

---

BURKHARD KRAUZE

---

# ISTORIJA MENTALITETA KAO KOMPARATIVNO ISTRAŽIVANJE KULTURE

---

## Uvod

Hermeneutika usmerena ka zadatku interkulturnog razumevanja protivi se stavu da će društva steći isključivi monopoli na tumačenje i razumevanje kultura koje su stvorile i da su postavljena za njihove čuvare. Gete je bio svestan ograničenosti i uskogrudosti takvog stava kada je napisao: „Svaka književnost će na kraju sama sebi postati dosadna ako ne bude osvežena učešćem stranih kultura”. Obe ove struje imaju jaku tradiciju: kako (normativno) hermeneutičko ograničavanje razumevanja na „autohtone” kulturne tradicije i „mentalitete”, koje onoga koji razume kao i mogućnost razumevanja — u radikalnom smislu — vezuju za horizontalno omeđeno „Svoje”,<sup>1)</sup> tako i po svom osnovnom vidu „otvaranja” pozicija sa kojom se srećemo, na primer, kod romantičara Rikerta i Fridriha Šlegela<sup>2)</sup>, ili u problematičnijem principu transistorijskog „opšte”-obavezujućeg ljudskog razuma prekritičke hermeneutike, na primer, kod Fridriha Asta.<sup>3)</sup> One zaoštreno označavaju problem (načelne) nespojivosti, odno-

<sup>1)</sup> Upor. Elmar Holenstein: *Menschliches Selbstverständnis. Ichbewußtsein. Intersubjektive Verantwortung. Interkulturelle Verständigung*. Frankfurt 1985, str. 187 ff.

<sup>2)</sup> Upor. Holenstein, str. 114.

<sup>3)</sup> Upor. G. A. Ast: *Grundriß der Philologie*. Landshut 1808.

sno spojivosti kultura i načina života sa posledicama tih dveju pozicija po domet razumevanja „stranog“, koji je od početka prvenstveno jezgro istraživanja antropologije kulture.<sup>4)</sup>

Geteov citat se, uzgred budi rečeno, nalazi u jednom veoma stimulativnom razmišljanju Brazilijanca Haralda de Kamposa sa značajnim naslovom „Evropa u znaku proždiranja“.<sup>5)</sup> Ova slika zapanjuje jer obrće kolonijalni pokret „antropofagične“ agresije proždiranja koji je prvobitno pošao od Evrope, ne hoteći, doduše, da i sama bude shvaćena u tom smislu. Ipak izražava „napad“, i to jedne „mekane“ kulturne „dekolonijalizacije“ o kojoj govori Julio Cortazar.<sup>6)</sup> Ona se događa na različite načine: kroz radikalno kritičko odbacivanje (čak i izvrgavanje preziru) „zakrečale“, neinspirativne „bake“ Evrope koja nema ništa više da kaže; u samosvesnom istraživanju i otkrivanju — kroz izostravanje bezbroj istorijsko-političkih pojava — sopstvenog kulturnog pa i „prirodnog“ nasleđa, i na kraju, u znatnoj meri i kroz kolonijalnu kulturu tako reći preinačenu u kontekstima strane kulture.<sup>7)</sup> Gledano iz ove perspektive, dosledno je tvrđenje de Kamposa da se, na primer, Marsel Prust više ne može čitati a da se pri tom ne oda priznanje i Lezami Limi.<sup>8)</sup> A to ne važi samo za Prusta već i za celokupnu (evropsku) kulturu, koju je južna Amerika čitala i uvažavala i koja je bila podložna višestrukim transformacijama. S druge strane, važno je i to da je viđenje tropskih predela Gabrijela Garsije Markesa posredovano kroz Grejama Grina, kao što je i Viljem Fokner skrenuo pažnju Huanu Rulfosu na njegovu kulturu.<sup>9)</sup> U skladu sa ukazivanjem Levi-Strosa na karakter mitova kao međusobno usko isprepletenih sistema transformacija, moglo bi se reći da „nema originalnog teksta“.<sup>10)</sup> Književnosti se, kao i mitovi, moraju zamisliti samo u sklopu kompleksne dinamične celokupnosti tekstova i svih verzija po kojima se oni razlikuju jedni od drugih. To shvatanje u principu važi i za kulture shvaćene kao sisteme komunikacija.<sup>11)</sup>

<sup>4)</sup> Upor. Roland Girtler: *Kulturanthropologie*. München 1979.

<sup>5)</sup> Haraldo de Campos: *Über die anthropophagische Vernunft. Europa im Zeichen des Gefressenwerdens*. U: Curt Meyer-Clason (Hg.): *Lateinamerikaner über Europa*. Frankfurt 1987, str. 101—116.

<sup>6)</sup> Julio Cortazar: *Über Brücken und Wege*. U: Curt Meyer-Clason, str. 131.

<sup>7)</sup> Upor. sve tekstove u Curt Meyer-Clason.

<sup>8)</sup> De Campos, str. 114.

<sup>9)</sup> Meyer-Clason, str. 22.

<sup>10)</sup> Claude Levi-Strauss: *Mythologica IV: Ger nackte Mensch*. Frankfurt 1974, str. 576.

<sup>11)</sup> O karakteru kulture kao „sistema komunikacije“ upor. Edmund Leach: *Kultur und Kommunikation*. Frankfurt 1978.

Ta slojevito-oscilirajuća kretanja akulturativnih procesa, isprepletenosti, transformacija, upisivanja razlika u 'tekstove' u samosvojnem kulturnom kodu, promena i senzibilizacije načina viđenja, povratnih tokova itd., čine da, na primer, u nauci o književnosti — ali i drugde — još uvek uobičajeni kriterijumi pripisivanja vrednosti kao što su 'originalan' i 'epigonski', 'samosvojan' i 'izveden', pa i 'veliki' i 'mali' izgledaju problematični u odnosu na faktičke i dinamične procese kulturnog davanja i uzimanja. Bar za Južnu Ameriku, odnosno za većinu autora koji su u skorašnje vreme govorili o odnosu Južne Amerike prema Evropi, i obrnuto, važi da se doživljaj 'stranog' — Evrope — mora shvatiti kao mnogostruko, ali ujedno i kroz jasno asimetrične odnose posredovano iskustvo.<sup>12)</sup> U takvim slučajevima viševjekovne 'komunikacije' mora se, vodeći računa o metodološkom postupku interkulturalnog poređenja, proveriti da li postoji nešto što se može nazvati 'stvarno stranim', ili je, u stvari, reč o heuristički važnoj hermeneutičkoj kategoriji distanciranja u analitičke svrhe. Ima li stranost ontički status ili možda rezultira iz nedostatka 'načina gledanja' na kulturne fenomene?<sup>13)</sup> U onome što se shvata kao 'svoje' uvek je, bar kao potencijalnost, sadržano i 'strano' a da toga nismo uvek svesni jer se često ne vidi istoričnost tih veza.<sup>14)</sup> Stranost, shvaćena fenomenološki-predteorijski, na primer, kao odstupanje obeležja ili kao nedostatak obeležja u odnosu na artefakte, sisteme verovanja itd, sa kojima se susrećemo u sopstvenom svetu, površinski je aspekt relacije prirode. 'Stvarna' stranost<sup>15)</sup> otkriva se tek u dubini (istorijskog) diskursa.

U lingvistici, koja u svojoj potrazi za jezičkim univerzalijama duguje odlučujuće uvide postupku interkulturalnog poređenja,<sup>16)</sup> Braj B. Kahru je podvukao aspekt 'potencijalnosti'. „Upotreba nematarnjeg jezika [u književnosti] u domaćim kontekstima da bi se prikazale nove teme, likovi i situacije jeste ponovno definisanje semantičkog i semiotičkog potencijala jezika i čini da jezik znači nešto što nije deo njegovog tradicionalnog značenja.”<sup>17)</sup>

Slično misli i de Campos kada piše da je sve što je došlo iz Evrope „srećom bilo preobra-

<sup>12)</sup> Upor. eseje kod Myer-Clason.

<sup>13)</sup> Upor. Holenstein, str. 104 ff.

<sup>14)</sup> Upor. Bernd Thum: *Historische deutsche Literatur in interkultureller Textvermittlung. Kritische Analyse und Plädoyer*. U: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 10, 1984.

<sup>15)</sup> O pojmu 'prave' stranosti kod Karlheinz Ohle: *Das Ich und das Andere. Grundzüge einer Soziologie des Fremden*. Stuttgart 1978.

<sup>16)</sup> Upor. Holenstein, str. 109 ff.

<sup>17)</sup> Citirano po Holenstein, str. 116.

ženo u Novom svetu".<sup>18)</sup> Kako je u toj kulturnoj hemiji amalgamacije i pretvaranja, obogaćenja i odbijanja pak moguće da se shvati za interkulturnu germanistiku centralni problem određivanja uzroka i perspektivizacija koji su u osnovi tih preobražaja? Odgovor na to pitanje o mogućnostima interkulturene hermeneutike mora da ima na umu cilj pisanja „opšteprihvatljive istorije”.<sup>19)</sup> Jedna od pretpostavki za to je da budu preispitane još uvek — svesno ili nesvesno — važeće ‚konceptije identiteta’ (kulture, ličnosti, humaniteta itd.) koje su se razvile pod premisama (evropske) teorije modernizacije.

#### *Nekoliko aspekata poređenja kultura*

Alojz Virlaher je za ispitivanje hermeneutičkog aspekta *subtilitas aplicandi* pored kontrastivne nauke o kulturi preporučio i „istraživanje književnosti i kulture” u skladu sa „istorijom mentaliteta”.<sup>20)</sup> Prema tome: komparativnu nauku o kulturi na osnovama istorije mentaliteta. Bernd Thum je u svom ‚pledoajeu’ dao važne i korisne sugestije za moguće sadržine kao tematske niti jednog takvog poređenja.<sup>21)</sup>

Metodološki postupak poređenja je pak oduvek bio jedan od prosedeja antropologije kulture, ali i nauke o jeziku XIX veka, koja je ovim postupkom — doduše, uz problematično oslanjanje na prirodno-naučne modele (Darvin), sa svim propratnim previdima — izvršila revoluciju u lingvistici. Mnogobrojne, zasigurno i ideološki uslovljene implikacije ovog postupka, hermeneutički problemi koji su bili i ostali povezani sa tim, ovde se ne mogu izložiti. Oni su već poznati<sup>22)</sup> i o njima se još uvek diskutuje.<sup>23)</sup> Postoji, međutim, jedan važan momenat koji se mora bar naznačiti. Priča o ‚svetskom društvu’, o ‚približavanju’ kultura može lako da dovede do sumnjivog zaključka kako će se kroz masivnu dinamiku modernizacije i tehnizacije života, koja će promeniti i istoriju, i

<sup>18)</sup> De Campos, str. 116.

<sup>19)</sup> Jörn Rüsen: Die Kraft der Erinnerung im Wandel der Kultur. Zur Innovations- und Erneuerungsfunktion der Geschichtsschreibung. U: B. Cerquiglini/H. U. Gumbrecht (Hrsg.): *Der Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe*. Frankfurt 1983, str. 37.

<sup>20)</sup> Alois Wierlacher: Vorbereitende Bemerkungen zu einer interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur. U: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 9, 1983, str. 3.

<sup>21)</sup> Bernd Thum.

<sup>22)</sup> Upor. na primer, Holenstein, str. 104 ff; Günter Dux: *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*. Frankfurt 1982, str. 103 ff.

<sup>23)</sup> Upor. na primer, B. H. G. Kippenberg/B. Luchesi (Hrsg.): *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*. Frankfurt 1978.

društvo, i kulturu, na kraju nivelisati i ukloniti razlike između kultura. Promena kulture kroz modernizaciju odgovarala je ideji progressa industrijskih zemalja do duboko u dvadeseti vek. Činjenica da je ovaj proces doveo do dubokih i bolnih otuđenja i do anomalije u kulturi<sup>24)</sup> pošto je razvoj rigorozno sveo na njegovu funkcionalističku dimenziju a da nije promislio istorijsko-kulturne specifičnosti društava brahijalno „ubrzanih progresom“ — jedno je od najvažnijih ishodišta pokreta za emancipaciju u takozvanom Trećem svetu. Doista, najrazličitija društva i kulture modernog doba su prošli kroz zajednički — ili spolja izazvani („istorijska aktualizacija“ Darsija Ribeira)<sup>25)</sup> ili autohtono dinamički — proces industrijalizacije i tehnizacije (koji je na nivou pragmatičnog *know how*, produkcije i distribucije dobara, dalekosežne komunikacije putem masovnih medija itd. na izgled garantovao „interkulturno razumevanje“ u tom funkcionalistički redukovanom smislu. Kasnija cena tog procesa čini sumnjivim verovanje da će se kroza nj ostvariti zblizavanje kultura.

Razmotrimo prvo nekoliko principa na kojima počiva postupak poređenja u antropologiji kulture. On pre svega zavisi od različitih konkurentskih koncepcija kulture: između ostalih, holističkofenomenološke, kognitivno-strukturalističke, empirijsko-operacionalističke i ekološko-adaptivističke koncepcije. Osim toga, postoje različite mogućnosti kombinovanja ovih koncepcija.<sup>26)</sup> Logično je da različita ishodišta postupka interkulturnog poređenja ujedno sadrže i različite interese i perspektive. U principu komparativni postupak je uvek usmeren ka utvrđivanju varijanti i invarijanti proučavanog materijala. Sud o zapaženim obeležjima i njihova evaluacija po jednakosti, sličnosti, različitosti, odstupanju itd. zavise od teorijske pojmovne tastature kao hermeneutičkog „posezanja“ za onim što se istražuje. Oni postaju utoliko teži ukoliko su apstraktnije i „imaterijalnije“ jedinice koje treba ispitati. Dugo je antropologija kulture polazila od toga da su svim postojećim kulturama zajednička izvesna obeležja koja se mogu razvrstati u takozvane *empty frames* (praznim okvirima). Tu bez sumnje spadaju biofizički aspekti, neophodost sveobuhvatnog rada na prirodnim uslovima u određenim sredinama itd. Obeležja razvrstana u

<sup>24)</sup> Upor. M. Mies: *Kulturanomie als Folge der westlichen Bildung*. U: *Die dritte Welt 1*, 1972; Karl-Zeinz Osterloh: *Die Entstehung der westlichen Industriegesellschaft und die Revolution der Interaktionsweisen*. U: *Archiv für Kulturgeschichte* 58, 1976, str. 340–370.

<sup>25)</sup> Darcy Ribeiro: *Der zivilisatorische Prozeß*. Frankfurt 1983, str. 275.

<sup>26)</sup> Upor. Peter Masson: *Interpretative Probleme in Prozessen interkulturellen Verständigung*. U: W. Schmied-Kowarzik/J. Stagl (Hrsg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theoriediskussion*. Berlin 1981, str. 129 ff.

„prazne okvire“ su izložena, na primer, u *Etnografskom atlasu*, u *Atlasu svetskih kultura*, *Standardnom interkulturalnom uzorku* ili u najznačajnijem kulturno-antropološkom arhivu *Human Relations Area Files* (HRAF), koju je osnovao Piter Mardok.<sup>27)</sup> U ove četiri „banke podataka“ pohranjeno je preko 2000 kultura sa svim svojim izrazitim obeležjima. Informacije otkrivaju mnoge tematske oblasti, na primer, naučno-tehnološku, etnopsihološku/etnopsihoanalitičku, socioetnološku itd.<sup>28)</sup> Tu se mogu naći interkulturalna poređenja obrazovnih sistema, rodbinskih veza, odnosa kultura prema duševno-telesnim hendikepima, prema starosti, seksualnosti, poređenja ne-verbalne komunikacije, ponašanja za stolom itd. Imponderabilije komparativnog postupka ne potiču toliko iz istraživanih predmeta koliko iz pitanja u kojoj su meri mogući iskazi koji se daju uopštiti: koliko je jedinica istraživano, kako se istražuje (terensko istraživanje, istraživanje primarne literature, na primer, putopisa, sekundarne analize), i ko istražuje? Žorž Devere i etnopsihoanalitičar Parin su posvetili pronicljive studije pitanju subjekta istraživanja.<sup>29)</sup> One se odnose, na primer, na problem transfera, protivtransfera (u psihoanalitičkom smislu), pitanje „straha“ terenskog istraživača od njegovih objekata, potiskivanja uvida koji se ne mogu dovesti u sklad sa istraživačevim etičkim normama itd.<sup>30)</sup>

Uprkos očiglednim podudarnostima i sličnostima između najrazličitijih kultura, pažnja antropologije kulture je, bar do pedesetih godina ovog veka, bila više usmerena ka varijantama obeležja. Kao što je Elmar Holenštajn pokazao u svojoj izuzetno učenoj studiji, interesovanje se, posebno kroz napore lingvistike (kao reakcija na „jezički princip relativiteta“), ponovo nedvosmisleno okrenulo istraživanju varijanti.<sup>31)</sup> Holenštajn opravdano prigovara kulturno-relativističkim pozicijama da se razlike između kultura često manje tiču njihovih na izgled specifičnih svojstava, koja bi trebalo smatrati karakterističnim isključivo za te kulture, te da se pre mora posmatrati „različita vrednost“ pripisana upoređenim obeležjima unutar jedne kulture.<sup>32)</sup> Tako ponovo postaje važnije ono što je zajedničko kulturama nego ono što ih (često samo na izgled ili na površini) razdvaja. Time očigledno dolazi u prvi plan ne toliko pitanje o tome šta je „univerzalno“ a šta „specifično

<sup>27)</sup> Upor. Thomas Schweizer: *Interkulturelle Vergleichsverfahren*. U: Hans Fischer (Hrsg.): *Ethnologie. Eine Einführung*. Berlin 1983, str. 439 f.

<sup>28)</sup> Upor. Schweizer, str. 432.

<sup>29)</sup> Upor. Georges Devereux: *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. München 1967.

<sup>30)</sup> Devereux, str. 17 ff.

<sup>31)</sup> Upor. Holenstein, str. 128 ff.

<sup>32)</sup> Holenstein, str. 137.

za isvesnu kulturu' koliko razmišljanje o tome kakav značaj u intrakulturnom smislu ima ono što je zajedničko kulturama ili ono po čemu se one razlikuju (intrakulturna diferencijacija). Doduše, komparativna metoda antropologa kulture uvek ostaje povezana sa problematikom 'univerzalija' i kulturnih 'specifičnosti'. Stanovište odnosa između 'interkulturnog' i 'intrakulturnog' mi se čini značajnim. Jer ovaj pravac gledanja energično raskida sa — nemačkim istoricizmom potkrepljenom — kulturnoantropološkom tradicijom, koja je od Herdera bila navikla da misli prvenstveno u suprotnostima. Njen pogled je ostao na površini posmatranog i usredsredio se — vođen i naklonošću ka divergentnom — na poređenje 'objektivnih' obeležja, na primer, institucija, političko-pravnih sistema, privrednodruštvenih struktura, odnosa između mađije i 'nauke' itd. Na ovom nivou divergentna obeležja su se, pogotovo kao kontrast prosvetiteljskom (evropskom) mišljenju i njegovoj ideji o univerzalnosti progresa, lako mogla fiksirati kao kontradikcije. Hostenštajn rezimira: „Karakteristična svojstva dveju kultura se ne razlikuju po tome što se međusobno isključuju, već po rangu koji imaju jedna u drugoj”.<sup>33)</sup> Sa pomeranjem gledišta sa sveobuhvatnih kulturnih struktura ka diferenciranim analizama obeležja kulture po njihovom hijerarhijskom uređenju dodaje se istorijska dimenzija koja otvara jedan veći „vremenski prozor”.<sup>34)</sup> Kulturna poređenja se ne smeju ograničiti na razmatranje sinhronih struktura, već moraju da ih spoznaju kao rezultate dijahronih faktora, dakle, kao istorijske procese. Jer samo u dubinama istorijskog diskursa mogu se, na primer, otkriti razlozi zašto u različitim kulturama pojave zajedničke kulturama (univerzalije) imaju potpuno različitu vrednost.

Od Mejtlanda potiče diktum da istorija ima izbor između antropologije i ničega. S time bismo mogli da se složimo. Istorijska nauka je odavno — dobivši podstrek od Teodora Šidera — učinila korake u tom pravcu. Tako, na primer, manhajmska istoričarka Hana Folrat piše da se „razvitak srednjovekovne Evrope mora shvatiti kao deo istorije razvoja čovečanstva”.<sup>35)</sup> Međutim, — obrnuto — ni antropologija, odnosno antropologija kulture neće moći da i dalje bude uspešna bez uključivanja istorijskih dimenzija.

#### *Istorija mentaliteta kao komparativno istraživanje kulture*

Francuska škola *Annales* je, bez sumnje, onaj pravac istoriografskog istraživanja koji je rano

<sup>33)</sup> Hostenstein, str. 139.

<sup>34)</sup> Bernd Thum.

<sup>35)</sup> Hanna Vollrath: Das Mittelalter in der Typik oraker Gesellschaften. U: *Historische Zeitschrift* 233, 1981, str. 594.

uspostavio intenzivne veze sa antropološkom, odnosno kulturno-antropološkom praksom. Kao najbolji primer za ‚histoire des mentalités‘ bi ovde trebalo navesti Zorža Dibijsa, koga, po sopstvenom svedočenstvu za etnologiju vezuje „većina afiniteta“.<sup>36)</sup> Šta je poseban doprinos istorije mentaliteta jednom komparativnom istraživanju kulture? Kao prvo: istorija mentaliteta nije paradigma među mnoštvom drugih. To je integrativna disciplina. Da pojam nije suviše slojevit, moglo bi se pre govoriti o ‚pogledu na svet‘. Nema — a to istoriju mentaliteta povezuje sa mnogim uverenjima moderne antropologije kulture — pristupa koji polaže pravo na opštevaljanost, iako se tome može mnogo prigovoriti.<sup>37)</sup> „Istoriju mentaliteta“ — ni za nauku o književnosti — ne čini toliko atraktivnom teorijski rad. Tako, na primer, za sadržaj pojma ‚mentalitet‘ (*mentalité*, *mentality*) jedva da se može reći nešto precizno u smislu instrumentalizacije definicija.<sup>38)</sup> To je svakako problematično s obzirom na sve jasniju diskusiju o naučnoistorijsko-metodološkim osnovama nauka o kulturi (u koje se može ubrojiti i interkulturalna germanistika): problem razumevanja stranog, pojam delovanja u nauci o kulturi, uporedivost činova, simbola itd.<sup>39)</sup> Jedna od najbitnijih zasluga *histoire des mentalités* u pogledu istorije nauke kao i u kulturno-političkom pogledu leži u razbijanju okoštalih misaonih šablona. Ona je izmerila širinu i dubinu ‚kulture‘ na nov način i često iz na izgled neobičnih perspektiva raščistila sa mnogim ideologijama sklonim žilavim lagodnostima.<sup>40)</sup> Ona prisiljava, štaviše, navodi na jedno, doduše, ne u svakom pogledu novo i originalno, no u mnogim oblastima primenjivo viđenje društvenih, kulturnih, istorijskih i ideoloških pojava. U tu perspektivu je uključeno i ‚strano‘ (i to ne samo zbog toga što je istorija mentaliteta primarno medijavistički domen), koliko ‚strano‘ koje se može interkulturalno iskusiti toliko i ‚strano‘ u intrakulturalnom smislu, što je isto tako važno zbog jednorodne dinamike imanentne ovim polovima.<sup>41)</sup> Mislim da upravo ovaj aspekt sinhronog, odnosno dijahronog povezivanja inter- i intrakulturalne perspektive spada u

<sup>36)</sup> Georges Duby/Guy Lardreau: *Geschichte und Geschichtswissenschaft. Dialoge*. Frankfurt 1982, str. 103.

<sup>37)</sup> Upor. na primer, Jürgen Kocka: *Sozialgeschichte zwischen Struktur und Erfahrungsgeschichte*. U: Schieder V. Sellin (Hrsg.): *Sozialgeschichte in Deutschland I*. Göttingen 1986, str. 67—68.

<sup>38)</sup> Upor. Volker Sellin: *Mentalität und Mentalitätsgeschichte*. U: *Historische Zeitschrift* 241, 1985, str. 555—598.

<sup>39)</sup> Upor. Oswald Schwemmer: *Handlung und Struktur. Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften*. Frankfurt 1987.

<sup>40)</sup> Pravashodno sa pretpostavkama linearnosti istorijskog procesa, evolucionizam, teorija modernizacije.

<sup>41)</sup> Upor. Eric Wolf: *Europe and the People without History*. Berkeley and Los Angeles 1982.



najefektnije doprinose 'istorije mentaliteta' diferenciranom interkulturalnom diskursu. Pregled mnogobrojnih studija koje su potekle iz 'škole' *Annales* ili su bile inspirisane njome, može da pokaže da je uspela da pažnju, koja je bila usmerena ka — prvenstveno vanevropski — 'stranom', i to viđenom iz perspektive sopstvenog moderniteta, progresivnosti i kulturne superiornosti, skrene na strane fenomene u sopstvenoj kulturi. Za ovu promenu perspektive bilo je neophodno nekoliko promena u načinu gledanja. U njih spada i nova periodizacija istorijskog vremena koju je predložio Ferdinand Braudel.<sup>42)</sup> Za razliku od linearno-homogenog poimanja vremena, njegovo razlikovanje *long durée* od *durée courte* itd. pokazuje akumulaciju različitih vremenskih kvaliteta, procese inercije i turbulencije, zadržavanja, skokova, iznenadnih preloma, pokazuje, dakle, da su vremenske sekvence često 'diskontinuirane' (u Fukoovom smislu<sup>43)</sup>). Tako oštre granice između epoha postaju stvar prošlosti, kao i predstava da u procesu civilizacije vlada logika sukcesije. Srednji vek se iznenada, kao kod Dibija,<sup>44)</sup> približava Moderni, te se ono srednjovekovno u njoj jasnije profiluje.<sup>45)</sup> U nemačkoj nauci o kulturi se govori o „dubinskim dimenzijama kulturnog nasleđa”,<sup>46)</sup> što se da porediti sa razmišljanjima Morisa Albvaksa (*kolektivno pamćenje*), Abija Varburga (*mnemosyne*) ili sa *representations d'un passe collectif* Žorža Dibija.<sup>47)</sup> Rastavljanje *jednog* vremenskog horizonta kao neposredno aktuelne krajnje tačke razvoja u više vremenskih ravni različitog kvaliteta i 'energije' skreće pažnju na još jedno gledište istraživanja istorije mentaliteta. Rana istorija mentaliteta je, ukratko, videla mentalitet kao izraz 'objektivnih' struktura, a i jedno i drugo u međusobnom odnosu. Time se nije toliko razlikovala od ideja koje su u Nemačkoj zastupali, na primer, Karl Lamprecht i Georg Zimmel. Međutim, rastuće saznanje da analiza 'površinskih fenomena' (na primer, 'materijalnog') nije dovoljna za dublje razumevanje istorijskih procesa — jer se njima, recimo, da bi se

<sup>42)</sup> Upor. Fernand Braudel: *Ecrits sur l'histoire*. Paris 1969.

<sup>43)</sup> Upor. Braudel, str. 14 ff.

<sup>44)</sup> Otto Gerhard Oexle: Die 'Wirklichkeit' und das 'Wissen'. Ein Blick auf das sozialgeschichtliche Oeuvre von Georges Duby. U: *Historische Zeitschrift* 232, 1981, str. 61—91.

<sup>45)</sup> Upor. i Joseph Szoverffy (Hrsg.): *Mittelalterliche Komponenten des europäischen Bewußtseins*. Berlin 1983.

<sup>46)</sup> Bernd Thum (Hrsg.): *Gegenwart als kulturelles Erbe. Ein Beitrag der Germanistik zur Kulturwissenschaft deutschsprachiger Länder*. München 1985; Burkhardt Krauze: Über die Aktualität der Erbediskussion. U: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik (LiLi)* 61, 1986, str. 16—46.

<sup>47)</sup> Maurice Halbwachs: *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt 1985; O pojmu 'mnemosine' vidi Ernst H. Gombrich: *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie*. Frankfurt 1984.

ukazalo na interkulturalne probleme, ne može objasniti zašto u društvima sa strukturalno sličnim pretpostavkama 'uvezeni' sistemi i institucije bivaju uspešni, odnosno propadaju<sup>48)</sup> — učinilo je da postane jasno da se pod hitno mora otići u dubinu istorijskog diskursa, a da se pri tom ne zanemare materijalne strukture. Novija istorija mentaliteta (koja, doduše, tako sebe više ne zove), prvenstveno pod uticajem Dibija i Le Gofa, sve upornije i upornije govori o *histoire de l'imaginaire*. Ona je odlučno usmerena ka sadržaju 'predstava', 'slika', 'snova', ka 'kognitivnim obrascima' itd. kao silama koje su i same sposobne da stvaraju istoriju.<sup>49)</sup> Ta 'prekretnica' čini jasnom naučno-istorijsku tradiciju u kojoj leži *histoire des mentalités* kao i njene veze sa drugim humanističkim disciplinama: ona počinje od E. Dirckema (*kolektivna svest*) i ide preko Van Genepa (*rites de passage*), M. Mosa (*Essai sur le don*) sve do Pjera Burdijea, Mišela Fukoa, kao i Bašlara i M. Seresa. Kao što *istorija mentaliteta* istorijsko-kulturne fenomene shvata samo kao gusti splet odnosa i veza, tako reći kao *myzem*, tako se i njen pojam kulture i način naučnog opštenja sa kulturom mogu shvatiti samo kao takav sistem veza. To se ogleda i u neobičnom obilju tema i u obilju interdisciplinarnih veza. Hteo bih da se na ograničenom prostoru ovog rada pozabavim samo aspektom imaginarnog. (Društvena) stvarnost je konstrukt, kolektivna predstava. Ona počiva na zapažanjima koja su i sama istorijski uslovljena. Ovo uverenje istorije imaginarnog povezuje je sa „simboličnim interakcionizmom“ (sa Herbertom Blumerom, E. Gofmanom, sa — *cum grano salis* — Burdijeom u Francuskoj, a u Nemačkoj sa nekim pozicijama sociologije kulture).<sup>50)</sup> Sa posebnim naglašavanjem imaginarnog oblast sociologije kulture se ako ne napušta a ono stavlja u drugi plan u korist analize „diskursa“ o „stvarnom“. Dibi jasno kaže da je mašta („pronalaženje“ stvarnosti) „isto onoliko stvarna kao i materijalna stvarnost“.<sup>51)</sup> U ovom kontekstu značajan je pojam *representation*. Reprezentacija se, po pravilu, shvata kao intelegibilan prevod nečega „stvarnog“ („concept“).<sup>52)</sup> Nasuprot tome, Le Gofovo shvaćanje ide u pravcu poimanja „stvarnosti“ kao

<sup>48)</sup> Upor. Holenstein, str. 133 ff.

<sup>49)</sup> Upor., na primer, Georges Duby: Die mittelalterlichen Gesellschaften. Ein Überblick. U: Georges Duby: *Wirklichkeit und höfischer Traum. Zur Kultur des Mittelalters*. Berlin 1986, str. 9—30; Georges Duby: Über einige Grundtendenzen der modernen französischen Geschichtswissenschaft. U: *Historische Zeitschrift* 241, 1985, str. 543—553.

<sup>50)</sup> Upor. Wolfgang Lipp/Friedrich Tenbruck: Zum Neubeginn der Kulturosoziologie. U: *Kölnische Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 31, 1979, str. 393—398.

<sup>51)</sup> Duby, str. 41.

<sup>52)</sup> Upor. Jacques Le Goff: *L'imaginaire medieval*. Paris 1985, str. III ff.

sume svih mogućih i već vođenih diskursa (književnih, estetskih itd.). Odličan primer jedne takve istorije kao niza diskursa je knjiga Žorža Dibija *Le dimanche de Bouvines, 27. juillet 1214* iz 1973. godine. Istoriografska analiza mora da počne od događaja i da ispita razloge i motive, čitav skup okolnosti koje su ga uslovile. No ništa manje važna od samog događaja je, i u moderno doba, prisutna, istorija diskursa o njemu kao izraz percepcije tog događaja.<sup>53)</sup> „Zahvaljujući psihoanalizi, sociologiji, antropologiji i razmišljanjima o medijima sve više i više shvatamo da je život čoveka i društva isto onoliko povezan predstavama koliko i opipljivijim stvarnostima.<sup>54)</sup>

Bilo je jednostavno da se interkulturnoj germanistici samo preporuči saradnja sa „*histoire de l'imaginaire*” a da se pri tom bar ne nagovesti da stvarna proba ove ideje — sa nekim izuzecima — u stvari još ne postoji u nauci o književnosti. Doduše, sa otkrićem imaginarnog prekoračuje se i granica između „fikcije” i „stvarnosti”, koja je ujedno bila i granica između tekstova „bliskih stvarnosti” i onih koji su „udaljeni” od nje. Takvo razdvajanje više ne odgovara misli istorije imaginarnog.

<sup>53)</sup> Oexle, str. 66.

<sup>54)</sup> Le Goff, str. VI.

<sup>55)</sup> Bernd Thum: Geschlechterkultur und Minne. Ein Versuch zur Sozial-, Funktions- und Mentalitätsgeschichte des oberrheinischen Minnesangs im 12. Jahrhundert. U: Ulrich Müller (Hrsg.): *Minne ist ein swaerez spil. Neue Untersuchungen zum Minnesang und zur Geschichte der Liebe im Mittelalter*. Göttingen 1986, str. 3–71.