanje stambene izgradnje, odbrana prava stanara, nigde nisu obezbedili bolje stambene uslove. Konstatuje se da usitnjeno vlasništvo nad zemljom i zastareli stambeni i regulacioni propisi onemogućavaju dalekosežna rešenja. Naravno, pomenuti kongresi postavljaju sebi zadatak da samo formulišu i objasne aktuelne arhitektonske probleme, ali nikako i da ih reše. Organizuju diskusije, organizuju kolektivnu saradnju; pretpostavljaju, međutim, da bi zauzimanje nedvosmislenog stanovišta u današnjim pitanjima i nedvosmisleno rešenje, koje uvek može biti sporno, bilo prevremeno.

Diskusija o najracionalnijem rešenju tlocrta minimalnog stana, zatim o pitanju pogodnosti visokih, srednjih ili niskih stambenih zgrada, o ispravnosti izgradnje stanova u nizovima (*Einzelreihenbebauung*), o kućama sa tremom (*Aussenganghaus*), o centralizaciji ili decentralizaciji grada, mogu doneti niz značajnih, zanimljivih, solidnih i u određenoj meri ubedljivih argumenata tehničkog, higijenskog i arhitektonskog karaktera. Ali, ipak, ostaju zarobljeni raspravljanjem datih pitanja na *sporednom kolesku* i ostaju, u analizi problema, na površini stvari. Naime, na pitanje pogodnosti i racionalnosti izgradnje visokih ili niskih stambenih zgrada ne može se odgovoriti a da se u isto vreme ne traži i odgovor na pitanje kakvom socijalnom tipu stanovanja takva kuća treba da služi. Visoka i niska zgrada predstavljaju pre svega dve različite socijalne forme stanovanja i dve različite ideologije. Stan u kome živi porodica sa decom, boravište za dve ili tri generacije u samo jednom domaćinstvu, očigledno je najpogodniji u formi niske porodične kuće sa baštom. Primedbe protiv situacije u kojoj deca i starci stanuju na desetom ili petnaestom spratu ne mogu biti odbačene. Naravno, sasvim bi drugačije stvari stajale kada bismo visoku zgradu posmatrali kao veliku košnicu stambenih ćelija u kojima stanuju samo oni ljudi koji su uključeni u proizvodni proces, dok deca stanuju u dečijim domovima a starci u domovima za odmor. Pitanje tlocrta minimalnog stana ne može se rešiti ako pre toga nije dat odgovor na pitanje



da li je u određenom slučaju reč o minimalnom porodičnom domaćinstvu ili o stambenom prostoru pojedinca u situaciji kolektivizacije svih ekonomskih funkcija kojima je domaćinstvo ranije služilo. Pitanje planova izgradnje ne može biti rešeno dok se ne reši pitanje vlasništva nad zemljištem. Takođe, i pitanje prenaseljenosti gradova i preopterećenosti transporta nije moguće rešiti dok se ne reši pitanje savlađivanja suprotnosti između grada i sela.

Danas je nužno da arhitekti postanu svesni kako stanovanje i grad kao socijalna forma zapravo nisu formalna stvar, naime: nije unapred reč o određenom tipu kuće, o određenom planu grada, već da stanovanje i grad treba posmatrati kao skup određenih odnosa među ljudima i društvenim klasama tako da je arhitektonska i urbanistička forma ovde samo rezultat ovih odnosa.

Arhitektonska misao koja postojeće ekonomske i socijalne prilike prihvata kao date i nepromenljive, nalazi se u slepoj ulici. Buržoaski arhitekt, naravno, ne ume da vidi svet na drugačiji način: za njega postoji kapitalistički porijekal i njegovo socijalno i političko ustrojstvo kao nešto stabilno, sa čvrstim zakonima; grad je ognjište kulture, a neizmerna beda proleterskih kvartova za njega je, verovatno, velika svetlost u duši. („Siromaštvo je velika svetlost u duši“ — Rajner Marija Rilke). Reforma stanovanja ograničena je, u radovima većine modernih arhitekata, od Rajta preko Losa sve do Korbizijea, uglavnom na to da se ostvari dalekosežno poboljšanje — buržoaskog stana. Njihov rad i misao su u službi vladajuće klase. Oni su odstranili staro građansko stanovanje sa ornamentalnim i nepraktičnim nameštajem, sa nerazumnim tlocrtom; moderno, kulturno stanovanje za ove arhitekte znači: velika vila sa ravnim krovom i vrtom na tom istom krovu, sa velikim prozorima, ogromnim prostorima za stanovanje, sa garažama, malim sobicama za brojne slugе, sa teniskim terenom i bazenom u vrtu. Prelistajte album u kojem je okupljen bilans dosadašnjeg rada Korbizijea: *Le Corbusier und Pierre Jeanneret, Ihr gesamtes Werk von 1910—1920. Herausgegeben von O. Stonorov und W. Bösiger. Verlag Girsberger, Zürich 1930* — i videćete skup poslednjih dostignuća kulture stanovanja od usum buržoazije i, ponekad, u pojednostavljenom, „narodnom“ izdanju za srednje slojeve i dobro situiranu radničku klasu (Referat o ovom Korbizijeovom albumu videti u časopisu *Index*, godina II, broj 11 i 12.).

Veoma se često možemo sresti — u izjavama modernih arhitekata — sa naivnim shvatanjem po kojem je savremena tehnika sposobna da sama, kao takva, odstrani današnje nedostatke

i da će sam tehnički napredak čak dovesti do reorganizacije društva. Industrijalizacija građevinarstva, moderni građevinski materijali i konstrukcije, omogućuju građenje „na veliko”: zajedno sa racionalizacijom tlocrta i sa ograničenjem veličine stana, ova će industrijalizacija navodno dovesti do suštinskog pojeftinjenja stanovanja: moderna građevinska tehnika sposobna je, navodno, da stvori dovoljan broj stanova, finansijski sasvim dostupnih svim slojevima stanovništva (i radničkog), plaćenog visokom najamninom, ravnoj američkoj, i tako će, navodno, biti odstranjena stambena kriza. Dovoljno je — tako bar ove arhitekture pretpostavljaju — pitanje narodnog stana rešiti onako kao što je Ford rešio pitanje narodnog automobila: pojednostavljenje, standardizacija, velika proizvodnja i racionalizacija.

„Delovanjem i uticajem industrijske proizvodnje srušen je odnos rada (grada) i stanovanja. Došlo je do opasne krize. Srećom, velika industrija, koja je delovala tako rušilački, poseduje i sredstva oslobodenja: modernu tehniku. Novi konstruktivni metodi revolucionisali su arhitekturu. Pružaju sredstva i mogućnosti za reorganizaciju gradova i društva” — izjavio je Korbizije u svom poznatom referatu na *Trećem međunarodnom kongresu moderne arhitekture* u Briselu, održanom 1930. godine. Izgradnja gradova navodno će odstraniti današnje higijenske i transportne nedostatke i u novoj harmonizovanoj sredini biće stvoreno novo društvo... Korbizije pretpostavlja da nastaje epoha velikih tehničkih radova. Ali, javlja se pitanje, gde nabaviti finansijska sredstva za takve radove? Korbizije odgovara: zemljište u centru grada predstavlja dijamantsko polje. Znači: valorizujemo zemljište u centru grada. Ili, drugim rečima: novi metodi špekulacije sa zemljištem oduzimaju vlasništva manjim gazdama posredstvom dejstva finansijskog kapitala.

Ako su arhitekture pre trideset godina uglavnom bili zarobljenici raskinovsko-morisovih socijalnih utopija, onog malograđanskog socijalizma, kojem je patron bio Sismondi, te su hteli da se suprotstave razornom uticaju mašine i podele rada, osiromašenju naroda i krizi porodice, tako što bi uveli, ponovo, stare prilike, to jest obnovu zanata, cehova, porodične ekonomije i seoske idile — danas arhitekti, koji su bliski modernim pokretima, izlečeni od mamurluka engleskih gradova u vrtovima i domaćih umetničkih zanata, brane sada teorije fordizma i amerikanizma. Fordizam i mašinizam sada su nova religija i opijum za arhitekture. Knjiga Korbizijea i brojni članci njegovih kolega, drugih arhitekata, predstavljaju oduševljenu apologiju američke kapi-

talističke racionalizacije, ekonomske efikasnosti i sistema visokih najamnina, drugim rečima, takozvanog „novog kapitalizma“. U mašinstvu i modernoj tehnici oni sada vide dovoljnu garanciju tehničkog napretka i oslobođenja radništva — a novo društvo, kako je verovao Ratenau, samo će se, u to nema sumnje, iskristalisati. „*Der Sozialismus kommt ganz von selbst*“ — socijalizam dolazi sam po sebi, to je shvatanje S. Mareka, nemačkog socijaldemokrate. Savladani ovakvim iluzijama, nove arhitekthe se pokoravaju mašini kao novom veličanstvu i božanstvu (videti, s tim u vezi, studiju Ž. L. Diplana: *Sa Majesté la machine*, objavljenu 1930. godine). U isto vreme, novi arhitekti izgleda da nisu uopšte svesni činjenice da se tako klanjaju mnogo veličanstvenijem majestatu, onom što svemoćno vlada nad svim mašinama, naime, kapitalistima, vlasnicima produkcionih sredstava. Na pozadini ovih teorija najčešće se ocrtavaju *Lokarno, Društvo naroda, Jungov plan, Banka međunarodnih finansija*, drugim rečima — današnji *Weltwirtschaft*. Ove teorije poriču ono što se savim lako može videti levo ili desno od ovog prekrasnog okvira, udešenog tako da tamne senke ne pokvare ljupku sliku napredne sredine. Knjiga J. i M. Kicinskog, *Der Fabrikarbeiter in der amerikanischen Wirtschaft* sama je mogla temeljno razoriti iluzije amerikanizma kod mnogih savremenih arhitekata, apostola fordizma. U ovoj je knjizi pokazano i dokazano kako je u Americi, i u razdoblju nekadašnje konjunktura i „većitog“ prosperiteta, bila nastavljena ne samo materijalna diferencijacija radništva i fluktuacija nivoa najamnine, već u isto vreme i neprestani pad ekonomskog i socijalnog položaja velike većine radništva, čak i u slučajevima porasta realne najamnine koja je, međutim, uvek zaostajala za razvojem društvenog bogatstva, u kontekstu brzog bogaćenja kapitalističkih slojeva. Marksova teorija pauperizacije i ovde je bila potvrđena i važi i za američke prilike visoke najamnine i ekonomskog prosperiteta. Kvalifikovani radnici, tačnije rečeno — izabrana i nevažna manjina radništva bila je u ovim američkim uslovima plutokratizovana i konstituisala se kao radnička aristokratija, pored koje postoji masa sasvim bedno plaćenih ili nezaposlenih radnika.

Obuzeti iluzijom o mašini kao spasitelju čovečanstva, iluzijom o tehničkom napretku koji će dovesti do razrešenja društvene disharmonije i odstraniti današnje nedostatke, novi arhitekti zaboravljaju da tehnički napredak, koji svakako ima revolucionarne posledice, biva kočen od strane vladajuće klase svuda gde bi mogao da ugrozi odnose vlasništva, i da je danas društveni okvir čak previše uzan za razmah tehnike i

proizvodnih snaga — tu se jasno ogleda konflikt proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa; ako hoćemo dalji tehnički napredak i dalji razvoj proizvodnje moramo, pre svega, razbiti ovaj uski društveni okvir. Pored toga: pitanje forme grada i stanovanja nije samo pitanje tehničkog karaktera i tehnički napredak ne može direktno uticati na promenu forme i sistema stanovanja. Stan je rezultat postojećeg razvoja porodice i vladajuće ideologije (pravni poredak, estetika itd.) i psihologije (osećanje vlasništva, toplina porodičnog gnezda, itd). Jedino u društvu koje ne poznaje podelu rada, klasa i njihove borbe, proizvodna aktivnost i njena tehnika direktno utiču na pogled na svet stanovnika: inače, socijalne i ideološke formacije svuda se komplikuju time što na njih utiče klasna borba. U pitanju stanovanja, tehnološki i ekonomski faktor često se povlače pred ideološkim: mogućnosti koje nudi savremena tehnika mogu biti u potpunosti ili delimično neiskorišćene ako vladajuća klasa istrajno nastoji da očuva okamenjene fosile vlastite reakcionarne ideologije. Proces evolucije stanovanja i grada veoma je kompleksan i nije ga moguće shematski redukovati ni na jednostrano shvaćene ekonomsko-tehnološke determinante, niti na determinantu klasne borbe.

Druga arhitektonska iluzija sastojala se u shvaćanju da je socijalizaciju stanovanja moguće sprovesti u okviru kapitalističkog društva i njegovih ekonomskih prilika. Zato ova iluzija glasi: naivni reformizam. U tu kategoriju treba pre svega svrstati „dalekovide socijalne ideje” Ernsta Maja — tako, naime, ocenjuje časopis *Das neue Frankfurt* njegov desetogodišnji plan odstranjivanja stambene krize u Frankfurtu na Majni, plan koji je ostvarivan od 1925. do 1935. godine, i koji je, posle početnih, bilo stvarnih, bilo prividnih uspeha, najzad, već 1929. godine, potpuno propao. (Videti i studiju — V. Nosbiš: *Wohnungswesen der Stadt Frankfurt*, objavljenu 1930. godine, u kojoj se konstatuje da je tokom prvih godina borbe protiv stambene krize broj potrebnih stanova u gradu Frankfurtu porastao za čitavih dvadeset procenata).

Maj (i njemu slični arhitekti — socijalni reformisti) shvataju da stambena kriza ne može biti otklonjena sve dok se ne ukine špekulacija sa najamninom i zemljištem: svemoćni lek za ovo je zakon o društvenoj svojini zemljišta za izgradnju stambenih kuća, kao što se danas može nacionalizovati zemljište za izgradnju, na primer, puteva i železnice; takođe, neophodna je i organizacija koja bi išćupala građevinsko preduzeništvo iz ruku privatnog kapitala: potrebno je

da izgradnju kuća, u vlastitoj režiji, sprovede države, gradovi, određena društva i da kuće ostanu njihovo vlasništvo. Samo tako može biti ostvareno sniženje proizvodnih troškova i pojeftinjenje najamnine. Rezultat ovih teorija: najjeftinije stanarine, ostvarene u frankfurtskim novogradnjama, ostale su iznad platežne moći prosečno plaćenog radnika. Pored toga, najjeftinije frankfurtske građevine nisu one za koje su bili korišćeni moderni materijali i metodi, već Mart Stamova kolonija *Hellerhof*: Mart Stam, prema iskustvima iz zemlje sa najnižim troškovima gradnje i najniže stanarine, to jest Holandije, upotrebljava ovde tradicionalne holandske načine izgradnje sa ciglom i nosećim poprečnim zidovima i tako ostvaruje najveće uštede: nije žrtvovao novac fetišu moderne konstrukcije tamo gde se takva odanost modernom skupo plaća.

Drugi slavan pokušaj socijalizacije stanovanja bila je stambena politika grada Beča i uvođenje takozvanog *Wohnbausteuer*. Danas, kada je krah bečke i frankfurtske stambene politike poznat i evidentan, i u vreme kada vidimo da ni na drugim mestima, prividno dalekovidim i planskim građevinskim preduzimaštvom, stambeno pitanje ipak nije rešeno — kao recimo u engleskim gradovima — baštama, holandskim stambenim kolonijama, i drugim poduhvatima — umesno je da se odreknemo iluzije u koju su arhitekta poverovale (iluzije koja je, uostalom, bila izdašno potpomagana špekulacijama preduzimača i industrijalaca) da je nesnosnu krizu stanovanja i grada moguće savladati bez uništenja ekonomskog sistema koji predstavlja, u stvari, glavni uzrok ove krize.

Neophodno je odbaciti iluzije skrivene iza parola *Najmanji stan*, *Die wachsende Wohnung*, *Dom za čoveka koji počinje život* (konkurs Saveza čehoslovačkog rada). Antonín Urban, čiji je predlog osvojio prvu nagradu na ovom konkursu, tačno piše u propratnoj informaciji: „Dom za čoveka koji počinje život ne znači samo nekoliko jeftinih kućica u nekakvoj uzornoj koloniji za početnike u najnižoj ekonomskoj klasi sa perspektivama prijatnog sivila štednih knjižica i članstva u mesnom sokolskom udruženju, već . . . . organizovanje zajedničkih kuhinja i trpezarija, organizovanje dečijih obdaništa za proletersko dete. . . . a onda više neće biti reči o ekonomskoj klasi, o štednim knjižicama, niti o sokolskom udruženju, već o čoveku koji je prevazišao, kroz razvoj, prizemne potleuše, ili kolonije u vagonima, o fizičkom u duhovnom radniku, današnjem proleteru”.

Treba sumnjati u terminologiju i frazeologiju savremenih arhitekata koji u uvođenju zelenih površina u gradove vide prevazilaženje razlike

između grada i sela (videti s tim u vezi referat Gropijusa na kongresu u Briselu, objavljen u časopisu *Das neue Frankfurt*, broj 2. iz 1931. godine), ukratko — ne treba verovati tezama ovih arhitekata u kojima se često samo simulira socijalističko i socijalno, ali koje, u stvari, predstavljaju površni radikalizam, koji rečima o dalekosežnom rešenju maskira ono što u stvarnosti svih rekonstrukcija kapitalističkih gradova predstavlja samo obično krpljenje, *flickwerk*, nesposobnost da se odstrane krize i konflikti, sposobnost, u stvari, da se oni dovode u nove krajnosti i fatalna zaoštavanja.

U pitanjima izgradnje stanova, posle bankrota decentralističkih tendencija, poverenje osvajaju moderne urbanističke tendencije zasnovane na centralizmu, koje najradikalnije formulišu Korbizije i L. Hilberšajmer. Moderni urbanizam sagledava nemogućnost decentralizacije gradova i ograničavanja burnog rasta gigantskih metropola u kojima su sadržane centripetalne sile. Nastoji, zbog toga, da uz pomoć moderne tehnike, na saobraćajnom i uličnom planu ostvari ozdravljenje stanovanja i gradskog života; predlaže izgradnju oblakodera kao stambenih i trgovačkih zgrada: smanjenje osnovice zgrade tako što će se grad razviti vertikalno, omogućava, u isto vreme, široke saobraćajnice i parkove u centru. Smanjenje površine grada, uz povećanje gustine stanovnika, trebalo bi da skрати saobraćajne udaljenosti i da omogući efikasniju organizaciju transporta. Urbanisti ne shvataju da je u današnjem društvu svaki korak napred i svaki tehnički napredak u isto vreme i korak nazad, jer izaziva zaoštavanje krize koju je trebalo da odstrani, a takode i pogoršavanje životne ravni radništva, to jest većine stanovništva. Razvoj brzih saobraćajnih sredstava je izvanredan, ali na glavnim ulicama američkih velegradova ova vozila često gube svaku svrhu, jer ne mogu da razviju brzinu veću od pešaka na trotoaru. Viljem F. Ogbern je izračunao da verovatnoća da mlad čovek, petnaestogodišnji mladić, poludi u haosu grada, u Njujorku iznosi 1:10. Kapitalistički grad jeste i ostaće *svet prostorne blizine i socijalne distance*: u neposrednoj blizini ovde žive dva socijalna sveta u nesavladivom konfliktu i neprekidnoj klasnoj borbi. To je — a nikako obilazne ili transverzalne komunikacije, visoke ili niske kuće — srž pitanja grada: pomenuti konflikt određuje današnju krizu velegrada. Grad nije proizvod samo nekih fizičko-klimatsko-geografskih sila, već društvenih faktora i njihovog razvoja, rezultat društvene podele rada, odvajanja zanata i industrije od zemljoradnje, uzajamnog odvajanja procesa obrade proizvoda, dobijanja sirovina i prodaje na tržištu

Rušenje starih, nezdravih gradskih četvrti sa uskim ulicama, nedovoljnim za razvijeni saobraćaj i njihovo zamenjivanje modernim bulevarima i kućama sa komfornim stanovima, danas znači pre svega to da siromašni stanari, isterani iz srušenih kuća, moraju negde da traže još gore stanove. Tehnički i civilizacijski napredak stanovanja i grada danas se odvija samo pod uslovom onemogućavanja velikog broja stanovnika da steknu nekakvu korist od ovog napretka. Sanacija starih kvartova, da se poslužimo Engelsovim rečima, znači, u stvari, sanaciju određenih četvrti grada — od proletarijata. Pored migracije sa sela u grad, u gradovima je danas moguće zabeležiti i drugačiju vrstu kretanja stanovnika, to jest selidbu siromašnih slojeva građana iz centra grada na periferiju. Naime, pored radničkih kasarni u predgradima i pored radničkih kolonija — često i u vagonima — na periferiji grada, uvek u blizini fabrika, donekadno su u gradu, u samom centru, u znatnom broju stanovali i siromašni građani. To su bili stanovnici onih starih, pitoreskkih, ali i nezdravih četvrti koje oduševljavaju turiste i vatrene poklonike — braniocce starina i spomenika; u Pragu, to su Stari grad, Mala strana i Hradčani. Tu je ispod starinskih, niskih krovova, skrivan, u stvari, brlog. Brlog siromaha u gradskom centru zapravo je ostareli, degenerisani, u svoje vreme dobar građanski ili aristokratski dom. B. S. Tonro: *The Slum problem*, 1928. — u ovoj knjizi najjasnije analizuje pomenuto pitanje na primeru sirotinjskih kvartova u Londonu. Takođe je i marseljska četvrt pored starog pristaništa, danas kvart bede, prljavštine i prostitucije, zapravo nekadašnja četvrt palata bogataša i plemića. Kasnije, ove kuće gradske vlasti ruše, a često se ruše i same, sahranjujući u ruševinama svoje stanovnike, dok su im pre toga krale zdravlje i život, postepeno, skriveno i neprijetno. Na mestu ovih kuća rastu isplative novogradnje trgovačkih, činovničkih ili stambenih zgrada — i tako ove četvrti bivaju „sanirane od proletarijata”. Ponekad sanacije i regulacije dobijaju još značajniji i očigledniji politički efekat, kako to pokazuje jedna izuzetno zanimljiva knjiga, Senjobosova *Politička istorija Francuske*, u kojoj čitamo sledeće: „Pariz na kraju drugog carstva, kako ga je rekonstruisao baron Osman, više ne liči na Pariz iz 1830. ili 1840. godine. Povećana su sva predgrađa, opkoljena zidinama, u kojima su nekad stanovali radnici. Stari kvartovi, veoma zgodni za pravljenje barikada, bili su srušeni ili probijeni širokim bulevarima, na kojima u prvo vreme uopšte nije bilo kaldreme (!!), bulevarima veoma pristupačnim i pogodnim za dejstvo konjice i artiljerije. Ranije su istočna predgrađa, sa karakterističnim spletom uskih uličica, predstavljala pravu tvrđavu, goto-

vo neosvojivu, tvrđavu koja se lako mogla utvrditi barikadama i braniti od napadača. Danas, nikakav ustanak ne bi više imao šanse da se suprotstavi pariskoj vojsci, tako da ulična borba, posle nekadašnjih sjajnih uspeha, postaje za revolucionare veoma teška, gotovo nemoguća". U sličnom duhu i smislu govori i Engels u uvodu za Marksovu knjigu *Istorija klasne borbe u Francuskoj*: „Prave, široke i dugačke ulice u novim četvrtima, izgrađene posle 1848. godine, kao da su namerno prilagođene efikasnosti novih pušaka i topova. Lud bi bio revolucionar koji bi izabrao da postavi barikade u novim radničkim kvartovima na severu i istoku Berlina... Uslovi ulične borbe postali su nepovoljniji za građanske ustanike, a pogodniji za armiju. Svaka buduća borba na ulicama biće pobedonosna samo u slučaju da minus ovakve situacije bude kompenziran drugim momentima".

Svi izuzetni uspesi moderne arhitekture, zarobljene u službi vladajuće klase, imaju istu socijalnu vrednost kao i napredak moderne tehnike i civilizacije:

„Svaki napredak... je u isto vreme i korak nazad, što se tiče stanja potlačene klase, tj. velike većine društva. Tako, međutim, ne bi trebalo da bude. Što je dobro za vladajuću klasu trebalo bi da bude dobro za celo društvo sa kojim se vladajuća klasa poistovećuje. Ukoliko više, znači, civilizacija napreduje, utoliko je više primuđena da sva zla, koja nužno izaziva, prikriva plaštom dobročinstva, ukrašava ih ili poriče, ukratko, da zavodi konvencionalno licemerje" — čitamo u Engelsovom spisu *O poreklu porodice, privatne svojine i države*. Podsećamo, s tim u vezi, da već Furije definiše našu civilizaciju kao *rat bogatih protiv siromašnih* i da u delu Ežena Bireta *De la Misère des classes laborieuses*, objavljenom 1842. godine u Parizu, možemo naći sledeće rečenice: „Čudesni pronalasci koji gotovo bezgranično pomeraju granice ljudske nezavisnosti, danas imaju tako tužne posledice da bismo se često radije odrekli — naravno, kada bi to bilo moguće — dobročinstava koja od njih očekujemo. Mašine i veleproizvodnja tužno utiču na uslove života radnih klasa. Napredak i prednosti za budućnost plaćamo danas strašnim zlom".

Engels, drugim rečima, govori o nužnoj kritici *konvencionalnog licemerja* i predlaže odbijanje svih danajskih darova civilizacije. Konvencionalno i oficijelno licemerje u pitanju stambenog problema zove se: zakon o zaštiti stanara, zakon o pomaganju stambene izgradnje, opštinsko obećanje u Pragu o takozvanih deset hiljada



malih stanova. Arhitektonsko licemerje zove se: stan za egzistencijalni minimum. *Volkswohnung* = *Kleinstwohnung* = *Volk ohne Raum!*

Danas često čujemo i druge nove parole, ovoga puta obojene levičarskim bojama: *kolektivna stambena zgrada, dom — komuna*. Stan, u stvari, bez domaćinstva, košnica stambenih ćelija za zaposlene pojedince, uz centralizaciju i kolektivizaciju ekonomskih komponenti stanovanja, jednaka mera stana za sve, muškarce i žene. U časopisu *Red* već smo definisali, sasvim izričito, negativnu kritiku buržoaskog i sitnoburžoaskog stambenog koncepta, porodičnog domaćinstva, već u prvom godištu izlazenja ovog časopisa, u broju pet — V. članak o izložbi *Die Wohnung* u Stuttgartu, a tamo formulisan stav dopunili smo i člankom *Prilog sociologiji arhitekture* u ovogodišnjem kompletu, u broju 6/7. Arhitektonska sekcija *Levog fronta* i čehoslovačka sekcija kongresa međunarodne moderne arhitekture priznaje kolektivnu kuću kao jedino racionalno rešenje za stanovanje slojeva iz takozvanog „egzistencijalnog minimuma”, to jest proletarijata. Nedavno održani praški konkursi za najmanji stan dobili su nekoliko predloga kolektivnih kuća: Havliček i Honzík (tip *Koldom*); Gilar i Špalek (kolonija kolektivnih kuća); a najzad i predlog koji je kolektivno izradila grupa sa istim shvatanjima, to jest P. Biking, J. Gilar, J. Hohol, G. Milerova, J. Špalek, za čitavu opštinu sa kolektivnim kućama na platou Pankrac u Pragu, tzv. *L — projekt*, najdoslednije rešenje među do sada predloženim

Arhitektonsko rešenje kolektivnog stanovanja nije novina: postoje prethodnici. Klice ovakvih arhitektonskih oblika nalazimo u engleskim *boarding-houses*, holandskim *Flat* i američkim *apartments-hotels* (hoteli za trajno stanovanje), ali i na transatlantskim brodovima, ili u internatima modernih škola (Gropijus: stambeni atelje za Bauhaus, ili — Hanes Mejer: radnička škola sa internatom u Bernau kod Berlina), i najzad i u zgradama banja, odmarališta i sl. Tu je iskristalisana arhitektonska koncepcija formacija kolektivne kuće: centralna kuhinja i trpezarija, smanjenje stambenog prostora pojedinca u kabine za spavanje. Do ove forme stanovanja dolazimo putevima arhitektonskog i tehničkog napretka: to je, bez sumnje, dalji stepen racionalizacije stanovanja. Ovde tehnički napredak stvara uslove za rešenje socijalističkog načina stanovanja. Da li to, međutim, znači da ćemo putem tehničkog napretka zaista i dospeti do socijalističkog stanovanja? Nikako! I ova dostignuća tehnike i arhitekture biće pre svega i najpre iskorišćena i zloupotrebljena za potrebe vladajuće klase, ili, ako bi prevazilazila

moгуćnost takve zloupotrebe, to jest ako bi se suprotstavljala interesima i ideologiji buržoazije (na primer, kao što to čini pomenuti *L — projekt*), znači, ukoliko bi ova napredna arhitektonska forma bila ispunjena zaista levim, revolucionarnim i socijalističkim sadržajem, biće, danas, u kapitalističkom svetu, osuđena da ostane puka utopija na hartiji — nikad neće biti stambeno realizovana.

Na bratislavskoj izložbi *Wohnung und Werkraum (WuWa)*, održanoj 1929. godine bio je postavljen i *Seronov Wohnheim*, stan tipa boarding-house, vrsta hotela za trajno stanovanje, slobodna zgrada i stanovi za braćne parove bez dece. Ako hoćete, kolektivan dom. Može biti. Ali nikako socijalistički, proleterski stan, već superluksuzna palata, primer moderne stambene kulture, ali dostupne samo onima koji imaju dovoljno novca.

Ili: poznati su i brojni Korbizijeovi projekti kuća sa centralnim ekonomatom i luksuznim porodičnim stanovima, njegove, *Immeuble-villas* i drugi, slični poduhvati.

Ili, na kraju: *Valter Gropijus, Stahlwohnhochhaus mit zentralem Gesellschaftsraum*, desetospratna boarding-house, čiji je projekt bio izložen u proleće 1930. godine u Parizu u okviru nemačke sekcije (*Werkbund*) *Société des artistes décorateurs*. Sa sistemom galerija. Stambenu jedinicu čine dve sobe za muškarca i ženu. One predstavljaju univerzalni stambeni prostor koji odgovara i sliži svim funkcijama stanovanja — spavanju, odmoru, držanju stvari i odeće, čitanju i radu, intimnom životu, a ove dve sobe odvojene su među sobom, ali i povezane — zajedničkim predsobljem, malom kuhinjom i kupatilom. Skeletni način gradnje omogućava varijabilnost tlocrta stana tako da se ovoj najmanjoj stambenoj jedinici mogu pripojiti i druge prostorije prema potrebama — eventualno radna soba, dečje sobe, a verovatno i saloni i slično.

Stanovi organizovani prema predlogu Marsela Brejera veoma su luksuzni. U čitavoj desetospratnoj zgradi postoji šezdeset ovakvih stanova, dok centralna kuhinja i trpezarija za sto dva-deset do sto pedeset osoba takođe još uvek predstavlja privatni luksuz, jer računica dokazuje da je ovakav tip kuhinje ekonomski isplativ, odnosno štedljiv, jedino u slučaju opsluživanja dve do četiri stotine osoba. Društvena sala ovakvog predloga stambene zgrade nimalo ne liči na radnički klub, mesto kulture i odmora, već je, u stvari, ovde reč o modernoj formi salona: gizzdava kafana i bar. Boarding-house takve vrste sasvim očigledno nije kolektivan, so-

cijalistički dom: to je moderan komfor, luksuz i ružno dekorisan slobodan prostor, izgrađen, u skupocenim materijalima za bogate mušterije, ili zapravo običan porodični hotel koji svojom „udobnošću“ potpomaže lenčarenje i nerad; to je samo nova forma za stari sadržaj: specijalan slučaj građanskog stana, „realizacija posebnih momenata, oslobađanje građanske porodice na način koji odgovara ekstravagantnim potrebama i zahtevima moderne buržoazije; to je kuća u kojoj šezdeset bračnih parova iz građanskih slojeva može da živi u stilu veselih udovica i bezbrižnih neženja“ (*Bauhaus, Sprachrohr der Studierenden*, n. 3).

Predstavlja, zaista, komičan paradoks da je Gropijus, arhitekta koji se inače veoma temeljno bavio problemom stana za egzistencijalni minimum i bio svedok raspada porodice kao ekonomske jedinice u proleterskim slojevima i zato i shvatio nužnost odbacivanja privatne sitne privrede (okućnice i sličnog) u domaćinstvu, na kraju dolazi do predloga ovakvog tipa boarding-housa za bogate mlade bračne parove!

„Bilo bi umesno najpre graditi visoke stambene zgrade za mlade, dobro situirane bračne parove koji sami žele da isprobaju ove nove forme stanovanja i života.“

To je izjava koju Gropijus formuliše u svom referatu na Briselskom kongresu arhitekata.

Znači: prvo za buržoaziju.

Naravno, prednosti novih oblika i načina stanovanja neosporne su i značajne, ali za proletarijat suviše skupe, bar danas, čak skuplje i manje dostupne od minimalnih porodičnih stanova u starim ili modernizovanim najamnim kasarnama ili od malih porodičnih kućica sa baštom, čiji je ekonomski efekat negativan, ali koje upošljavaju i čine stanara aktivnim u njegovim slobodnim trenucima (nerentabilnost privrede u bašti i gajenja sitneži dokazao je dr. Berent: *Die kleinste Wirtschaft*).

Gropijus opisanim projektom dopušta sebi kič — varijantu ideje kolektivne kuće. Uloga i dužnost arhitekta jeste i *socijalno vrednovanje tehničkog napretka*: i tu smo ponovo svedoci činjenice kako arhitekta deformiše dostignuća tehničkog i arhitektonskog napretka u korist interesa vladajuće klase.

Gropijus, doduše, naglašava kako će za izbor buduće forme stanovanja biti presudan politički razvoj kao i razvoj pogleda na svet; ali iz ove izjave, Gropijus nikako ne izvodi i političke konsekvence za svoj rad i zadovoljava se, u stvari, time što je sebi obezbedio, sasvim diplomatski, mala vrata za budućnost...

Tako se završava istorija jedne od najvećih arhitektonskih iluzija.

Od arhitektonske avangarde, koja hoće da bude sèborac istorijskog napretka zato zahtevamo da jednom zauvek okonča sa iluzijama a najviše sa onim oficijelnim licemerjem o kojem govori Engels. Zahtevamo, pre svega, da se arhitektonska avangarda oslobodi vlastitih iluzija o situaciji u kojoj se svet nalazi, drugim rećima, da se suprotstavi onoj socijalnoj situaciji u kojoj su slične iluzije potrebne. Da se u svojim shvatanjima ne zavarava iluzijama, već da ih osloni o saznanje stvarnih prilika u današnjem društvu, jer samo takvo saznanje omogućava uspešnu praktičnu aktivnost, praktičnu promenu sveta za koju se borimo. Zahtevamo da se arhitektonska avangarda ne razbacuje rešenjima, analizama ili realizacijom sporednih, drugorazrednih pitanja i da shvati kako želja za borbu protiv stambene bede i anarhične groznice gradova, podrazumeva borbu za odstranjivanje korenova zla, za odstranjivanje kapitalističkog sistema.

Arhitektonska avangarda danas može biti samo ona grupacija koja ide ka korenu problema, sposobna da razume i shvati istinsku osnovu istorije društva i civilizacije — borbu klasa — i koja ovakvo shvatanje ne skriva iza utopijskih, humanističkih, filantropskih i ideoloških koprena.

Arhitektonska avangarda, svesna socijalne stvarnosti klasne borbe, istovremeno shvata da njen stav prema stambenom pitanju ne može biti stav nemoćne socijalne nege, već stav revolucije i borbe. Tako se *sav budući rad na polju arhitektonskog napretka dijalektički menja u političku snagu.*

Nije dostojno moderne arhitekture da se bavi — sa mnogo dobre volje — skandalima engleskih gradova — vrtova, radničkih kolonija koje su vešto izgradili fabrikanti s namerom da povise proizvodnju i rad radnika i vežu za svoju fabriku ne samo radnika, već i čitavu njegovu porodicu, i tako, drugačijim vezama nego što su najamne i radne veze, onemoguće štrajkove i ispoljavanja radničke svesti i volje.

Korbizije govori o fabrikantu koji je u vlastitoj režiji omogućio izgradnju grada — vrta za svoje zaposlene, gospodinu Eriže (reć je o poznatoj koloniji Pessac) kao o socijalnom dobročinitelju. Kod nas su takođe poznati hvalospevi Zlinu (reć je o koloniji fabrikanta Bate — A. I.), u kojem su navodno bez razbacivanja velikim rećima bila u praksi realizovana načela moderne arhitekture.

Naivna je iluzija arhitekata koji veruju u filantropske i dobročiniteljske pobude i namere indu-

strijalaca. Naivna je zabluda postaviti pitanje stambene politike kao pitanje filantropije koju sprovode kapitalističke instance. Kapitalizam u vodi metode socijalne i zdravstvene brige za radnike u fabrici i u stanu (welfare work) u vlastitom interesu, samo u onoj meri u kojima su ove metode isplative. Takođe, važno je naglasiti i znati da ova navodno socijalna briga postaje oruđe potpune kontrole poslodavaca nad radnikom u ukupnom njegovom socijalnom položaju, zato da fabrika vlada nad radnikom u svakom pogledu i apsolutno.

U poslednje vreme, sve zablude arhitekata kad su u pitanju stan i urbanizam, ishod su slabog poznavanja socioloških momenata i marksističke teorije. Arhitekti danas često i mnogo govore o sociologiji. To je, svakako, veliki napredak u poređenju s razdobljima u kojima su govorili o stilovima i ornamentima, ali neophodno je konstatovati da je njihovo sociološko gledanje najčešće apstraktno i prožeto idealističkim iluzijama. Bolje poznavanje teorije ne bi dopustilo isticanje današnjih načina stanovanja i kanonizaciju grada kao vodeće forme stanovanja. Bolje poznavanje teorije pokazalo bi arhitektama da je besmislena njihova želja da rešavaju stambeno pitanje i očuvaju savremene velegradove, da ukidanje suprotnosti između grada i sela nije ni veća ni manja utopija nego što je ukidanje suprotnosti između kapitaliste i najamnog radnika.

„Jedino mogućnost ravnomernog raspoređivanja boravišta u čitavoj državi, samo blisko povezivanje industrije sa poljoprivrednom proizvodnjom uz pretpostavku odbacivanja kapitalističkog načina proizvodnje, može iščupati seoska naselja iz otupelosti i hiljadugodišnje odvojenosti od sveta. Utopija se manifestuje onda kada neko u postojećim uslovima hoće da predviđa one forme u kojima će biti nužno da se reši ova ili ona suprotnost postojećeg društva.” (Engels).

Svest, da je borba moderne arhitekture politička borba, označava prelazak od iluzije i sna prema stvari i realnosti, od apstrakcije ka konkretnom, od akademizma ka praktičnom, socijalno-revolucionarnom radu, ka životu.

Ovde nastaje nužna *diferencijacija duhova* u grupama arhitektonske moderne. Ljudi koji su niz godina išli zajedno, ovde se razdvajaju: jedni idu desno, drugi levo, treći se zaustavljaju na pola puta dokazujući tako koliko su daleko bili sposobni da stignu, a četvrti odbacuju breme ideja na samrti i idu smelo napred; većina, međutim, hoće da se ograniči na struku, da izbegava ili ignoriše politiku, ali ne zapaža da time pada u klopku one danas najbednije politike — u fašizam (slično onim brojnim tvrdoglavim praktičarima koji vatreno odbacuju teoriju, ali

se u svojoj praksi, u stvari, inspirišu teorijama često starim više stotina godina), što dokazuje i nova Korbizijeova knjiga *Précisions*.

Tako mnogi autori pokazuju granice svojih snaga, otkrivaju zid iza kojeg više nisu novatori i revolucionari. Ako to pokazuju danas, u pre-vratničkoj epohi, jasno je da je prošlo doba u kojem su mogli igrati ulogu vođa.

Studija Fridriha Engelsa, *Zur Wohnungsfrage*, na koju se ovde pozivamo i na koju smo već pre više godina upozorili kao na jedinu sociologiju stambenog problema, objavljena je još 1872. godine. Bila je dugi niz godina rasprodana i tek je odnedavno pristupačna u novom izdanju. Upozoravamo, ponovo, na ovu knjigu pre svega zato što je ona i danas aktuelna: sposobna je da razveje sve reformističke iluzije, povezane s parolom „stana za egzistencijalni minimum”. Sprečava, u isto vreme, arhitektonski socijalni defetizam, koji, pošto je konstatovao nerešivost stambenog i urbanog problema u okviru savremenog društva, prelazi na utopijske projekte za nekakvu lepšu budućnost. Ovakvim idealnim projektima mora se nužno primetiti da „čovečanstvo sebi uvek postavlja samo one probleme koje može da reši, jer ako pogledamo izbliza, nalazimo da se svaki problem postavlja samo onda kada postoje ili se bar javljaju materijalni uslovi za njegovo rešenje.” (Marks). Stambeni i urbani problem *nije nerešiv*: nerešiv jeste, ali samo u okviru kapitalizma, dok uslovi za razbijanje tog okvira postoje i dalje se rađaju. Postoji samo jedno sredstvo sa kojim počinje kraj stambene krize: odstraniti eksploataciju i tlačanje radničke klase i vladajuću klasu uopšte.

U misaonom razvoju arhitektonske moderne, od 1922. do 1924. godine, borba protiv dekoracije i ornamenta, borba za голу, neukrašenu površinu, za ravan krov, velike prozore, serijski nameštaj, značila je zaista značajnu borbu. Sve je to danas ostvareno. Od 1924. do 1927. godine, arhitektonski razvoj beleži borbu za industrijalizaciju građevinarstva, za njegovu racionalizaciju, a sa njom i borbu za odbacivanje svih estetskih zaostataka, zlatnog preseka i sličnog. Mlađi sloj nove arhitektonske generacije polemizuje sa onima koji ne mogu sasvim da izađu iz začaranog kruga umetnosti, dekora i klasicizma, sa Odeom, Korbizijeom, Gropijusom. Kasnije, arhitektonska moderna postaje svesna da su moderni građevinski materijali, konstrukcije i mašine, racionalizacija i industrijalizacija građevinarstva — *dragocena sredstva*, ali i da je njihov cilj *čovek*, zdravo ljudsko stanovanje. Hanes Mejer nastupa s parolom *biologisches Bauen*. „Bauen ist Organisieren der Lebensvorgänge”. Ispituju se uticaji svetlosti sunca, orijentacija prema stranama sve-

ta, uticaj klime, zelenih površina, uticaj godišnjih doba na stanovnike. Sve veći napredak naučne zasnovanosti arhitektonskog rada sve jasnije otkriva suprotnost između onoga što naučno istraživanje dokazuje kao ispravno i onoga što zahteva, traži ili dozvoljava vladajuća klasa sa svojim biroima. Sve je jasnije, stoga, da se racionalan arhitektonski plan neprestano sudara sa nesavladivim preprekama. Posledica ovakvog saznanja jeste pojava da arhitektonska moderna zauzima uglavnom opozicioni — iako, doduše, često kolebljivo opozicioni — stav prema savremenom režimu, kao i stanju u kojem se društvo nalazi.

Konflikt koji smo opisali brzo se zaoštrava: vladajuća klasa pruža energičan otpor revolucionarnim naučnim i tehničkim shvatanjima, ukoliko ne respektuju interese kapitala. Današnja opšta kriza kapitalističke ekonomije još više zaoštrava ovaj konflikt i često veoma brutalno uništava sve iluzorne socijalne teorije u koje su moderni arhitekti verovali.

Simptom ovog procesa jeste i emigracija najboljih zapadnih arhitekata, čiji je rad onemogućila reakcija, u Sovjetski savez. Hanes Mejer, isteran iz Bauhausa, prihvata rukovodeću funkciju u moskovskom institutu za eksperimentalnu izgradnju, u *Wasi i Givprovtuzu*. S Hanesom Mejerom u Moskvu odlaze i neki njegovi istaknuti saradnici iz *Bauhausa*: A. Urban, Tolcinger i drugi. Ernst Maj prihvata mesto šefa sovjetskog biroa za izgradnju socijalističkih gradova, a sa njim u Moskvu odlaze najbolji arhitekti iz Frankfurta: Mart Stam, Hans Šmit, Šite i mnogi drugi.

U vreme kada Sovjetski savez u okviru petogodišnjeg plana razvija gigantsku građevinsku aktivnost, gradi hiljade radničkih stanova i osniva nove gradove socijalističkog tipa, uvodeći na scenu arhitektonski razvoj sa ubrzanjem odlučnih istorijskih zadataka, da bi ostvario stvaranje socijalističkog stanovanja i rušenja razlike između grada i sela — u to vreme arhitektonski rad u staroj Evropi stagnira. Tržište stanova (naravno, sa izuzetkom proletarijatu zaista dostupnih stanova) zasićeno je, a potražnja, sposobna da plati, odavno zadovoljena i uslužena. Naši gradovi već danas dostižu stepen zasićenosti, dolaze na granicu starosti koju ili neće preživeti ili će preživeti — jedino kao boravišta u odumiranju, ili čak i sasvim odumrla mesta, kao Pompeje kapitalizma.

Arhitektonska avangarda za koju ravan krov ili nameštaj od metala nisu označavali poslednji cilj i sveti fetiš, ali za koju su se sa problemom stanovanja, grada i uređenja stana istovremeno pojavili i ekonomski, socijalni i politički problemi, dužna je da napreduje u pravcu arhitektonskog razvoja i kroz politički rad. To

ne znači dati ostavku na arhitektonski rad zbog toga što dalji napredak arhitekture praktično nije ostvariv u okviru kapitalističkih prilika niti posvetiti se isključivo političkoj aktivnosti. To bi bilo grubo i nedijalektičko shvatanje, naime, kada bismo pretpostavljali da su sve mogućnosti rada iscrpene i da će dalji rad biti mogućan jedino posle promene ekonomskog i socijalnog sistema: istorijske epohe ne slede jedna drugu kao tačke u programu nekakvog koncerta, u kojem se posle završetka jednog dela i pauze nužno nastavlja drugi deo komada.

Svako zaista progresivno i tehničko i arhitektonsko rešenje, koje ne dozvoljava da bude deformisano i zloupotrebjeno u službi kapitala, danas predstavlja važno pojačanje za snage revolucionarne energije. Već u kapitalizmu napredne stvaralačke snage razvijaju određene faktore nove socijalističke kulture, a moderna tehnika i nauka ubrzavaju, u epohi imperijalizma, proces stvaranja materijalnih pretpostavki socijalizma.

Arhitektonska avangarda, koja ispoveda konstruktivizam, ima danas, u kapitalističkim uslovima, pre svega destruktivnu ulogu: veli dosledno „Ne” postojećem gradu, postojećim načinima stanovanja, otkriva podvale koje buržoazija svakodneвно organizuje u vezi sa stambenim pitanjem, kritikuje kapitalističke metode „rešavanja” stambene krize, analizuje kapitalističko tržište stanova, ponudu i potražnju na ovom tržištu, ukazuje na nesposobnost administracije i parlamenta da preduzmu, podrže ili učestvuju u akcijama narodne, socijalne i stambene politike — ukratko arhitektonska avangarda danas ukazuje na nesposobnost vladajućeg sloja i postojećeg društva da reši stambenu krizu, jednu od najtežih kriza kapitalističkog poretka.

*Ali, destruktivna uloga je u isto vreme konstruktivna aktivnost i obrnuto; arhitektonska avangarda danas je dužna da svojim stručnim radom, a ne utopijsko — političkim traktatima, pomaže borbu proletarijata — od parcijalne borbe za zdrave i ljudski pristojne stanove za čoveka i borbe za stanarine koje bi takve stanove učinile pristupačnim za radnike, znači od borbe za ispravan odnos između najamnine i stanarine, sve do borbe za konačne revolucionarne ciljeve, za suštinski ekonomski i društveni preobražaj.*

U vreme katastrofalne nezaposlenosti i stagnacije stambene izgradnje, isticanje jasnih i arhitektonski solidno zasnovanih postulata izgradnje stanova, predstavlja značajnu političku parolu dana: odgovarajući stanovi za desetine hi-



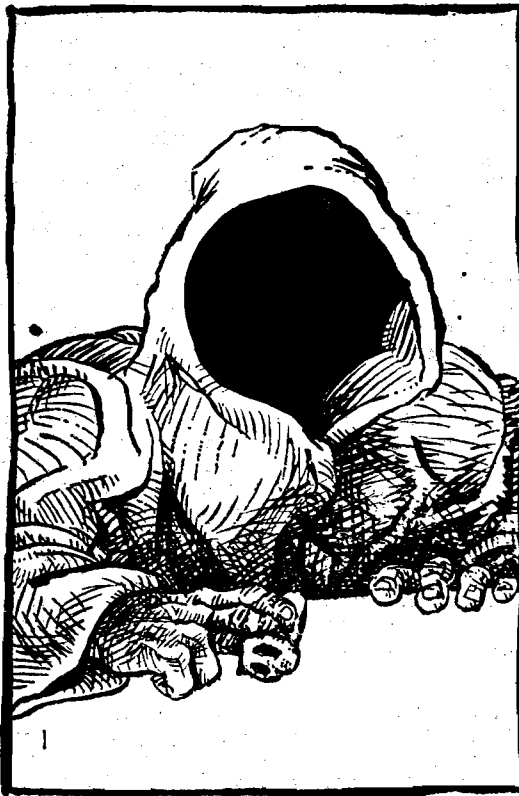
ljada građana koji ili rđavo stanuju ili uopšte i nemaju stan, i, u isto vreme, zaposlenje za desetine hiljada građevinskih radnika!

Arhitektonska *avangarda* biće dostojna svog imena samo u slučaju takvog stava koji će je zaista dovesti u položaj predstraže u velikoj borbi klase za rušenje postojećeg ekonomsko-socijalnog sistema i za izgradnju životnog poretka socijalizma, naime, ako zajedno sa klasom koju istovremeno poziva da ostvari „najviše ciljeve čovečanstva“ radi i bori se na svim zadacima i učestvuje u svim sukobima — od parole „stan i posao“ do socijalističke izgradnje sveta.

Samo kroz ovakvu borbu može biti ostvaren napredak u „razvoju arhitektonskih vrsta“.

1931.

(Preveo sa češkog ALEKSANDAR ILIĆ)



# PRILOG PROBLEMU FUNKCIJA U ARHITEKTURI \*

---

Pitanje funkcije u arhitekturi neodvojivo je od pitanja funkcije u današnjem mišljenju, kulturnom stvaralaštvu i životnoj praksi. Funkcionalno gledanje omogućava shvatanje stvari kao zbivanja, a da pri tom ne poriče njihovu materijalnu realnost. Pokazuje svet u isto vreme i kao kretanje i kao čvrstu osnovu ljudskog delanja. Pojam funkcije, kao osnovna radna hipoteza moderne kulture, razvija se i iznutra diferencira; zato je neophodno imati stalno na umu i revidirati njene oznake. Koje su to oznake? Ako govorimo o funkciji neke stvari, šta time hoćemo da izrazimo?

Pojam funkcije, pre svega, znači to da stvar koja je nosilac funkcije uobičajeno upotrebljavamo u određenu svrhu; navika, ponavljana upotreba nužna je pretpostavka funkcije; za samo jednu i jedinstvenu upotrebu stvari ova oznaka nije odgovarajuća. Ali ni subjektivna, na pojedinca ograničena navika određene upotrebe date stvari, ne čini funkciju u pravom smislu reči. Potreban je, zatim, i socijalni konsenzus o svrsi za čije se postizanje stvar kao sredstvo upotrebljava: određeni način upotrebe date stvari mora biti spontano shvatljiv svakom članu datog kolektiva. Otud izvire srodstvo — iako ni izdaleka istovetnost — problema funkcije sa problematikom znaka: stvar svoju funkciju ne samo da vrši već je i znači. Ako je, na primer, reč o stvari koja se može primiti čulima, već je njeno čulno primanje određeno svešću o tome za šta se ona upotrebljava; kako oblik, tako i svrstavanje primljene

\* Iz knjige J. Mukařovský, *Studie z estetiky*, Odeon, Praha, 1966.

stvari u prostor često zavise od ove svesti: na primer, drška oruđa — ako znamo čemu ono služi — biće prilikom primanja stvari tumačena — nezavisno od svog stvarnog položaja u datom trenutku — kao onaj sastavni deo predmeta koji nam je po pravilu najbliži i od kojeg zato polazimo pri shvatanju oblika; međutim, ako prilikom primanja ne umemo da identifikujemo dršku, javiće se za nas kao slučajna izbočina koja nelogično krši jedinstvo oblika, a sam oblik biće za nas nezadovoljavajuće višeznačan.

Međutim, stvar nije sudbinski povezana sa jednom funkcijom, čak gotovo da nema stvari koja ne služi čitavom skupu funkcija. Svaki čin prilikom kojeg se stvar upotrebljava, može istovremeno pratiti više svrha; isto je tako moguća upotreba stvari za druge svrhe i sa drugom funkcijom od one za koju se uobičajeno upotrebljava, čak i od one za koju je prilagodio proizvođač; najzad, funkcija može tokom vremena menjati svoju konvencionalnu funkciju. Sve to zavisi kako od kolektiva koji određene funkcije konvencionalno povezuje sa određenom stvari, tako i od individue koja upotrebljava stvari za svoje lične ciljeve i u znatnoj meri sama odlučuje o takvoj upotrebi.

Povezanost stvari sa funkcijom ne zavisi, znači, jedino od same stvari, već i od toga ko stvari upotrebljava, od čoveka kao člana kolektiva i individue. Naravno, svest kolektiva ne ograničava se na puklo fiksiranje uzajamno izolovanih funkcija, već uvodi pojedine funkcije u složene uzajamne odnose, čijom se zakonitošću rukovodi ukupan aktivni stav kolektiva prema stvarnosti. Individua, kao član kolektiva, ima na raspolaganju opšte prihvaćen funkcionalni skup i konvencionalni raspored funkcija u svetu pojava; može se, međutim, u svojim postupcima odvajati od ove zakonitosti tako što upotrebljava stvari u funkcijama koje sa njima nisu povezane opštim konsenzusom, ili tako što — uz višestrukost funkcija često okupljenih oko jedne stvari — preokreće njihovu uobičajenu hijerarhiju i postavlja kao dominantnu funkciju neku drugu od one koja je to bila u datom slučaju prema opštem konsenzusu. Znači, jasno je da treba razlikovati: a) stvarnost u kojoj se funkcija ostvaruje, b) skup funkcija smešten u svesti kolektiva i povezan uzajamnim unutrašnjim odnosima u strukturu, c) individuu koja u funkcionalni proces unosi neprestano obnavljanu slučajnost i tako uvodi strukturu funkcija u pokret. Ni jedan od ova tri niza nije jednoznačno povezan sa nekim od ostalih, niti je njime pasivno predodređivan; njihovi uzajamni odnosi su promenljivi i razvijaju se.

Dospeli smo, znači, do stanovišta sa kojeg se za nas funkcija javlja kao istorijski promenljiva struktura sila koje upravljaju ukupnim odno-

som čoveka prema stvarnosti. Ovde smo već daleko od jedinstvenog odnosa između konkretne stvari i konkretnog cilja; međutim, neophodno je napredovati ka još daljoj generalizaciji; ne samo pojedini ljudski činovi već i pojedine detaljne funkcije koje ovim činovima neposredno rukovode, mogu biti redukovani na nekoliko najosnovnijih smernica, primarnih funkcija, ukotvljenih u samom antropološkom ustrojstvu čoveka. Možemo pretpostavljati, bez obzira na promenljivost stavova koje čovek u najrazličitijim razdobljima, na najrazličitijim mestima i pod najrazličitijim socijalnim pretpostavkama zauzima prema stvarnosti, da svi ovi stavovi imaju nešto zajedničko: u načinu na koji čovek aktivno reaguje na stvarnost i preobražava stvarnost (kao svog i protivnika i pomoćnika u borbi za egzistenciju) ostvaruje se — makar i u vidovima koji se neprestano menjaju — nekoliko osnovnih smernica, datih činjenicom da je psihofizičko ustrojstvo čoveka u najgrubljem obrisu konstantno.

Naravno, ne smemo se zavaravati pretpostavkom da se, zbog svoje neposredne povezanosti sa antropološkom osnovom i zbog svog očigledno malog broja, ove primarne funkcije mogu bez većih teškoća izbrojati i katalogizovati. I u današnjoj situaciji maksimalne autonomizacije funkcija često je teško tačno odrediti i razgraničiti učešće pojedinih funkcija u nekom činu ili vrsti činova; utoliko bi teže bilo tačno odgonetnuti koje su od raspoznatljivih funkcija primarne, to jest one koje ne mogu biti redukovane na druge funkcije i koje su istorijski neuslovljene; a koje su, obrnuto, izvedene, nastale diferencijacijom primarnih funkcija. Maksimalna autonomizacija funkcija, koju smo skloni da smatramo za prirodno stanje, zapravo je posledica dugog razvoja: sve do XIX veka a još i danas u folklornim kulturama, ukoliko su očuvane, strukturalna povezanost funkcija je tako bliska da se one ostvaruju kao čitavi snopovi, u kojima pojedine funkcije istupaju samo kao aspekti pukog bojenja, prelazni i od ukupnog saveza neodvojivi. Tako je, na primer, gotovo nemoguće razlikovati estetsku funkciju od magijsko-religiozne (uporediti sa tetoviranjem ili sa namernim ožiljcima na telu kod nekih primitivnih naroda) ili od erotske funkcije. Zbog prevlasti strukturalne povezanosti funkcija nad pojedinim funkcijama moguće je, takođe, često samo sa velikim teškoćama identifikovati istu funkciju u dva različita istorijska ili socijalna konteksta; tako su se, na primer, pojavili slučajevi u kojima je estetska funkcija — jedna od najjasnije utvrđenih — morala biti u srednjovekovnoj književnoj tvorevini identifikovana na osnovi složene naučne analize.

Ovi razlozi pokazuju da bi trud oko spiska osnovnih funkcija bio sigurno uzaludan. Među-

tim, sa druge strane, ima dosta razloga za to da možemo pretpostaviti da su funkcije kao celina ukorenjene u antropološkom ustrojstvu čoveka i da su zato prilikom svakog čina čiji je subjekat čovek, potencijalno prisutne sve funkcije, naravno, ukoliko uopšte mogu biti doveđene u vezu sa tim činom; naime, već sam konkretan cilj delanja po pravilu implicuje čitav niz funkcija, od kojih jedna biva dominantna, a ostale prateće. Za celovitost skupa funkcija karakteristična je okolnost da isti subjekat može menjati funkcije iste stvari prema situacijama u kojima ih upotrebljava. Eventualno može i pogrešno tumačiti funkciju vlastite tvorevine: tako, na primer, nisu nepoznati slučajevi u kojima je slikar ili drugi likovni umetnik u verbalnom tumačenju nehotice lažno tumačio svoju podsvesnu stvaralačku intenciju. Može se, takođe, desiti i to da subjekti kojima je upućen čin subjekta koji dela — pripisuju tom činu funkcije, drukčije od onih koje im je pripisao i za koje ih je prilagodio aktivni subjekt, i da će prema takvom svom shvatanju reagovati na čin. Zato, ako pretpostavljamo da je određeni produkt ljudske aktivnosti određen za to da izvršava određenu funkciju i shodno tome se prema njemu odnosimo, takva naša pretpostavka nikako ne dokazuje da funkcija (ili funkcije) koju tom produktu pripisujemo čini sastavni deo producentove intencije; na primer, ako nam se tvorevina koja dolazi iz sredine različite od naše javlja kao umetničko delo, to nikako nužno ne znači da je autor tvorevine hteo da ostvari estetsku funkciju, ili da je barem za njega ta funkcija bila jasno dominantna. Sve to dokazuje da su u svakom činu i njegovom rezultatu potencijalno prisutne i funkcije različite od samo onih koje očigledno vrši, pa čak da su — jer je subjekat čina čovek — potencijalno prisutne sve primarne funkcije, ukotvljene u antropološkom ustrojstvu čoveka; naravno, ukoliko mogu biti povezane sa stvari ili činom.

Posle ovih opštih primedbi pristupamo pitanju funkcija u arhitekturi. Možemo se odmah neposredno nadovezati na ono što je upravo bilo rečeno, jer je arhitektura tipičan slučaj više-funkcionalne produkcije; s pravom moderni teoretičari arhitekture shvataju zgradu kao skup životnih procesa, čije je ona mesto zbivanja. Arhitektonska tvorevina razlikuje se od bilo kog stvarnog oruđa ljudske delatnosti, i od oruđa tako složenog kao što je mašina, time što nije uključena ni u jednu određenu aktivnost, već je određena za to da služi kao prostorna sredina za aktivnosti najrazličitije vrste. Uporedne arhitektonske tvorevine sa mašinom (Korbizije) predstavlja, doduše, poentu manifestacije težnje doba ka najvećoj mogućoj funkcionalnoj jednoznačnosti arhitekture, ali nikako njenu nadvremensku karakteristiku.

Arhitektura organizuje prostor koji opkoljava čoveka. Organizuje ga kao celinu i s obzirom na celog čoveka, to jest s obzirom na sve postupke, fizičke, ili psihičke, za koje je čovek sposoban i za koje zgrada može postati mesto radnje. Ako velimo da arhitektura organizuje prostor koji opkoljava čoveka, kao celinu, time imamo na umu okolnost da ni jedan od delova arhitekture nema funkcionalnu samostalnost, već se vrednuje samo prema tome kako formira, bilo sa motoričkog, bilo sa optičkog aspekta, prostor u koji je svrstana i koji ograničava. Pogledajmo, na primer, mašinu (recimo, šivaču mašinu ili muzički instrument tipa mašine, pijano) smeštenu u stambeni prostor. Svaka mašina ima svoju specifičnu funkciju; kao sastavni deo arhitekture (stambenog prostora) međutim, ne ocenjuje se s obzirom na ovu specifičnu funkciju, već s obzirom na to kako formira prostor za oko i pokret čoveka. Njena vlastita funkcija razmatra se samo utoliko ukoliko se u takvoj organizaciji prostora ostvaruje; tako se, na primer, specifična funkcija šivaće mašine razmatra samo u onoj meri u kojoj će pri smeštanju mašine biti nužno uzimati u obzir to da onaj koji sa njom radi može udobno da sedi i pri tom ne ometa kretanje ostalih stanovnika prostorije, da ima dovoljno svetlosti i sl; kod pijana, pak, njegova specifična funkcija ostvaruje se s obzirom na arhitektonski prostor istim zahtevima, ali pored toga još i drugim, na primer, zahtevom za pogodniji smeštaj s obzirom na akustičnost prostorije. Ali okolnost da li je data mašina (oruđe) sposobna da gore ili bolje obavlja svoj vlastiti zadatak — ostaje sasvim van domašaja arhitekture i van njenog interesovanja. Slično će se i kod vajarskih i slikarskih umetničkih dela koja čine sastavni deo arhitektonskog prostora pitanje arhitektonske vrednosti ticati pre svega načina na koji doprinose njegovom formiranju. Već smo ranije istakli da arhitektura organizuje prostor s obzirom na celog čoveka, to jest s obzirom na sve postupke, fizičke i duševne, za koje je čovek sposoban. Ovo tvrđenje zapravo izvire već iz rečenice da su u suštini sve funkcije potencijalno prisutne u svakom ljudskom činu, ukoliko sa datim činom uopšte mogu biti dovedene u vezu; kod arhitekture, međutim, istupa sveprisutnost svih funkcija utoliko naglašenije, ukoliko je raznovrsniji skup aktivnosti kojima arhitektonska tvorovina mora da služi.

Naravno, nije svaka zgrada namenjena svim radnjama, postoji skup arhitektonskih vrsta, od kojih svaka znači određeno ograničenje i određene funkcionalnosti. Ali pojedine vrste nisu bez uzajamnog odnosa i uticaja; a tek skup svih arhitektonskih vrsta određenog doba i određene sredine karakteriše ukupno arhitektonsko iskorišćavanje funkcionalne oblasti u dato doba i u datoj sredini. Dokaz bliske uzajamne poveza-

---

nosti arhitektonskih vrsta jeste okolnost da svako evolutivno razdoblje arhitekture ima dominantnu vrstu, s obzirom na koju rešava svoje osnovne konstruktivne probleme; u gotici to je bila katedrala, u renesansi i baroku palata, upola javna, upola privatna, a danas zgrada za stanovanje. I tako, uprkos diferencijaciji vrsta važi da se arhitektura odnosi prema celom čoveku, prema zbiru njegovih fizičkih i duhovnih potreba. Navodeći pored fizičkih potreba i duhovne, imamo pre svega na umu psihološka dejstva građevinske tvorevine, po pravilu označavana dosta neodređenim nazivima, kao što su udobnost (prirodnost), monumentalnost i slično. Potencijalni odnos arhitekture prema svim potrebama i ciljevima čoveka jasno ilustruje i mogućnost pomeranja dominantne funkcije arhitektonske tvorevine (uporediti sa upotrebom palate u funkciji službene zgrade ili upotrebu berze za univerzitetsku zgradu) i mogućnost pomeranja dominantne funkcije cele arhitektonske vrste (uporediti razvoj tipa bazilike iz zgrade trgovačke namene u zgradu za svrhu bogoslužjenja).

To znači da je funkcionalnost arhitekture veoma složena stvar. Nije reč, kako su nekada pretpostavljali pioniri funkcionalnog gledišta, samo o jednostavnom odnosu između individue koja ustanovljuje svrhu i svrhe iz koje bi neposredno i nužno izvirale forme i ustrojstva zgrade. Postoje ovde četiri funkcionalna horizonta, a ni jedan od ovih funkcionalnih horizonata ne mora se poklapati i ne poklapa se sa ostalima. Pre svega, funkcije zgrade određuje aktuelna svrha, ali zatim i svrha kao istorijska činjenica: i kada je reč, recimo, o tako individualnoj svrsi kao što je izgradnja porodičnog stana, oblikovanje i raspored zgrade, znači i njena funkcionalnost, rukovode se ne samo aktuelnim praktičnim gledištem već i ustaljenim kanonom (skupom normi) ove vrste građevina i njegovim dotadašnjim razvojem; oba aspekta svrhovitosti, aktuelan i istorijski, mogu se prilikom rešenja datog zadatka razilaziti. Treći funkcionalni horizont čini organizacija kolektiva kojem pripadaju poručilac i arhitekta: i prividno najutilitarnije uslovljene funkcije zgrade dobijaju izgled i uzajamni odnos koji odgovaraju ustrojstvu društva, ekonomskim i materijalnim mogućnostima kojima društvo raspolaže itd. U ovaj funkcionalni horizont uključuju se i razne nijanse simboličke funkcije (o njima videti članak Krohe „Dnešní problémy sovětské architektury” — „Današnji problemi sovjetske arhitekture”, Praha — Moskva, I). I ovaj društveni funkcionalni horizont ima svoje specifične zahteve koji se nikako nužno ne poklapaju sa zahtevima ranije navedenih horizonata. Najzad, postoji i individualni funkcionalni horizont: individua se može — kao što je poznato — od-

vajati od svega što su prethodni horizonti normirali, može na različite načine kombinovati njihove divergentne zahteve itd. Takođe, ne smemo zaboraviti da se pored nastojanja na pridržavanju tačne funkcionalnosti u svakom funkcionalnom planu može manifestovati i tendencija njenog kršenja, radikalnijeg i manje radikalnog, i da čak kršenje dosadašnjih funkcionalnih normi može značiti početak razvoja samih funkcija, a time i razvoja arhitekture. A takvo kršenje funkcionalnosti po pravilu dolazi iz odluke individue, bilo individue poručioaca, bilo individue arhitekta.

Četiri funkcionalna horizonta, koje smo upravo nabrojali, nisu, naravno, uzajamno istovetni niti nužno paralelni, pre će biti obrnuto. Međutim, nalaze se u stalnom uzajamnom odnosu, i to hijerarhijskom; to znači da po pravilu jedan od njih preovlađuje; naravno, tokom razvoja se ova dominantna menja. Tako je u savremenoj arhitekturi, kao što smo već istakli, u početku najveći naglasak stavljen na horizont aktuelne svrhe, a kasnije, u razvoju poslednjih godina, i na horizont socijalne funkcionalnosti. Eklektička arhitektura osamdesetih i devedesetih godina stavila je glavni naglasak na horizont građevinske svrhe kao istorijske činjenice ili na arhitektonsku vrstu; dokaz za to jeste okolnost da je često, na primer kod zgrada za izdavanje, bio stvaran privid drukčije arhitektonske vrste od one o kojoj je u datom slučaju bila reč: zgrada za izdavanje simulira izgledom svoje fasade palatu. Evolutivno razdoblje koje je neposredno sledilo, arhitektura secesije, postavila je u prvi plan horizont individualne funkcionalnosti: naredba glasi, izaći u susret zahtevima koje postavlja individua, prilagoditi zgradu ako treba i fiktivnim funkcijama koje individua pripisuje zgradi makar i na štetu njene stvarne uloge; otuda bujna lirika u arhitekturi tog razdoblja.

Analiza funkcija u arhitekturi dovela nas je, znači, do zaključka da se arhitektura uvek, u svim svojim vidovima, poziva na celog čoveka, na sve komponente njegove egzistencije, počev od opšte i zajedničke antropološke osnove sve do individue determinisane kako društveno, tako i svojom vlastitom jedinstvenošću; pored toga, arhitektura je u svojoj funkcionalnosti predodređivana i svojom immanentnom istorijom. Tu nema funkcionalne jednoznačnosti: svaka od pojedinih funkcija i njihov uzajamni odnos javljaju se u drukčijem aspektu, ako ih projektujemo u drugi od četiri pomenuta horizonta. Zadatak arhitektonske rasprave nije, znači, samo dijagnoza pojedinih funkcija, već i racionalna kontrola i uzajamno uravnotežavanje pojedinih horizonata u kojima se ove funkcije odražavaju. Ako koristimo pridev „racionalna”, time nećemo



da sasvim isključimo moment iracionalne, intuitivne i aktivne slutnje, niti stalni pritisak nepredvidljivosti koji izvire iz horizonta individualne funkcionalnosti. Zanemarivanje i potiskivanje zahteva ovog horizonta moglo bi u praksi voditi u petrifikaciju razvoja: svaka aplikacija ljudske tvorevine, bilo da je reč o materijalnoj ili o nematerijalnoj stvari, u određenoj meri je njena „zloupotreba“, naime, promena njene funkcije; tako je i kod arhitekture pitanje kako i u kojoj meri se mogu ili čak i treba da preokrača data određenja zgrade, eventualno pomeri učešće pojedinih funkcionalnih horizonata, zapravo nezaobilazno pitanje, uprkos svoj njegovoj prividnoj suvišnosti. S tim je takođe povezano pitanje sporednih, često samo potencijalnih funkcionalnih mogućnosti arhitektonske tvorevine, naime onih koje ne ulaze u datu praktičnu intenciju, ali odjekuju kao visoki tonovi u psihološkom dejstvu zgrade a nekada čak i u njenoj aktivnoj upotrebi; ni tu te mogućnosti ne mogu biti zanemarene i kočene bez štete, ako ne treba da se pretvore u latentno zlo. Sada prelazimo ka složenom i nezaobilaznom problemu *estetske funkcije* u arhitekturi. U tom kontekstu biće potrebno progovoriti i o odnosu između arhitekture i umetnosti. Što se tiče položaja estetske funkcije među ostalim funkcijama, nužno je, bez podrobnog proširivanja, barem podsetiti da estetska funkcija bilo gde da se pojavljuje, u bilo kom susedstvu, predstavlja dijalektičku negaciju funkcionalnosti. Bilo koja funkcija osim estetske može se u krajnjoj liniji manifestovati uvek samo tamo gde je reč o upotrebi stvari za neku svrhu; međutim, estetska funkcija, bilo gde i bilo kad da se pojavi, ukoliko je snažnija utoliko više pretvara samu stvar u svrhu, odnosno, sprečava njenu praktičnu upotrebu. Ako treba da tražimo dokaz za to upravo u arhitekturi, možemo se pozvati na iskustvo da se enterijer sa hipertrofiranom estetskom funkcijom brani od upotrebe time što na sebe suviše privlači pažnju; čak svaka promena enterijera, nastala zamenom ili čak i pukim premeštanjem nameštaja, sposobna je da privremeno i netraženo oživi za stanare estetsku funkciju pojedinih delova nameštaja i celine i time snizi praktičnu upotrebljivost prostorije.

Međutim, ovaj nas primer vodi ka jednoj još opštijoj tezi, naime, da estetska funkcija ne izranja naglo, bez prelaza, kao nešto dodato i naknadno, već da je uvek potencijalno prisutna, očekujući i najmanju priliku da oživi. Doduše, to izvire iz teze koju smo naveli na početku članka, teze o potencijalnoj sveprisutnosti svih funkcija, ali je sveprisutnost estetske funkcije posebno izrazita i neograničena. Estetska funkcija, kao dijalektička negacija funkcionalnosti uopšte, predstavlja protivrečnost svakoj pojedinoj funkciji i svakom skupu pojedinačnih funk-

cija; zato je njen položaj među pojedinačnim funkcijama sličan strujanju vazduha između stvari, ili, još bolje, mešanju tame sa svetlošću. Kao što se svuda odakle je odstupila stvar prostor ispunjava vazduhom, ili kao što u zavoj u prostoru odakle se povukla svetlost prodire tama, estetska funkcija sledi, blisko prionuta, ostale funkcije; tamo gde su ostale funkcije oslabljene, ili se povlače ili premeštaju, odmah prodire i srazmerno jača estetska funkcija. Nema stvari koja ne bi mogla postati njen nosilac, i obratno, nema stvari koja bi to nužno morala biti. Ako su određeni predmeti proizvedeni sa neposrednom intencijom estetskog dejstva i ako su prilagođeni ovoj intenciji i po svojoj formi, iz toga još nikako nužno ne izvire da ne bi mogle uz promenu vremena, prostora ili sredine u znatnoj meri ili sasvim izgubiti ovu funkciju. Estetska funkcija, znači, izranja i nestaje, nevezana ni za jednu stvar nepromenljivo. Budući da rado zauzima mesto upražnjeno od svih ostalih funkcija, javlja se često tamo gde stvar, eventualno i nematerijalna, kao određeno ustrojstvo, gubi praktičnu funkciju, na primer, lepota ruševina itd.<sup>1</sup> Međutim, budući da se prema svim funkcijama jednako odnosi, kao njihova protivrečnost, pogodna je da prilikom evolutivnih pomeranja čini most koji vodi od nekadašnje slojevitosti funkcija ka budućoj, i tada biva, obrnuto s obzirom na prethodni slučaj, činilac razvoja i vosnik promene. I kada je reč o preslojavanju, čiji je konačni cilj prevlast praktičnih funkcija, ponekad prolazno osvaja prevlast estetska funkcija, da bi olakšala pomeranje; tako se, na primer, kod arhitekta Van de Veldea, najznačajnijeg predstavnika secesije u arhitekturi, javljaju prva obeležja funkcionalizma, ali sa estetskom obojenošću: govori o *lepoti* mašine kao vrhunski svrhovite tvorevine, o *lepoti* dinamičke linije itd. Oba dejstva estetske funkcije,

<sup>1</sup>) Sposobnost zamenjivanja iščezlih funkcija pripada u određenoj meri *svim* *znakovnim funkcijama*, to jest onim koje od stvari čine znak; uporediti, na primer, sa simboličkom funkcijom koja — često paralelno sa estetskom — osvaja stvari (institucije) isključene iz praktične upotrebe. Estetska funkcija je jedna od znakovnih funkcija, jer stvar, koja je njen nosilac, postaje ipso facto znak, naravno, posebne vrste. Umetnost, koja je namenjena tome da posreduje između dve strane, umetnika i primaoca, na osnovi konvencije koju je stvorilo neposredno prethodno evolutivno stanje umetničke strukture otkriva znakovnu prirodu estetske funkcije. Sposobnost zamenjivanja iščezle funkcije, međutim, kod estetske funkcije je još snažnija nego kod drugih znakovnih funkcija, jer je estetska funkcija dijalektička negacija i same znakovnosti (uporediti sa preobražavanjem komunikativne funkcije u pesničkom ili slikarskom delu); zato estetska funkcija može da zameni i drugu odumrlu znakovnu funkciju; tako je, na primer, sposobna da sama održava u životu određeni obred, i kada je njegovo pravo značenje palo u zaborav; uporediti sa reliktima folkloru, kao što je u našim krajevima spaljivanje veštica. Može se, najzad, desiti i to da stvar sasvim izgubi sve funkcije, i znakovne, ubrajajući u to i estetsku funkciju; tada je, naravno, prepuštena propasti.

ona koja konzervišu i ona koja olakšavaju promenu, nužno izviru iz njene suštine. Najzad, treba primetiti da postoji oblast pojava u kojoj estetska funkcija preovlađuje nad ostalima ili bar ka tome smeru: to je oblast umetnosti. Nijedna umetnost nije odvojena neprelaznim zidom od ostalog sveta pojava: postoje neprimetni prelazi i stalna fluktuacija između umetnosti i vanumetničke, pa čak i vanestetske oblasti.

Posle ovih nekoliko opštih zapažanja, ograničenih na najosnovnije i najnužnije teze, obraćamo pažnju na specijalno pitanje estetske funkcije u arhitekturi. Tu ona ima poseban položaj koji se može najzgodnije izraziti u nekoliko protivrečnosti: 1. Estetska funkcija može se ostvariti u bilo kojoj vrsti arhitekture, počev od zgrada tako praktično određenih kao što je ambar, skladište ili tvornička zgrada; u nekim graditeljskim vrstama je čak nezaobilazna komponenta ukupnog dejstva, na primer, kod monumentalnih građevina; arhitektura je u svom razvoju blisko povezana sa umetnostima koje nazivamo likovnim, ima sa njima zajedničke, na primer, probleme prostora i druge. Sa druge strane, međutim, uopšte nije jednoznačna granica između građevina sa estetskom funkcijom i bez nje, od arhitekture vode neposredno veze ka zanatskoj delatnosti, i to i ka onoj koja nema estetsku intenciju, te ka industrijskoj proizvodnji. U arhitekturi nije moguće, kao u drugim umetnostima, da estetska funkcija preovlada, ili bar dospe do krajnje granice mogućnosti u tom pravcu: praktične funkcije ovde nikada ne mogu u potpunosti biti podređene estetskoj funkciji, tako da zgrada ostavlja utisak estetski autonomne tvorevine; kada bi se to desilo, tada bi — prema tačnoj formulaciji Karela Tajgea — arhitektura *ipso facto* prešla u skulpturu, počela bi da se doživljava i vrednuje kao skulptura. 2. Estetska funkcija javlja se u arhitekturi kao nešto dodato, nešto što je pristupilo spolja: rado se smešta na površini zgrade (uporediti sa ornamentom; bilo je čak proglašavano da arhitektura počinje tamo gde se završava konstrukcija), ostvaruje se često na komponentama manje opterećenim praktičnim funkcijama (kao što je na primer boja<sup>\*)</sup>; često se javlja kao nešto što preseže traženu funkciju (kao izrazitiji i pravilniji oblik nego što bi bio potreban za savršeno

<sup>\*)</sup> U ovom kontekstu može se zapaziti da biva naznačivana klasifikacija: optičko dejstvo — estetska funkcija; motoričko dejstvo — praktična funkcija. Istina je da se estetska funkcija pretežno koncentriše oko vizuelnog opažanja, dok su praktične funkcije zapravo povezane sa mogućnostima kretanja, koje zgrada omogućava čoveku; ipak, ne može se sasvim isključiti ni optički činilac iz oblasti praktičnih funkcija (uporediti sa praktičnim značenjem boje zida u stambenoj prostoriji, npr. u radnoj sobi) niti motorički činilac iz domašaja estetske funkcije (uporediti sa zahtevom za savršenom pristupačnošću pojedinih delova prostora kao estetskim zahtevom).

ispunjenje praktične funkcije itd.). Na drugoj strani, međutim, važno je da estetska funkcija ne pristupa spolja, već je sasvim imanentna arhitekturi: dokaz za to je zapravo okolnost da se estetska funkcija stapa sa praktičnim funkcijama u nerazdvojne grupe; tako se, na primer, ne može tačno odrediti udeo u kojem estetska funkcija učestvuje u funkcionalnoj kategoriji monumentalnosti (sa kojom, naravno, nije istovetna), a takođe se ne može odrediti — i pored sve svoje očiglednosti — udeo estetske funkcije kod funkcionalnog efekta stambenog „komfora” ili „udobnosti” stana. Tokom istorijskog razvoja arhitekture estetska funkcija se postepeno mešala sa raznim drugim funkcijama: u gotici sa religioznom funkcijom, u renesansi sa reprezentativnom, u baroku sa crkveno-religioznom i reprezentativnom istovremeno.

Ako treba pokušati da rešimo, makar samo u naznakama, ove prividne protivrečnosti, valja pre svega precizirati odnos između arhitekture i umetnosti. Kao što je poznato, savremena teorija arhitekture radikalno isključuje arhitekturu iz oblasti umetnosti, iako nikako ne poriče važnost estetske funkcije za arhitekturu. Ovo isključivanje praćeno je ostrim razgraničenjem umetnosti i vanumetničke oblasti: za umetnost se smatra samo oblast slobodne, vanestetskim gledištem neograničene liričnosti, drugim rečima, oblast dominantne estetske funkcije. Budući da arhitektura ne može doseći dominaciju estetske funkcije bez gubitka svoje suštine, njeno isključivanje iz zbira umetnosti logična je posledica navedenog shvatanja o suštini umetnosti. Izvor takvog shvatanja je tendencija koja je privremeno vladala u umetničkoj teoriji i praksi u vreme oko početka poslednje decenije (tendencija ka tzv. „čistoj” umetnosti), a nikako nadvremenski princip. Naravno, ne može se poreći da postoji provalija između arhitekture i ostalih umetnosti u tom smislu da ostale umetnosti deluju samo u oblasti duhovne kulture, dok arhitektura istovremeno deluje u oblasti duhovne i materijalne kulture. Sa druge strane, međutim, ne mogu se zanemariti okolnosti koje zbližavaju arhitekturu sa ostalim umetnostima: ako sagledamo umetnost u najširem kontekstu vremena, prostora i društva, pokazaće se da smeranje ka prevlasti estetske funkcije nad ostalima ne prestaje ni u jednoj umetnosti da bude upravo smeranje koje i u najekstremnijim slučajevima nije sasvim ostvareno. Pokazaće se, dalje, da svaka umetnost ishodi bez nasilnog prekida u oblast neosporne dominacije vanestetskih funkcija, znači u vanestetsku oblast; na primer, nema oštre granice između pesničkog dela i estetski obojene komunikativne jezičke manifestacije; isto važi i za slikarstvo — uporediti sa plakatom — pa čak i muziku, koja u nekim svojim formacijama, kao što su muzika marševa, mu-

zika za igru, muzika namenjena izazivanju emocionalnog uzbuđenja itd., manifestuje očiglednu konkurenciju estetske i vanestetske funkcije. Istorijski razvoj svake umetnosti praćen je stalnim smenjivanjem priliva i odliva vanestetskih funkcija, a ni u estetski najčistijoj umetničkoj tvorevini ove funkcije nisu odstranjene, već su samo preobražene u tom smislu da gube individualan praktični domašaj i stupaju u dodir sa životnom praksom tek posredstvom umetničke strukture kao celine. Uz pomoć neprekidnog dodira sa vanumetničkom oblašću, pa čak i neposrednog ulaženja u nju, umetnost vrši uticaj na stanje i pomeranje funkcija i vrednosti u oblasti životne prakse; samo ta okolnost može objasniti da umetnost, po pravilu ograničena na uzan krug konzumenata, pogađa same osnove životne prakse.

I u arhitekturi postoji stalna borba između predodređenosti i nadređenosti estetske vrednosti, kao i u drugim umetnostima, ali s tom razlikom što arhitekturi nedostaje mogućnost makar i približavanja ostvarivanju prevlasti estetske funkcije. Zato je dodir arhitekture sa vanestetskom oblašću neobično blizak, ne samo zato što se unutar same arhitekture dodiruju tvorevine bilo kakve estetske intencije sa tvorevinama koje snažno estetski deluju, već i zato što od arhitekture vodi neposredna veza prema zanatskoj i tvorničkoj proizvodnji. Različitost arhitekture od ostalih umetnosti, znači, u isto vreme je i beočug koji je za njih vezuje: upravo arhitekturi, čvrsto ukorenjenoj, za razliku od ostalih umetnosti, u oblasti materijalne kulture, pripada pre svih njih uloga mosta preko kojeg dometi umetnosti prelaze neposredno u životnu praksu. Arhitektura nije posrednik samo svojih vlastitih dometa, već i drugih umetnosti, posebno najbližih, slikarstva i vajarstva, sa kojima ima neke zajedničke ili barem slične probleme oblikovanja, na primer problem prostora, svetlosti, boje itd.<sup>3</sup> To znači da je arhitektura, uprkos svom izuzetnom položaju, sudbinski povezana sa umetnošću. Njena osnovna dijalektička antinomija važi u suštini za svaku umetnost; može se formulisati kao neprekidna, uvek na nov način rešena borba između tendencije ka prevlasti estetske funkcije nad ostalima i tendencije ka prevlasti ostalih funkcija nad estetskom. Ako je za arhitekturu nemoguće da dospe do stvarne dominacije estetske funkcije, i kod drugih umetnosti, znači, granica koju bi u ovom pravcu mogle da dostignu nije podjednako visoka; veoma lako i veoma potpuno dominaciju estetske funkcije može doseći muzika, manje lako i manje potpuno pesništvo, još manje drama (upo-

<sup>3</sup> Zanimljivo je da Hegel smešta arhitekturu „najniže” od umetnosti: kod njega arhitektura dominira u prvoj od tri epohe umetničkog razvoja, u simboličkom razdoblju.

rediti razliku u strogosti cenzure prema pesništvu i prema dramati). Već smo ranije istakli da se estetska funkcija u arhitekturi istovremeno javlja i kao nešto površinsko i kao nešto što joj je imanentno; ova protivrečnost samo je aspekt upravo pomenute osnovne antinomije. Drugim rečima, ona bi se mogla označiti kao protivrečnost između unutrašnje i spoljašnje forme, koja se, u krajnjoj liniji, manifestuje u svakoj umetnosti, a u arhitekturi samo utoliko vidljivije ukoliko je ovde snažnija napetost između oba pola, i ukoliko manje ovde estetska funkcija ima mogućnost da stekne potpunu prevlast nad vanestetskim funkcijama. Ako položaj arhitekture prema drugim umetnostima posmatramo sa upravo opisanog stanovišta, spor oko toga da li je arhitektura umetnost ili nije — postaje terminološko pitanje.

Na kraju, potrebno je kazati nekoliko reči o načinu na koji estetska funkcija u arhitekturi nastaje i predaje iz sebe estetsku vrednost. Teorija funkcionalizma formulisala je shvatanje da je estetska funkcija posledica neuznemiravanog dejstva i savršene koordinacije ostalih funkcija. Probojna strana ove teze bila je u tome što vidi umetničko delo kao skup vanestetskih funkcija i njima odgovarajućih vrednosti; ovaj aksiom važi i za druge umetnosti i za estetsku funkciju uopšte, gde god se pojavljuje. Kao dijelektička protivrečnost svih ostalih funkcija, estetska funkcija se javlja kao posledica njihovog određenog uzajamnog odnosa, eventualno pomeranja tog odnosa. Pitanje je, međutim, da li je nezaoobilazna pretpostavka nastanka estetske funkcije — u arhitekturi kao i svuda drugde — savršeno slaganje svih vanestetskih funkcija i zadovoljstvo koje iz toga izvire. Razvoj umetnosti, ubrajajući tu i arhitekturu, nije lišen dokaza o tome da je novo delo, i to vredno delo, bilo posle svog stvaranja dočekano burom otpora; očigledan primer pruža doček Losove bečke zgrade na *Michaelerplatzu*. Pored toga, javlja se još jedna sumnja, naime, da li je uopšte moguće da koordinacija vanestetskih funkcija bude savršena, to jest jedino moguća. U takvu koordinaciju spadalo bi i uvođenje u sklad četiri funkcionalna horizonta kroz koje svaka vanestetska funkcija prolazi, dobijajući u svakom od njih drugi vid i drukčiji odnos prema ostalima. Dakle, savršena koordinacija funkcija sa stanovišta jednog horizonta, nužno znači slabije ili snažnije kršenje koordinacije sa stanovišta ostalih horizontata. Ovde se javlja — pre nego mogućnost dosezanja potpunog sklada — izbor između nekoliko načina njegovog kršenja. Najviše se ovde može govoriti — kao i svuda drugde u umetnosti — o potrebi za uravnotežavanjem funkcionalnih, a time i strukturalnih konsonanci sa disonancama; za razliku od statičnosti pukog sklada takvo je uravnotežavanje, naravno,

uvek labilno, dinamično, podvrgnuto promenama koje izvire iz pomeranja u ukupnoj hijerarhiji funkcija koja važi za dati kolektiv. Naravno, istina je da arhitektura može ove transformacije funkcionalnog sistema anticipirati, smerati ka obnovi funkcija i njihovih uzajamnih odnosa, ali i to nastojanje, i upravo ono, javljaće se sa stanovišta savremenosti kao kršenje, koje ima za posledicu oživljavanje estetskog dejstva. I u tome je arhitektura jedna od umetnosti.

*Stavba, XIX 1937—1938.*

(Preveo sa češkog ALEKSANDAR ILIĆ)



---

III DEO

---

# KULTURNA POLITIKA

---







---

MILENA DRACIĆEVIĆ

---

# ANIMACIJA

---

## INSTRUMENT KULTURNE POLITIKE U FRANCUSKOJ

---

Pre nego što se budemo zadržali na analizi animacije kao delatnosti, pokušaćemo da analiziramo pojmovna određenja termina animacija i animator, konsultujući i odgovarajuće definicije u teorijskim radovima nekolicine autora — te pokušati da damo svoju definiciju, a u odnosu na pojmove organizacije i organizatora kulture — koje određujemo kao osnovne i polazne.

U Rečniku srpskohrvatskog književnog jezika<sup>1)</sup>, *animator* je onaj koji podstiče, oduševljava. U Larusovom Rečniku francuskog jezika<sup>2)</sup> — *animator* je osoba koja: 1. „daje veselost, pokret jednom sastanku, predstavi, itd.; animator jednog sportskog kluba (sinonim: duša), animator jedne estradne priredbe: voditelj; 2. osoba čija se delatnost sastoji u tome što omogućava, favorizuje individualno ili kolektivno izražavanje u okviru jedne grupe”.

U Rečniku engleskog jezika<sup>3)</sup> nema ovih reči u odgovarajućim značenjima.

Iz ovih rečničkih odredbi već sagledavamo da je profesija i delatnost animatora različito sagledavana i različito priznata u pojedinim društvima, tj. da je upravo u drugom značenju francuske reči *animator*, a donekle i u prvom, suština upotrebe ovog pojma u kulturnim delatnostima.

S druge strane, termin organizator se definiše u Rečniku srpskohrvatskog jezika kao „onaj koji organizuje koga ili što”, te da „organizirati (ovati) znači uspostaviti određene odnose, osiguravati funkcionisanje, tok nečega, organizovanje”.

<sup>1)</sup> Rečnik srpskohrvatskog književnog jezika, izdanje: Matica srpska — Matica hrvatska, Novi Sad, 1967, I tom.

<sup>2)</sup> Larousse — Dictionnaire de la langue française — LEXIS, Paris, 1975.

<sup>3)</sup> Izdanje Oxford University Press, London, 1970.

Jasno je da su organizacija i animacija, kako proizlazi iz navedenog, i organizator i animator, dve različite profesije, koje mogu imati u određenim oblastima (kulturi, sportu..) mnogo zajedničkog.

Organizacija u oblasti kulture i umetnosti podrazumeva napor čoveka da svesnom delatnošću uskladi, dovede u određene odnose ljudske potrebe, rad, stvaralaštvo u oblasti kulture i umetnosti, radi ostvarivanja stalnog napretka čoveka i društva. Organizaciona delatnost u oblasti kulture označava:

— izgradnju sistema (modela) kulturnog života, organizaciono oblikovanje sistema;

— planiranje razvoja kulture;

— izradu modela institucija kulture i realizaciju tih modela, kao i uspostavljanje odnosa i mostova između tih institucija.

Animacija pak predstavlja deo organizacione delatnosti, deo kulturne akcije u nekom društvu, kojom se nastoji da pruži mogućnost individualnog ili kolektivnog umetničkog izražavanja, spoznavanja određenih društvenih problema, itd. Jasno je da se i organizaciona i animaciona delatnost u određenom delu poklapaju, i da ih može obavljati i ista ličnost, isto kao što se i neke druge profesije u određenim uslovima mogu poklapati (prevodilac — novinar, umetnik — organizator, lekar — organizator, itd.).

Animacija kao delatnost u oblasti kulture označava:<sup>4)</sup>

— buđenje interesovanja, usmeravanje potreba (rad na izmeni strukture i hijerarhije kulturnih potreba);

— stvaranje mostova između ljudi — uspostavljanje komunikacije putem umetnosti.

Animacija proizlazi iz jednog prethodnog opredeljenja o odnosima između ljudi, sveta umetnosti i sveta svakidašnjeg života. Animacija se javlja kao delatnost prekoračivanja praga između ova dva sveta, delatnost koja omogućuje da se iz sveta svakidašnjice pređe u svet umetnosti. Zadatak animatora je da otvori ličnost koja pripada svetu dnevnog života da bi mogla da komunicira sa svetom umetnosti<sup>5)</sup>. Tako je animatorski rad istovremeno i intelektualni i umetnički, a prava suština tog posla zavisice od samog umetničkog dela od koga polazi. Anima-

<sup>4)</sup> ovo je polazna definicija, dok će precizna definicija uslediti tek posle analize delatnosti i oblika animacije.

<sup>5)</sup> Dr Borislav Jović — beleške sa predavanja, školska 1979/80. godina.

tor se u radu mora koristiti znanjima, intelektom, ali mora imati i određene pedagoške i umetničke sposobnosti (ako nije umetnik po osnovnoj vokaciji) da bi podstakao i intelektualni i emotivni deo ličnosti za stvaralački napor kojim bi se prag — prepreka koja odvaja našu svakodnevicu od sveta umetnosti — uklonila.

Kao što se vidi, animacija je samo deo složene organizacione aktivnosti u oblasti kulture, onaj koji se odnosi na rad na stalnom izazivanju novih ljudskih potreba i promena u hijerarhiji potreba, tako da predstavlja i rad kojim dobijaju svoju vrednost organizacioni napori stvaranja takvog sistema kulturnog življenja u kome će umetnost biti deo svakodnevnog života ljudi.

Animacija je tako neminovni sastavni deo organizacije. Ona može da ima i neke dodatne ciljeve — ideološke, tržišne i druge prirode, i o tome će biti više reči kasnije. Ali u svakom slučaju ona treba da predstavlja neophodni sastavni deo rada svake institucije kulture, iako se delatnost tih institucija ne iscrpljuje u animacionoj delatnosti.

Animacija danas predstavlja neophodni sastavni deo rada svake institucije kulture, kulturnog udruženja i sekcije u Francuskoj i predstavlja jedan od osnovnih instrumenata sprovođenja francuske kulturne politike. Pokušaćemo da u analizi damo naučnu verifikaciju animacije kao delatnosti, zatim kritiku upotrebe tog rešenja u praksi, i na kraju, mogućnosti primene animacije kao delatnosti u našim uslovima.

Istorijski posmatrano, animacija kao posebna društvena i kulturna delatnost počela je da se razvija u Francuskoj posle II svetskog rata, u atmosferi nastavljanja tradicija Narodnog fronta i pokreta otpora. Iz ovog perioda datira i meni najstarija poznata upotreba termina „animator kulture”. Moris Tomez<sup>9)</sup>, govoreći o Pol Vejan Kutirijeu kaže: „Neka mi bude dozvoljeno da odam poštovanje onome među nama koji je znao da bude ANIMATOR obnove francuske kulture (...) koji je pisao, govorio, pevao, slikao, organizovao, ON, vojnik, svoje drugove iz fronta starih ratnika Velikog rata, ON, revolucionarni intelektualac, svoju braću radnike i seljake, ON, talentovani pisac i obdareni umetnik, taj snažan pokret inteligencije koji se potvrđuje u Domu kulture...”

Još dok su trajale borbe u II sv. ratu, na oslobođenoj teritoriji osnivaju se brojni domovi omladine i kulture, Dimazdije osniva pokret „Narod i kultura”, a zatim i novoosnovana ministarstva ili državni sekretarijati — posebno Mi-

<sup>9)</sup> M. Thorez — Oeuvres, Ed. sociales, livre II, tome XIV, pp. 215—221.

nistarstvo za omladinu i sport, Ministarstvo za poljoprivredu, razvijaju svoje kulturne aktivnosti, u kojima je delatnost animacije jedna od osnovnih i suštinskih. Uzrok naglom razvijanju potrebe i svesti animatorske delatnosti bio je u prvom redu u osećanju nedostataka savremene civilizacije, izazvanim naglom urbanizacijom, otuđenjem, umiranjem tradicionalnog poljoprivrednog sveta, kao i razvoj političke svesti — o potrebi za stvaranjem slobodnog, humanog društva, društva ravnopravnosti i podjednake mogućnosti za sve. Animacija je tako imala za cilj podsticanje i razvijanje svesti čoveka o njegovim potrebama (ne samo u oblasti umetnosti i kulture), o njegovom mestu u društvu, i bila je uglavnom okrenuta ka marginalnim društvenim grupama, što je ostala i do dan danas.

Naročito značajnu ulogu u razvijanju i stvaranju koncepta animacije, pored već navedenog udruženja „Narod i kultura”, imala su i druga udruženja: „Rad i kultura”, „Kultura i sloboda”, koja su delovala izvan zvaničnog državnog sistema organizacije kulturnih delatnosti, zatim omladinski politički i kulturni pokreti, kao i one institucije kulture koje su samostalno pokušavale da vrše inovacije u svom radu.

Osnivanjem Ministarstva za kulturu, animacija postaje deo kulturne akcije i ovog Ministarstva, zvanično biva priznata kao instrument integracije, u prvom redu kulturne, te od tada započinje i diskusija o suštini, ciljevima i usmerenosti animacije u oblasti kulture i društva u celini. Postepeno, sve sredine i razni tipovi aktivnosti bili su, na određeni način „dirnuti”, tim terminom. Tako animacija dobija i druge atribute — kulturna, sportska, umetnička, obrazovna, slobodnog vremena, turistička, komercijalna, urbana, globalna, specijalizovana... Svi ovi atributi ne doprinose razjašnjavanju termina, već ga samo prenose sa jednog na drugi teren. Na žalost, ozbiljnijih studija o animaciji u oblasti kulture nema — postoji samo jedan broj o animatorima i njihovom školovanju, kao i beleške o praksi, naročito pozorišnih animatora. Važno je napomenuti pre nego što pređemo na analize različitih koncepta animacije da je sada gotovo preovladao termin: društveno-kulturna animacija (animation socio-culturel), te da se termin — kulturna animacija sve manje koristi, što nam svedoči mnogo o tom izjednačavanju animacije sa ideološkom borbom, borbom za politička i kulturna prava, smatrajući da se ne mogu ostvariti druga bez prvih. Kulturna animacija zapaža se kao nešto „luksuzno”, nešto što je u službi privilegovanih slojeva, buržoazije i sitne buržoazije, te im olakšava jednostavnu kulturnu potrošnju. Obrnuto, društveno-kulturna animacija se zapaža kao istinska borba za nov način življenja, za svestan i stvaralački odnos prema svetu i kulturi. Razlike između ova

dva tipa animacije odgovaraju razlikama u osnovnim krilaticama kulturnih radnika u periodu pre i posle 1968. godine. Krilaticu „umetnost za sve ljude“ (Narodni front, Malro) zamenjuje krilatica „svi ljudi stvaraoči“.<sup>7)</sup>

#### *Suština animacije kao delatnosti*

Objašnjavajući suštinu animacije kao delatnosti mora se početi od različitih odrednica, političke, sociološke, psihološke i etičke prirode, koristeći i sistematizujući analize većeg broja autora koji su razmatrali prirodu animacione delatnosti u kulturi.

— Shvatanje animacije kao „potrebe — obaveze“ savremenog društva (P. H. Chombart de Lauwe), polazi od gledišta da je razvijeno društvo nagomilalo protivurečnosti koje dehumanizuju individuu, povećavaju njenu otuđenost u odnosu prema prirodi i kulturi, tako da delatnost animacije postaje nužna i neophodna radi smanjivanja otuđenosti, uticanja na drugačiji pristup radu i ljudskoj stvaralačkoj delatnosti, kao i životu u kulturi uopšte.<sup>8)</sup>

— Animacija kao delatnost uspostavljanja odnosa između umetnosti i društva, tj. kao jedna od mogućih metoda delovanja u kulturnom životu jedne zajednice kojim se nastoji da se utiče na smanjivanje psihosocioloških i drugih prepreka koji onemogućuju ljudski život u kulturi.

— Animacija kao težnja ka samoupravljanju. „Animacija mi se čini kao jedan sve svesniji napor i volja da se zamene posredničke strukture i autoritativni zvaničnici koji imaju nastavničke i aktivno-militantne stavove, i da se počne od principa učešća orijentisanog ka novim demokratskim iskustvima. Animacija sadrži u sebi jedan novi napor da se ljudi oslobode rezignacije, pasivnosti, zavisnosti od stvari i od drugih ljudi“.<sup>9)</sup> Tako se ističe da animacija podrazumeva ustanovljavanje struktura (animacija kao podstrek novoj organizacionoj aktivnosti) koje će omogućavati različite forme participacije stanovnika u različitim sektorima svakodnevnog života u cilju što potpunijeg ostvarivanja stavova i želja osoba i grupa.

— Animacija podrazumeva jasno ideološko opredeljenje animatora i ne može biti *neutral-*

<sup>7)</sup> Pierre Gaudibert — L'action culturelle, integration et/ou subversion, Casterman, Paris, 1977. str. 124 i 167.

<sup>8)</sup> Des pratiques socio-culturelles a une politique de l'animation, izd. Conseil de l'Europe, Strasbourg, 1979, str. 5.

<sup>9)</sup> O problemu neutralnosti videti u: L'appareil d'action culturelle — Ion, Miege et Roux, ed. Universitaires, Paris, 1974, str. 93.

na.<sup>10)</sup> Budući da animacija podrazumeva borbu za jačanje klasne svesti i svesti o klasnoj suštini kulture, to bez obzira na proklamacije pojedinih nosilaca aktivnosti animacije u francuskom društvu (Ministarstva za kulturu i njegovih animatora), ona ne može biti sama sebi cilj, jer su njeni ciljevi složeni i sveobuhvatni i ne odnose se samo na savladavanje tehnika i zakona umetničkog stvaralaštva, već pre svega na osposobljavanje čoveka da stvara i da se stvaralački aktivno odnosi prema svetu.<sup>11)</sup>

— Jedna od suštinskih odrednica animacione delatnosti jeste i njena komunikaciona funkcija, tj. nastojanje da poboljša ili uspostavi komunikaciju među ljudima određene zajednice. Ona se javlja kao odgovor na takve životne promene koje onemogućavaju ljudsku komunikaciju (a te promene nisu samo ekstremni slučajevi migracije u druge kulturne sredine, već i urbanizacija, sve veće raslojavanje i produbljavanje jaza selo-grad, manji kontakt između različitih starosnih generacija, sve veći jaz između intelektualaca „literata” i intelektualaca tehničkog opredeljenja.<sup>12)</sup>

— Delatnost animacije nalazi svoje mesto i funkciju u najrazličitijim domenima društvenog života — od sporta, kulturnih aktivnosti slobodnog vremena, do permanentnog obrazovanja, socijalne akcije, urbanizma. Upravo to svedoči o neophodnosti animacione delatnosti u savremenom društvu.

— Mnogi autori posmatraju animaciju samo kao skup tehnika i metoda kojima se ostvaruje neophodna kohezija grupe, razvija svest o svom društvenom položaju i ulozi, i budi želja za stvaralačkim odnosom prema svetu. Animacija koristi veliki broj metoda „grupne dinamike” — direktivni, poludirektivni metod, igru kao metod itd., kao i brojne pedagoške metode.

#### *Faze procesa animacije*

Animacija kao proces se odvija u četiri faze:<sup>13)</sup>

1. Proces otkrivanja problema.
2. Proces stvaranja grupe, uspostavljanja komunikacije.

<sup>10)</sup> *ibid.*, str. 87.

<sup>11)</sup> L'animation socio-culturelle comme fondement de la démocratie culturelle — „Developpement culturel”, № 28, mars 1976.

<sup>12)</sup> Čarls Persi Snou — Dve kulture, BIGZ, Beograd.

<sup>13)</sup> U VI planu kulturnog razvoja Francuske govori se samo o prve tri, pri čemu se zanemaruje četvrta faza koja je u određenim uslovima možda i značajnija nego prethodne.

3. Stvaralački proces (rad na jednom kolektivnom ostvarenju).
4. Dalji život tog ostvarenja — animacija putem tog dela.

To bi značilo sledeće:

Potencijalni animator (i) uočavaju jedan društveni problem: recimo, nezavidan položaj seoske žene.

Pokušavaju da oforme grupu žena koja bi zajedno sa njima diskutovala i razmatrala probleme vezane za svoj život, navodeći postepeno grupu da dođe do zaključka o potrebi akcije, o potrebi delanja, izmene (a istovremeno taj rad utiče i da se eventualno promeni osnovna ideja, da se preciznije formuliše i sl.).

Zato iniciraju, otkrivši koje su mogućnosti te grupe za komunikaciju (pozorišna umetnost, likovna, književnost...) stvaranje jednog kolektivnog umetničkog dela, kroz čiju bi realizaciju same učesnice mogle da kristalizuju svoje stavove, da ih razvijaju u zajedničkom radu, da bi kao rezultat tog njihovog napora nastalo jedno umetničko ostvarenje — predstava, roman, film, izložba i sl.

I poslednja faza tog procesa predstavljala bi dalji život te predstave u mestu gde je nastala, i okolini, uz stalno preispitivanje stavova, promoviranje publike — tj. onih sa kojima se inače svakodnevno stalno živi, radi, druži, da bi bilo moguće razvijati i usmeravati svest što većeg broja ljudi, zainteresovanih za probleme koje obrađuje umetničko ostvarenje, a s druge strane, pokazati da je moguće da i sami nešto stvore, da kreiraju, da prevaziđu sebe kao ličnosti koje rutinski rade svoj svakodnevni posao ne pokušavajući ništa da promene u svetu u kome žive. Svest o stvaranju, o zajedničkom ostvarenju, oslobađa ličnosti, i retko će ko od njih koji su doživeli momente stvaranja, moći da se vrati pređašnjem načinu života nepromenjen, a većina će dalje prenositi radost i snagu stvaranja, oslobađanja sopstvene ličnosti.

Postoje i druge metode animacije koje prolaze kroz različite faze. Najpoznatiji je metod „nevidljivog pozorišta” južnoameričkog pozorišnog radnika Augusta Boala.<sup>14)</sup>

Tu proces animacije prolazi kroz sledeće faze:

1. Uočavanje problema karakterističnog za određenu sredinu.

---

<sup>14)</sup> Augusto Boal — Theatre invisible pour non-acteurs; revue: „Autrement”, Paris, tematski broj: „La culture et ses clients”, № 18, april 1979.



2. Stvaralački rad na predstavi — kolektivan.

3. Izvođenje „nevidljive predstave“ u metrou, samousluzi i sl., tako da prisutni građani nisu svesni da se radi o predstavi, već misle da je u pitanju realni događaj koji se zbiva. (Jedino u slučaju milicijske intervencije prisutni će otkriti da je u pitanju predstava). Tako je pozorišna umetnost ovdje prevashodno u službi socijalne animacije, animacije koja ima ideološke i političke ciljeve, jer publika nije svesna prisutnosti pozorišnog čina, ali se pred njenim očima razotkriva neki društveni problem i daje podsticaj za aktivno učešće na njegovom rešavanju.

Analizirajući animaciju, Žak Šarpantro izdvaja dva osnovna elementa procesa: proces saznavanja i proces protesta.<sup>15)</sup> U svakom slučaju, ukoliko se u fazi uočavanja problema, animator i grupa s kojom radi opredele za proučavanje suštinskih društvenih problema, ostale faze — rad na formiranju grupe, proces stvaralačkog rada i dalja animacija putem ostvarenog kolektivnog dela, biće obeležene oštrom političkom konfrontacijom grupe prema vladajućem sistemu ili protestom protiv prihvaćenih normi i vrednosti u društvu.

*Zadaci animacije*

Zadaci animacije kao kulturne delatnosti su mnogobrojni i svi ne mogu istovremeno biti obuhvaćeni prilikom ostvarenja jednog programa:

- podsticaj svestranom razvoju ličnosti,
- podsticaj razvijanju novih kulturnih potreba i promene u hijerarhiji kulturnih potreba;
- podsticaj razvijanju saznajnih potreba,
- estetskih doživljajnih potreba (komunikacije između ljudi i umetničkih dela),
  - stvaralačkih potreba,
- razvijanje komunikacije među ljudima i osećanja zajedništva,
- uticanje na čovekov drukčiji odnos prema prirodi,
- uticaj na stvaranje svesti o potrebi stalnih transformacija društvenih odnosa — razvijanje političke svesti,

<sup>15)</sup> J. Charpentrau — L'animateur culturel face a la recherche: de la contestation a la contestation, revue: L'expansion de la recherche scientifique, № 22, avril—mai 1965.

— omogućiti da radni dan postane istinski „dan života” čoveka („kulturni dan”),

— omogućiti zabavu i razonodu.

#### *Tipovi animacije u oblasti kulture*

Budući da su zadaci animacije kao delatnosti u oblasti kulture vrlo raznovrsni, to su i oblici animacije koji se primenjuju u različitim društvima, sredinama i institucijama, različiti. Pokušavajući da bliže odredimo delatnost animacije, njenu suštinu i značaj, neophodno je izvršiti razgraničavanje pojedinih tipova animacije, polazeći od različitih kriterijuma, a delimično se i koristeći i navodeći postojeće pokušaje klasifikacije.

U francuskoj teoriji kulture najpoznatiju klasifikaciju animacije kao delatnosti u oblasti kulture dao je Zan Zak Fuše:<sup>16)</sup> u njegovom sistemu animacija kao delatnost ima četiri oblika, koji istovremeno mogu biti i delovi jednog jedinog sistema animacije, a i sasvim nezavisni oblici jedan od drugog.

#### *Animacija — priprema*

Često se misli da je animacija delatnost pripreme, tj. stvaranja publike za redovnu delatnost institucija kulture, te se možda i otuda organizatori kulture u radnim organizacijama nazivaju često animatorima. Tako se i mnoga pozorišta bave ovim oblikom animacije pored svoje redovne delatnosti, odlazeći u fabrike, stambena naselja, da bi zainteresovali tu tzv. ne-publiku za određene predstave. Animacija se tad vrši putem projekcije dijapozitiva, filmova, crtanjem i objavljivanjem stripova, recitalima i sl. Takva animacija ima za cilj da stvori novu publiku informacijom i senzibilizacijom za određeno umetničko delo i povodom njega, intervencijama koje prethode gledanju samog dela, i koje mu nisu imanentne.

#### *Animacija — komentar (Animacija kao pedagoški metod)*

Jedan od osnovnih problema sa kojim se suočavaju kulturni radnici u praksi, jeste nedovoljno znanje potencijalnih gledalaca (korisnika) ili učesnika neke kulturne akcije i programa. Tako čovek koji ne poznaje jezik neke umetnosti, najčešće ne može da komunicira sa umetničkim delom te grane umetnosti, bez obzira na sav trud koji animator uloži da bi do tog kontakta uopšte došlo, i bez obzira na moguću veliku komunikativnost samog tog dela. Zbog toga se

<sup>16)</sup> J. J. Fouche — L'animation. ATAC № 62, nov. 1974, str. 23—27.

veoma često organizuju i takvi oblici animacije — na kojima se gledalac pre predstave uvodi u problematiku (idejnu) samog dela, a sa druge strane uči tehnike umetničkog stvaranja i izražavanja, uči kodove i simbole predstave, uslovnosti i sl., kada je u pitanju pozorišno ostvarenje. Takođe, organizuju se i kursevi filmskog obrazovanja za običnog gledaoca, predavanja iz oblasti likovne umetnosti i sl. S druge strane, umetnička dela (predstave, izložbe, filmovi) mogu se iskoristiti da bi se gledaoci upoznali sa problemima nekih drugih oblasti društvenog života: urbanizma, ravnopravnosti polova, socijalne pravde, sa istorijskim i drugim kulturnim događajima.

#### Animacija — događaj

Da bi se u relativno kratkom vremenskom roku animirao što veći broj članova određene zajednice za bavljenje kulturno-umetničkim stvaralaštvom, kao i za buđenje interesovanja članova jedne lokalne zajednice prema umetnosti uopšte, animatori se vrlo često služe organizacijom proslava — „događaja”, slavlja, obično na otvorenom prostoru. Proslava je obično zajedničko delo manje grupe ljudi te zajednice, kojom nastoje da ojačaju svoju grupnu koheziju, predstave svoj rad i zainteresuju još veći broj ljudi za tu vrstu aktivnosti. Tako se recimo organizuju često karnevali, izleti, zabave, koje uvek imaju pored zabavne i animatorsku funkciju.

#### Animacija — stvaralaštvo

Ne samo što se animacijom nastoji da uspostavi interesovanje ljudi za bavljenjem umetničkim stvaralaštvom, već se i sam stvaralački rad koristi kao metod animiranja ljudi za prihvatanje novih estetskih i kulturnih vrednosti. U tom cilju najčešće se realizuju kolektivni umetnički projekti, u okviru kojih je uloga animatora samo uspostavljanje koordinacije, grupne kohezije, a u manjoj meri i rukovodeća, i to više u smislu onoga koji pruža neophodna tehnička stručna znanja za realizaciju projekta.

Ova četiri tipa animacije mogu da predstavljaju jedan zatvoren sistem kad je reč o permanentnoj i dugoročnoj animaciji. Polazeći od animacije — pripreme, preko „komentara”, ljudi se animiraju za bavljenje stvaralačkim radom, te se onda samo stvaralački rad koristi kao metod animacije, dovodi do organizovanja nekog događaja — proslave, kojom se okuplja još veći broj ljudi i širi interesovanje i među onima koje pređašnje animatorske aktivnosti nisu uspele da dodirnu. Tako se sad opet može krenuti u ovom sistemu od početka, koristeći pređašnje oblike animacije među novostečenom publikom.

U francuskom planu kulturnog razvitka koji je veliki značaj pridao animacionoj delatnosti (VI plan), navedeni su sledeći mogući modeli animacije sa stanovišta njenih osnovnih funkcija i zadataka:<sup>17)</sup>

- 1) edukativna animacija (koja vrši funkciju posredništva u korist permanentnog obrazovanja)
- 2) inovatorska animacija (koja vrši funkciju posredništva u korist društvenih inovacija)
- 3) društvena animacija (kojoj je osnovni zadatak razbijanje „blokiranog društva” — tj. ispravljanje situacija u koje određene društvene grupe zapadaju usled nagle industrijalizacije, ekonomskog rasta, itd.).

Međutim, postoje i drugi kriteriji prema kojima se može izvršiti klasifikovanje različitih oblika animacije kao delatnosti. Ti kriteriji mogu biti ideološki, formalni, teleološki, itd.

Tako se recimo, prema svom krajnjem cilju (tj. prema suštini svog zadatka) animacija kao delatnost može podeliti na:

1. animaciju kojoj je osnovni cilj i zadatak da individuu *prilagodi* društvu,
2. animaciju kojoj je osnovni cilj da ljudi shvate potrebu i nužnost stalne *izmene* društva, a posebno određenih društvenih pojava.

Ova dva koncepta animacije suprotstavljena su jedan drugom i najčešće su vezana i za različite organizacione forme u kojima se realizuju; tj. prvi koncept se najčešće realizuje u okviru institucija kulturne akcije — domova kulture, centara kulturne akcije itd., koji svojim programima animacije nastoje da vežu novu publiku za svoje programe, tj. da ljude koji nemaju razvijene kulturne potrebe podstaknu i zainteresuju za one kulturne vrednosti i sadržaje koji predstavljaju deo tzv. zvanične kulture. Drugi koncept se realizuje najčešće u vaninstitucionalnim formama animacione delatnosti (dobrovoljnim radom jednog čoveka ili neformalne grupe), ali i taj način rada tendira sve više ka institucionalizaciji, jer da bi animaciona aktivnost mogla da ostvari određene rezultate, ona mora biti permanentna, a to znači da mora da ostvari određeni sistem međusobnih odnosa unutar grupe, kao i odnose prema spoljnoj sredini, što neminovno vodi ka institucionalizaciji. To je stvorilo situaciju da se najveći broj animatora, zagovornika ovakvog koncepta animacije vezuje za one institucije kulture u kojima imaju najveću slobodu delovanja (domove omladine i kul-

---

<sup>17)</sup> Rapport des commissions du VI plan (1971—1975) — Activités sportives et socio-éducatives; Documentation Française, 1971, str. 205.

ture), ili se organizuje samostalno kao udruženje, tražeći istovremeno i neku finansijsku podršku, bilo od Fonda za intervencije u kulturi, bilo od opštine na kojoj deluju, itd.

Prema metodama rada, animaciona delatnost se deli na:

paternalističku (u okviru koje se animator postavlja kao rukovodilac, savetodavac, nosilac pravih rešenja, itd.)

direktivnu (u okviru koje animator i dalje ostaje osnovni činilac koji usmerava rad grupe)

učesničku (u kojoj je omogućena ravnopravna saradnja svih članova grupe, njihovo potpuno slobodno izražavanje, i u kojoj je animator samo koordinator).

Takođe, analizirajući oblike animacione delatnosti koji su veoma česti u okviru institucija kulturne akcije kao i udruženja kulture, sagledava se njihova zavisnost od društvene grupe kojoj je ta delatnost prvenstveno namenjena, od nacionalne, profesionalne i starosne strukture. Tako razlikujemo:

animaciju usmerenu ka svim stanovnicima jedne lokalne zajednice,

animaciju koja je usmerena ka jednoj starosnoj grupi (deci, omladini, trećem dobu, itd.),

animaciju koja je usmerena ka tzv. marginalnim društvenim grupama (žene domaćice, strani radnici, manuelni radnici, itd.),

animacija usmerena ka radnicima jedne radne organizacije,

animacija usmerena ka pripadnicima određene nacionalnosti, itd.

U većini institucija kulturne akcije postoje i animatori specijalizovani za rad sa pojedinim društvenim grupama (sa učenicima, „trećim dobom”, radnicima, itd.), a postoje i oni koji se prvenstveno obraćaju marginalnim društvenim grupama. Metodi koje oni primenjuju u radu kreću se od paternalističkih do učesničkih, a njihovi ciljevi i zadaci mogu biti veoma različiti — od nastojanja da stvore uslove kako bi se ljudi pripadnici marginalnih društvenih grupa prilagodili načinu života u zajednici, do toga da oni steknu svest o neophodnosti borbe za promenu svog položaja u društvu.

Animacija kao delatnost može se sagledavati i sa aspekta svog vremenskog odvijanja, kao kratko-ročna i dugoročna. Analizirajući različite oblike

animacije u institucijama kulture u Francuskoj, a posebno u pariskom regionu (na izabranom uzorku pet opština), sagledava se da pravi efekti nastaju samo tamo gde animacija predstavlja deo permanentne društvene akcije, gde se ona odvija u dužem vremenskom periodu. Međutim, najveći broj animacionih aktivnosti u stvari su animacije „kratkog daha“, koje u određenom trenutku nešto i znače u sredini u kojoj se dešavaju, da bi posle kratkog vremena sredina nastavila da živi onako kako je to i ranije činila — što znači da pravog efekta nije ni bilo.

Svaki oblik animacije u kulturi ima i svoje polazište — svoju osnovu. Najčešće je to određena grana umetnosti: pozorište, film, likovne ili primenjene umetnosti, literatura, pa se zatim animacija usmerava ka dva cilja:

— ka razvijanju stvaralačkih potreba ljudi u toj oblasti ili ka razvijanju estetskih doživljajnih potreba u toj oblasti i

— ka spoznavanju određenih društvenih problema i traganju za načinima društvene promene putem umetnosti.

Analizirajući forme animacije koje se primenjuju u francuskom društvu, došli smo do zaključka da je neophodno potrebno stalno tragati za novim oblicima animacije jer se društvo menja veoma brzo, razvijaju se stalno ljudske potrebe, i neophodno je stalno raditi na tome da se pronađu najbolje forme animacije i za danas i za sutra.

Animacija u oblasti kulture kao sastavni deo svake kulturne akcije, osmišljene na bazi određene kulturne politike, treba u prvom redu da omogućava ostvarenje ciljeva i zadataka te kulturne politike. Stoga je i prvobitni koncept animacije u francuskom društvu podrazumevao animaciju kao formu uticanja na publiku — približavanje kulturnih dostignuća ljudima iz tzv. „ne-publike“ u prvom redu. Tako se recimo pod animacijom navodi i prodaja programa u određenim ciklusima, koja povećava broj gledaoca pozorišnih predstava i koncerata označenih nazivom „kvalitetnih aspekata“ (spectacle de qualite). „Spectateur Service“ (Služba za gledaoce) Udruženja francuskih glumaca (AFA) prodaje po vrlo povoljnoj tarifi cikluse od 6 do 7 različitih priredbi (spektakla), tako da svaki ciklus sadrži: sportsku utakmicu, koncert zabavne muzike, bulevarski komad, klasičnu pozorišnu predstavu u nekom od državnih pozorišta, koncert ozbiljne muzike, zatim kabare ili spektakl na ledu ili neku drugu sinkretičku priredbu — cirkus, i sl.

I takav rad se naziva oblikom animacije.

---

Ovaj prvobitni koncept animacije, prevaziđen je već u praksi i pokazuje se kao nepotpun i nedovoljan. Kulturna animacija ne može i ne sme da bude jedan mehanički proces — proces informisanja i propagande, već je to kreativan posao uticanja na razvoj ljudske svesti o sopstvenim potrebama (u skladu sa činjenicom da kulturne potrebe više danas postoje kao potencijalne ljudske potrebe nego kao izražene potrebe).

Animacija u oblasti kulture i umetnosti se protivstavlja organizacionom konceptu u oblasti kulture, gde je korisnik jednak potrošaču, pasivnom društvenom subjektu. Zbog toga je njena važnost istaknuta naročito u zapadnim društvima, među onim nosiocima i pokretačima kulturnog razvoja koji se nalaze izvan zvaničnih institucija kulture, nastojeći da se ispravi deo onoga što država svojom kulturnom politikom, preko institucija kojima upravlja i koje subvencionise, nameće čoveku, pod geslom „demokratizacije“ i „omogućavanja pristupa“.

Animacija danas predstavlja i pokušaj prevazilaženja razlika između profesionalaca i amatera u umetničkom stvaralaštvu. Vrlo često kolektivne umetničke projekte (pozorišne, filmske...) realizuje grupa sastavljena i od profesionalaca i od amatera. Tada su profesionalci uglavnom nosioci ili inicijatori, ali se često dešava da projekt ode mnogo dalje od njihove prvobitne zamisli. Time se ističe i značaj društvene funkcije umetnika, koja se ne sastoji samo u njegovom stvaralaštvu, već i u animatorskom radu — pomaganje drugima da u zajedničkom radu izraze sebe i ostvare umetničko delo, stalno razvijajući svoj odnos prema sredini i društvu u kome žive. (O odnosu profesionalnog i amaterskog stvaralaštva biće više reči u drugom delu ovog teksta).

Na osnovu svega izrečenog, delatnost animacije u oblasti kulture definišaće se kao:

— Oslobođanje potencijalnih mogućnosti svakog čoveka u cilju slobodnog i stvaralačkog izražavanja njegove sopstvene ličnosti, putem umetnosti, nauke, proizvodnog ili društvenog rada, itd.

— Podsticanje i omogućavanje prihvatanja kulturnih (umetničkih, naučnih i dr.) ostvarenja i vrednosti, svoje i prethodnih generacija, njihovo razumevanje, uživanje u njima, njihovo korišćenje.

— Okretanje, suočavanje čoveka sa problemima savremenog društva u kome živi, razvijanje svesti o potrebi mišljenja i odlučivanja u svim oblastima društvenog života („težnja ka samoupravljanju“).

*Delatnost animatora kulture*

Osnovni zadatak animatora kulture je da nastoje da u svakom čoveku u kolektivu s kojim rade probude želju za stalnim usavršavanjem svoje ličnosti, za stvaralačkim izražavanjem, za sagledavanjem realnih društvenih problema. Animator može da postigne dati cilj rukovodeći i usmeravajući rad manjih kolektivnih grupa u sklopu opšte kulturne akcije koju organizuje organizator kulturnih delatnosti ili neka institucija kulture. Tako recimo u jednoj radnoj organizaciji, organizator kulture planira i vodi kompleksnu kulturnu politiku i kulturnu akciju i angažuje veći broj animatora za rad sa pojedinim grupama koje su se formirale u okviru kolektiva (animator pozorišne grupe, likovne, muzičke, itd.).

Zadatke animatora kulture bismo podelili u dve faze:

1. Stvaranje koncepcije rada sa grupom — uspostavljanje kontakta sa grupom i istraživanje njenih mogućnosti.
2. Rad sa grupom i prezentacija rezultata rada.

Jasno je da će animator morati da obavlja i određene organizacione poslove, ali, najčešće, ti organizacioni poslovi nisu kreativne, već operativne prirode. On neće kreirati nove organizacione modele rada, strukture odnosa te grupe prema drugima, oblike saradnje — što predstavlja delatnost organizatora kulture, već će nastojati da što bolje vodi sekciju (grupu) koja mu je poverena, da istražuje nove oblike animacije zainteresovanih i nezainteresovanih, da omogućiti da svako ko to želi ima prilike i da se iskaže. Znači — animator pre svega mora jako dobro da poznaje oblast umetnosti ili kulture u kojoj je angažovan, da bude psiholog, da poseduje mogućnost lake komunikacije, da ima i određenih pedagoških znanja, a naravno, zavisno i od discipline, i određenih tehničkih znanja (film, foto...).

S druge strane, organizator kulture mora pre svega da bude kulturolog, da poseduje znanja iz sociologije, da bude ekonomista i pravnik, kibernetičar. Prema nekim francuskim teoretičarima (Henry Thery)<sup>19</sup> postoje dve velike grupe animatora: „animatori vođe” i animatori tehničari. Uloga prvih je da ovaploste i da ističu, unapređuju vrednosti oko kojih se okuplja grupa, a uloga drugih je jednostavno da pokazuju određenu tehniku, da vežbaju druge, ili da prenose određena saznanja. Ova podela je vrlo uslovna i, u stvari, nastaje iz stava da u Francuskoj postoje dva osnovna cilja animacije: ideološki

---

<sup>19</sup> B. Miega — Les comites d'entreprise, les loisirs et l'action culturelle, ed. Cujas, 1974. str. 400.



i obrazovni, i da se animacija u oblasti kulture vrlo često koristi u ideološko-političke svrhe.

Druga tipologija (J. P. Imhoff)<sup>19)</sup> razlikuje četiri kategorije animatora: animatora difuzera, animatora monitora, animatora grupa i animatora — koordinatora. Ova podela takođe proističe iz stava da je recimo i prikazivačka (difuzerska delatnost) domova kulture jedna vrsta animacije pa se pod animatorom difuzerom podrazumeva onaj koji organizuje predstavljачku delatnost (prikazivačku).

Animator monitor je, u stvari, animator učitelj — onaj animator koji se postavlja kao rukovodilac, onaj koji usmerava grupu.

Animator grupa je malo nespretan naziv za animatora koji sledi principe nedirektivnosti, i koji omogućava slobodno izražavanje grupe.

Animator koordinator je, u stvari, organizator, onaj koji koordinira celokupnu kulturnu akciju, različite oblike animacije i sl.

B. Miež (B. Mieke)<sup>20)</sup> uvodi i termin polivalentni animator za animatore koji rade u radnim organizacijama. Ovaj termin u stvari obuhvata poslove organizatora kulture, i najbolje ga je prevesti sa organizator kulture, jer pretpostavlja da se polivalentni animator bavi „administrativnim poslovima, sportskim aktivnostima, kao i aktivnostima u vremenu godišnjih odmora i kulturnim aktivnostima slobodnog vremena”. Na žalost, nijedan organizator kulture u RO se ne bavi problemima vezanim za kulturu rada (što je skoro sasvim nemoguće u privatnim preduzećima). Takođe, velik je broj animatora angažovanih po projektu, koje plaćaju Komiteti preduzeća iz svojih sredstava (vlasnici ne žele da tim radnim mestom opterete budžet). Mi ćemo zadržati termin „polivalentni animator”, ali u jednom drugom značenju.

#### *Značaj sinkretizma u animatorskoj delatnosti u oblasti kulture*

Animator u oblasti kulture može biti specijalizovan za jednu oblast umetnosti, a može u svojoj praksi biti prinuđen da vodi i animira rad različitih umetničkih sekcija, kao i da organizuje i vodi različite priredbe sinkretičkog tipa. Stoga se često postavlja pitanje da li se animator tokom svog školovanja treba da specijalizuje za samo jednu umetničku disciplinu, zavisno od svojih sposobnosti i afiniteta, ili treba da se istovremeno školuje da postane stručnjak za veći broj, ako ne sve umetničke discipline.

<sup>19)</sup> ibid. str. 400.

<sup>20)</sup> ibid. str. 403.

U idealnim uslovima za društveno-kulturni razvoj, svakako da bi se trebalo zalagati za animatora-specijalistu za jednu umetničku oblast. Međutim, sagledavajući realnost društvene situacije, moramo da se priklonimo shvatanju da animator — ukoliko ne poseduje znanja i sposobnosti da radi i podstiče različite socijalne i starosne grupe na bavljenje umetničkom „samodelatnošću” — može da učini pristupačnim estetsko doživljavanje različitih umetničkih dela.

Dakle, nužnost postojanja nespecijalizovanog animatora ogleda se u sledećim činjenicama:

— lokalne zajednice i radne organizacije, pa i većina institucija kulture nisu u mogućnosti da angažuju po jednog animatora za svaku umetničku disciplinu ili za različitu starosnu ili socijalnu grupu;

— u skladu sa kulturnim tradicijama određenog naroda ili određenog regiona, pojedine umetnosti ili umetničke forme su lakše prihvatljive i prisutnije u kulturnom životu, te sinkretičnom delatnošću, tj. organizacijom sinkretičkih priredbi i manifestacija, animator može pripremiti put i naći metod za prihvatanje i drugih kulturno-umetničkih vrednosti.

Tako animator treba da bude u stanju da nađe svoje mesto i prilikom organizovanja i izvođenja sinkretičke umetničke manifestacije — priredbe, smotre, festivala, dana kulture i sličnih. U okviru tih manifestacija koje programiraju, osmišljavaju i vode organizatori kulture, mesto animatora je da iskoristi povod koje mu one pružaju za dublje i značajnije animiranje publike. U situaciji kada su još uvek nejednakosti u kulturi znatno izražene, potrebno je iznaći takve organizacione forme delovanja u kulturi, kojima će se, postepeno, te nejednakosti smanjivati. Sinkretične kulturno-umetničke manifestacije su upravo jedan od, u tom smislu, važnih oblika (kao i kontakt program) koji je specifični oblik sinkretičke priredbe, pa i kada je sinkretizam primenjen u organizovanju samo jedne izolovane priredbe.

Sinkretičke priredbe kao sveobuhvatne programske celine, atraktivno organizovane, najpristupačnija su forma koja može da zainteresuje za dostignuća kulture i umetnosti. Raznovrsnost programa omogućava neprekinutu pažnju, kao i da se preko poznatih i prihvatljivih estetskih vrednosti dođe do novih spoznaja i da se probudi interesovanje za dalje saznavanje i doživljavanje u oblasti kulture i umetnosti.

Od izuzetnog je značaja da animator zajedno sa organizatorom sinkretičke manifestacije, stalno analizira i prati rezultate svog animatorskog ra-

da, da bi nastojali da zajednički iznađu nove oblike i forme sinkretičkog delovanja, u zavisnosti od željenih ciljeva.

(Pod sinkretizmom, kao terminom teorije umetnosti, podrazumevamo tendencije koje su se pojavljivale u različitim periodima istorije umetnosti i društva, da različite grane umetnosti stupe u međusobni odnos bilo u celinu umetničkog dela (pozorišna, operaska predstava) ili da kao nezavisna dela grupisana oko jedne programske, tematske ili idejne okosnice, stvore jedinstvo umetničkog doživljaja).



---

IV DEO

---

# BAJKA I MIT

---





# SEMANTIKA MITSKOG SIZEA I SISTEMA\*

---

Mnoge teme i motivi ponavljaju se u mitologiji raznih naroda sveta: stvaranje sveta od jajeta ili ubijenog htonskog božanstva, lovljenje ili podizanje zemlje iz prvobitnog okeana, potop, odvajanje neba od zemlje, kosmičko drvo sveta, „dovršavanje” nesavršenih ljudskih bića, krađa vatre, borba protiv zmaja, incest prapredaka i dr. Većina ovih „univerzalija” tiče se kosmogonijske sfere, što samo potvrđuje fundamentalan značaj kosmogonije za mitologiju u celini. Ali, strogo govoreći, „univerzalnost” tih motiva nije apsolutna; jednoobraznost najviše pada u oči prilikom upoređivanja razvijenih mitologija u granicama drevnih civilizacija. Osim toga, kosmički model se ne svodi samo na te motive, pa čak ni na teme, a da se i ne govori o širem shvaćanju mitološkog modela sveta kao totalnog modelativnog znakovnog sistema.

Iako skup popularnih motiva u znatnoj meri određuje „fizionomiju” mita, baš kao što i postojanje drugih popularnih motiva na izvestan način karakteriše bajku, u osnovi motivi nisu ključ ni za strukturu bajke, niti za mitološki sistem.

Prvobitne „ciglice” mitoloških simboličkih klasifikacija nisu motivi, nego odnosi u vidu elementarnih semantičkih opozicija, koje prvenstveno odgovaraju čovekovo najjednostavnijoj prostornoj i čulnoj orijentaciji (*gore/dole, levo/desno, blizu/daleko, unutra/spolja, veliko/malo, toplo/hladno, suvo/mokro, tiho/glasno, svetlo/tamno*, parne razlike boja i sl.), a zatim se „objektivizuju” i dopunjuju najjednostavnijim uzajamnim odnosima u kos-

\* Poglavlje iz knjige *Поэтика мифа* (Moskva, 1976), koju će objaviti beogradski Nolit.

mičkom prostorno-vremenskom kontinuumu (*nebo/zemlja, zemlja/podzemni svet, zemlja/mo-  
re, sever/jug, zapad/istok, dan/noć, zima/leto,  
Sunce/Mesec*), u socijumu (*svoje/tuđe, muško/  
žensko, stariji/mlađi, niži/viši*) ili na granici  
socijuma i kosmosa, prirode i kulture (*voda/vat-  
ra, sunčev oganj/vatra ognjišta, presno/pečeno,  
kuća/šuma, naselje/pustinja* itd.), sve do aps-  
traktnijih brojčanih suprotnosti (*par/nepar, tri/  
četiri* itd.) i takvih fundamentalnih antinomija  
kao što su *život/smrt, sreća/nesreća* i sl., kao i  
magistralne mitske opozicije *sakralno/svetovno*.  
Po svemu sudeći, ovakvo binarno (trojne, čet-  
vorne i slične opozicije najčešće se lako mogu  
svesti na dvojne, binarne) suprotstavljanje u  
samom opažanju sveta diskretno raščlanjuje nje-  
govu „neprekidnost”. Razni predmeti opažanja  
jasno se osećaju pomoću suprotnosti njihovih  
čulnih svojstava i tako se podvrgavaju najjed-  
nostavnijoj analizi i klasifikaciji. Neki od tih  
predmeta kao nosioci suprotnih svojstava, ne  
gubeći svoju konkretnost, postaju znaci drugih  
predmeta i element simboličke klasifikacije. Reč  
je o nekim opštesemantičkim osnovama koje se  
ispoljavaju i u prirodnim jezicima i u mitologiji,  
koja se, kao što znamo, nalazi u žizi sinkretizma  
prvobitne kulture.

Već ulazimo u čisto mitološku sferu kada sa  
semantičkih opozicija, koje izražavaju najjedno-  
stavniju čovekovu orijentaciju u prostoru i opa-  
žanje suprotnih osećaja, prelazimo na njihovo  
kosmološko poimanje i na ustanovljenje para-  
lelizma među opozicijama na „jeziku” raznih  
čula, delova čovečjeg tela, društva i prirodnog  
sveta, mikro, mezo i makrokosmosa, kao i na  
izvesnu njihovu aksiologizaciju, tj. uključivanje  
u određenu skalu vrednosti. Na primer, najjed-  
nostavnija opozicija *gore* i *dole* konkretizuje se  
i u kontrastu gornjeg i donjeg dela tela, i neba  
i zemlje, i viših i nižih u porodičnoj i socijalnoj  
hijerarhiji i sl., pri čemu se *gore* najčešće sa-  
kralizuje.

Levi-Stros je prvi počeo široko da operiše se-  
mantičkim opozicijama prilikom analiziranja  
mitova i mitologije; on usredsređuje glavnu  
pažnju najviše na samo načelo binarne logike  
kao instrument mitologizovanja, na postojanje  
polova i rešavanje fundamentalnih antinomija po-  
moću progresivne medijacije. Ali neki drugi  
autori, naročito V. V. Ivanov i V. N. Toporov,  
ukazuju da je zbir opozicija koje se najčešće  
upotrebljavaju prilično ograničen i da se ispo-  
ljava izvesna postojanost u pozitivnom i nega-  
tivnom obeležavanju polova takvih opozicija (na  
jeziku rituala pozitivan znači sakralan), u nji-  
hovoju povezanosti sa takvim bezuslovnim su-  
protstavljanjima *pozitiva* i *negativa* kao  
što su *život-smrt* ili *dobra sudbina-zla sudbina*.  
*Gore, desno, muško, stariji, blizu, svoje, svetlo,  
suvo, vidljivo, beo ili crven dan, proleće, nebo,*

(u odnosu prema zemlji), *zemlja* (u odnosu prema podzemlju), *vatra* (u odnosu prema vlazi), *kuća, istok* (u odnosu prema zapadu), *jug* (u odnosu prema severu), *Sunce* — najčešće su obeleženi pozitivno, a *dole, levo, žensko, mladi, daleko, tuđe, tamno, vlažno, nevidljivo, crno, noć, zemlja* (u odnosu prema nebu), *podzemlje, vlaga* (u odnosu prema vatri), *šuma, zapad, sever, Mesec* — negativno, iako postoje izvesna odstupanja u raznim lokalnim mitološkim sistemima (naročito u vezi sa *Suncem/Mesecom*, stranama sveta i bojama) i posebni izuzeci za neke rituale ili „nivoje” u okviru istog sistema (u vezi s *levim, ženskim, nevidljivim, vlažnim* itd.). Na osnovu ovakvih opozicija grade se mnogobrojne dualističke mitologije, od kojih mnoge koreliraju sa asimetričnom dualnom egzogamijom.

Razgranati hijerarhijski simbolički sistemi su bili stvoreni pomoću binarne logike na osnovu totemskih shvatanja o srodnosti socijalnih grupa sa vrstama životinja i biljaka. Totemske klasifikacije su moguće zahvaljujući izvesnoj „metaforičnosti” mitopoetske misli, sposobne da prikaže socijalne kategorije i odnose pomoću „predstava” iz prirodne sredine i, obrnuto, da „šifruje” prirodne odnose socijalnim. E. Stener naglašava da u australijskoj mitologiji vrlo često element ljudskog sveta čini par sa prirodnim elementom, na primer, duše novorođenčadi povezuju se sa lišćem, svežom vodom ili životinjskim svetom, koji, na taj način, predstavljaju njihove znake. Takva uzajamna „metaforizacija” prirodnih i socijalnih predmeta i procesa pojavljuje se i u drevnim društvima u kojima su se sačuvali samo slabi prežici totemizma.

Prilično su rasprostranjene klasifikacione sheme zasnovane na izjednačavanju delova tela i delova kosmosa usled povezivanja makro i mikrokosmosa, a kasnije — na osnovu kombinovanja praelemenata u vidu četiri-pet „elemenata”: zemlja, voda, vatra, vazduh, atmosferske prilike, nebo ili Sunce i sl. Treba, međutim, napomenuti da, strogo govoreći, nisu posredi metafore, nego znaci i mitski simboli. Prava poređenja i metafore su zapravo oblast poezije, a ne mitologije, koje treba razlikovati uprkos njihovoj dubokoj povezanosti, genetskoj i tipološkoj. Mitski simboli se ne zasnivaju na slikovitim poređenjima, nego na izvesnim izjednačenjima, mada nepotpunim, budući da je reč o klasifikacijama. Ovo pitanje mora biti vrlo jasno kako se mitski simboli ne bi potpuno svodili ni na uslovno-pesničku slikovitost, niti na apsolutno izjednačavanje nesumnjivo različitih predmeta i bića, među kojima je nastala „participacija”. Težina ovih razgraničenja delimično potiče otuda što predmeti, pošto su postali simboli, ne prestaju da budu ono što su i ne gube svoju konkretnost, i što klasifikaciona povezivanja ujedno nose sa so-



bom izvesno emocionalno polje i stavove o načinu ponašanja. Treba imati u vidu da izjednačavanje na jednom nivou obavezno prati suprotstavljavanje na drugom. Mitski „predmeti” ili „bića” predstavljaju osobite snopove raznih obeležja, tako da se po nekim obeležjima oni izjednačavaju, a po drugim — suprotstavljaju.

Takav spoj izjednačavanja i suprotstavljavanja je nužan instrument mitološkog strukturiranja u oblasti klasifikacija, izgradnje sistema i sižea.

Klasifikacione mogućnosti binarne logike proširuju se hijerarhijskim raščlanjivanjem sveta na razne nivoe. Pojmu „nivoa”, koji ukazuje, pre svega, baš na hijerarhijsku podelu, blizak je pojam „koda”, kao izražajnog sredstva, jezika za opisivanje. U mnogim slučajevima ti termini se praktično mogu uzajamno zamenjivati.

Spajanje raznih binarnih opozicija u dualističke sisteme uspostavlja izvesnu ekvivalentnost među semantičkim parovima, spajajući, na primer, u jednu grupu *žensko, levo i Mesec*, a u drugu *muško, desno i Sunce*, tako da se odnos *muškog i ženskog* može pod izvesnim uslovima predstaviti pomoću odnosa *desnog i levog* ili *Sunca i Meseca*, tj. već na drugom nivou ili u drugom kodu, recimo u „astronomskom” umesto „socijalnog”.

U kosmogonijskim shemama koje pripadaju raznim tradicijama (na primer, u indijskoj, kineskoj, drevnoj američkoj i dr.) dosta eksplicitno se dovode u uzajamnu vezu strane sveta, bogovi i životinje, godišnja doba, prirodne sile, telesni organi, boje, ponekad geometrijski oblici, pojedine geografske oblasti, društveni rangovi, naročito atributi. Na primer, u kineskom sistemu *istoku* odgovara plava boja, proleće, zmaj, drvo, sekira, slezina; *jugu* — crvena boja, leto, ptica, vatra, vaga, trozubac, pluća; *zapadu* — crna boja, zima, kornjača, voda, štit, creva. Zato se bliske predstave mogu saopštiti u „geografskom”, „kalendarskom”, „zoološkom”, „kolorističkom”, „anatomskom” kodu itd.

Ono što je eksplicitno izraženo u kosmologiji i ritualima često se manje očevidno ispoljava u pripovednom folkloru. Levi-Stros, na primer, ulaže velike napore da bi semiotičkom analizom otkrio shodne simboličke nizove, hijerarhiju kodova u mitskim sižeiima, mitološki sistem „skriven” u njima. Razume se, u takvim istraživanjima neizbežni su izvesna hipotetičnost, sumnjive pretpostavke i sporna tumačenja. Već sam navodio upadljiv Levi-Strosov primer saopštavanja mita o nastanku smrti kod južnoameričkih Indijanaca, tj. jedne iste „poruke” pomoću pet kodova, koji odgovaraju petorim čulima. U drugim slučajevima on prikazuje kako nastaju

odnosi ekvivalentnosti među raznim kodovima i nivoima kada se, na primer, ista mitska poruka saopštava pričama o kršenju porodično-bračnih normi, ili o narušavanju ritualne tišine, ili o pomračenju Sunca, ili o upotrebi sirove ili trule hrane itd. Prilikom promene koda ili nivoa jedni siže se transformišu u druge, tako da jedan siže, reklo bi se, predstavlja „metaforu” (reče „metonimiju”) drugog. Ovakvu „metaforizaciju”, razume se, ne treba indentifikovati sa upotrebom pesničkih figura kao umetničkih izražajnih postupaka u okviru jednog pesničkog dela, nego je „metaforičnost” mita, shvaćena u tako širokom smislu, nesavladljiva stoga što su pred nama simboli, a ne alegorije: prevođenje iz jednog koda u drugi je, u stvari, zatvoren, beskrajn proces (prevođenje s jednog metaforičkog „jezika” na drugi, kada se manje razumljivo objašnjava razumljivijim).

Ali kodovi i nivoi zapravo nisu sasvim ravnopravni, pa dakle, ni potpuno ekvivalentni, prvo, zato što odnosne realije, čak i kada postanu znaci, zadržavaju svoju konkretnost i sve raznovrsne odnose i asocijacije, koji otuda proističu, a drugo — jer među nivoima postoji složena međuzavisnost i uzajamna uslovljenost. Sam Levi-Stros je sklon da, na primer, narušavanja normi međurodovskih odnosa (među „davaocima” i „primaocima” žena) ne smatra naprosto jednim od nivoa, nego „armaturom”, koja stvara nekakvu baznu strukturu, a ova zadržava svoju nepromenljivost prilikom promene kodova.

Bilo kako bilo, saopštavanje poruka bliskih po značenju pomoću raznih kodova stvara izvesnu preobilnost mitske informacije. Takva preobilnost obezbeđuje čvrstinu mehanizma prenošenja mitske informacije od starijih mladima, iz pokolenja u pokolenje. Ujedno preobilnost se savlađuje unutar sistema raščlanjivanjem na kodove i nivoe. Uostalom, postoji i druga strana ovog procesa: ista mitološka tema ima nekoliko paralelnih varijanata rešenja, koja nisu data samo u raznim kodovima nego su i dijahrono heterogena. Na primer, po stepenu razvijenosti nesumnjivo se razlikuju priče o tome kako je kulturni junak Vajnemejnen oteo od prvobitnog čuvara sampo ili nebeska svetlila i o tome kako je iste predmete izradio kovač-demijurg Ilmarinen. Stadijski različite varijante iste teme spajaju se tako što se vezuju za razne delatnike, a sam siže se razvija zahvaljujući udvajanju motiva, te, dakle, i sintagmatskih „tokova”. Isti je slučaj kada se u jednom skandinavskom sižeju spajaju razne verzije nastanka svetog meda (krađa iz stene, pravljenje od pljuvačke bogova ili od Kvasirove krvi itd.).

U istoj toj skandinavskoj mitologiji opštija tema postanka antropomorfnih bića prouzrokuje niz paralelnih sižea, ali se preobilnost savlađuje

vezivanjem tih sižea za razne kategorije mitskih bića (bogovi, divovi, patuljci, ljudi).

Raščlanjavanje na kodove i nivoe, koje istovremeno održava i savlađuje preobilnost mitske informacije ima suštastven značaj u razvitku mitskih sižea i sistema.

Taj razvitak se može prikazati i kao harmonično razvijanje, kao osobita „orkestracija” po raznim nivoima nekakvog početnog mitskog „jezgra”, i kao naknadno uređivanje prvobitno heterogenih motiva njihovim izjednačavanjem na nekim i suprotstavljanjem na drugim nivoima. Oba ova procesa, nesumnjivo, stvarno protiču i međusobno se odnose komplementarno. Shodno tome i metod proučavanja može dobiti svojstvo ili rekonstrukcije jedinstva koje je ranije postojalo, ili fiksiranja onih sistemskih odnosa koji postoje u okviru izohrone grupe tekstova, nezavisno od njihovog porekla i ranijeg stanja.

Dakle, binarna logika i hijerarhijsko raščlanjavanje na nivoe i kodove stvaraju neku vrstu dinamičke klasifikacione sheme i nekakav dinamički instrumentarij za mitsko strukturiranje. Kao što sam već isticao, mitski likovi se pri tome konstruišu kao žiže diferencijalnih obeležja, kao polivalentni simboli, koji na raznim nivoima različito koreliraju sa drugim simbolima. Napred sam navodio primer iz Levi-Strosovih *Mitologika*. Sve te predstave ispunjavaju funkciju modelovanja sveta, ali usled simboličnosti mita „fragment” koji se modeluje pokazuje se kao neuporedivo širi od njihovih stvarnih prototipova u vidu određenih životinja, biljaka i sl. i njihovih kombinacija. Postoje predstave koje, povezane sa celim nizom drugih, manje značajnih, hijerarhijski podređenih, mogu modelovati svet u celini. Takvo je, naročito, kosmičko drvo, koje V. N. Toporov ubraja u „univerzalne znakovne komplekse”.

Treba napomenuti da su binarna klasifikaciona logika i funkcionisanje shodnih klasifikatora zasad bolje proučeni nego sam proces mitopoetskog uobličavanja, stvaranja relativno stabilnih mitskih likova i sižea. U arhaičnim i drevnim društvima kosmički model, kao što sam rekao, predstavlja osnovu nekakvog univerzalnog globalnog simboličkog modela, koji se ostvaruje u ritualima — tim sakralizovanim i stereotipizovanim načinima društvenog ponašanja, u uređenju „muške kuće” i plemenskog naselja, hrama i grada, u porodično-bračnim odnosima, u odeći, u spravljanju hrane, u proizvodnom radu, u najrazličnijim ravnima u sferi kolektivnih predstava i ponašanja. Na svim tim „nivoima” reprodukuju se isti simboli i strukturalne konfiguracije. Time se arhaične kulture naročito

razlikuju od kasnijih etapa istorijskog života, s njihovom ideološkom izdiferenciranošću, konkurencijom raznih ideoloških formi i shvatanja, uz koja su kvazimitološke klasifikacije neizbežno fragmentarne, subjektivne i nemaju totalno značenje i rasprostranjenost.

Sada ću dozvoliti sebi radi ilustracije tri konkretne ekskurzije: dve — u oblast prvobitnih mitskih sižea (na australijskom i paleoazijskom materijalu; mitove američkih Indijanaca, koje je proučio Levi-Stros, namerno ostavljam po strani) i jednu — u sferu razvijenog zatvorenog mitološkog sistema (na skandinavskom primeru).

Australijski primeri uzeti su pretežno iz rada V. Stenera o mitovima Murinbata, ali su oni razmotreni ovde iz drugih aspekata i protumačeni nešto drukčije. Sam australijski materijal dragocen je zbog arhaičnosti i, naročito, zbog očuvanja jedinstva mita i obreda. Kao što je dokazao Stener, to jedinstvo nije samo i nije toliko genetsko, koliko strukturalno; utoliko pre se homologija mitova i shodnih obreda može iskoristiti da se najobjektivnije pokažu sintagmatska podela, dubinska semantička struktura, funkcionisanje simbola. Dakako, mit je u izvesnom smislu „metaforičan“ (on opisuje pomoću događaja iz „vremena snova“ izvesnu kosmologiju, koja obuhvata celinu), a ritual je pre „metonimičan“, budući da on prikazuje te mitske događaje kao posebne delove, pojave, znake. Osim toga, u obredima se dobro za zajednicu ili za onoga ko prolazi kroz inicijaciju postiže podnošenjem okrutne discipline, muka, ponekad nasilja i terora, a u shodnim mitovima upravo obrnuto — prikriveno zlo pojavljuje se pod maskom dobra: odvođenje novaka koji treba da budu podvrgnuti inicijaciji ima obeležje tajne nasilne otmice, njihove straže (sastavljene od srodnika) naoko se ponašaju zastrašujuće i sl., a u mitu starica Mutinga, koja je ostala na mestu uobičajenom za decu tobože da bi ih štitila i koja ih nežno nagovara da zaspu, u stvari se sprema da ih proguta. Isto tako Kunmangurove kćeri dobrovoljno napuštaju očev tabor, a brat, koji ih progoni, nežan je s njima, nudi im lovački plen i sl., a sam na zastanku sve preokreće naglavce i sprema se na rodoskvrno silovanje; isto tako podmuklo on ubija i oca za vreme svetkovine i sl.

Takva „suprotnost znakova“, međutim, poklapa se s tim što dinamici ritualne izolacije strogo odgovaraju prostorna premeštanja u mitu, isključivanje iz socijuma i uključivanje njemu, što pomaže da se jasno deli tekst mita na pripovedne sintagme.

Pozitivne ili negativne ocene junaka, ova ili ona motivacija njihovih postupaka ne samo u ritualu

nego i u mitu sekundarni su u odnosu prema samim radnjama koje čine sintagmatsku strukturu. Pozitivnu ili negativnu ocenu ne dobijaju likovi, nego postupci. Zato se uloge likova u vrednosno-etičkoj ravni stalno preraspoređuju u toku pripovedanja, a razvoju radnje sa savremenog stanovišta kao da nedostaju uverljive motivacije. Ove osobine mitskog pripovedanja postaju jasnije na osnovu upoređenja ne samo rituala s mitom nego i raznih mitova među sobom. Uporedimo osnovne verzije mita o duginom znanju: u verziji Murinbata incestuozno ponašanje, pa čak i ubistvo oca (ili ujaka) Kunmangura pripisano je njegovom sinu (sestriću) Tžiniminu. U verziji Vagamana imenima Džagvut i Tžinimin nazvana su dva dugina znanja — „gornji” i „donji”; Tžinimin ubija kopljem Džagvuta zbog toga što ovaj otima Tžiniminove žene (koje pripadaju „pododeljku” šurakâ), posle čega se ubijeni pretvara u pravog znanja, a ubica odlazi na nebo. Isto tako i u verziji Maritijela duginog znanja Lervina ubija Amangel (leteća lisica) zbog toga što je oteo njegove žene; i u verziji Nangiomerija duginog znanja Angamungija ubio je Adirminmin (iz odeljka šurakâ) zbog seksualnog suparništva, pri čemu se žene prethodno same obračunavaju sa Adirminminom (kao Kunmangurove kćeri sa svojim bratom Tžiniminom u verziji Murinbata). A u verziji Jirkala dugin znanj nalazi se u stalnoj rodoskvrnoj vezi sa svojim sestrama. Uzimajući u obzir da skoro u svim verzijama suparnici pripadaju raznim pododeljcima koji se nalaze u odnosu šuraka i zeta, može se pretpostaviti da junakovo seksualno-bračno ponašanje uvek krši egzogamiju i približava se incestu, ali glavni stalni element nije osveta zbog otmice žena ili zbog incestuozne veze, nego incest — s jedne, i ubistvo duginog znanja — sa druge strane.

Ubistvo duginog znanja nije motivisano u verziji Murinbata (kao ni to što Mutinga proždire decu), ali je motivisano u drugim verzijama, u kojima dugin znanj (a ne njegov sin) otima tuđe žene ili vrši incest. Ponekad je motivisano i to što dugin znanj proždire ljude: njega privlači dete svojom vriskom ili mati deteta zadahom menstrualne krvi. Ali ova motivacija takođe nema veze sa junakovim karakterom ili moralnom ocenom njegovog ponašanja. Ma kakva bila motivacija, proždiranje je nezbežno. Budući da proždiranje pretpostavlja oslobađanje iz utrobe i ponovno rođenje, u obredima inicijacije skoro se izjednačuje „majčin” želudac i njena utroba koja rađa; sva ova kosmologija je prvobitna u odnosu prema sižeju. Ona obuhvata i etički činilac, ali se ovaj ne ostvaruje u vidu suprotstavljanja dobrih i rdavih likova. Reč je samo o upoređenju događaja. Tžinimin vrši nasilje nad sestrama i u toj epizodi je odvratn; ali kada mu se u narednoj epizodi sestre svire-

po svete, takođe pribegavajući pri tome prevari, mi smo spremni da saosećamo sa Tžiniminom, koji s mukom obnavlja svoje razbijeno telo (pošto je pao sa stene) pomoću magije. Ponovo negodujemo zbog njegove podmuklosti i zločina kada se za vreme svetkovine sprema da ubije oca, ali pošto je obavio rđavo delo, on se „pretvara”, tj. umire da bi nastavio da postoji već u drugom obliku i to u izvesnoj meri neutrališe negativan utisak. Kada smrtno ranjen! Kunmangur traži mirno mesto, njegove patnje ne mogu a da ne izazovu saosećanje, ali čim on hoće da odnese sa sobom u vodu vatru, i saosećanje se prenosi na onoga ko spasava vatru, neophodnu ljudima.

Invarijantna sintagmatska struktura, koja se izdvaja u mitovima Murinbata i srodnih severno-australijskih grupa, za razliku od najprimitivnijih mitova centralnoaustralijskih plemena, odlikuje se izvesnom dramatičnošću.

Određeni ritam gubitaka i tekovina pretežno je, kao što ističe Stener, „spiralnog” karaktera, pa tekovine najzad ne samo što poništavaju gubitke nego i imaju svojstvo apsolutnog obogaćenja kosmosa i zajednice. Kao što u ritualima (a možda delimično i pod njihovim uticajem) sticanju novog statusa prethodi ukidanje starog i privremeno stanje „nestrukturiranosti” (ovaj proces je dobro proučio Turner), u tim motivima sticanju prethode gubici, koji predstavljaju ispoljenja socijalnog haosa.

Kao što sam već rekao, postupci jednih te istih likova pri tome mogu biti čas pozitivni, čas negativni. Ova protivrečnost u mitovima o duginom zmaju potpuno se slaže s njegovom ambivalentnošću, sa time što je dugin zmaj, reklo bi se, medijator između života i smrti (kao proždirač onih koji se posvećuju), gore i dole, gornje i donje vode, a možda i vatre i vode, ako imamo na umu lik zmaja-duge (otuda njegovo moguće razdvajanje na „gornjeg” i „donjeg”), čak i između ženskog i muškog (ponekad se dugin zmaj, ne gubeći svoju erotsku simboliku, prikazuje kao dvopolno biće). Osim toga, i „starica”, koja je u ritualu spojena sa duginim zmajem, takođe je ambivalentna, jer se u nekim sižeima skoro sjedinjuje sa ženskom hipostazom duginog zmaja, a u drugim — s njegovim žrtvama, sa sestrama Vauvaluk, koje dugin zmaj proždire zajedno sa detetom jedne od njih.

Zaslužuje pažnju to što se ponekad u mitovima o duginom zmaju oba suparnika zamišljaju kao dugini zmajevi — *stariji* i *mladi*, *gornji* i *donji*, te kolizija kao da ostaje u granicama jedinstvene prirodne pojave. U mitu Murinbata o Kunmanguru Tžinimin, sin ili srodnik duginog zmaja, koji igra tako važnu ulogu u ritualu inicijacije, prikazan je kao mladić koji je, po svoj

prilici, tek posvećen, ali koji ne želi da se pri-  
država sada obaveznog izbegavanja sestara, od-  
vajanja od žena svoje grupe.

Ujedno, medijativna funkcija duginog zmaja podrazumeva semantičke opozicije i neke fundamentalne antinomije, koje se mogu isposredovati, te, budući da se dugin zmaj pojavljuje kao posrednik među polovima u celom nizu takvih opozicija, možemo reći da tu nesumnjivo postoji izvesna hijerarhija kodova, koja odgovara zbiru semantičkih paradigmi.

Okrenimo se opet istoriji Kunmangura da bismo precizirali paradigmatičke elemente mitske semantike.

Kunmangur je prapredak, otac oca „polovine“ (bratstva) Kartžin i otac majke druge „polovine“ — Tivugu. Ove „polovine“, koje se shodno asociiraju sa sokolom i jastrebom, sami domoroci smatraju genetski raznorodnim i drže da se nalaze u neprijateljstvu. Svaka polovina raspolaže izvorom neophodnim za život i vodom, odnosno vatrom. Na taj način, „polovine“ čine opoziciju ne samo među dvema pticama grabljivicama nego i među vodom i vatrom kao osnovnim prirodnim elementima. Kunmangur je kao dugin zmaj povezan sa vodom, zemaljskom i nebeskom (kišom); sama predstava duge, verovatno, nagoveštava posredovanje i između *dole* i *gore*, i između *vode* i *vatre*. Tžinimina obično ubrajaju u „polovinu“ Tivugu i ukazuju na njegovu vezu s vatrom. Doista, Tžinimin u priči o rodoskvrnom proganjanju sestara figurira kao „gospodar“ vatre, koji raspljuje vatru u znak incestuozne „svadbe“; a sestre, kako se pokazuje, imaju vlast nad vodom — one udešavaju da morska plima zapljusne Tžinimina. U priči o lutanjima smrtno ranjenog Kunmangura uporno se ponavlja motiv: njegova žena i deca pokušavaju da usijaju kamenje na vatri kako bi izlečili njegove rane, ali vatru gasi voda. Ovde se, očevidno, ispoljava vodena priroda Kunmangura i njegovih kćeri (pojedini domoroci-obaveštavaoci, prema Stenerovoj izjavi, smatrali su da su Tžinimin i Kunmangur predstavnici raznih „polovina“, koje su u uzajamnoj vezi sa vatrom i vodom). Odlazeći u vodu da bi se konačno „pretvorio“, Kunmangur pokušava da potopi svu vatru, zbog čega čovek-ve-truša Pilirin mora opet da dobije vatru trenjem. Na taj način, opozicija elemenata *vatra/voda* provlači se kroz ceo siže, a medijacija između njih postiže se tek u finalu.

Tžinimin i njegove sestre ne suprotstavljaju se samo u kodu elemenata (*vatra/voda*) koji se povezuju sa podelom na bratstva. Vrlo se oštro ističe opozicija polova, koja se nastavlja i u oblasti privređivanja, u „proizvodnom“ (Tžini-

min lovi kopljem, a sestre, naoružane palicama za kopanje, bave se sakupljanjem, primitivnom zemljoradnjom i ribolovom) i „kulinarskom” kodu (brat i sestre se prepiru kakvu hranu, mesnu ili biljnu, treba da upotrebe za zajedničku trpezu). Pored ostalog, u poslednjem delu mitskog pripovedanja govori se o Kunmangurovoj nameri da se nasladi ukusnom mesnom hranom, ali on se svakojako odriče te namere zbog bolesti.

A kako se priča o Kunmanguru i Tžiniminu povezuje sa semantičkim paradigmama? Potpuno je jasno da se osnovna kolizija ovde razvija na socijalnom nivou kao kršenje porodično-bračnih normi (kršenje egzogamije sve do incesta). Incest koji je izvršio Tžinimin sadrži dvostruk prekršaj, budući da mlađa sestra još nije dostigla polnu zrelost i po tome obeležju je suprotstavljena starijoj. Ovaj prekršaj pojačava se time što je Tžinimin verovatno tek posvećen i uopšte još ne sme da se približava ženama (nije slučajno što on vara oca, rekavši da ide braći — letećim mesecima, koji su ga obrezali), u svakom slučaju — mora biti odvojen od majke i sestara. Incestuozno usmerena erotičnost simbolizuje junakovo „sazrevanje”, ističe njegovu izuzetnost i istovremeno izražava krajnje narušavanje reda. Socijalni i biološki haos, koji nosi sa sobom Tžinimin, još više se ističe onim neredom koji je on uneo u naselje sestara, razbacavši biljke koje su one sakupile itd.

Polno zблиženje, „zločin” u ovom slučaju, proširuje se na druge kodove, suzbijajući i remećući ravnotežu među raznim (koje odgovaraju podeli rada među polovima) vrstama privredne delatnosti (lov i sakupljanje) i vrstama hrane (životinjska i biljna). Incest, a zatim ubistvo oca remete ravnotežu i među elementima — vodom i vatrom, koji, podsetimo na to, sami simbolizuju dve egzogamne „polovine” socijuma. Socijalni poremećaji izazivaju kosmičke; ravnoteža se ponovno uspostavlja s velikim naporom.

Setimo se mita južnoameričkih Indijanaca o „kradljivcu gnezda”, koji je poslužio K. Levi-Strosu kao polazna tačka celog proučavanja u *Mitologikama*; tamo takođe postoje incest (s majkom), neprijateljstvo oca i sina, takođe se sukobljavaju elementi vatre i vode, mesna i biljna hrana i sl.; kršenje socijalnih, porodično-bračnih normi vodi podeli kosmičkih elemenata. U ovom mitu između vode i vatre posreduje mladi junak, a u mitu Murimbata — stari Kunmangur, predak obeju „polovina”, uzajamno povezanih s vodom i vatrom.

I u australijskom i u južnoameričkom mitu kršenja tabua izazivaju kosmičke potrese, svaki takav prekršaj na ovaj ili onaj način se kaž-



njava, ali nije najvažnija kazna, nego zaštita kosmosa od haosa, što i jeste osnovna funkcija mita i obreda.

Siže mitologije Murinbata čine izvestan sistem zasnovan na odnosima dopunske distribucije i transformacije među pojedinim sižeima. Na primer, siže o Kunmanguru, može se smatrati negativnom transformacijom sižea o Mutingi, ekvivalentnog normalnoj inicijaciji. Osnova za upoređenje tih sižea može biti dovođenje u vezu epizoda Tžiniminovog nasilja nad sestrama i Mutinginog proždiranja dece koju su joj poverili njihovi roditelji. Unutrašnja struktura i „stil” ovih epizoda potpuno su identični: deca i roditelji razdvajaju se da bi ovi tragali za hranom, pa deca dospevaju na izdvojenom mestu u ruke tobožnjeg zaštitnika — stvarnog upropastioca. Simbolika ljudožderskog proždiranja dece i erotskog nasilja u australskoj mitologiji međusobno su bliski: na primer, duginog zmaja Džangavula u priči o sestrama Vauvaluk (u folkloru Julengora i drugih plemena, ali ne kod Murinbata) privukao je zadah menstrualne krvi (kao i Tžinimina!), njegov lik zmaja i poza, prema tumačenju R. Bernta, predstavljaju erotski simbol, ali baš on proždire dve sestre i malo dete jedne od njih. Po svojoj sintagmatskoj distribuciji, tj. po sižeinom okviru i po svojoj simbolici, bratovljevo rodoskrvno silovanje sestara u jednom mitu Murinbata ispoljava se kao ekvivalent Mutinginog proždiranja dece koja su joj poverena u drugom mitu Murinbata; pri tome odlasku roditelja po hranu odgovara odlazak kćeri sa istim ciljem, a ljudožderskom proganjanju mališana — mlađičevo erotsko proganjanje devojaka (upor. u evropskoj narodnoj priči sličan uzajamni odnos među boravkom dece kod babe Jage i erotskim proganjanjem Pepeljuge od strane oca ili brata, zmajevu otmicu careve kćeri i sl.). Zasluženom ubistvu starice (ritualne ili metaforičke „majke”) odgovara nezaslužno ubistvo starca (rođenog oca ili ujaka). Priča u lutanjima duginog zmaja Kunmangura, koji pati od rana, simetrična je i komplementarna priči o lutanjima žene-zmije Kukpi u trećem mitu Murinbata. Iako se smatra bićem ženskog pola nasuprot Kunmanguru, ona je u izvesnoj meri i biseksualna, takođe povezana s vodom, stvara izvore, takođe proizvodi duše dece i takođe traži sebi mirno mesto. Ona je povezana sa odeljkom Tivugu, te, dakle, ulazi u klasu eventualnih žena za Kunmangura. Kunmangur, koga je sopstveni sin smrtno ranio, nastoji da se spase, a Kukpi traži priliku da ubije druge. Zato Kunmangur daruje ljudima blagoslov, ali odnosi vatru koja im je neophodna, a Kukpi, ubijajući ljude, ipak im daje svetu sviralu. Istovremeno, Kukpi se nedvosmisleno suprotstavlja muškarcima-lovcima, koji, poput Tžinimina,

ubijaju kengure i raspaljuju vatru da bi skuvali meso, tj. opozicija polova potkrepljuje se podelom rada na muški i ženski. Karakteristično je što se Kukpi ne odvaja od palice za kopanje, kao ni Kunmangurove kćeri; kao Kunmangurove kćeri sa Tžiniminom, Kukpi se obračunava s muškarcima, primoravajući ih da padnu sa stene i razbiju se. Pre toga ona ih umiruje i namamljuje, kao Tžinimin sestre, a Mutinga — mališana. Samo jedan muškarac saznaje tajnu njenog pevanja i svete svirale. Uzimajući u obzir sve što je rečeno, kao i ulogu svirale u inicijacionom obredu *Punža* i vezivanje za taj ritual mita o Mutingi, može se povezati mit o Mutingi i mit o Kukpi. Različnost među njima delimično proističe iz izbora druge sižejne „metafore”: Mutinga proždire dečake, ali oni su zatim izvađeni iz njenog rasečenog trbuha i oživljeni, a Kukpi ubija tri odrasla muškarca, dok četvrti, najpametniji, nije saznao njenu tajnu i nije spasao ostale. Ova različnost delimično se objašnjava vezivanjem mita o Mutingi neposredno za obred inicijacije, zbog čega se u njemu pojavljuju dečaci i simbolika obrednog proždiranja prilikom posvećivanja.

Na taj način, izlazi da su tri osnovna mita Murinbata povezana određenim paradigmatskim odnosima i predstavljaju u celini nešto nalik na zatvoren sistem.

Latimo se paleoazijatskog folklora, zapravo „Gavranova ciklusa”, koji čini njegovo najstarije jezgro i koji su najizrazitije zastupljeni kod Korjaka i Itelmana (Kamčadalaca).

Već sam pominjao paleoazijatski „sociogeni” mit o postanku „društva” odricanjem Gavranove dece od egzogamije\* (incesta) i sklapanjem bračne razmene sa nesrodnim grupama, koje predstavljaju razne prirodne sile, od kojih zavisi ekonomsko blagostanje morskih lovaca. Sada ćemo razmotriti dubinsku semantiku takvih mitova, njenu podelu na kodove i nivoe, i povezivanje sa pripovednom sintagmatskom podelom.

Mitovi ili mitovi-bajke o bračnim doživljajima Gavranove dece (naročito najstarijeg sina Ememkuta i najstarije kćeri Jinianavit ili Sinanevt) imaju dvodelnu kompozicionu strukturu. Oni se sastoje od dva „toka”, u kojima se priča o dva uzastopna braka jednog Gavranova deteta (ili o dva braka razne njegove dece), ili o pretnji braka s jednim i narednim pravim brakom sa drugim partnerom, ili, najzad, o braku privremeno prekinutom zamenom žene ili odlaskom muža u „donje” naselje (podzemni svet) i zatim obnovljenom. Ovoj sintagmatskoj (kompozicionoj) dvodelnosti odgovaraju semantičke

\* Verovatno greška, treba da stoji „endogamije”. — Nap. prev.

paradigme u vidu binarne opozicije endogamije i egzogamije (porodično-rodovski, tj. socijalni kod), osnovnih delova kosmosa — neba i zemlje ili zemlje i podzemnog sveta (kosmološki kod), prirodnih predmeta — nekorisnih, štetnih i korisnih, koji kontrolišu osnovne izvore hrane i uslove uspešne privredne delatnosti (privredni, tj. ekonomski kod). Na čisto socijalnom nivou „neuspeo” brak je incest, koji je suprotan narednom „uspešnom” braku sa ukrštenim rođacima; „neuspeo” brak je i brak braće i sestara, svejedno jesu li oni rođeni ili pobočni, a uspešan je bračna „razmena” sa „tuđincima”. Na kosmološkom nivou suprotstavlja se neuspeo brak sa zlim duhovima i uspešan — sa blagotvornim nebeskim ljudima (u nekim slučajevima drugi brak se sklapa sa podzemnim duhovima, ali tada posle braka ti duhovi prestaju biti ljudozderi — i donositi na zemlju bolesti i smrti). Orodivši se s nebeskim i podzemnim bićima, Gavranova porodica obezbeđuje sebi kontakt sa oba pola kosmosa.

Na ekonomskom nivou negativno ocenjeni bračni partneri nikako nisu povezani sa privrednom delatnošću, izvorima hrane, povoljnim klimatskim uslovima: na primer, ženu-lisicu treba hraniti ribom, žena-gušter, takođe, namerava da nabavi hranu na Ememkutov račun, a odlazak Sinanevtina muža devojčkama-muharama izaziva glad, crvi kamaku donose bolest, prisnost sa sestrom izaziva lomljenje strela i neuspehe u lovu, itd. Povoljni (pozitivni, uspešni) brakovi su povezani s morskim lovom, delimično sa ribolovom, sakupljanjem trava i jagodastih plodova, sa vremenskim činiocima, toliko važnim za pomorsku privredu. Željene mladoženje za Jinianavit su deca gospodara neba, oblačnici, od kojih zavisi i porodično blagostanje, i vreme, i pomorstvo, i ribolov. Za Ememkuta je željena nevesta žena-trava (ili divlji luk), koja simbolizuje prolećno obnavljanje prirode, ili žena-beli kit (varijanta — žena-školjka), koja nagoni svoje rođake pod udar muževljeva harpuna, ili oblačnica, ili čak gospodarica atmosferskih prilika.

Posle takvog srećnog braka u mitu često neposredno sledi opis uspešnog lova i kitovog praznika, koji ritualno osigurava oživljavanje ubijenog kita, njegov povratak i dolazak novih kitova da ih love.

U korjačko-itelmenskim mitovima, kao i u australijskim ili američkim, „pravilni” socijalni odnosi uslovljavaju kosmičku ravnotežu, ekonomsko blagostanje i opštu sredenost, tako da među kodovima postoje istovremeno ekvivalentnost i hijerarhijski odnosi.

U korjačko-itelmenskoj mitologiji privilegovan položaj zauzima meteorološki kod zbog izuzetne

zavisnosti pomorske privrede od vremenskih prilika. O tome, na primer, svedoče takvi motivi kao što su onaj kada Gavran ispeče daire u koje udaraju gospodar neba i gospodar kiše, zatvaranje otvora u zemlji izlaska Sunca da bi se stišala bura kao bračna provera, rasturanje oblaka, sečenje kose gospodarici atmosferskih prilika ili uprezanje saonica čoveka-vetra, brak Gavranovih kćeri s vetrovima ili Gavranova sina sa gospodaricom vremenskih prilika. Takvi motivi čak čine izvestan mitološki sistem u kojem se prekomernost savlađuje variranjem pola gospodara atmosferskih prilika, načina njegova smirivanja itd.

Meteorološki kod u celini uslovljava jedinstvo jednog zanimljivog korjačkog mita, koji se na prvi pogled čini kao nagomilavanje slučajnih epizoda: Gavran je zatražio obaveštenje od šamana čoveka-njonke (tj. gnjurca čiji krlik simbolizuje promenu vremena i dolazak proleća) kako da stiha buru, i po njegovom savetu je oženio Ememkuta „ženom sa sredine mora” (gospodaricom atmosferskih prilika), posle čega su, prirodno, sledili uspešan lov na kita i kitov praznik. Kajnanaut — druga Gavranova kći — počela je da zadirkuje gnjurca, podražavajući njegovo pevanje; šaman je iz osвете odneo njeno srce, a zatim ju je uskrsnuo i oženio se njome, a starija Gavranova kći Jinianavit udala se za čoveka-maglu.

Istorija Ememkutova braka sa gospodaricom atmosferskih prilika i istorija braka Kajnanaut sa gnjurcem (koji označava promenu vremena i prolećno obnavljanje) je udvajanje jedne iste teme u meteorološkom kodu. Tu postoji i prikriven kalendarski kod.

Nešto je manje prikriven kalendarski aspekt u drugim mitovima, u kojima je on povezan sa likom gusana i sezonskim seobama ptica plivačica. U jednom korjačkom mitu Jinianavit, pošto ju je otac uvredio, uzleće na nebo pomoću gusanovog krila i udaje se tamo za oblačnika, pri čemu je stvarna vlast nad lovnom divljači, koja obično proističe iz takvog braka, ovde izražena negativno: ona skuplja životinje i biljke u kožu i ne pušta ih na zemlju, izazivajući tamo glad dok god se ne pomiri sa ocem. Privremeni nedostatak izvora hrane na zemlji ukazuje na skriven kalendarski aspekt, koji se jasnije ispoljava u nizu itelmenskih mitova, u kojima Simanevt (itelmenska varijanta istog imena), koju je uvredio muž, odvodi u jesen (!) na nebo divlje životinje, izazivajući glad, ili, pošto ju je uvredio otac, sama odlazi ploveći u drvenom kitu preko mora, gde pribavlja meso i kože životinja, ili čak nikud ne odlazi, nego hrani gušče preko zime, dok su sve druge guske odletele, pravi mu krila da bi moglo da leti sa

---

roditeljima i najzad se udaje za njegovog starijeg brata kada guske opet dolete u leto. Postoji i priča o braku sa gusanom junakinje koju je muž ostavio bez hrane. Tu gusan odleće u zimu, ali se u proleće vraća, pa guske postaju predmet lova. U svim ovim sižeima, koji čine određen sistem, postoje četiri osnovne „sintagme”: u prvoj je posredi uvreda koju su naneli junakinji otac ili muž; u drugoj — spasavanje junakinje ili junaka na nebu ili na moru (ako je ona zemaljskog porekla) ili na zemlji (ako je on nebeskog porekla); u trećoj se izražava zimska oskudica hrane kao privremeno odsustvo lovnih divljači; u četvrtoj „sintagmi” preokreće se i rešava situacija prvih triju, naime junakinja se miri sa ocem ili mužem, opet se sjedinjuje sa rođacima i kalendarski se vraća lovnim divljač u proleće. Radnja se razvija u dva pravca — porodičnom (socijalnom) i kalendarskom, pri čemu razjedinjenje od roditelja ili muža izaziva opoziciju kosmičkih polova (zemlja i nebo, kopno i more) i kalendarsko iščezavanje lovnih divljači, koja takođe odlazi u drugi deo kosmosa sa junakinjom ili bez nje. Divljač se vraća i rođaci se ponovo sjedinjuju medijacijom među polovima. Tu se opet vidi fundamentalna uloga socijalnog nivoa.

Navedeni sižeji čine zatvoren lanac, u kojem se potpuno „preokreće” motiv „guščjeg krila” (Gavranova starija kći uzima guščje krilo da bi odletela na nebo od rođaka, ili, obrnuto, pravi od metlice krila guščetu kako bi ono moglo da odleteti na nebo rođacima).

Letimično razmotreni mitovi o bračnim doživljajima Gavranovih sinova i kćeri komplementarni su mitskim anegdotama o samom Gavranu (Kujkinjaku, Kuth). U ovim anegdotama Gavranovi pokušaju da uspostavi nove bračne veze, izneverivši svoju ženu Miti, socijalno su destruktivni i podređeni su neposrednom traganju za hranom, imaju karakter trikova mitskog prepedenjaka, komičnog dublera kulturnog junaka. Kao što sam već naveo, Gavran je istovremeno prapredak, kulturni junak i varalica-trikster. On vrši funkcije univerzalnog medijatora između života/smrti, neba/zemlje, kopna/mora, suvog/vlažnog, slane vode/slatke vode, zime/leta, muškog/ženskog itd. (upor. sa australijskim duginim zmajem). Gavranovi „lakrdijaški” trikovi ponekad parodiraju sopstvene stvaralačke i šamanske radnje, a njegov parazitski (u izvesnoj meri „karnevalski”) način ponašanja, njegovi lukavi trikovi sa ciljem da po svaku cenu utoli glad i izneveri svoju ženu Miti izrazito su suprotni „normalnoj” privrednoj i bračnoj praksi njegovih sinova i kćeri. Takve priče obično počinju saopštenjem o gladi i o tome da se porodica razilazi u potrazi za hranom: sinovi odlaze u lov na divlje jelene, a Gavran za to

vreme pokušava ili da pribavi hranu (ponekad od nejestivih „antimaterijala“) ili da nađe „zastupnike“ za njeno pribavljanje ili njene „donosioce“. Kada Gavranovi prevarni trikovi, koje često prate pretvaranja, ne uspeju i on se osramoti, porodica se ponovo sjedinjuje, namesto gladi dolazi izobilje zbog uspešnog lova Gavranovih sinova.

Gavranovo neposredno pribavljanje hrane ili se preokreće u nasrtaj na društvene zalihe, ili se metonimijski zamenjuje: po jednoj osi pravljenjem veštačkih pomoćnika — zastupnika za pribavljanje hrane, psetanaca ili čovečuljaka (od koda hrane ka privrednom kodu), a po drugoj osi — sticanjem žene i srodnika kao „donosilaca“ hrane (Gavran traži ženu među bogatim odgajivačima jelena, ženi se za ženu-ribu i sl.), što neizbežno invertuje odnose učesnika bračne razmene (od koda hrane ka porodično-rodovskom, tj. socijalnom). Iako postoji izvesna sličnost među Gavranovim traganjem za hranom ili novom ženom (upor. hrana od smeća ili „nevesta“ od smeća, Gavranova promena pola ili invertovanje podele rada među polovima), usled navedene metonimijske zamene erotski aspekt je potpuno podređen aspektu hrane u terminima *gladi/izobilja* i *hrane/antihrane*. Gavranovi trikovi uspevaju samo onda kada su upućeni protiv „tuđinaca“ (zlih duhova ili odgajivača jelena, kojima se „gavranovi ljudi“ suprotstavljaju kao morski lovci), a propadaju kada su usmereni ka „svojima“ (neverstvo ženi radi uspostavljanja veze sa bogatim odgajivačima jelena, utaja zajedničkog plena) ili kada uslovljavaju kršenje fizičkih (promena pola) ili socijalnih normi (kršenje načela podele rada i raspodele plena). Upotreba „antimaterijala“ (otpaci, ekskrementi, stidni delovi tela) ističe „karnevalsku“ prirodu Gavranovih neuspešnih trikova.

Navedeni primeri pokazuju kako se mitologija, funkcionišući kao univerzalan znakovni sistem, ostvaruje u raznim sižeima, te obezbeđuje njihovo unutrašnje jedinstvo i spajanje u određene sisteme.

Sada ćemo preći na skandinavski primer, koji će nas prenети ne samo od arhaičnih vidova mita ka razvijenijim nego i od proizvodnje sižea ka stvaranju pravog mitološkog sistema. Sa ovog stanovišta, skandinavska mitologija, dobro poznata zahvaljujući *Starijoj Edi* (drevni pesnički tekstovi) i *Mlađoj Edi* (prozne kompilacije Snori Sturlusona) i nekim drugim izvorima, podesan je i vrlo tipičan primer. Skandinavska „edska“ mitologija kao sistem sastoji se od četiri podsistema, dva prostorna (horizontalan i vertikalni) i dva vremenska (kosmogonijski i eshatološki) s tim što su ti podsistemi delimično plod harmoničnog razvika jedinstvenog ishodišta i uzajamnog odražavanja

raznih planova, a delimično rezultat kasnijeg međusobnog prilagođavanja, sekundarnog uređivanja.

Horizontalni sistem je antropocentričan i gradi se na suprotstavljanju nastanjene srednje zemlje (Midgard) onome što se nalazi izvan nje — „ograda”, u neprijateljskoj sferi, kojom nije ovladala kultura (Utgard). Ovom opozicijom takođe se semantički suprotstavljaju *svoje/tuđe*, *blisko/daleko*, *unutrašnje/spoljašnje*, *centar/periferija*. Pošto u horizontalnom modelu nebo i zemlja nisu suprotstavljene, Midgard i stanište bogova Asgard imaju srodnu sintagmatsku distribuciju, topološki su neodvojivi. Ako se tim opozicijama *centar/periferija*, *svoje/tuđe* i sl. doda *kopno/voda*, označiće se suprotnost Midgarda svetskom okeanu koji okružuje zemlju (u kojem živi Jormungand — zmaj Midgarda), a ako se doda opozicija *jug/sever*, ocrta se korelacija Midgarda ili Asgarda sa carstvom mrtvih — Hel; uvođenjem opozicije *zapad/istok* Midgard će se ispoljiti kao suprotnost zemlji divova Jotunhajmu, koja se u stvari podudara sa Utgardom.

Horizontalni kosmički model je prostorna osnova mnogobrojnih legendi o doživljajima bogova-asa, u kojima se radnja razvija po osi — divovi (*jotuni*, *tursi*) i samo delimično asi — patuljci (*cvergovi*, *crni alvi*). Borba sa divovima vodi se za žene-boginje i čarobne predmete (izvori izobilja i obnavljanja života), koje su prvobitno stvorili vešti kovači-patuljci. Borba sa divovima ostvaruje se pre svega posredstvom Torovih vojnih pohoda na istok, a cirkulacija tih dragocenosti — zahvaljujući delatnosti mitškog varalice Lokija, koji ostvaruje šamansko posredovanje u okviru horizontalnog kosmičkog modela.

Osnovu vertikalnog modela čini kosmičko drvo sveta Igdrasil, koje trihotomijski vertikalno deli vasionu dvokratnim suprotstavljanjem *gornjeg* i *donjeg*. Ono je zamišljeno kao zoomorfna serija lokalizovana na raznim nivoima: orao — odozgo, zmaj — odozdo, jeleni — u sredini, a veverica, kao zoomorfni medijator — između *gornje* i *donje strane*. Sa drvetom sveta osobito su povezani Heimdal — njegov čuvar i delimično antropomorfni lik (možda poreklom i zoomorfni — jelen) — i Odin, koji prolazi tipično šamansko posvećenje, budući obešen na drvetu u toku devet dana. Sibirске paralele objašnjavaju organsku vezu sa drvetom sveta — porekla ne samo šamana nego i uopšte ljudi (otuda drveni prototipovi ili zamci ljudi od jasea i vrbe), kao i nori (koje podsećaju na ženske duhove šamanskog drveta) u njihovoj specifičnoj funkciji babica i darodavki lične sudbine (opozicija *dobra sudbina/zla sudbina*),

s kosmičkim drvetom u celini je povezana sudbina celog sveta i samih bogova. Za vreme bitke sudbine raspodeljuju Odin i valkire.

Razlučivanje i suprotstavljanje gornjeg i donjeg carstva mrtvih i, shodno tome, valkire i norni, karakteristični su za vertikalni kosmički model. Na taj način, osim opozicije život/smrt, iz vertikalnog kosmičkog modela proističu suprotstavljanje dveju smrti i mogućnost osobite medijacije među životom i smrću, vraćanje u život pomoću rata i smrti (upor. predstavu o privremenoj smrti u vojničkim posvećenjima). Rat je u odinskoj mitologiji posrednik među životom i smrću u oba pravca. Divovi zapravo ne postoje u vertikalnom modelu; samo se napominje da se ispod triju jasenovih korena nalaze ljudi, divovi i Hel.

Vertikalni model je povezan sa horizontalnim preko niza izjednačenja, koja su, u stvari, transformacije. Glavni stožer koji spaja oba modela jeste izjednačenje severa, kao i istoka, sa dole (sedište carstva mrtvih i demonskih htonskih sila). Vodena stihija u horizontalnom modelu (more) pojavljuje se uglavnom s negativnim predznakom, a u vertikalnom (izvori) — sa pozitivnim. Morski zmaj Jormungand delimično je ekvivalentan zmaju Nidhegu, koji grize korenje kosmičkog drveta. U vertikalnom modelu šamanske funkcije ne vrši Loki, nego samo Odin. Horizontalnoj opoziciji bogovi — divovi odgovara vertikalna opozicija bogova i Valhale (srećnog nebeskog carstva mrtvih) carstvu mrtvih pod zemljom i htonskim silama.

Primer transformacije sivea prilikom prelaska sa horizontalnog modela na vertikalni jeste priča o tome kako se Odin domogao svetog meda, koji daje pesničko nadahnuće i mudrost. U *Mladjoj Eði* ta priča se razvija na temelju horizontalne projekcije, u okviru iskonske borbe asa sa divovima, a samo jedna okolnost implicitno odražava vertikalnu konstrukciju sveta: Odin prodire u stenu kao zmaj, a vraća se u liku orla (orao i zmaj označavaju gornji i donji deo drveta sveta). Stena (planina) je alomorf drveta sveta, Gunled — gospodarica stene i meda zatvorenog u njoj — u dalekom je srodstvu sa noranima, koje žive kraj svetog izvora, a njen otac Sutung može se dovesti u vezu s Mimirom gospodarom medenog izvora ili čak s Heimdalom. Prilikom prelaska sa horizontalnog modela na vertikalni ne pretvara se samo stena u drvo sveta nego se i Odin od kulturnog junaka, koji krade med od predašnjih čuvara, pretvara u prvog šamana, koji prolazi kroz ritualnu proveru (visi na drvetu proboden kopljem), posle koje dobija na dar med i rune. Umesto ljubavne veze sa divovom kćeri pojavljuje se počasno matrilinarno srodstvo sa divom, pa i sam div



više nema izgled „glupog đavola“ iz narodnih priča, kao Sutung, nego čuvara drevne mudrosti, koji daje unuku posle povećenja ne samo med nego i čudotvorne rune.

Među kosmogonijskim i eshatološkim podsistemom zapaža se izvesna asimetrija usled toga što je skandinavska mitologija u celini prožeta eshatološkim smislom.

Tema postanka prvog antropomornog bića, kao što sam već napomenuo, deli se na postanak prvog diva Imira od leda, pretka bogova Burija — od kamena koji je lizala krava Audumla (totemski motiv), i prvih ljudi od komada drveta, koje su oživelu Asi. Sredenost u sistem ispoljava se tu ne samo u skali prirodnih materijala (led — kamen — drvo) nego i u kretanju od spontanosti ka aktivnoj ulozi demijurga. Borovi sinovi prinose Imira na žrtvu i stvaraju od njegovog tela svet. Tome osnovnom činu stvaranja dodaje se još jedna etapa kosmogeneze, implicitno povezana sa eshatološkom mitologijom: to je istorija obuzdavanja htonskih čudovišta koje je rodila divkinja Angrboda sa Lokijem — gospodarice smrti Hel, svetskog zmaja Jormunganda i vuka Fenrira.

Edski mitovi o zlatnom veku, stvaranju ljudi i dolasku norni — boginja sudbine, o prvom ratu (asa i vana) i prvoj smrti (Baldera) već pripremaju podlogu za buduću propast sveta. Eshatološki mitovi su delimično paslike kosmogonijskih: naspram priče o obuzdavanju htonskih čudovišta nalazi se priča o tome kako se oni otimaju na slobodu, u poslednjoj njihovoj bici sa bogovima uglavnom se ponavljaju oni dvoboji koji su se događali u mitskoj prošlosti; kopno, koje je ranije podignuto iz mora, ponovo tone u njega; led i vatra, iz čijeg je uzajamnog delovanja nastao svet, uništavaju vasionu. Ali, sa druge strane, postoje i načelne nepodudarnosti: Odin i Loki, koji u nizu mitova deluju zajednički i skoro dubliraju jedan drugog, u eshatologiji su oštro suprotstavljeni (Odin je otac bogova, među njima i Baldera, a Loki je otac htonskih čudovišta i Balderov ubica; Odin je gospodar Valhale, a Loki krmanoš mrtvačkog broda i sl.); Odin i Tor, koji se u kosmogonijskom sistemu obično pojavljuju naizmenično, u eshatologiji se pojavljuju zajedno; asi i vani, suprotstavljeni u kosmologiji, u eshatologiji su, takođe, sjedinjeni.

Protivrečan je i uzajamni odnos vremenskog i prostornog modela u celini. Reliktu kosmogonijske predstave o podizanju zemlje iz okeana („Borovi sinovi podigoše zemlju“, Torov „ribov“ na zmaja srednje zemlje) i eshatološkom tonjenju kopna u vodu odgovara kosmološka predstava zemlje odasvud okružene vodom; ta-

kođe se i opozicija „asi — divovi“ reprodukuje kako u vremenu (pojava divova odinja pret-hodi pojavi bogova-asa, bogovi ubijaju Imira), tako i u prostoru (Asgard i Jotunhajm, stalna borba asa i divova).

Takvo proširivanje semantičkih opozicija na prostor i vreme karakteristično je za mitsko mišljenje. Ali ono se ostvaruje u skandinavskom kosmičkom modelu u okviru horizontalne projekcije, u kojoj se kretanje vremena oseća minimalno a siže su izgrađeni ciklički: oni opisuju kružni opticaj vrednosti. Na primer, sveti med prelazi od bogova patuljcima, od patuljaka divovima, a zatim opet bogovima. Vertikalni model je osetljiviji na ireverzibilne procese u vremenu, jer je kosmičko drvo — drvo sudbine, ono sjedinjuje u sebi sudbinu sveta. Kosmičko drvo zauzima važno mesto u eshatološkim slikama, a u kosmogoniji je u prvom planu lik Imira, od čijeg tela se stvara svet, tj. vegetativni model i antropomorfn model u izvesnoj meri su podeljeni među eshatologijom i kosmogonijom, čime se savlađuje prekomernost kosmičkih univerzalija.

U određenoj korelaciji s kosmičkim modelom obrazuje se skandinavski panteon. Pri tome se modelativne funkcije strogo raspoređuju među raznim mitskim bićima njihovim suprotstavljanjem u nekim i povezivanjem u drugim ravnima (nivoima). Osim toga, panteon se u celini deli na statične hijerarhijske nivoe, tako da na nižem nivou istu funkciju može vršiti specijalizovano mitsko biće, a na višem — božanstvo, koje, osim toga, ima mnoge druge funkcije (na primer, pobede i poreze raspoređuju Odin i valkire, koje su njemu podređene).

Bogovi kao grupa mitskih bića suprotstavljeni su divovima (*jotuni, tursi*) i patuljcima (*cvergovi, crni alvi*). Divovi i patuljci, koji praktično ne kontaktiraju među sobom, u uzajamnom su odnosu po rastu i po liniji *priroda — kultura* (patuljci, vešti kovači, izrađuju „blago asa“). Vani su suprotstavljeni asima kao grupa bogova osobito povezana sa agrarnim kultovima, odakle proističu i druge osobine: ritualna miroljubivost, koja osigurava letinu i bogatstvo, rodoskrvni brakovi, vladanje magijom i proročki dar. Iako su magijska veština i proročki dar svojstveni Odinu, miroljubivost Balderu, a agrarno blagostanje — Toru, tj. asima, spoj tih triju obeležja ostaje karakteristika vana.

Aktivni junaci mitskog pripovedanja su tri asa — Odin, Tor i Loki, koji se odlikuju određenim epskim karakterima. Tor je predstavnik telesne viteške snage (ona se ispoljava i u ljutini, proždrljivosti itd.) nasuprot Odinovu i Lokijevu razumu i lukavstvu. Tor je suprotan Lokiju kao

atleta prepredenjaku (Loki kao Torov saputnik preuzima lupeške podvale, neophodne za uspeh poduhvata). Odinoва pamet, koja sinkretički obuhvata i uzvišenu mudrost, i nisku prepredenost, i proročki dar, i čarobnjačku moć, šira je od Lokijeva lukavstva i lupeštva, te su u tom smislu oni suprotstavljeni jedan drugom. Različnost epskih karaktera kao mitskih tipova ispoljava se kao različnost među kulturnim junakom-tvorcem u liku Odina i kulturnim junakom-div-junakom u liku Tora (upor. Prometej i Herakle i sl.), i kao različnost među pozitivnom varijantom kulturnog junaka i negativnom varijantom — varalicom-triksterom (Odin i Loki, upor. Prometej i Epimetej i sl.). Istaknute opozicije ne opovrgavaju Dimezilovu hipotezu o socijalnoj trihotomiji funkcija bogova: Odin, Tor i Freir, kao svešteni kralj, ratnik i predstavnik plodnosti-bogatstva. Odinoва šamanska ekstatičnost suprotstavlja se Torovoj div-junačkoj ratničkoj ljutini. Ako Odin modeluje posebno ratničku družinu (einherije), Tor je naoružani narod. Ako je Tor, poput epskih junaka, zaštitnik „svojih”, tj. bogova i ljudi, od „tuđinaca”, od divova i htonskih čudovišta, Odin je inicijator razdora i ratova među ljudima u skladu sa svojom funkcijom raspoređivača ratne sreće. Kao pokrovitelj inicijacija Odin dopušta smrt „svojih”, ali je ta smrt „privremena” u ritualu i uslovljava nad-život einherija u mitu (kao komični dubler Loki pokušava da seje razdor među bogovima, remeti mir u zajednici asa). Odin je kao bog rata paralelan ne samo Toru nego i Tiru, ali se ovde prekomernost savlađuje time što je Tir nosilac „prava”, a ne „uspeha”. Odin, Tor i Tir bi se mogli podudariti i kao gospodari neba (Tir odgovara Djausu — Zevsu), ali je tu prekomernost savladana time što je Tir snažno potisnut u pozadinu, a Tor je ograničen na ulogu gromovnika.

Već sam isticao da se Odin, Tor i Loki različno saodnose u kosmogonijskim i eshatološkim mitovima. Raznorazni edski pripovedni siže i takođe predstavljaju razvijen semantički sistem, koji se na izvestan način izdvojio iz prvobitnog sinkretizma drevnih etnoloških mitova. Ovaj sistem, takođe, obuhvata niz komplementarnih podsistema: mitologija meda kao oličenja i izvora mudrosti i izvora telesnog obnavljanja, večno obnavljanje bogova i večno obnavljanje izvora hrane itd. Tema čarobnog pića ili jela raščlanjuje se po određenim nivoima: *sakralno/profano sadržina/sadržalac*, tj. *unutrašnje/spoljašnje, tečno/čvrsto* itd., i po likovima (Odin, Tor, Loki). Ovome odgovaraju i neki pripovedni podtipovi: mit o kulturnom junaku, div-junačka priča-mit, mitološka anegdota o triksterovim podvalama (upor. Odinovo zadobijanje svetog meda, Torovo sticanje kazana za kuva-

nje piva, cirkulacija jabuka koje podmlađuju uz Lokijevu pomoć itd.).

Time ću završiti razmatranje mitologije kao znakovnog sistema. Na kraju ću se još dotaći pitanja raznolikosti mitoloških sistema, koja postoji uprkos istovetnosti mehanizama mitopoetskog mišljenja i sličnosti mnogih motiva, pre svega kosmogonijskih. Zadržaću se na nekim specifičnim različnostima mitoloških sistema u glavnim arealima razvitka civilizacija starog Istoka, koje se po fazama i hronološki lako mogu uporediti.

Osobite crte egipatske mitologije bile su uslovljene osobenošću države, koja se zasnivala na irigacionoj zemljoradnji u dolini Nila i ujedinila je Gornji i Donji Egipat. Opozicija kosmosa i haosa ovde se ostvaruje pre svega u dvostrukoj suprotnosti boga Sunca Ra vodenim čudovištima (ciklus dana i noći) i boga koji umire i uskrsava, Ozirisa, koji oličava Nil i žetvu — silama pustinje i suše, s kojima se povezuje Set (godišnji ciklus). Kako ukazuju mnogi istraživači (H. Frankfort, Dž. Vilson, E. O. Džejms i dr.), pravilnost izliva Nila, a utoliko više dvadesetčetvoročasovnog solarnog ciklusa potkrepljuju shvatanje o blagovremenosti i zajamčenom potčinjavanju sila haosa načelu organizovanja. Ovo shvatanje je rano prodrlo i u htonsku mitologiju: zahvaljujući veličanstvenom kultu pokojnika i obreda za pokoj duše, i „Ozirisovu sudu” u carstvu mrtvih, obezbeđuje se na osobit način pobjeda života nad smrću. Kao karika koja spaja kosmogonijski, dnevni i kalendarski ciklus u egipatskoj mitologiji pojavljuje se obogotvoreni kralj, izjednačen pre svega sa Horom. Hor, koji se ponekad pojavljuje u liku sokola, ima kosmičko obeležje: on je gospodar neba, bog horizonta, sin vrhovnog boga Ra. Ali Hor (onaj o kome je reč ili neki drugi, egipatska mitologija ne daje jednoznačan odgovor) je sin Izide i Ozirisa (s kojim se izjednačuje umrli faraon), i Setov sinovac, koji se sveti Setu zbog toga što mu je ubio oca. Osim toga, neprijateljstvo Hora i Seta dovodi se u vezu sa suparništvom Donjeg i Gornjeg Egipta. Spajaju se ujedno ne samo dva različna Hora ili dve hipostaze jednog Hora nego Ra i Oziris, pri čemu se i Ra i Oziris zamišljaju kao prvi kraljevi Egipta.

Na taj način, kosmogonijski, „istorijski”, dnevni i kalendarski aspekt su tesno povezani, te kao da predstavljaju razne projekcije neke jedinstvene miteme. Razlog toga jedinstva je svojstveno Egiptu potpuno obogotvorenje faraona kao jedinog posrednika među zemljom i nebom, odgovornog za kosmički, kalendarski i društveni red. U raznim mitovima pojavljuje se oko Ra ili Horovo oko, predstava koja ima istovremeno kosmički i državni smisao, koji se

asocira sa boginjom reda Mat. Za egipatsku mitologiju karakteristično je uzajamno prožimanje, međusobno odražavanje kosmosa i države, ali se ta vasiona-država ne opisuje političkim (kao, na primer, u Kini), nego prirodnim terminima. Bogovi modeluju prirodne elemente, oni su bestrasni, svemoćni, lišeni ljudskih slabosti (za razliku, na primer, od grčkih bogova) i jasne individualnosti. Za zemaljske ljude nema mesta u egipatskoj mitologiji, u kojoj se još nije razvila koncepcija junaka. Stvarna ili prividna veza među raznim prirodnim pojavama ostvaruje se tu ili posredstvom genealoških veza bogova, ili njihovim izjednačavanjem, potpunim ili delimičnim.

Isticanje u prvi plan Sunca i boga Sunca ispoljava se u tome što se Ra spaja sa drugim bogovima (lokalnim gospodarima panteona), pa se tako pojavljuju Sobek-Ra, Atum-Ra, Montu-Ra, Hnum-Ra i, najzad, Amon-Ra. Jedinstvo dnevnog i godišnjeg ciklusa ostvaruje se poluizjednačavanjem Ra i Ozirisa. Pri tome se sa Ra i Ozirisom izjednačava umrli faraon, a sa Horom — živi. Izlazi da se na raznim nivoima variraju u osnovi isti likovi i siže. Tako, Oziris u htonskoj ravni odgovara Ra-u u solarnoj i Atumu — u kosmogonijskoj; borba Ra ili Hora sa Apopom u ciklusu dana i noći ekvivalentna je Horovoj i Setovoj borbi u kalendarskom ciklusu i sl. Na taj način, određene mitske kolizije i funkcije ispoljavaju se kao invarijantne i mogu se izraziti raznim kodovima, a konkretni likovi bogova i njihova imena predstavljaju samo varijante lišene individualnosti i slikovitosti. Izjednačavanje je srazmerno podudaranju funkcija.

Osobnost sumersko-akadske mitologije delimično određuju takvi činioci kao što su: stalna pretnja upada nomada, uslovljena nedostatkom izolovanosti, neredovno izlivanje Tigra i Eufrata i osećanje nesigurnosti u pravilnost prirodnog ciklusa, izazvano time, očuvanje relikata „prvobitne demokratije”, nezavršenost formiranja istocene despotije i političke centralizacije pre prve vavilonske dinastije (kao što smatraju T. Jakobsen i I. M. Dakonov). Time se objašnjavaju takva svojstva sumersko-akadske mitologije kao što su: napeta borba mladih bogova sa starim za uređenje i organizaciju protiv sila haosa (Mardukova bitka s Tiamat), dinamičnost (za razliku od egipatske statičnosti) i nedostatak svećnosti bogova, postojanje „saveta bogova” umesto samovlasnosti Ra, razvijena privredna delatnost bogova, jasno očuvanje tipa kulturnog junaka, posebna uloga ljudi kao slugu bogova, nedostatak harmoničnog rešenja problema sudbine ljudi posle smrti i tragičko tumačenje nemogućnosti besmrtnosti u mitovima i epu. Sa ovim kompleksom povezani su i manja apstrakt-

nost bogova, i njihova veća udaljenost od prirodnih elemenata koje oni modeluju i, shodno tome, veći stepen individualizacije, lične inicijative i slobodne volje, mogućnost rasprava u savetu bogova (dok egipatski panteon — „devetka” — istupa kao jedno lice) i sukoba pokolenja. Polazna predstava o fertilizaciji vodenog haosa istovetna je u Egiptu i Mesopotamiji, ali u Egiptu nesumnjivu prevlast ima solarno božanstvo, a u Mesopotamiji je najaktivniji Enlil, koji modeluje sile vetra i vazduha. Egipatski panteoni, koji su povezivali bogove genealoški, uglavnom su reprodukovali proces stvaranja sveta, a u sumersko-akadskoj mitologiji u prvom planu je podela bogova po funkcijama. Na primer, T. Jakobsen izdvaja „prvake kosmičke države”: Anua (An), koji otelovljuje nebo, vrhovnu vlast i potčinjavanje redu, Enlila kao personifikaciju bure, ratnog vođu i izvršioca presuda, Enkija kao otelovljenje fertilizacije, zanata, razuma, stvaralačke aktivnosti, i razne varijante boginje-Zemlje, koja predstavlja plodnost.

Kao što sam već rekao, sumersko-akadski bogovi se udaljavaju od prirodnih pojava koje modeluju, uz to ta udaljenost se povećava od starijih bogova ka mlađim. Na primer, smisao Apsuova lika skoro u celini svodi se na vodeni haos, da se najzad ispolji kao mesto na kojem Enki (Ea) gradi svoje stanište. Ali sam Enki modeluje i slatku vodu i zemlju, tj. dva objekta koje u egipatskoj mitologiji predstavljaju Nun i Atum, i proces irigacije, tj. dinamiku „kulturnog” preobražavanja tih objekata. Enkijeva delatnost daleko prevazilazi i ove granice: on se posvećuje raznovrsnom staranju o ljudima, saradujući i istovremeno nadmećući se sa boginjama koje oličavaju majku-Zemlju.

Sumersko-akadski bogovi, kao ni grčki, nisu bez slabosti i poroka. To se oseća u mitovima o Enlilu koji je obeščastio svoju zaručnicu Ninlil, o sukobima Enkija i Ninhursag, o silasku Inane u podzemlje i slanju Dumuzija onamo; u akadskom epu o Gilgamešu govori se o polnoj razvratnosti Ištar. Ali naličje očovečenja bogova je suprotstavljanje bogova i ljudi, tuđe egipatskoj mitologiji. Upravo u Mesopotamiji pojavljuje se shvatanje o junaku, tj. čoveku koji izvršava velike podvige pa ipak je lišen božanske besmrtnosti, koji ostaje samo sluga bogova i ponekad postaje bogoborac (Gilgameš, Adapa, Etana).

Najvažnije svojstvo grčke mitologije je srazmerno manja specifična težina kulturnih i kosmogonijskih mitova. Odvojenost od kulta doprinosi razvitku motiva narodne priče i brisanju granice između načina ocrtavanja bogova i junaka. Zato su u grčkoj mitologiji utkana mnogobrojna istorijska predanja i narodne pri-

če, sudbine bogova su spolja i iznutra, duboko i raznovrsno uzajamno povezane. Grčkoj mitologiji je svojstvena antropocentričnost: glavna pažnja usredsređena je na ljudske sudbine. Bogovi u grčkim mitovima su maksimalno udaljeni od prirodnih pojava s kojima se dovode u vezu, a uporedo s neposrednim oličenjima prirodnih sila (noći, Sunca, mraka, zore i sl.), koja ne igraju samostalnu ulogu, postoje bogovi kojima je modelovanje konkretnih prirodnih pojava samo jedan od mnogobrojnih aspekata lika.

Mogu se uporediti Helije i Apolon: ovaj, osim čisto solarnog obeležja, ima mnoge funkcije i svoj individualan lik. Odavno je zapaženo da su grčki olimpski bogovi potpuno antropomorfní, plastični, da očituju telesni sklad i da su im istovremeno svojstvene sve ljudske slabosti, da su potčinjeni sudbini. U klasičnim grčkim mitovima svet se ne opisuje terminima prirodnih procesa, nego uobičajenog čovekovog ponašanja.

Olimpski panteon ne predstavlja zbir personifikovanih prirodnih pojava, potčinjenih državnoj hijerarhiji, nego veliko šarenilo antropomorfnoplastičnih likova očovečenih, heroizovanih, bogova tako da se vršenje jasno razlučenih božanskih funkcija spaja kod njih sa izrazito ljudskim načinima ponašanja. Bogatstvu i raznovrsnosti funkcija odgovara raznolikost mitskih tipova i karaktera. Tako, uporedo sa tipično zemljoradničkom boginjom plodnosti, boginjom-majkom Demetrom, postoje: Hera (i Hestija), svedena u granice patrijarhalnog domaćeg ognjišta, boginja čulne ljubavi i lepote Afroditá, estetizovana i već lišena funkcija plodnosti, boginje-device Artemida i Atena, kojih je uzdržljivost suprotna Demetrinoj plodnosti i Afroditinoj putenosti, a kult lova ili rata suprotan kultu zemljoradnje. Kulturnom junaku-pronalazaču, titanu i bogoborcu Prometeju suprotstavljen je kulturni junak-demijung, umetnik i vešt zanatlija, ali „sluga” Olimpljana Hefest, a obojici — najskladniji Apolon i Atena, kao izvršioći kulturno-civilizatorskih funkcija i zaštitnici umetnosti. Nasuprot besnom Areju, ratniku-rušiocu, nalazi se razborita Atena — zaštitnica vojne organizacije, oteľovljenje političke mudrosti, a nasuprot bezumnom Dionisu — Apolon, koji leči od bezumlja. Zevs i Atena, obdareni državničkim umom, suprotni su predstavniku elementarnih sila i težnji Posejdonu, a nasuprot prepredenom, lukavom Hermesu nalazi se Apolon, ispunjen sopstvenim dostojanstvom. Ali zato od Apolona — velikog strelca — odudara mali Eros koji može da pogodi strelom čak i velikog Apolona, itd. Ovi primeri pokazuju kojim pravcima i na osnovu kojih obeležja se obrazuje sistem mitskih likova koji ulaze u olimpski panteon.

U likovima olimpskih bogova postoje mnogobrojni relikti demonizma, htonskog, zoomorfnosti, ali samo relikti, koje je antropomorfizam potisnuo na periferiju i uravnotežio. Na tim reliktima i načinima njihovog savlađivanja naročito se vrlo potanko zadržava A. F. Losev u svojim mnogobrojnim radovima. Čak i u teokosmogonijama savlađivanje haosa umnogome ima estetsku nijansu (od nesrazmernosti i nakaznosti ka istančanosti i lepoti). Olimpijska mitologija je najbolje poznata po Homerovu epu, u kojem su težnje ka harmonizovanju veoma jake, u kome je zanemareno i odstranjeno sve arhaično, na primer, arhaični tip kulturnog junaka — Prometej, kulturni zemljoradnički bogovi poput Geje-Zemlje i Demetre ili, čak, Dionisa, hronologija čijeg kulta nije sasvim jasna. U prvi plan su istaknuti takvi harmonizovani bogovi kao što je Apolon, i odvojene od plodnosti Afrodita, Artemida i, naročito, Atena. Ma koliko da su Dionisov mit i kult suštastveni za Grčku (dovoljno je setiti se nastanka tragedije i komedije), dionizijstvo sa svojim htonskim obeležjem, totemskim preostacima i elementima „šamanizma”, kao i drugi zemljoradnički mitovi (o Demetri i Kori), pre spajaju grčku mitologiju sa istočnim svetom, dok je apolonstvo, uprkos svom istočnom poreklu, duboko specifičan za grčku kulturu.

Još više je u žiži grčke junačke mitologije Atenina razumna organizovanost. Sa starim zemljoradničkim matrijarhalnim boginjama Atenu povezuju samo kult masline, veza sa ткаčkom veštinom i pokroviteljstvo nad ženskim radom. Njene osnovne funkcije su druge: vođenje ratova, zaštita glavnih junaka, Atika; savlađivanje haosa, koje joj je svojstveno, odgovara idealima antičkih gradova-država. Da bi se shvatila osobenost kulturnog areala, upravo sa Atenom treba uporediti egipatskog Ra i mesopotamskog Enkija; tada će se otkriti pravi dijapazon razlika među grčkom olimpskom mitologijom i mitološkim sistemima starog Bliskog istoka.

Specifičnost indijske mitologije iskomplikovao je proces uzajamnog delovanja vedske (indoevropske mitologije i mesnih tradicija, koje su nekoliko pobedile ili su se bar sintetizovale u hinduističkoj mitologiji, koja je postojala u raznim varijantama. Za razliku od grčke mitologije, indijska mitologija maginje nezadrživoj demonskoj fantastici i slabo je istančana. Od htonskog demonizma ovde ne vodi put ka statičnosti telesne pojave, nego ka spiritualizaciji ljudskog lika, pri čemu telesnost, prirodnost, životnost nije ništa više do slikovita opna. Za vedsku mitologiju karakteristični su: modelovanje prirodnih elemenata, očevidno podređivanje mitsko-pripovednog — ritualnom, praksi prinošenja na žrtvu, usled čega su i likovi vedske mitolo-



gije, izuzev Indre, nerazgovetni, a sižezi blede. Mitovi o Indrinoj kosmogonijskoj delatnosti po svom kolonitu najviše podsećaju na sumersko-akadsku mitologiju. Ali zaslužuje pažnju to što su se čak i u ranim vedskim himnama ne samo Indra nego i drugi bogovi — Agni, Varuna, Višvakarman — imenovali tvorcima vasione. Višvakarman se pominje ponekad samo kao Indrin epitet, a ponekad kao samostalan lik. U kasnovedskom periodu popularan je termin „Pradžapati”, koji se upotrebljavao čas za označavanje Indre, Savitre, Some, a čas kao određenje svetvorca. U upanišadama predstava o tvorcu sjedinjuje se sa likom vrhovnog boga-apsoluta Brame; u hinduističkoj mitologiji, izgrađenoj oko trojstva Brama-Šiva-Višnu, postanak sveta povezuje se i sa Bramom i sa Višnuom.

Ove nejasne granice između bogova spojene sa rađanjem lika svetvorca izražavaju osobit mitski sinkretizam, kojim se indijska mitologija toliko razlikuje od grčke ili sumersko-akadske i unekoliko približava egipatskoj. Egipatski kolorit ima ne samo niz konkretnih motiva kao što su kosmičko jaje ili lotos usred kosmičkog okeana, solarno obeležje mnogih bogova itd., nego i lik svemoćnog demijurga, koji stvara svet, lebdi nad vodama i podseća na Ra-Atuma i Ptaha. Indijskoj mitologiji je, kao i egipatskoj, svojstvena neposrednost sređivanja haosa, usredsređenost na viši red, na sveopštu organizaciju, a ne na pojedine sfere praktične delatnosti, te univerzalan, apstraktan i uopšten lik tvorca u kojem su spojena obeležja pojedinih konkretnih bogova. Suštinska razlika je, međutim, u tome što se sinkretičnost egipatske mitologije zasniva na sjedinjavanju i obogotvorenju bogova srazmerno političkoj centralizaciji, zblizavanju bogova koji deluju u sferama međusobno povezanim mitskom mišlju. A u Indiji nisu posredi izjednačavanje sfera, niti politička centralizacija, pa čak ni monoteističke tendencije u biblijskom smislu. Na intelektualno-filozofskoj osnovi ovde se izdvaja opšta suština, a likovi vedskih bogova su samo njene manifestacije. Mitologija teži da se pretvori u filozofiju, ne uspevši da završi svoje formiranje. Napomenimo da je sasvim drukčija priroda kasnog antičkog sinkretizma u helenističkom i rimskom periodu, a zatim u učenjima kao što je gnostičko, koje je odražavalo široko uzajamno delovanje kulturnih tradicija. Upravo taj pozni antički sinkretizam potkrepljivao je težnju ka izjednačavanju mitova raznih kultura u književnosti XX v. sklopoj mitologizovanju.

Za Indiju je naročito karakteristično tumačenje Puruše, od čijeg se tela, kao i od tela Tiamat u Mesopotamiji, stvara svet. Puruša se postepeno povezuje i sjedinjuje ne sa neprijateljem bogova (kao što je Vritra), nego sa tvorcem-demijur-

gom, istovremeno se sjedinjuju subjekt i objekt žrtvovanja. U hinduističkom panteonu nasuprot nešto trivijalnijoj figuri Višnua, koji, kao i njegovi najvažniji avatari — Krišna i Rama — zadržava izvesne crte kulturnog junaka, nalazi se Šiva. Ovaj osobito moćni bog-asketa, koji je savladao zemaljska iskušenja, zaštitnik meditacije i ujedno kosmički ekstatični igrač, koji određuje svojom igrom svetski ritam — čisto je indijska figura, nezamisliva ni u Grčkoj, ni u Egiptu, ni u Mesopotamiji.

Osobita crta kineske mitologije je istorizacija, euhemerizacija, shvatanje mitskih likova kao istorijskih vladara najstarijeg perioda, kao i postojanje u mitovima kasnijih istorijskih i svakodnevnih realija: savetnici, činovnici, dvorske spletke, diplomatija, crte porodičnog života i sl. Pri tome se zadržavaju nastrani demoniski atributi, sve do zoomorfnih, neobična pretvaranja (tu je fantastiku kasnije potkrepljivao taoistički uticaj, koji je bio suprotan konfučijanskom racionalizmu). Ako je očovečenje mitskih likova i sižea u Grčkoj bilo usmereno telesno-estetski, a u Indiji duhovno-etički, u Kini se ono ispoljava u istorizaciji i sklonosti svakodnevnom. Pri tome kineski bogovi, kao ni grčki (ali različno od Indije i Egipta), niukoliko nisu svemoćni, oni se i svađaju i ratuju među sobom.

Navedene napomene o nekim specifičnim razliknostima među mitološkim sistemima starog sveta čisto su ilustrativne i nipošto ne pretenduju na potpunost. Da bi se sistematski pristupilo ovom problemu, neophodan je ceo niz prethodnih istraživanja. I pored razlika, koje sam samo ovlaš naznačio, i složenih procesa razvitka tih sistema (koje sam potpuno zanemario), među mitološkim sistemima starog sveta postoji izvesna podudarnost razvojnih stupnjeva i izvesno tipološko jedinstvo. Kao mitovi koje su stvorile stare agrarne civilizacije, oni stoje, s jedne strane, nasuprot arhaičnijim, vrlo raznovrsnim mitologijama, a sa druge — nasuprot kasnijoj etapi, koja je povezana sa budizmom, jevrejsko-hrišćanskom i muslimanskom tradicijom. Od klasičnih mitologija Sredozemlja u osnovi se razlikuje biblijska, takođe na svoj način „istorizovana”, koja je potpuno prekinula vezu sa prirodnim mitovima i stvorila uopštene monoteističke predstave. To je mitologija kojom otpočinje demitologizacija.

(Preveo sa ruskog JOVAN JANIČLJEVIĆ)

# PROP, OKO NJEGA I POSLE NJEGA

---

Na početku drugog poglavlja svoje *Morfologije bajke* V. Prop<sup>1</sup> ističe da je postojanje bajki (*волшебных сказок*), kao posebne vrste narodnih pripovedaka (*сказок*), radna pretpostavka, te da bajkama smatra pripovetke izdvojene u Arne-Tomsonovu *Registru tipova narodnih pripovedaka* pod br. 300-749. Doduše, on kasnije pokušava da tačnije odredi predmet svog proučavanja tako što će bajku nazvati pričom sazdanom pravilnim nizanjem utvrđenih funkcija, odnosno narodnom pripovetkom sa sedam likova. Međutim, kao što je njegov pokušaj određenja suštine bajke na osnovu njene strukture samo nagoveštaj utvrđivanja celovitog pojma bajke u okviru narodne pripovetke i, šire, narodne proze uopšte, tako je i njegovo nadovezivanje na Arne-Tomsonovu klasifikaciju, ma i u vidu prethodne radne pretpostavke, samo jedan od primera neodređenosti ili, bar, nedovoljne određenosti pojmova *narodna pripovetka* i *bajka*, osobite pojmovne zbrke koja još vlada. O tome svedoči slično Jolesovo izbegavanje da definiše bajku ukazivanjem na to da je reč o onakvim pripovetkama kakve su braća Grim sakupili u svojim *Kinder- und Hausmärchen*<sup>2</sup>).

Nacionalna terminologija razvijala se u pojedinim jezicima pretežno autohtono. Tako Joles navodi da se nemački naziv *Märchen* za označavanje bajke u širem smislu može naći samo u

<sup>1</sup>) Vladimir Jakovlevič Prop (1895—1970) završio je 1918. studije na Istorijsko-filološkom fakultetu Petrogradskog univerziteta i zaposlio se kao nastavnik nemačkog jezika. Dvadesetih godina učestvovao je u radu mnogih naučnih ustanova Lenjingrada (Komisija za narodne pripovetke Ruskog geografskog društva, Institut za istoriju umetnosti, Institut za kulturu govora itd.), podnosio referate i objavio prve članke. *Morfologija bajke* izašla mu je 1928, a 1932. počeo je da radi na Lenjingradskom univerzitetu, gde je od 1938. bio profesor. Bajci je posvećena i njegova druga knjiga: *Istorijski koreni bajke* (1946). Osim toga, objavio je: *Ruski junački ep* (1955, 2. izd. 1958) i *Ruski agrarni praznici* (1963), a posmrtno mu je izdata zbirka kraćih radova pod naslovom *Folklor i stvarnost* (1976) i nedovršena knjiga *Problem komičnog i smeha* (1976).

<sup>2</sup>) André Jolles *Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Tübingen 1974<sup>2</sup>, S. 219.

visokonemačkom, pa se čak i na holandskom, u kojem se oznake formi obično podudaraju sa visokonemačkim, upotrebljava druga reč: sprookje<sup>3)</sup>). Naprotiv, u nekim slovenskim jezicima kao da se oznake za narodnu priču i bajku ukrštaju. Dok se u starini sadašnji ruski izraz za narodnu priču (*сказка*) upotrebljavao za označavanje dokumenata i svedočanstava zasnovanih na činjenicama, a razne vrste usmenih pripovedaka nazivale su se bajkama (*бајка*)<sup>4)</sup>, što je sada iščezlo iz upotrebe, kod Vuka Karadžića ne nailazimo na ovaj izraz, bez kojeg se danas ne može zamisliti srpskohrvatska terminologija u oblasti proznih vrsta usmene književnosti<sup>5)</sup>.

Razvijajući se uglavnom samostalno i u raznim uslovima, a označavajući najčešće usmenu književnost pojedinog naroda, umnogome različnu, nacionalni termini za pripovedne vrste narodne književnosti obično su nepodudarni. O tim različnostima rečito govori Stith Tomson, naglašavajući da su se u engleskom jeziku izrazom „narodna priča” (*folktale*) uvek slobodno obuhvatale sve vrste tradicionalne usmene pripovetke, a da se izraz „priča o čudesnom” (*wonder tale*) ili „vilinska priča” (bajka, *fairytale*) ponekad primenjivao za priče (*stories*) ispunjene neverovnim čudima, nasuprot legendama, pretežno zasnovanim na činjenicama. On kaže: „Razni izrazi za 'narodnu priču' (*folktale*) ili 'bajku' (vilinsku priču, *fairytale*) u drugim zemljama osim Engleske, iako dobro ustanovljeni, upotrebljavaju se neodređeno i nemarno. Francusko *conte populaire*, nemačko *Märchen*, norveško *eventyr*, švedsko *saga* i rusko *сказка* svakako ne predstavljaju uvek baš isti pojam”<sup>6)</sup>. Maks Liti još iscrpnije prikazuje uzajamnu nesamerljivost nacionalnih terminologija: „Dok se nemački izraz 'Märchen' specijalizovao za posebnu vrstu pripovetke, oznake koje se primenjuju u drugim jezicima često zadržavaju opštije značenje (eng. *tale*, franc. *conte*, ital. *conto*, hol. *sprookje*, *vertellinge* itd.) ili važe i za susedne vrste (eng. *folktale*, *legend*, franc. *légende*, ital. *fiaba*, *favola* itd.), ili obuhvataju samo deo narodnog pripovednog blaga (eng. *fairytale*, *nursery tale*, *household tale*, franc. *conte de fées*)”<sup>7)</sup>. Da bi se otklonila ta nepodudarnost terminologije, koja otežava međunarodna istraživanja i teorijska uopštavanja, u pojedinim jezicima se primenjuje nemački naziv *Märchen* bez prevodenja, kao tuđica, a neki naučnici su predlagali i uvođenje međunarodnih

<sup>3)</sup> Isto, str. 218.

<sup>4)</sup> Н. В. Новиков, *Образы восточнославянской волшебной сказки*, Ленинград 1974, стр. 7.

<sup>5)</sup> Toga pojma nema ni u *Srpskom rječniku*, a u *Deutsch-Serbisches Wörterbuch* (Beč 1872) Vuk nije uneo čak ni reč *Märchen*, verovatno jer nije imao podesan prevod.

<sup>6)</sup> Stith Thompson, *The Folktale*, Berkeley . . . 1977, p. 21.

<sup>7)</sup> Max Lüthi, *Märchen*, Stuttgart 1974, S. 1—2.

termina (na primer, Karl fon Zidov je predložio naziv „himerat“ za indoevropsku bajku sa neodređenim vremenom i mestom, i „novelat“ za semitske, vremenski i prostorno određene priče). Međutim, takvi pokušaji nisu našli širu primenu.

Razume se da međunarodna terminološka zbrka nije mogla mimoći ni našu folkloristiku i nauku o književnosti. Vuk Karadžić je na svoj način podelio pripovedne vrste usmene književnosti. On kaže: „Naše narodne priče ili pripovijetke gotovo se mogu razdijeliti na muške i na ženske, kao i pjesme. Ženske su pripovijetke one u kojima se pripovijedaju kojekakva čudesa što ne može biti (i po svojoj prilici samo će za njih biti riječ *gatka*, Njemački *Märchen*); a muške su one u kojima nema čudesa, nego ono što se pripovijeda rekao bi čovjek da je zaista moglo biti“<sup>8)</sup>. Očevidno, oslanjajući se na shvatanje braće Grim, Vuk je ovde izraz *Märchen* protumačio u današnjem značenju reči *bajka* i približno u smislu novijeg nemačkog naziva te podvrste *Zaubermärchen*.

U našoj savremenoj folkloristici uglavnom su se ustalili pojmovi *narodna pripovetka* za celu vrstu i *bajka* za podvrstu<sup>9)</sup>. Ti pojmovi unekoliko odgovaraju paru *Märchen-Zaubermärchen* na nemačkom, *сказка-волшебная сказка* na ruskom *folktale-fairy tale* na engleskom, *conte-contes merveilleux* na francuskom, itd. Ali ta saglasnost je samo uslovna. Ako su izrazi *narodna pripovetka* i *folktale* ili *conte*, odnosno *conte populaire*, podudarni, *Märchen* i *сказка* su nešto uži od pojma *narodne pripovetke*<sup>10)</sup>, a nešto širi od pojma *bajke*, dok su *Zaubermärchen*, *волшебная сказка* i *conte merveilleux* uži od *bajke*, a *fairy tale* i *conte des fées* još užii<sup>11)</sup>. Uvođenje, pak, novog pojma *čarobne bajke*, *čudesne bajke*<sup>12)</sup>,

<sup>8)</sup> Vuk St. Karadžić, „Predgovor“, u: V. Karadžić, *Srpske narodne pripovetke*, Beograd 1937<sup>4</sup>, str. XX—XXI.

<sup>9)</sup> V. npr. Maja Bošković-Stulli, „O narodnim pripovijetkama“, u: *Usmena književnost: Izbor studija i ogleda*, Zagreb 1971, str. 249.

<sup>10)</sup> „Engleski termin „folktale“ (narodna priča) pojavljuje se u najrazličnijoj upotrebi. On je mnogo opštiji od termina *Märchen*, tako da su se izbegle ogorčene rasprave o njegovom značenju“ (*Dictionary of World Literature*, ed. by Joseph T. Shipley, New York 1953, p. 164).

<sup>11)</sup> „Pošto na engleskom nema podesnijeg korelata za nemački izraz *Märchen*, taj pojam se na engleski prevodi „fairy tale“ (vilinska priča) ... Teškoću izazivaju bajke kao što su *Pepeljuga*, *Snežana* ili *Ivica* i *Marica*, jer „fairy tale“ (vilinska priča) podrazumeva postojanje vila (fairies), kojih u tim bajkama nema“ (S. Thompson, p. 8). „Naš termin [*fairy tale* — J. J.] je netačan, jer većina tako opisanih priča uopšte se ne bavi vilama, nego samo raznoraznim čudima“ (*Dictionary of World Literature*, p. 165).

<sup>12)</sup> V. npr. Nada Milošević, „Prilog proučavanju strukture srpskohrvatske narodne pripovetke“, u: *Anali Filološkog fakulteta*, VI, Beograd 1966, str. 174.

čarobno-fantastične bajke<sup>13</sup>) ili magijske priče<sup>14</sup>), višestruko opravdano, o čemu svedoče i neki stidljivi pokušaji, zasad nije naišlo na širi odjek. U boljem položaju bili su makedonski folkloristi, koji su, gradeći svoju terminologiju, za osnovu uzeli nemačku i rusku, uglavnom podudarnu, te su vrstu nazvali *prikazni*, a podvrstu *volšebni prikazni*<sup>15</sup>).

Iako u ovoj oblasti vlada velika pojmovna neujednačenost, problem se ublažava time što je svim nazivima osnova umnogome zajednička, što postoji nit koja povezuje razna imena srodnih, mada nejednakih pojmova. O tome uverljivo govori Kravcov, zadirući u samu suštinu ove usmene književne vrste: „Narodna pripovetka je epska pripovedna, sižejna vrsta. Pripovedanje, pričanje ističe se u svim nacionalnim terminima kojima razni narodi nazivaju tu vrstu dela. Istočnoslovenski *сказка* (ruski), *казка* (ukrajinski i beloruski) ukazuju na pričanje; isto zapažamo i u drugim slovenskim jezicima: poljsko *bajka* potiče od *bajać* — pričati, slovačko *rozprávka* od *rozprávať*, slovenačko *pravlica* (!*pravljica* — J. J) od *praviti*, francusko *conte*, englesko *tale*, nemačko *Märchen*, svi su u vezi sa glagolom „pričati“. Očevidno je da je „pripovedanje“ najvažnije obeležje narodne priče (*сказка*) i u vezi s njim treba tražiti i druga njena obeležja<sup>16</sup>). Ovome se može dodati da i oba srpskohrvatska izraza: *narodna pripovetka* ili *priča* i *bajka*, pa i ranije *gatka*, u svojoj osnovi sadrže pripovedanje.

Osim pripovednošću, narodna priča, a posebno bajka, odlikuje se, prema Kravcovu, ustaljenom kompozicijom, strukturom, ustaljenom poetikom uopšte, a naročito izrazitom estetskom funkcijom<sup>17</sup>). O tim suštinskim obeležjima narodne priče govori i P. G. Bogatirjov, jedan od začetnika pri-

<sup>13</sup>) Н. В. Новиков, стр. 13. Упог. и *Русское народное поэтическое творчество*, под ред. А. М. Новиковой, Москва 1978<sup>г</sup>, стр. 156.

<sup>14</sup>) S. Thompson, p. 482.

<sup>15</sup>) Dok oko naziva vrste uglavnom nije bilo kolebanja, naziv podvrste je varirao. Tako V. Iljoski izraz *bajki* (*Васил Ђљоски, „За македонските народни приказни“*, во: *Македонската книжевност во книжевната критика*, I: Народно творештво, Скопје 1973, стр. 396. Prvobitno na srpskohrvatskom, kao predgovor zbirci *Makedonske narodne pripovijetke*, Sarajevo 1954), što T. Sazdov prevodi kao *скази* (Томе Саздов, *Преглед на македонската народна проза*, Скопје, 1970, стр. 23), kako ih i sam naziva uz alternativan naziv *фантастични и волшебни приказни* (Т. Саздов, стр. 39), dok K. Penušliški prvo upotrebljava izraz *фантастични или волшебни приказни* (Кирил Пенушлишки, „За народните приказни“, во: *Народни приказни*, Скопје 1964, стр. 5—14), a zatim samo *волшебни приказни* (Кирил Пенушлишки, „Волшебни народни приказни“, во: *Волшебни приказни*, Скопје 1968, стр. 5—12), pod kojim je nazivom objavljena i zbirka *bajki* u ediciji „Македонско народно творештво“.

<sup>16</sup>) Н. И. Кравцов, „Сказка как фольклорный жанр“, в: *Специфика фольклорных жанров*, Москва 1973, стр. 78

<sup>17</sup>) *Isto*, стр. 82—84.

mene sinhronog metoda u etnografskim i folklorističkim istraživanjima: „Narodne pripovetke su dela kojima je svojstvena, pre svega, posebna struktura kompozicije”<sup>18</sup>). Uslovnost naziva i osobenost ustrojstva bajke, kao njenog osnovnog određenja, naročito ističe Prop: „Među mnogim vrstama narodnih pripovedaka prirodno se izdvajaju bajke (čarobne priče, *сказки волшебные*). Reč „čarobne” (*волшебные*) je savim uslovna oznaka te vrste pripovedaka, jer čarobnost mogu sadržati i druge njihove vrste, u kojima takođe deluju fantastični likovi (na primer, đavo) i odigravaju se događaji nemogući u životu. Bajke (*волшебные сказки*) se ne izdvajaju obeležjem čarobnosti ili čudesnog (kao što je mislio Arne), nego sasvim jasnom kompozicijom, svojim strukturalnim obeležjima, svojom, da tako kažem, sintaksom, koja se može sasvim tačno naučno utvrditi”<sup>19</sup>).

## 2.

Pionir strukturalne folkloristike, V. J. Prop je u svojoj prvoj knjizi suprotstavio sinhrono proučavanje ustrojstvenih činilaca bajke genetskom proučavanju te pripovedne vrste, koje je dotle uglavnom vladalo u nauci. Smatrajući da opisivanje mora prethoditi ne samo istorijskoj analizi nego i klasifikaciji predmeta, on se kritički osvrnuo na Vuntov pokušaj klasifikacije bez čvrste podloge i na atomističko proučavanje *sižea* finske škole, na pokušaj A. N. Veselovskog da kao najmanju nerazloživu jedinicu bajke utvrdi *motiv*,

kao i na pokušaj Ž. Bedjea da za stalne, suštinske veličine u bajci proglasi neodređene *elemente*. Morfološku osnovu bajke čine, prema Propu, *funkcije likova*, (funkcija je „*postupak lika određen sa stanovišta njegovog značaja za tok radnje*”<sup>20</sup>). Pri tome on utvrđuje ova pravila: 1. funkcije likova su osnovni, stalni sastojci bajke i nezavisne su od toga ko ih i kako izvršava; 2. u bajci postoji ograničen broj funkcija — ukupno 31; 3. redosled funkcija je uvek isti; 4. sve bajke su istovrsne po svojoj strukturi. Time je Prop, po rečima E. M. Meletinskog, stvorio „model sintagmatike metasižea bajke u vidu linearne uzastopnosti funkcija likova”<sup>21</sup>). Sinhronom opisu

<sup>18</sup>) П. Г. Богатырев, „Магические действия, обряды и верования Закарпатья”, в: П. Г. Богатырев, *Вопросы теории народного искусства*, Москва 1971, стр. 285.

<sup>19</sup>) В. Я. Пропп, „Жанровый состав русского фольклора”, в: В. Я. Пропп, *Фольклор и действительность: Избранные статьи*, Москва 1876, стр. 47.

<sup>20</sup>) В. Я. Пропп, *Морфология сказки*, Москва 1969<sup>2</sup>, стр. 25.

<sup>21</sup>) Е. М. Мелетинский, *Поэтика мифа*, Москва 1976, стр. 128.

strukture bajke u ravni sižea (*Morfologija bajke*) sledio je dijahroni opis te strukture u genetsko-istorijskoj ravni (*Istorijski koreni bajke*), tj. „pod navedeni model podastire se istorijsko-genetska baza uz pomoć folklorno-etnografskog materijala, upoređenjem motiva bajki (alomorf sintagmatskih funkcija) sa mitološkim predstavama, prvobitnim obredima i običajima”<sup>22</sup>). Svojim dvema komplementarnim knjigama i nekoliko posebnim kraćim studijama<sup>23</sup>) Prop je zasnovao jedno od najproduktivnijih tumačenja pripovednih vrsta usmene književnosti. Svojim morfološkim pristupom, pak, on je utemeljio metod znatno šireg domašaja. Zato mu Vilmoš Fojt s pravom pripisuje presudan značaj za stvaranje sintaktičke semiotike<sup>24</sup>).

Iako je *Morfologija bajke* bila objavljena još 1929. i dočekana povoljnim prikazima, a pojedini naučnici su o Propovoj knjizi i kasnije govorili u superlativima<sup>25</sup>), tek je objavljivanje prevoda u SAD 1958. godine obnovilo interesovanje naučne javnosti za Propov rad, koji je zatim postao nezaobilazan kako u teoriji književnosti i folkloristici, tako i u strukturalnim proučavanjima uopšte. Dakako, tome su pogodovali razvitak strukturalizma i njegovo širenje iz oblasti jezika na nauku o književnosti, etnologiju i druge društvene nauke. Taj svetski prodor Propove morfologije potvrdili su ne samo novo izdanje dela na ruskom 1969. godine, kao prve knjige u izvrsnoj zbirci „Istraživanja u oblasti folklora i mitologije Istoka”, nego i učestalo prevođenje i izdavanje studije u raznim zemljama, sve češći odzivi o Propovu delu i oslanjanje mnogih autora na rezultate njegovih istraživanja ili, bar, pozivanje na njega. Među poštovaocima i nastavljačima Propova dela nalaze se sovjetski folkloristi i semiolozi: E. M. Meletinski, P. A. Grincer, G. L. Permjakov, S. J. Nekljudov, V. V. Ivanov, V. N. Toporov i drugi, kao i mnogi istaknuti strani

<sup>22</sup>) Isto. V. isto tako E. M. Мелетинский, „К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике“, в: *Семиотика и художественное творчество*, Москва 1977, стр. 153—154.

<sup>23</sup>) Od tih posebnih studija treba ukazati naročito na ove: *Transformacije bajki, Strukturalno i istorijsko proučavanje bajke i Kumulativna priča*. Na tim studijama, kao ni na pojedinostima u vezi sa Propovom teorijom, istorijom objavljivanja i na nekim odjecima ovde se neću podrobnije zadržavati, jer se s njima čitalac može upoznati iz radova samog Propa, kao i iz tekstova Levi-Strosa i Meletinskog, koji će uskoro biti objavljeni u izdanju „Prosve-te” iz Beograda (biblioteka „XX vek”).

<sup>24</sup>) Вильмош Фойт, „Семиотика и фольклор”, в: *Семиотика и художественное творчество*, Москва 1977, стр. 174.

<sup>25</sup>) Tako R. Jakobson smatra da su se „izvanredne studije sovjetskih folklorista V. Propa i A. Nikiforova o morfologiji ruske narodne priče” približile rešenju problema „shematizacije i ponovljivosti u strukturi narodnih pripovedaka širom sveta” (Roman Jakobson, „O ruskim bajkama”, u: R. Jakobson, *Lingvistika i poetika*, Beograd 1966, str. 41—42).



naučnici: Levi-Stros, A. Ž. Gremaš, Klod Bremon,  
Alan Dandes.

Kao i svim živim naučnim delima, Propovoj *Morfologiji bajke* upućivali su se i upućuju se prigovori. Poznata je polemika među Propom i Levi-Strosom, unekoliko zasnovana na međusobnom nerazumevanju, ali u kojoj su oba oponenta na svoj način u pravu. Poznati nemački stručnjak za ovu književnu vrstu Maks Liti uvrstio je u četvrto izdanje (1974) svoje knjige o evropskoj narodnoj pripovetci posebno poglavlje posvećeno strukturalističkom proučavanju bajke. U tome prilogu on se, zapravo, bavi poglavito Propovom *Morfologijom*. Zamerajući Propu što u analizi strukture vidi nužnu pretpostavku kako istorijsko-genetskog proučavanja bajke, tako i analize stila, te smatrajući da je njegov stav da se najpre mora utvrditi šta je uistinu bajka podjednako pogrešan kao i shvatanje finske škole da se tumačenju narodne pripovetke može pristupiti tek pošto se ustanovi praoblik raznih tipova narodnih pripovedaka, Liti ističe: „Stilistička, kao i istorijsko-genetska ispitivanja mogu se preduzimati nezavisno od strukturalnih ispitivanja”<sup>26)</sup>, M. Bošković-Stulli tvrdi da je Liti „dao do danas najdublju analizu bajke kao umjetničkog oblika”, ali napominje da je „ujedno jednostran”<sup>27)</sup>. Reklo bi se da je završnim rečenicama priloga o strukturalnom proučavanju narodne pripovetke Liti pokušao da savlada tu svoju jednostranost, visoko ocenjujući Propov doprinos i nalazeći u njegovu tumačenju bajke dopunu sopstvenih nastojanja: „Može se reći da je Propova *Morfologija skazki* delo dalekosežnog značaja. ... Propova analiza strukture i moja analiza stila uzajamno se dopunjuju”<sup>28)</sup>.

Prop i njegovo delo nisu nepoznati ni u nas. Prvi i dosad najširi uvod u proučavanje *Morfologije bajke* i mogućnosti primene Propova metoda na našu folklornu građu objavila je Nada Milošević<sup>29)</sup>. Naslov njene studije „Prilog proučavanju strukture srpskohrvatske narodne pripovetke” potpuno odgovara široko zasnovanoj strukturalnoj analizi novele i legendarne priče sa stanovišta Propova učenja o funkcijama i njihovu redosledu. Zaključujući svoj rad, ona kaže: „U ovom radu želelo se pokazati da je podela pripovedaka prema funkcijama nosilaca radnje i njihovom uticaju na dalji tok pripovedanja sasvim mogućna. V. Prop je na osnovu toga merila izvršio analizu ruske bajke, ali se tako mogu analizirati

<sup>26)</sup> Max Lüthi, *Das europäische Volksmärchen: Form und Wesen*, München 1976<sup>3</sup>, S. 120.

<sup>27)</sup> Maja Bošković-Stulli, „Narodna bajka kao umjetnost riječi”, *Umjetnost riječi*, 1968, 3, str 258.

<sup>28)</sup> Max Lüthi, *Das europäische Volksmärchen*, S. 121.

<sup>29)</sup> Nada Milošević, str. 171—199.

i novele i legendarne i šaljive priče, pa i predanja<sup>30)</sup>. Ističući „Propov ogroman teoretski doprinos<sup>31)</sup>, ona podrobno izlaže sve osnovne komponente njegova metoda, pa se čak osvrće i na Levi-Strosov prigovor „da ovako shvaćena morfološka analiza onemogućuje čitaoca da vidi šta je individualno u svakoj bajci” i suprotstavlja mu ocenu da „isticanje individualnog i nije bila Propova namera. Njemu je bilo važno da sagleda ono zajedničko i nepromenljivo u svakoj bajci<sup>32)</sup>.”

Posebna vrednost studije Nade Milošević je u uspešnom pokušaju da proširi delotvornost Propova metoda na novelu (*romantic tales*) i legendarnu priču (*religious tales*). „U ovom radu struktura pripovetke uzeta je u Propovom smislu kao najracionalnije zamišljena sižejna konstrukcija u koju se može smestiti kompozicija svake pripovetke jedne određene vrste (bajke, novele, legendarne priče). Ta struktura se može shvatiti kao najmanji zajednički sadržalac za sve pripovetke u okviru jedne vrste — kao šema koja odgovara svakoj pripovetki, ali koju nijedna pripovetka ne prekriva u celini, već samo delimično<sup>33)</sup>”. Stvaranje šeme za novelu nije predstavljalo teškoću, jer „u noveli se menja unutarinja priroda funkcija, dok njihova forma ostaje identična onoj iz bajke<sup>34)</sup>”. Predstavljajući u strukturalnom smislu bajku, novela samo gubi čarobne elemente, a odnos među likovima postaje realniji, ovozemaljski, što zahteva i promenu normi, kao i povećanu motivisanost postupaka junaka. Uza sve te različnosti, pa i neke druge, u noveli se mogu naći sve funkcije bajke. Naprotiv, legendarne priče, po čudesnoj sadržini bliže bajci, imaju mnogo samostaliju strukturu. „Funkcije kojima je Prop obeležio strukturu bajke i koje se, samo sa malim izmenama, mogu primeniti na novele ne odgovaraju legendarnoj priči. Njoj je potrebno tek otkriti strukturu i u njenom okviru pratiti ponovljeni redosled funkcija<sup>35)</sup>”. Na osnovu analize srpskohrvatskih legendarnih priča Nada Milošević otkriva devet takvih funkcija koje čine strukturu legendarne priče: 1. susret s višom silom — pojavljivanje, 2. iskušavanje, 3. reagovanje, 4. nagrada, 5. novi susret, 6. proveravanje, 7. reagovanje, 8. kazna — nagrada, 9. pokušaj izbegavanja kazne — suprotstavljanje<sup>36)</sup>.

Posle ovog odličnog uvoda, kojim se naša javnost nije samo upoznala sa Propovim delom nego

<sup>30)</sup> Isto, str. 198.

<sup>31)</sup> Isto, str. 173.

<sup>32)</sup> Isto, str. 198.

<sup>33)</sup> Isto, str. 178.

<sup>34)</sup> Isto, str. 179.

<sup>35)</sup> Isto, str. 188.

<sup>36)</sup> Isto, str. 188—196. V. i prilog.

je i stekla značajan stvaralački prilog domaćoj folkloristici, dosta dugo je vladalo potpuno zatišje. Tek 1970. objavljen je prvi prevod Propa, i to njegova odgovora Levi-Strosu, ali sa italijanskog<sup>37)</sup>. Iste godine pojavio se i prevod Levi-Strosova članka „Struktura i oblik”, posvećenog Propovoj knjizi<sup>38)</sup>.

Poglavito na Levi-Strosovu ocenu *Morfologije bajke* oslanja se Nikola Milošević u knjizi *Ideologija, psihologija i stvaralaštvo*<sup>39)</sup>, izjednačujući takođe Propa sa formalistima. Milošević najpre izlaže suštinu Levi-Strosove kritike da bi njegove ocene proširio i na mnoge fundamentalne stavove Rolana Barta, a zatim, sada već navodeći kao izvor Propovu knjigu, u istom duhu izjednačavanja Propa sa formalizmom i scijentizmom, ističe da su „za filozofsku boru formalističkih nastojanja najkarakterističniji... iskazi Propa i Sklovskog”<sup>40)</sup>.

U svom prilogu teoriji proze Milivoj Solar nije mogao mimoći Propovo tumačenje. Ispitujući odnos novele i bajke, on kaže: „Kao što su Propove analize uvjerljivo pokazale, stalni i postojani elementi bajke, oni elementi na temelju kojih se utvrđuje jedinstvenost svih bajki, nisu motivi i likovi, nego su *funkcije* djelatnih likova. Nasuprot širokom izboru likova broj je funkcija u pravim bajkama krajnje ograničen, a osim toga određeni utvrđivi zakoni ograničavaju i reguliraju njihove veze i vremenske sekvencije. Novela, međutim, raspolaže gotovo neograničenim mogućnostima upravo u broju funkcija, te su bitni pokretači radnje i mogući odnosi između motiva u noveli i u bajci načelno različiti. Mogli bismo reći: bajka ima uvijek samo svoju vlastitu logiku, a novela može i mora imati logiku „šireg konteksta”<sup>41)</sup>.

Značajan događaj za naše upoznavanje sa Propovim delom je objavljivanje prvog prevoda *Morfologije bajke* na srpskohrvatski u celini<sup>42)</sup>, i to u okviru veće celine posvećene tipologiji književnosti. U istom broju „Trećeg programa” objavljen je i prevod jednog dela predgovora G. L. Permjakova knjizi *Podvale prepredenjaka*,

<sup>37)</sup> Vladimir Propp, „Struktura i historija u proučavanju bajke”, prev. Ljerka Šifler-Premec, u: *Slovo razlike: Teorija pisma*, Zagreb 1970, str. 205—222.

<sup>38)</sup> Claude Lévi-Strauss, „Struktura i oblik”, u: *Strukturalizam*, Zagreb 1970 (posebno izdanje časopisa „Kritika”, sv. 4).

<sup>39)</sup> Nikola Milošević, *Ideologija, psihologija i stvaralaštvo*, Beograd 1972, str. 59—60, 99—100.

<sup>40)</sup> Isto, str. 99.

<sup>41)</sup> Milivoj Solar, *Ideja i priča: Aspekti teorije proze*, Zagreb 1974, str. 212—213.

<sup>42)</sup> Vladimir Jakovlevič Prop, „Morfologija bajke”, prev. Petar Vujičić, *Treći program*, 1975, VII, 26; str. 273—390.

u kojem se, u duhu Propove morfološke analize, proučavaju priče o takmičenjima<sup>43</sup>). U svom uvodu u te komparativno-tipološke studije Đorđije Vuković ističe kao glavnu Propovu zaslugu što je „pokazao mogućnost jednog strogog opisa koji se ne može valjano obaviti pre nego što se izdvoje osnovne jedinice“<sup>44</sup>). Po njemu, *Morfologija bajke* je poslužila kao uzor za istraživanja na nivou „narativne sintagmatike“ ili „strukture sižea“, a Propovi sledbenici „pokušavali su, u stvari, da ga dopune i prošire, pri čemu se jasno uočava i uslovno-metodološki karakter i njihovih i Propovih pojmova strukture“<sup>45</sup>). Iste 1975. godine objavljen je i prevod jednog odlomka Propove studije<sup>46</sup>).

U dve knjige novopokrenute Nolitove biblioteke „Nauka o književnosti“ potvrdilo se da je Propova morfološka analiza duboko prodrila u savremenu nauku o književnosti. U zbirci tekstova pod naslovom *Narodna bajka u modernoj književnosti* objavljen je odlomak prevoda *Morfologije bajke*<sup>47</sup>), a sastavljač zbirke Mirjana Drndarski u uvodu naglašava da je Propova knjiga „fundamentalno delo u proučavanju strukture bajke i svih njenih elemenata“<sup>48</sup>). Ona se, zatim, osvrće na našu i stranu literaturu o predmetu, posebno u vezi sa primenom Propova metoda. Zbornik posvećen strukturalnom proučavanju književnosti, pak, sadrži prevod početnog dela članka Kloda Bremona „Logika narativnih mogućnosti“<sup>49</sup>), u kojem se ovaj autor neposredno nadovezuje na Propovo učenje. U svom uvodu sastavljač zbirke Milan Bunjevac znatnu pažnju posvećuje Propu. On piše: „Naročito je vidan napredak na polju istraživanja „gramatike naracije“ inspirisane klasičnim radovima Vladimira Propa. Ne samo da se Propova metoda pokazala primenljivom, uz znatna prilagodavanja, na sve vrste naracije, što nikako nije bilo očigledno u početku i u šta se dugo sumnjalo, nego je u radovima njegovih sledbenika dostigla i visok stepen formalizacije, što predstavlja najbolji dokaz njene univerzalnosti“<sup>50</sup>).

<sup>43</sup>) G. L. Permjakov, „Priče o takmičenjima“, prev. Petar Vujičić, *Treći program*, 1975, VII, 26, str. 493–503.

<sup>44</sup>) Đorđije Vuković, „Komparativno-tipološke studije književnosti“, *Treći program*, 1975, VIII, 26, str. 268.

<sup>45</sup>) Isto.

<sup>46</sup>) V. J. Prop, „Morfologija bajke“, odlomak, prev. Novica Petković, *Izraz*, 1975, XIX, 3, str. 283–296.

<sup>47</sup>) Vladimir Jakovljevič Prop, „Morfologija bajke“, odlomak, prev. Petar Vujičić, u: *Narodna bajka u modernoj književnosti*, Beograd 1978, str. 39–55.

<sup>48</sup>) Mirjana Drndarski, „Uvod“, u: *Narodna bajka u modernoj književnosti*, Beograd 1978, str. 11.

<sup>49</sup>) Klod Bremon, „Logika narativnih mogućnosti“, odlomak, prev. Milan Bunjevac, u: *Strukturalni prilaz književnosti*, Beograd 1978, str. 73–80.

<sup>50</sup>) Milan Bunjevac, „Uvod“, u: *Strukturalni prilaz književnosti*, Beograd 1978, str. 23.

Tatjana Filipović<sup>51)</sup>, upoređujući stavove Propa i Veselovskog u odnosu prema sižeju bajke, uglavnom izlaže osnovne karakteristike Propova tumačenja ove književne vrste.

U toku 1980. godine Prop je u dva maha bio predmet interesovanja naših istraživača. Ljubinko Radenković je posvetio nekoliko stranica Propu u svom članku o metodološkim aspektima istraživanja semiotike teksta. Pri tome, slično Levi-Strosu, zamera Propu što se nije bavio nečim što nije sebi ni postavljao kao cilj i o čemu je Nada Milošević iznela vrlo tačan sud. Radenković piše: „Zasluga Propa se sastoji u tome što je u raznovrsnosti funkcija video određene tipove koji su omeđeni značenjem koje funkcija ima u pripovedačkoj strukturi. ... Ali po čemu se prošnje princeze realizuje baš na označeni način, to pitanje ne postoji za Propa. Drugim rečima, pitanje odnosa *značenja funkcije i pojavnog oblika*. ... Istraživanja Vladimira Propa nisu pogrešna, ali su jednostrana, tj. ne razmatraju u potpunosti semiotičnost teksta”<sup>52)</sup>.

I u svojoj novoj knjizi o filozofiji strukturalizma Nikola Milošević se bavi opozicijom Prop — Levi-Stros<sup>53)</sup>. Vraćajući se različnosti formalizma i strukturalizma, on još uvek ubraja Propa među formaliste, ali dalje razvija tezu da se strukturalizam razlikuje od formalizma samo verovanjem da se čak i same sadržine mogu formalizovati. Po njemu, „Prop je svoj metod formalizacije svesno ograničio na jednu usku oblast — oblast bajki i po tome je on bio čovek bez većih spekulativnih pretenzija. Levi-Stros, međutim, i kad dopušta mogućnost 'neprozirnosti' stvari, nastoji da omalovaži i obezvređi ovu činjenicu”<sup>54)</sup>. Iako su oba teoretičara saglasna u tome da nauka mora težiti otkrivanju stalnosti i istovetnosti ispod raznolikosti i promenljivosti pojava, „Prop smatra da su ovom naučnom naporu postavljene granice, dok je Levi-Stros uveren da je naučni ideal moguće realizovati tako reći integralno”<sup>55)</sup>. Njegov ideal geometrijske pravilnosti nagnao ga je da „pomoću svog strukturalističkog pristupa nadiđe empirijsku ravan mitova i bajki, koristeći pri tom model binarnih opozicija”<sup>56)</sup> kako bi prevazišao

<sup>51)</sup> Tatjana Filipović, „Veselovski i Prop o problemu sižeja u narodnoj književnosti i definicija bajke”, *Narodno stvaralaštvo — folklor*, 1979, 71, str. 145—160.

<sup>52)</sup> Ljubinko Radenković, „Metodološki aspekti istraživanja semiotike teksta (Na primerima tekstova tradicijske kulture)”, *Delo*, 1980, XXVI, 11—12, str. 112—113.

<sup>53)</sup> Nikola Milošević, *Filozofija strukturalizma*, Beograd 1980, str. 130—132, 197—204.

<sup>54)</sup> *Isto*, str. 132.

<sup>55)</sup> *Isto*, str. 197—198.

<sup>56)</sup> *Isto*, str. 199.

Propovu koncepciju, „koja je još uvek ostavljala široko polje važenja za slučajnost i nered“<sup>57)</sup>. Milošević zaključuje: „Otuda, u krajnjoj liniji, Levi-Strosova strukturalistička revizija Propovog formalizma“<sup>58)</sup>. Što se tiče Propa, Milošević, međutim, smatra da je on između krajnosti scijentističkog i antisijentističkog stajništa izabrao „odmeren i oprezan, i ako se tako može reći, mudar stav. Po tome se on razlikuje od drugih pripadnika formalističke škole i nije sigurno smemo li ga bez ikakvih ograda svrstati među formaliste. Prop smatra da se naučni metodi mogu primenjivati samo u jednoj određenoj, relativno uskoj oblasti duhovnog stvaralaštva, pa i tu samo do izvesnih granica“<sup>59)</sup>. Sve je to navelo Miloševića da prihvati stav da „ključne Propove zamerke Levi-Strosu dolaze iz 'empirijsko-filozofske', a ne iz 'spekulativno-filozofske perspektive'“<sup>60)</sup>, te da utvrdi da Levi-Stros nikad nije odgovorio na pojedine Propove primedbe, pa i na onu „bez sumnje ozbiljnu i dalekosežnu“ — da je njegov model primeren onome što se modeluje, da se temelji na izučavanju građe i da reprodukuje sve stabilne, ustrojstvene činioce, zanemarujući promenljive sastojke, dok se Levi-Strosov model zasniva na logičkim operacijama. Razmatranje Nikole Miloševića, iako u širem kontekstu i sa drukčijim ciljem, značajan je doprinos proučavanju Propova dela u nas.

U pedesetom broju časopisa „Kultura“, koji nosi oznaku 1980, ali je zapravo izašao početkom 1981. godine, objavljeni su prevodi Levi-Strosovih „razmišljanja o jednom delu Vladimira Propa“<sup>61)</sup> i Propov odgovor na Levi-Strosovu kritiku<sup>62)</sup>. Tim tekstovima kao da se zaokružuje petnaestogodišnje razdoblje našeg upoznavanja sa Propovim delom i delovanja Propove misli u nas, koje je u nekoliko mahova bilo izuzetno plodno.

### 3.

Prikaz Propova metoda ne bi bio potpun ako ne bismo pokušali da ga primenimo i na domaću građu, što se inače retko činilo. Na primeru analize bajke „Čardak ni na nebu ni na zemlji“<sup>63)</sup>

<sup>57)</sup> Isto, str. 200.

<sup>58)</sup> Isto.

<sup>59)</sup> Isto, str. 203.

<sup>60)</sup> Isto, str. 203—204.

<sup>61)</sup> Klod Levi-Stros, „Struktura i forma: Razmišljanja o jednom delu Vladimira Propa“, prev. Mira Vuković, *Kultura*, 1980, 50, str. 125—151.

<sup>62)</sup> Vladimir Prop, „Strukturalno i istorijsko proučavanje bajke“, prev. Radovan Matijašević, *Kultura*, 1980, 50, str. 152—170.

<sup>63)</sup> Vuk St. Karadžić, *Srpske narodne pripovetke*, str. 8—10.

mogućno je utvrditi neke osobenosti naših bajki.  
Bajka ima dva toka:

I. Car, tri sina, kći (*i*). Kći i braća odlaze u šetnju ( $e^3$ ), zmaj ugrabi carevu kćer ( $A^1$ ). Car pušta sinove da je traže ( $Y^3$ ). Oni odlaze ( $W \uparrow$ ), nailaze na čardak ni na nebu ni na zemlji, gde živi zmaj s njihovom sestrom. Ubiju konja najmlađeg brata i od njegove kože okroje oputu. Prva dva brata neće da se penju ( $D^1 H^1 \text{ neg}/2x/$ ), treći se popne ( $D^1 H^1 Z^3 = R^5$ ). Posle dva neuspela pokušaja ( $V^5 \text{ neg}/2x/$ ), on ubija zmaja na spanvanju ( $V^5$ ), spasava sestru ( $E^4$ ) i tri devojke. Treću devojku namenjuje sebi za ženu ( $n^1$ ).  
Povratak ( $\downarrow$ ).

II. Starija braća presecanjem opute onemogućuju povratak najmlađem bratu, ugrabe mu devojku ( $A^1$ ) i sa sestrom i devojkaama vraćaju se kući. Umesto brata dovedu preobučeno čobanče ( $F$ ). Kad dozna za njihovu nameru da se ožene devojkaama i da čobanče ožene njegovom izabranicom ( $Y^4$ ), najmlađi brat, dolećući na konjima koje je našao u čardaku ( $Z^5 R^1$ ), triput se pojavljuje inkognito ( $^{\circ}$ ), onemogućuje braću i ubija čobanče, pa se otkrije ko je ( $I$ ), razotkrije braću ( $Dv$ ), koju otac otera ( $Pu$ ), a njega oženi i ostavi mu carstvo ( $N^*_{*}$ ).

Analitička shema kompozicije bajke, uz zadržavanje redosleda po Propu, izgleda ovako:

I.  $i e^3 A^1 Y^3 W \uparrow D^1 H^1 \text{ neg } Z \text{ contr}$

$D^1 H^1 \text{ neg } Z \text{ contr}$

$D^1 H^1 \quad Z^3 = R^5 V^5 \text{ neg}$

$V^5 \text{ neg}$

$V^5 E^4 n^1 \downarrow$

II.  $*A^1 Y^4 \quad Z^5 = R^1 \quad {}^{\circ}FIDvPuN^*_{*}$

U vezi sa analizom, a s obzirom na odstupanja od Propova modela, treba naglasiti ovo:

1. U bajci se kontaminiraju predmet provere i čudotvorno sredstvo, koje se udvostručuje. Naime, konja najmlađeg brata ubijaju da bi načiniili sredstvo pomoću kojeg će dospeti na čardak. Time se junaci proveravaju (starija braća ne ubijaju svoje konje, niiti hoće da se popnu uz oputu) i istovremeno se stiče sredstvo, koje je u našem slučaju, doduše, neobično, ali, kao u novelama, gubi svojstvo čarobnosti. Najmlađi brat, pak, na čardaku, pošto je ubio zmaja, zadobija čak tri konja, koja će mu u drugom toku poslužiti kao čarobno sredstvo za savladavanje razdaljine do cilja. Zadobijanje toga sredstva je posledica izdržane prethodne provere. Međutim, zadobijanje (tačnije, izrada) „čudotvornog“

sredstva u prvom slučaju nije posledica prethodne borbe sa darivaocem (njega i nema), nego joj prethodi.

2. Kontaminiraju se uloge neprijateljski nastrojenog darivaoca i protivnika. Zmaj je u prvom toku samo protivnik, ali se ubijanjem zmaja bez borbe stiže drugo, zaista čarobno sredstvo, koje će se u tom svojstvu primeniti u drugom toku. Otuda za drugi tok zmaj nije protivnik, nego neprijateljski nastrojen dariva-lac. To protivreči Propovu stavu u vezi sa funkcijom *L borba*: „Ovu formu treba razlikovati od borbe (tuče) s neprijateljski nastrojenim darivaocem. Te forme se mogu razlikovati po posledicama. Ako kao rezultat sukoba junak dobija sredstva za dalje traganje, reč je o elementu *D*. A ako kao rezultat pobeđe u junakove ruke doppeva sam predmet traganja, radi kojeg su ga poslali, posredi je element *L*“<sup>64</sup>). Postupak u našoj bajci mogao bi se označiti  $V^s = Z^s = R^1$ .

U vezi sa borbom, koje, zapravo, i nema, i zma-jevom ulogom, korisno je podsetiti na zaključak Nade Milošević o noveli: „Borba kao funkcija zakržljava, zlotvor postaje jedan od najnevažnijih nosilaca radnje, pa čak i nestaje u smislu fizičkog neprijatelja“<sup>65</sup>).

3. Preokreće se početna funkcija nanošenja štete u drugom toku. Tu funkciju Prop dovodi u vezu sa bacanjem u ponor i označava je  $*A$ . U analiziranoj bajci najmlađi brat se ostavlja na čardaku, dakle, suprotno od ponora, između neba i zemlje. Reč je, očevidno, o zameni u okviru binarne opozicije *podzemlje/nebo*, gde zemlja predstavlja osu koja razdvaja suprotnosti. Možda je posredi i aksiološki pristup: prostorna opozicija *podzemlje/nebo* posredstvom prostorno-vrednosne opozicije *pakao/raj* postaje vrednosna opozicija *zlo/dobro*.

4. Unapred se daje rešenje budućeg problema: u prvom toku stiže se čarobno sredstvo, koje će biti potrebno tek u drugom toku. Sličnu pojavu u noveli Nada Milošević upoređuje sa komponovanjem sheme za ukrštene reči: „Prvo se stvara određena kombinacija gotovih reči i uklapa se u strukturalni okvir, a zatim se iz tog okvira prazni sadržina i postavlja problem koji ima samo ono jedno već unapred postavljeno rešenje — okvir se popunjava predviđenim rečima“. To je, po njoj, „priprema za problem koji dolazi, unapred dato rešenje“<sup>66</sup>).

5. Može se zapaziti višeznačnost funkcija, usled čega je moguće njihovo spajanje i sažimanje,

<sup>64</sup>) B. Я. Пропп, *Морфология сказки*, стр. 49.

<sup>65</sup>) Nada Milošević, str. 184.

<sup>66</sup>) *Isto*, str. 183—184.



kao i nagomilavanje funkcija oko jednog lika, budući da i sami likovi mogu biti polifunkcionalni. Tako se, na primer, drugi tok bajke može shematski prikazati dvostruko:

$A^1 Y^4 W \uparrow Z^5 R^1 V^5 E^4 N_*^*$

ili:

$A^1 Y^4 Z^5 R^1 \circ F I Dv Pu N_*^*$

6. U prikazanoj strukturalnoj analizi strogo je poštovan redosled funkcija po Propu. Međutim, u analiziranoj bajci od toga redosleda se donekle odstupa: osim toga što se čudotvornim sredstvom raspolaže pre nego što ono zatreba, a već ranije ubijeni protivnik se pojavljuje u svojstvu darivaoca, u drugom toku se prvo ispoljavaju neosnovani zahtevi, pa tek onda junak saznaje za njih, da bi posle toga upotrebio ranije stečeno čarobno sredstvo kako bi se pojavio inkognito, pa tek zatim se otkrio ko je.

Nameće se opšti zaključak, koji se može lako potvrditi i drugim primerima, da višestruki poremećaji u primeni Propovih funkcija prilikom morfološke analize ukazuju na izrazite nove-lističke tendencije u našim narodnim bajkama.

#### 4.

Mogućnost šire primene i daljeg razvitka svoje teorije uviđao je i sam Prop. Premda je svoju knjigu smatrao specijalnom studijom o posebnom problemu folkloristike, on je napomenuo da se „metod proučavanja pripovednih vrsta prema funkcijama likova može pokazati produktivan ako se primeni ne samo na bajke nego i na druge vrste narodnih pripovedaka, a možda i za proučavanje pripovednih dela svetske književnosti uopšte“<sup>67)</sup>. Tu primenljivost svog metoda on je dokazao i morfološkom analizom ruskih agrarnih praznika. Štaviše, on smatra da i mitove treba ispitivati na isti način kao i bajku. Ali Prop je svestan da „primena metoda predloženih u ovoj knjizi pre pojave strukturalizma, kao i metoda strukturalista, koji teže objektivnom i egzaktnom proučavanju lepe književnosti, ipak ima granice. Ti metodi su mogućni i plodni tamo gde postoji ponovljivost u velikim razmerama“<sup>68)</sup>.

Nadahnuti Propovim delom, istraživači su nastavili proučavanje bajke i narodne priče poglavito u tri pravca.

<sup>67)</sup> В. Я. Пропп, „Структурное и историческое изучение волшебной сказки“, в: В. Я. Пропп, *Фольклор и деятельность*: Избранные статьи, Москва 1976, стр. 136.

<sup>68)</sup> Isto, str. 151.

Većina tih istraživanja predstavljaju preciziranje i dalju razradu Propove koncepcije izučavanja bajke. V. Fojt utvrđuje tri faze u razvoju takvog proučavanja folklora uopšte, što se naročito upadljivo ispoljava u proučavanju pripovednih vrsta usmene književnosti: „Kao opšti zaključak, može se istaći da istraživanja posle morfološke, a zatim strukturalne analize počivaju na znakovnim odnosima, te se mogu smatrati semiotičkim<sup>69)</sup>. Već je Prop zapazio da je naziv „morfologija” nepodesan i da predmetu kojim se bavi više odgovara uži pojam kompozicije<sup>70)</sup>. Izraz kojim je Prop označio osnovnu strukturalnu jedinicu bajke (funkcija) uglavnom se održao. Iako smanjuju njihov broj, gdekad drukčije tumače njihovo značenje ili ih uklapaju u širi istraživački kontekst, funkcijama u Propovu smislu služe se još uvek i francuski (A. Z. Gremas, K. Bremon i drugi) i sovjetski (V. V. Ivanov, V. N. Toporov, S. D. Serebrjani, E. M. Meletinski i drugi), pa i mnogi drugi naučnici. Oduševljeni pristalica Propova učenja, pak, Alan Dundes pokušao je da Propovu terminologiju prevede na jezik Keneta Pajka, bliži savremenom strukturalizmu. On tvrdi: „Propova funkcija može se zameniti motivom, koja dopušta povezivanje pojmova motiva i alomotiva. Tako se folklor može definisati kao nizanje motivima. Motivemska praznina (slot) može se ispuniti raznim motivima, a specifični alternativni motivi za svaku konkretnu motivemsku prazninu mogu se označiti kao alomotivi. Pomoću ovog kombinovanog Prop-Pajkova strukturalnog modela mogao sam da razlikujem izvestan broj jasno izdvojenih strukturalnih obrazaca u bajkama severnoameričkih Indijanačaca<sup>71)</sup>. Dandesova terminologija, doduše, nije istisnula izvorni Propov pojam funkcije, ali je istraživači često alternativno upotrebljavaju. Manje je srećan bio poduhvat Hede Džason, koja je za Propov pojam funkcije predložila naziv „funkcijska praznina” (*function-slot*) umesto Dandesove motiveme, a za konkretnu akciju u pojedinom tekstu — „ispunjivač funkcije” (*function-filler*) umesto Dandesova alomotiva<sup>72)</sup>. Osim ovih, pretežno terminoloških modifikacija, koje nisu bez značaja i za metod morfološke analize i njegovu primenu, većina naučnika nastoji da upotpuni i produbi Propov metod, a ne retko i da ga kreativno unapredi, nadovezujući na tu plodotvornu osnovu dostignuća strukturalne analize i semiologije. O tome

<sup>69)</sup> Вильмош Фойт, стр. 192.

<sup>70)</sup> В. Я. Пропп, „Структурное и историческое изучение волшебной сказки”, стр. 141.

<sup>71)</sup> Alan Dundes, „Structural Typology in North American Indian Folktales”, in: *The Study of Folklore*, ed. Alan Dundes, Englewood Cliffs 1965, p. 208.

<sup>72)</sup> Heda Jason, „The Narrative Structure of Swindlers Tales”, *ARV*, 1971, 27, p. 143.

je iscrpno pisao E. M. Meletinski u svom pogovoru drugom izdanju Propove *Morfologije*, doprinevši i sam daljem razvitku formalizacije određenja sižea narodne pripovetke i strožoj racionalnoj klasifikaciji tih sižea, i otkrivši, analizom apstraktnijeg „nivoa krupnih sintagmatskih celina“, dopunske veze među Propovim funkcijama i njihovu jedinstvenu sintagmatsku, a delimično i semantičku prirodu. Po Meletinskom, amorfnija struktura arhaičnih sinkretičkih mitova-bajki može se smatrati nekom vrstom metastrukture u odnosu prema složenoj hijerarhijskoj stepenastoj strukturi klasične bajke, te se strukturalni metod može primeniti i za istorijsku rekonstrukciju folklornih i mitoloških sistema<sup>73)</sup>.

Dok je prvi pravac nastavljanja proučavanja narodne pripovetke u duhu Propove teorije vodio uglavnom produbljivanju i upotpunjavanju, pa i daljem razvijanju strukturalno-semiotičke analize narodne pripovetke u celini, neki istraživači usredsredili su se na analizu pojedinog strukturalnog elementa, pokušavajući da preispitaju ulogu i precizne značaj takvih elemenata u okviru celine. Jedan od najčešćih predmeta ispitivanja jesu likovi u bajci. Prop je utvrdio sedam takvih tipskih junaka, nosilaca funkcija. Junaku bajke posvetio je svoju knjigu i E. M. Meletinski<sup>74)</sup>, koji sebe s razlogom smatra Propovim sledbenikom<sup>75)</sup>. Likovima u bajci, kako njihovim tipičnim svojstvima, tako i individualnim karakteristikama u pojedinim istočnoevropskim bajkama, posebno se bavio N. V. Novikov, koji naglašava da se, za razliku od izrazito individualizovanih likova umetničke književnosti, likovi u bajkama odlikuju crtama „grupne individualizacije, predstavljajući, zapravo, tipove“<sup>76)</sup>. Međutim, iako su tipovi junaka bajki tradicionalni usled toga što su njihove funkcije najpostojaniji element bajke, „za proučavanje bajke misu važne samo junakove tradicionalne funkcije nego i njihovo konkretno ispoljavanje. Nije važno samo šta junak čini nego i ko čini, kako čini, u ime čega čini i u kakvim okolnostima“<sup>77)</sup>. Tek kompleksnom analizom zbirne, apstraktne kompozicione sheme bajke i tipologije likova u njoj, kao i neponovljive konkretizacije i pojedinačne karakterizacije u svakoj bajci ponao-

<sup>73)</sup> E. M. Meletinskiy, „Структурно-типологическое изучение сказки“, в: В. Я. Пропп, *Морфология сказки*, стр. 158—162; в. isto tako E. M. Meletinskiy, „К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике“, стр. 159—160.

<sup>74)</sup> Reč je o knjizi E. M. Meletinskiy, *Герой волшебной сказки*, Москва 1958.

<sup>75)</sup> V. o tome E. M. Meletinskiy, *Палеоазиатский мифологический эпос*, Москва 1979, стр. 63.

<sup>76)</sup> Н. В. Новиков, стр. 244.

<sup>77)</sup> Isto, стр. 244.

sob — ostvaruje se potpun uvid u onaj spoj tradicije i improvizacije, kolektivnog i individualnog, o kojem su pisali R. Jakobson i P. Bogatirjov kao o suštinskom svojstvu folklora<sup>78)</sup>.

Težište mikrostrukturalnih istraživanja, toga trećeg toka razvijanja analize modela narodne pripovetke i primene Propova metoda na druge strukturalne elemente bajke, čine inicijalne, medijalne i finalne formule. Napominjući da je Prop prikazao izrazit formalni karakter kompozicije, ali i da je kompozicija samo jedna strana stereotipnosti bajke, koju je Prop proučavao sa morfološkog stanovišta, Nikolae Rošijanu ukazuje da se „operacija koju je preduzeo Prop i koja ga je navela da ustanovi novu korelaciju: kompozicija (morfologija) — siže, ekvivalentnu korelaciji invarijanta — varijanta, može nastaviti prilikom proučavanja drugih stereotipnih elemenata, a u prvom redu prilikom proučavanja materijala u kojem se konkretizuju „funkcije“ koje je otkrio Prop. Reč je, dakle, o „odeći“ u koju se odevaju kompozicione strukture, ostvarujući siže. I tu ćemo naći elemente, manje ili više formalizovane, koji čine takozvana „opšta mesta“ (*loci communes*)<sup>79)</sup>. Istraživši veoma bogatu građu narodnih priča raznih naroda, Rošijanu uočava veliku učestalost naročito uvodnih i završnih kliširanih izraza, analizira njihovu strukturu i funkcije, stabilnost i varijabilnost, univerzalnost i pojedinačnost bajkovnih formula. Pri tome, inicijalne formule deli na vremenske i prostorne, a medijalne na unutrašnje i spoljašnje. Stabilni činoci u strukturi formule narodne priče su morfološki elementi formule, a varijabilan činilac je forma njihove konkretizacije. Na kraju, Rošijanu zaključuje: „Ako prihvatimo da su zaključci do kojih dolazi Prop u *Morfologiji bajke* tačni i smatramo radnje (funkcije) lica najvažnijim elementima pripovedanja, treba dovesti u uzajamnu vezu unutrašnje formule s tim funkcijama. Rezultat će biti rečit: skoro svaka funkcija je na ovaj ili onaj način označena formulom. Ako se uzme u obzir činjenica da se količina funkcija može ograničiti spajanjem nekih od njih — operacijom koju je sugerisao sam Prop — zaključak se može ovako formulisati: sve najvažnije funkcije označene su formulama<sup>80)</sup>“.

U okviru proučavanja narodne pripovetke posle Propove *Morfologije bajke* naučnici su najveću pažnju posvetili bajci. Ali, osim radova koji obuhvataju analizu narodne pripovetke uopšte,

<sup>78)</sup> П. Г. Богатырев — Р. О. Якобсон, „Фольклор как особая форма творчества“, в: П. Г. Богатырев, *Вопросы теории народного искусства*, стр. 369—383.

<sup>79)</sup> Николае Рошяну, *Традиционные формулы сказки*, Москва 1974, стр. 9.

<sup>80)</sup> Isto, стр. 123.

česti su i pokušaji da se prouče ostale pripovedne vrste usmene književnosti. Upadljiv je primer Nade Milošević, koja je Propov metod primenila na novelu i legendarnu priču, te otkrila strukturalne osobenosti tih vrsta srpskohrvatske narodne pripovetke. G. L. Permjakov je, držeći se Propova metoda, utvrdio da se i kompozicija priča o takmičenjima sastoji od posebnih konstruktivnih elemenata i blokova, kao i da „sve priče o takmičenju slabog ali pametnog (lukavog) i jakog ali glupog protivnika predstavljaju jednu opštu svetsku narodnu pripovetku, koja, doduše, ima mnogo nacionalnih, geografskih, socijalnih i drugih konkretnih varijanata”<sup>81</sup>).

Propovi sledbenici nisu samo produbljivali i upotpunjavali strukturalno-semiotičku analizu narodne pripovetke, nego su, sasvim u skladu s njegovim predviđanjima, proširivali domašaj razvijenog i usavršenog metoda takve analize i na druge folklorne vrste. Tako je P. A. Grincer na primeru *Mahabharate* i *Ramajane*, a pozivajući se i na neke druge epske tvorevine pokazao veliku sličnost kompozicije epa i bajke. Smatrajući arhetipski mitološki model tvorbenom osnovom raznih vrsta pripovednog folkloru, Grincer ne izvodi mit, narodnu priču i ep jedno iz drugog, nego, kao izomorfne vrste, iz zajedničkog izvora, te tvrdi da „ep... nije herojizovana narodna pripovetka, niti „iskvaren” ili preosmišljen mit, nego reprezentant kompozicione sheme slične narodnoj priči i mitu”<sup>82</sup>). „Bajka je orijentisana ka izmišljaju, a ep i mit ka verodostojnosti. Ali verodostojnost mita i epa je principijelno različna. Mit se bavi vanistorijskim vremenom i događaji iz vremena stvaranja sveta, o kojima on govori, treba da budu idealna paradigma ma kojeg iole suštastvenog događaja ili pojave koji se zbivaju u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. A ep se bavi konkretnim i određenim činjenicama koje su se desile u istoriji konkretnog naroda, s njegovom stvarnom, po shvatanju stvaralaca epa — herojskom prošlašću, i ono o čemu ep pripoveda nije paradigma, nije model, nego obrazac ili primer za naredna pokolenja. U epu istorija ne obrazuje sloj iznad mita, nego se samo priča po mitološkom kanonu, pa se postepeno, ukoliko od toga kanona ostaje samo sižejna shema, jasnije ispoljava prava svrha epske poezije”<sup>83</sup>).

Na mit je nastojao da primeni Propov model bajke francuski folklorist A. Z. Gremas, spajajući Propovu sintagmatiku sa Levi-Strosovom paradigmatickom. Tome „sintetičkom” tumačenju,

<sup>81</sup>) Г. Л. Пермяков, „Проделки хитрецов (Вступительная статья)”, в: *Проделки хитрецов: Мифы, сказки, басни и анекдоты о прославленных хитрецах, мудрецах и путешниках мирового фольклора*, Москва 1977, стр. 10.

<sup>82</sup>) П. А. Гринцер, *Древнеиндийский эпос: Генезис и типология*, Москва 1974, стр. 289.

<sup>83</sup>) *Isto*, str. 290.

pak, suprotstavlja se Grincer, koji, doduše, priznaje potpunu izomorfnost strukture mita i narodne priče, ali ističe njihovu temeljnu semantičku različnost<sup>84</sup>). Meletinski Gremasovu logičku razradu smatra besprekornom, ali zamera ovom autoru izvesnu shematičnost i nategnutost povezivanja pojedinih Propovih funkcija, kao i ishitrenost prenošenja konkretne Propove sheme siže bajke na mitove, objašnjavajući te nedostatke u osnovi pravilno izgrađenog sistema odvojenosti Gremasovih istraživanja od konkretnih folklornih tekstova<sup>85</sup>).

Propov metod je podstakao i strukturalno-semiotičko proučavanje manjih folklornih vrsta, a naročito poslovice i zagonetaka. Bez sumnje, Permjakovljeva teorija klišeja, koja obuhvata stereotipove usmene književnosti od poslovice do narodne pripovetke, mnogo duguje Propovoj morfološkoj analizi bajke. J. V. Roždestvenski o tome piše: „Moglo bi se reći da je Permjakovljeva teorija klišeja isto tako i funkcionalna analiza tekstova, pri čemu se termin „funkcija” tumači delimično glosemantički. Nije slučajno što se teorija klišeja obraća Propovoj *Morfologiji bajke*. V. J. Prop je u svojoj funkcionalnoj analizi tekstova bajki praktično utvrdio sintagme i elemente teksta bajke ne samo na osnovu njihovog značenja nego i distributivno, prema njihovom mestu u tekstu i mogućem kretanju elemenata u toku pripovedanja”<sup>86</sup>). Permjakov je posebno zaslužan za formalizaciju paremija, kojoj su posvećeni njegova prva knjiga<sup>87</sup>) i zbornik koji je kasnije sastavio<sup>88</sup>).

Funkcionalna analiza narodne pripovetke i bajke mnogim istraživačima poslužila je i kao model strukturalne analize umetničke naracije. Hipotetičnim ishodištem književnih vrsta Z. Kanjo smatra „jednostavne oblike”, „koji nastaju u narodnoj poeziji i oslanjaju se na kodove društvenog karaktera. Ti jednostavni oblici su takvi (književni) tekstovi koji i sa hronološkog i sa strukturalno-logičkog stanovišta predstavljaju elementarni nivo. Njihov kod je naročit sekundarni kod koji se stvara na osnovu prirodnog jezičkog sistema, to jest na kodu koji proizvodi tekst. To je sistem pravila koji važi za ma koje konkretne manifestacije toga jednostavnog oblika. On podvrgava tekst sekundarnom strukturisanju i sistematizaciji”<sup>89</sup>). Dajući

<sup>84</sup>) *Isto*, str. 280.

<sup>85</sup>) E. M. Meletinskiy, *Поэтика мифа*, стр. 94—95.

<sup>86</sup>) Y. V. Rozhdestvensky, „What is 'the general theory of cliché'”, in: G. L. Permyakov, *From proverb to folk-tale: Notes on the general theory of cliché*, Moscow 1979, p. 265.

<sup>87</sup>) Г. А. Пермяков, *От поговорки до сказки* (Заметки по общей теории клише), Москва 1970.

<sup>88</sup>) *Паремнологический сборник: Пословица, загадка* (структура, смысл, текст), Москва 1978.

<sup>89</sup>) Золтан Каньо, „Заметки к вопросу о начале текста в литературном повествовании”, в: *Семиотика и художественное творчество*, Москва 1977, стр. 233—234.

za pravo Permjakovu što, na osnovu strukturalne sličnosti tekstova stvorenih delovanjem navedenog sistema pravila, govori o klišeju, Kanno podvlači da je posle Propa opšteprihvaćeno da se u pripovednom tipu govora „jednostavnim oblikom“ smatra narodna pripovetka. Tako je Propov metodološki eksperiment uticao na razvitak ne samo folkloristike nego i etnologije i nauke o književnosti, umnogome premašivši zadatak koji je postavio P. Bogatirjov u knjizi objavljenoj iste godine kada i Propova *Morfologija bajke*: „Sinhrone analiza obreda, magijskih radnji i narodnih verovanja jedan je od neodložnih zadataka savremene etnologije“<sup>80</sup>).

Međutim, Meletinski s pravom ukazuje i na neke protivrečnosti s kojima se suočavaju strukturalna i semiotička istraživanja. Po njemu, „odmah pada u oči da snaga teorije da objasni pojavu opada prilikom primene dostignuća istoga V. J. Propa van okvira same bajke, čija je specifičnost interesovala ruskog naučnika“<sup>81</sup>). On navodi opasnosti koje proističu iz težnje za apstrahovanjem i prevazilaženjem granica žanra u narativnim gramatikama Gremasa, Bremona i Cvetana Todorova. Ističući značaj proučavanja malih žanrova, koja zauzimaju posebno mesto u savremenoj strukturalnoj folkloristici, a naročito uspehu Permjakovljevu logičko-semiotičku klasifikaciju poslovice i izreka na osnovu teorije klišea koju je on razradio, Meletinski zapaža da se time otvaraju „perspektive za dalja strukturalno-semiotička proučavanja folklor“, ali da se „već u toj oblasti ispoljavaju neke protivrečnosti svojstvene strukturalno-semiotičkoj metodici u njenom savremenom vidu“<sup>82</sup>). Pri tome, on pre svega misli na ograničenost тумачenja umetnosti kao osobitog jezika, kojim se ne iscrpljuje njena suština, kao i na nemogućnost neophodnog apstrahovanja „semiotičkog“ aspekta od „strukturalnog“.

Istovremeno verujući u široke mogućnosti primene metoda morfološke analize i uviđajući granice njenog domašaja, Prop je najbolje ocenio sopstveni doprinos savremenim istraživanjima u oblasti folkloristike i drugim srodnim naučnim disciplinama. Njegova shvatanja o tesnoj povezanosti sinhrone analize i dijahronog izučavanja, o neophodnosti formalizacije radi uočavanja unutrašnjih zakonitosti pripovedanja, primenljive i na druge vidove izražavanja i modelovanja sveta — delotvorna su i danas upravo stoga što nisu apodiktična, nego podsticajna.

<sup>80</sup>) П. Г. Богатырев, „Магические действия, обряды и верования Закарпатья“, стр. 172.

<sup>81</sup>) Е. М. Мелетинский, „К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике“, стр. 164.

<sup>82</sup>) Isto, str. 165.

---

V DEO

---

# PRIKAZI

---







# UNIVERZITET BEZ OGRADA

---

Jedan, od svakako najznačajnijih socijalno-kulturnih pokreta, kada je u pitanju obrazovanje, u istoriji ljudske zajednice predstavljalo je nastojanje da se širokim masama stanovništva omogući pristup obrazovanju. (Upućeniji znaju, nema sumnje, da je ovaj socijalno-kulturni pokret nazvan obrazovanjem odraslih). No, na stvarnu potrebu organizovanog i promišljenog obrazovanja odraslih trebalo je sačekati „nivo” razvoja društveno-ekonomskih, obrazovno-kulturnih i političkih prilika dostignutih tek u 19. veku. U dužem vremenskom periodu sazrelo je shvatanje o neophodnosti da se naučna dostignuća „nude” (iznose) pred širok krug odraslog stanovništva. Drugim rečima, sticajem objektivnih nužnosti javila se potreba permanentne „popularizacije nauke kao društvene institucije i sredstva koje doprinosi obezbeđenju razvoja ljudskog duha kao instrumenta progresivnog menjanja pojedinca i društva”.

Ovakva i slična shvatanja uloge i funkcije nauke, izazvana pre svega pojavom industrijske revolucije, najpotpunije su, kao što je poznato, došla do izražaja u pokretu engleskih univerziteta, tokom prošlog i ovog stoljeća, na širenju i popularisanju nauke i „izvan univerzitetskih zidova”, među odraslo stanovništvo. Takvom cilju najbolje je služila (a tako i nastala) univerzitetska institucija poznata pod imenom „univerzitetska ekstenza” (prošireni univerzitet).

Ostvarivanje neposrednog uticaja univerziteta na obrazovanje odraslih 60-tih godina prošlog veka u Engleskoj bilo je toliko osetno u praksi da se, s pravom, u toj aktivnosti mogu i moraju tražiti i nalaziti koreni savremenog andragoškog sistema obrazovanja u Engleskoj. No, iako je ovaj pokret engleskih univerziteta bio vezan za rad „slavnog profesora Univerziteta u Cambridgu — Jamesa Stuarta, ipak je ova vrsta angažovanja univerziteta zasnovana na mnogo starijem... pokretu”.

Ali, ono što bi se moglo označiti „novijom istorijom obrazovanja odraslih uopšte (u svetu i

kod nas)", piše R. Bulatović (1980) „je, izgleda, pretežno istorija institucionalnog pozajmljivanja, nasleđivanja ili preuzimanja, aklimatizacije ili prilagođavanja prilikama nove sredine i razrađivanja prihvaćenih ideja pokreta engleskih univerziteta i pokreta za obrazovanje odraslih skandinavskih zemalja". Taj idejni eho (oba pomenuta pokreta) je u manjoj ili većoj meri ostavio primetan trag na teoriju i praksu obrazovanja odraslih u našoj zemlji. Na ideju za osnivanje kao i na samu organizaciju *Pučkog sveučilišta u Zagrebu i Kolarčevog narodnog univerziteta u Beogradu*, posredno ili neposredno, najdominantniji uticaj ostvario je engleski demokratski pokret za „proširenje" univerziteta (Univerzity Extension Movement).

Dr Ranko N. Bulatović, u svojoj knjizi *UNIVERZITET ZA SVE*, sa podnaslovom *O uticaju engleske univerzitetske ekstenze na slične oblike obrazovanja odraslih kod nas do drugog svetskog rata* (Beograd, 1980, 148. strana, IŠRO Privredno finansijski vodič), odlučio se za obiman i osetljiv posao da pokuša pokazati uticaj jednog od velikih andragoških sistema obrazovanja odraslih (čija je još uvek dominantna karakteristika univerzitetska ekstenza) na slične oblike organizacije i rada u obrazovanju odraslih na našem tlu u prošlosti i danas.

Početak i put rada na ovoj studiji, koji je Bulatović primenio, ne može se u svojoj originalnosti dovesti u pitanje. Jer, za iole potpunije shvatanje i razumevanje savremene jugoslovenske andragoške teorije i prakse sasvim je ispravno polazište (i nastojanje) da se pokret engleske univerzitetske ekstenze dovede u (uzročno-posledičnu) vezu sa radom Zagrebačkog i Beogradskog univerziteta u to vreme. Bulatović, je stoga, na primeru institucija za obrazovanje odraslih ovih dvaju univerziteta — Pučkog sveučilišta u Zagrebu i Kolarčevog narodnog univerziteta u Beogradu pokušao proveriti, da li je uticaj pokreta engleske univerzitetske ekstenze „na zamisao, postanak i rad tih ustanova bio takav i toliko osetan da je ovim dao neke bitne karakteristike koje dopuštaju da se o njima govori kao o manje ili više specifičnim oblicima ekstenzi matičnih univerziteta". Ovakav način „proučavanja pojava", ne samo da je nužan, već je i nezaobilazan. Jer, za potpunije shvatanje i razumevanje savremene jugoslovenske andragoške teorije i neposredne prakse neophodno je njene začetke, uzroke i pravce tražiti u prošlosti obrazovanja odraslih. Ali ne samo u vlastitoj andragoškoj aktivnosti, već i u istoriji opštih andragoških ideja i strujanja, oblika i organizacijskih rešenja drugih naroda i zemalja.

Istorijsko-komparativnim pristupom, koristeći istraživanje eksplorativnog tipa, dr R. Bulatović nastoji utvrditi sledeće: (1) da li su Pučko

sveučilište i Kolarčev narodni univerzitet „nastali pod uticajem i tragom engleskog univerzitetskog pokreta”, (2) da li su „inicirani, prihvaćeni i razvijani od strane profesora univerziteta u Zagrebu i Beogradu” i (3) da li su „poprimili bitna idejno-koncepcijska, andragoška i didaktičko-metodička obeležja tipične engleske univerzitetske ekstenze”.

Knjiga ima sledeće delove: *Pristup problemu istraživanja: teorijsko-hipotetički okvir i neke metodološke dileme; Univerzitetska ekstenza: zamisao i rani razvoj; Uticaj univerzitetske ekstenze na pojavu i razvoj sličnih oblika obrazovanja odraslih kod nas; Pučko sveučilište kao oblik univerzitetske ekstenze; Kolarčev narodni univerzitet kao oblik univerzitetske ekstenze i Na kraju.* (Preko 190 bibliografskih jedinica na srpskohrvatskom, engleskom, ruskom, nemačkom i francuskom jeziku, takođe, čine jednu od vrednosti ove, po svemu zanimljive, knjige).

Posle uvodnog dela, R. Bulatović raspravlja o univerzitetskoj ekstenzi — njenoj zamisli i razvoju. Ovo, svakako, predstavlja do sada najpotpuniju analizu i ocenu ovih oblika obrazovanja odraslih nastalih u Engleskoj u 19. veku na našem jeziku. Autor, posle iscrpne analize, konstatuje da je razvoj obrazovanja odraslih u Engleskoj od samog početka bio povezan sa radom univerziteta. Nastojanje da se izvrši nužna reforma univerziteta sredinom prošlog veka u Engleskoj, da se istinski demokratizuje univerzitetsko (visokoškolsko) obrazovanje, da se odraslima učine dostupnim i ona znanja koja se stiču na univerzitetu, autor dovodi, sasvim opravdano, u direktnu vezu sa pojavom i postankom univerzitetske ekstenze kao posebnog ali i specifičnog oblika obrazovanja odraslih. (Naravno, ovde su i kritički ocenjena neka ranija i novija shvatanja o ulozi univerziteta u obrazovanju odraslih). „Taj prošireni obrazovni rad (redovnih) univerziteta organizovan izvan okvira i 'zidova' (Extra-Mural) univerziteta i redovnog rada sa studentima dao je tim engleskim visokoškolskim ustanovama... posebna obeležja sa pojedinačnim varijacijama”. Već od prvih kurseva, koji su označili početak rada univerzitetske ekstenze, su se razvila „uglavnom tri oblika intenzifikacije tog rada, koji su postali njegove bitne karakteristike: (1) tzv. sillabus, (2) pismeni rad i (3) diskusije”. Na taj način, univerziteti Engleske su preuzeli, konstatuje autor, neku vrstu javne odgovornosti za oblike obrazovnog rada sa odraslima. Didaktičko-metodičke osnove ovog rada su bile zasnovane na saznanju da postoje dve vrste ili grupe mogućih interesenata: (1) tip slušaoca popularnih predavanja koji bi se mogao nazvati „publikom” u kojoj obično ima (2) grupa spremnih da se više posvete obrazovanju i učenju koja se može naz-

vati „jezgrom studenata”. Iz univerzitetske ekstenze razvili su se *tutorijalni tečajevi* u tesnoj vezi sa radničkim pokretom i njegovom prosvetnom asocijacijom (W. E. A.), čije sličnosti i razlike Bulatović, takođe, analizira.

Engleska univerzitetska ekstenza (i skandinavski pokret za obrazovanje odraslih), kada je u pitanju *institucionalna osnova obrazovanja odraslih kod nas*, ostavili su primetan trag. Praksa obrazovanja odraslih na našem tlu ima, takođe, „posledice” ovih uticaja, zaključuje Bulatović. Međutim, uticaj engleske univerzitetske ekstenze najpotpunije se ogleda u radu Pučkog sveučilišta u Zagrebu i Kolarčevog narodnog univerziteta u Beogradu. Protagonista uvođenja univerzitetske ekstenze kao vida obrazovanja odraslih na Zagrebačkom univerzitetu bio je A. Bazala, sa čijim filozofskim pogledima, a posebno pogledima na obrazovanje odraslih, i neposrednim (praktičnim) radom autor nas iscrpno upoznaje. Pučko sveučilište je bilo pod upravom Zagrebačkog univerziteta, a organizovano je na principima tipične engleske univerzitetske ekstenze. Autor zaključuje da je Pučko sveučilište u Zagrebu „delilo” sudbinu engleskih univerzitetskih ekstenzi u nastojanjima da radničkoj klasi učini dostupnim „znanje i nauku”. Pojavljuju se „putujući predavači” Pučkog sveučilišta, koji su držali predavanja u unutrašnjosti, po sličnim principima i metodama rada kao što je rađeno i u engleskim univerzitetskim ekstenzama. (Autor nam, takođe, skreće pažnju i na proces stvaranja „gimnazijskih ekstenzi” kod nas, iz kojih kasnije „izrastaju” narodni univerziteti. Slične pojave se, takođe, registruju u Engleskoj gde, umesto narodnih univerziteta, nastaju koleđi i druge, njima slične, obrazovne institucije).

O Kolarčevom narodnom univerzitetu u Beogradu — koji je nastao u trenucima „...kada nauka više nije mogla da ostane zatvorena u univerzitetske kabinete, laboratorije i slušaonice, nego je morala da, u popularnom vidu, postane u svojim najnovijim dostignućima pristupna širem krugu zainteresovanih, a da to ipak ne bude prepušteno slučaju, nego da bude predstavljena sa izvesnom sistematičnošću i naročito sa organizovanom stvarnošću” — teško se, sasvim opravdano ističe autor, kao i za svaki istorijsko-kulturni događaj može dati konačna ocena sve dotle dok se ne ostvare i „posledice” koje je prouzrokovao. No, kako ova institucija za obrazovanje odraslih i danas aktivno deluje „posledica” je bilo, ima ih, i biće ih. Pojava ove institucije za obrazovanje odraslih, po rečima autora, „predstavlja zaista redak trenutak u razvitku obrazovanja odraslih u nas...”. Kolarčev narodni univerzitet je, svakako, institucija sa neobično plodnim kulturno-prosvetnim rezultatima. Po organizacionoj, programskoj, andragoško-didak-

tičko-metodičkoj osnovi Kolarčev narodni univerzitet je sličan, imao je i ima karakteristike univerzitetske ekstenze engleskog tipa. Već u samom početku, prilikom osnivanja, što Bulatović argumentovano dokazuje, u ovoj ustanovi za obrazovanje odraslih trebalo je raditi na: popularisanju nauke, dopuni modernog univerziteta, sistematskim predavanjima pojedinih nauka, sistematskim kursevima kojima se prelazio ceo predmet; (radi se o kraćim kursevima), prenošenju već utvrđenih činilaca slušaocima bez obraćanja njihove pažnje na otvorena i sporna pitanja; na držanju predavanja (preko organizovane mreže u unutrašnjosti); na tome da predavači budu profesori Beogradskog ali i drugih univerziteta, kao i drugi ljudi „od nauke“ da predavanja budu što je moguće više i popularna ali na naučnom nivou itd. U ovoj ustanovi svi oni koji su zainteresovani (bez obzira na vrstu posla, godine starosti i sl.) mogu i treba da steknu „makar i najopštija znanja ili da se obaveste o najnovijim tekovinama naše i svetske nauke“. „...Kolarčev narodni univerzitet će postati zaista velika nacionalna (narodna) škola za odrasle, stalni propagator i popularizator naučnih znanja, njihove primene u životu i pravih pogleda na umetnost i primenjene veštine“.

Zgrada koju i danas poznajemo, otvorila je svoja vrata 19. oktobra 1932. godine „kako za one koji imaju šta da kažu o nauci i umetnosti, tako i za one kojima se oni obraćaju...“. Dakle, od samog početka se nastojalo da Kolarčev narodni univerzitet bude usmeren na plansku i sistematsku andragošku aktivnost u svojoj veoma širokoj obrazovnoj, kulturnoj i društvenoj ulozi. Tako Kolarčev narodni univerzitet je postao istinska tločina Beogradskog univerziteta, tj. njegovom ekstenzom sa svim njenim nužnim i opštim karakteristikama.

R. Bulatović analizira, dalje, rad Kolarčevog narodnog univerziteta s ciljem da ukaže na one karakteristike „kojima se odlikuju univerzitetske ekstenze uopšte, i ova institucija, kao specifičan vid ekstenze Univerziteta u Beogradu, posebno“. Na početku se ističe da „već po svojoj nameni, po onome kako je zamišljen i kako je počeo da radi (a ta obeležja je uglavnom sačuvao i do danas) — ima karakter, skoro tipične univerzitetske ekstenze“. Tome u prilog govore najviše i najpre andragoško-metodičke osnove rada ove institucije za obrazovanje odraslih. Na ovo su, svakako, već od samog početka uticale i ideje profesora Beogradskog univerziteta koji su bili spremni „na prihvatanje progresivnih pokreta većine evropskih univerzitetskih centara, prevladavanja obrazovnog akademizma, prihvatili su i razvili ideju da institucionalna osnova njihovog „Extra-Mural“ rada bude Kolarčev narodni univerzitet“. „Učiniti akademska znanja dostupnim onima kojima za to ne treba drugo

(prethodno) obrazovanje, ili bilo kakve više kvalifikacije osim ljubavi prema znanju i osećanja njegove vrednosti, čini suštinu smisla univerzitetskih ekstenzi u svim zemljama gde su se one pojavile. Otuda zasnovan na ideji — razbijanju univerzitetske izolacije — Kolarčev narodni univerzitet je zamišljen kao poseban oblik univerzitetske ekstenze Beogradskog univerziteta". Kao glavni zadatak Kolarčevog narodnog univerziteta istaknuto je „širenje naučnih znanja i naučnih shvatanja pojava u svetu (slobodna popularna katedra nauke)".

Veran svojoj programskoj zasnovanosti, ozakonjenoj u „Uredbi o Narodnom univerzitetu Ilije M. Kolarca", „... stvarajući slobodne katedre i laboratorije za negovanje nauke uopšte i saopštavanje radova i pronalazaka domaćih i stranih naučnih radnika o velikim pitanjima koja zanimaju sadašnjicu... radeći kao matica malih narodnih univerziteta koji najšire popularišu znanja i umenja, u narodu, u varoši i na selu...", odgovara zamisli svake univerzitetske ekstenze „jer svaka od njih želi da posluži i nauci i prosvetavanju narodnih masa". „Vredna pažnje je i činjenica da je Kolarčev narodni univerzitet... vodio podjednaku brigu i o onim programima kojima se, po pravilu, nije odazivao veliki broj slušalaca. Time je zaista pružena prilika svima, koji samo imaju ljubavi prema nekoj grani nauke da shvate celinu njenih bitnih sadržaja; a onima, pak, koji ne žele, ili iz bilo kojih razloga ne mogu da se bave naukom data je mogućnost da budu, iz prvih izvora, u pristupačnom obliku obavješteni". Mislimo (ističe autor, a mi se u potpunosti slažemo s tim) da nema ekstenze bilo kojeg univerziteta koja je imala, ili ima, višeg cilja od ovog.

Niti postoji, niti je postojala opasnost da Kolarčev narodni univerzitet „ugrozi" Beogradski univerzitet (kao najvišu naučnu i nastavnu ustanovu čija je on ekstenza) koji, kao i svaki univerzitet intenzivira studije sužavanjem njihovog polja, a „opšteobrazovne i srednje stručne škole pružaju znanja bez šireg interdisciplinarnog pristupa i objašnjenja uzročno-posledičnih veza i odnosa". Kolarčev narodni univerzitet pruža neograničenom krugu slušalaca priliku i podsticaj za dublje razumevanje, shvatanje i poznavanje pojava i stvari na tako univerzalnim sadržajima, te popunjava naznačenu obrazovnu prazninu stanovnika, pre svega Beograda i njegovih predgrađa. Da bi ovo bio u stanju, opravdano ističe Bulatović, bilo je nužno sagledavanje i praćenje savremenih tendencija i pojava teorije i prakse organizovanog i sistematskog obrazovanja odraslih.

No, dinamičnost oblika i fleksibilnost načina strukturiranja programa očekivana je karakteristika svih ustanova koje pretenduju, s jedne strane, na praćenje naučnog stvaralaštva koje po

svojoj prirodi ne trpi stagnacije i, s druge strane, na održavanje kontakata sa onima čijoj naučnoj radoznalosti treba udovoljiti. „Univerzitetske ekstenze su u tom pravcu otišle ispred svojih matrica — univerziteta. Idući, u tom pogledu, u korak sa svetskom teorijom i praksom u radu klasičnih univerzitetskih ekstenzi, Kolarčev narodni univerzitet se rukovodio pravilom da uz specifičnu organizaciju predavanja pruži što potpuniju predstavu o svemu onome što privlači pažnju njegovih slušalaca”.

Kolarčev narodni univerzitet nije bio, i nije, samo puki informator o postignućima na polju nauke i umetnosti, ili samo neka vrsta transmissionog centra u popularisanju znanja i umetnosti „već nastoji da svoje polaznike stvarno osposobljava za postizanje veće uspešnosti u sferama rada, društvenog upravljanja, socijalno-kulturnog života i slobodnog vremena, jer je svakodnevni život tražio od njih rešavanje problema... katkada primarnog egzistencijalnog značaja, za koje često nisu bili spremni”. Ovo je bilo i nužno jer u to vreme na „samom univerzitetu” nije bilo organizacije vanrednih predavanja — tzv. Univerzitetske ekstenzije „koja je danas u širokoj primeni u mnogim zemljama”. Na Kolarčevom narodnom univerzitetu su, takođe, držani seminari za rukovodioce narodnih univerziteta na selima, organizovani na internatskom principu. To je, u nas, prvi pokušaj organizovanog i sistematskog rada na usavršavanju andragošskog kadra. Ovo je još jedna od karakteristika univerzitetske tipične ekstenze.

Paralelno sa radom na prosvetno-kulturnom podizanju stanovništva grada Beograda, u skladu sa osnovnom idejom vodiljom — razbijanja predrasuda o nauci i obrazovanju za neznatnu manjinu „dostojnu plodova kulture” — Kolarčev narodni univerzitet je u svoj program stavio, kao jednu od svojih prvih dužnosti, stupanje u kontakt sa svim drugim ustanovama slične vrste po većim ili manjim gradovima i selima zemlje. Tako je Kolarčev narodni univerzitet postao „neka vrsta duhovne centrale koja je u stalnom kontaktu sa svojim podružnicama nudeći predavače, preporučujući predavanja, dajući savete u praktičnom radu, stavljajući im na ruku iskustva koja su drugde stečena i sl.”. U osnovi ove težnje, kako to Bulatović s pravom ističe, leži ubeđenje „da se narod može uzdignuti naukom, tj. da nauke 'čast i slavu čine’”. I po ovome pristupu Kolarčev narodni univerzitet je nosio obeležja tipične univerzitetske ekstenze „ondašnje Evrope”. Tome u prilog govore, kako uža andragoško-didaktička i metodička načela prenošenja duha nauke među ljude, tako i racionalističko-empirijski odnos prema stvarnosti. Živa sugestivna reč, (koja oduševljava i podstiče) je osnovno sredstvo kojim se odlikuju sve univerzitetske ekstenze, i danas se neguje u radu Ko-



larčevog narodnog univerziteta. (Zahvaljujući savremenim, pre svega, tehničkim sredstvima ova „dominantna” metoda se kombinuje sa njima, ali osnova ostaje ista.) Nadalje, dominantnost broja univerzitetskih profesora uopšte, a profesora Beogradskog univerziteta posebno, u strukturi predavača Kolarčevog narodnog univerziteta je, takođe, jedan od značajnih momenata koji ovu instituciju za obrazovanje odraslih karakterišu kao univerzitetsku ekstenzu uopšte, i ekstenzu Beogradskog univerziteta — posebno, jer nastavnici klasičnih univerzitetskih ekstenzi su, uglavnom, univerzitetski profesori — između ostalog „i zato da bi održavali duhovnu vezu između naroda i univerziteta”. Iz ovih, a i nekih drugih razloga „Kolarčev narodni univerzitet je postao... ne samo sastavni deo kulturnog života Beograda nego jedna od njegovih poluga”.

I na kraju treba reći i to da kod nas još uvek ne postoji potpuni pregled istorije obrazovanja odraslih, kao ni ocena rada kulturno-obrazovnih institucija koje su delovale i deluju i imaju svoje mesto u našem kulturnom životu. „...nekoliko manjih zasebnih rasprava, više (uvodnih) prikaza 'istorijskih dimenzija' pojedinih savremenih problema, par teza i prilično velik broj članaka objavljenih u stručnim časopisima (manje listovima) je daleko od toga da pokrije — glavna, inače veoma bogata i... gotovo po pravilu malo dotaknuta — 'istorijsko-andragoška nalazišta'”. S toga knjiga Ranka N. Bulatovića je više nego dobrodošla svima onima koji se na bilo koji način interesuju za istoriju i probleme obrazovanja odraslih u našim sredinama. Traganje za odgovorom na pitanje (koje je i na početku postavljeno) da li su se Pučko sveučilište u Zagrebu i Kolarčev narodni univerzitet u Beogradu, kao svojevrstne ustanove za obrazovanje odraslih, pojavile, delovale i razvijale pod (posrednim ili neposrednim ali u svakom slučaju dominantnim) uticajem koncepcije i organizacije engleske univerzitetske ekstenze, uspelo je u osnovi, a samim tim i autorova osnovna očekivanja su bila opravdana i, potom, ostvarena.

---

**CORDANA LJUBOJA**

---

# **GRANICE KULTURNE ANTROPOLOGIJE**

---

Prema američkom antropologu Džordžu Fosteru, primenjena antropologija je delatnost profesionalnih antropologa koja za prevashodni cilj ima promenu ljudskog ponašanja. Veruje se da ona može dovesti do poboljšanja savremenih socijalnih, ekonomskih i tehnoloških uslova. U ovom smislu primenjenu antropologiju treba razlikovati od raznih primena i povezivanja ove nauke sa drugim, srodnim naukama. Neki američki priručnici dele antropologiju na akademsku, odnosno teorijsku, i primenjenu. Primenjenu antropologiju razvrstavaju na četiri podgrupe: adaptivnu antropologiju, administrativnu, antropologiju akcije i advokatsku antropologiju.<sup>1)</sup>

Adaptivna antropologija se odnosi na bilo kakvo korišćenje antropoloških znanja čija je svrha da učini predvidljivim i olakša društveni odnos između osoba iz različitih kultura. Pre svega se koristi na nivou međusobnih odnosa ljudi.

Administrativna antropologija bi se poklopila sa Fosterovim, a i najšire prihvaćenim značenjem primenjene antropologije, jer predstavlja korišćenje antropoloških znanja za planiranu promenu. Ovim znanjem se služe osobe koje ne pripadaju grupi u koju se unosi promena.

Antropologija akcije se razlikuje od administrativne utoliko što planiranu promenu unosi lokalna kulturna grupa. Akcioni antropolog ovde ima ulogu katalizatora. Za ovu vrstu antropologije potrebno je da bude ispunjeno nekoliko uslova. Prvo, data zajednica, ili grupa o kojoj se radi, treba da bude dovoljno nezavisna i moćna, da može da načini izbor između različitih ciljeva i planova. Drugo, mora da ima utvrđeni legitimni proces za donošenje odluka i, treće,

---

<sup>1)</sup> *Anthropology — The Cultural Perspective*, New York, James S. Spradley, David W. Mc Curdy, 1975.

mora da ima kontrolu nad resursima neophodnim za uvođenje odabrane promene.

Konačno, advokatska antropologija predstavlja korišćenje antropoloških znanja od strane antropologa radi unapređivanja i pomaganja samo-određivanja neke kulturne grupe. Ova vrsta primenjene antropologije usmerena je ka povećanju demokratizacije društva i afirmaciji podređenih društvenih grupa i slojeva. U saradnji i dogovoru sa informatorima antropolog otkriva i utvrđuje ciljeve i inovacije, a zatim radi na zadatku uvođenja željenih promena, strateški upotrebljavajući informacije koje je prikupio.

Treba naglasiti da ove podele ne predstavljaju neku čvrstu klasifikaciju, niti su razlučene na osnovu jasno utvrđenih kriterijuma. Više su rezultat dosadašnjih interesovanja i istraživačkog iskustva američkih antropologa.

Primenjena antropologija je nastala u vreme kada se javilo interesovanje za proučavanje kulturnih promena i unosenje inovacija u postojeći kulturni sistem. Sa upotpunjavanjem osnovnih antropoloških znanja oslabilo je zanimanje za tradicionalna „primitivna“ ili „egzotična“ društva. Naučnici su postali svesni brzine i značaja savremenog trenutka u kome se, pred njihovim očima, pod naletom industrijskog i tehnološkog razvoja i raznorodnih uticaja koji su dolazili iz visoko razvijenih zemalja, dešavala dezintegracija i raspadanje ustaljenih oblika.

Sa druge strane, napredak antropologije kao nauke pratio je porast samosvesti naučnika i istraživača. Imajući puno poverenje u sebe, širinu i vrstu stečenog obrazovanja, kao i uvid u antropološke probleme, oni su došli na pomisao da mogu da usmere, ili navedu određena, slabo razvijena društva, da prihvate neke novine, odnosno, pokušali su da u strogo naučnom smislu organizuju svojevrstne društvene eksperimente. Ovi ogledi trebalo je da imaju humanistički karakter, a kao cilj širenje progressa i olakšavanje životnih uslova ljudi nastanjenih u različitim delovima sveta.

Jedan od takvih projekata organizovali su naučnici sa Kornel univerziteta u Americi 1950. godine — tzv. Vilkos projekat. U svojstvu patrona Univerzitet je na pet godina iznajmio jedan feud u Peruu. Kao cilj postavljeno je da se u tom vremenu podigne opšti nivo života na posedu nastanjenih i od patrona zavisnih seljaka, da se unapredi proizvodnja, uvedu nove poljoprivredne tehnike, da se nauče korišćenju moderne tehnologije, a u političkom i socijalnom smislu, prenesu neke tekovine savremene zapadne demokratije, da se upoznaju sa distri-

bucijom moći, pravom samoodlučivanja itd. Osim toga, projekat je uključivao i uvođenje škola i obaveznog osnovnog obrazovanja i unapređivao medicinsko i socijalno staranje.

Za razliku od Vikos projekta, koji je uglavnom naišao na odobravanje, projekat nazvan Kamelot izazvao je veliku buru i polemiku u naučnim i političkim krugovima. Jedan broj naučnika odbio je da sarađuje na projektu zbog njegove izrazite militarističke i imperijalističke pozadine. Predmet istraživanja trebalo je da budu nerazvijene zemlje, uglavnom u okviru interesnih sfera SAD, posebno zemlje Latinske Amerike. Projekat je naručila Kopnena vojska SAD i Ministarstvo odbrane SAD i bio je izraz potrebe da se prikupe što veći broj informacija i znanja, koja će omogućiti stvaranje teorijske osnove za političke i vojne akcije u „trećem svetu” gde je interes SAD bio ugrožen organizovanjem nacionalno-oslobodilačkih i revolucionarnih pokreta. Norveški naučnik Johan Galtung otkrio je stvarne ciljeve i sponsore projekta, tako da je američki predsjednik Džonson bio prinuđen da obustavi svako istraživanje u vezi sa tim. Kamelot projekat je ostao zabeležen kao poseban skandal, ali i upozorenje za društvene nauke.

Sa druge strane, to je drastičan i ogoljen primer odnosa i jedne društvene situacije koja je stvorena još u prošlom veku, a proteže se sve do danas, u kojoj jedna ili više velikih sila, u ovom slučaju SAD uspostavljaju dominaciju i različitim vidovima zavisnosti drže u pokornosti i određuju sudbinu nerazvijenih i slabo razvijenih naroda. Postoji veliki broj različitih organizacija i društava čiji je jedini cilj da pomognu administraciji u sprovođenju vladine politike u raznim delovima sveta. Antropolozi u ovom slučaju imaju zadatak da posreduju između jednih i drugih, da bi se što bezbolnije sprovele unapred utvrđene mere. Ovakve ustanove finansiraju projekte i istraživanja označenih teritorija, kao i rad pojedinih istaknutih naučnika. Na taj način, bez obzira na sve ograde, konačno se zatvara krug i učvršćuje veza između antropologije i državne politike, veza koja je uspostavljena još u začetku ove nauke, koja je omogućila njen napredak i razvoj, a danas se samo manje ili više prikriva.

Prve primene antropoloških znanja u Americi odnose se na problem domorodačkih, indijanskih plemena. Pošto im je oduzeta vekovna teritorija, Indijanci su smešteni u rezervate, gde im je obezbeđen samo minimum egzistencije, uz stalni kontakt sa visoko razvijenom kulturom belih ljudi. Krajem devetnaestog veka postavilo se pitanje američke politike prema ovim, već znatno proređenim narodima. Dilema koja se pro-

teže do današnjih dana, da li pomoći ovim ljudima da se što brže i lakše asimiluju i uključe u dominantno američko društvo, ili sprečavati dodire u cilju što dužeg održavanja njihove autohtone kulture, uglavnom je rešena na već poznati način.

Od Indijanaca pažnja se prenosi na šire probleme akulturacije, prilagođavanje pripadnika različitih kultura jednih na druge, odnosno, u užem i češćem smislu reči, podređene ili manjinske kulture na onu koja dominira. Istorijski trenutak i specifičnost američkih gradova, sa ogromnim prilivom imigranata iz svih delova sveta, različitih nacionalnosti koje su, dolazeći u jednu stranu i tehnološki zapanjujuće razvijenu zemlju, stvorili posebne nacionalne zajednice i geta, pružili su bogat i zanimljiv teren za antropološka istraživanja akulturacije.

Sa izbijanjem drugog svetskog rata antropolozi su se ponovo praktično angažovali i poznavanjem stranih kultura i tzv. izučavanjem kultura na daljinu doprineli su ratnim operacijama. Jedna od prvih ratnih agencija koja je angažovala antropologe za rešavanje svojih problema bile su Vlasti za ratno preseljavanje koje su upravljale logorima u koje su prebačeni Japanci sa obale Pacifika (posle deklaracije ratnog zakona<sup>2)</sup>).

Po završetku rata nastavljena je američka politika prema dekolonijalizovanim i nerazvijenim zemljama trećeg sveta u kojima su američki naučnici već imali svoje stalno mesto.

Takozvana primenjena antropologija samo je posledica jedne teorijske nauke koja se razvijala u razvijenim imperijalističkim državama. Takva kakva je, ona je znatno uticala i utiče na razvoj etnologije i drugih srodnih nauka u ostalim delovima sveta. Kada je reč o nauci, posebno društvenim naukama, u svetu vladaju slični, iako osetljiviji, a time i opasniji odnosi, od onih na polju ekonomije i kulture. Zahvaljujući svojoj visoko razvijenoj tehnologiji, u ovom slučaju naučnoj metodologiji, tehnikama i iskustvu, iz ovih zemalja se svuda po svetu širi jedan tipiziran način mišljenja, istovetan pristup problemima za koji se veruje da je najmerodavniji. Međutim, ako se izuzmu političke implikacije, u društvenim naukama, kao i u umetnosti, unificiranje ne donosi mnogo koristi, jer se iz njega ne rađa klica budućeg plodonosnijeg saznanja, svežeg i inspirativnijeg pristupa problemima. Osim toga, i naučnici su uslovljeni i čine deo utvrđenog društvenog sistema, tradicije i ideologije. Zato, bez obzira sa kojih

---

<sup>2)</sup> Edvard A. Kenard i Gordon Makgregor, *Primenjena antropologija u državnoj upravi SAD, Antropologija danas*, 1972, 26, str. 706—711.

dobronamernih pozicija polazili američki primenjeni antropolozi, oni ostaju u okvirima sistema koji, pre svega, štiti sopstvene interese. Ne može se izgubiti iz vida da, i kada se radi o širokoj socijalnoj, tehničkoj i ekonomskoj pomoći, ona dolazi iz krugova ljudi koji rade u granicama postojećeg establišmenta, njegove politike i interesnih sfera. Usled svog izuzetno osetljivog predmeta izučavanja, ljudskih društava, etničkih zajednica i različitih grupa, antropologija ne može da izbegne vezivanje za politiku i različite političke asocijacije. Ona vrlo lako postaje sredstvo za nečije ciljeve, a njeni rezultati i uopštavanja uvek ostavljaju mogućnost za tendenciozno interpretiranje. Zbog toga je veoma opasno kada se ovoj nauci pristupa kao sredstvu za ostvarivanje bilo kakvog konkretnog cilja. Jer, odmah se postavljaju brojne etičke i moralne dileme i pitanja za koga i u ime koga se to radi.

Bez obzira što su u antropologiji ustanovljeni precizni kodeksi vrednosti i utvrđena pravila koja zahtevaju strogo poštovanje čoveka i nezavisnih vrednosti svake kulturne i društvene zajednice na svetu, ovim se ne rešava, niti umanjuje problem. Kada se pristupa izmenama nečijeg načina života i odlučuje o umoenju promena u jedan celovit sistem, znači da se novine unose u skladu sa nekim jasno određenim i univerzalnim vrednostima, i ciljevima koji ovu novinu opravdavaju. Međutim, bez suvišnog pesimizma, do danas niko nije uspeo, niti je uopšte moguće da se sastavi lista univerzalnih ljudskih vrednosti. Ako se izuzme sam pojam života i čovekovog prava na život, ostale vrednosti ne mogu da se posmatraju izolovano od svog konteksta, što bi pojam univerzalnog zahtevao. Drugo sporno pitanje je ko bi imao hrabrosti i prava da donosi ovakve definitivne sudove i da se postavlja kao arbitar u pitanjima života, bez obzira na širinu znanja.

Još jedan specifičan problem rađa se danas kao posledica shvatanja i definicije antropologije. Ova nauka od svog nastanka nije jasno određena i razgraničena od drugih nauka. Kako za predmet uzima čoveka i sve u vezi sa njim, raspon mogućih tema i interesovanja je neograničen. Istovremeno, moderno doba i razvoj savremenog sveta nosi sa sobom nove probleme koji traže da budu obrađeni. Danas skoro nema socijalnog ili kulturnog fenomena koji ne ulazi u domen zanimanja i istraživanja antropologije. Izbor je ogroman i kreće se od najsitnijih problema marginalnih ljudi, koji se ne uklapaju u sistem i organizaciju modernog društva, alkoholičara, narkomana i skitnica, pa sve do pitanja demokratizacije društva, distribucije vlasti, političkog uređenja itd. Ovim antropologija pokušava da dosegne željenu sintezu nauke o

čovjeku. Međutim, bez obzira na nesumnjivu korist koju pruža širenje naučne problematike, ovakav pristup rada opasnost od rasplinjavanja, pretvaranje nauke u neobaveznu esejistiku, ili ako prigrabi sebi suviše kompetencija, može da pređe u još opasniju sferu totalitarnosti.

Iako se priznaje da individualni istraživač ne može da obuhvati sva polja i znanja antropologije, od njega se očekuje vrlo široko osnovno obrazovanje. Klasično terensko istraživanje zahteva od naučnika da se stavi u položaj natčoveka, da u jednoj nepoznatoj kulturi zadrži potpunu objektivnost, da sopstvenim snagama dešifruje nepoznati jezik kulture, da opaža, razume i učestvuje u svemu i to sam i izolovan od svoje sredine, oslobođen njenih regula i predrasuda. Vrlo indikativan u tom smislu je članak Margaret Mid,<sup>3)</sup> koja, kao iskusni terenski istraživač, savetuje početnicima, mladima koji se spremaju na svoj prvi teren, da se, između ostalog, obuče i osnaže za buduće zadatke i delovanje u svakodnevnici jedne druge kulture, tako što će se javiti kao dobrovoljci u policijskoj noćnoj patroli ili hitnoj pomoći. Svaki odlazak na teren zahteva zamašan psiho-fizički trening, disciplinu, kao i savladavanje posebnih veština, rukovanja tehničkim sredstvima i pomagalicama. Međutim, čak i ako pretpostavimo da jedan čovek može da savlada i izdrži sve što se od njega očekuje, ko može da se osloni na pojedinačne podatke koje je sakupio jedan čovek, pa i grupa istraživača i na osnovu njih da preduzima promene i odlučuje o promenama koje su za datu sredinu najkorisnije? Ako jedna promena izgleda na prvi pogled neosporno korisna i potrebna, nikad se u teoriji ne mogu predvideti sve uzgredne pojave i posledice koje će ona izazivati. Takav slučaj, na primer, desio se u Africi, u jednoj vrlo močvarnoj oblasti, povoljnoj za razmnožavanje ce-ce muve, uzročnika spavaće bolesti. Afrički domoroci su vrlo mnogo obolevali od ove bolesti. Da bi je iskorijenili, jedan tim stručnjaka je izradio projekat za isušivanje voda i uspeo da ubedi i privoli pripadnike plemena na vrlo mukotrpan i iscrpljujući rad oko isušivanja. Prilikom izvođenja radova, bilo je dosta smrtnih slučajeva među domorocima. Kada je najzad posao okončan, pokazalo se da je poremećena prirodna sredina, i sa tim u vezi, način privređivanja ljudi. Sada su morali da idu vrlo daleko da bi se snabdeli vodom. Stručnjaci su, zbog toga, došli do zaključka da bi se, možda, delotvornija borba protiv ove bolesti vodila uvođenjem nekih novih lekova, ili nekim drugim načinom.

<sup>3)</sup> M. Mead: *The Art and Technology of Field Work* u knjizi *A. Handbook of Method in Cultural Anthropology*, New York, Columbia University Press, 1973, str. 246—266.

Razni primeri pokazuju da nije moguća planska, matematička primena antropoloških saznanja. U idealnim uslovima možda bi bila izvodljiva, ali je u konkretnim slučajevima njena primena znatno otežana nizom objektivnih i subjektivnih faktora. U svakom slučaju, kada neko dolazi na ideju da konkretno i praktično upotrebi naučne rezultate, uglavnom se radi o nosiocu moći i posebnim političkim interesima. U današnjem složenom svetu, koji svaki i najmanji potres i poremećaj intenzivno oseća, ova veza sa politikom dobija veći značaj. Zbog toga, uzimajući u obzir minimum neophodnog društvenog i političkog angažmana, treba biti oprezan da se ova nauka ne vrati na prvobitne, kompromitovane okvire.

Samim svojim postojanjem antropologija vrši humanističku misiju na svetu. Poklanjanjem podjednake pažnje svakom čoveku i svakoj kulturi na zemlji, ona jasno daje do znanja kakvi su joj ciljevi. U tom smislu najveći značaj antropologije je što pomaže u otkrivanju i potvrđivanju kulturnog identiteta. Sticanje svesti o sopstvenom istorijskom poreklu i tradiciji, priznavanje prava na posebnost i ravnopravnost različitih kulturnih vrednosti, već je dovoljno veliki i neprocenjiv rezultat i cilj kome treba težiti. Postizanjem etničke ili kulturne samosvesti stvara se osnova za samostalno odlučivanje o promenama i vlastitoj budućnosti.

Popularizacijom antropologije i etnologije rašireno je znanje o drugim narodima, grupama, plemenima i društvima. Upoznavanje nečeg stranog i nepoznatog utiče na drugačije sagledavanje onog što nam je već poznato. Otkrivaju se novi aspekti svakodnevnih pojava, rasvetljavaju različiti vidovi ljudskih odnosa. Ono što nije više nepoznato prestaje da bude neprijateljsko i samo po sebi preteće. Upoznavanje čini prvi korak ka prihvatanju, a to znači, rušenju granica i uporišta etnocentrizma.

Zbog toga je antropologija kao nauka veoma bitna za promenu i razvijanje ljudske svesti. Deo obuke i treninga kroz koji prolaze profesionalni naučnici može se pretočiti u vaspitavanje ogromne mase neposvećenih u tajne ove nauke. U tom smislu prvi korak bi bio vaspitavanje dece. U uzrastu kada su oni najprijemčiviji za nepoznate i neobične stvari, sredine i ljude, mogla bi im se ponuditi veoma zanimljiva antropološka literatura sa prečišćenim stavovima i vrednovanjima. Najčešće to nije slučaj sa dečijom literaturom. Ima mnogo knjiga i stranica koje prenose poruke kolonijalne svesti. Pored toga, za decu i odrasle, etnografski muzeji bi mogli da postanu ustanove u kojima bi, kroz igru i primarni odnos sa izloženim predmetom, sagledali svoje prošle i sadašnje kultur-



ne tekovine sa distance koja omogućava prepoznavanje, a samim tim uslovljava jedan novi i drugačiji odnos. Više od svih drugih društvenih i srodnih nauka, antropologija je u službi razumevanja i tolerisanja različitosti ljudi. I sami tipični antropološki metodi su u funkciji ovog cilja. Bez te osnove gubi se smisao njenog odvojenog postojanja. Zato je antropologija nauka koja zahteva neprekidno preispitivanje i razmišljanje o sopstvenoj sudbini.



---

# SUMMARY

---



VESELIN ILIC

## TOWARDS THE CREATIVE UNITY OF CULTURE AND LABOUR

This paper gives a sociological analysis of the relationship between labour and culture with a view to theoretically determining the notion of labour culture. For, this is an unclear and, because of its ideological and political use, controversial notion. Consequently, it cannot be investigated only in the empirical forms of labour in the modern society, but rather one must search for the socio-ontological properties of labour which bear the prints of the creative character of labour. Creativity is inherent to human labour, and this can be seen from the fact that other constitutive elements of man's nature being emerge from labour, such as consciousness, sociability, universality, freedom. The creative nature of labour is also evident in Marx's analysis of the process of labour and the process of emancipating values. In *Das Kapital*, Marx gives one of his many definitions of labour and says that labour is, above all, a process between man and nature, a process in which man through his own activity, makes possible, regulates and oversees his exchange of material with nature. It is on the basis of this formulation that the *teleological*, *heuristic* and *esthetic* properties of man's labour are analyzed. They are suppressed from the surface of labour and covered with layers of alienation in the process of the historical division of labour. Analysis shows that the ontological core of labour contains the possibility for determining the whole of man's spiritual effort as labour, from which it transpires that culture is labour. This definition of culture implies labour which is not shackled by the class nature and necessities of providing for everyday life. But, culture is the result of the class division of labour and in the historical process of emergence it is opposed to labour. Therefore, the culture of labour is a socio-cultural phenomenon which mediates in the historical process of penetrating labour and culture, and hence, it should enable the creative unity of labour and culture. The second part of this paper gives a critical analysis of modern theoretical definitions of labour culture. It concludes by saying that labour culture is seen in establishing unity between labour, understood as „the empire of necessity” and culture, defined as „the empire of freedom”, whereby it should make possible *freedom of creativity in labour*, which should grow into the system of free and direct self-management.

MLADEN GALIĆ  
**OPEN UNIVERSITY**

The English university movement in the nineteenth century, known as university extension (open university), the purpose of which was to popularize learning, had an echo which rang outside the country's borders. Following the example of England (and the Scandinavian countries), university extensions began emerging in other countries in Europe, with the same or similar aim, organization of work and activities. In Yugoslavia, the universities of Zagreb and Belgrade began forming their own extensions following this model. The Peoples' University in Zagreb and the Kolarac Peoples' University in Belgrade, as extensions of their parent universities, were founded in the aim of democratizing and popularizing (university) education. Both continue to work, scoring valuable cultural and educational results. This „extended” university educational work in Yugoslavia allows one to speak about the Peoples' University in Zagreb and the Kolarac Peoples' University in Belgrade as „our” university extensions similar to those in England and a number of other European countries. In terms of the organizational, programme, andragogical, didactical and methodological basis of work at these two adult education institutions, one can rightly say that they have assumed all the conceptual, organizational and other traits of English university extensions, applying them successfully on home ground. With regard to the history of adult education in our country (to which this paper devotes itself) one must always bear in mind the influence of ideas from abroad on our own cultural and educational practice.





---

# CONTENTS

---

## THEMES

ON THE CONTRADICTIONS OF UTOPIAN  
YEARNINGS

*Talk between E. Bloch and T. W. Adorno*

9

*Jean Delimeau*

HERESY AND THE MORAL ORDER

23

*Veselin Ilić*

TOWARDS THE CREATIVE UNITY OF CULTURE  
AND LABOUR

51

## MARXISM AND STRUCTURALISM

*Karel Teige*

ARCHITECTURE AND THE CLASS STRUGGLE

77

*Jan Mukařovský*

CONTRIBUTION TO THE PROBLEM OF FUNCTION  
IN ARCHITECTURE

97

## CULTURAL POLICY

*Milena Dragičević*

ANIMATION

*Instrument of Cultural Policy in France*

113

## FAIRYTALE AND MYTH

*Eleazar Meletinsky*

OF MYTHIC PLOT and SYSTEM *sujet*

133

---

205

---

*Jovan Jančijević*  
V. Y. PROPP, AROUND AND AFTER  
**162**

**REVIEWS**

*Mladen Galić*  
OPEN UNIVERSITY  
**185**

*Gordana Ljuboja*  
THE LIMITS OF CULTURAL ANTHROPOLOGY  
**193**

SUMMARY



# KULTURA

ČASOPIS ZA TEORIJU I SOCIOLOGIJU  
KULTURE I KULTURNU POLITIKU

## IZ SADRŽAJA

O PROTURJEČJIMA UTOPIJSKE  
ČEŽNJE

Razgovor E. Bloha s T. V. Adornom

Veselin Ilić

KA STVARALAČKOM JEDINSTVU  
KULTURE I RADA

Karel Tajge

ARHITEKTURA I KLASNA BORBA

Eleazar Meletinski

SEMANTIKA MITSKOG SIŽEA  
I SISTEMA

55

'81