KULTURA, NACIJA & DIPLOMACIJA

ZBORNIK POVODOM 65. ROĐENDANA PROF. DR. SC. ZLATKA KRAMARIĆA

Kultura, nacija & diplomacija
Zbornik povodom 65. rođendana prof. dr. sc. Zlatka Kramarića

Nakladnik
Filozofski fakultet Osijek

Sunakladnik
Akademija za umjetnost i kulturu Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku

Za nakladnika
Ivan Trojan

Za sunakladnika
Helena Sablić Tomić

Urednice
Kristina Peternai Andrić
Tatjana Ileš

Recenzenti
prof. dr. sc. Helena Sablić Tomić
prof. dr. sc. Josip Vrbošić

Lektura
Ana Mikić Čolić
Izabela Potnar Mijić

Grafička priprema i dizajn naslovnice
Krešendo, Osijek

Tisak
Krešendo, Osijek

ISBN 978-953-314-158-9

CIP zapis dostupan je u računalnom katalogu Gradske i sveučilišne knjižnice Osijek pod brojem 150524004.

Tiskano u svibnju 2022.

KULTURA, NACIJA & DIPLOMACIJA

ZBORNIK POVODOM **65. ROĐENDANA**
PROF. DR. SC. **ZLATKA KRAMARIĆA**



FILOZOFSKI FAKULTET



Osijek, svibanj 2022.

SADRŽAJ

Proslov. 9

KULTURA & NACIJA

Лидија Капушевска-Дракулевска
За пекои афинитети па Крамариќ за македонската книжевност 13

Borjana Prošev-Oliver
Prostorno-vremenski (dis)kontinuitet i problemi klasifikacijskog sustava periodizacije makedonske književnosti 21

Nebojša Lujanović
Projekt 'nacija': mehanizmi narativnog identitetskog oblikovanja u teorijskom korpusu Zlatka Kramarića 39

Катица Ќулавкова
Од културен до политички хегемонизам 51

Ангелина Бановиќ-Марковска
За некои ториски промисли на Златко Крамариќ, видени низ призмата на постколонијалната теорија 71

Jasna Horvat, Josipa Mijoč
Andizetsko brendiranje Osijeka: *grada zagrljaja* i *meandra* koji *osvaja* 81

Ljubomir D. Frchkoski
Identity and freedom. on human rights and identity policies 99

Milan Subotić
Isaiah Berlin: Liberal u „dobu ekstrema" 109

Miroslav Volf
The End of Memory. Epilogue: Fifteen Years Later 131

Dubravka Brunčić
Između zaborava i pamćenja: o sudbini Folksdojčera u kriminalističkom romanu *Četiri pokojna šerifa* Milana Nikolića 147

Dejan Varga
Čemu nas uči M*edena zemlja (Honeyland)*? – poticaj za ostvarivanje odgojno-obrazovnih ciljeva i očekivanja međupredmetnih tema 163

Andrea Vučetić
Reprezentacija lika žene u filmovima Ujed anđela (1984.) i Haloa (Praznik kurvi) (1988.) 179

Lucija Periš
Imagological reading of Eugene O'neill's plays: nation and its representation in *Long Day's Journey into Night* (1956) and *A Moon for the Misbegotten* (1947) 187

Jadranka Mlikota, Marijana Bošnjak
Fonološko nazivlje u slovnici hervatskoga jezika za selske škole Mate Meršića Miloradića 203

DIPLOMACIJA

Petar Kuzmić
Molitva kao put do kreativne diplomacije 217

Раде Силјан
Дипломат во с ветот на книгата и книжевник во светот на дипломатијата - номен ест омен 221

Сашо Георгиевски
Дипломат во с ветот на книгата и книжевник во светот на дипломатијата - номен ест омен 223

Љупчо Арсовски
Дипломат во с ветот на книгата и книжевник во светот на дипломатијата - номен ест омен 227

Мирче Адамчевски
Дипломат во с ветот на книгата и книжевник во светот на дипломатијата - номен ест омен 231

Стојан Андов
Дипломат во с ветот на книгата и книжевник во светот на дипломатијата - номен ест омен 235

Кристина Николовска
Драгоцена дипломатска, културна и научна мисија 237

Kultura & nacija

PROSLOV

Povodom 65. rođendana i skorog odlaska u mirovinu uvaženog prof. dr. sc. Zlatka Kramarića (Osijek, 1956.), Filozofski fakultet kao ustanova na kojoj je kao profesor proveo većinu radnog vijeka i Akademija za umjetnost i kulturu u Osijeku na kojoj profesorsku karijeru privodi formalnome kraju, objavljuju znanstveni zbornik radova u njegovu čast. Zbornik posvećen obimnom i raznovrsnom znanstvenom djelovanju sastavljen je od priloga njegovih nekadašnjih studenata, kolega, suradnika i prijatelja iz Hrvatske, Makedonije, Srbije, Amerike…

Zlatko Kramarić trenutačno je redoviti profesor u trajnom zvanju na Akademiji za umjetnost i kulturu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku i veleposlanik Republike Hrvatske u Albaniji. Jedan je od vodećih hrvatskih makedonista, a područja su njegova znanstvenog interesa iznimno široka te uključuju makedonsku književnost i kulturu, teoriju književnosti, kulturalne studije, teorije identiteta, kulturalnu antropologiju. S tim je predznacima objavio dug niz znanstvenih studija, među kojima izdvajamo: *Novi experimentum macedonicum* (1987), *Uvod u naratologiju* (1989), *Makedonske teme i dileme* (1991), *Diskurs razlike* (1995), *Identitet, tekst, nacija* (2009), *Politika, kultura, identitet* (2013) u koautorstvu s Angelinom Banović-Markovskom, *Jugoslavenska ideja u kontekstu postkolonijalne kritike* (2014), *Nostalgija: Kratka povijest zaborava* (2016), *Sat hrvatskog* (2018). Kruna njegova opusa jesu recentne knjige: *Kritika političkog uma* (2020) i *Kultura i trauma* (2020).

Dobitnik je nagrade Kosta Racin 2012. godine za makedonsko izdanje knjige *Identitet, tekst nacija*, zatim 2013. nagrade Goceva misao za makedonsko izdanje knjige *Politika, kultura, identitet*, a 2014. nagrade MANU Zlatna medalja Blaže Koneski za promicanje makedonske kulture, jezika i književnosti izvan granica Makedonije.

Iznimno raznolik opus sadržan u navedenim knjigama i drugim publikacijama ipak se može podvesti pod jedan zajednički nazivnik: tvorba identiteta. Naime, u nekim se Kramarićevim pristupima ideja identiteta postavlja kao glavna tema, drugdje je uzgredan motiv, ali nema knjige u kojoj se izravno ili neizravno ne pojavljuje pitanje pojedinačnog ili kolektivnog identiteta i njegove konstrukcije. Kramarić pritom najčešće analizira ulogu jezika, imena, diskursa, traume, moći, otpora, Drugih, društvenih normi i konvencija, ko-

lektivnog pamćenja, stigmi, stereotipa… kao onih elemenata što su ključni ako ne i neizostavni u tvorbi identiteta. Identiteti se, upućuje nas detaljno, konstruiraju na temelju sličnosti i razlike s drugima, izravno ili neizravno prisutnim u subjektovu životu. Sličnosti i razlike najčešće se sagledavaju kroz pitanja konstrukcije makedonskog identiteta, odnosno, kritički se propituju aspekti njegove tvorbe ponajviše u pokušaju da se sagledaju mehanizmi i strategije njegova kontinuiranog (pre)oblikovanja. Jedno je od ključnih pitanja pritom to kako su na njegove mijene utjecale pojedine kulture i tradicije – one u neposrednom okružju, pa i šire. Međutim, Kramarićev je pristup takav da metodološki nije ograničen samo na makedonsku kulturu i naciju, nego je šire teorijski i paradigmatski u smislu da se njegov model može prenijeti i na konstrukciju identiteta drugih nacija, poglavito ovih u regiji. Jedan je od elemenata koji Kramarić često uzima u obzir jezik, ne u smislu nacionalnog ili regionalnog jezika, nego mehanizma tvorbe svakog značenja. Naglašava da se jezikom identitet oblikuje, jezikom se i stigmatizira i ugnjetava, ali se ujedno otvaraju novi prostori za identitetne tvorbe. Jezik je važan jer sadrži informacije o odnosima moći i privilegijama u društvu i ujedno ima performativnu moć kojom konstruira identitet. Nadalje, u Kramarićevu djelovanju bitna je uloga performativnog govornog čina konstrukcije identiteta ‑ imenovanja. Iako ime nema čvrsto značenje, a međuodnos je označenog i označitelja arbitraran i privremen iz čega proizlazi da se imenom identitet ne može odrediti, međutim, imenovanje je neophodno za samu tvorbu subjekta i njegovu ovjeru u društvenoj zajednici.

Osim knjiga kojima bi se mogao pripisati društveno-politički predznak i koje su velikim dijelom publicističke, važan je aspekt djelovanja onaj književno-znanstveni kojim propituje, analizira i interpretira književna djela, a kojima bi se mogao pripisati etičko-politički predznak. Sva ideološka čitanja književnosti uočavaju implikacije na društvo, u pozitivnom smislu preuzimaju ulogu kao mogući medij „političkog prosvjetljenja i preobražavanja društva“, kao što kaže Rita Felski. Književnost ima mnoge uloge: može se javiti kao ilustracija za prethodna znanja i uvide u političkom i ideološkom smislu, književnost je jedan od mehanizama u borbi za stjecanje moći i uspostavljanja društvene hijerarhije. U Kramarićevu diskursu ta su dva pitanja također bitno isprepletena. Političku dimenziju književnosti, a onda i njezine etičke implikacije, Kramarić postavlja pitanjima oblikovanja i funkcioniranja sustava; međuodnos većine, elite i manjine; odnose moći u društvu; pitanje glasa i autoriteta, uspostavljene norme i važeće društvene konvencije u književnosti.

Heterogenost, interdisciplinarnost i višejezičnost Kramarićeva rada uopće preslikava se i na radove sadržane u ovom zborniku. Sam zbornik „Kultura, nacija & diplomacija" podijeljen je u dva velika dijela pa nakon uvodnih rečenica slijedi blok podnaslovljen „Kultura & nacija" koji sadržava četrnaest znanstvenih radova a što u užem ili širem smislu obuhvaćaju područje Kramarićeva znanstvenog interesa. Lidija Kapuševska-Drakulevska osvjetljava interese i pristupe vezane za makedonsku književnost u radu „Za nekoi afiniteti na Kramarić za makedonskata kniževnost"; Borjana Prošev-Oliver pak makedonsku književnost motri u kontekstu klasifikacije radom: „Prostorno-vremenski (dis)kontinuitet i problemi klasifikacijskog sustava periodizacije makedonske književnosti". Nebojša Lujanović radom „Projekt 'nacija': mehanizmi narativnog identitetskog oblikovanja u teorijskom korpusu Zlatka Kramarića" osvjetljava metodologiju književne konstrukcije identiteta. S posebnim osvrtom na „makedonski slučaj" političke aspekte kulturne hegemonije propituje Katica Ćulavkova radom „Od kulturen do politički hegemonizam", dok Angelina Banović-Markovska: „Za nekoi teoriski promisli na Zlatko Kramarić, videni niz prizmata na postkolonijskoj teoriji" ističe postkolonijalnu teoriju kao protočnu nit njegova rada. Zajednički rad Jasne Horvat i Josipe Mijoč: „Andizetsko brendiranje Osijeka: grada zagrljaja i meandra koji osvaja" objašnjava projekte brendiranja grada te nudi projektna rješenja brendiranja Osijeka. Ljubomir D. Frchkoski u radu „Identitet i sloboda. O ljudskim pravima i politikama identiteta" govori o nastojanjima i načelima pri stvaranju individualnih i kolektivnih identiteta u ozračju njihovih povezivanja s konceptima univerzalnosti ljudskih prava i demokracije. Milan Subotić: Isaiah Berlin: Liberal u „dobu ekstrema" (109). Već ranije objavljen i aktualiziran za svečarsku prigodu rad Miroslava Wolfa, „Kraj sjećanja. Epilog: Petnaest godina kasnije" otvara područje sjećanja i osjećaja sebstva u kojem se ne pojavljuju počinjene i pretrpljene nepravde. Dubravka Brunčić u radu „Između zaborava i pamćenja: o sudbini Folksdojčera u kriminalističkom romanu Četiri pokojna šerifa Milana Nikolića" analizom romana M. Nikolića razmatra strategije prisjećanja i zaborava sudbine hrvatskih Folksdojčera tijekom Drugog svjetskog rata i nakon njega. Pitanje „Čemu nas uči Medena zemlja (Honeyland)? – poticaj za ostvarivanje odgojno-obrazovnih ciljeva i očekivanja međupredmetnih tema" postavlja Dejan Varga te odgovara da se u dokumentarnom filmu što opisuje odnos čovjeka i prirode te utjecaj drugih na integritet pojedinca nalaze mnogi koncepti koji će učenike upoznati s univerzalnim ljudskim vrijednostima i pripremiti ih za stjecanje potrebnih kompetencija za život u 21. stoljeću. Filmom se također bavi Andrea Vučetić koja u radu „Reprezentacija lika žene u filmovima Ujed anđela (1984.)

i Haloa (Praznik Kurvi) (1988.)" nalazi dosljedan redateljski potpis Lordana Zafranović koji se u portretiranju ženskog lika koristi naturalističkim i nadrealističkim postupcima. Imagološkim čitanjem drama Eugenea O›Neilla *Long Day›s Journey into Night* (1956.) i *A Moon for the Misbegotten* (1947.) bavi se Lucija Periš s naglaskom na likove irske nacionalnosti koji predstavljaju skupinu irskih imigranata u Sjedinjenim Državama koncentrirajući se na pitanje nacionalnog identiteta. Lingvistika je zastupljena prilogom Jadranke Mlikota i Marijane Bošnjak „Fonološko nazivlje u Slovnici Hervatskoga: Slovnica hervatskoga jezika za selske škole Mate Meršića Miloradića" analizirajući u kojoj se mjeri autor oslanja na jezik i tradiciju matične zemlje za terminologiju korištenu u stvaranju gradišćanskohrvatske gramatike.

Drugo, obimom manje, jest poglavlje „Diplomacija", što ga otvara rad Petra Kuzmića „Molitva kao put do kreativne diplomacije" te nastavlja šest priloga okupljenih oko zajedničkog naslova: „Diplomat vo svetot na knigata i književnik vo svetot na diplomatijata – Nomen est omen", odnosno, „Diplomat u svijetu knjiga i književnik u svijetu diplomacije – Nomen est omen" Autori priloga jesu: Stojan Andov – prvi predsjednik parlamenta neovisne Makedonije, Ljupčo Arsovski, ambasador, predsjednik Savjeta ambasadora Sjeverne Makedonije, Sašo Georgievski, predsjednik NGO-a „Hrvatsko-makedonska tangenta", Rade Siljan, pisac i književni kritičar, Mirče Adamčevski, novinar, dugogodišnji glavni i odgovorni urednik Nove Makedonije, prof. dr. Hristina Nikolovska, književna kritičarka, književnica i profesorica na Skopskom sveučilištu.

Kristina Peternai Andrić i Tatjana Ileš

UDK 821.163.3.09
(Izvorni znanstveni rad)

ЛИДИЈА КАПУШЕВСКА-ДРАКУЛЕВСКА

ЗА НЕКОИ АФИНИТЕТИ НА КРАМАРИЌ ЗА МАКЕДОНСКАТА КНИЖЕВНОСТ

„Толку меланхолија како овде никаде не сум сретнал!
Можеби за тоа ќе напишам книга *Меланхолијата во Македонија*!“

Златко Крамариќ

Да се пишува за Златко Крамариќ – професор и дипломат – не е нималу лесна задача. Да се пишува за неговите афинитети за македонската книжевност, исто така, претставува мошне комплексен и никогаш до крај доловлив проект. Далеку од амбицијата да се опфатат сите „македонски теми и дилеми“ кои континуирано ја провоцирале научната мисла на Крамариќ, овој пригоден текст претставува обид да се нотираат некои од неговите најфреквентни промислувања на македонската книжевна и културна, идентитетска и национална приказна, со цел да се укаже на стручната компетентност со која се одликуваат македонистичките студии на овој автор.

Интересот на Златко Карамариќ за македонската книжевност датира од неговите студентски денови. Тој интерес се продлабочува низ годините на неговото стручно и научно профилирање, а со тек на време, се проширува и врз домени надвор од македонската култура – врз општествената и политичката ситуација во Македонија во минатото и денес. Како амбасадор на Република Хрватска во Македонија, Крамариќ, често пати, изјавуваше дека во Македонија се чувствува „дома“: „За мене, ‘дома’ се просторите на духовноста, и како што со Средноевропејците делам заедничко комуникативно минато, така и во овој македонски простор препознавам одредена духовна блискост и поврзаност“ (Крамариќ, 2013).

Духовната сродност на Крамариќ со македонската почва експлицитно се манифестира преку неколку одделни монографски публикации од

областа на македонистиката, од кои истакнуваме три кои во целост се однесуваат на македонски теми и токму тие ќе бидат предмет на нашиот интерес во оваа пригода: *Novi Experimentum Macedonicum* (Osijek, 1988), *Makedonske teme i dileme* (Zagreb, 1991) и *Идентитет, текст, нација – интерпретација на црнилата од македонската историја* (Загреб, 2009; Скопје, 2010). Веќе самите наслови на споменатите книги студии се индиктивни за клучната проблематика околу која орбитрира теориско-критичарското перо на Крамариќ.

Novi Experimentum Macedonicum, *Makedonske teme i dileme* и *Идентитет, текст нација – интерпретација на црнилата од македонската историја*, откриваат некои константни преокупации на Крамариќ во поглед на македонската книжевност: перманентен интерес за прозата, за теоријата, морфологијата и методологијата на романот и за наратологијата воопшто, од една страна, а од друга, „избор по сродност" на одреден круг автори на кои постојано им се навраќа, се разбира, секогаш од некој друг аспект и во поинаков контекст. Кочо Рацин, Живко Чинго, Славко Јаневски, Коле Чашуле, Зоран Ковачевски – тоа се авторите кои повеќекратно ја провоцирале мислата на Крамариќ, но тука се и: браќата Миладиновци, Ташко Георгиевски, Влада Урошевиќ, Божин Павловски, Горан Стефановски, Борис Вишински... Кога на овој список ќе се додаде и целата плејада македонски критичари (од Димитар Митрев, Милан Ѓурчинов и Георги Старделов – до Катица Ќулавкова, Јелена Лужина и Ангелина Бановиќ-Марковска), со кои авторот води креативен дијалог читајќи ја и толкувајќи ја македонската книжевност, може да се констатира дека Крамариќ е нашиот вистински културен амбасадор. Придонесот во оваа смисла е уште поголем со оглед на фактот дека се работи за практикување на своевидна „теорија на дистанца":

> Дефинираначакрајносимплифицирано,оваатеоријагоафирмирастворот дека – за да се разберат/анализираат „подобро " или „пообјективно" некои појави, факти или феномени – тие треба да се акцептираат и да се коментираат од извесна далечина. Не само од временска и/или просторна туку и од онаа методолошка. Дури и културолошка. (...) Ете, веќе триесетина години, Крамариќ функционира како еден од нашите најекспонирани и најдобронамерни пријатели, нашиот вистински Друг (Лужина, 2010, 213-214).

И самиот Крамариќ му е наклонет на дијалогизмот, на принципот полифонија кој подразбира толеранција и почит на мислењето на Другиот,

заговорник е на „отворените“ книжевни системи кои ја допуштаат разликата, наспроти хомогениот идеолошки дискурс кој преферира „затворени“, цврсти структурни системи:

> Бити другачији, мислити другачије богохулно је унутар монолошког (аподиктичког) афирмативног дискурса. Допустити да се другачије мисли, да се другачије говори значи, у првом реду, допустити могућност РАЗГОВОРА, могућност ДИЈАЛОГА. Дијалог се рађа и траје у тјескоби, али је у основи ипак дискурс среће јер води СЛОБОДИ, јер је слика слободе. Он обрће формулу о сумњи и зна да је срећа управо тамо гдје је сумња и да човјек у сумњи постаје прави човјек. (...) дијалошки дискурс ништа не жели доказати, он се не жели ни с чим конфронтирати, он се не бори против неких теза, он жели свијет и себе боље схватити (Kramarić, 1988, 148).

Овие автопоетички изјави на Крамариќ се рефлектираат во неговата „теорија на романот“ елаборирана врз примерот на творештвото на Славко Јаневски (*Novi Experimentum Macedonicum*), во чијшто прв роман, според Крамариќ, доминира „идеолошкиот дискурс“, а по преминот кон модернизмот – по романот „Две Марии“, натамошната романсиерска продукција на Јаневски во потполност претставува реализација на принципот полифонија. Тргнувајќи од ставот на Миливој Солар за романот како за „производ на развиена историја“, Крамариќ истакнува дека Славко Јаневски со романот „Село зад седумте јасени“ (1952) е творец на „моделот на македонскиот роман“, бидејќи токму неговата појава го означува „крајот на преродбата“:

> То би значило да се препородни процес у некој књижевности може сматрати завршеним тек онда када се у тој књижевности појаве први романи: јер роман као књижевна врста сасвим другачије поима литературу него што то чине текстови настали унутар македонског препорода (стога би, по нашем мишљењу, горњу границу македонског препородног периода требало помакнути на 1952. годину – до сада се обично говорило да препород у македонској књижевности траје између 1850. – 1870. и главни печат том периоду дају текстови браће К. и Д. Миладинова, Г. Прличева и Р. Жинзифова) (Kramarić, 1988, 23-24).

Интересна перспектива која нуди превреднување на стереотипите и востановените канони во нашата книжевна историја, токму затоа што не

е инволвирана и пристрасна, туку ги поседува оние „објективни очила“ (погледот однадвор) за што поверодостојни согледби на книжевните феномени. Крамариќ ги респектира искуствата на претходниците, но прави обид за исчекор од вообичаеното мислење за македонската книжевност, а неговата критичка визура претставува уште еден можен пристап кон анализираната проблематика кој го пополнува мозаикот наречен „опус на Славко Јаневски“, „феноменот роман“ или „македонски културен контекст“. Во секој случај, различните, поинакви, но добронамерни толкувања од страна на Карамариќ, ја збогатуваат херменевтичката палета за одделни остварувања на македонските писатели и отвораат нови перспективи за нивно читање и теориско промислување. Во оваа смисла, го посочуваме неговиот интерес за политичко-етичките ефекти на романот „Црно семе“ од Ташко Георгиевски како „парадигматичен пример за (не)успехот на ‘превоспитувањето’/казнувањето“ (Крамариќ, 2010, 120), еден аспект на кој многу малку му се обрнувало внимание кај нас.

Аналоген исчекор од вообичаените домашни, традиционални сфаќања и толкувања, постои и во однос на промислувањето на македонската книжевност на XIX век. Имено, текстовите настанати во XIX век, Крамариќ не ги подведува под поимот *книжевност*, бидејќи, според него, македонскиот културен код не може да се изгради на немакедонски јазик (Kramarić, 1991, 34), во спротивно би се негирала автохтоноста на македонското национално битие, иако историјата на книжевноста познава и други слични примери на заемно проникнување на границите помеѓу различни јазици и култури. Компаративната книжевна наука успешно ја разреши повеќејазичноста преку феноменот на „дводомни писатели“ кои споделуваат две или повеќе литератури и култури, но легитимно е и различното мислење што го застапува Крамариќ. Неговиот аргумент зошто „македонската култура во XIX век воопшто не партиципира во Гутенберговата галаксија“ лежи во фактот дека „јазикот на македонската книжевност во XIX век не успеал да *завладее* со новелистички/романескни теми, а причината за тој неуспех е тоа што со тие теми се управува социјално“ (Kramarić, 1991, 35). Со оглед на неповолната општествено-политичка ситуација во Македонија во XIX век, тезата на Крамариќ добива своја логичка оправданост. Останувајќи доследен на своите размисли, нешто подоцна, конкретно, во книгата *Идентитет, текст, нација – интерпретација на црнилата од македонската историја*, авторот аргументирано дообјаснува дека 1945 е „годината која го означува моментот на дефинитивната реализација на

македонскиот народ како *историска акција*“ и дека историската свест „еднаш засекогаш ѝ го потврдува *културниот идентитет* на една определена средина“, а токму „стекнувањето на културниот идентитет ќе овозможи и во таа книжевност да се појават сите оние книжевни видови кои таа пред тоа не ги познавала“ (Крамариќ, 2010, 35).

Понекогаш, неговиот исчекор од вообичаените толкувања на некои појави во македонската книжевност се тотално збунувачки, како на пример, неговиот став дека прозата на Влада Урошевиќ погрешно се подведува под поимот фантастика?! Елаборирајќи ги своите гледишта врз примерот на расказот „Летна луња“ на Урошевиќ, Крамариќ, „тајната“ на споменатиот расказ, ја разоткрива во авторовата моќ да ги вовлече читателите како вистински учесници и сведоци на опишаниот настан и со тоа да постигне враќање во суровата реалност. „Расказот ја поседува онаа димензија која некои ја нарекуваат *перформативна*“ – заклучува Крамариќ (Kramarić, 1991, 201). Алегоријата (доминантна во расказот „Летна луња“) и другите облици на антимиметизам можат да се појават како своевиден клуч, решение на загатката и со тоа да го урнат фантастичниот ефект. Затоа, овие видови раскази не влегуваат во доменот на вистинската фантастика, туку се маргинално фантастични и во тој поглед Крамариќ е во право, но, несомнено е дека Урошевиќ, меѓу другото, важи за голем мајстор на фантастичниот прозен дискурс кај нас.

Крамариќ е еден од првите теоретичари кои го загатнуваат прашањето за „функцијата на документот во современиот македонски роман“ (истоимена студија во книгата *Makedonske teme i dileme*), со што дава драгоцен придонес во промислувањето на една мошне актуелна проблематика во најново време. И додека, често пати, Крамариќ има пионерска улога во иницирање на некои клучни прозни теми во нашата книжевна наука, неговата теориска мисла, мошне ретко, се препушта на авантурите на македонската поезија. Во таквите ретки проблесоци влегуваат неговите анализи на поезијата на Кочо Рацин, кои тој ги базира врз цитатноста како постапка, односно својот суд го темели врз изјавите на самиот Рацин:

> Јер ако Рацин о македонској народној поезији пише да „има нечег у Македонији о чему се може говорити с насладом и радошћу. А то је македонска народна пјесма... Када је слушамо с осјећањем чини нам се као познати зов, као позив ближњег човјека који на нашим струнама изазива иста треперења. Нама који је слушамо, уносећи се у њу и доживљавајући је, наша народна пјесма и не долази до разума.

> Она одједном погађа срце, јер је из њега и изникла... Када се пјевају македонске пјесме, један снажан, широки вал, препун неисцрпне муке и дубине, преплављује нам душу. У нама ускрсавају прошли дани, тиха жалост и најскривенија осећања нашега срца. Све оно што се није могло у животу слободно рећи, оно што је требало прешутјети, све оно што се морало преживјети у себи, нашло је своје мјесто у пјесми. (...) Пјесма Македоније је њена молитва, огледало њене душе и њезин уздах. Пјесма јој је једноставна, проткана с неизрециво много туге с једним чудним спокојем у којем има и плача и муке, али и наде..", онда је посвема јасно да за њега народна/усмена књижевност постоји искључиво као значајна и вољена традиција, а никако као норма која би му било како сметала приликом писања умјетничке поезије. И доиста, у Рациновој поезији на македонском језику нема ни трага од позива на негацију народне/усмене књижевности, јер та књижевност (додуше, овај термин овдје рабимо искључиво увјетно) у Македонији није споредна културна појава, већ изванредно богата духовна, морална и друштвена баштина, која је уједно била документ македонских обичаја и споменик македонског језика" (Kramarić, 1991, 10).

Очигледните симпатии на Крамариќ за убавината и богатството на македонската народна песна се видливи и во неговите размисли за „функцијата на стихот во драмата" (истоимен текст, *Makedonske teme i dileme*), илустрирани врз примери од драмата „Диво месо" на Горан Стефановски. Авторот доаѓа до мошне инвинетивен заклучок дека цитатите од македонското народно творештво како специфичен интертекст во драмата на Стефановски (аналогно на романскното творештво на еден Славко Јаневски), се поимаат како очајно спротивставување на малиот свет (Македонија) – на големиот и тоталитарен систем (Западна Европа) (Kramarić, 1991, 211).

Критички интонираните согледби за топосот на моќната, елитистичка Европа наспроти другите простори на симболичката географија на Европа, се провлекуваат и во други студии на Крамариќ. На пример, текстот „Нација, историја, идентитет" (*Идентитет, текст, нација – интерпретација на црнилата од македонската историја*) го проблематизира оживувањето на „балканизмот" по војните во некогашна Југославија. Според Марија Тодорова, „единствено што постои на Балканот од европската култура и единствената склоност кон европската

цивилизација која во него е забележлива по вековите поминати под азискиот византизам е свеста за националното", па токму затоа „каде било и кога било на Балканот да се јавувале национални чувства, таму во таа мера почнувала цивилизацијата; а бидејќи таквата свест најдобро се раѓа со војна, војната на Балканот била единствен пат кој води кон мир" (M. Todorova 2005, 90-91). И за Крамариќ, последните војни на просторите на поранешна Југославија биле водени поради тоа што народите кои живеат на тој простор, сè уште недоволно партиципираат во европските вредности и традиции, поточно – дека мошне бавно се ослободуваат од своите митови и заблуди:

> Балканот се создава и означува како европска „внатрешна Другост", која – макар што (географски) ѝ припаѓа на Европа – несомнено се одликува со целосен недостиг од европските вредности и традиции. Таа имагинација/„балканистичкиот дискурс" е втемелен(а) врз стратегијата на едновремено вклучување и исклучување" (Крамариќ, 2010, 58).

Несомнен е ироничниот став на авторот на овие изјави, но мора да се нагласи дека иронијата кон Другите е секогаш проследена и со автоиронични согледби, иако постои свест за тоа дека иронијата и хуморот, веројатно, и не се најсреќниот избор за соочување со траумите: „од сите форми на отпор ние сме најнаклонети кон хуморот – немоќната моќ која вешто ја користи својата слабост за да ги исмее и да ги разоткрие оние кои имаат моќ" – читаме на едно друго место во книгата *Идентитет, текст, нација* (Крамариќ, 2010, 136).

Неретко, Крамариќ, автореференцијално, се навраќа на некои стари „теми и дилеми" и истите ги разгледува низ оптиката на современите теориски парадигми: постструктуралистички, деконструктивистички, родови, постколонијални... Исто така, авторот е свесен дека во меѓувреме се отвориле и некои нови, драматични прашања (прашањето за името, за идентитетот, хибридноста, нацијата, историјата, традицијата, територијата, границите, суверенитетот, траумата...), прашања кои доминираат на македонската политичка и теориска сцена и кои се предмет на најширокиот интерес на многубројни современи хуманистички дисциплини. Авторот ја поставува македонската книжевност во контекстот на другите балкански, јужнословенски, европски и светски книжевности, што претставува посебно респектабилен придонес. И уште: Крамариќ, не само што е подготвен да ги стави на дневен ред сите табу-

теми за кои се молчело или се молчи во нашата интелектуална средина, туку тој бескомпромисно им приоѓа на сите актуелни аспекти на нашата културна и општествена стварност и се обидува да ги разреши „црнилата на македонската историја“, толку тегобни и трауматични за македонската нација која и во третата деценија на XXI век сè уште се соочува со некои клучни идентитетски прашања.

Навистина, Златко Крамариќ е „управител со теориската празнина“, како што милува да се дефинира себеси.

ЛИТЕРАТУРА:

Kramarić, Z. 1988. *Novi Experimentum Macedonicum.* Osijek: Revija.

Kramarić, Z. 1991. *Makedonske teme i dileme.* Zagreb: MH.

Крамариќ, З. 2010. *Идентитет, текст, нација – интерпретација на црнилата од македонската историја.* Скопје: Табернакул.

Крамариќ, З. 2013. Македонија треба да се сака како целина. *Репер.* Скопје, год. XIV, бр. 124, март 2013. Достапно на: http://www.reper.net.mk/2013/03/21/

Лужина, Ј. 2010. Македонистичките студии на Златко Крамариќ. Поговор во: З. Крамариќ, *Идентитет, текст, нација – интерпретација на црнилата од македонската историја.* Скопје: Табернакул, сс. 213-216.

Todorova, M. 2010. *Dizanje prošlosti u vazduh.* Beograd: XX vek.

SUMMARY

The interest of Zlatko Kramaric in Macedonian literature dates to his student day. That interest deepens through the years of his professional and scientific profiling, and over time, it expands to domains outside the Macedonian culture – to the social and political situation in Macedonia in the past and today.

The paper focusses on several separate monographic publications of Kramaric in the field of Macedonian studies, which fully address Macedonian "topics and dilemmas": *The new Experimentum Macedonicum* (*Novi Experimentum Macedonicum,* Osijek, 1988), *Macedonian topics and dilemmas (Makedonske teme i dileme,* Zagreb, 1991) and *Identity, text, nation – interpretation of the darkness of Macedonian history* (*Identitet, tekst, nacija – interpretacije crnila makedonske povijesti*, Zagreb, 2009; Skopje, 2010).

Keywords: Zlatko Kramaric, critics, Macedonian literature, identity

UDK 821.163.3(091)
(Izvorni znanstveni rad)

BORJANA PROŠEV-OLIVER

PROSTORNO-VREMENSKI (DIS)KONTINUITET I PROBLEMI KLASIFIKACIJSKOG SUSTAVA PERIODIZACIJE MAKEDONSKE KNJIŽEVNOSTI

Govoreći o povijesti prostornog diskontinuiteta, odnosno poremećenosti kontinuiteta, može se odmah uočiti njegova važna uloga u opisu dijakronijskog presjeka stanja u određenom povijesno-književnom razdoblju. Ti su paradigmatski sklopovi često prošireni na veći geopolitički prostor interliterarnih i interkulturalnih zajednica unutar kojih se ostvarivao nacionalni korpus konstituiran kasnije uspostavom nacionalne države i njezina kulturnog instrumentarija. Prostorni diskontinuitet prisutan je u makedonskoj pisanoj književnosti od njezina početka koji seže od slavenskih plemena, solunske braće Ćirila i Metoda, čijim se podrijetlom silno ponosi povijest makedonske kulture, a s kojima počinje prema većini povjesničara i na temelju pozitivističke klasifikacije makedonska književnost. Već su se oni kao misionari kretali i djelovali u velikom području Bizantskoga Carstva naseljeno Slavenima. Prostorni diskontinuitet, iz kojeg proizlazi fenomen egzila u makedonskoj književnosti, implicira i vremenski. U novijoj znanosti o književnosti i njezinim teorijsko-povijesnim gledištima, dominira glede vremenskog kontinuiteta, ideja o netipičnom razvoju makedonske književnosti koja ima »epohalne praznine«, »višestoljetnu duhovnu letargiju i kulturnu pasivnost«, »nisku razinu književnog izraza na makedonskom jeziku«, »stoljeća bez književnosti« itd.[1] Ti stavovi potaknuti su i nametnuti europocentričnim i gotovo kolonijalnim socijalno-povijesnim i estetskim idealima zapadnoeuropskoga srednjeg vijeka. Makedonska književnost doista nema baroka, renesanse i klasicizma, zanemarimo li skromne prosvjetiteljske pokušaje Joakima Krčovskog i Kirila Pejčinovića, zbog čega ne slijedi razdoblja idealno zamišljenoga zapadnoeuropskog književnog korpusa i njegovu povijest, odnosno promjene stilskih formacija. No, taj zapadnoeuropski srednjovjekovni model nije bio nikada primjer ni pravilo kulturnog i knji-

1 Mnogi makedonski književni povjesničari smatraju makedonski književnopovijesni razvoj atipičnim i diskontinuiranim, npr. Gane Todorovski, Milan Đurčinov, Miodrag Drugovac i dr.

ževno-umjetničkog stvaralaštva većine južnoslavenskih naroda. Makedonska književnost i njezina povijest trebaju se promatrati, vrednovati i klasificirati u okviru dominantnih književno-povijesnih i poetsko-estetskih standarda civilizacijskog sustava kojem je pripadala stara makedonska književnost. Ona nije pripadala književnosti zapadnoga europskog kulturnog kruga, već bizantskom i postbizantskom civilizacijskom kulturnom krugu pravoslavne provenijencije i tradiciji starih slavenskih književnosti.[2] Kada bi se na staromakedonski književni razvoj primijenio kriterij zapadnoeuropske književnosti, to bi značilo da joj se nameće različit/drugačiji književno-povijesni kontekst. Posljedica toga bili bi neadekvatni zaključci. Kod Južnih Slavena tijekom čitavog srednjeg vijeka, pa sve do 18. stoljeća, može se govoriti o odsutnosti jasnih nacionalnih granica i nacionalnih entiteta te se prema ruskom povjesničaru Lihačovu može govoriti o »zajedničkom razvitku književnosti Istočnih i Južnih Slavena, o jedinstvenoj pismenosti, i jedinstvenom književnom (crkvenoslavenskom) jeziku«[3]. Rascjep Rimskog Carstva na Zapadno i Istočno 395. godine, te crkveni raskol 1054. godine stvaraju uvjete u kojima se potenciraju razlike unutar kulturno-književnih matrica dvaju civilizacijskih sustava, koje su se stoljećima međusobno stimulirale i motivirale. Bile su to bitne razlike između objektivnih socijalno-povijesnih uvjeta i estetskih ideala latinskoga i bizantskoga srednjovjekovlja.

Pozitivistički periodizacijski model, koji je djelomice još uvijek neprevladan u proučavanju i klasifikaciji povijesti makedonske književnosti, ima problem s početkom i krajem svoje projekcije. Naime, početak je vezan uz književni dokument. Međutim, počinje li uistinu makedonska književnost tek s djelom Ćirila i Metoda? Što je s usmenom književnošću koja kod Makedonaca ima konstitutivno značenje i ulogu te ne predstavlja samo opoziciju ili prethodnika pismenoj književnosti?

Mnogi povjesničari ne smatraju povijest književnosti cjelokupnim nacionalnim književnim korpusom, već samo književnost ostvarenu pismom. Josip Kekez u svojoj knjizi *Usmena književnost* kaže: »Prirodu književnosti uvjetuje priroda historiografije, pa se povijest treba baviti interferentnim područjima između usmene i pismene književnosti. I usmena književnost, kao umjetnost oblikovana u jeziku mnogo prije pisma, kao i pisana književnost i njen jezik, pripada filologiji kao znanstvenoj disciplini.«

2 Ćulavkova, Katica (1992), *Kopnež po sistem* Makedonska kniga, Skopje, str. 353.

3 Lihačov, Dimitrij Sergeevič (1972), *Poetika stare ruske književnosti*, Bibl. XX. vek, Beograd, str. 51.

Za makedonsku književnost kaže se da je najstarija i najmlađa među slavenskim književnostima. Najstarija zbog mnogostoljetne narodne duhovnosti koja je prožimala njezin prostor, a najmlađa zbog najkasnije kodificiranoga književnog jezika. Funkcije pisane i usmene književnosti u kulturno-društvenom okviru u kojem se ta duhovnost u kojoj je sačuvano magijsko, a koje se očituje u mnogobrojnim makedonskim obrednim i mitološkim narodnim pjesmama, prenosi se i inkorporira u suvremeni umjetnički izraz na književnom makedonskom jeziku tek u 20 stoljeću. Iz te tradicije iznikle su tijekom vremena koledarske narodne pjesme koje imaju korijene u pretkršćanskom vremenu. Nastale su, vjerojatno, na temeljima slavenske mitologije povezane s koledarskim svetim danima koji se podudaraju s početkom nove kalendarske godine. Njihov idejno-tematski sadržaj pod vidljivim je utjecajem religioznih legendi i apokrifa koji su se tijekom vremena stapali sa sižeima iz narodnog života. Magijski element prisutan je u lazarskim i dodolskim pjesmama.

Direktni dodir bizantskoga i slavenskoga kulturnog sustava na području etničke Makedonije nije rezultirao povlačenjem jednoga pred drugim. Jezična djelatnost drevnih mitsko-animističkih kultura Južnih Slavena nije nestala u okvirima Bizantskog Carstva, nego su se preko nje kao palimpsesta pisali tekstovi kršćanstva. Toj palimpsestnoj tradiciji treba dodati u narednim stoljećima utjecaje tračko-ilirskoga kulturnog supstrata, rimske i antičke kulture, mletačke, austrougarske, ali i one koji su nastali konstantnim dodirom s vlaškom, albanskom, grčkom i bugarskom kulturom. Prepoznatljivo usmeno narodno stvaralaštvo nastalo je tijekom pet stoljeća vladavine Turskoga Carstva u duhovnom ozračju mediteranskoga kulturnog kruga kojem djelomično pripada makedonska književnost.

U srednjem vijeku dolazi u više nacionalnih književnosti do naglašenijeg prožimanja između usmene i pisane književnosti, njihovih sustava i poetika. Makedonska pisana književnost ostala je tijekom cijelog srednjeg vijeka, sve do 16. stoljeća, otporna na jezik, postupke, stil i tematiku usmene književnosti. Prilično su jasno bile razgraničene funkcije pisane i usmene književnosti u kulturno-društvenom okviru u kojem se razvijala makedonska književnost. Socijalni i politički uvjeti karakteristični za feudalni društveni poredak bizantskoga i postbizantskog civilizacijskog kruga bili su važan čimbenik u procesu određivanja formi, sadržaja i smjerova u razvoju makedonske historiografije te stare makedonske književnosti. Tada je započeo, usuprot tomu ili upravo zato, zamjetniji proboj makedonskih narodnih govora u pisanu književnost. Pisana i usmena književnost trebaju se tumačiti odvojeno s obzirom na aspekt

sistemskih specifičnosti, a integralno iz aspekta povijesnoga kontinuiteta, jezičnog entiteta te pismenosti i jezične umjetnosti općenito. Pravilan dojam o makedonskoj književnoj povijesti može se steći samo uvidom u usmenu narodnu književnost, njezin bogat žanrovski, naratološki, motivacijski i referencijalan sustav, versifikaciju, stil, konvencije te funkcije, od socijalno-ideoloških do estetsko-poetskih. Jedinstvenu povijesnu konstantu u specifičnom razvoju makedonskog naroda na njegovu teritoriju predstavljaju jezik i kultura koji su sublimirani u narodnom stvaralaštvu kao ishodišta nacionalne svijesti. Narodno stvaralaštvo odigralo je bitnu ulogu u procesu spoznaje makedonskoga nacionalnog identiteta na Balkanu i u njegovoj afirmaciji. Taj proces intenzivirala je stoljećima stvarana nacionalna mitologija koja je u 19. stoljeću bila u funkciji nacionalnoga buđenja.[4]

Makedonska usmena književna tradicija pokazuje viši stupanj originalnosti od pisane. One se razvijaju paralelno, ali u različitoj funkciji. Pisana književnost bila je ograničena na religijsko-dogmatske sadržaje, jezično-stilske klišeje, uglavnom bez umjetničko-estetskih kvaliteta ostvarenih neočekivanim stilskim postupcima i bez težnji isticanja autorske individualnosti. To je vodilo prema njezinoj stereotipnosti. Usmena književnost okrenula se prema svjetovnim temama i funkcijama, narodnom jeziku, raznovrsnim žanrovima, subjektivnoj ekspresiji i suptilnim stvaralačkim nijansama, sačuvavši do danas visoku umjetničku vrijednost. Takva bogata i dugovječna usmena književnost nije bila uobičajena prethodnica pisanoj književnosti, nego vrsta vrlo bliske kreacije i s njom paralelne.

Katica Ćulavkova[5] smatra da usmena makedonska književnost predstavlja jedan vid zamjene za potisnuti model individualne književno-umjetničke prakse, poetike i estetike. Usmeni književno-estetski model obavlja funkciju individualnoga književno-estetskog modela. Primjerice, makedonska narodna ljubavna poezija, koja se možda i stvarala izvan europske kulturne tradicije, iznenađuje obiljem tada aktualnih pjesničkih ideja, nadrealnim i imaginarnim oblicima te smjelim strukturama stiha, što je u skladu s modernim zahtjevima

4 Ристовски, Блаже, Улогата на фолклорот во националното осознавање и афирмирање u „Народното творештво на почвата на Македонија“ и Прилози за истражувања на историјата на културата на почвата на Македонија,книга 6, МАНУ, Скопје, 1997, стр. 21–33.

5 Катица Ќулавкова, Континуитетот на македонската книжевна историја- (некои книжевно-историски *и* теориско-методолошки соочувања*)*, „Книжевен контекст“ 1995., 1, Скопје, str. 36.

u poeziji.[6] Makedonska narodna poezija nastajala je u uvjetima posvemašnjeg političkog i gospodarskog pritiska zbog čega je narodu preostalo maštanje. »Narod koji je stoljećima maštao, mogao je samo na taj način imati željeno. Poezija mu je bila neiscrpna riznica za sve ono što nije imao.«.[7]

Ista misao odnosi se na narodne priče koje su živa ilustracija svakodnevnog života, narodne biti, njegovih vjerovanja, misli i želja. U njima je narod mogao razigrati maštu, dajući priči fantastičan, avanturističko-novelistički karakter.[8]

Velika kompenzacijska funkcija, koju je odigrala usmena narodna književnost u makedonskom narodu, pojavljuje se u novom svjetlu sredinom 20. st. kada se ostvaruju povoljni uvjeti za istinski nacionalni, lingvistički, kulturni i književni preporod. Cjelokupna makedonska umjetnička književna produkcija našla je u tom trenutku čvrsto uporište u arhetipskim i mitskim formama, težeći pronaći izraz koji bi istovremeno bio autentičan i sukladan s modernim postupcima suvremene književnosti, a koja se pozivala na tlo i autohtonu tradiciju makedonskog naroda.

Govoreći o makedonskoj književnosti poslije Drugog svjetskog rata i uspostave nacionalne države, često se spominje »ubrzani razvoj«, odnosno usvajanje i apsorpcija mnogobrojnih europskih i svjetskih književnih iskustava ostvarenih u kratkom razdoblju. To je karakteristika i ostalih balkanskih i europskih književnosti s tzv. »zakašnjelim razvitkom«. Ta dva fenomena nisu proturječna u makedonskoj književnosti 20. st. Naprotiv, tendencija razotkrivanja drevnih i iskonskih elemenata te uvrštavanja u moderni umjetnički izraz prisutna je u mnogim nacionalnim književnostima. Tipična je za književnosti koje su tek u najnovije vrijeme stupile na svjetsku umjetničku scenu. Poslije Drugoga svjetskog rata postavljaju se temelji nove književnosti u novim uvjetima nacionalne i socijalne slobode. Taj proces prolazio je uglavnom u znaku književnog realizma, oslanjajući se na bogato iskustvo usmene narodne književnosti. Poratna makedonska književnost uspjela je ovladati u vrlo kratkom vremenu daleko složenijim oblicima, primjenjujući iskustva modernih europskih književnosti dvadesetog stoljeća. Bilo je to burno razdoblje ispunjeno dinamičnim preobražajima i visokim dometima, ali i digresijama i krajnostima kojima se nastojalo nadomjestiti stoljećima propušteno.

6 Наневски, Душко (1971) Магијата на македонската поетска уметност, Скопје, Култура, str. 6.

7 Isto: 7.

8 Пенушлински, Кирил (1999) Македонски фолклор, Матица македонска, Скопје/Мелбурн, str. 305.

U demokratiziranom ozračju pedesetih godina započeo je u makedonskoj književnosti proces poetičke individualizacije. Moderan pjesnički izraz sintetizira lokalnu civilizacijsku autentičnost i arhetipsku imaginaciju. Prakticira se refleksivnost i meditativnost, književni avangardizam i izraziti eksperiment na planu umjetničke forme. Istodobno izranjaju povijesne činjenice i folklorno nasljeđe. To je vrijeme izrazitog osamostaljenja književnog izraza. Književnost stremi autonomnosti i oslobođenju od strogo shvaćene nacionalne i socijalne funkcije u razdoblju neposredno poslije rata. Iako je u pojedinim slučajevima dolazilo do mehaničkog, čak i epigonskog podražavanja tuđih nacionalnih poetika i djela,[9] taj je proces u svome temelju pridonio brzom i kvalitetnom usponu nove makedonske književnosti, stimulirajući autorsku kreativnu originalnost. Taj proces počeo je jenjavati sredinom šezdesetih godina. Nastupilo je razdoblje u kojem su moderna iskustva europske književne avangarde uglavnom bila prihvaćena i ugrađena u književno iskustvo te više nije bilo potrebe za ubrzanom estetskom evolucijom, karakterističnom za prijašnje razdoblje.

Termin *ubrzani razvoj* uveo je ruski teoretičar D. Gačev u svojoj knjizi *Ubrzani književni razvoj* (Ускоренно развитие литературы, 1964.), primjenjujući ga na primjeru bugarske književnosti prve polovice 19. stoljeća. Navodim citate iz predgovora njegove knjige koje sam preuzela iz knjige M. Đurčinova *Strani utjecaji u makedonskoj književnosti i kulturi pedesetih i šezdesetih godina* (Странските влијанија во македонската литература и култра во 50-те и 60-те години):[10]

a) »Ubrzani književni razvoj« je svjetsko-povijesni proces, karakterističan za velik broj književnosti Afrike, Azije, Latinske Amerike i drugih zemalja u 20. stoljeću.

b) Prisutan je u književnostima naroda koji se bude za nov povijesni život, naroda koji su dugo vremena ostajali po strani središnjeg puta svjetskoga povijesnog pokreta.

c) Taj se proces odlikuje pojavom originalnih, a često i neobičnih književnih djela u kojima se arhaično isprepleće s inovacijskim te u kojima uobičajena kontinuiranost biva narušena, a koordinate vremena i prostora izmještene.

9 Ѓурчинов, Милан (1996), Странските влијанија во македонската литература и култура во *50*-те *i 60-me* години, МАНУ, Скопје, str. 17.

10 Ѓурчинов, Милан (1986), Проникнувања, Наша книга, Скопје, str. 151.

d) Riječ je o takvom razvitku koji su obično već prošli narodi s dužim razvojnim putom i koji su apsorbirali daleko veće društveno i kulturno iskustvo.

e) U 20. stoljeću takva neravnomjernost »ubrzanog književnog razvoja« postaje norma, iako se »ubrzani književni razvoj« može podvesti pod značajku kompilacije i sinteze svjetskih književnih iskustava, pri čemu se logično nameće pitanje posredništva i utjecaja razvijenijih, prije svega susjednih kultura.

Takva je i makedonska književnost nakon Drugog svjetskog rata jer je tek tada kodificirala svoj jezik. Bila je bez većih kontakata sa svijetom i gotovo bez ikakva nasljeđa glede avangardnih iskustava europske književnosti 20. stoljeća, ali i s minimalnim fondom djela svjetske i moderne književnosti na nacionalnom jeziku. Mlada makedonska književnost počela je ubrzano apsorbirati europska poetička i druga književna iskustva te ih prilagođavati svome jeziku i vlastitoj književnoj sredini, čim su se stvorili najelementarniji uvjeti za njezin nesputani razvoj.

Moderna se javlja pedesetih godina u procesu znanoga sukoba između modernista i realista, a postmoderna makedonska književnost od kraja sedamdesetih i početka osamdesetih godina. Oba stilska pravca često su genetički povezana sa svojim folklornim književnim nasljeđem.[11] Tradicija se koristi bez vrijednosnih kriterija i prihvaća kao dio jedne organske cjeline – balkanske, europske i svjetske književnosti. Obnavljaju se fantastika, groteska, ritualni i magijski elementi, arhetipi, dualističko bogumilsko mišljenje i poganski običaji, ironiziraju se stvarnost i povijest nudeći novi prostor između realnog i fantastičnog, racionalnog i iracionalnog.[12]

Suvremena je makedonska književnost zbog miješanja antičke, bizantske, slavenske, osmanlijske i mediteranske tradicije još daleko od oslobođenja od povijesti jer taj golemi potencijalni književni prostor želi biti zapisan. Makedonska književnost ne poznaje zapadnjački strah od iscrpljenosti priča.

Povijest je u suvremenoj postmodernoj književnosti mnogo više od ukrasa ili metafore. Ona je aktualnost. Za razliku od književnosti koje se mogu poigra-

11 Цветановски, Саво (1990), Антологија на македонскиот поистмодернистички расказ, Наша книга, Скопје, str. 36.

12 Прокопиев, Александар (2000), Постмодерен Вавилон, Институт за македонска литература, Скопје, str. 67.

vati i koketirati s idejom o kraju povijesti, makedonska ju je prisiljena ponovno ispisivati.

Postmodernizam postavlja pitanja: mora li se književnost suočiti s opstankom suvremene civilizacije i društva (internetom, tranzicijom, nacionalnim i političkim razmiricama itd.) te na taj način prestati biti samosvojna i funkcionirati svojom logikom? Kako pomiriti postmoderne ideje o kraju povijesti i događajnu povijest koja je i nadalje aktualna i svakodnevna? Je li povijest književnosti u takvim uvjetima, odnosno dijakronijska klasifikacija, arbitrarna? Možemo li povijest smatrati samo intelektualnom konstrukcijom jer je propala ideja filozofije povijesti pa vrijeme shvaćamo prema našem osobnom iskustvu i psihološkom poimanju vremena koje se ne može znanstveno protumačiti? Što je ostalo od povijesti kao priče?

Primjećuje se veće ili manje ignoriranje suvremenosti s obzirom na kraj pozitivističkog povijesnog modela. Model koji je načelno rekonstruirao povijesnu stvarnost na temelju događajne povijesti, ne može rekonstruirati stvarnost iz svoje perspektive. Ali, kako rekonstruirati kraj kada sadašnjost još traje? Tu činjenicu potvrđuje još neobjavljeni treći svezak *Povijesti makedonske književnosti* Georgija Staleva koji bi trebao obuhvatiti književno razdoblje od 1945. do današnjih dana. Nije jednostavno ispričati priču o povijesti književnosti atipičnog razvoja koja bi trebala imati svoj početak i kraj, što bi na svjetskoj književnoj sceni predstavio tu književnost u ravnopravnim okolnostima. Povjesničar teško sudi o nečemu što pripada njegovoj suvremenosti jer mu nedostaje objektivna ocjena književne kritike i reprezentativni izbor utemeljen na općoj suglasnosti publike.

Razumijevanje sadašnjosti koja je određena našim nadama i strahovima uvjetuje očekivanja za budućnost. Sadašnjost ne postoji jer je tek rez između prošlosti i budućnosti. Budućnost je nepredvidiva i nitko ju se ne usuđuje predvidjeti. Svaka projekcija povijesti trebala bi obuhvatiti i budućnost utemeljenu na našim nadama i očekivanjima. Zbog toga, postmoderna priča suvremenog povjesničara književnosti nudi nekoliko završetaka, prepuštajući odluku čitatelju.

Sudbina književnosti u budućnosti ovisit će o tome hoćemo li književnost shvaćati kao instituciju koja prenosi iskustva neprenosiva na drugi način i drugim sredstvima. No, pitanje je možemo li danas još uvijek govoriti o takvoj jedinstvenoj instituciji. Odgovor na to pitanje uvelike ovisi o sudbini književnosti u budućnosti.

Pozitivistički model dominantan je u makedonskoj povijesti književnosti, a njegovi su osnovni problemi: 1) kako prikazati kronološki konzistentnom povijesnom projekcijom atipični, diskontinuirani razvoj, odnosno kako istodobno predstaviti i relativizirati povijest; 2) kako prikazati takav nacionalni povijesni kontekst i kulturni pluralizam u kojem djeluju više ili manje izolirani pisci i 3) kako definirati bitnu relaciju između usmene i pisane književnosti koja je imala posebno istaknutu kompenzacijsku ulogu umjetničke individualne književnosti u dugim stoljećima ropstva.

Povijest književnosti trebala bi biti povijest književnih ideja i povijest književnih djela u određenom kontekstu i s obzirom na kriterije sustava kojemu pripada, a to je izvanknjiževni kontekst koji oblikuje ulogu socijalnih, ideoloških i religioznih čimbenika u profiliranju književnih funkcija, rodova i oblika. U bizantskoj književnosti, čijem je kulturnom krugu i sustavu kulturnih kriterija pripadala stara makedonska književnost, očita je dominacija religijsko-socijalne norme koja se inkorporira u književno-estetski sustav, postajući njegovom unutrašnjom motivacijom. Paralelno i neovisno o njezinim službenim, crkvenim i ideološkim normama te strogom duhovnom kanonu dominantnih liturgijskih, biblijskih i retoričko-religioznih rukopisa bez ikakva odnosa prema stvarnosti, a s uzvišenim, himničnim krasnorječivim jezikom, razvijala se u južnoslavenskim književnostima usmena književnost u kojoj prevladavaju, za razliku od onih u društveno-dominantnim crkvenim i zapisanim, estetske motivacije imanentne individualnoj umjetničkoj književnosti. Naime, samo se kult prema Bogu izražavao kultom prema knjizi, pa se zbog toga narodna usmena književnost, s malim izuzecima, nije zapisivala sve do 19. stoljeća.[13] Nezapisivanje narodne književnosti posljedica je i općeg konteksta kulture i pismenosti, književnosti i duhovnosti bizantskog nasljeđa.[14] Trebala su proći mnoga stoljeća da bi se zapisale, najprije individualna umjetnička djela, a kasnije i šire nacionalne preporodne ideje. Uzme li se u obzir komunikacijsko-prostornu ograničenost makedonske kulturne sredine u prošlosti, zbog specifičnoga povijesnog razvoja, razvidno je da preduvjeti za književnu komunikaciju, razmjenu i utjecaje između makedonske i zapadnoeuropske književnosti nisu postojali ili su bili minimalni, ali u svakom slučaju nisu bili neposredni. Takvo stanje nalaže prihvaćanje vladajućih, unutrašnjih književnih standarda civilizacije i književnosti kojoj je pripadala stara makedonska književnost. Paradigma povijesti makedonske književnosti treba slijediti specifičan razvoj starih

13 Ќулавкова, Катица (1992), Копнеж по систем, Македонска книга, Скопје, str. 377.

14 Isto; 379.

slavenskih književnosti u kojima pojam književnost označava, s jedne strane pismenost i umjetnost, a s druge crkvenoslavensko pismo i narodnu usmenu književnost. U makedonskoj povijesti književnosti trebalo bi pod pojmom *književnost* podrazumijevati sve one aspekte koji podliježu utvrđenom kanonu strukture, izraza i oblika, ali i prijevodnu književnost, odnosno religiozno-didaktičku književnost na crkvenoslavenskom ili narodnom jeziku.[15] Ne treba zaboraviti da su u srednjemu vijeku granice umjetničke književnosti bile šire i obuhvaćale su filozofske rasprave, povijesna djela, djela didaktično-poučnog i religiozno-moralnog karaktera, apokrife, žitja itd. Neki autori historiografiju i kronografiju smatraju glavnim dostignućima bizantske književnosti.[16]

Umjetnička djela u bizantskoj književnosti obuhvaćaju manji dio širokog korpusa, a možda i njezin najmanje zanimljiv dio. Književna povijest u makedonskome književnopovijesnom kontekstu ne treba se promatrati samo iz aspekta individualne umjetničke i pisane književnosti, nego i iz aspekta ukupne pisane i usmene tradicije te korpusa. Takvo stajalište olakšat će argumentiranje, opisivanje i procjenu povijesti makedonske književnosti kao kontinuirane te time ublažiti, ako ne i prevladati prazninu bez književnosti. Odsutnost književnih pravaca u tzv. produženomu srednjem vijeku nije povezana samo s makedonskom književnom poviješću. Odnosi se gotovo na sve književnosti koje se nadovezuju na bizantski estetski i civilizacijski predložak, identificirajući se s njezinom poetikom. Makedonska etnička, kulturna i jezična posebnost dograđivala se i postojala na granicama Bizantskoga (6. – 8. st.) i Turskoga Carstva (1289. – 1914.), a u određenim intervalima pod bugarskom i srpskom vlasti. Znatan trag i posebno mjesto u svijesti i kulturi balkanskih naroda, posebice makedonskoga, ostavilo je Samuilovo Carstvo (976. – 1018.), čije je utemeljenje vezano za osnivanje Ohridske patrijaršije, a od 1018. i arhiepiskopije koja je bila neovisna od Carigradske patrijaršije, tijekom sedam stoljeća, do 1767. godine.

Nameće se pitanje o modusima po kojim se književna djela vezuju/identificiraju s idejom nacionalnog identiteta koji ih smješta u korpus povijesti nacionalne književnosti.

---

15 Катица Ќулавкова, »Континуитетот на македонската книжевна историја- некои книжевно-историски и теориско-методолошки соочувања«, Книжевен контекст, 1, Скопје 1995, str. 37.

16 H. G. Beck službenu bizantsku književnost srednjeg vijeka naziva »klasicističkom« i suprotstavlja je »narodnoj«. Jezik je ovih pisanih djela i pokraj svih nijansiranja »klasicistički«, »književni« znatno je udaljen od govornog jezika, mnogo više nego što je to slučaj u drugim kulturama. V. *Putevi bizantske civilizacije*, 1967: 129.

Periodizacijski modeli povijesti makedonske književnosti

Zbog atipičnoga književnog razvitka u polifonom kompleksu bizantskog kulturnog nasljeđa, nemale su dvojbe povjesničara književnosti pri periodiziranju makedonske književnosti kao književnosti malog naroda jer se zbog navedenih razloga ne mogu primijeniti načelno uobičajeni nazivi književnih epoha i pojmova nastalih razvojem velikih europskih, bolje rečeno zapadnoeuropskih književnosti.

Općeprihvaćeni književnopovijesni model, svojevremeno potaknut prosvjetiteljskom i romantičarskom idejom o nacionalnosti i nacionalnoj književnosti, zapostavljao je izvanknjiževni kontekst povijesnih, geografskih, ideoloških i jezičnih prožimanja dviju i više nacionalnih književnosti. U suvremenoj komparatistici dogodio se otklon od takvog monolitnog povijesnog i kulturnog nasljeđa.

Proučavanje povijesne dinamike međuknjiževnih zajednica, unatoč tomu, često je vodilo bezrezervnom pokušaju sinteze i aplikacije pojedinih književnopovijesnih i razvojnih, a time i periodizacijskih kriterija na različite razvojne tipove književnosti međuknjiževne zajednice, npr. makedonske. Time su se izravno negirale posebnosti pojedinih književnosti i onih komponenti međuknjiževne zajednice koje imaju pravo na autonomni i neotuđivi status vlastite egzistencije,[17] pa i na shvaćanje njihove neravnomjernosti književnopovijesnog razvoja kao regularne pojave koja je uvjetovana različitim determinantama.[18]

Mnogi atipični književni fenomeni koji su zahvaljujući različitim, najčešće izvanknjiževnim uzrocima, ostali izvan razvojnog procesa, traže da se postojeće koncepcije prilagode, modificiraju, i da se pronađu teorijski modusi koji će ih obuhvatiti i adekvatno protumačiti. Većina egzilantskih makedonskih pisaca iz razdoblja preporoda predstavljena je prijevodima makedonskom čitateljstvu tek nakon Drugog svjetskog rata, dok preostali čekaju na taj trenutak na policama nacionalnih institucija u širem geografskom području kojim su se kretali tijekom egzila. U svijetu je učestalo periodiziranje povijesti književnosti bez osvrtanja na marginaliziranu prijevodnu književnost.

Koncepcije periodizacije povijesti makedonske književnosti promišljane kao književnopovijesne sinteze, odnosno kao međuknjiževne balkanske zajednice u mediteranskom kulturnom i civilizacijskom krugu, tj. kao međuknjiže-

17 Đurišin, Dionyz (1991), *Daljnje mogućnosti i perspektive istraživanja međuknjiževnog procesa*, Zb. »Komparativno proučavanje jugoslavenskih književnosti 4.«, str. 37.

18 Isto: 39.

ne zajednice jugoistočnih Slavena,[19] trebaju svakako uzeti u obzir specifičnosti pojedinih komponenata u uvjetima njihove uzajamnosti. Bilo bi znanstveno neutemeljeno na nju aplicirati periodizacijske kriterije zapadnoeuropskih književnosti. To bi dovelo do nedopustive historijske uniformiranosti književnosti s različitim povijesnim razvojnim stupnjevima.

U povijesti makedonske književnosti nema ujednačene periodizacijske koncepcije. Izgleda da je riječ o neuralgičnoj točki makedonskih književnih povjesničara čija je zadaća ususta viti vrlo netipičnu književnopovijesnu građu i izraditi općeprihvaćenu periodizaciju koja bi odgovarala dosezima u zapadnoeuropskim književnostima. Baveći se periodizacijom određenih povijesnih isječaka makedonske književnosti iscrpljuju se detaljima koji dokazuju nacionalnu književnu autonomnost osporavanu i prisvajanu od susjednih književnosti, a za koju nisu unaprijed pripremljeni adekvatni stilski okvir i pojmovnik kojim bi se opisale netipične odlike.

Gane Todorovski izradio je periodizaciju makedonske književnosti 19. st., odnosno nove makedonske književnosti. On rasvjetljava sporno »besknjiževno« 19. stoljeće svojim upornim i pionirskim istraživanjem, čiju je periodizaciju objavio daleke 1965.[20] Todorovski se još nekoliko puta osvrtao na pitanje o periodizaciji nove makedonske književnosti.[21] Njegova periodizacija rezultat je društveno-povijesne uvjetovanost makedonske književnosti u širem izvanknjiževnom geografskom i kulturnom kontekstu:

I. Generacije:
1. Prosvjetitelji (1802. – 1845.)
2. Preporoditelji (1850. – 1870.)
3. Pisci udžbenika (1865. – 1880.)
4. Revolucionari – reformatori (1872. – 1890.)

II. Predstavnici:
1. Danail Moskopolec, J. Krčovski, K. Pejčinović, T. Sinaitski

19 Kovač, Zvonko (2000), *Slavenske međuknjiževne zajednice-južnoslavenski literarni konteksti,* »Književna smotra«, br. 117 (3), Zagreb.

20 Тодоровски, Гане (1965), »Кон прашањето за периодизацијата на новата македонска литература, Литературен збор«, XII, 5, стр. 15–18.

21 Тодоровски, Гане (1978), Стилската формација кај Македонците, прилог кон периодизацијата на новата македонска книжевноцт,Македонски славистички комитет, Скопје; (1979) во книгата »Маѓепсан мегдан«, Скопје, стр. 519–532.

2. D. Miladinov, Džinot, braća Petković, K. Miladinov, G. Prličev, R. Žinzifov, M. Cepenkov, G. Pulevski, T. Popov
3. P. Zografski, D. Makedonski, Mačukoski, K. Šapkarev, G. Pulevski, A. Zografski.
4. Petar Pop Arsov, G. Petrov, T. Kitančev, E. Sprostranov, S. Gulapčev, K. P. Misirkov i dr.

III. Relacija društvo – pisac

IV. Stilske odlike:
Klasicizam
Predromantizam i sentimentalizam
Romantizam
Realizam

V. Utjecaji i veze:
Damaskinska književnost
Balkanske i južnoslavenske tradicije
Veze s europskim i slavenskim književnostima

VI. Rodovi i vrste
Lirska i epska poezija
Drama
Memoarska proza i publicistika
Prijevodi itd.

Miodrag Drugovac[22] bavi se također periodizacijom nove makedonske književnosti i daje njezin vrlo detaljan nacrt koji apostrofira svaku atipičnost makedonske književnosti kao estetsko-stilskog, ali i društveno-povijesnog fenomena.

1. Novi preporod (1890./93. – 1928.)
a) Od folklora prema književnosti
b) Narodni realizam s folklorno-realističkim i borbeno-realističkim varijantama
c) Kulturni program i lingvističke anticipacije Krste P. Misirkova

22 Друговац, Миодраг (1990), Историја на македонската книжевност, Мисла, Скопје, str. 28.

2. Socijalni realizam (1928. – 1941.)

a) Socijalna književnost s folklornom i buditeljskom nacionalnom funkcijom
b) Socijalna književnost kao izraz revolucionarne ideologije radničke klase
c) Ekspresionističke i druge tendencije socijalno-realističke književnosti

3. Književnost konstituante (1941. – 1952.)

a) Književnost NOB-a i Revolucije
b) Konstituiranje makedonskoga književnog jezika i pravopisa
c) Počeci poslijeratne socijalne i socijalističke književnosti
d) Poetika intimizma

4. Moderna književnost (1952. – 1987.)

a) Lirski intimizam
b) Narodni realizam i nove modifikacije
c) Prekretnica: književne konfrontacije: realizam – modernizam
d) Književnost modernog senzibiliteta (neosimbolističke, neoekspresionističke i neonadrealističke tendencije; lirski, mitski, magijski i kritički realizam).

Isti autor ponudio je još jedan nacrt periodizacije makedonske književnosti 20. stoljeća:

1. Ilindensko razdoblje

- preporoditelji (K. P. Misirkov, M. Cepenkov, V. Černodrinski, K. Majski, K. Šapkarev i G. Pulevski)
- romantičari i realisti

2. Racinovo razdoblje

- Makedonska književnost između dva rata

3. Slobodno razdoblje / razdoblje ostvarenog kontinuiteta

Povjesničar književnosti **Blaže Ristevski** oblikovao je periodizaciju u kojoj se poslužio bitnim povijesnim događanjima kao njezinim čvorišnim mjestima koja su omogućila makedonski književno-kulturni razvitak:

I. Stara makedonska književnost (9. – 18. st.)

1. Od kristijanizacije do turskog osvajanja Makedonije (9. – 14. st.).
2. Književno i kulturno nasljeđe od Markova kraljevstva do kraja 18. stoljeća.

II. Nova makedonska književnost (1802. – 1944.)

1. Prosvjetiteljsko razdoblje (1802. – 1845.)
2. Književnost nacionalnog buđenja (1845. – 1875.)
3. Epoha nacionalnooslobodilačkih programa i ustanaka (1875. – 1903.)
4. Razdoblje sudbonosnih događaja od Ilindena do Versaillesa (1902. – 1919.)
5. Književnost podijeljene Makedonije (1919. – 1944.)
6. Književnost nacionalnooslobodilačke borbe (1941. – 1944.)

III. Suvremena makedonska književnost

1. Književnost egzaltacije zbog nacionalne slobode (1944. – 1948.)
2. Godine prijeloma i konfrontacija (1948. – 1955.)
3. Tendencije i realizacije književno estetskog pluralizma (1955. – 1980.)
4. Desetljeće dezintegracije i samostalnosti (1981. – 1991.)

Periodizacija Borislava Pavlovskog[23] otklonila je pozitivizam zarobljen borbom za dokazivanje nacionalne i kulturne samosvijesti makedonskog naroda o vlastitoj autonomnosti. Mjerila su takve periodizacije teorijsko-metodološka i pružaju mogućnost da se makedonska književnost oslobodi od formalističkog načela nacionalne imanentnosti. Takva periodizacija izdvaja makedonsku književnost iz povijesne izolacije, stavljajući je u aktivan odnos s ostalim slavenskim/južnoslavenskim književnostima koje su se razvijale u sklonijim povijesno-društvenim uvjetima, a poštujući pritom njezin autonomni integritet.

I. Stara makedonska književnost:

1. Srednjovjekovna (9. – 16. st.)
   A) (9. – 12. st.) obilježja:
      - staroslavenski jezik
      - glagoljičko pismo
      - bogumilska književnost

   B) (12. – 16. st.) obilježja:
      - veća odstupanja od staroslavenskog jezika
      - upotreba srpske recenzije

23 Hrvatska Enciklopedija, Leksikografski zavod »Miroslav Krleža«, (2004.), sv. 6, str. 780–789.

2. Novovjekovna književnost (16. – 19. st.) obilježja:

- u znaku damaskina
- upotreba narodnih govora

II. Nova makedonska književnost (19. – 20. st.) obilježja:

A - prosvjetiteljstvo (1802. – 1845.)

B - od romantizma prema realizmu (1845. – 1928.)

C - razdoblje realističkih koncepcija (1928. – 1952.)

D - razdoblje poetičkog pluralizma

Mnogi su se povjesničari makedonske književnosti bavili periodizacijom, zadržavajući se često na samo jednom njezinom dijakronijskom isječku. Kad se Vera Stojčevska-Antić, ugledna makedonska medijavelistica, zanima periodizacijom srednjovjekovne književnosti, to čini prije svega na temelju povijesno-društvenoga konteksta. Polazi od 863. g., odnosno stvaranja slavenskog pisma, književnog i prevoditeljskog djelovanja Ćirila i Metoda, razdoblja u kojem su postavljeni temelji općeslavenske pismenost i književnosti na jeziku u čijem je temelju govor makedonskih Slavena iz okolice Soluna. Vera Stojčevska-Antić srednjovjekovnu književnost dijeli na dva razdoblja:

1.) 9. – 14. st. s izrazitim bizantskim karakteristikama u svim književnim rodovima i žanrovima

2.) 15. – 19.st. – do oslobođenja od petostoljetnog turskog ropstva.

Iako obilježja srednjega vijeka završavaju u 15. st., Stojčevska-Antić produžuje ga do 19. st. jer su se književni žanrovi i motivi nastali u srednjemu vijeku nastavili prakticirati sve do tada. Stojčevska-Antić smatra da tursko razdoblje nije unijelo nijedno novo obilježje u makedonsku književnost. U tom razdoblju održala se književnost s bizantskim odlikama iz prvoga razdoblja srednjovjekovne makedonske književnosti koja će se prožeti sa žanrovima u makedonskom prosvjetiteljstvu i preporodu.

Književno-kulturni razvoj makedonskog naroda odvijao se paralelno s razvojem nacionalne svijesti i sa stvaranjem kulturnog identiteta.

LITERATURA

Аврамовска, Наташа (2006), Ние во времето, ИМЛ, Скопје.

Anderson, Benedict (1990), Nacija: zamišljena zajednica, Školska knjiga, Zagreb.

Алексиев, Александар (2001), Потрага по традиција и континуитет, Гоце Делчев, АД., Скопје.

Алексиев, Александар (1985), Низ литературното минато и сегашноста, Култура, Скопје

Цветановски, Саво (1990), Антологија на македонскиот поистмодернистички расказ, Наша книга, Скопје.

Ќулавкова, Катица (1992), Копнеж пои систем, Македонска книга, Скопје.

Ќулавкова, Катица (1995), Континуитетот на македонската книжевна историја-(некои книжевно-историски и теориско-методолошки соочувања), Книжевен контекст, 1, Скопје.

Доровски, Иван (1992), Студии за балканскиот литературен процес во XIX и XX век, МАНУ, Скопје.

Ѓурчинов, Милан (1996), Странските влијанија во македонската литература и култура во 50-е і 60-е години, МАНУ, Скопје.

Ѓурчинов, Милан (1983), Современа македонска книжевност, Мисла, Скопје.

Kovač, Zvonko, Slavenske međuknjiževne zajednice – jugoslavenski interliterarni kontekst, Književna smotra, 2000., br. 117 (3).

Ристовски, Блаже (2001), Сознајби, МАНУ, Скопје.

Ристовски, Блаже (1989), Портрети и процеси од македонската литературна и национална историја II, Култура, Скопје.

Ристовски, Блаже (1990), Портрети и процеси од македонската литературна и национална историја III, Култура, Скопје.

SUMMARY

Due to the atypical literary development in the polyphonic complex of Byzantine cultural heritage, certain doubts arose among the literary historians when periodizing Macedonian literature as the literature of a small nation. Because of the mentioned reasons the general terminology of literary epochs and concepts created by the development of European, or rather Western European literature is not applicable.

The generally accepted literary-historical model, once inspired by the epoch of Enlightenment and by the Romantic ideas of nationality and national literature, neglected the extra-literary context of the historical, geographical, ideological and linguistic permeations of two or more national literatures. In the contemporary literature studies there has been a departure from such a monolithic historical and cultural heritage.

Keywords: atypical literary development, Byzantine cultural heritage, Literature of a small Nations, Nationality and national Literature, Approachesand Methods of Periodisation in Macedonian Literary History

UDK 821.163.3.09"19/20"
82:316.7
(Izvorni znanstveni rad)

NEBOJŠA LUJANOVIĆ

PROJEKT 'NACIJA': MEHANIZMI NARATIVNOG IDENTITETSKOG OBLIKOVANJA U TEORIJSKOM KORPUSU ZLATKA KRAMARIĆA

UVOD

Povodom obljetnice i prekretnice u djelovanju i životnom putu osječkog profesora i znanstvenika prof. dr. sc. Zlatka Kramarića, nameće se potreba ukupnog sagledavanja njegova teorijskog doprinosa hrvatskoj znanosti, kao i neizbježno zamjećivanje da unutar njegova opusa dominira pojam nacije. Na isti način nametnuo se i u slučaju ove analize: ona izdvaja sam pojam nacije kao središnji Kramarićev interes, ali tako da izdvaja njegovu naratološku perspektivu koju autor obilato primjenjuje (zbog čega je fokus usmjeren prema dvama naslovima: *Identitet, tekst, nacija: interpretacije crnila makedonske povijesti* i *Politika, kultura, identitet (interkulturalni dijalog*), dovodi ju u vezu sa sličnim teorijama, te na kraju sve svodi na pitanje mogućnosti drugih priča. Nije slučajno ni to što je autorov izvorni habitus upravo književnost (posebno makedonska) i teorija književnosti, na koju se naratologija oslanja u potrazi za pripovjednim obrascima u drugim konstrukcijama (kao što je nacija ili ono što se predstavlja kao nacionalna povijest).[1]

I pored naše odluke da se usmjerimo na pojam nacije, zanimljivo je usporediti kako Eric Hobsbawm u svojoj knjizi *Nacija i nacionalizam* (1993: 5) primjećuje da se tijekom sedamdesetih i osamdesetih godina prošlog stoljeća više napisalo, u znanstvenom smislu, o tom pojmu nego u cjelokupnom periodu prije toga. Oči-

1 Ključne pojmove, naratologija i povijest, najbolje definira Vladimir Biti, i u tom smislu su korišteni u radu: naratologija kao znanstvena perspektiva koja proširuje svoj interes s književnosti na usmene oblike, svakodnevnicu i neknjiževne tekstove, kako bi u svima prepoznala pripovjednu matricu kao organizacijsko načelo (Biti, 2000: 328–329), te povijest kao tekstualni artefakt koji sadrži elemente pripovijedanja, iako u nastojanju da ih se prikrije ne bi li sačuvao svoju vjerodostojnost (isto: 403).

to se radilo o dobroj znanstvenoj procjeni da će pitanje nacije u desetljećima koja slijede predstavljati goruće pitanje, naročito nakon sloma komunizma, te nakon toga ubrzane globalizacije. Međutim, nacija će nam biti predstavljena, problematizirana, pa i nametana, kao priča, konstrukt koji prikriva svoje porijeklo i mehanizme svog djelovanja, kako bi se predstavio kao jedina moguća priča. A Kramarićev je znanstveni *credo* upravo bio razotkriti i ogoliti dotičnu konstrukciju; ne kako bi ju poništio, nego kako bi saznanje i uvid u njezinu konstrukciju otvorili neke nove mogućnosti. Prije nego što se pojavi sama nacija, kako podcrtava Hobsbawm (1993: 12), prije nje dolazi priča o naciji; ukratko, nacionalizam prethodi naciji. I upravo je priča u središtu našeg interesa.

Iako će svaka, a posebno nacionalna priča, truditi se prikazati kao zadano prirodno stanje, ili jedina moguća priča, koristeći pritom hegemonijski pritisak kako bi se u tom smislu potvrdila, znanstvena je bjelodana činjenica ne samo o narativnom porijeklu nacije, nego i o antropološkoj dimenziji cijelog problema: zajednice su od početka imale svoje priče koje su joj osiguravale koheziju. Richard Kearney (2009: 85) tako piše o dvije temeljne priče koje su ugrađene u zapadnoeuropsku civilizaciju, a to su grčko-rimska i biblijska. Pa fragmente tih dvaju velikih narativa možemo pronaći i u narativu o hrvatskoj naciji, o čemu će biti riječi kasnije. Za sada se možemo poslužiti Keraneyjevim ilustriranjem manipulacija u procesu konstrukcije takvih narativa. Od brojnih primjera koji podržavaju tu konstataciju, najzanimljiviji je onaj o postanku rimske nacije. To je priča o Eneji i Romulu; junacima koji su potomci božice ljepote i boga pobjede, čime nastanak te nacije dobiva i božanski prizvuk, a u čiji se proces upliću i sudbinski elementi o njihovoj neizbježnosti (kroz priču o preprekama na koje nailazi Eneja) (Kearney, 2009: 91–99). Iako je sam narativ tek djelomično povijesno utemeljen, a većim dijelom nadograđen mitološkim konstrukcijama, jasno ćemo ga kvalificirati kao iskonstruiranu naraciju. Pitanje je samo, jesmo li spremni na isti tretman u slučaju naracija o vlastitoj naciji.

NACIJA – DOBRO ISPRIČANA PRIČA

Upravo Kramarić svojim znanstvenim doprinosom radi važan iskorak u tom smjeru. Usprkos snažnom pritisku prezentacije nacije kao esencijalističke kategorije, u javnom diskursu, pa posljedično time velikim dijelom i u znanstvenom, Kramarić otvara suprotnu frontu predstavljajući nacionalni identitet kao konstrukciju. Konstruktivističke teorije identiteta na početku tisućljeća nisu neuobičajena pojava, iznjedrene su dva desetljeća ranije iz krila postkolo-

nijalne i postfeminističke teorije, ali njihova primjena na naš prostor jest bila neuobičajena pojava, a nešto od te 'neuobičajenosti' očuvalo se i do danas. Kramarić (2013: 11) teorijski energično istupa protiv esencijalizma ukazujući na neodrživost takvog pristupa (kako možemo govoriti o vječnosti nacije, kada je ona proizvod 18. stoljeća?). Posežući uglavnom za tezama Erica Hobsbawma, često se koristi upravo njegovom sintagmom 'izmišljanje tradicije', napominjući da svaka nacija ima proces 'izmišljanja' ili konstruiranja koji možemo pratiti, te koji se odvija u određenom društveno-kulturnom kontekstu.

Izmišljanje ili imaginacija je proces koji vodi prema naraciji, a naracija je točka u kojoj se preklapaju književnost i nacija. Književnost je izuzetak po tome što svom narativu dodaje estetsku dimenziju i višeznačnost; ali, bez obzira na to, činjenica je da nas narativi u književnosti mogu mnogo čemu naučiti o konstrukciji samog narativa, pa tako i nacionalnog. Nije stoga slučajno što se nacionalni narativ često oslanja na onaj književni, a tu je povezanost upravo isticao Kramarić u svojim analizama. Analizirajući makedonsku književnost 19. i 20. st., on uočava kako upravo, povratnim procesom, nacija pokušava ispisati novu (rekli bismo, izmisliti, iskonstruirati) povijest književnosti, upisujući nastanak makedonskog romana i novele u 19. st., što je po njegovoj procjeni fabriciranje povijesti jer se oni pojavljuju tek stoljeće kasnije. Tim nam paradigmatskim primjerom Kramarić (2009: 21–38) skreće pozornost na procese 'izmišljanja' i mogućnosti manipulacije kako bi se što efektnije dotjerao koncept nacije. Narative koji se oslanjaju na književne, pričajući povijest u svojoj interpretaciji, ukazujući na nemogućnost ideološki nekontaminirane povijesti, autor prikazuje na primjeru dvojice autora koji otvoreno ukazuju na šavove tih narativa: Ivu Andrića i Slavka Janevskog (isto: 102–103). Tako Kramarić ukazuje na važan detalj u sagledavanju ove problematike: narativi su najbolje uočljivi u verzijama neispeglanih šavova.

Osim na Hobsbawma, Kramarić u ključnom pojmu 'izmišljanja ili imaginacije' nacije dodaje konstatacije Benedicta Andersona, što tvori metodološku platformu svih njegovih daljnjih analiza. Anderson (1990: 32–33) pritom ima prilično čvrst argument: napominje kako je neupitna činjenica da se pojedini pripadnici nacije nikada neće sresti u životu, a i dalje će imati vrlo snažan osjećaj da pripadaju istom identitetskom okviru; upravo zato što ga zamišljaju. A zamišljanje im je potaknuto konzumiranjem istih narativa. I tako smo se vratili još jednom ključnom pojmu te zatvorili krug. Naracija je temelj nacije, a naracije se konstruiraju, imaju strukturu, proces nastajanja, elemente od kojih se sastoje; što su sve teme koje u nastavku rada moramo otvoriti.

Vladimir Biti podebljava odnos nacije i naracije sintezom teoretičara koji prikazuju naciju kao diskurzivnu tvorbu. Kao i kod svake naracije, usredotočeni smo na fabularno rasterećenje i emocionalni dojam. To je prva, afektivna verzija čitanja; druga se odnosi na spoznaju o mehanizmu i strukturi teksta, ali ideološka projekcija zaustavlja se na prvoj. Ako želimo raspravu nastaviti u smjeru rasvjetljavanja konstrukcije, moramo imati na umu da naracija o naciji mora pobuđivati osjećaje i poticati na djelovanje, a ne iznositi povijesne činjenice. Nastavlja Biti (2002), elementi koji se ugrađuju u narativ imaju funkciju njezina održavanja u pogonu; neprestano poticati dodatne emocije iz jednostavnog razloga – moć se mora iznova potvrđivati. Naracija o naciji ima hegemonijsku poziciju koju mora obnavljati.

Hegemonijska dimenzija, o kojoj će još biti riječi, proizlazi iz transformacije same nacije: ona jest po strukturi naracija, ali po načinu predstavljanja ustvari je 'politička religija'. U mnogočemu je slična i klasičnoj religiji, pokazuje Wehler (2005: 33–35), naročito kada je u pitanju mehanizam djelovanja. Obje se oslanjaju na prethodne elemente, nadograđuju se na njih izmjenom ili prilagođavanjem, obnavljaju se ritualima, te koriste elemente naracije kao što su 'izabrani narod' i 'obećana zemlja'. Stoga je za očekivati da će u svojoj konstrukciji ne samo slijediti model religijskog teksta, nego temeljne tekstove određene religije i izravno uklopiti u svoj narativ (Biblija u ustavu i vrijednosnom sustavu nacije).

KULTURNI *BACKGROUND* PRIČE – MITOVI I RETRO ELEMENTI

Uvlačenjem religijskih tekstova u raspravu, kao i spominjanje Biblije kao jednog od elemenata naracije, zašli smo u sljedeću razinu rasprave koja se odnosi na sadržaj same nacije kao naracije, što je drugo važno pitanje o kojem piše Kramarić. Ako smo načisto s time da je riječ o naraciji koja ima svoj mehanizam oblikovanja koji dovodi do određene konstrukcije, što onda ispunjava tu konstrukciju? Prema Kramariću, to su uglavnom retro elementi naracije poput priča o plemstvima, davnim pobjedama, junacima. Pritom su se ti motivi usklađivali s tradicionalnim, a ne modernim europskim vrijednostima. Među njima, tvrdi Kramarić (2009: 55–59), naše vrijednosti ne samo da ne participiraju posljednja tri – četiri desetljeća koja je obilježio rat, nego i duži period prije toga. Umjesto suvremenih inačica, narodi ovih prostora odabrali su tradicionalne narative koji se grade na antagonizmu, a svoju zajednicu drže

u zatočenosti jednog statičnog stanja gdje ignorira 'sadašnjost sadašnjosti i prošlost prošlosti'[2]. Tako se kreira jedna mješavina prošle sadašnjosti u kojoj se stapaju davni i sadašnji motivi, srednjovjekovni i suvremeni junaci, i slično.

To je upravo konkretna manifestacija onoga što Hobi Bhabha (2002) naziva diseminacijom. I sam se opirući naciji kao empirijskoj sociološkoj kategoriji ili holističkom kulturalnom entitetu, on ju promatra kao agregat simboličke moći koji uporno radi na istiskivanju kategorija kao što su klasna pripadnost ili seksualnost, a na potenciranju kulturalnih razlika (u što pripada antagonizam prema Drugome). 'Od mnogih jedno', nastavlja Bhabha, glavna je parola nacije, pa prema tome ona ne poznaje nijanse, kao što ne poznaje razliku između sadašnjosti i prošlosti, što se nastavlja na gore iznesene stavke. Nacija je oduvijek tu, vječna, ne poznaje vrijeme, i to je njezin problem jer se vječno mora boriti s temporalnošću. Tu nastaje famozni Bahbhin procjep: nacija je sva u sadašnjem trenutku, ustvari u vječnosti, iako je nje bilo i prije, mada tu kategoriju 'prije' ne priznaje u svom statičnom poimanju vremena. Nacija ne priznaje mehanizam nastajanja, ona je odjednom tu, mada taj trenutak u kojem je nastala ne locira nigdje.

Prema tome, iz naše perspektive retrogradni elementi koje preuzima nacija i uklapa u sadržaj svog narativa nije retrogradan iz njezina kuta promatranja u kojem ne postoji vrijeme; prošlost je sadašnjost. Plodno tlo za uvlačenje različitih mitova iz prošlosti proizlazi iz činjenice da mi ovdje govorimo, i u hrvatskom i u makedonskom slučaju, kako napominje Kramarić (2009: 69–74), o kulturnom tipu nacije (prema klasifikaciji A. Smitha). Taj se, naime, tip sastoji upravo od mitova i simbola, za razliku od političkog tipa koji se gradi na razrađenoj doktrini. Kulturni tip nas je, implicira autor, naveo na davne mitove koji su spojili sadašnjost i prošlost, a to opet prema etničkoj verziji, pa mi sada govorimo o nacionalizmima koji 'nikada nisu uspjeli počistiti etnicitet ispred praga države-nacije'.

Unutar tog okvira uklopili su se elementi naracije koje iz vrlo zahvalne pozicije, one vanjske, uočava Magdalena Dyras (2010) analizirajući dominantne identitetske matrice devedesetih godina prošlog stoljeća. Pokušava iscrpiti njihov sadržaj navodeći sljedeće elemente konstrukcije: potreba za vanjskim priznanjem, naracija o kulturi na razmeđu i traumatično iskustvo granice, neprijateljstvo prema Drugome, imperativ zaborava i konstrukcije nove povijesti, regresivna imaginacija okrenuta prošlosti, selektivni odabir tradicije, te sakra-

2 Ovu vrlo znakovitu sintagmu Kramarić citira prema Milici Bakić-Hayden (2006), a ona pak pritom parafrazira Mihaila Bahtina.

lizacija narativa ('Bog i Hrvati'). Pokušavajući proniknuti u istu materiju, Ivo Žanić (1998) analizira elemente identitetskih narativa i prije i nakon raspada jugoslavenske države, uočavajući kontinuitet oslanjanja na hajdučke legende, folklorni materijal, usmenu tradiciju, gusle kao metaforu kulturno-vrijednosnog obrasca, usmenu neupitnu tradiciju koja prethodi modernizmu.

Primjera ima još, pokušaja analiza i iscrpljivanja popisa motiva također, ali se i njihovim izostavljanjem uočava određena matrica. Na nju se naslanja pesimističan zaključak od kojeg Kramarić (2009: 81) ne bježi: etničko se ne uspijeva transformirati u političko, ostaje zaglavljeno na kulturološkoj razini reproducirajući povijest. Ono što će nas odvesti do središnjeg pojma antagonizma i traume u idućem poglavlju jest posljedica koja proizlazi iz ovako zadane situacije: razlike koje postoje među nama više nisu razlike u mišljenju, nego razlike između naših i tuđih, domaćih i uljeza prirodnih i neprirodnih.

SREDIŠNJE TOČKE – ANTAGONIZAM I TRAUMA

Brojni su, dakle, elementi koje možemo detektirati unutar ovako definiranog narativa nacije. Međutim, kao što u književnom narativu postoje središnji i rubni motivi, oni elementi koji unutar te konstrukcije preuzimaju glavnu ulogu i oni koji igraju sporednu, tako i unutar ovog narativa treba postaviti one središnje elemente. Čini se, nakon iščitavanja onoga što je Kramarić teorijski razradio o konstrukciji nacije, antagonizam i trauma zauzimaju to središnje mjesto. Tako u samom uvodu u razmišljanju o naciji kao naraciji, u knjizi *Identitet, tekst, nacija*, Kramarić (2009: 5–7) postavlja sljedeće pojmove kao polazište daljnje analize: trauma, dilema, potiskivanje. Trauma je vezana uz prepreke za rješavanje nacionalnog pitanja, uz rat koji je uslijedio, uz tranzicijski kaos, uz neprestani osjećaj ugroženosti od susjednih identiteta i konkurentskih narativa. Konstantno prisutni antagonizam potiče sukob ili ostavlja mogućnost/prijetnju sukobom, a to onda posljedično dovodi do traume. Hibridnost identiteta, činjenica da su isti ti suprotstavljeni identiteti isprepleteni, o čemu također Kramarić dosta piše (isto: 17), cijeli taj splet odnosa zaključava unutar klupka koje je teško razmrsiti.

Splet je to koji je u svoju teoriju ugradio i Bhabha (2004) na kojeg se autor oslanja. Nacija je konstrukcija koja se gradi kao suprotnost Drugome, pa je samim time taj Drugi kao oslonac ili pomoćno sredstvo ugrađen u sam prvotni identitet; sam bi se bez tog Drugog jednostavno urušio. Nacija kao diskurzivna

tvorba treba određene čvrste točke oko koje će se formirati, a antagonizam prema Drugome, nažalost, jedna je od najčešćih. I bez tog Drugog, koji je postavljen nasuprot, ali ujedno i ugrađen unutar našeg identiteta, antagonizam postoji i između određenih narativnih rukavaca unutar nacije kao narativne konstrukcije. Tako Oraić Tolić (2005: 272–275) analizira jugoslavenski narativ unutar kojeg se prethodno djelomično formirao hrvatski identitet, a koji je bio rascijepljen između dva glavna narativa. Prvi je utopijsko-mirnodopski koji je narativizirao elemente poput radnog naroda, bratstva i jedinstva, avangardne radničke klase i slično. Drugi je apokaliptično-ratnički koji se odnosio na odnos mi – oni, imaginaciju vječno prisutnog tajnog neprijatelja, konstantnu ugroženost itd. Istodobno s time, mogu se načelno formirati i paralelni rascijepljeni narativi na kroatocentrizam (san o hrvatskoj samostalnosti) i jugoslavizam (unutar bratstva i jedinstva s drugim narodima).

Ti antagonizmi, ugrađeni u dijakronijski bliže i dalje verzije nacionalnog identiteta, reflektiraju se i danas, iako se umnažaju pozicije na jednoj i drugoj strani. Sukobljene strane presvlače svoje naličje, antagonizam kao model odnosa ostaje. Žanić (1998) piše o dvije velike narativne linije koje se prelamaju preko hrvatskog, ali i susjednih prostora, a koji suprotstavljaju istočni imaginarij (vezan uz Srbiju, Crnu Goru i Makedoniju) i zapadni imaginarij (Hrvatska, Slovenija), s Bosnom i Hercegovinom kao kontaktnim prostorom. Neizbježno je, kada smo kod antagonizama, otvoriti i pitanje Balkana kao imaginarnog prostora u koji su sublimirani negativni stereotipi i koji se javlja kao posljedica kolonijalnog odnosa prema periferiji. O tome je pisala Katarina Luketić (2013), opisujući Balkan kao izvor traume na dvije razine: onoj gdje sami sebe dijelimo na Balkance i moderne, i onoj na kojoj nas drugi ograđuju u Balkan kao prostor nad kojim se manifestiraju odnosi moći. I ta trauma ima svoju dinamiku tako da se aktivira, kako prokazuje Luketić, različitim intenzitetom. Ono što je važno istaknuti jest da je on posebno pojačan nakon rata devedesetih, pa samim time ugrađen u suvremenu inačicu narativa o naciji. To je samo jedan od izvora trauma i antagonizama (ako nismo mi Balkanci, zna se tko jesu, oni Drugi) koji prožimaju dotični narativ.

TAUTOLOGIJA ILI JEDNA PRIČA ZA SVE

Sljedeća ključna stavka u sklopu Kramarićeva proučavanja nacije kao naracije jest njezina hegemonijska pozicija u odnosu prema konkurentskim narativima: naracija je jedina relevantna priča, a ujedno to je priča koja govori

o zajednici kao jednome. Iako, tvrdi Kramarić (2009: 13), nacija funkcionira kao interpretativni kontekst, a nikako kao objektivna struktura, činjenica je da se, na ovdašnjim prostorima posebno, etnička verzija nacije postavlja ne samo kao jedina moguća verzija kolektivnog identiteta, nego i kao objektivna datost. Ona potiskuje druge narative služeći se mehanizmima moći koje monopolizira preko institucija i ostalih hegemonijskih praksi za koje ima legitimitet. Prema tome, teško je raspravljati o naciji kao naraciji i ukazati na alternativne narative (isto: 133).[3] Zašto nacija kao dobro prolazi kao jedina moguća priča o naciji, pita se autor i nudi odgovor: zato što donosi priču o jednome, o stapanju, o sjedinjenom kolektivu koji obuhvaća sve u jedan okvir. Ta svojevrsna tautologija jest ono najprimamljivije za pripadnike određene zajednice (isto: 161), naročito ako su njezine prethodne odrednice, kao što smo vidjeli, trauma i antagonizam. U strahu i borbi smo najjači kao jedno, rekli bismo konkretno, bez okolišanja.

Hobsbawm (2011) govori o tri faze određene naracije nacije, prije nego što dođe do stadija da uspostavi svoju hegemonijsku poziciju kao jedina moguća verzija identiteta. Prvo nastupa kroz modifikaciju prethodnih elementa koje uklapa u svoj narativ (svaki narativ dolazi na teren već postojećeg narativa), zatim slijedi ritualizacija kroz koju se pozicija moći mora svakodnevno potvrđivati, i zatim institucionalizacija kao krajnji stupanj. Taj narativ, koji ima i svoju dijakronijsku dimenziju, disciplinira povijest kao također jedan od narativa koji će uklopiti u svoj sustav vrijednosti. Povijest će se, u skladu s time, prikazivati kao jedna, jedina moguća, iako će suvremeni teoretičari poput Compagnona (2007: 259) govoriti o povijesti kao višeslojnom konstruktu koji se sastoji od mnoštva djelomičnih povijesti, raznorodnih kronologija i protuslovnih konstatacija. Ako nije svjesna toga, povijest se pretvara u puku ideološku projekciju.[4]

3 Nemogućnost afirmacije alternativnih narativa oko nacionalnog identiteta zbog jakosti hegemonijskog pritiska onog narativa koji prevladava uočava i sam Kramarić. Kao da drugačije pozicije nisu ni moguće ni zamislive, osim ako ih se ne pokuša promotriti iz rakursa postkolonijalne kritike koja je usmjerena upravo na afirmaciju potisnutih glasova, pa taj potencijal iskorištava i sam Kramarić u svom razmatranju.

4 O sličnom tretmanu povijesti pisali su, točnije uspostavili takav teorijski pristup povijesti, Dominick LaCapra i Hayden White ističući da se povijest oslanja na dokumente kojima se pripisuju književna obilježja zbog njihove upletenosti u mrežu diskurzivnih i nediskurzivnih praksi određenog vremena; tekstovi tako postaju presjecišta vrijednosnih sustava, praksi označavanja i društveno-kulturalnih procesa (Biti, 2000: 69).

Poput Kramarića, i Boris Škvorc tu će vidjeti značajan doprinos književnosti. U svojoj opsežnoj studiji o naciji kao naraciji, Škvorc (2017) uočava da se znatan dio njezina narativa uspostavlja kroz književne tekstove, ali jednako tako i kroz sinteze književnih tekstova (kao što su povijesti književnosti), te kroz ostale oblike naracije vezane uz književnost. Pritom se, nastavlja autor, interpretacije književnih tekstova ulančavaju tako da se njihove vrijednosti uklope u ono što u određenoj verziji naracije o naciji dominira kao odabrani vrijednosni sklop. Jedino se tako, na štetu esencijalista, može pojasniti smjena dominantnih narativa o naciji tijekom povijesti, onako kako ju uočavamo u kratkom pregledu koji nam nudi Nikša Stančić (2002): od etničke zajednice, preko staleške zajednice, pa do prvih procesa modernizacije koji u prvoj polovini 19. st. dovode do modernog koncepta nacije, koji se zatim različito (ne) uklapa unutar pojedinih političkih sustava kako se smjenjuju (od monarhije, preko jugoslavenske zajednice, do konačnog osamostaljenja). Svaku od tih faza narativa, kako pokazuje Stančić, prate i određene promjene u društvenoj strukturi i političkim okolnostima. Može li, ako ne teorija, barem taj povijesni pregled očiglednih činjenica doprinijeti prihvaćanju konstruktivističke dimenzije kompleksa zvanog nacija? I zašto je to važno?

MOGUĆNOSTI DRUGIH PRIČA?

Moglo bi biti važno, sugerira Kramarić, i to je ključni dio ovoga rada, jer bi to prihvaćanje moglo otvoriti mogućnosti novih priča. Kao što Walia (2002: 15–17) sažima postavke Edwarda Saida: vrijeme je da povijest suočimo s vlastitim procesima konstrukcije. Takvo suočavanje zasigurno nudi novi potencijal u smislu ponovnog osmišljavanja novih oblika zajedništva, to jest, novih naracija koje bismo ponudili. Nema sumnje, kako napominje Kearney (85–89) da su sve nacije narativne, da nas oblikuju priče i da svaka zajednica ima neku svoju prevladavajuću priču. Problem nastaje onda kada pomislimo da je to jedina moguća priča, a još veći kada se uvjerimo da je ta priča bolja od drugih priča. U tim slučajevima, pripadnici određene zajednice ističu konstruktivnost i proizvoljnost drugih priča, a svojoj pripisuju stabilnost, 'prirodnost' i neupitnost. To je okidač za loše društvene procese.

S druge strane, takvo uspostavljanje narativa, ili izmišljanje tradicije, nesumnjivo ima i svoje pozitivne učinke o kojima piše Hobsbawm (2011). Ono povećava integraciju zajednice potičući zamišljeni osjećaj zajedništva i pripadnosti; isto tako daje legitimitet institucijama koje upravljaju životom te zajed-

nice; te usađuju vrijednosti i vjerovanja prema kojima se usmjerava djelovanje pripadnika zajednice. Ne odbacujući, prema tome, korisnost koncepta nacije kao oblika kolektivnog identiteta, ali ističući njezinu konstruktivnost, vjerojatno je Kramarićev cilj otvoriti time prostor novih načina osmišljavanja zajednice. Možda novih narativa koji bi bili usmjereni onim europskim vrijednostima iz kojih su, kako smo spominjali na početku, bile isključene. To bi ujedno bio najveći doprinos narativne perspektive u razmatranju tog problema. Spivak (2011: 46) govori o ciljevima svoje (postkolonijalne) znanstvene optike: inicirati detranscendentaliziranje nacionalizma kako bi nakon toga mogli vježbati oblike singularne imaginacije. To bi bio jedan od mogućih izlaza. Kramarić se i dalje drži kolektivizma. Nacionalizam ne mora značiti mržnju, napominje, i traga za idejom 'pozitivnog nacionalizma', barem onakvog kakvog ga je u književnosti prezentirao jedan od makedonskih pisaca koje uključuje u raspravu, Slavko Janevski (Kramarić, 2013: 70). A za takav narativ treba pripremiti teren; teorijski korpus Zlatka Kramarića doprinos je toj pripremi.

LITERATURA

Anderson, Benedict. 1990. *Nacija, zamišljena zajednica*. Školska knjiga. Zagreb.

Bakić-Hayden, Milica. 2006. *Varijacije na temu 'Balkan'*. Institut za filozofiju i društvenu teoriju, I. P. 'Filip Višnjić'. Beograd.

Bhabha, Homi. 2002. Disemi*nacija:* vrijeme, pripovijest i margine moderne nacije. *Politika i etika pripovijedanja.* Ur. Biti, Vladimir. Hrvatska sveučilišna naklada. Zagreb. 157–191.

Bhabha, Homi. 2004. *The Location of Culture*. Routledge. New York.

Biti, Vladimir. 2000. *Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije.* Matica hrvatska. Zagreb.

Biti, Vladimir. 2000. *Strano tijelo pri/povijesti.* Hrvatska sveučilišna naklada. Zagreb.

Biti, Vladimir. 2002. Performativni obrat teorije pripovijedanja. *Politika i etika pripovijedanja.* Ur. Biti, Vladimir. Hrvatska sveučilišna naklada. Zagreb. 7–33.

Compagnon, Antoine. 2007. *Demon teorije.* AGM. Zagreb.

Dyras, Magdalena. 2010. U potrazi za novim identitetom: naracije o hrvatskom identitetu u devedesetim godinama dvadesetog stoljeća. *Kroatologija*, Vol. 1, No. 2.

Hobsbawm, Eric. 1993. *Nacije i nacionalizam: Program, mit, stvarnost*. Novi liber. Zagreb.

Hobsbawm, Eric. 2011. *Izmišljanje tradicije*. Knjižara Krug. Beograd.

Kearney, Richard. 2009. *O pričama.* Naklada Jesenski i Turk. Zagreb.

Kramarić, Zlatko. 2009. *Identitet, tekst, nacija: interpretacije crnila makedonske povijesti*. Naklada Ljevak. Zagreb.

Kramarić, Zlatko; Banović-Markovska, Angelina. 2013. *Politika, kultura, identitet (interkulturalni dijalog)*. Odsjek za kulturologiju Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku i Školska knjiga. Osijek – Zagreb.

Luketić, Katarina. 2013. *Balkan: od geografije do fantazije.* Algoritam, Zagreb.

Oraić Tolić, Dubravka. 2005. *Muška moderna i ženska postmoderna.* Naklada Ljevak, Zagreb.

Smith, Adam. 1998. *Nacionalni identitet.* Biblioteka XX vek. Beograd.

Spivak, Gayatri C. 2011. *Nacionalizam i imaginacija.* Fraktura. Zagreb.

Stančić, Nikša. 2002. *Hrvatska nacija i nacionalizam u 19. i 20. stoljeću*. Barbat. Zagreb.

Škvorc, Boris. 2017. *Naracija nacije: problemi (književne) pri/povijesti.* Književni krug. Split.

Walia, Shelley. 2002. *Edward Said i pisanje historije.* Naklada Jesenski i Turk. Zagreb.

Wehler, Hans – Urlich. 2005. *Nacionalizam – povijest, oblici, posljedice.* Naklada Jesenski i Turk. Zagreb.

Žanić, Ivo. 1998. *Prevarena povijest*. Durieux. Zagreb.

SUMMARY

This paper presents an overview of the part of theoretical text corpus which professor and scientist Zlatko Kramarić dedicated to nation as subject of analysis form constructivist perspective. Also, it will focus on narratology as dominant analytic mode because Kramarić derivates most of his conclusions from that methodological model. It further means that our goal will be detecting the main elements in that narrative form, and in which segments author's theory meets other theorists form the same field. At least, instead of synthesis, the key question is offered, by Kramarić and author of this paper: what are possibilities of narrative perspective of national identity? Could it offer alternative narratives about collective identities besides this one (national, based on ethnicity) which is currently imposed as the only possible?

Keywords: nation, narratology, history, trauma, The Other, tautology, hegemony

UDK 325.81(091)
(Izvorni znanstveni rad)

КАТИЦА ЌУЛАВКОВА

ОД КУЛТУРЕН ДО ПОЛИТИЧКИ ХЕГЕМОНИЗАМ

УВОД: ПАРАДИГМАТА НА КУЛТУРНИОТ ХЕГЕМОНИЗАМ

Ако политичката хегемонија е превласт на една нација и држава над друга/други, тогаш културната хегемонија е (политичка) стратегија која овозможува превласт на една култура над друга/други. Превласта на една култура повлекува подреденост и потчинетост на друга. Превласта и подреденоста се две спротивставени лица на еден ист феномен на хиерархизација на културите. За да завладее една или повеќе други култури, културата-хегемон влијае врз нив информативно, комуникациски, пропагандно, медиумски и мрежно (соодветно на историските и цивилизациски околности), моделирајќи го системот на културните вредности, вкусови и перцепции. Културната хегемонија се остварува како историски процес на трансформација, а не како револуционерен преврат. Во таа смисла, постои разлика меѓу културна хегемонија и културна револуција. Во овој текст се прави и извесна мала дистинкција меѓу поимот хегемонија и хегемонизам. Хегемонизмот е стратегија за постигнување политичка или културна доминација, додека хегемонијата е веќе инсталиран систем на превласт и владеење и претставува историска актуализација на почетниот образец на хегемонија. Терминот културен хегемонизам овде го претпочитам затоа што упатува експлицитно на тоа дека феноменот на превласт (имање власт над другите, владеење со другите) во одредени околности се усвојува како конкретна политичка стратегија, па дури и како разработен методолошки систем.

Како политичка стратегија, културниот хегемонизам користи разни начини/мерки за спроведување на политиките на доминација. Начините/мерките се насочени кон: а) потиснување на наследената културна матрица, кон маргинализација на традицијата (јазикот и јазичната меморија, митското, ритуалното и историското наследство); б)

асимилација и конверзија на туѓиот културен идентитет и, в) создавање на една регионално или глобално моќна, парадигматична и култна култура.

Во поблага и пософистицирана форма, културниот хегемонизам се доживува како тенденција кон „водство" (авангардизам), при што остава впечаток на логична надмоќ на авангардната над традиционалната култура.[1] Но, во одредени радикални случаи, хегемонистичките културни политики се насочени кон ревизија и негација на туѓиот идентитет, поради што стануваат брутални и конфликтни. На локално и регионално рамниште, културната сродност и споделените места на меморија се употребуваат и се злоупотребуваат за остварување на културната хегемонија, додека на глобално рамниште сродноста или хомогеноста меѓу културите нема пресудна улога. Оттука произлегува сознанието дека сродноста меѓу културните традиции (следствено и просторниот и историскиот контакт) се можни, но не и нужни чинители на културниот хегемонизам.

Превласта на една култура над друга подразбира хиерархиски однос на надреденост односно подреденост на културите и народите. Превласта на културата поставена во улога на хегемон вклучува разни облици на институционална манипулација со културата која е поставена во подреден или потчинет однос – условување, блокада, говор на омраза и закани, злоупотреба на позицијата на моќ, присвојување на историјата и идентитетот на народот ставен во подредена ситуација (без или со нарушени државни институции), воведување мерки за софистицирана ама суштински присилна етничка конверзија, конфузија на категоријата државјанство и етничка припадност (Maalouf 2016: 87). Станува збор за инвазивен пристап и анексија на културно-историското наследство, а не на територијата. Таа е последица на примарната империјална геополитичка превласт на државата-хегемон над подредената или подредените држави.

Културниот хегемонизам во империјалната и колонијалната епоха има цел да ги поседува историски маргинализираните домородни/индогини, мигрантски и други малцински културни заедници.[2] Но, во постимперијалната и постколонијалната епоха (или констелација), хегемонистички културни политики се водат и по однос на други,

1 Едвард Саид говори за „културно водство" во Уводот кон Ориентализам (Said 1999: 20).

2 За проблематиката на културниот империјализам да се види книгата Култура и империјализам од Едвард Саид (Said 2002).

надворешни државни субјекти, најнапред во рамки на еден регион, меѓу соседните држави, потем и пошироко, во рамки на одредена групација на јазично сродни и хомогени култури (на пр., јужнословенските, словенските, латино-американските, франкофоните, англофоните култури). Кога се водат меѓу блиските (околни, допирни и соседски) култури, хегемонистичките културни политики се наметнуваат не само врз хомогените (како јужнословенските), туку и врз хетерогените култури кои живеат заедно во близина едни на други (како балканските – грчка, албанска, турска, влашка, јужнословенска). По сè изгледа, „границите меѓу 'блиските/исти' заедници можат лесно да се поместат" (Kramarić 2020: 26). Во тој контекст, културниот хегемонизам на малите балкански нации со големи претензии (мегало нации и национализми од 19-иот век натаму) се чини дека е постимперијален феномен инспириран од неоколонијалистичкиот дискурс.

На преминот кон 21-иот век, пак, епохата на глобализмот покажа дека културниот хегемонизам ги надминува границите на просторната и јазичната сродност. Глобализмот, всушност, не познава просторни и јазични граници, затоа што е транскултурен и транснационален. Тој се изведува, најнапред, во облик на „мек хегемониски колонијализам" (Kramarić 2020: 70), но со тек на време поприма облик на тврд колонијализам и ја доведува во прашање тезата дека во 20-иот и 21-иот век живееме во постколонијалистичка епоха. Тој создава имплицитни, а не експлицитни хиерархии на културните системи што ги користи за поттикнување свест (а не само чувство) на „латентна инфериорност" (Chepulis 1985). На тој начин ги продлабочува разликите меѓу западните и источните култури до степен на нивно меѓусебно отуѓување и латентно вредносно хиерархизирање. Така создава имагинарни центри на културни вредности со реална моќ (европоцентризам, американски центризам и супрематизам). Културниот интерес на глобалниот хегемон е геостратешки и далекусежен. Тој применува методи од позиција на моќ, т.е. на „флексибилна позициона надмоќ" (Said 1999: 21). Во таа смисла, културната хегемонија не ја исклучува, како крајна цел, територијалната (анексија), односно културната доминација не е само епилог, туку и пролог во економска и политичка доминација.

ГЕНЕЗАТА НА КУЛТУРНИОТ ХЕГЕМОНИЗАМ НА БАЛКАНОТ

Современиот културен хегемонизам на Балканот треба да се посматра во развој. Тој има своја приказна со увод (предисторија), заплети и расплети кои циклично се повторуваат и приказната ја преобразуваат во сага. Хегемонизмот е трансисториска појава и може да се посматра како повеќекратна историска актуализација на архетипот на хегемонот. Неговата почетна точка треба да се бара во древните епохи, а неговиот развој се следи во континуитет во текот на феудалните територијални освојувања во Средниот Век. Хегемонските односи отсекогаш функционирале по вертикална оска (меѓу општества кои се во позиција да бидат супериорни или инфериорни од воен аспект), но и по хоризонтална оска (меѓу релативно еднакви и блиски општества кои испитуваат дали некој од нив може да биде помоќен во воено-политичките води). Современиот меѓусоседски хегемонизам на Балканот е, најверојатно, остаток од робовладетелските и феудалните односи во претходните епохи. Сепак, нашиот средишен интерес во овој прилог е неговата нововековна контекстуализација во 19 век. Од тие причини, културниот хегемонизам на Балканот е поврзан со формирањето на новите држави-нации и со нивните експанзионистички стратегии, затоа што тогаш локалниот и регионалниот балкански интерес повторно добива пошироки меѓународни, европски размери. Американскиот општествен антрополог и археолог Анастасија Каракасиду овој единствен и многу сложен период од балканската историја го објаснува на овој начин:

> Современото градење нации на Балканот било тесно поврзано со пошироките дипломатски процеси и сојузите со променлива ‘рамнотежа на силите’ во Европа и Азија. Со слабеењето на Отоманското царство и неговото дезинтегрирање, во христијанските реони на Отоманскиот Балкан фатиле корен движењата за национално ослободување. Преку разни канали, како трговијата, образованието и протестантската мисионерска работа, револуционерниот дух на европското проеветителство се проширил на регионалните интелектуални и политички елити, кои често го користеле како идеолошка рамка за мобилизирање на народните маси и за оружени востанија. Овие просветителски идеологии [...] биле есенцијалистички по својот карактер и по својата реторика. [...] Реториката на дискусиите во тој контекст се фокусирала на

> прогресивните капацитети на секоја национална група, создавајќи нови идеолошки хиерархии на идентитетот според кои некои национални групи се сметале за подостојни за европската поддршка и признавање. Овие просветители во своите расправи создале идеолошка основа за еманципација и ослободување од Отоманците. Но, тие создале и нови субјективни конструкции на идентитетот, солидарноста, и на разликите, што поттикнало сепаратизам и стигматизација. (Каракасиду 2002: 85–6)[3]

Културниот хегемонизам е константа на историскиот развој на нововековниот и модерниот Балкан од 19 до 21 век. За да се разбере, неопходна е мала историска дигресија.

Отоманските империјални политики биле поставени врз поинаква концептуална парадигма за нацијата и етно-културните идентитети. Тие политики биле повеќе безбедносни и економски одошто културни. Отоманскиот империјализам бил заснован врз идејата за одбрани, напредни и супериорни наспроти инфериорни и примитивни раси, религии и култури и, како таков, е рефлексија на дарвинистичкиот концепт на расна хиерархија. Отоманската империја имала стабилен стратешки интерес, насочен не толку за социо-културна, ни религиска доминација, колку за социо-економска доминација, значи од позиција на колонизатор (Maalouf 2016: 73). Таа го актуализира архетипот на хегемонот/тиранинот на тој начин што го озаконува принципот на селективна ексклузија: владејачка класа наспроти раја, муслимани наспроти не-муслимани, Азија наспроти Европа, Исток[4] наспроти Запад (Ориент/Оксидент).

Во времето на својата експанзија, Отоманската империја, рамнодушна спрема потчинетите социјални, етнички, културни и регионални идентитети, допуштала извесна културна автономија на колонизираните народи. Во рамки на оваа империја сите граѓани биле „поданици на султанот“ (Maalouf 2016: 87). Но, кога почнува нејзиниот залез, таа воведувала мерки за колективна, а подоцна и системска верска конверзија на не-муслиманите (закони за одаточување на христијанското население).

---

3 Во македонскиот превод од 2002 терминот stigmatization е преведен како „разграничување“, јас сепак го задржав во оригиналната форма и значење, а separation со делби.

4 За поимот Левант, комплементарен, но не и идентичен на Ориент, да се види книгата Бродоломот на цивилизациите од Амин Малуф (Maluf 2020: 11–17).

Колку повеќе се доближувала до својот колапс (од дезинтеграција и фрагментација до распад) и промена на нејзиниот режим (од теоцентричен и империјален во граѓански и секуларен), толку повеќе преземала мерки и политики со предзнак на културен хегемонизам. Така, економската доминација почнала да добива димензии на културна доминација.

Иницијалната индиферентност спрема помалите културни идентитети на Цариградската Порта (високите империјални структури) довела до одредени режимски и законски мерки кои произвеле нова хиерархија на балканските култури, видени низ традиционалната призма на верски, јазични и етнички идентитети. Наследената парадигма на османлискиот милет систем била заменета со нов етно-национален систем. Православниот Рум милет бил религиска, а не етничка или територијално хомогена категорија.[5] Не постоел ниту „етнички монопол" врз црковните институции, т.н. „'Српски' патријархат во Пеќ [Косово] и 'Бугарска' архиепископија во Охрид [Македонија] воопшто немале етничка природа, ниту формално, ниту во пракса" (Anscombe 2014: 151). Во таквиот, надетнички контекст, поимот Бугари (б'лгари) се однесувал на славофоното православно население немал стриктна етничка димензија. Само неколку децении претходно, со Иридето на Неговото Величество царот ***Султан*** Абдул Хамид од16 јануари 1767 (а не според верските канони!), е укината православната Охридска архиепископија и создаден е вакуум во практикувањето на православното христијанство на цковнословенски јазик. Со тоа решение, не само што се намалило црковното, просветното и културното влијание на Охридската архиепископија во православниот свет, туку се иницирал и процесот на маргинализација на македонскиот фактор. Укинувањето на Охридската архиепископија е чин кој го потхранувал црковниот хегемонизам на Цариградската патријаршија, Бугарската егзархија и Пеќската патријаршија. Така се создале услови за експанзија на политиките

5 На пример, Анастасиа Каракасиду вака го објаснува отоманскиот Рум милет: „Повеќе од четиристотини години почнувајќи од времето на освојувањето на Византија, отоманскиот административен систем ги организирал популациите и ги дефинирал 'нациите' преку милетскиот систем, кој жителите ги класификувал на верска основа. Милетите биле повеќе административни отколку територијални јурисидикции, а со 'нациите' на христијаните и муслиманите, поделени по овој систем, се управувало според различни регулативи, служби и процедури. Додека муслиманите му припаѓале на муслиманскиот милет, сите православни христијани му припаѓале на православниот Рум милет и биле под директна и индиректна контрола, надзор и управа на Вселенската православна патријаршија во Истанбул, која уживала привилегирана и моќна позиција во Отоманското царство." (Каракасиду 2002: 87)

на елинизација, бугаризација и србизација на словено-македонското население. Црковниот хегемонизам прераснува во културен, а културниот е предворје на политичкиот хегемонизам. Така било во 19-иот, така е и во 21-иот век. На Балканот.

КАРАКТЕРИСТИКИТЕ НА БАЛКАНСКИОТ КУЛТУРЕН ХЕГЕМОНИЗАМ ВО 19 ВЕК

Балканскиот 19 век е подложен на коренити и сложени општествени преобразби на деколонизација кои создаваат гранични ситуации во сферата на политичките и културните идентитети.[6] Гео-политичкиот интерес на големите европски сили сè повеќе влијае врз регионалниот. Сепак, општествените процеси карактеристични за Западна Европа, на Балканот се одвиваат на „балкански начин“: - иако се конституираат неколку нации и држави како творби со висок степен на „имагинарност“ или арбитрарност (во споредба со традиционалните етноси), тие конституционално го задржуваат конзервативниот етнички принцип (Грција, Бугарија, Србија); - иако се распаѓаат големите вековни империи (Отоманската, Австроунгарската), а со нив и феудалниот империјализам и колонијализам, на јужниот дел од Балканот се инсталира нов регионален и микро колонијален систем (Бугарија, Грција и Србија спрема Македонија, Тракија, Албанија), спрема којшто големите европски сили не се критични, па тој (колку и да е модифициран) еволуира и опстанува до денес.

Постапната, делумна, а не целосна деколонизација на балканските народи од Отоманската империја,[7] доведува до појава на нови облици на

6 Иако идентитетот е ‘составен од многубројни припадности’, сепак тој е „исто така сингуларен и го доживуваме како целина“. „Идентитетот на еден човек не е додавање на независни припадности една врз друга“, тој не е „збир од одделни афилијации“, не е ниту вид лабаво крпење (пачворк); „идентитетот е налик на цртеж на растегнат пергамент - допреме ли само еден дел од него, целата кожа ќе затрепери“ (Maluf 2016: 32).

7 По вооружените балкански национални востанија против османлиската власт, кои биле помогнати од Австриската Хабсбуршка Монархија и сè посилната Руска Империја, големите европски сили посредувале во склучувањето на мировните договори меѓу Русија и Османлиите, што донело до основање на балканските национални кралства во 19 век. По Грчката војна за независност (1821–32) и двете национални востанија во Србија (1804–13, 1815–17), во 1829 година Едренскиот договор ја завршил Русо-Турската Војна од 1828–29 и Кралството Грција било прогласено за прва независна балканска нација-држава, а на Србија ѝ била ветена автономија (која формално била официјализирана до 1839 под името Кнежевство Србија, а со *de facto* независност се здобила околу 1869).

локален микро економски и културен колонијализам (Ќулавкова 2021: 17–38). Таквата нерамномерност и неправедност го претвора Балканот во зона на културни конфликти (негација, асимилација, супремација). Новите хегемонистички претензии се насочени кон соседните и малцинските народи, а најдобар пример за тоа е односот спрема Македонија. На повидок бил обид за анексија на македонското културно-историско наследство преку инвазивна економска, образовна, религиска и јазична пропаганда: „почетните фази на македонскиот конфликт, т.е. првите децении на дваесеттиот век, се карактеризираат, главно, со пропагандна војна меѓу Грција и Бугарија (како и меѓу Грција и Србија) за 'срцето и душите' на славофоните во Македонија" (Каракасиду 2002: 86), а од 1862 година дури „и Романија водела кампања за изградба на национална свест во Македонија" преку ново-основаниот Македоно-Романски Комитет (Каракасиду 2002: 86).

Најмоќни пропагандистички институции во Македонија биле црквите, така што оние нации-држави кои поседувале влијателен еклезијастички центар (како грчката Цариградска Патријаршија и подоцна Бугарската егзархија) имале предност пред другите. Грчките и бугарските (црковни, просветни, национални) пропагандни кампањи меѓу славофоното македонско население – односно „конвергентите кампањи на двете модерни експанзионистички држави и нивните национални изградби" (Каракасиду 2002: 85) – особено се засилуваат по основањето на автономната Бугарска егзархија 1870 година. Образованието бил вториот најважен фронт и поле на влијание (основање, спонзорирање и водење свои „национални" основни и средни училишта), но биле ползувани и повеќе помошни општествени сфери на влијание, како: културата (спонзорирање свои „национални" културни друштва, весници, статистички истражувања, манифестации, па дури и кафеани и берберници), политиката (спонзорирање меѓународни дипломати и „национални" политички партии), банкарството (основање „национални" банки и филијали), здравството (испраќање и назначување лекари и медицински лица, спонзорирање здравствени центри и аптеки), па дури воено интервенирање (испраќање вооружени чети) (Минов 2021:

По Берлинскиот договор од 1878 година, со кој биле завршени националното востание во Бугарија (1876) и Десеттата Русо-Турска Војна (1877–78), Србија се здобила со *de jure* независност (подоцна менувајќи го државното уредување и името во Кралство Србија во 1882), а на Бугарија ѝ бил доделен автономен статус како Кнежевство Бугарија (*de jure* под османлиска автономија сè до 1908, кога прогласила независност како Кралство Бугарија).

197).[8] Сите овие пропангандистички напори „ги истакнувале вродените и примордијални карактеристики на својата сопствена национална група, а ги 'ориентализирале' оние на другите' (Каракасиду 2002: 86) и биле особено поврзани со грчкиот, бугарскиот и српскиот модерен национализам и хегемонизам.

Постколонијалниот амбиент на Балканот отпрвин ја поттикнал потребата за рефлексија и авторефлексија на постојните идентитети и препознавање на културната сродност (словенските) и разнородност (несловенските) меѓу културите. Тоа било проследено и со иницијативи за нови културни контакти, особено во областа на фолклорот, книжевноста, филологијата и историографијата. Станало очигледно дека балканскиот културен ареал во минатото бил зона на културни контакти. Но, наместо да дојде до заемна политичка и соседска солидарност меѓу деколонизираните и колонизираните народи, наместо развој на традиционалниот балкански интеркултурен дијалог, деколонизираните народи и нивните држави-нации започнале ексклузивни, нетолерантни, па и негаторски политики. Новите балкански држави ги легитимираат своите мегаломански политики кои генерираат серија софистицирани облици на прогон, негирање и конвертирање на инородните културни идентитети (Другости). Може да се каже дека озаконетите етноцидни и културоцидни политики стануваат главно обележје на балканскиот политички и (етно)културен хегемонизам.

СЛУЧАЈОТ РЕПУБЛИКА МАКЕДОНИЈА И КУЛТУРНИОТ ХЕГЕМОНИЗАМ

Македонскиот случај е карактеристичен за културниот колонијализам и хегемонизам на Балканот. Како што слабее отоманскиот колонијализам,

8 За темелен и детален историографски осврт кон пропагандистичките напори на Грција, Србија, Бугарија и Романија во османлиска Македонија, види го научниот труд на Никола Минов „Балканските пропаганди во османлиска Македонија (Минов 2021: 193–218). Минов ја анализира улогата на три различни државно спонзорирани пропагандни алатки на овие четири балкански држави во оформувањето на националниот идентитет во последните декади османлиското владеење во Македонија: учебниците во основните и средните национални училишта, начинот на кој функционирале и биле финансирани средните училишта и влијанието на лекарите. Воедно, се анализира и начинот на којшто историчарите во сите четири држави пишувале за овие активности на нивните стратешки противници како странска пропаганда, без никогаш да ја признаат својата.

така се етаблира културниот колонијализам на новите балкански држави кој по осамостојувањето на македонската држава во 1991 година, и особено во првите децении на 21 век, добива облик на експлицитен, па и агресивен политички хегемонизам. Македонската култура станува предмет на апропријација и негација кога почнува јавно да се промовира и да станува главен диференцијален маркер на македонскиот национален идентитет. Тогаш, во времето на македонската Ренесанса и Романтизам, македонската култура станува предмет на авторефлексија и на научни проучувања. Култот на сродните јазични обрасци меѓу јужнословенските народи претставувал замка за улов и трансфер на македонското јазично, усно книжевно, па и древно културно наследство (Ќулавкова 2021: 23).

Еден дел од пропагандите, црковните инсталации и ревизиите на македонската историја се логични последици на култот на словенството кој, во крајна линија, бил сведен на политички догми, како онаа според којашто македонскиот јазик е дијалект на бугарскиот јазик, а македонската историја составен дел на бугарската. Таа догма се рециклира во сите чувствителни периоди од поновата македонска историја, а по распадот на Југословенската федерација и се надградува со други пристрасни и проблематични интерпретации на античката и средновековната историја, односно на севкупното македонско културно наследство. Историјата на Македонија е иронична: од „колепка на словенската православна култура“ и „голем религиски и културен центар кој одиграл важна улога за појава на културните почетоци на сите Словени“ (Rossos 2008: 32), Македонија станува предмет на бројни културно-историски, јазични, етнички и државни оспорувања и аспирации, сè освен територијата.

Словено-македонското[9] население во 19 век постојано се соочува со нови државни граници, што предизвикало нови лични, семејни и национални

9 Терминот словено-македонско население се однесува на Македонците и македонскиот народ со словенска култура и јазик кој научно припаѓа на групата словенски јазици. Етничките Македонци имаат словенски културен идентитет. Влашко-цинцарската заедница од подрачјето на етногеографска Македонија и Република Македонија себе се претставува и како македоно-влашка, односно како Власи од Македонија. Категоријата (грчки) Македонци - Грци по род е вештачка хегемонистичка конструкција на Грција. Репресиите над (словенските) Македонци во Грција се документирани и проследени со бројни закони со експлицитен хегемонистички карактер: законот за државјанство, промената на топонимите, негирањето на јазичните права, принудниот егзил на Македонците од егејска Македонија за време на Граѓанската војна од 1947. За сето ова да се види во книгата Балканот: Национализмот, војните, и големите сили, 1804–1999 од британскиот новинар Миша Глени (Glenny 2001: 539–544). За темелна анализа на

трауми и, во крајна линија, создавало конфузија кај самите Македонци и дезинтеграција и фрагментација на наследената милениумска македонска етнографска целина. Ќе бидат наведени само два еклатантни примера: 1) со Сан-Стефанскиот мировен договор од 3.03.1878, етно-географската територија на Македонија (етнографскиот континуум) е отцепена од Отоманската империја и анектирана кон новата бугарска монархистичка држава (австроунгарското влијание се шири на југот на Балканот и во грчкиот, и во бугарскиот случај); 2) само неколку месеци подоцна, на 13.07.1878, на Берлинскиот Конгрес на големите сили, со Берлинскиот договор, Македонија е распарчена: Егејска Македонија (Солунскиот вилает) е доделена на новата хеленска држава – монархија (Грција), Пиринска Македонија останува во составот на бугарската монархија, а Вардарска Македонија е повторно вратена во составот на Отоманската империја. Овие два договора (едниот источноевропски, другиот западноевропски) имаат долготрајно дејство со хегемонистички импликации. Едниот, Сан-Стефанскиот, постојано го рециклира сонот за т.н. голема или 'сан-стефанска Бугарија', другиот, Берлинскиот, им дава европска поткрепа на мегало-националните аспирации на грчката монархија (конституирана на 11 мај 1832) и ја антиципира српската културна хегемонија во рамки на Кралството СХС (создадено како уставна унитарна монархија на 1.12.1918). Двата договора заедно, се рефлектираат врз двете Балкански војни (Првата од 8.10.1912 до 30.05.1913; Втората од 29.06.1913 до 31.07.1913), како и врз Првата светска војна (28.07.1914 – 11.11.1918).[10] Многу елементи одат во прилог на тезата дека платформата на овие два договора на големите сили (во комбинација со Букурешкиот договор од 10.08.1913), се рефлектира врз општествената реалност на овој дел од Балканот и во првите две децении од 21 век, сè до денес. Значи, културниот хегемонизам на јужните балкански држави по однос на македонската култура е кодиран со договорите на големите европски сили од 1878 и 1913 година.

Охрабрени од големите европски сили, балканските нации-држави продолжиле со негирањето на македонскиот етнички и културен идентитет и во 20 век, а податоците од нивните пописи биле сè помалку

оспорувањето на етничкиот идентитет на славо-македонското население во грчкиот дел на Македонија од 1913 натаму, да се види студијата „Политизација на културата: Негирањето на етничкиот идентитет во Грчка Македонија" од Анастасија Каракасиду, објавена во *Journal of Modern Greek Studies* (1993: 1–28).

10 За повеќе за Балканските војни да се види кај Миша Глени (Glenny 2001: 228–248).

веродостојни. Македонско-канадскиот историчар Ендру Росос детално го опишува ова манипулирање со етнографските податоци:

> Бидејќи Бугарите, Грците и Србите не ги признавале Македонците како посебна етничка група или националност, точното проценување на етнографската структура станало практично невозможно по поделбата на Македонија. Бугарите продолжиле да тврдат дека сите Македонци се Бугари. Грците и Србите ги модерирале своите тврдења: првите тврделе дека само Македонците во Егејска Македонија се Грци (односно Словено-Грци), а вторите дека само Македонците во Вардарска Македонија се Срби (односно Јужни Срби). Поради тоа, пописите на население меѓу двете светски војни не ја вклучувале категоријата Македонци, туку Македонците ги третирале како припадници на бугарската, грчката или српската националност. Сите статистички податоци пред 1913 година кои не се грчки потврдуваат дека Македонците се најголемата група население во Егејска Македонија. […] Бројот на Македонци во тој регион почнал да се намалува (во апсолутна и релативна смисла) за време на Балканските Војни. Процесот се забрзал по 1918 година, под влијание на грчкиот план за трансформација на етничката структура на регионот. Политиките вклучувале колонизација, внатрешни трансфери на Македонците и „доброволни“ (со Бугарија) и „задолжителни“ (со Турција) размени на население – она што денес го нарекуваме „етничко чистење“. До средината на 1920-ите години, отстранувањето на 127,384 Македонци и населувањето на 618,199 Грци (повеќето од нив бегалци од Мала Азија) целосно ја сменило етнографијата на Егејска Македонија. Македонците станале непризнаено малцинство во сопствената земја. Од грчкиот попис во 1928 понатаму, Кралството се презентира како етнички хомогено. Македонците се класифицирани како „Славофони“ Грци и се наведува присуство на само 81,984 од нив, што е многу ниска бројка во споредба со сите претходни не-грчки статистики од од пред 1913 година. Пописот во 1951 година, првиот по Грчката граѓанска војна (1947–49), по која грчката држава станала уште по опресивна и репресивна кон Македонците, завел само 47,000 „Славофони“, подеднакво неверодостојна и лажлива бројка. Македонците во останатите три дела од нивната разделена татковина исто така биле изложени на дискриминација, репресија и присилна денационализација и асимилација, но не од

видот на масовното етничко „инжинерство“ кое било изведено врз Македонците од Егејска Македонија. Таму Македонците биле мнозинство во нивните региони во периодот меѓу двете светски војни, што можеби е непроменето и денес. (Rossos 2008: 5–7)

Оваа регионална политика била поддржувана од европските големи сили и во периодот меѓу двете светски војни (1919–1941). Младиот македонски историчар Теон Џинго го истражува прашањето на македонскиот национален идентитет во меѓувоената надворешна политика на Велика Британија, како доминантна сила во Европа по Првата светска војна (Џинго 2021: 245–261). Една од неговите студии преку британските дипломатски преписки покажува како официјалната британска политика ја сменила својата негативна позиција кон македонскиот национален идентитет. Најпрвин, во текот на овие две декади, и покрај тоа што дипломатите од теренот коректно известувале за реалната ситуација, официјалната дипломатија на Лондон со сите сили инсистирала да се одржи актуелниот баланс на силите во регионот_преку игнорирање и затворање на македонското прашање и целосна поддршка за поделбата на Македонија од 1913 година и потврдувањето на границите од 1919 година. Сепак, во годините пред Втората светска војна, при процесот на обезбедување сојузници, започнала поинаку да ја толкува ситуацијата и да признава дека ништо помалку од автономија нема да биде прифатливо за Македонците кои се мнозинство во овој регион. И покрај сè, организираната институционална опресија не можела да го потисне историскиот процес: „Сите дипломатски притисоци, економски стимулации и воени ветувања не успеале да го елиминираат македонското прашање од дневниот ред. Непостоењето официјално признавање не значело и уништување на македонскиот национален идентитет. Македонизмот во неговите различни облици бил длабоко вкоренет меѓу Македонците“ (Џинго 2021: 258).

Негирањето на културниот, е другата страна на негирањето на етничкиот идентитет, а сето тоа е стратегија на негирање на правото за формирање нова држава-нација. Ваквата политика остава последици врз македонската политичка свест и државотворност во 19, 20 и 21 век. „Научно“, таквата стратегија се оправдува со аргументот за мултиетничкиот карактер на населението на територијата на цела т.н. етно-географска Македонија (Kulavkova 2018).[11] При тоа, се игнорира фактот дека сите нации по дефиниција

11 Истиот овој аргумент се актуализира и во воениот конфликт во Р Македонија 2001.

имаат некоја мултиетничка димензија и дека грчката, бугарската, српската, подоцна и албанската, се исто така втемелени врз мултиетничка основа и дека тоа не се поставувало како пречка за признавање на нивниот национален идентитет и државен суверенитет:

> Битката за Македонија – непомирлив натпревар меѓу бугарскиот, грчкиот и српскиот национализам за освојување на „срцата и умот" на Македонците – не го проширила знаењето и разбирањето за ова парче земја и нејзиното население. Само ја влошила ситуацијата: незнаењето го преобразила во конфузија. Со негирањето на македонскиот идентитет и со присвојувањето на Македонците, Бугарите, Грците и Србите создале две лажни перцепции кои сè уште опстојуваат: првата, дека Македонците де Бугари, Грци или Срби; и втората, дека Македонците се безнадежна етничка мешавина, *mélange*.
>
> Несомнено, популацијата во Македонија етнички се мешала низ вековите. Сепак, во добата на национализмот, Македонските Словени, како најголема етничка група во регионот, почнале да го формираат својот национален идентитет врз база на своите етнички (лингвистички, културни и историски) атрибути, својата митологија и своите политички, општествени и економски интереси – исто како што неодамна направиле Бугарите, Грците и Србите. Штом еднаш се прифатат факторите на оваа историска реалност – постоењето на Македонските Словени, односно Македонците – нивната земја веќе не изгледа како „безнадежна" етничка мешавина, онака како што тврди иредентистичката пропаганда на нивните соседи. Впрочем, останатите области на Балканот, Источна Европа општо гледано, а и цела Европа се исто толку етнички мешани колку и деловите на Македонија. (Rossos 2008: xix)

Културниот хегемонизам на малите балкански држави-нации станува генератор на неоколонијалистички претензии и има националистички призвук. Тој е кодиран и со доминантните државни слогани: „Грција на Грците", „Бугарија на Бугарите", „Македонија на Македонците". Тој е само уште една потврда дека „битката за статус на нација е, заправо, битка за хегемонија, при којашто еден од деловите тврди дека зборува за целата нација и дека ја претставува националната суштина", а „триумфот на еден поединечен национализам ретко се постигнува без поразување на алтернативните национализми и другите начини на замислување на човештвото" (Billig 1995: 27–8). Единствениот позитивен ефект на

постотоманскиот колонијализам е тоа што ја поттикнува македонската идентитетска свест што, пак, е услов за организирано и масовно национално движење. Македонскиот отпор против отоманскиот империјализам се претвора во мултиплициран отпор против грчката, бугарската и српската етно-културна хегемонија.

Хегемонистичките културни политики ја промовираат, и во минатото, и денес, од позиција на освоената државна моќ и меѓународно влијание (Грција, Бугарија), инсинуацијата за инфериорноста на македонската култура наспроти супериорноста на соседните балкански култури. Македонија, која се ослободува од Отоманската доминација подоцна од другите балкански ентитети, станува предмет на желба и мета на силни религиски, политички и идентитетски пропаганди и асимилаторски културни политики. Македонската култура била, и во минатото и денес, зона на контакти, но при тоа никогаш не ја изгубила својата препознатливост, својот инхерентен и доминантен идентитет. Впрочем, целината на секоја долговечна култура, во тој контекст и на македонската, е составена од различни, па и противречни делови. Идентитетот е целина, а целината не е механички збир на делови, туку надградба на деловите, создавање на една „виша“ категорија, на еден добро структуриран систем. Македонската култура не може да се сведе ни на нејзината локална, ни на нејзината актуелна димензија. Поради тоа, историјата е битна и неотуѓива димензија на секој национален идентитет. Дури и анти-есенцијалистичките погледи на културата кои се застапуваат за политички мултикултурализам заклучуваат дека културата најдобро се дефинира како општествениот преципитат (врнеж) на историјата. На пример, во огледот на Алан Патен културата се дефинира како „преципитат (порој, врнеж) што го создава заедничкото општествено потекло“, таа е „она што на луѓето им е заедничко кога заедно се подвргнати на споделен формативен контекст“, а „поделбата на светот или на одделните општества во посебни култури е признание дека посебни процеси на социјализација делуваат врз различните групи луѓе“ (Patten 2011: 735–749).

Пропагандите биле и се алатки на културниот хегемонизам и колонијализам. Тие покажуваат дека е тенка границата меѓу културната, националната и територијалната анексија. Македонскиот случај е поучен пример за тоа како политиките на културниот хегемонизам имаат прикриени територијални претензии. Македонија е, всушност, академски доказ дека, кога една држава се откажува од својот историски, културен и национален наратив (Преамбулата на Уставот), кога допушта радикална

ревизија на својот Устав под внатрешна присила и надворешен притисок, тогаш таа станува „легитимна" цел на регионалните и глобалните хегемони. Веќе два века е во игра опцијата на нејзината фрагментација и анексија. Таа е иницирана со колапсот на балканскиот империјализам и колонијализам, а се актуализира со распадот на југословенската федерација, не ретко сфатена и како „држава-партија" (Kramarić 2016: 23), но суштински се повикува на приказната за артифициелноста на македонскиот идентитет. Македонија денес, повеќе од кога било во минатото, е персонификација на архетипот на Споделеност: споделен сон, споделена историја, споделено наследство. Методологијата на негирање на постојната реалност со цел да се создаде нова реалност се покажа како ефикасна, особено во време на виртуелни и вирални реалитети (симулакруми). *Summa summarum*, последиците стануваат сè посериозни.

Актуелните политики по однос на Македонија се реплика на почетните аспирации за културна и политичка хегемонија над неа, олицетворени во т.н. пропаганди (грчка, бугарска, српска) од втората половина на 19 век, делумно или целосно легитимирани со неколкуте последователни балкански и европски мировни договори. Секоја од тие пропаганди одделно, и сите заедно, независно од експлицитната реторика, се фокусирани врз негацијата на македонскиот идентитет. Оти, познато е дека „реториката на моќ" може да произведе и „илузија на добродетелство" (Said 2002: 19), но суштински била и ќе биде алатка на хегемонистичките политики. Освојте ја културата и ќе ја освоите нацијата и нејзината територија. Освојте ја историјата и веќе сте на пол пат да ја освоите иднината.

Нема сомнение, образецот (архетипот) на културната хегемонија не се менува, се менуваат само околностите, алатките и историските фигури. Алатките за културна хегемонија на почетокот на 21 век се надградени со алатки на политичка хегемонија и, што е најдраматично, одобрени се од македонските официјални политички претставници (Охридскиот рамковен договор 2001, Преспанската Спогодба 2018, Договорот за соработка со Бугарија). Методологијата на уставни преврати се покажа како ефикасна во делегитимирањето на македонската нација и во поткопувањето на унитарноста и суверености на државата Република Македонија.

ЗАКЛУЧОК

Историјата има свои обрасци и општи законитости на повторување (се повторуваат слични настани, кои се предизвикани од слични активности и околности, без оглед дали циклично, флуктуално, реципрочно, реконструирано, со повторно воведување, оживување, обновување или на некој друг начин). Според тоа, историските процеси може да бидат и теориски предвидливи: во исти и слични историски констелации може да дојде до исти и слични последици и пресврти (Ќулавкова 2021a: i-xxii). И во случајот со Македонија може да се каже дека историјата е поучна и нѐ потсетува на своите законитости. Имено, постојат доволно историски индиции дека не може да се блокира завршната фаза од историскиот процес на создавање на македонската нација. Тој реален историски процес беше рефлектиран во уставниот наратив на државата Република Македонија од 1991 година (а претходно во 1946 година, во првиот Устав на Народна Република Македонија во состав на југословенската федерација), но ревидиран со амандмани, под притисок на воен конфликт во 2001, а по потпишувањето на Охридскиот договор што го арбитрираше и зад којшто застана т.н. меѓународна заедница на големите сили на Западот. Но, како и секој друг културен и национален наратив произлезен од историската стварност, така и македонскиот, не би можел и не би требало да биде предмет на присилни и радикални ревизии, преговори и отстапки (Kulavkova 2018). Новата приказна е нова интерпретација на историјата и историските вистини, а отвора и можност за неправедно и сомнително инсталирање на нечии експанзионистички фикции (фалсификати) како факција. Охридскиот договор од 2001-та им даде виза на политиките на балканскиот хегемонизам, сега веќе не само културен, туку и политички.

Културната и историската херменевтика допуштаат различни пристапи, премиси и заклучоци. Толкувањето на историјата е отворен, а не затворен процес. Политичките спогодби и договори, пак, напротив, се залагаат за затворање на процесот. Затоа треба да се претпочита науката и слободата на толкувањето на отсутното историско време, а не да се промовираат догматски политички клучеви. Историјата трпи два и повеќе наративи на истите историски собитија, а таквиот пристап допушта продлабочување на научните истражувања и водење цивилизиран интеркултурен дијалог. Наместо поддршка на латентниот културен хегемонизам, кој лесно може да прерасне во политички и анектирачки (хегемонизам), би било добро да се развива нова свест на интерпретативен плурализам и почитување на постојните културни идентитети.

Не постои современ национален идентитет без своја историска еволуција и генеза, ни без свој културен и конституционален историски наратив. Но, исто така, ниту еден национален идентитет на Балканот не е „унитарен", туку претставува сложена и слоевита целина. Унитарниот идентитет налага „линеарна и сеопфатна историографија", а комплексниот идентитет „контрапунктна и често номадска" историографија (Said 2002: 31). На политичкиот Балкан му недостасува консензус околу неунитарноста, т.е. слоевитоста на националните идентитети. Балканските идентитети имаат свои споделени зони на историски контакт, како што впрочем имаат и зони на споделен демографски и културен контакт.

Имајќи го тоа предвид, современиот политички Балкан треба да ги почитува одделните национални и историски наративи и да избегнува ексклузивни политики спрема културно-историското наследство, затоа што таквите политики по правило имаат хегемонистичка позадина. Негацијата на туѓиот идентитет не може да биде компензација за афирмација на сопствениот (идентитет). Токму споделените места на меморија и споделената историја укажуваат на депласираноста на сите облици на превласт, присвојување и анексија на историјата и културата на Другиот. Во таа смисла, негацијата и анексијата на другата културна историја најчесто претставува покритие за нов територијален експанзионизам. Освен тоа, колку и да звучи парадоксално, културниот хегемонизам на Балканот е симптом на длабоко незадоволство на некои унитаристички конципирани нации од сопствената култура и обид да се над-компензираат сопствените темни места во историјата. Но, ако се постават во поширок меѓународен контекст на интерпретација, балканските културни хегемонизми во подем не се наивен локален облик на експанзионизам и содржат елементи на политичка хегемонија. Напротив, тие се поттикнати од „моќни идеолошки формации – во коишто спаѓаат и идеите дека поедини територии и народи сами налагаат и запомагаат да бидат покорени..." (Said 2002: 50). Токму актуализацијата на таквите идеологии и имагологии ги објаснуваат неколкуте последователни „капитулации" кои се случија од распадот на Југославија до денес.

РЕФЕРЕНЦИ:

Каракасиду, Анастасиа. 2002. Полиња жито, ридишта крв: Патиштата кон националноста во грчка Македонија, 1870–1990. Скопје: Магор. [Karakasidou, Anastasia N. 2009 [1997]. *Fields of Wheat, Hills of Blood: Passages to Nationhood in Greek Macedonia, 1870–1990.* University of Chicago Press.]

Минов, Никола. 2021. Балканските пропаганди во османлиска Македонија. Во: Катица Ќулавкова (пр.), Прилози кон историјата на Македонија и македонската култура (сс. 193–218). Скопје: МАНУ.

Ќулавкова, К. 2021. Марко Цепенков и балканскиот културен хегемонизам. Во: Катица Ќулавкова (пр.), Марко К. Цепенков, македонската народна култура и фолклористиката (сс. 17–38). Зборник на трудови од научниот собир по повод 190 години од раѓањето и 100 години од смртта на Марко Цепенков (1829–1920–2020). Скопје: МАНУ.

Ќулавкова, К. 2021а. Македонија: историски континуитет во простор и време. Во: Катица Ќулавкова (прир.), Прилози кон историјата на Македонија и македонската култура (сс. i–xxii). Скопје: МАНУ.

Џинго, Теон. 2021. Македонскиот национален идентитет во политиката на Велика Британија (1919–1941). Во: Катица Ќулавкова (прир.), Прилози кон историјата на Македонија и македонската култура (сс. 245–261). Скопје: МАНУ.

Anscombe, Frederick F. (2014). *State, Faith, and Nation in Ottoman and Post-Ottoman Lands*. Cambridge: Cambridge University Press.

Billig, Michael. 1995. *Banal Nationalism.* London: Sage Publications.

Chepulis, Rita L. 1985. Capital and cultural hegemonism: A historical overview of the 'foreign element' in Norwegian society. *Migracijske i etničke teme* 1 (3–4): 25–45. Available at: https://hrcak.srce.hr/file/190472

Glenny, Misha. 2001. *The Balkans: Nationalism, War & the Great Powers, 1804–1999*. New York: Penguin Books.

Karakasidou, Anastasia. 1993. Politicizing Culture: Negating Ethnic Identity in Greek Macedonia. *Journal of Modern Greek Studies* 11 (1):1–28. Johns Hopkins University Press. Available at: https://muse.jhu.edu/article/264576

Kramarić, Zlatko. 2016. *Nostalgija: kratka povijest zaborava*. Osijek-Zagreb: Odjel za kulturologiju u Osijeku – Meandarmedia.

Kramarić, Zlatko. 2020. *Kultura i trauma (pismo bugarskom prijatelju).* Zagreb: *Meandarmedia.*

Kulavkova, Katica. 2018. Controversies of Multi/Ethnic Democracy: The Case of Republic of Macedonia. *European Scientific Journal* 14 (35): 33–60. Available at: https://eujournal.org/index.php/esj/article/view/11553

Maalouf, Amin. 2016. *Ubilački identiteti*. Beograd: Laguna.[2003 [2000]. *In the Name of Identity: Violence and the Need to Belong*. Translated into English by Barbara Bray. New York: Arcade Publishing, Penguin Books; 1998. *Les Identités meurtrières*. Paris: Grasset et Fasquelle].

Maluf, Amin. 2020. *Brodolom civilizacija*. Beograd: Laguna [Maalouf, Amin. 1996. *Le Naufrage des Civilisations*. Paris: Grasset et Fasquelle.]

Patten, Alan. 2011. Rethinking Culture: The Social Lineage Account. Princeton University. *American Political Science Review* 105 (4): 735–749. Available at: https://scholar.princeton.edu/sites/default/files/apatten/files/apsr_2011.pdf

Rossos, Andrew. 2008. *Macedonia and the Macedonians: A History*. Stanford, California: Hoover Institution Press (The Hoover Institution on War, Revolution and Peace, Stanford University). Available at: https://www.scribd.com/book/165247499/Macedonia-and-the-Macedonians-A-History

Said, Edward W. 1999. *Orijentalizam: Zapadnjačke predodžbe o Orijentu*. Sarajevo: Svjetlost. [Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. London and Henley: Routledge and Kegan Paul.]

Said, Edward W. 2002. *Kultura i imperijalizam*. Beograd: Časopis *Beogradski krug*. [Said, Edward W. 1994 [1993]. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books]

РЕЗИМЕ

Предмет на толкување во овој прилог се политичките аспекти на културниот хегемонизам. Повлечена е теоретската разлика меѓу културниот и политичкиот хегемонизам, а отворен е простор за дискусија за појавите на културна анексија. Практичните примери на културен хегемонизам врз којшто се рефлектираат политички интереси, се земени од балканскиот регион. Временски, почетниот облик на балкански културен хегемонизам кој овде се разгледува е од втората половина на 19 век, а земени се предвид и неговите импликации сè до почетокот на 21 век. Посебно внимание е посветено на „македонскиот случај". Кодот на балканскиот културен хегемонизам од 19 век е видливо активиран на почетокот на 21 век, а латентно се провлекува низ целиот 20 век. Бидејќи културниот хегемонизам е историски феномен кој е повторлив, а според тоа и релативно законит и предвидлив, авторката апелира да се извлечат историските поуки и да се побараат подобри решенија кои би го замениле.

Клучни зборови: културен хегемонизам, политичка хегемонија, анексија, империјализам, колонијализам, постколонијализам, Балкан, 19 век, Македонија.

UDK 130.2:330
325.8:330
(Izvorni znanstveni rad)

АНГЕЛИНА БАНОВИЌ-МАРКОВСКА

ЗА НЕКОИ ТОРИСКИ ПРОМИСЛИ НА ЗЛАТКО КРАМАРИЌ, ВИДЕНИ НИЗ ПРИЗМАТА НА ПОСТКОЛОНИЈАЛНАТА ТЕОРИЈА

Мојата прва интелектуална средба со проф. д-р Златко Крамариќ се случи некаде во осумдесеттите години од минатиот век, за време на моите студиски години, кога ревносно ги проучував неговите книги посветени на „македонските теми и дилеми". И сега, многу години подоцна, воопшто не сум изненадена од сознанието дека неговата академска преокупација се градела, всушност, врз некои важни книжевно-идентитетски концепти, кои во голема мера ја обликувале и неговата теориска орбита. Таа, речиси пет децении, успешно привлекува не само теми од македонската и хрватската литература, туку и од еден поширок културолошки и политички контекст, актуелен и во домашни и во европски рамки. Со оглед пак, на фактот дека поради турбулентниот историски период и бројните општествено-политички ангажмани на кои ревносно се посветувал изминативе децении, единствената преокупација од која Златко Крамариќ никогаш не се откажал, е улогата на универзитетски професор, теоретичар на литературата и културолог[1], одлучив за овој убав јубилеј да се задржам на некои негови теориски согледби. Изложени од аспект на постколонијалната теорија и критика, тие се провлекуваат во повеќето негови книги. Но

1 Познато е дека, во својот развоен пат Крамариќ покажал континуиран интерес и надградба во низа дисциплини од областа на македонистиката, јужнославистиката и културологијата. Академската кариера ја започнал во 1979 година, како доцент на Катедрата за македонска книжевност и јазик (1985-1989) и потоа како вонреден професор (1989-2007). Од 2007 до 2009 година бил редовен професор на Катедрата за теорија на книжевноста, а од 2009 и редовен професор на Одделот за културологија на Универзитетот „Јосип Јурај Штросмаер", во Осиек, вклучен во програми од додипломските, постдипломските и докторските студии по теорија на книжевноста, нова хрватска книжевност, македонистика, културни студии и книжевна антропологија. Со свои јавни предавања гостувал на многу странски универзитети: во Манхаим, Прага, Торонто, Париз, Осло, Москва и Скопје. Бил на повеќе стручни усовршувања: во Република Македонија, Канада, САД, Германија и Велика Британија.

пред да преминам на нивното толкување, би сакала да потсетам дека за својот книжевно-теориски ангажман, д-р Златко Крамариќ е одликуван со повеќе награди и признанија во рамки на македонската книжевност и култура. Меѓу нив, секако, спаѓа и наградата „Коста Рацин", доделена во 2012 година, за книгата *Identitet. Tekst. Nacija. – interpretacija crnila makedonske povjesti* (објавена најпрво во Загреб, 2009, а потоа и во Скопје, 2010 година). Во 2014 година, Крамариќ го дбива и престижниот Златен медал „Блаже Конески"[2], за книгата Политика. Култура. Идентитет (објавена прво во Скопје, 2012, а потоа и во Загреб, 2013 година), на која како коавтор се јавува и потписничката на овие редови. Веќе во 2015 година, Крамариќ станува член на Македонската академија на науките и уметностите, надвор од работниот состав. Се работи, всушност, за две значајни награди, како своевидно признание од македонскиот академски свет дека и покрај интензивниот дипломатски ангажман во Република Северна Македонија, Неговата Екселенција[3] секоја втора година, успеваше да напише по една книга, во која опсежно теоретизираше книжевни, културолошки и политички прашања, важни не само за релевантната регионална научна мисла, туку и пошироко. Така овој истакнат македонист, јужнославист и теоретичар на културата, покрај теоретизирањето на книжевно-историски теми, во својот разновиден научен репертоар збогатен со различни дискурзивни практики (литературни, лингвистички, културолошки, политички, социолошки), им посвети нужно внимание и на други важни аспекти од културната теорија, како прашањето за интелектуалната одговорност, демократската јавна свест, активниот и пасивниот политички ангажман, јавниот и приватниот морал. Тука, секако, се и неговите теориски размислувања за македонскиот и за хрватскиот национален, но и за европскиот транснационален идентитет како општествено-историска и политичка реалност. Практично, сите теми застапени во неговите текстови и книги го откриваат, всушност, неговиот личен став според кој, за создавањето на некоја национална култура, за нејзината книжевност и наука, секогаш е важно да се поседува силна академска писменост, како траен интелектуален влог и моќна колективна матрица која би можела да се промовира себеси и во еден поширок, цивилизациски и културен простор.

2 Овој медал е високо признание што го доделува Македонската академија на науките и уметностите.

3 Во овој период Златко Крамариќ е актуелен амбасадор на Република Хрватска во Република Македонија.

Книгите на Крамариќ покажуваат дека секое настојување да се говори за некој историски период, го повикува всушност хегмонистичкиот карактер на историскиот континуум кој ги игнорира малите нарации и паралелните истории на овие простори. Станува збор за балканските трауми и комплекси, за неуспешните реформи на социјализмот, но и за фантазмите на горките национални искуства. Тие ја засегаат, впрочем, и нашата политичка свест, провоцирајќи го нејзиниот етички код. Затоа, свесен дека на Балканот постојат различни инскрипции за слични историски настани, благодарение на својот имагинативен и политички маркиран дискурс, Крамариќ испишува нова зона на допири, вкрстувања и средби меѓу културите, прифаќајќи го сознанието дека секој обид за саморазбирање, ја подразбира за право и свеста за сопствената недоволност. Нему му е совршено јасно дека толкувајќи ги историските трауми на својата култура, нејзините политички заблуди и перспективи, може да се зборува и за искуствата на Другите, зашто во еден поопшт имаголошки контекст, категориите национално, заедничко и локално се само алотропи на етничка и културна идентификација. Затоа, реконтекстуализирајќи разновидни културно категории и реинтерпретирајќи важни историски прашања, особено тие најдраматичните за секоја нација, Крамариќ непрестано ја промовира потребата од дијалог со другоста. Во дослух со референтни филозофи и теоретичари на културата (Лиотар, Фуко, Саид, Балибар, Баба, Агабмен, Асман, Андерсон, ЛаКапра, Рот, Нанси...) кои ги уважуваат разликите, Крамариќ ја испишува во своите книги критиката на балканскиот постмодерен ум, потврдувајќи ја не само својата професионална ориентација, туку и политичката решеност да се вгради себеси во историскиот и културниот континуум на овие простори. Затоа, она што навистина остава впечаток во неговите теориски студии и книги е сознанието за неизбежното присуство на политиката во уметноста, која своето влијание врз уметничките практики го претвора во една never ending story[4]. Таа „недовршена приказна“ ми дава сега за право да констатирам дека во теорискиот фокус на овој аналитичар на книженоста, културата и уметноста, како секогаш да се наоѓал оној стар и добро познат дуализам меѓу партикуларизмот и универзализмот. Првиот виден како национална (често дури и националистичка), а вториот како

4 Доказ за тоа е и наградата „Harriman Democracy Award“ која Крамариќ ја добива за унапредување на демократијата и на човековите права (1997), но и признанието „Амбасадор на добрата волја“ на Република Израел (2004), за успешниот повеќедецениски влог во политиката и надвор од неа.

наднационална појава. Но, со оглед на тоа што покрај својата историја, партикуларизмот и универзализмот поседуваат и своја предисторија (извесни сеќавања, комплекси и трауми), освен вообичаената книжевно-теориска одлика, културолошкиот дискурс на Златко Крамариќ добива и една длабока политичка димензија.

Тезите на кои сакам да се задржам сега, се темелно елаборирани во книгата под наслов Југословенството меѓу траумата и идентитетот[5]. Во неа Крамариќ обработува три клучни прашања. Прво е прашањето за насловната (југословенската) идеја, второ е прашањето за хрватските (и македонските) „бели петна" што ги прекрил молкот на тогашните интелектуални елити, и трето – темата за хибридноста и културната интеракција. Ќе ги сублимирам само најбитните моменти кои поприлично темелно ги разработува Крамариќ во оваа своја книга, но искрено се надевам дека моите согледби ќе ја испровоцираат хрватската академска јавност.

Имено, тргнувајќи од познатата теза дека поновата хрватска историја е историја на конфликтот меѓу две имагологии и две национални идеологии (кроатоцентризмот и југославизмот), Крамариќ ја застапува тезата дека трагедијата на хрватскиот идентитет, хрватската култура и политика лежи токму во оваа симболичка и идеолошка биполарност, во расцепот и колебањата поради кои, до формирање на стабилен национален идентитет и создавањето независна држава, Хрватите дошле дури кон крајот на XX век. Со оглед на тоа дека народите од овие простори немаат исто комуникативно минато, а имаат и различни религии, авторот на оваа книга го елаборира ставот дека концептот за југословенската нација (како „заедничка култура и историја") не можел да опстои токму поради споменатиот „дефицит на емоционални врски". Имено, историските помнења и културните меморији на народите од овие простори биле многу помоќни чувари на националниот идентитет, одошто новоформираниот супранационален концепт, кој со текот на времето се покажал како поприлично инфериорен. Во прилог на ова теза, Крамариќ извлекува заклучок дека и двете Југославии: и првата (монархистичката) и втората (социјалистичката), тргнале од погрешни политички и културни премиси. Всушност, и двете биле втемелени врз концептот на едно национално единство, а не врз

5 Книгата е објавена најпрво во Загреб, 2014 година, под наслов *Jugoslavenska ideja u kontekstu postkolonijalne kritike*, а потоа и во Скопје, 2015 година, под наслов Југословенството меѓу траумата и идентитетот.

концептот на демократско-либералните принципи кои требало да им гарантираат правата на граѓаните, дека живеат во едно консоцијациско општество. Така, според Крамариќ, била пропуштена можноста, со Уставот (како општествен договор), да се создадат демократско-либерални услови кои би довеле до раѓање на еден уставен патриотизам кој би можел да го реши, можеби, проблемот на југословенскиот политички идентитет, како транснационално сврзувачко ткиво на тогашното „општество во настанување". За жал, некогашна Социјалистичка Федеративна Република Југославија само ги потврдила/засведочила наследените односи на моќ. Таа не само што ги потиснала старите комплекси – предизвикани од игнорантниот однос на првата Југославија кон „невидливите" етникуми (Македонците, Црногорците, Бошњаците...), кон нивната култура, традиций и, јазик – туку, со несразмерното распределување на економската и политичката моќ, изградила монопол врз прашања од типот на аграрната реформа и монетарната политика. Иако во рамки на тој проект за создавање општоприфатлив „југословенски" идентитет активно била вклучена целата политичка констелација (плејада од југословенски интелектуалци: писатели, уметници, политичари), времето покажало дека концептот за колективниот над-идентитет, не само што не ги супституирал успешно сите етникуми во поранешна Југославија, туку не успеал да разреши и некои клучни прашања, па во таа сложена и веќе поделена заедница, морало да дојде до превирања... или, како што би рекле денес, до политичка криза. Една од најдраматичните, секако, била таканаречената „хрватска пролет", задушена зимата, 1971 година. Оттаму, во фокусот на Крамариќевите промислувања ќе влезе „совеста на југословенската политичка и интелектуална елита", таа која во настаните од 1971 година не успеала да види политички чин на слобода. Тој несреќен чин не само што можел да ја сензибилизира тогашната југословенска јавност за препознавање на вредностите што денес ги нарекуваме граѓански, туку – деконструирајќи ги тогашните темелни принципи – можел, тежиштето на политичкиот живот, да го префрли од државата на општеството. И наместо отворено да ги засведочи трауматичните искуства на тогашното југословенско општество и рационално да ги анализира нивните последици, интелектуалната елита на тогашна социјалистичка Хрватска, одлучила да ги премолчи овие мочне деликатни општествено-историски настани, па понесена од колективниот ресантиман се идентификувала како жртва. Така била пропуштена историската шанса: наместо да биде претходница на неолиберализмот, споменатово политичко случување станало едно од многуте пример на „пасивна револуција" во хрватската историја.

Токму во тој понижувачки „молк“ на хрватската интелектуална елита – а наспроти јасната антиколонијална иницијатива што ја покажале учесниците во таканаречената „хрватска пролет“ – Крамариќ препознава еден своевиден колонијален однос. Тој однос успешно го контролирал чувството на подреденост и нерамноправност во повеќето сфери на Федерацијата: не смо во политичката, туку и во економската и во културната. И така, наместо да прерасне во решавачки момент за „будење“ на нацијата, политиката на „чисти раце“ или „чисти сметки“ што ја заговарала некогашната хрватска елита, продуцирала нова криза во идентитетот на народот кој се исплашил пред „перцепцијата“ за сопствена држава, смета Крамариќ. Можеби затоа, ослободен денес од баластот што го носи идентитетот на виновник (или жртва), авторот на книгата Југословенството меѓу траумата и идентитетот успеал, во трауматичните настани од 1971 година, да ги види историските случувања од 1848, 1918, 1941 и 1945 година, па приоѓајќи му критички на ова сознание да констатира дека тоа што ја прави, всушност, интригантна темата за конституирањето на хрватскиот идентитет е фактот дека „југословенската идеја, изворно, била хрватски културен производ“, нејзина политичка стратегија со која можеле успешно да бидат решени хрватските национални проблеми, уште во рамки на Австро-унгарската монархија.

Погледнато од актуелниот контекст на нашето историско милје, сознанијата до кои доаѓа Крамариќ не се однесуваат само на хрватската политичка и/или културна елита, зашто повеќето одделни национални елити на Балканот биле (некои дури и сè уште се) активни чинители во одржувањето она фамозно имаго за себеси како жртва. Затоа и се согласувам со констатацијата што некако спонтано ја нуди авторот на оваа книга – дека инспирирани од националните митови и симболи, токму интелектуалните елити од овие простори биле тие кои во почетокот на деведесеттите години од минатиот век, допуштиле поразеното комунистичко супер-его да го воскресне потиснатиот етнонационалистички ид, оној кој го најави „најспектакуларниот пад на интелигенцијата“ од овие простори. Тој пад потврди дека кон крајот на XX век, југословенската идеја прерасна во својата негативна крајност, која пак, речиси кај сите „братски“ народи на Балканот ја возобнови желбата за сопствен национален идентитет!

Но, покрај оваа мошне важна рекапитулација на некогашната југословенска историја, книгата Југословенството меѓу траумата и

идентитетот на д-р Златко Крамариќ отвора и други важни аспекти. Еден од нив го содржи прашањето кое, врз основа на досегашните историски искуства, нѐ соочува со дилемата колку сме навистина подготвени денес (не само ние како инелектуалци, туку и нашите транзициски општества) – повторно да ја прифатиме идејата за еден „постнационален" концепт, но таков кој не би функционирал врз стариот принцип „еден народ – една држава – една култура", туку врз клучните начела на една нова, консоцијациска демократија. Зашто, ако се согласиме дека на некогашната југословенска мултикултурална заедница, можеби ѝ успеа некако да ја надмине состојбата на елементарна коегзистенција, за една сериозна интеркултурна комуникација за која се залага, или барем изгледа дека се залага денес Европската Унија, и не можело да стане збор.

Тогаш, како се надминува оваа, по малку дури и фрустрирачка состојба? Решението, според Златко Крамариќ, лежи во секојдневното практикување на она што го нарекуваме денес „теорија на хибридноста", теорија која се разликува од старите идентитетски политики на доминантните етникуми, практика која укажува на потребата од создавање гранични култури како креативен „трет простор" кој перманентно би го поткопувал авторитетот на доминантните дискурси. Затоа и не треба да се премолчи чувството дека за нашиот драг и почитуван колега, д-р Златко Крамариќ, негативните искуства на некогашната југословенска заедница треба да се добар пример за современите европски општества при градењето на „европскиот културален идентитет", зашто ниту еден концепт, па дури ни концептот на „културните разлики", не е сам по себе политичен. Тој станува таков само во сферата на онаа политика која се ослободила од застарените концепти кои заговараат хомогена култура, политика која не заборава дека идентитетот е, всушност, различноста што се приспособила на другоста, дека универзалноста е топ-темата на меѓукултурните преведувања кои не само што ја потврдуваат релативноста на границите, туку ја претвораат истата таа култура во место на размена, а идентитетот во „латерален универзализам" кој почитува разлики.

Ете, по повод овој убав јубилеј – 65 години од раѓањето на д-р Златко Крамариќ – се обидов да ги сублимирам накусо најважните „теми и дилеми" со кои бил окупиран овој теоретичар на културата, почитуван македонист и јужнославист, додека ја пишувал книгата во која, потпирајќи се на своето сериозно емпириско (книжевно и политичко) искуство, како и на темелно изнесените теориски аргументи, развил добар пример за

спознавање на основните предуслови за раѓањето на идентитетот на една заедница. До него, имено, би можело да се дојде тогаш кога во Уставот би се вградиле оние либерални политички принципи коишто ја хранат идејата за заеднички „вредносен хоризонт", но никако не изоставувајќи ја демократијата, индивидуалните слободи, граѓанското општество, политичкиот плурализам и слободното практикување на културните разлики. А тоа, секако, е основната порака што ја пренесува оваа книга која, водејќи нè низ трауматичните мигови на една историски убава, но несреќна идеја, сепак остава надеж дека би можеле да бидат одминати (или барем надминати) нејзините горчливи искуства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Anderson, B. (1990), Nacija: zamišljena zajednica. Razmatranje o podrijetlu i širenju nacionalizma, ŠK, Zagreb.
2. Banac. I (1988), Nacionalno pitanje u Jugoslaviji. Porijeklo, povijest, politika, Globus, Zagreb
3. Gellner, E. (1998), Nacije i nacionalizam, Politička kultura, Zagreb.
4. Kramaric Z (2014). Jugoslavenska ideja u kontekstu postkolonijalne kritike, Meandarmedia & Odjel za kulturologiju Sveucilista Josipa Jurja Strossmayera, Zagreb/ Osijek. [Крамарић. З. (2015). Југословенството меѓу траумата и идентитетот, Магор, Скопје]
5. Čalić. Mari-Žanin (2013). Istorija Jugoslavije u 20. veku. Beograd: Clio.
6. Đinđić,. Z (1988). Jugoslavija kao nedovršena država. Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada.
7. (2012). Hrvatsko proljece 40 godina poslije, Centar za demokraciju i pravo Mirko Tripalo, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu, Pravni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb [Online]. Available: >https://tripalo.hr/wp-content/uploads/2015/10/HRVATSKO-PROLJE%C4%86E-40-GODINA-POSLIJE.pdf<
8. (2017). Jugoslavija u istorijskoj perspektivi, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji. Beograd [Online]. Available: >https://www.helsinki.org.rs/serbian/doc/jugoslavija%20u%20istorijskoj%20perspektivi.pdf<

SAŽETAK

Zlatko Kramarić gotovo pet desetljeća uspješno analizira ne samo teme iz makedonske i hrvatske književnosti, nego i iz šireg kulturnog i političkog konteksta, aktualnog kako u domovini tako i u Europi. Držim da su stajališta postkolonijalne teorije i kritike, koje prožimaju većinu njegovih knjiga i radova, posljedica turbulentnog povijesnog razdoblja i brojnih društveno-političkih angažmana te predstavljaju konstantu njegova znanstvenog djelovanja.

Ključne riječi: makedonska književnost, hrvatska književnost, kultura, postokolinijalna teorija

UDK 338.4:7(497.5 Osijek)
(Izvorni znanstveni rad)

JASNA HORVAT, JOSIPA MIJOČ

ANDIZETSKO BRENDIRANJE OSIJEKA: *GRADA ZAGRLJAJA* I *MEANDRA* KOJI *OSVAJA*

1. UVOD

> „Mora se, svaki puta, podsjetiti na činjenicu da su naši identiteti krajnje fluidne kategorije.[1] Postoje vremena u kojima se oni relativno lako mijenjaju. I oni koji ih mijenjaju u tome ne vide nikakav problem." (Kramarić, 2020a)

Globalizacijski postupci integracije i interakcije doveli su do povećane jednoobraznosti niza društvenih fenomena među kojima je i fenomen identiteta (lat.: *identitas* = karakteristična jedinica) – bilo da je riječ o pojedincu, proizvodu/usluzi, poduzeću, gradu ili državi. Kako se tržišna utakmica svih proizvoda/usluga pa tako i gradova provodi usporedno s njihovim pozicioniranjem na tržištu, odnosno, s izgradnjom i razvojem brenda - ili identitetskog sustava[2] (Vukić 2013), tako se o identitetu tj. identitetskom sustavu grada promišlja na ekonomskoj i natjecateljskoj razni. U drugom desetljeću drugog milenija uz pojam „identitet" (grada) počinju se povezivati sljedeći atributi: *kompetitivan*[3] (Anholt 2007), *fluidan* (Kramarić 2020a), *projektirani* vs. *postojeći* (Vukić 2013), *privlačan* (Mihevc 2015).

Cilj je rada opisati i pojasniti projekte Instituta Andizet usmjerene na brendiranje grada Osijeka postupkom kružne kreativnosti (Horvat 2019) primije-

1 *Nije li upravo K. P. Misirkov napisao sljedeću rečenicu: „U jednoj kući, otac je jedne nacionalnosti, jedan sin druge, a drugi neke treće nacionalnosti."*

2 Vukić pojam „identitetskog sustava" predlaže kao kritički nadomjestak za „brending", a s ciljem istraživanja zatečenog identiteta radi njegova projektiranog razvoja.

3 U radu se riječ „kompetitivan" poistovjećuje s riječima konkurentski i natjecateljski.

njenim u različitim sektorima kreativne industrije. Navedeni postupak kružne kreativnosti „posjeduje potencijale sumjerljive potencijalima kružnosti i svake druge industrije" (Horvat 2019: 11), ali višestruko uvećane pri uporabi u globalnom brendiranju zajednica ili proizvoda jer se u kružnoj kreativnosti jedna/istovjetna poruka ostvaruje/odašilje proizvodima proizvedenim u svim sektorima kreativne industrije.

Izgradnja natjecateljskog (engl. *competitive*) identiteta grada (Anholt 2007) nije kratkoročan program niti ga može ostvariti pojedinac ili uprava koja se isključivo bavi administrativnim problemima grada nego je riječ o planskom, promišljenom i brižljivo usmjeravanom postupku izgradnje i primjene identitetskog sustava grada s kojim se poistovjećuju sugrađani, posjetitelji i/ili oni pojedinci koji se o gradu tek informiraju.

2. PRETHODNE TEORIJSKE SPOZNAJE

Pođe li se od pretpostavke da brendiranje prostora/mjesta/grada podrazumijeva primjenu „klasičnih marketinških modela i postupaka na određenom području s ciljem stvaranja i povećavanja njegove ekonomske vrijednosti" (Mihevc 2015: 198), postavlja se pitanje utvrđivanja gradova sukladno snazi njihova brenda. Teorijske spoznaje obuhvaćene ovim radom odnose se na nekoliko ključnih fenomena: brendiranje prostora/mjesta/grada i mjerenje snage brenda, važnost i uloga pripovijedanja o prostoru/mjestu/gradu, kreativna industrija i kružna kreativnosti kao djelatnosti koje funkcionalno potpomažu izgradnju brenda ili izravno u njoj sudjeluju te projekti Instituta Andizet koji ujedno i predstavljaju prijedlog brendiranja grada Osijeka.

2.1. BRENDIRANJE GRADA

Okretanje gradova tržištu rezultat je procesa globalizacije zbog kojega se gradovi više ne natječu samo s okruženjem nego je njihova utakmica postala globalnom. „Gradovi pronalaze različite načine kojima pokušavaju dosegnuti što više potrošača, investitora, međunarodnih poslodavaca, kulturnih i/ili sportskih događaja, međunarodnih sajmova, studenata ili turista." (Jeliničić, Vukić i Kostešić 2017: 118) U takvim procesima marketinške se strategije nameću kao nužnost za kojom gradovi posežu kako bi ostvarili prepoznatljivost te se razlikovali na globalnom tržištu. „Tržišna marka grada kao jedna od marketinških metoda duboko je povezana s kulturnim aspektima identiteta, kako

na razini baštine tako i na razini relacije identiteta pojedinaca/građana s identitetom zajednice. Stoga je tržišna marka grada u teorijskom i praktičnom smislu identitetski sustav koji komunicira posebnosti karakteristične za prostor napučen ljudima i njihovom kulturom." (Vukić 2008: 73) Da je brendiranje grada postalo obrascem koji se očekuje u razvijenim, proaktivnim središtima, potvrđuju razvijeni postupci mjerenja brenda grada kao i strategija temeljenih na pripovijedanju o gradu kojima se uspostavlja identitetski sustav karakterističan isključivo i samo za specifičan grad.

2.1.1. OCJENA USPJEŠNOSTI STRATEGIJA BRENDIRANJA – MJERENJE BRENDIRANOSTI GRADA

Mjerenje brendiranosti grada daje uvid u učinkovitost ostvarenih marketinških postupaka, ali se snaga brenda grada ponajprije odnosi na mjerenje učinkovitosti donesenih i provedenih gradskih strategija nužnih za funkcionalno upravljanje brendom grada.

Brendiranje gradova razlikuje se od brendiranja većih prostornih cjelina kakvima su primjerice države ili zajednice država. Anholt (2007) navodi da brendiranje gradova posjeduje određene prednosti jer grad sadrži manje klimatskih, kulturnih i infrastrukturnih neujednačenosti te se jednostavnije promišlja kao pojedinačan entitet. „Postoje gradovi snažnijeg brenda od brenda zemalja u kojima se nalaze, neki od primjera takvih parova su Pariz i Francuska ili Amsterdam i Nizozemska. Takav položaj gradu donosi i poteškoće jer nije pravilo da se bogatstvo stvoreno ulaganjima, trgovinom i turizmom raspoređuje učinkovito prema potrebama takvog grada (što je utvrdila Republika Češka)." (Anholt 2007: 48)

Indeks brendiranja grada temelji se na heksagonalnoj strukturi čijih šest komponenti (6P[4] – prostor, ritam, prisutnost, preduvjeti, potencijal, ljudi) ocjenjuju ispitanici panel istraživanja te se na temelju njihovih ocjena izračunava indeks brendiranja grada. Anholt (2007) daje uvid i u načine mjerenja svake komponente heksagonalne strukture indeksa brendiranja grada.

Ocjenjivanje *prisutnosti* grada dio je upitnika u kojem ispitanici ocjenjuju međunarodni položaj i status svakog pojedinog grada koji je predmetom istraživanja. Ispitanici također navode jesu li posjetili istraživane gradove, po čemu

4 Engl. *the place*, *the pulse*, *the presence*, *the prerequisites*, *the potential*, *the people*.

su gradovi poznati, jesu li u posljednjih 30 godina istraživani gradovi ostvarili svjetski važan doprinos u kulturi, znanosti ili načinu upravljanja gradom.

Prostorna kategorija grada istražuje se ocjenjivanjem ispitanika fizičkih svojstava svakoga grada (ljepota grada, klima, (ne)ugoda pri prolasku gradom i pri boravljenju u gradu).

Potencijal grada ponajprije se odnosi na ekonomske i obrazovne mogućnosti koje gradovi nude posjetiteljima, poduzetnicima i imigrantima. Sudionici panel istraživanja odgovaraju o poslovnim mogućnostima grada, ocjenjuju koliko bi svaki grad omogućio njima samima ili članovima njihovih obitelji stjecanje višeg obrazovnog statusa.

Ritam grada kategorija je kojom se opisuje urbanost načina života te se istražuju stajališta ispitanika o zanimljivostima grada, njihovoj dostupnosti i o dojmu uzbudljivosti koji grad na njih ostavlja. Ispitanici se izjašnjavaju i kao kratkoročni posjetitelji grada i kao dugogodišnji stanovnici.

Ljudi su ključna kategorija svakoga grada te stoga ispitanici ocjenjuju srdačnost stanovnika istraživanih gradova te odnos prema manjinskim ili ugroženim skupinama. Ispitanici se izjašnjavaju o vlastitom očekivanom osjećaju prema svakom istraživanom gradu te procjenjuju jednostavno s kojom bi pronašli jezično i kulturno srodne skupine.

Kategorija *preduvjeti* obuhvaća pitanja o stajalištima ispitanika prema osnovnim kvalitetama grada: načinu života u istraživanim gradovima, mogućnosti pronalaska zadovoljavajućeg i povoljnog smještaja te visini standarda javnih sadržaja (škola, bolnica, sportskih i drugih usluga).

U prvom mjerenju indeksa brendiranosti provedenom 2005. godine sudjelovalo je 30 gradova među kojima je prvo mjesto zauzeo London, a slijedili su ga Pariz, Sydney, Rim i Barcelona. Kako navodi Anholt „indeks brendiranosti gradova pokazuje da su imidži gradova, kao i država, teško promjenjivi što istodobno ima i prednosti i nedostatke. To s jedne strane znači da gradovi u zemljama u razvoju otkrivaju kako njihov novi prosperitet i mogućnosti mogu potrajati i prijeći u široku međunarodnu svijest; ali, s druge strane, to znači da je imidž pozitivno brendiranih gradova iznenađujuće imun. Gradovi poput Sydneyja ili Dubaija potvrđuju da se u generaciji jednom ili dvaput ostvaruju i streloviti usponi popularnosti gradova." (Anholt 2007: 61)

Anholt-Ipsosov indeks brendiranja gradova

Anholt-Ipsosov indeks brendiranja gradova izračunava švicarska organizacija TPBO – The Place Brand Observer koju je 2014. godine osnovao Florian Kaefer te svoje rezultate javno objavljuje na mrežnoj stranici (TPBO). Prikupljanje podataka provodi se svake dvije godine anketiranjem ukupno 5 000 ispitanika izabranih u deset zemalja, a ispitanici na temelju 6P kriterija (prostor, ritam, prisutnost, preduvjeti, potencijali, ljudi) procjenjuju 50 svjetskih gradova. U okviru istraživanja brendiranja gradova TPBO je 2020. godine podatke prikupio u razdoblju od 2. do 18. siječnja, odnosno neposredno prije ugroze virusom COVID-19.

Ključni nalaz Anholt-Ipsosova indeksa brendiranja gradova za 2020. godinu pokazuje kako su se u poretku brendiranosti gradova dogodili pomaci te se London našao na prvom mjestu (što se nije dogodilo od 2013. godine), dok je Pariz s vodećeg prvog mjesta zauzeo treće mjesto zbog pada u ukupno pet kategorija (prisutnost, mjesto, preduvjet, ljudi i potencijal). Sydney je ostvario poboljšanje dviju kategorija (prisutnost i ritam) te se nalazi na drugom mjestu, dok je snaga brenda Beča pala na sedmo mjesto zbog čega se ove godine nalazi iza Amsterdama koji je na šestom mjestu. Brendovi preostalih gradova ubrojenih u vodećih deset gradova zadržali su svoje snage brendova sukladne poretku iz prethodnog razdoblja.

Za naglasiti je kako mjerenje brendiranosti grada predstavlja informaciju o kvaliteti gradskih strategija kao i javnih uprava koje organiziraju, usmjeravaju i administriraju gradski život, odnosno, poduzima se kao mjera kojom se ocjenjuju prethodno provedene aktivnosti. Mjerenje brendiranosti grada ne primjenjuje se kao razvojna strategija nego kao njezina ocjena.

2.1.2. PRIPOVIJEDANJE O GRADU – TEMELJNI DIO STRATEGIJE BRENDIRANJA GRADA

Ostvariti prepoznatljivost i konkurentnost u globalnom okruženju, podrazumijeva isticanje onih osobina koje su za određeni grad jedinstvene, atraktivne i lako pamtljive te istodobno autentične i povezane s objektivnim historiografskim činjenicama. Kako bi se takve jedinstvenosti oživjele i unijele u suvremenu gradsku arhitekturu, strategije brendiranja izabrane jedinstvenosti grada vraćaju u gradsku svakodnevicu i različitim tehnikama povezuju sa suvremenim stanovnicima grada. „Temeljni resurs izgradnje brenda grada je na-

rativni…, odnosno – brend mjesta učinkovito je promišljati kao pripovijesti ili *priče o gradu.*" (Kavaratzis i Warnaby 2015: 5)

Pri tome se pod „pojmom *narativ*[5] podrazumijeva skup vrijednog kapitala zbog konteksta i oblikovanja značenja određenog mjesta. Da bi brend mjesta postao *narativom* ili da bi bila dizajnirana kao *narativ*, koncept *narativ* treba razotkriti i istražiti u kontekstu pojmova *mjesto* i *identitet*." (Ozolina 2020: 8) Ista autorica poziva se na Luhmanna (1966) navodeći kako *narativ* odražava sliku društva na operativnoj razini jer je društvo aktivan sustav sklon samoobnavljanju te „u komunikaciji reproducira predodžbe o sebi (samoreferenciranje), što također stvara autopoezu – sustav samoobnavljanja" (Ozolina 2020: 8).

Utvrđivanje autentičnih karakteristika grada nerijetko podrazumijeva dubinska istraživanja gradskog nasljeđa i pronalaženja *mosta* kojim će se „povezati autentičnost, kreativnost i doživljaj kao posebno iskustvo, a upravo će to iskustvo postati onda dodana vrijednost" (Lekić, Kolesar i Beljo 2020: 106) u predstavljanju grada. „Nematerijalna baština, osobito u obliku usmene predaje i folklora, sve više postaje važnom u sklopu upravljanja okolišem i održivim razvojem. Kao dio iskoraka prema održivosti postaje ključnom za održavanje nematerijalne baštine da se pronađu načini za pravedno postupanje sa živim izvođačima i kulturnim skupinama, a koji su vlasnici intelektualnih prava na nematerijalnu baštinu (Lekić, Kolesar i Beljo 2020: 109).

Primjeri uspješno brendiranih gradova kakvima je New York svoje *gradske narative* konstruiraju iz većeg broja gradskih atributa od kojih svaki zadovoljava sljedeće kriterije: izaziva *osjećaje*; predstavlja *građane*, a ne čelnike grada; odgovara na pitanje *zašto*; posjeduje jasnu *izjavu*, *ikoničnost* i *bezvremenost*; uporabljuje jednostavne *pripovjedačke* mehanizme; uključuje *baštinu* i *viziju* (Puttkamer 2020).

5 Koncept *narativ* ostvaruje višestruke veze između različitih disciplina kakvima su književne i kulturološke studije, medijske studije, povijest umjetnosti, sociologija i semiotika.



Shema 1: Kriteriji za izbor gradskih atributa koji izgrađuju *gradski narativ*

Kako bi se utvrdili gradski atributi koji će izgrađivati gradski narativ potrebno je organizirati i provesti participativne radionice u kojima će se voditi dijalog ključnih lidera, predstavnike zajednice i eksperata kako bi se utvrdio identitetski sustav grada, „pozicioniranje brenda grada, vrijednosti, planove i željena predstavljanja. Takvim načinom urbanisti i marketinški stručnjaci mogu osigurati da brend grada privlači sve građane, a ne samo turiste“ (Puttkamer 2020). Pri tome je važno uključiti i eksperte (povjesničare, kulturologe, umjetnike i znanstvenike) kako bi se u identitetski sustav grada ugradile one posebnosti koje nisu poznate široj populaciji ili nositeljima javnih službi.

2.1.3. KREATIVNA INDUSTRIJA I KRUŽNA KREATIVNOST – DJELATNOSTI ZA OSTVARIVANJE STRATEGIJE BRENDIRANJA GRADA

Nakon uspostavljanja identitetskog sustava grada i utvrđivanja elemenata *gradskog narativa* (na temelju izabranih gradskih atributa prema Shemi 1), u izradi strategije brendiranja grada utvrđuje se predložak prema djelatnostima koje će izgrađivati *gradski narativ* kako bi se ostvarila strategija brendiranja grada. Kavaratzis i Warnaby ukazuju na usku povezanost koja postoji između simboličkog (nematerijalnog) predstavljanja i fizičkog (materijalnog) oblikovanja grada u kojoj je sve veći naglasak na stanovnicima kao sukreatori-

ma u predstavljanju mjesta (Kavaratzis i Warnaby 2015: 161). U simboličkom (nematerijalnom) predstavljanju grada ključnu ulogu imaju sektori kreativne industrije koja „podrazumijeva proizvodnju zaštićenu autorskim pravima, a obuhvaćenu projektima koji stvaraju (ne)materijalne proizvode i usluge namijenjene razmjeni na tržištu" (Horvat, Mijoč i Zrnić 2018: 14). Prijedlog ustroja kreativne industrije u Republici Hrvatskoj uključuje dvanaest sektora (arhitektura, audiovizualne umjetnosti, baština, dizajn, glazba, izvedbene umjetnosti, knjiga/nakladništvo, mediji, oglašavanje i tržišne komunikacije, primijenjene umjetnosti, računalne igre/novi mediji, vizualne umjetnosti) pri čemu se organizacijskom i upravljačkom konstrukcijom baštinski sektor (arhivi, knjižnice i muzeji) razlikuje od ostalih sektora. Horvat predlaže primjenu kružnosti u kreativnoj industriji kako bi se heterogeni kreativni djelatnici jedne lokalne zajednice organizirali u proizvodnji kreativnih dobara kojima se uspostavlja lokalna ponuda kulturnih i kreativnih proizvoda namijenjenih globalnom tržištu (Horvat, 2019). Riječ je o proizvodnji u kojoj su *sirovine* autorske ideje čijim se kruženjem kroz sve sektore kreativne industrije, a uz uspostavljene ciljeve, misije i vizije lokalne zajednice, postiže usmjereno „globalno brendiranje zajednice ili proizvoda" (Horvat 2019: 11). Pozivajući se na Throsbyjev koncentrični kružni model (Throsby 2008), Horvat (2019) naglašava da temeljni kulturni izraz počiva na književnom tekstu, glazbi, izvedbenim i vizualnim umjetnostima te da tako definirani temeljni kulturni izraz posjeduje najveću estetsku i umjetničku vrijednost zbog čega se uspješno prelijeva u preostale kreativne sektore kojima je odlika manja umjetnička, a veća komercijalna vrijednost.

Gradovi koji svoje sektore kreativne industrije uspješno organiziraju i usmjeravaju na ostvarivanje strategije brendiranja dvostruko su funkcionalni jer s jedne strane doprinose razvoju kreativnih djelatnosti koje su ujedno i mjera razvijenosti društva, te s druge strane izgrađuju vlastiti identitetski sustav primjenom kružne kreativnosti kao modela suvremenog brendiranja na tržištu globalne zajednice.

3. PROJEKTI INSTITUTA ANDIZET – PRIJEDLOZI BRENDIRANJA GRADA OSIJEKA PROISTEKLI IZ TEKSTA KAO TEMELJNOG KULTURNOG IZRAZA

Institut Andizet od 2015. godine djeluje u smjeru znanstvenog i umjetničkog istraživanja identitetskog sustava grada Osijeka. Odnosno, „primjenom Throsbijeva kružnog modela na kulturno brendiranje grada Osijeka kao *grada*

koji OSvaja Institut Andizet ostvario je veći broj kulturnih proizvoda temeljnog kulturnog izraza" (Mijoč 2019: 11).

U ovome se radu predstavljaju svega dva Institutova projekta: Ars Meandrum (2020.) i Ars Eugenium (2018. – 2019.). Riječ je o projektima kojima se teorijski i praktično propituju atributi grada Osijeka za koje je ocijenjeno da posjeduju potencijal postati dijelom narativa grada.

3.1. ARS MEANDRUM – GRAD *ZAGRLJAJ* I GRAD *MEANDAR*

Projekt Ars Meandrum istražuje atribute (pred)antičkog Osijeka[6] jer je na vremenskoj lenti (pred)antičko razdoblje ne samo razdoblje prvog pamćenja panonskog naselja na mjestu današnjeg Osijeka nego je i razdoblje u kojemu je Osijek ostvarivao atribute grada. Ključne istraživačke točke ovoga projekta jesu:

- meandar
- legenda o nastanku Osijeka iz zagrljaja božice Tihe i boga Dravusa.

Obje istraživačke točke atributi su grada i po njima se Osijek razlikuje od drugih gradova. Pri tome se, pri spominjanju atributa *meandar* misli ne samo na prirodni tok rijeke Drave kojemu je svojstveno „meandriranje" nego i na svjetski poznate slikarske meandre Osječanina Julija Knifera.

Projekt Ars Meandrum posjeduje sljedeće rezultate:

a) poema *Ars Meandrum* (Horvat 2020)[7][8]

b) film *Ars Meandrum* (Miloloža i Milas 2020)

c) glazbeno scenska izvedba *Ars Meandrum* (Horvat i dr. 2020)

6 Antičko ime Osijeka je Mursa i preuzeto je iz jezika plemena Andizeta kojim je označavano močvarno područje.

7 Poema *Ars Meandrum* hrvatske suvremene književnice Jasne Horvat prvi je put objavljena u časopisu Književna riječ III (2019), Osijek: DHK, str. 84-89. U zaglavlju poeme stoji nadnevak 20. rujna 2019. i naputak da je riječ o Međunarodnom danu rijeke Drave na koji je poema dovršena.

8 Poemu Ars Meandrum uglazbio je Luka Gotovac.

poema *Ars Meandrum*	film *Ars Meandrum*	glazbeno scenska izvedba *Ars Meandrum*
shorturl.at/exART	shorturl.at/anqM1	shorturl.at/cgwJR

U podrubnici poeme stoji pojašnjenje o izvorima na temelju kojih je poema konstruirana „Lirski dijalog Dravusa i Tihe nadahnut je stihom Janusa Panoniusa i kamenom kompozicijom dvaju božanstva iz drevne prošlosti Osijeka. „Čini se, također, da je lik riječnog božanstva, vjerojatno personificirani lik božanstva rijeke Drave (Drav, *Dravus*) prikazan u sklopu kamene figuralne kompozicije iz zagrebačkog Arheološkog muzeja, podrijetlom iz Murse. Na tom fragmentarnom figuralnom spomeniku dominira sjedeći ženski lik (*Tyche*, personifikacija Murse ?), a pod njim je u položaju plivača u vodi prikazan bradati i dugokosi čovječuljak (*Dravus* ?) za kojeg je moguće pretpostaviti da prikazuje personificirani lik istoimene rijeke. (Rendić-Miočević 2012)“ (Horvat 2020)

Luka Gotovac (2020) pojašnjava umjetničku i znanstvenu komponentu poeme *Ars Meandrum* na temelju koje Institut Andizet utvrđuje da su *zagrljaj* i *meandar* atributi grada Osijeka primjereni za identitetski sustav i polazišnu točku *narativa grada*. „Pođe li se ponajprije od znanstvenog uporišta poeme *Ars Meandrum* tada se u znanstvenom istraživanju Rendić-Miočević (2012: 298) pronalazi slika kamenog spomenika s prikazom muškog lika koji prikazuje personifikaciju boga Dravusa, a čuva se u zagrebačkom Arheološkom muzeju. Kako navodi Rendić-Miočević, ako se izostave prikazi na kovanicama, taj bi kameni spomenik mogao biti jedini sačuvani figuralni prikaz riječnog boga u ovom dijelu Panonije. Isti autor navodi kako postoje mogućnosti da je kameni spomenik povezan s rekonstrukcijom mosta na Dravi (ispod Caracalle) te da je žensko božanstvo moglo biti personifikacija grada (lat. *Mursan Tyche*) prikazane kao polugole božice koja stoji iznad lika epikornog riječnog boga Dravusa… S druge strane, promotri li se umjetničko uporište poeme, dolazi se do panegirika Janusa Panoniusa njegovome učitelju Guarinu u kojemu Janus Panonius govori: „S onog dijela Panonije ja sam, koga su božanstva / i sudbina

još za nježna uzrasta poslala me k tebi / gdje već strujeći blago oranice presijeca plodne / Drava, da uskoro u Dunavu izgubi ime i vodu" (Mažuran 1994: 344)." (Gotovac 2020: 4–5)

Zagrljaj Dravusa i Tihe te meandriranje rijeke Drave atributi su grada Osijeka prikladni za izgradnju narativa grada prema kojemu je Osijek grad *meandar*, grad koji *meandrira* i grad *zagrljaj* odnosno, grad nastao iz *zagrljaja*.

3.2. ARS EUGENIUM I OSVOJSKI – GRAD KOJI OSVAJA

Projekt Ars Eugenium istražuje atribute postosmanskog Osijeka čija je izgradnja započela koncem 17. i početkom 18. stoljeća za djelovanja Eugena Savojskog – vojskovođe koji je izgradio sustav povezanih gradova-utvrda kako bi odijelio dva religijska koncepta. „Tako G. Delanty u svojoj knjizi „Inventing Europe: Idea, Identity, Reality",[9] smatra pad Carigrada „jednim od najznačajnijih događaja u formiranju europske modernosti" (Delanty, 1995, 36), odnosno da je upravo „otpor Turcima u šesnaestom stoljeću bio ključan za formiranje europskog (a, unutar, tog europskog, formirali su se i mnogi drugi nacionalni identiteti, prije svih, hrvatski, jer je upravo prostor koji su, između ostalih naroda, naseljavali i Hrvati, stoljećima predstavljao svojevrsno predziđe kršćanstva, jasno definiranu granicu u odnosu prema Otomanskoj imperiji, a u nekim je vremenima taj prostor predstavljao i posljednju liniju obrane Europe, kršćanstva i ostalih vrijednosti koje su svojstvene zapadnoeuropskom civilizacijskom krugu – op. Z. K.) identiteta" (Delanty, 1995, 37)." (Kramarić 2020a: 25)

9 *G. Delanty, Inventing Europe: Idea, Identity, Reality, Macmillan, London, 1995. I u ovoj se knjizi ponavlja klasičan opis Balkana kao mjesta gdje se Istok i Zapad susreću/sudaraju, a da on kao mjesto ne pripada ni jednom od tih svjetova. Balkan je „zona tranzicije između dvije civilizacije". Neki drugi teoretičari, upravo u toj činjenici, geografsko-geostrateškog položaja Balkana, vide temeljni razlog za sve one naracije, koje su sudjelovale u proizvodnji svih onih negativnih slika o tom prostoru/mjestu (Vesna Goldsworthy). Nama je ova knjiga bila zanimljiva jer nas je dodatno uvjerila da je prvi preduvjet za formiranje bilo kakvog identiteta aktivno pružanje otpora. U idealnim, laboratorijskim odnosima teško da se mogu stvoriti bilo kakve pretpostavke za neke ozbiljnije pokušaje formiranja identiteta. De-konstrukcija identiteta, i prema mišljenju J. Derridaa, uvijek se i zbiva preko Drugog, tako da se nešto iz već postojeće cjeline nužno mora isključiti. Naime, samo se na taj način i može uvesti pojam 'razlike', kao što one npr. postoje između muškarca i žene, crnoga i bijeloga…! Ako stvari postavimo na ovaj način, onda ima smisla odnos biskupa J. J. Strossmayera i K. Miladinova promatrati u kontekstu 'relacionalnog identiteta', onako kako taj identitet definira A. Assmann. O tome više u njenoj knjizi, Duga senka prošlosti, Biblioteka XX vek, Beograd, 2011., str. 329.*

Projekt Ars Eugenium ostvaren je vlastitim sredstvima Instituta Andizet, a projektno je djelovanje započelo 2017. godine definiranjem projektnog cilja i izradom plana projektnih aktivnosti.

„Projektu Ars Eugenium cilj je njegova projektnog djelovanja sljedeći:

1. Brendirati grad Osijek proizvodnjom proizvoda temeljnog kulturnog izraza (književnost, glazba, izvedbene te vizualne umjetnosti).
   - Ars Andizetum (Horvat, Mijoč i Zrnić 2018) – monografija objavljena 2018. s poemom Ars Eugenium predstavljenom u Otvorenom kabinetu Ekonomskog fakulteta u Osijeku na Kreativnoj riznici 2018. (travanj 2018.)
   - Praizvedba poeme Ars Eugenium (Horvat i dr. 2018) prikazana na Kreativnoj riznici 2018. (travanj 2018.)
   - Monodrama Ars Eugenium (igra s pjevanjem i nazdravljanjem) (Horvat i dr. 2019)
     - Kreativna riznica 2019. (travanj 2019.)
     - OLJK 2019. (lipanj 2019.)
   - Vizualna i audiovizualna promemorija (filmovi, umjetnička fotografija)
   - Predstavljanja romana Osvojski (Horvat, 2018) kojim se grad Osijek književno brendira „gradom koji OSvaja“
2. Izgraditi slogan koji doprinosi brendiranju grada.
   - grad koji *OSvaja*
   - grad *meandar*
   - grad *zagrljaj* (Dravusa i Tihe)
3. Slogane proširivati na djelatnosti kulturne i društvene proizvodnje (Osvajanje menadriranjem, sveučilištem, gastronomijom, glagoljicom, mostovima, Dravusom, glazbom i tako dalje).
4. Ostvarivanje „kružne kreativnosti“ proizvodnjom proizvoda srodnog sadržaja u svim sektorima kreativne industrije.
5. Znanstveno istraživati učinke Projekta.
6. Unaprjeđivati rezultate Projekta predstavljanjima Projekta u širem okruženju i u inozemstvu.“ (Mijoč 2019: 11–12)

poema *Ars Eugenium*	praizvedba poeme *Ars Eugenium*	monodrama *Ars Eugenium*
shorturl.at/dmxD2	shorturl.at/agipN	shorturl.at/jGSU0

Osvajanje Eugena Savojskog te izgradnja osječke Tvrđe kojom je Savojski rukovodio atributi su grada Osijeka prikladni za izgradnju narativa grada prema kojemu je Osijek grad koji *osvaja*.

4. ANALIZA

Analiza projekata Instituta Andizet usmjerena je na analizu izdvojenih atributa sukladno Shemi 1 i kriterijima za izbor gradskih atributa kojima se izgrađuje *gradski narativ* (Puttkamer 2020). U Tablici 1 prikazana je kvalitativna analiza triju atributa (zagrljaj, meandar, grad koji Osvaja) koji su se izdvojili kao projektni rezultati relevantni za izgradnju identitetskog sustava grada Osijeka, odnosno za oblikovanje narativa grada Osijeka.

Tablica 1: Analiza atributa relevantnih za izgradnju identitetskog sustava grada Osijeka

Kriteriji	**zagrljaj**	**meandar**	**grad koji OSvaja**
izaziva osjećaje	ljubav, bliskost, zagrljaj	ravničarska sloboda, tajanstvenost	zaljubljivanje u grad
predstavlja *građane*, a ne čelnike grada	Andizeti, Panoni, Mursensi i Osječani	Julije Knifer – Osječanin	Eugen Savojski izgradnjom vlastitog dvorca u Bilju dopušta ubrajanje u Osječane
posjeduje jasnu *izjavu*	Grad je nastao iz zagrljaja.	Grad meandrira prateći svoju rijeku.	Grad Osvaja svojom osobnošću.

odgovara na pitanje *zašto*	Zato jer je bog voda Dravus kod Osijeka pokoren zagrljajem s božicom Tihe.	Zato jer je umjetnik Julije Knifer proslavio Osijek svojim meandrima koji opisuju meandriranje Drave kod Osijeka.	Zato jer je Savojski na putu svojih osvajanja u 18. stoljeću utemeljio osječku Tvrđu i suvremeni Osijek.
ikoničko je i *bezvremeno*	Zagrljaj je u korijenu ljudskih bliskosti.	Meandar je svojstven riječnim tokovima u ravnicama.	Osvajanje je sastavnim dijelom zaljubljivanja, ali i ratovanja svojstvenih osječkoj povijesti.
uporabljuje jednostavne *pripovjedačke* mehanizme	poema, film, slogan, predstava, fotografije, glazba	poema, film, slogan, predstava, fotografije, glazba, slike	poema, film, slogan, predstava, fotografije, glazba
uključuje: baštinu	Antička legenda o nastanku grada (Murse) koji je ujedno i personifikacija božice Tihe. Artefakt se nalazi u Arheološkom muzeju u Zagrebu.	Umjetničko nasljeđe (radovi Julija Knifera) i prirodno nasljeđe Osijeka (meandri koje prati suvremena vizura Osijeka). Artefakti su pohranjeni u svjetskim galerijama i publikacijama.	Povijesna osobnost Eugena Savojskog uključena u nastanak suvremenog Osijeka. O djelovanju Savojskog svjedoči dvorac u Bilju i osječka Tvrđa. Artefakti su pohranjeni u svjetskim muzejima, galerijama i publikacijama.
viziju	Vizija grada koji obgrljuje svoje sugrađane.	Vizija grada meandra koji je „izlagan“ po umjetničkim središtima svijeta.	Vizija grada koji Osvaja i privlači sugrađane i posjetitelje.

Tablica 1 pokazuje kako svaki od analiziranih gradskih atributa (zagrljaj, meandar, osvajanje) uspješno zadovoljava kriterije nužne za uključivanje u narativ grada: izaziva *osjećaje*; predstavlja *građane*, a ne čelnike grada; odgovara na pitanje *zašto*; posjeduje jasnu *izjavu*, *ikoničnost* i *bezvremenost*; uporabljuje jednostavne *pripovjedačke* mehanizme; uključuje *baštinu* i *viziju* (Puttkamer 2020). Ostvareni projektni rezultati uključuju kulturne i kreativne proizvode (književni tekst, film, fotografije, slike, izvedbeno-scenski nastup, glazba itd.) čime doprinose razvoju kreativne industrije grada Osijeka te otvaraju prostor novim umjetničkim i znanstvenim istraživanjima.

5. RASPRAVA

> „Inače, krajnje je vrijeme da se Osijek na adekvatan način, jednom solidnom monografijom, oduži Joži Plečniku, tom velikom slovenskom/jugoslavenskom arhitektu, koji je osmislio čitav niz sjajnih projekata o novim vizurama grada Osijeka, ali sve se to, nažalost, događalo u neko 'krivo vrijeme', neposredno prije početka II. svjetskog rata, pa ni jedna od tih vrijednih ideja o novim vizurama i sadržajima grada nije bila realizirana. Doduše, ostaje krajnje nejasno zašto su 'oslobodi telji' samo tako odustali od realizacije tih projekata, no kako bilo da bilo, sve to ne bi trebalo dovesti do toga da 'kultura zaborava' prevlada nad svim onim našim pozitivnim i vrijednim strategijama pamćenja, posebice onih što se odnose na vrijedne strategije iz područja kulture, arhitekture...“ (Kramarić 2020b: 42–43)

Brendiranje grada postalo je imperativom suvremenog predstavljanja i poslovanja na globalnom tržištu pri čemu se uspješno brendirani gradovi dodatno javno promoviraju pozicioniranjem na listi brendiranja gradova koja se formira svake dvije godine istraživanjem snage brenda svega 50 svjetskih gradova. Uspješno brendiranje grada potvrda je uspješnosti javnih politika, ali i kvalitete življenja u gradu kao zajednice koja potiče na razvoj i rast. Za razliku od marketinškog brendiranja proizvoda i usluga, uspješna marketinška kampanja brendiranja grada u stanju je negativno utjecati na promociju grada ako se brendirani identitet grada razlikuje od stvarnog identiteta grada. Jednako tako, brendiranje se grada može poistovjetiti s izgradnjom identitetskog sustava grada čija je dugovječnost i promocijska atraktivnost povezana s uspješnom izgradnjom gradskog narativa temeljenog na autentičnim gradskim atributima.

Analizirani projekti Instituta Andizet (Ars Meandrum i Ars Eugenium) utvrdili su tri gradska atributa (zagrljaj, meandar, osvajanje) koji uspješno zadovoljavaju kriterije nužne za uključivanje u narativ grada: izaziva *osjećaje*; predstavlja *građane*, a ne čelnike grada; odgovara na pitanje *zašto*; posjeduje jasnu *izjavu*, *ikoničnost* i *bezvremenost*; uporabljuje jednostavne *pripovjedačke* mehanizme; uključuje *baštinu* i *viziju* (Puttkamer 2020). Ostvareni projektni rezultati Instituta Andizet uključuju kulturne i kreativne proizvode (književni

tekst, film, fotografije, slike, izvedbeno-scenski nastup, glazba itd.) čime doprinose razvoju kreativne industrije grada Osijeka te otvaraju prostor novim umjetničkim i znanstvenim istraživanjima kružne kreativnosti kao poluge za uspješno brendiranje grada.

LITERATURA

Anholt, Simon. 2007. *Competitive Identity – The New Brand Management for Nations, Cities and Regions.* Palgrave Macmillan. New York.

Gotovac, Luka. 2020. *Ars meandrum.* Završni rad, Odsjek za instrumentalne studije, Akademija za umjetnost i kulturu u Osijeku, Osijek: Preddiplomski sveučilišni studij Kompozicija s teorijom muzike, 42.

Horvat, Jasna i Luka Gotovac. 2019. *Ars Eugenium.* Ur. Buljubašić Srb, Ivana. Andizet – Institut za znanstvena i umjetnička istraživanja u kreativnoj industriji. Osijek. Dostupno: https://www.andizet.hr/wp-content/uploads/2019/12/Ars-Eugenium-hrvatski-web.pdf.

Horvat, Jasna, i Luka Gotovac. 2020. *Ars Meandrum.* Režirao Robert Raponja. Izvodi Meri Andraković i Filip Sever. Kreativna riznica, Osijek. 23. travnja. Dostupno na: https://youtu.be/0_Vr4UuuXWY.

Horvat, Jasna, Josipa Mijoč i Ana Zrnić. 2018. *Ars Andizetum.* Ur. Katavić Čaušić, Sanda i Radl Ćućić, Dora. Andizet – Institut za znanstvena i umjetnička istraživanja u kreativoj industriji. Osijek. Dostupno na: https://www.andizet.hr/wp-content/uploads/2017/12/ArsAndizetum_HR-2.pdf.

Horvat, Jasna, Raponja, Robert (režija), Gotovac, Luka (skladatelj), Sever Filip (glumac), Mijoč, Josipa (producent). 2019. *Monodrama Ars Eugenium.* Kreativna riznica. Andizet – Institut za znanstvena i umjetnička istraživanja u kreativoj industriji. Osijek. Dostupno na: https://youtu.be/I53wRK-w2HM.

Horvat, Jasna, Stipe Gugić (glumac), Mijoč, Josipa (producent), Strahonja, Krešimir (montažer). 2018. *Poema Ars Eugenium.* Kreativna riznica. Andizet - Institut za znanstvena i umjetnička istraživanja u kreativoj industriji. Osijek. Dostupno na: https://youtu.be/I53wRK-w2HM.

Horvat, Jasna. 2018. *OSvojski.* Ur. Tomašević, Nives. Naklada Ljevak. Zagreb.

Horvat, Jasna. 2019. Kružnost u kreativnoj industriji. *Književna revija, Časopis za književnost i kulturu* (Ogranak Matice hrvatske Osijek) 59/1. 7–26.

Horvat, Jasna. 2020. *Ars Meandrum.* Dostupno na: https://www.knjizevnost.hr/ars-meandrum-jasna-horvat/. (pristupljeno 8. siječnja 2021.).

Jeliničić, Daniela Angelina, Feđa Vukić i Iva Kostešić. 2017. The City is more than just a Destination: An Insight into City Branding Practices in Croatia. *Sociologija i prostor* 207/1. 17–134.

Kavaratzis, Mihalis i Gary Warnaby. 2015. *Rethinking Place Branding. Comprehensive Brand Development for Cities and Regions.* Ur. Ashworth, Gregory. Springer. New York.

Kramarić, Zlatko. 2020a. *Kultura i trauma - pismo bugarskom prijatelju.* Meandar media. Zagreb.

Kramarić, Zlatko. 2020b. *Kritika političkog uma.* Naklada Ljevak. Zagreb.

Lekić, Romana, Kolesar, Karlo i Beljo, Adrian. 2020. Folklorni simboli u Hrvatskoj kao simboli istinskog i lažnog identiteta. Ur. Perić Kaselj, Marina. *Migracije i identitet: kultura, ekonomija, država.* Institut za migracije i narodnosti. Zagreb. 102–113.

Mažuran, Ive. 1994. Gdje je rođen pjesnik Janus Pannonius. *Gazophylacium* 3-4. 344.

Mihevc, Zdravko. 2015. Brendiranje gradova kao ekonomska nužnost. *Technical journal* 9/2. 198– 201.

Mijoč, Josipa. 2019. *Umijeće osvajanja – umijeće brendiranja*. U: Ars Eugenium. Ur. Buljubašić Srb, Ivana. Andizet – Institut za znanstvena i umjetnička istraživanja u kreativnoj industriji. Osijek.

Miloloža, Mario i Milas, Mirjam. *Ars Meandrum.* Film. Dostupno na: https://youtu.be/Gy4FmxD8ymI.

Ozolina, Lolita. 2020. The Concept of Narration in the Place Brand Identity. *European Journal of Social Science Education and Research* 5/3. 8–16.

Puttkamer, Laura. 2020. https://uxdesign.cc/how-to-brand-a-city-956c847f98d5 (pristupljeno 10. siječnja 2021.).

Rendić-Miočević, Ante. 2012. Rivers and River Deities in Roman Period in the Croatian Part of Pannonnia. *Histria Antiqua* 21. 293–306.

Throsby, David. 2008. The concentric circles model of the cultural industries. *Cultural Trends* 17/3. 147–164.

TPBO - The Place Brand Observer. 26. travnja. https://placebrandobserver.com/anholt-ipsos-city-brands-index-2020/ (pristupljeno 10. siječnja 2021.).

Vukić, Feđa. 2008. Grad kao tržišna marka: Mogućnosti, problemi i metode simboličkog označavanja fizičkog mjesta. *Acta Turistica Nova* 2/1. 75–93.

Vukić, Feđa. 2013. *Grad kao identitetski sustav: prema metodi sustavnog projektiranja identiteta zajednice.* Arhitektonski fakultet Sveučilišta u Zagrebu. Zagreb.

ABSTRACT

Place branding is a process that develops the concept of place identity reconstruction, which puts the place on the local and global map of recognisable spatial personalities. Based on theoretical knowledge as well as its application in branding of globally recognisable cities such as New York, Amsterdam and others, successful branding of the city was investigated on the basis of the criteria for choosing urban attributes that will be part of the urban narrative (evokes feelings; represents citizens, not city leaders; has a clear statement; answers the question why; is iconic and timeless; uses simple narrative mechanisms; includes heritage and vision). The paper explains the branding projects of the city of Osijek implemented within the Andizet Institute [1] according to theoretically established criteria. In the final considerations, project solutions to city branding by the Andizet Institute are offered, which determine two coexisting concepts: the city of embraces and a meander that delights. Both of these concepts include Osijek's heritage based on historical sources, and in realising the vision, they rely on creative industry projects as well as on the University of Osijek whose activities contribute to city branding. In the implementation of city branding, the principle of circular creativity is proposed as a systematic application of the potential of the creative industry in achieving effective city branding.

Keywords: identity, concept, creative industry, circular creativity, urban narrative

UDK 316.75=111
(Izvorni znanstveni rad)

LJUBOMIR D. FRCHKOSKI

IDENTITY AND FREEDOM. ON HUMAN RIGHTS AND IDENTITY POLICIES

Changing the concept of culture (integration of the identities of minorities above all) from the 1960s to the 1980s was dramatic and qualitative. Culture traditionally treated as a politics-free zone got shifted in its centre, became antagonized, politicized, becoming ultimately the central political arena. The concepts of integration, the previous and present mantra of the minority-majority relations, started decaying or radically failing. Its minimalist form of so-called functional integration or radicalized absence of discrimination in several important social sectors (employment, housing, and education) has survived; this is some kind of a substitute for the wider concept of "integration" that has never been developed and whose consequences, it seems, could not be accepted in the Western societies. Contrary to this dramatic collapse of integrating utopias and practices, identities and differences are valued in a postmodern manner as newly liberating, as a value in itself in the face of the terrors of the universality of modernity.

The challenge of the day and the day after remains certainly a life with people who are "not like us." The world in which we have lived as same-among-ourselves-ends up and it will not return. We are left to find a way to rearrange our societies by learning to live with the diversity among us (and it would be good to find the diversity in us). Every other discourse is nostalgic and pathetic.

On the other hand, as we mentioned, in the postmodern era (as a cultural project of neoliberalism) the valorisation of diversity, glorification of contingency, hybridity, and flexibility has become a flux, a mirror of the logic of neoliberal capitalism - with one important direction: proliferation and dispersion of identities (claims of identity, imposed identity etc), and new political subjectivities. It subsided or fully relied on the emphasis on the right or the policy of choice and its hysterization**.** The right to choose**,** self-defining, freedom, and unlimited progress have emerged as the dominant fantasies of this capitalism we live in. This pressure to constantly choose increases the anxiety in people

and the feeling of their personal, perhaps, incompatibility with the bids that are constantly circulating or the choices offered to them. They begin to feel GUILTY for not doing it or not having the will to make permanent choices, to "perfect" themselves. It becomes travesty in context of aggression: towards itself and new forms of social violence (most often towards others who are unadapted); at the same time, this uproar with the right and politics of hysterical choice - effectively prevents any action and concept that transgresses the reality of neoliberal capitalism and tries to think of social change (R. Salecl)[1].

However, as Richard Sennett notes, the identity policies that flourished did not celebrate diversity, or the possible hybridity as a result of the touch, life together of the various identity subjects. They increasingly celebrated the uniqueness of identities each for themselves in a situation of a multitude of singular identities. This landscape of special, separated identities unites and divides the market of neoliberalism and the action of law into the organization and regulation of mutually isolated tendencies of identity policies.[2]

Sennett then goes on to note: What arises is an "intimate society" where individuals treat public affairs as personal, identity-related, as things through which identity and personality are shown, accomplished... it does not matter what you do and why, but how you feel about it.

"Catch 22," in such a situation, is that the common public spaces of true multiculturalism are lost when you try to identify yourself in context of strangers.[3] The idea is to recognize the "stranger in you" and to open up for true fellowship with the other. To know that we are all crazy in our own way and that it exactly connects us, as it divides us! Only in this way, there is hope for a tolerant coexistence of different ways of life and only communication arising from such positions can penetrate the "sound of silence" among us.

Particularization of identity policies, governed by law, loses the emancipatory potential and ideology; on the other hand, the cultural identity, understood strictly, threatens to jeopardize the gigantic, libertarian achievement of the modern era and enlightenment - the universality of the fundamental rights and freedoms of man, discredits fundamental principles of an emancipated cit-

1 Renata Salecl, Spoils of Freedom, Routledge, London, 1994; and certainly the text: Freedom of Choice as Violence.

2 Richard Sennett, Together: The Fall of Public Man, and specially, The Rituals, Pleasures, and Politics of Cooperation, 2012.

3 Both Lacan and Zizek are indicative and offer readings in that context.

izenry. It is a situation when there is an ethical choice - when the fundamental human values of decency, justice, freedom and the right to basic decent life as values of primary universality or humanity are challenged by the alleged new libertarian paradigm, while we breach them through the cultural partialities of identity policies.

The logic of identity is a "situated selfness" - which provides sense, belonging, and autonomy for the individual in the culture of the group. In this context, the instruments of this subjectivizing operation are the emphasized; even hysterized focuses on the difference and the boundary between the groups. Concerns about their identities leads to widespread atomisation and distracts isolated people lacking solidarity from central questions (mostly inequality, unemployment and marginalization). [4]Excessively thinking about their identity individuals and groups get into a competition for victimhood increasingly unable to recognize more pressing interests and making them incapable of joining forces and actions. Neoliberal propaganda of identity politics turned attention from the future to the past: someone who no longer has anywhere to go and lost hope of be – coming, is forced to know from where they come and who important (vulnerable) he had been in the past. Neoliberalism returns this politics in its tribal, feudal quasi-roots. Finally, previous emancipatory intellectual movements and representations (including discourses of human rights) – moved into the sphere of culture (deconstruction, gender theory, post-colonial studies etc) becoming theoretical, sophisticated, complex and esoteric, becoming irrelevant for brother emancipatory practice! Political elite become more powerful, movements and groups less active and vigorous.[5]

Politically, this turn to silence in the pluralism of identity politics or more precisely plural monoculturalism is a composite of multicultural democracy, a group rights policy and cultural practices (inclusion/exclusion), and a network of requests for political recognition.

Identity policies and the liberal-democratic environment interacted legally with instruments of external protection and internal restrictions (Kumlicka)[6].

4 Briliant inlight in that schizofrenical division : deontological vis-à-vis ethical division in recognizing identity diversity vis a vis eguality of status see in : Nancy Fraser, Recognition as Justice, in Law, Justice and Power ed by Singwan Cveng, Standford University Press, California. 2004, pp : 139-142

5 Robert Pfaller, The End of Solidarity, International Politics and Society, 2018.

6 Will Kumlicka, Multicultural Citizenship, Claredon Press, Oxford, 1998; Bhikhu Parekh, Rethinking Multiculturalism, Macmillan Press, London, 2000.

We will not elaborate this now; but we will point out that the key to this operation is that it is accomplished, regulated, and normalized through the law.

The law intervenes with new regulations/normalizations in the post-industrial society at risk (post-political, depoliticized, etc.), by inclusion/exclusion, setting boundaries and by a definition of what is inside and what is outside in the wholeness of the space of the sovereign. It absorbs new identities, normalizes their positions, and determines their status and rights. At the same time, it deprives them from radical energy of thinking and capacities to overcome the limit of the neoliberal logic of the system (in this case, of capitalism). The law sets divides within and outside toward groups and identities - keeping them in the gray area of the camp/bare life/parts that have no place/the excluded.

The law, as a symbol system, like the Great Other, to use the psychoanalytic dictionary - wants to replace or fulfil the empty space in the Nietzschean situation of the social when "God is dead." The law has the ambition to fulfil its empty space and it is constantly spreading, expanding, complementing, and improving. It tries to replace political concepts and policy antagonism with the "rule of law" in post-political discourse. The process of this de-politicization and the spread of law lead to super-regulation and a loss of rights, although the law constantly pleads just for freedom and various freedoms. The law: regulates, sets boundaries, excludes and includes, prohibits and continuously spreads; the psychoanalysis says about this: the law enters a context of a compulsive neurosis of repetition that can never be fully satisfied. Every new freedom won by the law is followed by a new non-freedom (terrorism/privacy..., etc.), by a threat of potential violence. The law simultaneously includes and divides from within identities and new subjects (for example, it legalizes / includes/normalizes same-sex marriages of white, rich men/women, excluding coloured, migrant, promiscuous gay communities). What the law only cannot accept is transgression outside of it. It may assign new rights and statutes to identities - but it empties them from the energy of the system's transgression.

Identities become a new instance of disciplining the subject, and not his freedom (M. Foucault). They become new places of global non-freedom! When the subject gets attached to the identity, this then implies getting attached to an injury (Wendy Brown)!

Multiculturalism - as hypocrisy of accepting the other only if he is a "good other " or, if ultimately, he has a similarity with us - collapses if the other is a radically other and retreats/creates a new cultural racism! By accepting gently

the other, at the same time as if we understand that he, as such accepted, still cannot enjoy equal rights like ours, because his culture is different/immeasurably different! This, nevertheless, is still a sophisticated racism, gently formulated through a multicultural paradigm.

The plurality of identities is clustered into divided anaesthetized cells of discipline and disciplining whose members, stunned by new rights and statuses, begin to hate the apostates from themselves and their former comrades who remained, on the other side of the limits that were set by the law. New violence and new divisions: behind every new freedom, there is a new non-freedom! Human rights policy is perceived as another policy of power! A subject sealed in identity-integrated capsules can: parody, ridicule, criticize, mock, traumatize, be anxious, protest, self-ignite - but cannot be EMANCIPATED from the structure of power that has recognized and integrated such subject into itself.[7] Wendy Brown broadens the issue of "the consequences of the installation of politicized identities in the discourse of equality of liberal jurisprudence." Perhaps the most concentrated consequence of the articulation of identities in law is the individualization of those persons belonging to the generating "WE", through which certain demands for rights and equality, i.e., for their naturalization, privatization, the level of separation from the group and an attempt to direct these separated persons towards a risky and often unreachable egalitarian belonging to the universal civic model - are placed. "Social injuries" and the positions of politicized identity groups and individuals in society get somehow depoliticized as soon as they become part of the law and as soon as the legal resolution of those social injuries is expected: they are then transferred from the political field into the field of morality and jurisdiction logic.

But on the other hand it seems that identity is inescapable![8] The desire of families to pass on advantages to their children, but also their culture. Force that hopelessly compromises the modern ideal of meritocracy. Feeling that single measure of worth (wealth and status) is damaging and very limited vision of human life, human condition. That culture and identity makes things "more human"? Individual resides at a nexus of multiple identities, each affecting and reshaping the others. Individual might choose to prefer different set from com-

7 Wendy Brown, Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics, Princeton University Press, 2005.

8 Modern concept of IDENTITY, insist Kwame Anthony Appiah (in The Lies That Bind : Rethinking Identity. W.W. Norton) is forming end of 19th and beginning of 20th Century, mostly by influence of Victorianian era.

plex identity at different times in his/her life. Most influential and "essentialist" are cultural groups of so-called societal character (nationality, ethnicity, culture, religious, race etc, Will Kumlicka). They definitely matter and they necessary impact law and rights claims/status. ! According to Kwame Anthony Appiah, at their best, identity groups ones formed, could not only clash, compete in victimhood and intersect – but it make also possible for all (big and small groups) to do things together. They are invented and reinvented (including most basic- nations) but nevertheless still mater and are tremendously influential. Even when we abandon notion of essentialism in creating and originating of identity – they still matter. Their role of conservative "defending status quo entity" is a moment when neoliberal principle of rationality "get them" and produce of them their policy of control and economic growth![9]

Well, what we prefer in this glance shape, role, and structure of identity is Alain Badiou approach when he divided identity- forming in two categories: identity-in-becoming and identity-as-defence. [10] Explaining further that identity which insist on difference from the rest is static identity and its method is purification (affirm identity negatively: I am not another), and identity which does not become different is dynamic identity and its "method" is insisting that we all live in the same world in which we can affirm the right to be ourselves, to maintain and develop our identities but emancipated our sameness in same time (insisting on identity as creation in Nietzsche's famous maxim – Become what you are).

Hence, the question that follows is: how is it at all possible even when this drastic transfer has happened, while we are still in the old "movie frame"?

The radical policy of rights and emancipation must deny the limits of identity so set and the constellation of power that sets it so! But that policy has to face limits of human rights also!

But, here, this opens up and leads a complex debate and social struggle as one can really expect:

On the one hand are the authors who perceive this precariat position of the subject in the pluralism of identities in the contemporary neo-liberal society;

9 Philosopher Nancy Fraser has identified this as " progressive neoliberalism" and post-modern identity issues as cultural agenda of this neoliberalism.

10 Alain Badiou, From False Globalisation to One Communist World, Urbanomic/Documents, UFD026, pp. 1,4, 6

but, somehow, when they even allow the revolt and rebellion of the subject against those super power networks (following a Foucault line), such struggle seems as if in advance is doomed to fail, because the injury and the bonding to the injury (the ontological status of being injured of the subject) represents limits, which his struggles cannot overcome. He is some kind of ontological victim! The subject gets subjectivized, by becoming a subject in the previously constructed and given symbol order and structure of power. This also determines forms of resistance of the subject, while then determining the subject as an agency that opposes change. It is a simulacrum that is doomed to be defeated at the end (Judith Butler, for example, is close to that position). According to her, for example: the systems/regimes of power - that want to regulate and control the subject - do so by offering various principles, which make the subject become subjectivized; in other words, by becoming aware of himself, he becomes a subject a such! He is eternally tied to them...even when he fights or thinks he is fighting the regime, he does it in a way that has been prepared by the regime in advance; a way that cannot really hurt the regime as such... The subject is so connected with the way in which the symbol order (i.e., the regimes of power) defines him and his place (which Butler defines as injuring connections, connections through injury and being injured of the subject), so that he will then readily and immediately accept all the consequences of a struggle within it and by this a new injury of his own as well, rather than risking an act of its complete denial...[11] On another occasion, Butler notes on this: "The theory of performativity considers that the way in which the social world is created and the new opportunities that appear - is social action in cooperation with the government..."[12] Thus, this group of authors denies in some way the autonomy of the subject in terms of regimes of power and sees the subject as bodies in line with injury that protest aware of their limitations...

A second group of authors (such as Lacan, Badiou, Zizek, Wendy Brown, Mari Ruti, etc.) namely considers, that the subject is never completely absorbed by the regimes of power regardless of how weak he seems to be in relation to them. Meaning, that the subject has an opportunity - which is acknowledged as hard and tedious for him - to reject the offer accompanied with all the social risk (which is great) and grab the Event, the occurrence of the truth (Badiou), the Ethical Act (Zizek, Lacan), the Holy Violence (Benjamin), the Real as Impossible (Lacan) - and become not an individual, but singularity - a body in

11 Judith Butler, Competing Universalities, Verso, London, 2000.

12 Judith Butler, Restaging the Universal, Verso, London, 2000.

denying the attributes and identity as assigned by the symbol order and power regimes.

According to these authors, the subject, actually, by the act of such refusal, separation being rooted out - then becomes a real subject (or potential of real subject) as such. Previously, the subject was an instrument with borrowed subjectivity that is given to him by the symbol order, the Great Other, and the regimes of power.

And now, we are, indeed, in a complicated situation. There is no social experience for that world of rooted out singularities, floating subjects, subjects-in-rejection of all identities, of parts that do not have their own place (Rancie), of bodies that deny the sovereignty and the sovereign (Agamben). It is a terra incognita for social struggles and for new creation of community. However, let me underline, one must reach out for a new universalism of man as a singularity.

At the level of identity culture, the identity of the subject becomes de-identified, decanted, levitating, and floating above his cultural roots and in some way denying those roots. Refusing to accept their services and boundaries through the Ethical Act, this, according to Lacan, should be carried out immediately, without hesitation or delay. To split, to penetrate into the creation of a history by transformative action, when the singular element becomes directly universal element, without intermediation in the central level of the particular element - the identity. To recognize the "sameness" in us versus all contingencies of difference, while letting the liberation action rely on this sameness.

But what about justice and identity policy? What about limes of Human rights in general, group rights (identity) and lack of social justice and radical inequality? Human rights (identity differences guaranties) are not enough! Human rights and identity politics have to face their limits, their failure outside rights framework towards distributional concerns. Well, could be said that human rights are not to blame for inequality, they are not panacea. But human rights have to reject neoliberal a companionship which used its items to redirect attention from a hot issue of inequality and social injustice, for a losing game that citizen has with neoliberal human capital. Neoliberalism jeopardizes human rights and identity politics and block, redirect its possible agendas toward a new economic fairness. It justify "free contract" and private property and never attacked the hierarchy of wealth? Never speak the victory of rich and cope with poverty of the rest! Great achievements of human rights are on

status equality, non-discrimination, prerequisite of citizenship of all, but on high price of economic inequality. Human rights today are becoming common sense, highest moral language – even when the rich get ever more power and wealth. Finally, human rights cannot be replacement for progressive social politics and fight against inequality.

And the focus, taking that entire on mind could stay on what Alain Badiou means when he says: This is one world and there are only people, man and woman in it, and that principle of the unity make identity creation prevail over purification. Getting along requires living next to, working alongside and sometimes joining families with people from other backgrounds and cultures.

According to these authors whose opinion I share, this represents a necessary, unique, heroic deed or an act of subjectivizing into possible freedom and equality!

ABSTRACT

Tekstot se obiduva da gi balansira razlicnite principi na sozdavanje na identitetot na razlicnite societalni grupi I sekako personalnite identiteti so konceptite na univerzalnost na covekovite prava I demokratijata. Principite na edinstven svet vo koj ziveat lugje, mazi I zeni aktivno se konfrontiraat so paradigmite na nacionalno podelenite opstestva vo konflikt na staticni identiteti. Toa e rupture – puknatina vo koja se odviva denes produktivata debata na identiteskite politiki I slobodata.

Hipotezite se na linija na otvaranje na identiteskite formiranja kon identite-v-nastanuvanje ili kreativni identiteti I nova uloga na singularnite bitija vo odnos na liberalnite identitetski matrici niz koi se osvojuva slobodata.

Klucni zborovi: identitet, sloboda, covekovi prava, kultura ednakvost

UDK 1 Berlin, I.
1:32
(Izvorni znanstveni rad)

MILAN SUBOTIĆ

ISAIAH BERLIN: LIBERAL U „DOBU EKSTREMA"

Komentarišući iz progonstva sa ostrva Prinkipos (tur. *Büyükada*) Hitlerovu pobedu na izborima, Lav Trocki je u martu 1933. godine poručio svojim engleskim čitaocima: „Očito je da će XX vek u knjigu pamćenja čovečanstva ući kao najnemirniji i najsuroviji. Onaj ko među našim savremenicima očekuje od istorije pre svega spokojstvo i utehu, izabrao je loše vreme da bude rođen" (Trotsky, 1933). Više od pola veka kasnije, u osvrtu na pređeni životni put, Isaija Berlin je u jednom razgovoru zaključio: „*Uopšteno govoreći, bio je to strašan vek. Ali, nije me dotakao. Imao sam sreće*" (Najman, 2016/7: 250).

Isaija Berlin je rođen 6. juna 1909. godine u Rigi, glavnom gradu zapadne gubernije Ruskog carstva Livonije (Лифляндия), kao jedino dete trgovca Mandela Berlina (1984–1953) i njegove supruge Marije (Muse) Volšonok (1880–1974). Prema porodičnoj genealogiji, njegovi roditelji su bili potomci rabina Šneura Zalmana (*Rabbi Shneur Zalman*, 1745–1812), osnivača Habada (*Chabad–Lubavitch Hasidism*),[1] najbrojnijeg i najuticajnijeg ogranka mističnog hasidizma. Od ovog porodičnog porekla mnogo značajnija je bila činjenica da su se iz jevrejske „zone naseljavanja" Berlinov otac i deda preselili u Rigu kod uglednog i bogatog rođaka, uspešnog trgovca drvetom Isaije-Šaje (Yeshayeh) Berlina koji ih je, nemajući sopstveno potomstvo, usvojio. U znak zahvalnosti prema usvojitelju oni su svoje prezime Zukerman (Zuckerman) promenili u Berlin, a nasledivši njegovu imovinu i posao, Mandel je svom jedincu u njegovu čast dao ime Isaija. Iako se, za razliku od sina, u starosti ponosio svojim

1 'Habad' je akronim od hebrejskih reči „mudrost, razumevanje, znanje" (*chochmah, binah, da'at*). Iako je začetnik učenja propovedao u okolini Vitepska (Belorusija) njegovi naslednici, generacije rabina iz loze Šnerson (Shneuri/Schneersohn), sedište pokreta su preneli u selo Ljubavič (Любавичи) po kome je ovaj oblik hasidizma dobio svoju geografsku atribuciju. Centar savremenog Habada je danas u Njujorku (*Crown Height*s), a njihov poslednji (sedmi) verski vođa Menahem-Mendl Šnerson (Rabbi Schneerson, 1902–1994) bio je Berlinov dalji rođak prema kome je on imao veoma naglašenu kritičku distancu: „Svako pominjanje Ljubavičkoh hasidizma… izazvalo bi da se na njegovom licu pokaže za njega retka i nekarakteristična grimasa odbojnosti" (Ignatieff, 1998: 15).

učenim i pobožnim precima (*yikhes*),[2] Mendel je pripadao malobrojnoj eliti jevrejskih trgovca „prve gilde" koji su bili oslobođeni ograničenja nametnutih njihovim sunarodnicima u Ruskoj imperiji, a po svom načinu života nije sledio običaje hasidskih vernika iz jevrejskih „mestašca" (*Stetl*). Raskošna kuća u centru Rige (*Albertstrasse* – projekat oca Sergeja Ejzenštajna) u kojoj je rođen Isaija Berlin svedočila je o ugledu i društvenom statusu porodice koja je oličavala „jedinstvenu mešavinu starog i novog – stečenog bogatstva i očuvanja tradicionalnog pedigrea" (Dubnov, 2012: 23).

Isaija Berlin je u Rigi proveo samo prvih šest godina života – ratne 1915. godine porodica se, pred nemačkom ofanzivom i sumnjama ruskih vlasti u lojalnost Jevreja, povukla na svoje imanje u Andreapolj (Андреаполь), da bi se, već sledeće godine, iz ovog provincijskog gradića preselila u Petrograd. Zahvaljujući Mandelovim poslovima i akumuliranom bogatstvu, Berlinovi su uprkos ratnim okolnostima do izbijanja revolucionarnih nemira 1917. godine živeli udobno na Vasiljevskom ostrvu. Februarsku revoluciju dočekali su sa „mešavinom ushićenosti padom omrznutog carizma i straha od budućnosti", ali ih je izbijanje Oktobarske revolucije suočilo sa egzistencijalnom neizvesnošću i novim iskušenjima. Osmogodišnji Isaija – zaštićeni jedinac u svetu knjiga i privatnih učitelja – bio je slučajni svedok jednog uličnog linča,[3] scene o kojoj je često kasnije pričao kao o traumatičnom događaju koji ga je „imunizovao" od svakog radikalizma i nasilja: „Video sam Rusku revoluciju 1917. godine. Svakom ko je to prošao, čak i nevinom detetu od osam godina kakvo sam ja bio, bilo bi teško da se kasnije pridruži komunističkoj partiji – nikada nisam poznavao bilo koga ko je u to vreme bio tamo i ko je, otišavši u inostranstvo, ipak kasnije na Zapadu postao lenjinista. Ali, naravno, možda je bilo i takvih

2 U poratnim memoarima pisanih za sina („For the Benefit of my Son") Mendel detaljno izlaže porodičnu genealogiju i posebno izdvaja svog dedu po majci (Rabbi Shneur Zalman Fradkin of Lublin,1830–1902) kao pretka od koga je Isaija mogao naslediti intelektualne sposobnosti: „Bio je svakako čovek izuzetne inteligencije i fenomenalnog pamćenja – usuđujem se da sve osobine koje u tom pogledu ti poseduješ, pripišem nasleđu od tog dede" (Berlin, Mandel, 1946: 270). Očevi memoari nisu zanimali Isaiju – prema svedočenju Avišaja Margalita (Avishai Margalit), Berlin mu je rekao da „nema ni vremena, ni strpljenja da čita taj beskrajni spisak svojih bigotnih religioznih predaka", te je zamolio da ga on za njega pročita i prepriča mu glavne delove kako bi ga „spasao od mučenja" (prema: Dubnov, 2012: 25-6).

3 Ma koliko bila kratka, ta scena je ostavila na njega neizbrisivi utisak. Mnogo kasnije, kada su njegovi savremenici tridesetih godina bili opijeni revolucionarnim marksizmom, sećanje na 1917. godinu je delovalo na Berlina snažeći njegovo užasavanje od fizičkog nasilja, sumnjičavost prema političkim eksperimentima, te produbljujući njegovu doživotnu sklonost ka privremenim dogovorima koji politički poredak održavaju bezbednim od pretnji terora" (Ignatieff, 1998: 24).

ljudi" (Polanowska-Sygulska, 2005: 171; Jahanbegloo, 1992). Posle uspostavljanja boljševičke vlasti, za Berlinovu porodicu emigracija je bila prirodni izbor:

> „Nisu toliko nedostatak hrane, fizička neudobnost, hladnoća ili veoma primitivni uslovi života učinili tako snažnom žudnju za napuštanjem zemlje, koliko osećanje da smo zatvorenici bez kontakta sa spoljnim svetom, izloženi opštem špijuniranju i iznenadnim hapšenjima, apsolutno bespomoćni pred samovoljom bilo kog huligana koji paradira kao boljševik" (Berlin, M. 1946: 304).

Između dve revolucije Mandel je uspeo da sklopi povoljan posao sa engleskim uvoznicima drveta koji su deponovali značajnu sumu novca na njegov račun u Londonu, što je, po njegovim rečima, odlučilo kasniju sudbinu njegove porodice. Zahvaljujući činjenici da je sovjetska Rusija potpisivanjem Rižskog mirovnog sporazuma (11. avgusta 1920. godine) priznala nezavisnost Letonije, Berlinovi su kao njeni državljani uspeli da u oktobru legalno napuste Petrograd i vrate se u Rigu.

Povratak u Letoniju bio je bolno razočarenje za Berlinove: „Bežeći od sovjetskog ropstva u slobodnu, liberalnu Evropu kakvu smo poznavali pre rata, već na samim vratima tog civilizovanog sveta susreo nas je novi antisemitizam kakav ni Rusija nije praktikovala pre 1914. godine" (Berlin, M. 1946: 305). Zbog reakcije na antisemitske komentare svojih letonskih saputnika, Isaijina majka bila je uhapšena na samoj granici, a svi Jevreji su morali da napuste voz i danima čekaju da ih puste u novouspostavljenu državu u kojoj je, prema Berlinovoj metafori „savijene grane" (o kojoj će kasnije biti reči), ekstremni nacionalizam predstavljao snažnu reakciju na dugotrajni inferiorni položaj letonskih masa.[4] Iako su zahvaljujući korumpiranosti letonskih zvaničnika problemi sa hapšenjem i optužbom za (jevrejski) „komunizam" brzo rešeni, Berlinovi su bili svesni da Riga nije sredina u kojoj bi mogli živeti, raditi i školovati svog sina. Zahvaljujući poslovnim vezama i novcu koji je bio sačuvan u londonskoj banci, odluka da emigriraju u Englesku doneta je lako – Isaija je sa majkom već 20. februara 1921. godine preko Nemačke prispeo u London, gde ih čekao Mendel koji je ranije stigao i našao odgovarajući smeštaj i posao. Iako je stogodišnjica Berlinovog rođenja u postkomunističkoj Letoniji 2009. godine sveča-

4 „Riga koju je mogao iskusiti Berlin nije bila ni najmanje letonska – njom su dominirali baltički Nemci, Rusi i Jevreji, dok su Letonci bili u velikoj meri bili društveno, kulturno i geografski odvojeni od drugih etničkih grupa koji su dominirali u političkom, ekonomskom i kulturnom životu grada" (Auers, 2013: 130).

no obeležena kao „povratak kući velikog sina Letonije“,[5] tokom života Berlin je retko pominjao Rigu, jasno ispoljavajući „ravnodušnost prema svom rodnom gradu“ (Dubnov, 2012: 19).

Za dečaka koji nije govorio engleski i koji do tada nikada nije pohađao redovnu školsku nastavu, dolazak na „drugu obalu“ označavao je radikalnu životnu promenu. Ipak, za manje od godinu dana pohađanja osnovne, „pripremne škole“ (*preparatory school*) Isaija je ne samo naučio jezik, već i dobio prvu nagradu za znanje engleskog (Caute, 2013: 11). Iako je 1922. godine položio prijemni za elitnu privatnu školu (*Westminster School*) odustao je od upisa kada mu je tutor sugerisao da promeni ime kako bi prikrio svoje jevrejsko poreklo (Ignatieff, 1998: 40), te se na jesen upisao u takođe uglednu školu Sv. Pavla (*St Paul's School*) koju je pohađao i njegov poznanik iz Petrograda, budući sovjetolog Leonard Šapiro (Leonard Schapiro, 1908-1983).[6] Društveno aktivan, urednik školskog lista i manje uspešan u sportovima, Isaija je stekao zavidno klasično obrazovanje, te osvojio nagradu (*Truro Prize*) za najbolji esej posvećen razmatranju koncepta „slobode“ – temi po kojoj će kasnije postati slavan. Uporedo sa pohađanjem redovne nastave roditelji su mu obezbedili časove privatnog učitelja koji ga je upoznao sa ruskom književnošću i intelektualnom tradicijom: „Porodični prijatelj Berlinovih, ekscentrični menjevički emigrant Solomon Rahmiljevič (Rachmilevich) negovao je 'rusku' stranu Berlinove intelektualne formacije podstičući ga da kultiviše 'političku, moralnu i misaonu strast'… koja je bila glavno obeležje ruske inteligencije“ (Cherniss, 2013: 42). Površno znajući hebrejski, mladi Berlin se nije bavio jevrejskom verskom učenjem: „Od dana napuštanja Petrograda, Talmud ga nije nikada privlačio“ – uprkos svojoj anglofiliji i težnji ka asimilaciji – njegov otac je sa dozom razočarenja zapisao „da je to šteta, jer bi mu to znanje omogućilo dublji uvid u judaizam“ (Berlin, M. 1946: 308). Indiferentni odnos prema veri predaka Isaija Berlin zadržao je čitavog života – u jednom pismu pisanom u poznim godinama svoj odnos prema religiji uporedio je sa odnosom gluvog čoveka prema muzici:

5 U Rigi se redovno obeležava „Dan Isaije Berlina“, a analizu strategije korišćenja Berlina – kao i slikara Marka Rotka (Rotho) i režisera Sergeja Ajzenštajna (Эйзенштейн) – u procesu izgradnje postkomunističkog kulturnog i nacionalnog identiteta Letonije videti u: Auers, (2013).

6 „Osnovana 1509. godine, Škola sv. Pavla (Hammersmith Road, London) bila je hrišćanska, ali nije isključivala Jevreje niti uvodila kvote za njih. (Kada je mnogo kasnije Berlin otkrio da su upravitelji škole uveli kvotu za Jevreje od 15%, dao je ostavku na članstvo u udruženju bivših učenika). U vreme kada je on 1922. godine upisan, u školi je od petsto đaka bilo sedamnaest Jevreja“ (Caute, 2013: 12).

„Nikada nisam znao značenje reči 'Bog'. Ne mogu čak ni tvrditi da sam ateista ili agnostik – u neku ruku, odnosim se (prema religiji) kao gluv čovek prema muzici: shvatam da su drugi njome duboko inspirisani i to poštujem. Imam velike simpatije za religijske ceremonije, dela i poeziju – ali, Bog?" (cit. prema: Ignatieff, 1998: 41).[7]

Kako to s pravom primećuje urednik njegovih spisa, za Berlina je praktikovanje religijskih rituala prevashodno bilo sredstvo održavanja kulturnog identiteta: „Ceremonije i prakse judaizma održavale su živim kolektivni identitet Jevreja… Stoga ih se on pridržavao, ne usvajajući bilo kakav doktrinarni, metafizički stav koji su one podrazumevale" (Hardy, 2009: 142).

Posle neuspeha na prijemnom ispitu za Bejlol koledž (*Balliol College*), Berlin je 1928. godine dobio stipendiju i upisao studije na manjem oksfordskom koledžu (*Corpus Christi College*) gde je studirao klasične jezike, istoriju i filozofiju (*Literae humaniores*). Posle uspešnog polaganja završnog ispita 1931. godine, školovanje je produžio pohađajući poslediplomski kurs iz filozofije, politike i ekonomije (*PPE*) da bi se, posle kraćeg dvoumljenja, odlučio za akademsku karijeru. Od jeseni 1932. godine počeo je da radi kao predavač (tutor) filozofije na „Novom koledžu" (*New College*) koji je, uprkos svom imenu, osnovan još 1379. godine. Nastava filozofije na osnovnim studijama nije zadovoljavala mladog Berlina, pa se on, na podsticaj svog bivšeg profesora Frenka Hardija (Hardie), prijavio za izbor u članstvo (*fellowship*) najprestižnijeg oksfordskog „Koledža svih duša" (*All Souls College*) – „akademskog Parnasa" čiji su se saradnici, oslobođeni rada sa studentima, mogli u potpunosti posvetiti sopstvenim istraživanjima.[8] S obzirom da nije imao objavljenih radova, Isaija nije oče-

7 Za razliku od njihovih hasidskih predaka, religioznost njegovih roditelja je, prema Berlinovoj oceni, bila običajna: „(Otac) je išao u sinagogu, mislio je da veruje u Boga, nadao se da postoji drugi život. Sebe je smatrao pripadnikom jevrejske zajednice, kao što to i ja činim, osim što se desilo da ne verujem u Boga" (Lukes, 1998: 54).

8 „Za razliku od drugih koledža, na *All Souls* svi članovi automatski postaju saradnici, tj. punopravni članovi upravnog tela koledža. Nagrađeni prijemom, mladi članovi (dvoje godišnje – M. S.) biraju se od vrhunskih kandidata sa čitavog univerziteta, te je stoga članstvo u *All Souls* smatrano najvišom akademskom počašću u Ujedinjenom kraljevstvu"(Dubnov, 2012: 89). Drugim rečima: „Koledž je predstavljao sam Parnas engleskog akademskog života, drevnu i bogatu instituciju koja nije obavezivala svoje članove na držanje predavanja niti je primala studente i diplomce, a imala je ugled zbog izbora najpametnijih saradnika u Engleskoj…Kada je jednom izabran, član *All Soulsa* ulazi u jednu vrstu akademskog raja… Sa dvadeset i tri godine, Berlin je bio otrgnut od nastavničke anonimnosti i izabran u ono što je tada bio najselektivniji klub u engleskom životu – koledž u kome se ministri Vlade, urednici *Times*a i vodeće intelektualne figure savremenosti ravnopravno druže i raspravljaju… *All Souls* je podigao visoke zidove spram autsajdera – oni koji su unutra, tretirani su kao jednaki" (Ignatieff, 1998: 60; 63).

kivao da će biti primljen na *All Souls* – po svedočenju njegovog biografa, bio je zapanjen kada je 4. novembra 1932. godine dobio vest o pozitivnoj odluci prijemne komisije. Više od samokritičke procene sopstvenih sposobnosti, njegovo iznenađenje bilo je uslovljeno činjenicom da je on postao prvi Jevrejin koji je ikada izabran u članstvo ovog koledža.[9] O njegovom uspehu pisale su novine (*The Jewish Chronicle*), a posle objavljivanja ove vesti, baron Rotšild (Walter Rothschild, 1868–1937) pozvao ga je i ugostio u svom letnjem dvorcu (Ignatieff, 1998: 61). Na zadovoljstvo roditelja i jevrejske zajednice, mladi filozof postao je poznata ličnost i izvan užih akademskih krugova. Posle njega, dve godine kasnije, član koledža postao je Jovan Plamenac (John Petrov Plamenatz, 1912–1975), Crnogorac koji je, poput Isaije, bio emigrant od ranog detinjstva. U govoru na Plamenčevoj komemoraciji, Berlin je istakao kako je egzil snažno uticao na njegovu ličnost: „Iako je ostatak života proveo je u Oksfordu … ostao je u izvesnom smislu izgnanik celog svog života; nikada se nije u potpunosti asimilovao ni u Engleskoj, ni u Oksfordu – kada je govorio *mi ovako razmišljamo*, ili *ovako je kod nas* – obično je mislio na Crnu Goru" (Berlin, 1975, *PI*: 178).

Za razliku od povučenog i zatvorenog Plamenca,[10] Berlin je bio obdaren izvanrednom socijalnom inteligencijom, ličnim šarmom i komunikativnošću koja mu je olakšavala sticanje širokog kruga poznanika i stvaranje trajnih prijateljstava. Ipak, uprkos uspešnoj integrisanosti u društvenom i akademskom okruženju, senka egzila pratila je i Isaiju Berlina:

> „Sa velikom sigurnošću možemo tvrditi kako je od veoma rane faze života on imao akutno osećanje svoje jevrejske drugosti, te da je svest o njoj bila naglašena njegovom imigracijom i akulturacijom u Britaniji. Jasnije rečeno, nije mu bio potreban Hitler da bi postao svestan kako jevrejstvo, uključujući i reakcije drugih na njega, na značajni način oblikuje njegov život, kao i da razvije izoštrenu hiperosetljivost za odnos između jevrejstva i statusa – kako unutar jevrejske zajednice u Engleskoj, tako i

9 Slučaj odbijanja prijema u *All Sauls* istoričara Nemijera (Lewis Namier, 1888–1960), specijaliste za britansku istoriju, u tom pogledu je ilustrativan – član Komisije za prijem je u pismu roditeljima priznao: „Daleko najbolji po svojim intelektualnim sposobnostima bio je diplomac poljsko-jevrejskog porekla sa Bejiola; učinio sam sve za njega, ali upravnik i većina saradnika su zazirali od njegove rase" (Horowitz, 2012: 261).

10 „Jednom mi je rekao kako ima mnogo ličnih prijatelja među Englezima, da se može osećati kao kod kuće sa dvojicom, trojicom u isto vreme; ali da, kada ih ima više u sobi, postaje svestan njihovih međusobnih odnosa iz kojih se on oseća isključenim" (Berlin, 1975, *PI*: 179).

za položaj Jevreja u širem društvenom okruženju u kome se oni nalaze" (Dubnov, 2012: 298).

Ljudsku potrebu za pripadnošću zajednici (o kojoj je kasnije često pisao), mladi Berlin je zadovoljavao ne samo naglašenom identifikovanju sa engleskim (političkim i društvenim) okruženjem, već i sa osećanjem trajne privrženosti svom jevrejskom poreklu. Stoga je on odbacivao ideju o poželjnosti potpune asimilacije kojoj su bili skloni pripadnici elite engleskog i nemačkog jevrejstva, ali i ekskluzivizam „nacionalizma dijaspore" (*Galut*) koji su, insistirajući na socijalnoj zatvorenosti i kulturnoj samodovoljnosti, pretežno zagovarali istočnoevropski (poljski i ruski) Jevreji. Rešenje je bilo identifikovanje sa cionističkim pokretom koji je – bar pod Vajcmanovim vođstvom – spajao ideju stvaranja (jevrejske) nacionalne države sa odanošću (engleskim) liberalnim vrednostima.[11] Ipak, da je ostvarenje takve sinteze u istorijsko-političkoj stvarnosti mnogo složenije od formulisanja cionističkog ideala, Isaija Berlin se uverio već 1934. godine prilikom svoje prve posete Palestini tokom koje se „našao u rascepu između lojalnosti prema britanskim prijateljima i kolegama s jedne, te svojim jevrejskim rođacima i cionističkim aktivistima s druge strane" (Crowder, 2004: 36). U njegovim brojnim pismima sa tog putovanja nalazimo stavove koje će kasnije Edvard Said označavati i analizirati konceptom „orijentalizma":[12]

> „Njegovi izveštaji o prvoj poseti Palestini se mogu čitati kao impresije belog čoveka u tropima –spoljašnjeg posmatrača sa mnogo empatije i interesa, ali bez neposrednog identifikovanja (*einleben*) sa njenim jevrejskim stanovništvom. Uprkos susretima sa članovima porodice koji su živeli u Palestini, čini se da se on osećao mnogo udobnije sa visokim britanskim zvaničnicima… nego sa grubim i napetošću ispunjenim jevrejskim životom i politikom u *Eretz Israel*" (Avineri, 2007: 90).

Posećujući britanske zvaničnike i brojne jevrejske rođake – između ostalih, očevu sestru čiji je muž Icak Sade (Yitzhak Sadeh,1890–1952) bio jedan od osnivača i vođa oružanih snaga „Odbrane" (*Haganah*) – Isaija se suočio

11 Vraćajući se temi Vajzmanovog odnosa prema Engleskoj, Berlin je isticao: „To je bilo centralno za njega i njegov ideal jer je on želeo da novo jevrejsko društvo – nova država – bude političko čedo Engleske i engleskog iskustva… Engleska mu je više značila nego sve zemlje zajedno" (Berlin, 1958: 87-8; 91).

12 „Sećam se" – pisao je mnogo godina kasnije – „moje prve posete [Palestini] 1934. godine. To je veoma ličilo na Forsterov *Put u Indiju*.. (Berlin, 1975a: 7).

sa problemom podeljenog, dvostrukog identiteta,[13] iskustvom koje će uticati na „njegovo razumevanje kompleksnosti sukoba i kompromisa u politici" (Cherniss, 2013: 57). Napetosti između britanske (kolonijalne) administracije i političkih aspiracija cionističkog pokreta dodatno su podsticane latentnim i otvorenim sukobima domorodačkog, arapskog stanovništva i jevrejskih doseljenika (*Yishuv*):

> „On je bio cionista, ali ga je već tada uznemiravao cionistički mit o Palestini kao *zemlji bez ljudi, datoj narodu bez zemlje*. Postojali su ljudi na toj zemlji i neizbežno je bilo imati u vidu njihove zahteve… Istovremeno, smatrao je da su britanski pokušaji umirivanja Arapa prihvatanjem njihovih zahteva odgovorni za radikalizaciju cionizma i nastanak militantnih grupa spremnih da koriste nasilje i protiv Britanaca i protiv Arapa" (Ignatieff, 1998: 80).[14]

Berlinovo osećanje dvostruke pripadnosti vidljivo je u ambivalentnom odnosu prema stvarnosti „Obećane zemlje" – u njegovim pismima roditeljima obaveštenja o mogućoj kupovini zemljišta i kuće, smenjivali su se sa kritičkim zapažanjima o načinu života i navikama jevrejskih doseljenika. Kako je to, po povratku, izrazio u pismu svojim američko-jevrejskim prijateljima (Marion i Feliksu Frankfurteru): „Što se tiče Jevreja, oni su najčudniji i najfantastičniji – osećao sam jednaku nelagodu kada sam sa njima i kada sam udaljen od njih, poput nekoga koji nije video svoje rođake trideset ili više godina, za koje zna da su mu rođaci, pa čak i oseća da je sa njima povezan, ali koje, u stvari, zaista ne poznaje" (Berlin, 2005: 107). Okruženi neprijateljstvom domorodaca, pod tuđom (britanskom) upravom, jevrejski doseljenici (većinom *Ostjuden*) u velikoj meri su zadržali mentalitet i navike stanovnika geta koje su oksfordskom profesoru, uprkos poreklu i srodstvu, bile strane i udaljene od cionističkog ideala „novog čoveka" (*Sabra/Tzabar*). Ipak, uveren da je stvaranje nezavisne dr-

13 „Dvojnost Berlinovog identiteta je bila očita – bio je britanski turista koji posećuje egzotičnu koloniju i, istovremeno, Jevrejin koji obavlja hodočašće u Svetu zemlju kako bi se pridružio svojim srodnicima. Putovanje je bilo mešavina obe te stvari, ali na kraju, Berlin je utvrdio da je Englez, jevrejski džentlmen koji saoseća sa doseljenicima, ali se razlikuje od njih" (Dubnov, 2012: 104).

14 Kako je to kasnije istakao: „No, koren cele stvari je bio u tome što je postojao istinski sukob – s jedne strane, britanska administracija je bila privržena u mnogo čemu nejasnoj ideji jevrejskog Nacionalnog Doma, dok su s druge, sve njene emocije bile na strani domorodaca. Rezultat toga je bio da je administracija tiho sabotirala ono što joj savest nije dozvoljavala da sabotira otvoreno" (Berlin, 1975a: 7–8).

žave nužni uslov „normalizacije" života Jevreja,[15] Berlin je bio i ostao cionista sa snažnim osećanjem „dužnosti da to *podrži*, ali ne i da *učestvuje*" (Dubnov, 2012: 112). Stoga, uprkos svom cionizmu, on ni posle osnivanja Izraela nije uslišio brojne pozive da se tamo preseli i da se neposredno uključi u intelektualni i politički život nove države:

> „Izvesna rezervisanost zadržala se čak i posle 1948. godine: tokom poseta Izraelu bio je obožavan od brojnih prijatelja i poznanika, obasut ljubavlju i pažnjom svojih brojnih bivših učenika, družio se sa visokim i moćnim zvaničnicima – pa ipak, ne bi bilo nepravedno reći da mu je *ideja jevrejske države* bila mnogo bliže srcu od (ne uvek prijatnog) *stvarnog Izraela*" (Avineri, 2007: 90 – kurziv moj).

Tako je, odbijajući 1948. godine poziv predsednika Vajcmana da preuzme položaj šefa njegovog kabineta, Berlin objasnio da je – „uprkos tome što jasno shvata kako se to u trenutku krize našeg naroda može činiti neoprostivim egoizmom, pa čak i ležernošću" – odlučio da ostane u Oksfordu kako bi „tokom nekoliko sledećih godina pokušao da tu obavi neki ozbiljni (naučni – M. S.) posao" jer će, „u suprotnom, postati u sopstvenim očima bezvredan i nikome od koristi" (Berlin, 2009: 72). Ili, kako je to zaključio njegov biograf: „Postoji ironija u svemu tome – doživotni cionista otkrio je da za njega nema mesta u Sionu" (Ignatieff, 1998: 179).[16]

Pomenuto pismo Vajcmanu otkriva više od Berlinove nespremnosti da akademsku (englesku) sredinu zameni životom i učešćem u političkom životu Izraela jer on u njemu, već na pragu pete decenije života, otvoreno priznaje da ga „ozbiljniji posao" tek očekuje u budućnosti. Berlinovo nezadovoljstvo dotadašnjim akademskim postignućima počivalo je na činjenici da je on tokom svih tih godina, uprkos ugledu koji je uživao u akademskom svetu, osim prikaza knjiga i muzičkih koncerata, objavio veoma malo radova.[17] Stupivši u filozofski

15 „Dve hiljade godina jevrejske istorije nije ništa drugo do jedna težnja za povratkom, za prestankom stanja u kome su svuda stranci, izgnanici koji se ujutru i uveče mole za obnovu drevnih vremena, da budu ponovo jedan narod koji živi normalnim životom na svojoj sopstvenoj zemlji – u jedinom stanju u kome pojedinci mogu živeti oslobođeni pritiska i potpuno ostvariti svoj potencijal" (Berlin, 1979, PI: 438–9).

16 U pismu Veri Vajzman Berlin je 16. aprila 1956. otvoreno priznao da se ne može prilagoditi na život u Izraelu: „Često sam poželeo da mogu, ali sam nalik privrženicima katoličanstva (*Catholisant*) koji se na neki način ne mogu sasvim uključiti u Crkvu, ali su spremni da je ceo život brane i da čak svoju decu krste u toj veri" (Berlin, 2009: 419).

17 Dva njegova glavna rada iz tog perioda su: "Induction and Hypothesis", *Proceedings of the Aristotelian Society supplementary*, vol. 16 (1937), 63–102: "Verification", *Proceedings of the*

život u doba potiskivanja uticaja engleskog (neohegelovskog) „idealizma" pred kritikama „oksfordskih realista" inspirisanih filozofijom Bečkog kruga i kolega sa Kembridža (Russell, Moor), Berlin je bio član grupe („bratstva") mladih analitičkih filozofa predvođene Ejerom (Ayer, 1910–1989) i Ostinom (Austin, 1911–1960) koja je filozofiju usmerila u pravcu bavljenja teorijom saznanja, istraživanja značenja i logičke analize iskaza:

> „Filozofska agenda Berlinove predratne grupe u velikoj meri je bila zasnovana na logičkom pozitivizmu…Grupa je bila usmerena na istraživanje uslova pod kojim iskazi imaju smisla; na veze između značenja i verifikacije (tumačene u smislu čulnog opažanja) i, najvažnije, na empirističko shvatanje nauke prema kojem je prirodna nauka bila paradigma znanja …" (Choi, 2018: 37).

Iako je u debatama o ovim filozofsko-epistemološkim problemima Isaija ukazivao na ograničenja i slabe tačke neo-pozitivističkog redukcionizma (tj. uskog poimanja prirode i svrhe bavljenja filozofijom),[18] bio je svestan da, kako je to priznao svom biografu: „Nisam bio prvorazredni filozof, iako sam bio sasvim dobar; prilično poštovan, a ne preziran – bio sam samo jedan od braće" (Ignatieff, 1998: 86). Pored kritike restriktivnog shvatanja kriterijuma verifikacije smislenosti iskaza,[19] na Berlinovo udaljavanje od „oksfordske filozofije" uticao je poziv izdavača da za jednu popularnu ediciju (*Home University Library*) napiše knjigu o Karlu Marksu čije je delo, uprkos političkom značaju komunističkog pokreta, do tada samo površno poznavao: „Da nisam prihvatio da pišem o njemu, mislim da ga nikada ne bih ni čitao" (Jahanbegloo, 1992).

Aristotelian Society 39 (1938–9), 225–48. Oba rada su ponovo objavljena u zborniku filozofsko-teorijskih radova *Concepts and Categories* koji je štampan za Berlinovog života, uz njegovu naglašenu rezervisanost prema njihovim teorijskim dometima i aktuelnošću: „Čini mi se da ti radovi previše pripadaju svom vremenu i mestu – oni nisu bili netipični za onu vrstu diskusija i sporova koje su se, uglavnom oko pozitivizma, vodili u Oksfordu u godinama neposredno pre i posle rata – ali mislim da oni sadrže malo ili ništa vrednog njihovog vaskrsnuća posle gotovo trideset godina" (Berlin, 1978, *C&C* : xxv)

18 „Iako sam bio naklonjen logičkom pozitivizmu, smatrao sam da se otišlo predaleko u pojednostavljenom preterivanju u tom stanovištu koje bi moralo biti u značajnoj meri modifikovano da bi bilo validno. Takođe, mislim da većina ljudi koji su tada bili logički pozitivisti, a naročito Ejer, sada i sami misle da je to bilo preterivanje i da je većina onoga što su tada tvrdili u doslovnom smislu reči bilo pogrešno. Stoga se ne kajem što sam tih godina bio kritičan prema tom stanovištu" (Berlin, *C&C*: 285)

19 „Mislio sam [o mnogim vrstama iskaza]…koji očito imaju značenje u punom smislu te reči, ali koje nije obuhvaćeno predloženim uskim kriterijumom, tj. direktnom empirijskom opservacijom – svetom naših osećaja. Stoga, iako sam živo učestvovao u tim diskusijama… ipak sam ostao jeretik, bez obzira koliko prijateljski nastrojen" (Berlin, 1998, POI: 2–3)

Za urednike ove edicije, mladi Isaija je bio „izbor iz nužde", pošto su pre 1933. godine poznavaoci marksističke tradicije iz redova britanske levice (Harold Laski, Sidney Webb, Frank Pakenham) odbili njihove pozive da napišu monografiju o Marksovom životu i delu. Prihvatajući da piše o temi koja je bila „potpuno izvan okvira (njegovih) vlastitih studija" Berlin je pet godina posvetio istraživanju Marksove intelektualne biografije koju je konačno, pred sam početak Drugog svetskog rata, u svojoj tridesetoj godini, objavio pod naslovom *Karl Marks: Njegov život i okruženje*. Pozitivna recepcija njegove prve i dugo godina jedine knjige čini se manje važnom od uticaja koji je rad tokom pripreme za njeno pisanje imao na Berlinov budući intelektualni razvoj. Naime, istraživanje Marksovog dela zahtevalo je bavljenje istorijom filozofije, političkim teorijama i idejama, istorijom i socijalnim učenjima i, s obzirom na sovjetsko pozivanje na Marksa, ruskom misaonom tradicijom – nizom oblasti i tema koje su bile izvan okvira interesovanja tipičnog oksfordskog analitičkog filozofa. Stoga se s pravom može zaključiti da je „ono što je čitao između 1933. i 1938. godine Berlinu obezbedilo intelektualni kapital od koga će zavisiti do kraja svog života" (Ignatieff, 1998: 71). Rečju, „gospodar slučaj" – poziv da napiše Marksovu intelektualnu biografiju – uticao je na usmeravanje Berlinovog interesovanja sa analitičke filozofije ka istoriji ideja, a niz tema kojima će se kasnije baviti (poput odnosa „istorijskih zakona" i slobode, prosvetiteljstva i romantizma, individue i društva, vrednosnog monizma i pluralizma…) jasno su bile nagoveštene u njegovoj prvoj knjizi.

Pored rada na knjizi o Marksu, snažni podsticaj za Berlinovo okretanje istoriji ideja i političkoj teoriji predstavljala su istorijska zbivanja koja su vodila izbijanju ratne svetsko-istorijske drame u kojoj su rasprave vođene u „filozofskom bratstvu" gubile na značaju i dobijale sholastički prizvuk:

> „Godinama kasnije, u starosti, on se još sećao kako je bilo neobično i neprirodno čitati referat („Other Minds") o problemu solipsizma u Kembridžu (*Moral Sciences Club*) u danu kada je Nemačka napala Francusku…(Dubnov, 2012: 159).
>
> „Njegov referat o tome kako možemo znati unutrašnje duševno stanje drugih ljudi… bio je, kako se prisećao, 'užasno dosadan'…Vitgenštajn (Wittgenstein) nije bio baš impresioniran referatom, niti argumentima koje je Isaija kasnije izložio u diskusiji… Taj susret i njihova debata označili su simbolički, ako ne i stvarni, kraj Isaijine aktivne filozofske karijere" (Ignatieff, 1989: 94–5).

S obzirom na fizički hendikep (oštećenje leve ruke stečeno prilikom rođenja), Berlin nije podlegao vojnoj obavezi, ali je tokom ratnih godina bio aktivan na diplomatsko-propagandnom „frontu" na kome su njegove intelektualne sposobnosti, lakoća u uspostavljanju društvenih kontakata i govorničke veštine mogle biti veoma produktivno iskorišćene. Pošto je opozvana odluka o njegovom imenovanju za atašea za štampu ambasade u Moskvi – u koju je krenuo sa Gajom Bardžisom (Guy Burgess), jednim od „četvorke Staljinovih Engleza iz Kembridža" – on je, od novembra 1940. godine u Njujorku radio kao analitičar u „Britanskoj novinskoj službi" (*BPS*), da bi na istom poslu, od 1942. godine do kraja rata, bio priključen osoblju Britanske ambasade u Vašingtonu. Osnovana pod okriljem Ministarstva informacija, BPS je bila koncipirana kao sredstvo suprotstavljanja izolacionističkom raspoloženju američke javnosti – u jednom kasnijem intervjuu Berlin je izjavio kako je, odlazeći iz Londona, „dobio uputstvo da uvuče Ameriku u rat" (Cull, 1995: 127). U plasiranju vesti o vojnim aktivnostima i ratnim naporima Britanije, kao i u pisanju nedeljnih izveštaja o raspoloženju američkog javnog mnjenja, Berlin je, osim sa novinarima i istaknutim javnim ličnostima, sarađivao sa sindikatima, crnačkim organizacijama i jevrejskim udruženjima (vid. Ignatieff, 1998: 101). Ulaskom Amerike u rat njegov posao je bio znatno olakšan, ali mu je britanska politika prema Palestini zadavala probleme u odnosima sa različitim frakcijama cionističkog pokreta – britanskom restriktivnom politikom prema jevrejskoj imigraciji iznova je obnovljen problem njegove dvostruke lojalnosti. Još snažnije, Berlinova pozicija bila je stavljena na iskušenje prilivom sve brojnijih izveštaja o Holokaustu koji su se različitim kanalima probijali do zapadne javnosti. Uprkos tome što svakako nije mogao *u potpunosti znati* šta se dešava sa njegovim sunarodnicima na Istoku, teško je zamisliti da do službenika Britanske ambasade zaduženog za informacije nisu dopirale vesti o genocidnim razmerama nacističkih zločina. U kasnijim (retkim) osvrtima na tu temu on je tvrdio:

> „Pre 1944. godine nisam ništa znao o sistematskom uništavanju [Jevreja] – o gasnim komorama.[20] Ni u Engleskoj ni u Americi, niko mi nije ništa rekao; u svemu što sam tada čitao o tome nije bilo ništa – možda je to bila moja greška. Stidim se zbog toga. Verovatno su postojali članci na zadnjim stranicama ili vestima u novinama, ali sam ih propustio… Kao što rekoh, potpuni užas Holokausta sam tek veoma kasno otkrio.

20 Ranije, u jednom pismu iz 1972. godine, Berlin ističe: „Holokaust – prava, neizreciva katastrofa … nije bio poznat, bar u mom svetu, sve do 1945. godine" (Letter to Sarah Groll, 17 November, cit. prema: Hughes, 2005: 201).

> Ne znam zašto mi niko o tome nije govorio – možda me je previše štitio život u ambasadi. Ipak, s vremena na vreme sretao sam istaknute američke Jevreje i niko mi o tome nije ništa pričao. Još osećam izvesnu krivicu zbog toga, iako to zapravo nije bila moja greška" (Jahanbegloo, 2007).

Da je ovo Berlinovo (pri)sećanje varljivo, dokumentuje njegova službena depeša od 28. avgusta 1943. godine u kojoj on kritikuje američke levičarske novine koje na naslovne stranice „ističu članke o pokolju Jevreja u Evropi", kao i časopis *New Republic* koji je štampao specijalni dodatak „Jevreji u Evropi – kako im pomoći". Uprkos (ne)zamislivosti obima i genocidnog karaktera zločina,[21] izveštaji o Holokaustu prevashodno su tumačeni u svetlu politike saveznika na Bliskom istoku, te se čini sasvim opravdanim zaključak da „problem… nije bio u tome što se nije moglo proveriti u kojoj meri je likvidacija Jevreja u Evropi zaista bila sistematična – pre se radilo o tome da su ti izveštaji korišćeni u vršenju pritiska na britansku Vladu, pa se u tom slučaju, Berlin brzo pridružio jasno izraženom *esprit de corps* Britanske ambasade" (Dubnov, 2012: 172). Njegovo i kasnije retko pominjanje Holokausta (uključujući i uništenje svih njegovih rođaka koji su ostali u Rigi), prema oceni njemu veoma naklonjenog biografa, teško je objašnjivo: „Kada bi ga o tome pitali, odgovorio bi da nikada nije imao šta da kaže o Holokaustu što drugi već nisu rekli" (Ignatieff, 1998: 123).[22]

Neposredno po okončanju rata Berlinovo znanje ruskog jezika, poznavanje ruske intelektualne tradicije i Marksovog učenja predstavljali su dobru preporuku za novu diplomatsku misiju – on je iz Vašingtona septembra 1945. godine premešten u Moskvu. Iako je trajao samo četiri meseca, boravak u Sovjetskom Savezu je u velikoj meri odredio teme i pravac njegovog budućeg teorijskog rada.[23] Krajem rata već začetu odluku da bavljenje filozofijom zameni

21 „Kasnije je Berlin insistirao da je okvir mogućih očekivanja (uništenja Jevreja – M. S.) bio ograničen sećanjem ljudi na pogrome i predratna svedočanstva o koncentracionim logorima. Um većine ljudi jednostavno nije mogao, ili se opirao da pređe čitav put do zaključka koji su izveštaji iz 1943. godine nagoveštavali kao opravdane. Sam genocid, kao i užasna sredstva njegovog ostvarenja, ostali su nezamislivi" (Ignatieff, 1998: 121–122).

22 „Osećao sam tačno ono što i svi drugi. Smatrao sam da je to najveća katastrofa koja je ikada zadesila Jevreje, gora od razaranja Drugog Hrama. Šta se uopšte može reći o tako velikom užasu? Nisam promenio svoje mišljenje. Smatrao sam da se jedna stvar istorijski potvrđena – to da su se Hegel i Marks pokazali kao lažni proroci, kao i da je asimilacija beznadežna"(Jahanbegloo, 2007).

23 „Suprotstavljanje komunizmu je tek posle ove posleratne posete Sovjetskom Savezu postalo pokretačka snaga njegovog intelektualnog života – kao mladio profesor Berlin je sebe smatrao čovekom (liberalne) Levice" (Cherniss, 2013: 22).

„istorijom ideja“,[24] dodatno je učvrstio suočavanjem sa potrebom razumevanja i tumačenja sovjetske stvarnosti koja je bila u oštroj suprotnosti sa njegovim nostalgičnim poimanjem ruske kulture. Iako je bio zadužen za praćenje i analizu sovjetske štampe, Berlin je boravak u Moskvi i kratki izlet u Lenjingrad iskoristio da se sretne sa onim pripadnicima ruske inteligencije koji su – kao relikti i naslednici „srebrnog veka“ ruske kulture – u svojevrsnoj „unutrašnjoj emigraciji“ preživeli godine sovjetskog terora i „čistki“. Kako je kasnije zabeležio:

> „Moji susreti i razgovori sa Borisom Pasternakom i Anom Ahmatovom, moje razumevanje uslova u kojima su oni živeli i radili, a koji se teško mogu opisati, tretmana kojem su bili izloženi, kao i činjenica da mi je bilo omogućeno da ostvarim lični odnos, u stvari, prijateljstvo sa oboma – sve je to na mene duboko uticalo i trajno promenilo moje poglede…“ (Berlin, 1980, *PI*: 428).

Njegov celonoćni razgovor sa Ahmatovom podstakao je nagađanja i brojne aluzije o „romanu“ između britanskog diplomate („špijuna“) i dvadeset godina starije pesnikinje koja je, u svojoj „Poemi bez junaka“, pominjala „gosta iz budućnosti“ u kome se, kao i nekim drugim stihovima, često u literaturi „prepoznaje“ Berlin.[25] Osuda („reakcionarnog, mističko-erotskog“) stvaralaštva („bludnice i monahinje“) Ahmatove koju je u napadu na lenjingradske časopise koji objavljuju tekstove prožete antisovjetskim duhom i „klanjanjem pred Zapadom“ avgusta 1946. godine formulisao Andrej Ždanov (Жданов, 1896–1948),[26] bila je, po uverenju pesnikinje, podstaknuta upravo ovom Berli-

---

24 Svoju odluku Berlin kasnije je vezivao za jedan dugi noćni let iz Amerike u London u martu 1944. godine: „Zaključio sam da ono što zaista želim je da znam više na kraju svog života nego što sam znao na početku; da iako je filozofija najveličanstvenija stvar koja u najvećoj meri okupira ljudsku inteligenciju i u kojoj ljudski genije pokazuje neke od svojih najvažnijih strana i dostignuća, ona ipak nije za mene“ (Intervju belgijskom radiju 1979; cit. prema: Dubnov, 2012: 185). Slično objašnjenje Berlin je naveo i u predgovoru prvom izdanju knjige *Concepts and Categories*: „Povremeno su me pitali zašto sam prestao da predajem filozofiju na način na koji se ona podučava na univerzitetima sa engleskog govornog područja… Postepeno sam došao do zaključka da više volim oblast u kojoj se čovek može nadati da će na kraju svog života znati više nego što je znao na njegovom početku, pa sam napustio filozofiju zarad istorije ideja koja je tokom mnogih godina privlačila moje interesovanje“ (Berlin, C&C: xxvi-xxvii). Videti i Lukes, (1998: 86)

25 Nasuprot tome, sam Berlin je naglašavao: „Čitaoca bi trebalo upozoriti da neki od likova koji se sreću u 'Poemi bez junaka', kao i drugim (njenim) pesmama koje sam pominjao, mogu predstavljati spoj dve ili više stvarnih ili zamišljenih, simboličkih ličnosti“ (Berlin, 1980, *PI*: 432).

26 „Stvaralaštvo Ahmatove je stvar daleke prošlosti, ono je tuđe savremenoj sovjetskoj stvarnosti i ne može se tolerisati na stranicama naših časopisa… Šta poučnog mogu pružiti našoj omladini

novom posetom. Bez uvida o spoljnjem svetu,[27] Ahmatova je u svojoj pesničkoj imaginaciji bila sklona da u toj poseti vidi početak Hladnog rata, „okidač" za političku i kulturnu konfrontaciju bivših ratnih saveznika koju je marta 1946. godine javne obznanio Čerčil govorom o „Gvozdenoj zavesi" (Churchill, 1946).

Po povratku iz Sovjetskog Saveza, Berlin je decembra 1945. godine za potrebe Vlade napisao „Zabelešku o književnosti i umetnosti u Rusiji pod Staljinom" u kojoj je izneo svoje viđenje razvoja sovjetske kulture i društva od Revolucije do kraja Drugog svetskog rata. U osvrtu na staljinistički teror („čistke" i sudske procese 1937–1938), on je istakao da „ruska književnost i misao liče na oblast razorenu ratom, sa par veličanstvenih zgrada koje su još ostale nedirnute, ali se prostiru usamljene usred porušene i opustošene zemlje" (Berlin, 1946: 6). Prema oceni Valickog, „ovaj izvanredni dokument ne liči na rutinski obaveštajni izveštaj – to je briljantan esej o tragičnoj sudbini ruske kulture pod Staljinovim totalitarnim režimom, esej u kome se pažljivo podvlači razlika između '*sovjetskih*' i '*ruskih* aspekata' Sovjetske Rusije" (Walicki, 2011: 189). Berlinovo insistiranje na ovoj razlici ostaće trajna karakteristika njegovog rada kao istoričara ideja – nasuprot većini „sovjetologa" iz vremena Hladnog rata, on će boljševizam (totalitarizam) tumačiti kao plod zapadne (prosvetiteljske) političke i socijalne misli primenjene u osobitim istorijskim i političkim okolnostima Rusije[28]:

> „Ruska stvarnost je morala biti promenjena kako bi nalikovala jednom ne previše znalački konstruisanom modelu koji je formulisan da bi se objasnio napredak društva sasvim različitog od Rusije. Izvršena je, takoreći, vivisekcija društva da bi se ono usaglasilo sa teorijom koja je svoj život započela kao jedno od objašnjenja društvene evolucije. Deskriptivni model pretvoren je u normativni – teorija namenjena za objašnjenje

dela Ahmatove? Ništa, osim štete. Ta dela mogu samo posejati apatiju i utučenost, obeshrabrenost, pesimizam, težnju da se ode od suštinski važnih pitanja društvenog života, da se skrene sa širokog puta društvenog života i delovanja u uski svet ličnih iskustava" (Ždanov, 1952: 12).

27 „Čini mi se da je uticaj moje posete na Ahmatovu u velikoj meri bio uslovljen slučajnom činjenicom da sam bio tek drugi strani posetilac sa kojim se srela posle Prvog svetskog rata. Mislim da sam bio prva ličnost iz inostranstva koja je govorila njen jezik i mogla joj doneti vesti iz sveta od koga je bila izolovana tokom mnogih godina" (Berlin, 1980, *PI*: 416). „Ona je veoma malo znala o spoljnjem svetu – mogao sam joj dosta toga reći i odgovoriti na mnoga od njenih pitanja" (Jahanbegloo, 2007).

28 „Suočen sa pomodnim pokušajima da se sovjetski komunizam izvede iz tradicija i ideologija koje posebno odlikuju Rusiju, on se čvrsto držao stanovišta da je marksizam glavni izvor katastrofalnog komunističkog eksperimenta, a ne neka egzotična 'ruskost' koja je, navodno, strana zapadnoj kulturi" (Walicki, 2011: 189-190).

> razvoja i stanja Zapadne Evrope u XIX veku, postala je nacrt za uređenje Istočne Evrope u dvadesetom… Nametanje boljševičkog sistema u ekonomski zaostaloj zemlji je jedinstveni i monstruozni spomenik vlasti volje nekolicine ljudi i njihovom apsolutnom preziru prema istoriji i iskustvenim dokazima, spomenik krvave interpretacije jedinstva teorije i prakse" (Berlin, 1957: 22).

Berlinova analiza sovjetske političke prakse – „Staljinovog umeća vladanja" kojim se „dijalektikom" terora i popuštanja izbegava „Scila samodestruktivnog jakobinskog fanatizma i Haribda post-revolucionarne apatije i cinizma" (Berlin, 1952: *SM*: 106) – bila je praćena njegovim opštijim razmatranjima političke teorije,[29] kao i interpretacijama ideja klasika „ruske inteligencije" koje se, po njegovom mišljenju – nasuprot oficijelnom sovjetskom tumačenju – mogu produktivno iskoristiti u kritici boljševizma.[30] Iako je, po povratku u Oksford, još par godina predavao filozofiju, od početka pedesetih godina Berlinova interesovanja bila su usmerena ka istraživanju istorije (političkih i socijalnih) ideja, ruske intelektualne i kulturne tradicije, evropske prosvetiteljske i romantičarske misli, kao i političke teorije o kojoj je, posle izbora za profesora na prestižnoj katedri (*Chichele Chair*), pristupno predavanje posvetio razmatranju „Dva shvatanja slobode" (1958). Raznovrsna tematska interesovanja, redovna gostovanja na američkim univerzitetima, sklonost ka „živoj reči" i esejističkoj formi, udaljavali su Berlina od pisanja klasično akademskih, obimnih monografskih dela. Do štampanja Četiri ogleda o slobodi (1969) on je objavio samo manju knjigu o Tolstojevom shvatanju istorije (*The Hedgehog and the Fox*, 1953), te priredio jednu antologiju o filozofima prosvećenosti XVIII veka (*The Age of Enlightenment*, 1956). Uprkos tome, ne samo zbog brojnih radova objavljenih u časopisima i ciklusima radijskih i univerzitetskih predavanja, već i zahva-

29 Na primer, u radu „Političke ideje u XX veku" objavljenom 1950. godine u *Foreign Affairs*, u kome je formulisao uverenje da „za totalitarne impulse nisu odgovorni samo i isključivo malobrojni reakcionarni neprijatelji slobode, već da odgovornost takođe leži i na 'naslednicima radikala, racionalista, progresista XIX veka', tj. na ljudima koji su težili da spreče društveni haos i urušavanje institucija rigoroznijom socijalnom kontrolom i pribegavanjem tehnološkim rešenjima društvenih problema" (Hamburg, 2006: 35).

30 Berlin je od 1949. godine često gostovao na američkim univerzitetima, a kursom o razvoju revolucionarnih ideja u Rusiji koji je održao na Harvardu (*Russian Research Center*) uticao je na formiranje prve posleratne generacije američkih stručnjaka za „ruske studije": „On pripadnike ruske inteligencije (*intelligenty*) nije predstavljao samo kao puke prethodnike boljševizma ili sovjetskog sistema. Takođe, poput težnji savremenih istoričara da Rusiju – ne svodeći je na status inferiornog Drugog – povežu sa opštijim zbivanjima u Evropi, Berlin je naglašavao mnoge veze i doprinose ruskih mislilaca njihovim zapadno-evropskim pandanima" (Mason, 2012: 186).

ljujući ulozi „javnog intelektualca" sa širokim društvenim vezama, Berlin je stekao veliki ugled u akademskom svetu i javnosti. Pokazatelj tog ugleda je dodela titule (*Sir*) koju je, posle kraćeg dvoumljenja,[31] prihvatio 1957. godine, kao i uručivanje 1971. godine „Ordena za zasluge" (*Order of Merit*) koji se dodeljuje strogo ograničenom broju najistaknutijih ličnosti za njihova vojna, naučna, umetnička ili kulturna dostignuća. Činjenica da u Berlinovom slučaju ta dostignuća nisu mogla biti potkrepljena obimnim delom izazivala je ogovaranje od koga ga je duhovitim komentarom u jednom pismu branio njegov prijatelj, klasični filolog i kritičar Moris Baura (Maurice Bowra): „Iako poput našeg Gospoda i Sokrata nije objavio mnogo, on misli i govori mnogo, te ima ogromni uticaj na naše vreme".[32] Počasti i brojne nagrade kojima je u poznijim godinama obasipan, njegova poznanstva sa pripadnicima političke i kulturne elite, kao i prisutnost u medijima učinila je Berlina „intelektualnom slavnom ličnošću" (*intellectual celebrity*) – „hiperboličnom kombinacijom termina koja bi verovatno zvučala kao oksimoron svakome ko je živeo pre poslednje trećine XX veka" (Dubnov, 2012: 4).[33]

Iako je, po rečima biografa, „Isaija mrzeo pisanje", zahvaljujući uredničkoj marljivosti Henri Hardija (Henry Hardy), doktoranta sa Vulfson koledža (Wolfson College) koji je Berlin osnovao i kojim je upravljao (1966–1975), broj njegovih za života i posthumno objavljenih knjiga je impozantan.[34] Sakupljajući Berlinove radove i brojne prikaze objavljene po časopisima, transkripte

31 Kada ga je britanski Premijer (Harold Macmillan) obavestio o nameri da mu se dodeli titula viteza, Isaija je nameravao da odbije ponuđenu počast – posle plačne reakcije majke, promenio je svoju odluku (vid. Ingnaieff, 1998: 222).

32 http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/quotations/quotations_about_ib.html

33 Ne bez izvesne doze zavisti Ričard Pajps u svojim memoarima ističe: „U starosti, pa čak još više posle smrti, Berlin je imao nesreću da postane medijska 'slavna ličnost' (*celebrity*), tj. ličnost koja nije poznata po onome što je postigla, već jednostavno po tome što je poznata…" Iako je priznavao uticaj koje su Berlinova predavanja imali na njegov rad, Pajps je zamerao Berlinu izbegavanje otvorene konfrontacije sa levicom: „Znao sam da prezire sovjetski režim, ali je izbegavao da ga javno kritikuje – možda zato što je antikomunizam smatran vulgarnim u društvu u kome se kretao… Nikada, ni javno ni privatno, nije komentarisao moje istorije Ruske revolucije iako me je ohrabrivao da ih napišem. Pretpostavljam da je to zato što su one bile tako beskompromisno neprijateljske prema intelektualnoj levici u Rusiji i Zapadnoj Evropi."(Pipes, 2003: 70; 69).

34 „Ispostavilo se da je on ne samo napisao više nego što su ljudi mislili, već da je to enormno više. Ubrzo je postalo jasno da postoji materijala ne samo za jedan zbornik radova, već za veći broj koji bi bili tematski koncipirani, kao što se to na kraju i desilo" (Hardy, 2009). Videti Berlinovu bibliografiju: Henry Hardy, "Isaiah Berlin's publications" (http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/bibliography/index.html)

njegovih predavanja, nacrte započetih rukopisa i ogromnu prepisku Hardi je od 1978. godine do 1997. godine uredio osam knjiga koje je Berlin autorizovao, te posle njegove smrti (1998) do 2015. godine priredio još sedam tematski koncipiranih zbornika Berlinovih radova i četiri toma njegove prepiske. Ovaj ogromni uredničko-priređivački rad, objavljivanje monografije i dva zbornika posvećenih Berlinovom životu i delu, te administriranje obimnog elektronskog resursa (*The Isaiah Berlin Virtual Library*) čini Hardija najzaslužnijim za mesto koje danas Isaija Berlin zauzima u istoriji ideja i političke teorije. Upravo s obzirom na raznovrsnost Berlinovih interesovanja – njegovog „lutanja" koje je on poredio sa „intelektualnim taksijem" koji se po pozivu upućuje na različita odredišta (Ignatieff, 1998: 7)[35] – Henrijevo uredničko tematsko grupisanje Berlinovih radova olakšava čitaocu formiranje predstave o celini koja nije ovaploćena u monografskoj „velikoj sintezi". Istina, to što nam „olakšava", ne znači i da razrešava dilemu o (ne)postojanju unutrašnje koherencije Berlinovog dela – dilemu da li je on, da iskoristimo njegovu metaforu o Tolstojevom shvatanju istorije, bio „jež" ili „lisica", tj. mislilac čije je delo strukturisano središnjem „centripetalnom" idejom ili mnoštvom „centrifugalnih". Berlin je sebe predstavljao i doživljavao kao „lisicu koja zna mnoge stvari", a ne kao „ježa koji zna jednu važnu": „Kontrast između ježa i lisice je metafora za suštinsko razlikovanje koje je u središtu Berlinove misli, razliku između monizma i pluralizma u moralnoj i političkoj filozofiji… Kao pluralista, Berlin je težio da sebe predstavi kao lisicu i svakako je znao mnoge stvari" (Crowder, 2004: 1–2). Ipak, on je bio svestan uslovnosti ove podele,[36] te u interpretaciji njegovog dela možemo tragati za idejom koja ga, nezavisno od tematske raznovrsnosti, čini koherentnom celinom čiji se segmenti usmeravaju ka jednom „centripetalnom središtu". Rečju, iako „obim njegovog rada može uticati da on izgleda poput lisice koja zna mnoge stvari", može se tvrditi da je on, u stvarnosti, „bio jež koji je znao jednu veliku stvar" (Ignatieff, 1998: 7). Ova tvrdnja ne implicira tezu da je Berlin bio „monistički mislilac" koji je gradio koherentni sistem u kome je raznovrsnost sveta i života izvodio iz jednog principa, već da se u interpretativnom postupku njegov tematsko raznovrsni opus može tumačiti kao taktička artikulacija odbrane slobode kao strateškog cilja. U tom smislu, on se može

35 „Ja sam poput taksija – ne krećem dok me ne pozovu" (Jahanbegloo, 1992).

36 „Razume se, poput svih preterano jednostavnih klasifikacija tog tipa, ako se pogura daleko, ta dihotomija postaje veštačka, sholastička, konačno i apsurdna. Ali, mada nije od koristi u ozbiljnoj kritici… ona nudi stanovište za posmatranje i upoređivanje, početnu tačku za autentično istraživanje" (Berlin, 1953, *RM*: 52). Takođe: „Ježevi ili lisice? Ta podela nije iscrpna – neki ljudi nisu ni jedno, ni drugo, a neki su oba" (Jahanbegloo, 1992).

nazvati „liberalnim ježom" (Dubnov) čiji se delo, „koliko god imalo raznoliki neposredni fokus, može shvatiti kao posvećeno jednom, dominantnom projektu – liberalnoj borbi protiv totalitarizma XX veka, posebno njegovoj komunističkoj formi" (Crowder, 2004: 2).

KRATICE:

POI – *Power of Ideas* (Edited by Henry Hardy), Princeton University Press, 2013 (Second edition).

PI – *Personal Impressions* (Edited by Henry Hardy), Princeton University Press, 2014 (Third edition).

C&C – *Concepts and Categories: Philosophical Essays* (Edited by Henry Hardy), Princeton University Press, 2013 (Second edition).

SM – *The Soviet Mind: Russian Culture under Communism* (Edited by Henry Hardy), Washington: Brookings Institution Press, 2004.

RM – *Ruski mislioci*, (uredili Henri Hardi i Ajlin Keli), Beograd: Službeni glasnik, 2013 (preveo s engleskog Ivan Radosavljević)

ČOS – Četiri ogleda o slobodi, Beograd: Filip Višnjić (prevele Vesna Danilović i Slavica Miletić)

LITERATURA

Auers, Daunis (2013): "*We Lay Claim to Him*! Berlin, Rothko, Eisenstein, and the Reorientation of Latvian National Identity", *National Identities*, 15 (2): 125–137.

Avineri, Shlomo (2007): "A Jew and a Gentleman", in: The One and the Many. Reading Isaiah Berlin (Edited by George Crowder & Henry Hardy), Amherst: Prometheus Books, 73–94.

Caute, David (2013): *Isaac & Isaiah: The Covert Punishment of a Cold War Heretic*, New Haven: Yale University Press.

Cherniss, Joshua L. (2013): *A Mind and its Time. The Development of Isaiah Berlin's Political Thought*, Oxford: Oxford University Press.

Choi, Naomi (2018): "Berlin, Analytic Philosophy, and the Revival of Political Philosophy", in: *The Cambridge Companion to Isaiah Berlin*, (Edited by Joshua L. Cherniss and Steven B. Smith), Cambridge University Press, 33–52.

Cull, Nicholas John (1995): *Selling War: The British Propaganda Campaign against American "Neutrality" in World War II*, Oxford University Press.

Churchill, Winston (1946): "The Sinews of Peace", Westminster College, Fulton, Missouri https://winstonchurchill.org/resources/speeches/1946-1963-elder-statesman/the-sinews-of-peace/

Dubnov, Arie (2012): *Isaiah Berlin: The Journey of a Jewish Liberal*, New York: Palgrave

Trotsky, Leon (1933): "Hitler's Victory", *Manchester Guardian*, 22 March (Архив *Л. Д.* Троцкого, Том 7, http://lib.ru/TROCKIJ/Arhiv_Trotskogo__t7.txt#15).

Najman, Anatolij (2016/7): „Ahmatova i Ser", *Gradac*, (pr. M. Bazdulj), Čačak, (br. 203–205): 245–258 (preveo s engleskog Aleksa Golijanin).

Hardy, Henri (ed.) (2009): *The Book of Isaiah: Personal Impressions of Isaiah Berlin*, Woodbridge: The Boydell Press (Kindle Edition)

Hardy, Henri (2009): "Editing Berlin, Interpreting Berlin: Henry Hardy in Conversation with Kei Hiruta", in: Hardy (ed.) (2009)

Berlin, Mandel (1946): "For the Benefit of my Son", Appendix in: Hardy, Henry (ed.) (2009): 265–314.

Berlin, Isaiah (1946): "The Arts in Russia under Stalin", *SM*: 1–27.

Berlin, Isaiah (1952): "The Artificial Dialectic. Generalissimo Stalin and the Art of Government", *SM*: 98–118.

Berlin, Isaija (1954): "Jež i lisica. Esej o Tolstojevom shvatanju istorije", *RM*: 51–107.

Berlin, Isaiah (1957): "The Silence in Russian Culture", Foreign Affairs, 36, (1): 1–24.

Berlin, Isaiah (1975): "John Petrov Plamenatz", *PI*: 177–186.

Berlin, Isaiah (1975a): "The Achievement of Zionism", (The Isaiah Berlin Virtual Library)

Berlin, Isaiah (1979): "Epilogue: The Three Strands in My Life", *PI*: 433–439.

Berlin, Isaiah (1980): "Meetings with the Russian Writers in 1945 and 1956", *PI*: 376–432.

Berlin, Isaiah (1992): "Nationalism: The Melting-pot Myth: An Interview with Bryan Magee", Radio 3, 19 February (The Isaiah Berlin Virtual Library).

Berlin, Isaiah (1998): "My Intellectual Path", in: *POI*: 1–28.

Berlin, Isaiah (2005): *Flourishing: Letters 1928–1946* (Edited by Henri Hardy), London: Pimlico.

Berlin, Isaiah (2009): *Enlightening: Letters 1946–1960* (Edited by Henri Hardy), London: Chatto & Windus (Kindle edition).

Ignatieff, Michael (1998): *Isaiah Berlin: A Life*, New York: Metropolitan Books.

Jahanbegloo, Ramin (1992): *Conversations with Isaiah Berlin: Recollection of a Historian of Ideas*, London: Halban (Kindle edition)

Lukes, Steven (1998): "Isaiah Berlin in Conversation with Steven Lukes", *Salmagundi*, 120: 52–134.

Mason, Addis (2012): "Isaiah Berlin's Russian Thinkers and the Argument for Inclusion", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 13, (1): 185–200.

Polanowska–Sygulska, Beata (2005): "Hottentots and Phobias: A Conversation with Sir Isaiah Berlin", *Salmagundi*, (146–147): 170–183.

Horowitz, Elliott (2012): "'The Forces of Darkness': Leonard Woolf, Isaiah Berlin, and English Antisemitism," *Studies in Contemporary Jewry*, 26: 261-278.

Hughes, Michael (2005): "The Papers of Sir Isaiah Berlin at the Bodleian Library", *Twentieth Century British History*, 16, (2): 193–205.

Walicki, Andrzej (2011): *Encounters with Isaiah Berlin. Story of an Intellectual Friendship*, (Herausgegeben von Karol Sauerland), Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.

Hamburg, Gary (2006): "Closed Societies, Open Minds: Andrzej Walicki, Isaiah Berlin and the Writing of Russian History during the Cold War", *Dialogue and Universalism*, (1–2): 7–72.

Ždanov, Andrej (1952): „Доклад о журналах 'Звезда' и 'Ленинград'", Москва: Государственное издательство политической литературы.

SAŽETAK

Rad istražuje kako su djetinjstvo i rani dani, lenjinizam, antisemitizam i ekstremni nacionalizam te kasniji život u Londonu utjecali na formiranje identiteta Isaiaha Berlina i njegov kasniji interes za koncept slobode. Analiziraju se uzroci preusmjeravanja s analitičke filozofije na područja povijesti ideja i političke teorije. Isitče se također uloga Henryja Hardyja za poziciju koju Berlin danas zauzima upravo u tim područjima.

Ključne riječi: Isaiah Berlin, sloboda, povijest ideja, politička teorija

UDK 316.7=111
82.09=111
(Stručni rad)

MIROSLAV VOLF

THE END OF MEMORY. EPILOGUE: FIFTEEN YEARS LATER[1]

I

"A thing must be burnt in so that it stays in the memory: only something which continues *to hurt* stays in the memory," wrote Friedrich Nietzsche in *Genealogy of Morality*, adding that pain is "the most powerful aid to mnemonics."[2] Those who have suffered remember—not always accurately, but mostly very vividly. They often tell stories about their suffering, and they argue with those who, for whatever reason, remember differently; if they are philosophically or theologically inclined, they reflect about why people tend to remember, about what goods they seek to protect and what damages to inflict by remembering. Occasionally, they also reflect about what it would mean to remember well, with moral and human integrity. Many of those who have written about memory after the two great wars of the twentieth century have done the same; they suffered and remembered, and they reflected on suffering and its memory. And so did I, at first mainly under the impact of the aftereffects of World War II in my family, and then also in the trail of the wars in southeast Europe in the 1990s, as well as, after 2000, as a result of growing awareness of the need for what Pope John Paul II called the "purification of memory," including the memory of the centuries-long conflict between Muslims and Christians.

After World War II, my father, then an eighteen-year-old, ended up on one of the many death marches that the new socialist regime in former Yugoslavia inflicted upon the vanquished. Wrecked by hunger, thirst, exhaustion, and the brutal whimsies of the guards, he walked thirty miles a day on two hundred ca-

1 I am grateful to Dr. Karin Fransen and Dr. Ryan McAnnally-Linz for comments on an earlier version of this text. They help me look more knowledgeable than I actually am.

2 Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson, trans. Carol Diethe (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 41.

lories; every step he took was a small death and resurrection. The suffering was made even more bitter by the awareness that this fate had befallen him despite his socialist convictions and a failed attempt to defect from the regular Croatian army and join Tito's partisans: he had risked his life to join the resistance, but its victorious leaders, disdainful of individuals, their stories, and even their names, marched him and thousands like him through towns and villages, to their deaths, so they could display their power. Croatians sympathetic to the victims of the post–World War II purges like to describe these marches as *via dolorosa*, the way to the cross.

A ten-year-old when I first heard my father tell the story, I became the bearer of a dangerous memory of suffering and, as it turned out in my father's case, the bearer of a hopeful memory of an utterly unexpected redemption. From early on, my father's death march caused me to suffer—a mere scratched knee in comparison with the brutality of his suffering, perhaps even not worth calling suffering in the same breath with his, but for me it was suffering nonetheless. In school, I was often derided as the son of a minister who, school administrators and teachers knew, was the "enemy" of the people's revolution twice over: he was a clergyman and had survived a death march. In the early 1980s, I was a young theologian who had studied abroad and had married an American, and when I was conscripted into compulsory military service, the officer of the secret service, who was also well acquainted with my father's past, wanted to know more than I was willing to tell and, as it happens in interrogations, more than there *was* to tell. That was in 1983-84, and the first and last chapters in the book give an account of my interrogations and the struggle for the integrity of my own faith and life in remembering them and responding to them. By that time, I had read Milan Kundera's *The Book of Laughter and Forgetting* (1979; English translation 1980) and had started reflecting on the problem of memory.

The way Kundera and others in literary and academic circles in central and eastern Europe treated the problem of memory was closely linked to the totalitarian regimes of the middle of the twentieth century, Nazism and Communism, under which they suffered. The two great dictators, Hitler and Stalin, and a number of smaller ones in their train, ruled by deadly force, by the imposition of myth-like ideology, and, importantly for my reflection here, by the suppression of memory. These regimes feared two kinds of memory. One was the memory of the national past that preceded them, when that past was sufficiently bright to delegitimize their dark rule; hence they rewrote history, rendering the

past as the negative precursor of a glorious future they were in the process of bringing about. The other kind of memory they feared was the memory of their own atrocities—of extermination camps and concentration camps, of death marches and forced labor camps, of mock trials, executions, and disappearances. For writers like Milan Kundera and, even more, Elie Wiesel, memory was important because it served as a shield against tyranny, injustice, and murder. For them, the concern with memory was primarily the struggle not to forget.

It soon became obvious—at least to me—that the shield of memory easily morphs into a sword, and that, with the help of their memories, yesterday's victims often become today's perpetrators. After the collapse of the European totalitarian and authoritarian regimes in 1989 and in the wake of the subsequent wars in Croatia and Bosnia, a new task presented itself. In addition to delegitimizing the rule of tyrants and exposing their injustices, we needed to find ways for dethroned perpetrators and their many victims to live in just peace together in a single political community. With regard to memory, the imperative was no longer merely to push against forgetfulness and insist on remembering. It became now a much more complex challenge to find ways of remembering (and therefore *not forgetting*!) that, while protecting and healing individuals and communities, did not threaten to deepen the gulf dividing people but instead built bridges between them—and all that without compromising the commitment to *truthful* remembering. That was the task I identified and started pursuing in *Exclusion and Embrace* (1996)[3] and then, in greater detail, in *The End of Memory*. Hence the subtitle of this book: *Remembering Rightly in a Violent World*. As I use the idea, remembering rightly—and not just remembering well, which might amount to no more than resisting forgetfulness—assumes that we, as a rule, *do something with memories*, that memories have a pragmatic and not just a cognitive side.[4]

||

The End of Memory, however, isn't just about memory in the context of political injustices and ethnic conflicts, as invoking totalitarian regimes and ethnic wars from the previous century might suggest. If in the previous section you

3 See Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, revised and updated ed. (Nashville: Abingdon Press, 2019), 132-42, 221-66.

4 This entire first section of the Epilogue is a partly edited version of the forewords that accompanied Croatian and Mandarin translations of the book.

zoom in on my schoolboy self or on me as an object of interrogations, you begin to see a very personal side even of memories tied to political and ethnic conflicts. Simply as persons-in-relations, and not only as citizens of nations torn apart by tyranny and strife, we all have our own experiences of being victims or perpetrators, often of being both in one and the same relationship. Far from the world stage, far from the decisions that affect relations between nations or between ethnic and religious communities, in families, in workplaces, and in religious communities, we find ourselves wronged and wronging others. In such situations, too, metamorphoses of memory from sword to shield and back occur, analogous to those I mentioned earlier and demanding with equal urgency that we not just resist forgetting but that we learn to remember rightly. If we don't, we will be unable either to heal or to reconcile; life together in reasonable harmony will be closed to us. In the first and the last chapters, the story of my own interrogations brings the two dimensions of memory together, political and personal.

The central thesis of the book is that at the very heart of the Christian faith lie crucial and untapped resources for remembering rightly: we remember rightly, I argue, when we remember under the foot of the cross, to put the matter very simply, almost piously. In more academic terms, I treat the canonical and liturgical memory of the cross and resurrection of Jesus Christ, interpreted in conjunction with the memory of the Exodus (and set in the context of the world's history with God from creation to new creation), as the regulative meta-memory, which directs how we should go about remembering the everyday wrongdoing we suffer and commit.

The theme of *The End of Memory* is remembering well, but its main concern is reconciliation. Though written as a self-standing book, it is, as some reviewers have rightly noted, part of a larger set of writings, all dealing with a cluster of themes that explore aspects of reconciliation. Chief among these are *Exclusion and Embrace* and *Free of Charge*.[5] But these books are buttressed by texts on the Trinity,[6] on the

5 Miroslav Volf, *Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace* (Grand Rapids: Zondervan, 2005).

6 See Miroslav Volf, "'The Trinity Is Our Social Program': The Doctrine of the Trinity and the Shape of Social Engagement," *Modern Theology* 14, no. 3 (July 1988), 403-23 (reprinted as "Trinity, Identity, and Self-Giving," in *Exclusion and Embrace*, 343-67); "Being as God Is: Trinity and Generosity," in *God's Life in the Trinity*, ed. Miroslav Volf and Michael Welker (Minneapolis: Fortress, 2006), 3-12; Volf, *Exclusion and Embrace*, 319-29.

church,[7] and on eschatology.[8] And all these writings, most of which have an occasional character, are informed by a theological vision that I have briefly spelled out in the epilogue to the revised edition of *Exclusion and Embrace*.[9] As the occasional theologian these writings show me to be, I am in one sense "unsystematic." But as I see it, I am an "unsystematically *systematic*" theologian, to invert a phrase from David Kelsey's magisterial book *Eccentric Existence*.[10] All these writings share an overarching theological vision.

|||

And now to the contestations. The vast majority of them concern the second part of the book, in which I offer an imaginative (but theologically disciplined!) proposal about memories in the world to come. After entry into that world of love through the gate of the final judgment, which, I argue elsewhere, is also the final reconciliation,[11] the memories of horrendous wrongs suffered and perpetrated will no longer come to the minds of its inhabitants. I originally suggested the idea in *Exclusion and Embrace*, and the ten pages in which I articulated the idea have proven to be the most controversial part of the book; M. Jane McArthur wrote a three-hundred-page doctoral dissertation to contest the idea.[12] Partly in response to critics, in *The End of Memory*, these ten pages have expanded to about one hundred. In the epilogue to the revised edition of

7 Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as an Image of the Triune God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); "Catholicity of 'Two or Three': A Free Church Reflection on the Catholicity of the Local Church," *Jurist* 52 (1992): 525-46; "Trinity, Unity, Primacy: On the Trinitarian Nature of Unity and Its Implications for the Question of Primacy," in *Petrine Ministry and the Unity of the Church: Toward a Patient and Fraternal Dialogue*, ed. James F. Puglisi (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999), 171-84.

8 See Miroslav Volf, "The Final Reconciliation: Reflections on a Social Dimension of the Eschatological Transition," *Modern Theology* 16 (2000): 91-113; "Enter into Joy! Sin, Death, and the Life of the World to Come," in *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*, ed. John Polkinghorne and Michael Welker (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000), 256-78; "Time, Eternity, and the Prospects for Care: An Essay in Honor of Jürgen Moltmann's 90th Birthday," *Evangelische Theologie* 76, no. 5 (2016): 345-54.

9 Volf, *Exclusion and Embrace*, 307-9.

10 David Kelsey, *Eccentric Existence: A Theological Anthropology* (Louisville: Westminster John Knox, 2009), 1:44-45.

11 See Volf, "The Final Reconciliation."

12 M. Jane McArthur, "Memory in the New Creation: A Critical Response to Miroslav Volf's Eschatological Forgetting" (PhD diss., University of St. Andrews, 2004).

Exclusion and Embrace (2019), I have responded to some critics of both the original and the expanded versions of the argument. Since then, I have come across the work of two critics, Jonathan Tran and Sunder John Boopalan. I owe them and the readers of this edition of *The End of Memory* a response, partly because each articulates a critique of my work from within a dominant strand of current thinking about a Christian account of politics, Boopalan being shaped by black liberationist tradition and Tran by the Duke school.

First, a few words about the term "forgetting" are in order, since they concern both Tran's and Boopalan's arguments. It keeps haunting the discussion and confusing the discussants. In the present book, I have shied away from the term and instead used consistently the phrase "not coming to mind" or the word "non-remembrance." They are biblical, taken from the foundational text for my proposal, the eschatological vision of the prophet Isaiah in which he states that after God creates "new heavens and a new earth; / the former things shall not be remembered or come to mind" (65:17). Central to my argument is that *the presence of the new*, the presence of joy in the unalloyed good, *makes the memories of the twisted old not come to mind*. In terms of psychic processes, I propose the exact opposite of what some critics, though not Tran, accuse me of advocating, namely, healing and reconciling by suppressing traumatic memories. What I am proposing has a bit more to do with the accurate observation that forgetting is intrinsic to remembering, that it is an integral part of anamnetic activity, but that's not at the heart of it. The phrase "not coming to mind" signals a phenomenon that isn't primarily anamnetic; the kind of relation to the past that it names is the effect of the experienced *ekstasis* of the self on its anamnetic activity—of the new creation self that has truly come to itself by being outside itself. More precisely, the "not coming to mind" of wrongs committed and suffered is the effect of God's indwelling of the self along with the entire creation and thereby bringing them to their own fullness.

Memory of (at least) some wrongs suffered and perpetrated is, I suggest, incompatible with the experience of the coming world of joy and love. But I do not think that the "not coming to mind" of these wrongs and sufferings is a "prerequisite"[13] for inhabiting that world of love, but its consequence.

13 Jonathan Tran, *The Vietnam War and Theologies of Memory: Time and Eternity in the Far Country* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), 137. Earlier in the text, Tran quotes the central passage from my book about not-coming-to-mind being the consequence of inhabiting the new creation: "Will we let go of them [memories of wrongs committed and suffered] *so as to be able* to rejoice with complete and permanent joy in God and in one another? No. . . . We will not 'forget' so as to be able to rejoice; we will rejoice and therefore let those memories slip out of

Correspondingly, I don't make a "proposal to forget"[14] and I don't "admonish" forgetting,[15] as if the "not coming to mind" of the "former things" were a therapeutic counsel or moral obligation; I *await it as a gift of grace* that comes with the advent of the new world. "Not coming to mind" would be *wrong* if it were the consequence of a direct activity of the self upon itself; it is only right if is a fruit of the self's receptivity, the joyful echo in the self of the coming and arrival of God's new world.

Boopalan's core objection to my proposal is that it opposes "actively remembering wrongs" out of fear that by remembering their victimization, the "oppressed may become oppressors." I therefore "object to victims' and survivors' memories."[16] But without memory of victimization, victims cannot struggle for justice. What is right about Boopalan's reading of my work on memory, is that I do worry about the shield of memory morphing into a sword. I've seen it happen. It doesn't happen always, and Boopalan rightly cites the response of the Emanuel African Methodist Episcopal Church in Charleston to Dylann Roof's deadly shooting as an example. But often enough, memory of violence endured has legitimized violence that is perpetrated. In such cases, remembering is a problem, which underscores that not all remembering is equal. From this I drew the conclusion that we need to learn to remember rightly. Part 2 of the book explores what it means to remember rightly, the assumption being that we have a moral duty to remember rightly. I don't object to remembering; I object to remembering wrongly, and I advocate remembering rightly.

---

our minds" (128). If so, then the "forgetting" of which I speak is not a prerequisite but only the consequence of entering "the joy of the Master."

14 Sunder John Boopalan, *Memory, Grief, and Agency: A Political Theological Account of Wrongs and Rites* (New York: Palgrave Macmillan, 2017), loc. 3043.

15 Jonathan Tran, "Emplotting Forgiveness: Narrative, Forgetting, and Memory," *Literature and Theology* 23 (June 2, 2009): 221. Tran is not alone in the tendency to moralize what I think of as a gift of grace. At the beginning of what is from my perspective an unnuanced comparison between my and Augustine's work on memory—comparing what I say about memories in the state of bliss to what Augustine says about memories in the state of pilgrimage—Jane Barton Moulaison claims that I argue "that we should, under certain conditions, aim to let go of our memories of wrong suffered" ("He Who Brings Light to Dark Places: Christ and the Redemption of Memory," in *The Church Made Strange for Nations: Essays in Ecclesiology and Political Theology*, ed. Paul G. Doerksen and Karl Koop [Eugene, OR: Pickwick, 2011], 154); J. Alexander Sider interprets "not coming to mind" as the final "act of sovereignty" (after repentance, forgiveness, embrace) of the Christianized version of a liberal self with which he claims I operate (J. Alexander Sider, *To See History Doxologically: History and Holiness in John Howard Yoder's Ecclesiology* [Grand Rapids: Eerdmans, 2011], 137).

16 Boopalan, *Memory, Grief, and Agency*, loc. 2890.

In the book, I distance myself from a line in Elie Wiesel's Nobel Prize speech where he insists that salvation lies in memory. Boopalan takes this to imply that I argue that salvation lies "in forgetting."[17] In one sense, that is right: part of experience of the fullness of salvation consists in memories of wrongs suffered and committed not coming to mind. But in a more important sense, it is the experience of salvation that makes not coming to mind possible. That's why the not-coming-to-mind of the "old" is an eschatological reality, possible in this world only in a limited domain of fully healed interpersonal relations, and there, likely, only over a limited span of time.[18] But that salvation that makes memories not come to mind can be achieved *only* through remembering because neither justice nor forgiveness is possible without right remembering.

Finally, Boopalan worries that I don't take sufficiently into account the continued effects of some wrongdoing even after that wrongdoing has stopped, the prime example being the effects of slavery.[19] The memory of wrongdoing is inscribed in daily-experienced racist frames of mind and socially reinforced practices. This places limits on what can be achieved through forgiveness, even if it includes reparations, and reconciliation. A transformation of the culturally stabilized modes of living is needed. Which is why all remembering outside the new creation, even when we try to do it rightly, is partly wrong remembering and all reconciliation prior to the final reconciliation is partly flawed reconciliation. Which is also why the not-coming-to-mind of memories of wrong suffered and committed is *given* to us *with God's new world*. It would be counterproductive and morally wrong to try to practice it before its time.

IV

And now to Johnathan Tran. First, he thinks that my interest in "not coming to mind" derives from my misplaced belief that what actually occurred in the past matters and that there can be any clarity about it. He and I agree that human beings always see from a given standpoint, that in seeing they are always guided by inescapably particular interests, and that therefore claims to truth, including truth about the past, are enmeshed in relations of power; we agree that Friedrich Nietzsche and Michel Foucault are partly—and only par-

17 Boopalan, *Memory, Grief, and Agency*, loc. 3174.

18 See Volf, *Free of Charge*, 173-77.

19 Boopalan, *Memory, Grief, and Agency*, loc. 3041.

tly—right about "truth." But we disagree in that I contrast humans' inescapably conflicting narratives with God's transcendent, truthful perspective on what transpires in history. Tran, on the other hand, thinks that this is an insufficiently Christian way of thinking about history, because in his view it abstracts from Christ. God's seeing of what actually transpired—God's giving an account of who did or did not do what to whom and why—is, in his view, irrelevant to the judgment Christians hope for. "Christ is made God's judge and is entirely biased, seeing the world from a very particular, situated locale: the slaughtered Lamb called the Lion of Judah."[20] What matters is not what happened, but how Christ in a judgment of grace renarrates what happened.

But how can that be right!? Alone in the field, Cain kills his brother Abel—and the truth about what happened does not matter: that it was Cain who caused his brother's death, that this wasn't an accident but a premeditated murder, that it was envy and rage that drove Cain to kill, that Cain, perhaps self-indulgently, experienced his punishment as too difficult to bear. What matters alone is that "the Lord put a mark on Cain" to protect him, or, in Christian terms, that Christ, the gracious judge, redemptively renarrated Cain's life! To insist on the importance of what happened is not to leave Christ behind but to make possible the understanding of his relation to actually lived life.

As my account of the "final reconciliation" indicates, Christ's eschatological judgment of grace is at the very core of my proposal.[21] But here is the difference: I believe that Christ's judgment cannot be a judgment of *grace* unless it also contains a *truthful statement* about the transgression of the one whom the judgment of grace justifies. The acquittal "No condemnation!" is unintelligible *as a judgment of grace* without the truthful verdict "Condemnable!" To dismiss, as Tran does, concern for "what actually happened" as an "evangelical hang-up"[22] is to misunderstand the inner logic of Christianly understood grace.[23] It is also to be deaf to the victims' appeal to tell their story and to have their innocence affirmed (Abel's blood!); it is to make it impossible for Job to get assurance that he spoke rightly of God as well as of his and his suffering's relation to God. It is also to close off Job's comforters from the redemptive insight into their unjust claims about what had actually happened in Job's life. It is also to make it impo-

20 Tran, *The Vietnam War*, 134.

21 See Volf, "The Final Reconciliation."

22 Tran, *The Vietnam War*, 133n35.

23 For an account of forgiveness with two structural moments—naming the wrongdoing and not letting it count against the wrongdoer—see Volf, *Free of Charge*, 127-224.

ssible for perpetrators to see their deeds for what they are rather than spin self-flagellating stories about their fate (Cain's complaint?), impossible for them to repent (the prodigal's "coming to himself" and stating "I have sinned. . . . I am no longer worthy") and to make a measure of restitution (the prodigal's "treat me like one of your hired hands"). Coming to know "how it was" and "what happened" is not yet redemption, but without it redemption would be false; graced renarration of their lives would turn into narratival ideology floating above actually lived lives and *hindering* their transformation.

Second, Tran complains about my "curbed redemption and realism."[24] For the "not coming to mind" of the memories of horrors bespeaks the unredeemability of these horrors. But how does Tran think horrors get redeemed? One might think that his alternative might match Eberhard Jüngel's proposal that God's eschatological judgment recasts the entirety of our lived lives: as we shall be known in God's eschatological judgment, "this is how shall we have been,"[25] claims Jüngel. Or, more boldly perhaps, one might think of God at the end making "all things new," such that, as Jürgen Moltmann suggests, nothing of the old that has been "passes away or is lost, but that everything is brought back in a renewed form."[26] Tran's hopes are more modest. God forgives by renarrating our stories, by emplotting them "for the good, for restoration," giving them "coherence, logic, wholeness, plot, character, and action."[27] But in all this, God ultimately tells us not much more than "Your memory of horror is not all that you are!" and "You are better than your sins."[28]

This is much less of a redemption than we are given to hope for, a very much curbed redemption. To know that the memory of horror isn't the entirety of

24 Tran, *The Vietnam War*, 163.

25 Eberhard Jüngel, *Death: The Riddle and the Mystery*, trans. Ian Nicol and Ute Nicol (Philadelphia: Westminster, 1974), 121.

26 Jürgen Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology*, trans. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress, 1996), 265.

27 Tran, *The Vietnam War*, 164.

28 Tran, *The Vietnam War*, 163, 165. In these formulations Tran echoes Paul Ricoeur: "Under the sign of forgiveness," Ricoeur writes in his *Memory, History, Forgetting*, trans. Kathleen Blamey and David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 493, "the guilty person is to be considered capable of something other than his offenses and his faults. He is held to be restored to his capacity for acting, and action restored to its capacity for continuing. . . . The formula for this liberating word, reduced to the bareness of its utterance, would be: you are better than your actions." Earlier in the text, Ricoeur stated that everything in forgiveness hangs on "the possibility separating the agent from the action" (490). I don't see how "you are better than your actions" accomplishes that separation!

me, I need only a bit of introspection, and if that doesn't do it, regular visits to a psychotherapist should do the trick. To know that I am better than my sin, I only need to be reminded of the basic Christian conviction that I am God's creation and that, therefore, my goodness, just as the goodness of all God's creatures, is primordial, all my self-distortions notwithstanding. No forgiveness is needed for either of these two kinds of knowledge, though when I am forgiven I certainly do get assured that I am better than my sins and that the memory of the horror is not all that I am. But divine forgiveness does more. Here is a quick rundown of how the Bible describes forgiveness, a humanly impossible act that humans can make only by chiming in with God's forgiveness. In forgiving, God does not "reckon sin" (Romans 4:8; Psalm 32:1-2); God "covers" sin (Psalm 85:2; Romans 4:7); God puts wrongdoing "behind God's back" (Isaiah 38:17); God "blots out" sin (Isaiah 43:25); God removes transgression from the transgressor as far as the east is from the west (Psalm 103:12); God "sweeps away" sins "like mist" (Isaiah 44:22); God doesn't even remember our sins (Isaiah 43:25; Jeremiah 31:34; Hebrews 8:12; 10:17). As a result of forgiveness, transgressions are gone, gone from reality and gone from memory. Such divine acts, and not merely God's telling a person "you are more than your sin," are needed to separate "the agent from the action,"[29] or, to use Marin Luther's terminology instead of Paul Ricoeur's on whom Tran relies, to separate the person from work, which is what forgiveness is all about.[30] *That* miracle of severing what we did or what was done to us from our very selves opens up the possibility that wrongs we have committed and suffered, which no longer *are* us, would also no longer come to our minds. Your-sins-are-no-longer-part-of-you is a much more robust account of forgiveness than you-are-better-than-your-sins.

Third, Tran and I likely differ on the relation between time and eternity. As I see it, it is not quite right to say that the "divine eternality" will "swallow time's relentless distension."[31] Time's distension is intrinsic to the character of creation and to the structure of human consciousness. In my judgment, the new creation would amount to de-creation if temporal distensions were to disappear.[32] Though new creation is hard to imagine without a transformation of the human experience of temporality, the flow of time—past, present, and

29 Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, 490.

30 For this account of forgiveness, see Volf, *Free of Charge*, 127-56.

31 Tran, *The Vietnam War*, 137.

32 For an argument, in critical engagement with Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann, and Wolfhart Pannenberg, see Volf, "Enter into Joy!"

future, memory and anticipation—will, I argue, remain part of the everlasting life of creatures. (Whatever one thinks of *God's* eternality or possible temporality has no necessary bearing on the understanding of the relation of *creatures* to time in the new creation; as we can daily experience now, God's eternality, if that is how we ought to think of God, is manifestly compatible with creatures' temporality. There is therefore no reason for that not to be the case in the new creation as well.) In the new creation, human memory remains and is purified along with everything else human that finds itself in that world. The not-coming-to-mind of memories of (unintegrable) wrongs suffered and committed is a dimension of the eschatological purification of memory.

V

Let me end by registering a puzzle about suffering, how it figures in our lives, including imagination and memory. This is an invitation to think through with me what appears to be an incongruity.

What I have written in this epilogue and in my epilogue to *Exclusion and Embrace* will, I am sure, not suffice to quiet all objections to my account of memory of wrongs suffered and committed in the new creation. I make no claim that my position is without difficulties, though I would like to think that it is better than its competitors. In my experience, however, most of those who object to my proposal find the idea not just theologically indefensible but humanly *undesirable*. And I am not quite sure why. For as I note in the body of the book, resistance to a positive valorization of forgetting (and not just of not-coming-to-mind!) in interhuman relations among Christian writers is in fact historically relatively recent.[33] But there always has been something "unnatural" about it, if we presume the rightness of "tit-for-tat" morality, which might explain the resistance to forgetting today as in the ancient world. At the end of *The Odyssey*, after Odysseus had returned home and taken revenge against those who sought to carve away his wealth and affront his wife (24.506), Zeus steps in to ensure that the "unforgettable sorrow" of Eupithes (24.468), whose son, Antinous, Odysseus had killed, not start a new cycle of revenge. With Odysseus's honor restored, Zeus urges: "let both sides seal their pact that he shall reign for life, / and let us purge their memories of the bloody slaughter of their brothers and their sons. Let them be friends,

33 In the book I give multiple examples from some of the greatest theologians of the past advocating "forgetting" of the kind that I propose.

/ devoted as in the old days. Let peace and wealth come cresting through the land."[34] Commenting on this passage Lewis Hyde writes, "The needed forgetting is authored by the gods, not by mortals, as if in Homeric times the forgetting of discord were an art as yet foreign to humankind."[35]

Another nontheological reason that may help explain resistance to the not-coming-to-mind proposal may consist in the shift in how we imagine our identity. Many today operate with an implicit account of identity in which narrative plays a crucial role: who we are is to a significant degree determined by our story—by some kind of narrative of what happened to us, what we have done, and how we have experienced and integrated our doings and our "sufferings" into our image of ourselves.[36] McArthur's *Memory in the New Creation* is primarily a critique of my proposal from the perspective of an account of personal identity. (She had written her dissertation before *The End of Memory* was published, which is to say, before I actually articulated in a sustained way the relation between identity and "not coming to mind" of significant events in our lives.)[37] I believe that I have shown in the main body of *The End of Memory* that we can have a plausible sense of ourselves with a kind of memory in which wrongs committed and suffered do not appear.

Still, even some of those who are persuaded by my arguments about identity remain unswayed in opposition to or unease with my proposal. I have a sense—formed in many conversations about my thesis—that even if I could show that the not-coming-to-mind of wrongs suffered and committed could happen without any personal and social harm resulting from it, many would still want to retain these memories; they would experience letting go of them as a loss. To me that's a puzzle. Why be so invested in the abiding memory of wrongdoing to which we have been subjected and of suffering we have undergone? Attachment to the memory of what we have suffered seems particularly strong. We seem less wedded to remembering wrongdoing *we have committed* and suffering *we have* caused. For most of us it might be easier to pray, with

34 Homer, *The Odyssey*, trans. Robert Fagles (New York: Penguin Books, 1996), 24:534-38.

35 Lewis Hyde, *A Primer for Forgetting: Getting Past the Past* (New York: Farrar, Strauss & Giroux, 2019), 337.

36 What I write here about a sense of personal identity is not a summary of any of the many philosophical accounts of narrative identity; I am sketching what I take to be a common way to practice and experience our identity. For a discussion of some recent proposals, see Janna Kelly Gonwa, "The Singular Individual: Particularity and Selfhood before God" (PhD diss., Yale University, 2020), 128-94.

37 Unfortunately, I was not aware of McArthur's dissertation while writing *The End of Memory*.

John Donne, "Oh, of thine only worthy blood / And my tears, make a heavenly Lethean flood, / And drown in it my sin's black memory,"[38] than it would be to desire that the assaults on our body and soul would eventually not come to our or anybody else's mind. Why do we cling so intensely to our past suffering?

The vision of flourishing life that many today share without having thought much about it—and which, upon reflection, they may repudiate—is a life from which pain is absent and in which pleasure is abundant; that's what many people de facto desire and that's what many find desirable.[39] Many of us are some mild version of Nietzsche's "last men": "'We have invented happiness,' say the last men, and they blink. . . . A little poison now and then: that makes for pleasant dreams. And much poison at the end for a pleasant death."[40] Current reactions to Aldous Huxley's *Brave New World*, a society organized as it is around pleasure, are telling. The text was written as a dystopia, but as Yuval Harari rightly notes, contemporary readers are hard-pressed to put their "finger on what exactly makes it dystopian."[41]

Pain and suffering are a negative backdrop to the pleasure of which the flourishing life is thought to consist. On the whole, however, avoiding pain and suffering tends to be more important that experiencing pleasure. If we believed that "the path to one's own heaven always leads through the voluptuousness of one's own hell" or that pain and pleasure, unhappiness and happiness, "are sisters and even twins that either grow up together . . . or remain small,"[42] we would likely reject Nietzsche's proposition that we embrace greater unhappiness and pain in order to achieve greater pleasure and happiness. Suffering ought not to be; no good for the sufferer comes of it, we tend to think. We are not far from Nietzsche's contemporaries who, he complains, exaggerating, consider "the mere *thought* of pain . . . a reproach against the whole existence."[43] Suffering is the concrete form of ultimate negativity.

38 John Donne, "Holy Sonnet 9," in *The Norton Anthology of English Literature: Major Authors*, 5th ed. (New York: Norton, 1987), 615.

39 This widespread sense of flourishing life has found a philosophically sophisticated expression in varieties of utilitarianism (see John Stewart Mill, *Utilitarianism*).

40 Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Walter Kaufmann (New York: Viking, 1966), 17. On Nietzsche's "last men," see Miroslav Volf, *Flourishing: Why We Need Religion in a Globalized World* (New Haven: Yale University Press, 2019), epilogue.

41 Yuval Noah Harari, *21 Lessons for the 21st Century* (New York: Spiegel & Grau, 2018), 257.

42 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974), #338.

43 Nietzsche, *The Gay Science*, #48.

All this pursuit of pleasure and avoidance of suffering notwithstanding, we don't want our suffering only removed, but we want it *recognized*, and having been freed from it, we want it recognized that we have suffered. We are bent on having our small and large tragedies never forgotten, always remembered. But why does the recognition of suffering matter so much to us that we crave its *eternalization*? It's a puzzle.

Speaking of the eternalization of suffering, of making it literally eternal, some of the very best Christian theologians after World War II have come to believe that it is essential to affirm *God's* suffering. The idea is tied, of course, to the crucifixion of Jesus Christ, the incarnate Word, the second person of the Trinity and to the way Georg Wilhelm Friedrich Hegel, the towering figure of nineteenth century German philosophy, read the events of the Good Friday.[44] One line of the argument goes like this: if God reveals who God truly is in Jesus Christ and especially at his death on the cross, then there must be something in the eternal life of God that corresponds to the suffering to which he was sent and to which he willingly submitted. Hence Hans Urs von Balthasar speaks of a "pre-sacrifice" in the eternal relations among the three persons of the Trinity, and, more specifically, about the suffering in the very generation of the Son, the relation of the Son's origin from the Father.[45] The other, and related, line of argument goes like this: in Jesus Christ, especially in his death on the cross, God was revealed as love, and the nature of love is to create the other and to seek fellowship with the other. In both of its expressions—that of creating and that of seeking fellowship—God's love inescapably involves suffering, claims Jürgen Moltmann, my own doctoral supervisor, to whose theology I am greatly indebted.[46]

Note the obvious: this divine suffering goes beyond empathy with the travail of the world—a theme that we find abundantly attested in biblical texts—beyond

44 On Hegel's reading of the Good Friday, see Eberhard Jüngel, *God as the Mystery of the World: On the Foundations of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*, transl. Darrell Guder (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), §7.2.

45 Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, vol. 5, *The Last Act*, trans. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius, 1998), 510. See also Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, vol. 3, *Dramatis Personae: Persons in Christ*, trans. Graham Harrison (San Francisco: Ignatius, 1992), 226, where he claims that suffering "must be something profoundly appropriate to [the Son's] divine nature."

46 Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, trans. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress, 1981), 59: "Creation exists because the eternal love communicates himself creatively to his Other. It exists because the eternal love seeks fellowship and desires response in freedom. That is why we have indeed to see the history of creation as *the tragedy of divine love*, but must view the history of redemption as *the feast of the divine joy*."

the claim that God has to be affected by the world to hear the cry of the oppressed and to register their pain so as to come to their aid. Those who think like von Balthasar and Moltmann speak of the suffering in the very being of God apart from creation and as a condition of the possibility of creation. The claim to *such* divine suffering is nowhere attested in the biblical texts; it is an *inference* from the story of Christ, and by no means a compelling one, let alone a necessary one. It verges on "mythologization" of suffering "as an event in the life of God," as Linn Tonstad has recently put it.[47] But why? Does not divine empathy suffice to motivate the work of salvation? Why think that the reality of intradivine difference and love is unthinkable without suffering? Is it because we need our suffering not just recognized but validated by making it God's? That, too, is a puzzle.

In the article "Trinity Is Our Social Program" (1998), I made a distinction between the love of the triune God that "dances" and the love of the triune God that "suffers"—empathy, though rhetorically not as powerful, would have been a theologically more accurate word, as it avoids conflating the suffering of Christ with the suffering of God. I indexed divine suffering to God's redemptive engagement with human sin and vulnerability: "The love that dances is the internal love among the persons of the Trinity; the love that suffers *is that same love* turned toward the world suffused with enmity. In their human analogues, the first is the perfect love of the world and its echo in the unstable and incomplete mutualities of the best of our loves; the second is that same love engaged in the transformation of the deeply flawed world that is."[48]

To claim that the life and love of the Trinity "in the beginning" (before creation), and the life and love of the Trinity in glory (after the new creation), are free from any form of suffering does entail the claim that the tears of the inhabitants of the new creation must remain wiped away, but it does not entail that the suffering that caused those tears in the first place will no longer come to their minds in memory. But there is a congruence between the two. The rapt and self-forgetful joy of creatures—joy in God and with God, joy in each other, joy in the world, joy in the goodness of the life that was, that is, and that even in the glory that is still to come[49]—and God's dance of joy belong together.

47 Linn Marie Tonstad, *The Trinity, Sexuality, and the Transformation of Finitude* (New York: Routledge, 2016), 11.

48 Volf, *Exclusion and Embrace*, 359 (emphasis added).

49 This last phrase, "joy in the goodness of life . . . that even in glory is still to come," is an echo, refracted through my own theological perspective, of the dynamic conception of the future life that Gregory of Nyssa championed (see chap. 7 of the present volume).

UDK 821.163.42.09 Nikolić, M.
(Izvorni znanstveni rad)

DUBRAVKA BRUNČIĆ

IZMEĐU ZABORAVA I PAMĆENJA: O SUDBINI FOLKSDOJČERA U KRIMINALISTIČKOM ROMANU *ČETIRI POKOJNA ŠERIFA* MILANA NIKOLIĆA

I.

Milan Nikolić (1924. – 1970.) hrvatski je književnik podrijetlom iz Slavonije (rodio se u Osijeku, živio i književnu karijeru izgrađivao u Virovitici). Autorom je tridesetak kriminalističkih romana koji su objavljeni u razdoblju od 1957. do 1970., a desetak ih se još nalazi u njegovoj rukopisnoj ostavštini.[1] U književnoj se kritici i historiografiji ovaj književnik često označava atributima „virovitički Simenon" (Vlahović 1958; Brešić 1986; 2015), „pionir domaćeg detektivskog romana" (Brešić 1986) i „prvi hrvatski profesionalni pisac krimića" (Brešić 1986; 2015; Juričić 2015; Čutura 2018). Ističe se da je bio „najplodniji autor popularne proze u poslijeratnom periodu" (Nemec 2003: 235), ali i konstatira njegovo kasnije zanemarivanje, kao i postupna revalorizacija književnoga rada od 1990-ih, kojoj su pogodovale promjene interpretativnih paradigmi, postmoderne, dekonstrukcijske reinterpretacije i prevrednovanja odnosa između tzv. elitne i popularne književnosti te obnova interesa za popularnu književnost i kulturu unutar kulturalnih studija (usp. Brešić, 2005; Škvorc 2012).

Radnja Nikolićevih kriminalističkih romana većinom se odvija 1950-ih i 1960-ih godina na prostoru Hrvatske i drugih dijelova socijalističke Jugoslavije, pri čemu se u pojedinim romanima tematiziraju i iskustva Drugoga svjetskog rata kao važan segment kriminalističkoga zapleta (primjerice, *Jedan stranac je stigao*, 1959; *Petao u prozoru*, 1960; *Četiri pokojna šerifa*, 1967).[2] To je

1 Za Nikolićevu bibliografiju usp. Brešić, 2005: 130–131.

2 Veći je broj Nikolićevih romana, uključujući tri spomenuta, objavljen u sarajevskoj Džepnoj knjizi i pisan je, kako navodi V. Brešić, „srpskom varijantom ionako nejasnoga jezičnog standarda, i to navodno na zahtjev izdavača" (2015: 105), a vjerojatno na tragu zaključaka Novosadskoga dogovora iz 1954.

razdoblje, opterećeno brojnim kriminalnim aktivnostima, poslužilo kao pogodan društvenopovijesni i politički okvir za romane u kojima se problematiziraju kompleksna ratna prošlost (njemačka okupacija, ustaški režim, antifašistički otpor, ratno profiterstvo, crno tržište) i poslijeratno nasljeđe.

U stručnim se raščlambama naglašava kako je iskustvo Drugoga svjetskog rata bilo jedno od uporišta utemeljenja jugoslavenske države i da je do njezina raspada „ostao mitskom poveznicom, simboličnim središtem ideološke legitimacije (…) političke vlasti" (Jambrešić Kirin 2008: 19). U skladu s tim, u službenoj je jugoslavenskoj politici pamćenja stvoren „manje-više ujednačen kanonski model prikaza" iskustva Drugoga svjetskog rata (Czerwiński 2018: 13) u kojem je dominirala herojsko-mučenička pobjednička pripovijest, a ratno se iskustvo glorificiralo, komemoriralo, prilagođavalo i interpretiralo u skladu sa socijalističkim ideološkim naputcima (Sundhaussen 2006; Jambrešić Kirin 2008). Značajnu je ulogu u (re)kreiranju te pripovijesti, oblikovanju kolektivnoga identiteta i (nad)nacionalnoga pamćenja imao i novouspostavljeni književni kanon (usp. Kazaz 2009; Nemec 2003: 5–23; Czerwiński 2018), ali postupno dolazi do odmaka od simplificiranih socrealističkih idealizacija te se u književnim tekstovima oblikuju složenija kritička promišljanja ratnoga razdoblja (usp. Nemec 2003: 33–91, 224–226).

Kriminalistički roman *Četiri pokojna šerifa* Milana Nikolića osobito je zanimljiv jer otvara temu sudbine hrvatskih Folksdojčera tijekom Drugoga svjetskog rata i nakon njega. Vladimir Geiger taj roman u svojem pregledu prikaza Folksdojčera u hrvatskoj književnosti ne spominje (2009), no roman je relevantan za razmatranje uloge popularne književnosti u (re)produciranju, ali i dekonstruiranju negativnih stereotipnih predodžbi o toj etničkoj skupini, kao i u djelomičnom destabiliziranju homogenizirane jugoslavenske politike pamćenja rata.

Naime, roman je objavljen u razdoblju kada je u hrvatskoj/jugoslavenskoj socijalističkoj historiografiji i publicistici dominirala negativna predodžba domaćih Nijemaca kojima se, zbog onih koji su tijekom rata podržavali nacističku ideologiju, neselektivno nametala stigma kolektivne krivnje za rat (usp. Geiger 2009: 9–16; Janjetović, 2019: 20–23) te ih se reprezentiralo kao etničke, političko-ideološke i klasne neprijatelje. Kriminalistički su romani u tom razdoblju, prema tvrdnji Vladana Čuture, bili „hibrid zapadnjačkih kulturnih trendova i socijalističkih potreba" i „poslužili su oblikovanju i učvršćivanju stajališta prema 'etiketiranima' dodatnom stigmatizacijom." (2018: 112). U brojnim je Nikolićevim kriminalističkim romanima, uključujući i *Četiri pokojna šerifa*, naglašen političko-ideološki diskurs jer se nastoji ovjeriti „partizanska

slika svijeta“,[3] oblikovati pozitivna slika jugoslavenske države i socijalističkoga društva. Međutim, reprezentiranjem sudbine likova Folksdojčera iz njihove vlastite vizure, kao i vizure drugih likova, u romanu se oblikuje alternativna ratna (pri)povijest, sučeljavaju se različite inačice pamćenja (žrtava, počinitelja, različitih (ne)pouzdanih svjedoka vremena), pokazujući tako da je iskustvo rata rezultiralo podijeljenim sjećanjima, pri čemu se uz pobjedničku (pri)povijest oblikovala i protu(pri)povijest o porazu i gubitcima.

II.

U kriminalističkim romanima, kao i u drugim pripovjednim tekstovima, prošlost i mehanizmi pamćenja uvijek su pripovjedno posredovani, rekreirani (Erll 2011: 77) i uprizoreni kao „retrospektivni konstrukti“ (ista: 29), što otvara pitanje pouzdanosti i istinitosti sjećanja kao reprezentacija prošlosti. Kao što napominje Astrid Erll, „individualna i kolektivna sjećanja nikada nisu zrcalna slika prošlosti, nego izražajni pokazatelj [aktualnih, nap. D. B.] potreba i interesa pojedinca ili grupe“ (2011: 8). Katherine Hodgkin i Susannah Radstone smatraju kako je pamćenje determinirano odnosima moći u društvu te je stoga „pamćenje političko; ono ostaje mjestom borbe za značenje“ (2003: 2). U tom su smislu relevantna pitanja koja je artikulirala Birgit Neumann: tko pamti, što se i kako pamti, odnosno čija se inačica prošlosti pamti, a čija potiskuje? (2010: 338). Pamćenje je usko povezano sa zaboravljanjem koje se također javlja u raznim oblicima, od traumatskoga do terapeutskog (Connerton 2008; Assmann 2018), te mijenja značenje i relevantnost u različitim društvenopovijesnim i kulturnim kontekstima (Whitehead 2009: 13–14).

Razmatraju li se iznesene teze zajedno s često citiranim teorijskim postavkama Tzvetana Todorova o dvojnosti pripovjedne strukture detektivske proze koja sadrži priču o zločinima (počinjenima u nedavnoj i/ili udaljenijoj u prošlosti) i priču o istrazi (koja se provodi u pripovjednoj sadašnjosti) (1977: 44), može se reći da se kriminalistički roman u osnovi gradi na strategijama pamćenja i zaboravljanja: primjerice, (re)kreiranju sjećanja svjedoka koji svojim izjavama mogu usmjeravati kriminalističku istragu, (ne)namjernom zaboravljanju zločinaca koji uskratom informacija usporavaju i/ili onemogućavaju

3 Riječ je o binarno ustrojenim pripovijestima u kojima su članovi opozicijskih parova izrazito aksiološki obilježeni nizom etičkih (dis)kvalifikacija: partizani *vs*. okupatori, Nijemci, fašisti, junaci *vs*. kukavice, pošteni *vs*. zločinci itd. (usp. Flaker 1981).

istragu te istražiteljevu otkrivanju i interpretiranju različitih tragova prošlosti (materijalni dokazi itd.).

Reprezentiranje pamćenja u kriminalističkom romanu s temom ratne prošlosti otvara također i pitanje etike pamćenja, (ne)postojanja obveze pamćenja, nošenja s izazovima potisnutih sjećanja na traumatičnu prošlost (Margalit, 2004.),[4] kao i pitanja „dijele li pobjednici i gubitnici, žrtve i krvnici isto pravo na pamćenje" (Lamberti, 2009: 11), postoje li razlike među krvnicima, kao i među žrtvama te je li uopće etički prihvatljivo uspostavljati takve razlike (ista: 11)?

III.

Četiri pokojna šerifa žanrovski je hibridni kriminalistički roman u kojem se prožimaju obilježja policijske procedure, transpovijesnoga/retrospektivnog i „tvrdo kuhanoga" kriminalističkog romana.

Središnja je tema romana istraga ubojstava četiriju muškaraca koja su se dogodila 1960-ih u nekoliko jugoslavenskih republika (Hrvatska, Slovenija, BiH) i koja je počinio lik mladoga odvjetnika Johana Mahera, podrijetlom Folksdojčera i povratnika iz Njemačke. Utvrđuje se da je riječ o osveti za ubojstvo iz koristoljublja njegova oca Gerharda Mahera u selu Lazno, smještenom na granici između Slavonije i Podravine, tijekom Drugoga svjetskog rata, za koje su ubojice optužili partizane. U skladu s konvencijama policijske procedure, glavni je lik policijski inspektor Malin, djelatnik zagrebačkoga SUP-a (Sekretarijata za unutrašnje poslove), uz kojega istragu provodi tim policijskih istražitelja, a zločin se rješava primjenom različitih kriminalističkih metoda (prikupljanje forenzičkih dokaza, balistička analiza, obdukcija, razgovorima sa svjedocima itd.) temeljem kojih se utvrđuje identitet počinitelja zločina.[5]

Obilježja transpovijesnoga/retrospektivnog kriminalističkog romana manifestiraju se kroz motiv inspektorove istrage iz perspektive suvremenosti zločina koji se dogodio „u manje ili više udaljenoj, a ne nedavnoj, prošlosti" (Scaggs 2005:

4 Prema A. Margalitu, etičku obvezu pamćenja imaju zajednice koje povezuju „gusti odnosi" (primjerice, obitelji, religijske zajednice, nacije). Oni se manifestiraju kroz skrb, međusobno poštovanje i zaštitu, a obuhvaćaju odnose i prema živima i prema mrtvima, čija se imena i djela pamte. Za takve je zajednice ključno pitanje „opstanka kroz sjećanje" (2004: 69).

5 Opširnije o obilježjima policijske procedure usp. Scaggs 2005: 85–104.

125).[6] Potonji tip romana Arnold Saupe naziva i „retrospektivnim kriminalističkim romanom" (usp. Kniesche 2013: 122). Naime, kako bi razriješio nedavna ubojstva, inspektor Malin mora također istražiti i zločin iz prošlosti – nerazriješeno ubojstvo Folksdojčera Gerharda Mahera tijekom Drugoga svjetskog rata.

S obzirom na pripovjedne procedure (re)konstruiranja prošlosti, u transpovijesnom/retrospektivnom kriminalističkom romanu mogu se implicitno ili eksplicitno propitivati mehanizmi pamćenja i mogućnosti (re)kreiranja znanja o prošlosti (isti, 2013: 122). Takvi romani mogu biti ustrojeni i kao „proze pamćenja" (Neumann 2010: 334) u kojima se procesi pamćenja reprezentiraju kao „mimeza pamćenja",[7] pri čemu se različitim pripovjednim tehnikama (re) kreiraju i „uprizoruju" procesi pamćenja (Basseler / Birke 2005: 124).

Prema Michaelu Basseleru i Dorothee Birke, dva su temeljna preduvjeta za pripovjedno uprizorenje pamćenja: „Mora postojati središte subjektivne percepcije (na razini pripovjedača ili na razini lika), a narativ mora imati najmanje dvije vremenske razine" (isti: 124–125), primjerice, prva pripovjedna razina i retrospektivna, analeptička pripovijest kojom se uprizoruje sjećanje (isti: 126–127). U Nikolićevu romanu pripovijeda se u prvom licu jednine iz perspektive lika inspektora Malina, što je konvencija koju je Nikolić preuzeo iz tradicije „tvrdo kuhanoga" krimića. Pozicija autodijegetičkoga pripovjedača u takvom romanu pruža dvije vrste informacija, uvid u pripovjedačeva privatna promišljanja i stavove te njegovo javno (samo)predstavljanje. Rad je pamćenja vidljiv u multiperspektivnosti pripovijedanja, izmjenjivanju pripovjedne sadašnjosti u kojoj lik inspektora Malina prati suđenje ubojici, njegovih proleptičkih komentara i analeptičkih dionica kada Malinovo pripovjedno *ja* prelazi u perspektivu iskustvenoga, doživljajnog *ja* i prikazuje tijek kriminalističke istrage, od telefonske dojave o ubojstvu do njezina zaključenja.[8] Prijelaz se iz jedne vremenske

6 Prema J. Scaggsu, postoje dvije vrste povijesnih kriminalističkih romana. Uz spomenuti „transpovijesni", postoje i „pravi" povijesni kriminalistički romani u kojima su zbivanja „u cijelosti smještena u određeno povijesno razdoblje" (isti: 125). Iako detaljno ne elaborira, J. Scaggs također napominje kako je u određenom smislu „sva kriminalistička proza transpovijesna" (isti: 125). Ima li se u vidu spomenuta razmatranja T. Todorova o dvojnoj pripovjednoj strukturi kriminalističkih romana, kao i teze S. Lasića da je za kompoziciju takvih romana karakteristična linearno-povratna naracija koja podrazumijeva rekonstrukciju prošlosti kao pretpostavku rješavanja zagonetke u budućnosti (1973: 54), evidentno je da između počinjenoga zločina i istrage uvijek postoji određeni vremenski odmak.

7 Na taj je aspekt transpovijesnih/retrospektivnih kriminalističkih romana upozorila Beck 2019: 160.

8 O različitim pripovjednim tehnikama kojima se uprizoruje rad pamćenja usp. Neumann 2010.

perspektive u drugu naglašava uporabom „retorike sjećanja“[9] u vidu reference na sam čin prisjećanja („Previše sam se dobro sjećao tog ponedjeljka, kada je navečer, deset minuta prije ponoći, zazvonio telefon na mom radnom stolu“, Nikolić 2008: 5). Takvim se pripovjednim ustrojem ujedno narušava načelo „čvrste narativne sukcesije“ koje je, prema Stanku Lasiću karakteristično za kriminalističke romane (1973: 6). Sâmo suđenje funkcionira kao okidač Malinovih prisjećanja,[10] a izmjenama se vremenskih perspektiva ostvaruje i pripovjedna napetost jer se, u skladu sa žanrovskim zakonitostima, identitet ubojice i motiv četverostrukih ubojstava kao ishodišna enigma razrješuju tek u epilogu romana.

Kriminalistička se istraga prikazuje, dakle, u modusu Malinova iskustvenog pamćenja[11] koje se potom uspostavlja kao pripovjedni okvir za uvođenje, posredovanje i sučeljavanje sjećanja drugih likova o ratnim zbivanjima i sudbini folksdojčerske obitelji Maher. Budući da je riječ o kriminalističkoj istrazi koja se u velikoj mjeri temelji na prikupljanju izjava kao fragmenata individualnih sjećanja likova, u romanu su naglašene konverzacije i društvene interakcije kao komunikativne prakse koje imaju značajnu ulogu u oblikovanju i posredovanju pamćenja.[12] Nizanjem se i prožimanjem epizodnih autobiografskih sjećanja pripovjedača/lika Malina i drugih likova u romanu (re)konstruira koherentna memorijska cjelina koja usmjerava Malinovu istragu i omogućuje mu da identificira krivca za recentna ubojstva, kao i počinitelje zločina iz prošlosti. Ujedno se uvođenjem glasova drugih likova ostvaruje učinak pluralizma mišljenja i sučeljavanja različitih inačica zapamćene prošlosti, ali i otvara prostor komentarima pripovjedača/lika.

Pamćenje se ratnih zbivanja manifestira kroz reference i prisjećanja likova na društveno-povijesne prilike ratnoga razdoblja. Iz perspektive domicilnoga stanovništva pamti se njemačka okupacija Jugoslavije, sukobi i djelovanje povijesnih aktera (partizana, ustaša, Nijemaca, Crvene armije) na prostoru Hrvatske i susjedne Mađarske („Bilo je to kod virovitičkog mostobrana. Povlačili smo se prema Dravi, prema Mađarskoj, gdje se već nalazila Crvena armija.“,

9 Pojam M. Löschnigga (usp. Erll 2011: 78).

10 Brojni teoretičari u okviru studija pamćenja naglašavaju da sjećanja mogu potaknuti različiti memorijski okidači, poput predmeta, prostora, slika, priča itd., jer „nose sjećanja koja smo u njih ugradili“ (Assmann 2010: 111) te podsjećaju pojedinca ili zajednicu na „specifičnu pripovijest o prošlosti“ (Erll 2011: 128).

11 Prema A. Erll, iskustveni modus karakterizira prikazivanje „prošlosti kao proživljenoga iskustva“, često u vidu „epizodičnih autobiografskih sjećanja svjedoka“ (2011: 158).

12 O interakcijama i „memorijskim razgovorima“ kojima se prenose znanja o prošlosti usp. Welzer 2010: 288–289.

Nikolić 2008: 124). Iz perspektive lika Folksdojčerice Veronike Maher reprezentira se obiteljsko kao komunikacijsko pamćenje oblikovano kroz interakcije s članovima obitelji[13] („Tada sam bila djevojčica od sedam godina i ne mogu se potpuno jasno sjetiti svih pojedinosti. Štoviše, sve ovo što znam, znam po pričanju majke i brata, koji je nešto stariji od mene.“, isti: 156), pri čemu ona pamti ulazak zapadnih Saveznika (Amerikanaca) u Njemačku krajem rata te organizirano iseljavanje Nijemaca iz Hrvatske[14] i odlazak u Njemačku u strahu od potencijalne partizanske odmazde („Marko nam je savjetovao da odemo u Njemačku, (…) partizani će pobijediti i nas će, zasigurno, zateći ista sudbina kao oca i mog brata ako nas zateknu u Zagrebu. Uplašena, majka je prihvatila savjet. Obratila se njemačkoj vlasti, mi smo otputovale u Njemačku i smjestile se kod nekih daljnjih rođaka“, isti: 158). Njezino sjećanje, dakle, dijelom ima obilježja postmemorije koju, prema definiciji M. Hirsch, karakterizira inter- i transgeneracijsko prenošenje i nasljeđivanje traumatičnih sjećanja koja su pripovjedno posredovana, a ne izravno doživljena (2012: 5–6).

Međutim, u reprezentiranju je sudbine Folksdojčera, umjesto makro (pri) povijesti i šire nacionalne perspektive, naglasak stavljen na alternativnu, privatnu, obiteljsku (pri)povijest Maherovih kao predstavnika njemačke nacionalne manjine koja zauzima marginalnu i konfliktnu poziciju u odnosu na službenu jugoslavensku (poslije)ratnu (pri)povijest s obzirom na složena povijesna zbivanja i političko-ideološke prijepore.

Iskustvo se i pamćenje sudbine hrvatskih Folksdojčera tijekom i nakon Drugoga svjetskog rata reprezentira iz više perspektiva: individualnim sjećanjima Folksdojčera brata i sestre Johana i Veronike Maher, sjećanjima mještana sela Lazno te lažnim sjećanjima i šutnjom ubojica Gerharda Mahera.

Zanimljivo je uočiti da se znanja o prošlosti, proživljena iskustva i sjećanja Johana i Veronike Maher međusobno razlikuju, čime se dodatno usložnjava kriminalistički zaplet romana. U oblikovanju se njihovih individualnih sjeća-

13 Prema J. Assmannu komunikacijsko pamćenje „obuhvaća sjećanja koja se odnose na recentnu prošlost“ (2006: 63) i prenosi se kroz društvene interakcije živih svjedoka. S obzirom na reprezentiranje proživljenih i zapamćenih osobnih iskustava, komunikacijsko je pamćenje blisko iskustvenomu modusu kako ga definira A. Erll (2011: 158).

14 Zanimljivo je primijetiti da se u razdoblju kada je M. Nikolić objavio Četiri pokojna šerifa prvi put u hrvatskoj/jugoslavenskoj historiografiji počinje obrađivati tema iseljavanja Folksdojčera tijekom Drugoga svjetskog rata koju su organizirale njemačke vlasti (usp. Janjetović 2019: 23). Opširnije o temi iseljavanja Folksdojčera iz Hrvatske u ratnom i poslijeratnom razdoblju usp. Karakaš Obradov 2011.

nja reflektiraju trauma i patnja zbog smrti oca u ratu, osobito naglašene zbog različitih interpretacija i spoznaja o okolnostima očeva ubojstva, a što se u romanu reprezentira kroz antagonistički modus pamćenja,[15] otvarajući tako pitanje „autentične" pripovijesti o ratnim stradanjima. S jedne je strane Johanovo svjedočenje očevoj likvidaciji koju su počinila četvorica „šerifa" (Marko Senek, Igor Faran, Janko Plaček i Viktor Flajman), Gerhardovi sumještani i bivši zaposlenici na imanju. S druge je strane svjedočenje Marka Seneka, posredovano Veronikinim sjećanjima, o navodnim partizanskim zločinima i obračunu s Folksdojčerom kao etnički i političko-ideološki problematičnim Drugim („Prije nego su se povukli, partizani su, po njegovom pričanju, najprije opljačkali, a onda spalili naše imanje. Oca, koji im se pokušao oduprijeti, odveli su i ubili, a moj brat Hansi, (…) nestao je, zasigurno je izgorio u kući u kojoj se nalazio.", Nikolić 2008: 157).

Iz Veronikine se perspektive rekreiraju i sjećanja na razdvojenost obitelji, emigrantsko iskustvo, bratov bijeg i traumatične napore kako bi pronašao svoju obitelj („iskočio je kroz prozor i sakrio se do dolaska Nijemaca. (…) Kad smo se ponovo susreli, bio je šesnaestogodišnji mladić, možda prilično izmučen odisejom koju je prošao dok nas je pronašao", isti: 158).

Reprezentiranjem se individualnih sjećanja Johana Mahera i Veronike Maher oblikuje folksdojčerski kao manjinski diskurs koji ne „slav[i] monumentalnost historističkoga pamćenja, sociološku cjelinu društva ili homogenost kulturalnog iskustva" (Bhabha 2002: 177). On se ujedno uspostavlja kao vid antagonističkoga pamćenja koje, iako se u romanu otvoreno ne polemizira, ipak podriva službenu jugoslavensku politiku pamćenja rata i stigmu njemačke kolektivne krivnje naglašavanjem kompleksnosti liminalnoga statusa lika Gerharda Mahera u ratnom razdoblju s obzirom na etničko podrijetlo i antifašističke stavove („Porijeklom je bio Nijemac, ali se nije tako osjećao, nego se smatrao vašim čovjekom, iako smo u kući pretežno govorili njemački. (…) Činjenica da je bio porijeklom Nijemac, a nije se želio angažirati kao takav, nipošto mu nije koristila.", Nikolić 2008: 156–157). U obiteljskom pamćenju Maherovih, dakle, ne dominira diskurs krivnje i ne prikazuju se kao privilegirana etnička skupina u doba NDH i nacističke okupacije, nego dominira diskurs žrtve s obzirom na gubitak oca, imovine i prisilni egzil, što je utjecalo na

15 Antagonistički modus pamćenja karakterizira „promoviranje jedne inačice prošlosti i odbacivanje druge" (Erll 2011: 159).

njihovu egzistenciju i predodžbe o vlastitom identitetu,[16] dok će se tijekom suđenja Johanu zbog osvetničkih ubojstava, o čemu će još biti riječi, naglašavati i propitivati njegov ambivalentni status žrtve i počinitelja zločina.

Mještani Laznoga pamte inačicu pripovijesti o ubojstvu Gerharda Mahara koju su im prenijeli Nijemci i ustaše, okrivljujući također partizane i interpretirajući ga kroz etničko-ideološku prizmu. Istražujući ratnu prošlost sela Lazno i potisnuta sjećanja njegovih mještana, lik inspektora Malina suočava se s njihovim tihim neslaganjem zbog Gerhardova ubojstva. Umjesto pukoga (re)produciranja stigme kolektivne krivnje za rat kao podloge za represivno zaboravljanje i *damnatio memoriae*, kojima se „uskraćuje pravo" na prošlost te „kažnjava simboličkim kažnjavanjem protivnika" (Assmann 2018: 47), prikazivanjem individualnoga pamćenja lika baća Miškine naglašava se Gerhardovo neprihvaćanje nacističke ideologije i naklonost partizanima, čime se također destabiliziraju negativne predodžbe Folksdojčera kao etničkoga i klasnog neprijatelja („Nisu to trebali učiniti. Da, Maher je bio Švaba, ali nije bio loš čovjek. Nikada nije izrabljivao svoje radnike. A i partizanima je pomagao. Koliko im je samo konja i hrane dao! Nije bio ni u njihovom 'Kulturbundu'!", isti: 139). Inačica zapamćene „istine" lika baća Miškine u suprotnosti je sa selektivnom jugoslavenskom politikom pamćenja rata u kojoj su prešućeni i/ili zaboravljeni doprinosi Folksdojčera antifašističkoj pobjedi i njihova stradanja, čime se reflektiraju i političko-ideološke napetosti („Dakle, u tome je bio problem starog Miškine. Gerhard Maher, bogati Nijemac, ali ni najmanje hitlerovac, poginuo je u vrtlogu rata. (…) U svakom slučaju, bilo im je žao Mahera, iako je bio Nijemac i kapitalist." (isti: 139).

U prikazivanju istrage života i postupaka četvorice „šerifa", stvarnih ubojica Gerharda Mahera, naglašene su strategije „defanzivnoga i suučesničkog zaboravljanja radi zaštite počinilaca" (Assmann 2018: 51). Lik Marka Seneka mijenja vlastiti identitet falsificirajući službene dokumente i izmišlja priču o počiniteljima i razlozima Gerhardova ubojstva, a sva četvorica uništavanjem tragova počinjenoga zločina, vlastitom šutnjom i nijekanjem odgovornosti tijekom prvotne istrage, provedene temeljem prijave Johana Mahera, izbjegavaju kazneni progon. Strategije zaboravljanja oblikuju se također kroz diskurs alibija (primjerice, lik Viktora Flajmana tvrdi: „Upravo sam se prijavljivao u

16 J. R. Gillis navodi da se „[s]redišnji smisao svakog individualnog ili grupnog identiteta (…) odražava (…) pamćenjem." (2010: 171). Istodobno su, „identiteti i pamćenja vrlo selektivni, (…) oni održavaju na životu određene subjektivne položaje, društvene granice i, naravno, moć." (isti: 172).

jedinicu kada smo ugledali plamen.“, Nikolić 2008: 149), čime zločinci odbijaju zakonsku i moralnu odgovornost.[17]

Nasuprot tvrdnjama ubojica Gerharda Mahera i sjećanjima mještana Lazno o počiniteljima ubojstva, istraga inspektora Malina potvrđuje točnost tvrdnji Johana Mahera. Pri tomu marginalizirano Johanovo i obiteljsko pamćenje Maherovih, a time i etničko folksdojčersko pamćenje ima dvojake učinke. S jedne se strane suprotstavlja službenoj hrvatskoj/jugoslavenskoj socijalističkoj politici pamćenja i stigmi njemačke kolektivne krivnje Johanovim inzistiranjem na političko-ideološkoj korektnosti i poštenju vlastita oca, a s druge strane, identificiranjem glavnih krivaca, pomaže u osnaživanju i (re)produciranju homogenizirajuće pripovijesti o pravednoj partizanskoj borbi. Preciznosti radi, treba napomenuti da su se dvojica ubojica, Janko Plaćek i Viktor Flajman, na dan ubojstva priključili partizanima pa se i u toj „pročišćenoj“ slici svijeta ipak naziru pukotine. Međutim, roman ostaje u okvirima „adekvatne“ ideološke interpretacije Drugoga svjetskog rata, a lik inspektora Malina svojim komentarom zbivanja u Laznom ovjerava službenu interpretativnu paradigmu kojom se partizane amnestira od odgovornosti („Ubili su čovjeka u želji da se domognu njegovog zlata, koristeći se općom tragedijom naroda zahvaćenog rušilačkim krvavim ratom i maskirali svoje nedjelo izmišljenim postupkom.“, 2008: 161).

IV.

Roman je zanimljiv jer se, kao što je već navedeno, tematizira i sudski proces protiv lika četverostrukoga serijskog ubojice Johana Mahera. Oblikovanjem se diskursa svjedočenja kao specifičnoga vida iskustvenoga, autobiografskog pamćenja donosi i perspektiva sâmoga ubojice, a dijelom se propituju i mehanizmi oblikovanja pravosudnoga pamćenja. U romanu je prvotno riječ o suđenju koje se bavi privatnom, obiteljskom traumom koja je dovela do ubojstava, pri čemu se otvara pitanje krivnje i ambivalentnoga statusa Johana Mohara kao istovremene žrtve koja je svjedočila očevu ubojstvu i počinitelja osvetničkih ubojstava, što posebno opterećuje lik inspektora Malina („nisam se uspijevao osloboditi pitanja je li taj čovjek, optužen za četiri ubojstva, uopće kriv … iako je bila utvrđena činjenica, koju on niti jednom nije pokušao poreći, da je doista i počinio četiri ubojstva“, Nikolić 2008: 5). S druge strane, iako se u ovom

17 Komentirajući etičke aspekte diskursa ispovijesti i alibija kojim se služe počinitelji zločina, Sh. Felman navodi da „diskurs alibija govori (…) kako bi održao i svijest i savjest u stanju mrtvila, kako bi nastavio spavati. Ispovijest govori kako bi probudila.“ (2007: 122).

romanu ne teži povijesnim generalizacijama, reprezentiranjem se sjećanja mještana sela Lazno, obiteljskoga pamćenja Maherovih na ratna stradanja i Johanova svjedočenja na sudu implicitno otvara pitanje kolektivne traume civilnih žrtava Folksdojčera na prostoru Hrvatske tijekom Drugoga svjetskog rata, kao i (ne)mogućnosti ostvarivanja „pravne vidljivosti" njihove traume kao potencijalne funkcije suđenja (usp. Felman 2007: 81).

Za lik Johana Mahera suđenje je, dakle, poticaj i prigoda[18] za prisjećanje na traumatičnu ratnu prošlost. Slijedeći argumentaciju Giorgia Agambena, može se reći da on ima dvojaki status: *testisa*, svjedoka promatrača koji je gledao mučenje i ubojstvo vlastita oca, i *superstesa*, preživjeloga svjedoka koji je žrtva traume gubitka oca[19] („Želim samo upitati gospodu suce, koji su ovdje kako bi mi izrekli presudu, jesu li kao dječaci od trinaest godina svojim očima promatrali kako četiri zločinca muče na sve moguće načine njihove očeve, prisiljavajući ih da im odaju mjesto gdje je skriveno zlato, koje uopće i ne postoji? I kako na kraju njihovim očevima ispaljuju metak u potiljak? Napominjem da sam ja to doživio.", Nikolić 2008: 186–187).

Važna je odrednica iskaza Johana Mahera, a tijekom istrage i njegove sestre Veronike, svjedočenje o obiteljskoj i etničkoj obespravljenosti tijekom rata i marginaliziranosti u razdoblju poslijeratne normalizacije jugoslavenskoga društva, kao i o Johanovim naporima izvlačenja iz zaborava nasilno, smrću ušutkane žrtve njegova oca.

Indikativno je da kriminalistička istraga, a potom i suđenje otkrivaju nezadovoljstvo Johana Mahera hrvatskim/jugoslavenskim policijskim i pravosudnim sustavom kao jedan od okidača njegova ubojitog pohoda („Hansi se jako naljutio na vaše vlasti, pa je odlučio sam uzeti sve u svoje ruke.", Nikolić 2008: 161). Lik Johana svjedočeći na sudu također ironično komentira brzinu kojom je lik inspektora Malina, za razliku od svojih prethodnika, uspio brzo razotkriti lažni identitet i pronaći Marka Seneka (Vašem istražitelju Malinu to je uspjelo

18 Brojni analitičari naglašavaju, slijedeći postavke francuskoga sociologa M. Halbwachsa, da je sjećanje determinirano i da se zbiva u sociokulturnim okvirima (Assmann 2006: 52; Erll 2011: 14–18). Pri tomu, kako navodi S. J. Schmidt, individualno se i kolektivno pamćenje odvijaju u posebnim prigodama koje su određene emotivnim potrebama, spoznajnim zahtjevima, normama i vrijednostima pojedinca i/ili društva (2010: 193–194, 196).

19 G. Agamben razlikuje dvije vrste svjedoka: *testis*, koji je nepristrani promatrač i čije se svjedočenje „odnosi na ustanovljavanje činjenica u svezi s nekim sudskim procesom" te *superstes*, koji je „nešto preživio" i zato može o tome svjedočiti, no istovremeno „nije dostatno nepristran" (2008: 12).

za svega nekoliko dana.“, isti: 185). Štoviše, Malinova istraga, prikupljeni dokazi i izjave svjedoka o zbivanjima u selu Lazno implicitno i potvrđuju površnost prethodne istrage („ja sam potpuno vjerovao da Verin brat nije pogriješio“, isti: 161). Imajući to u vidu, moglo bi se reći da se u Nikolićevu romanu (ne)svjesno prokazuje pravosudni sustav koji je svojom neučinkovitošću i nedostatnom osjetljivošću na gubitke pojedinih etničkih skupina osudio na zaborav priču o ubojstvu nevinoga Folksdojčera tijekom Drugoga svjetskog rata te se reprezentiraju problematični učinci povratka potisnutih traumatičnih sjećanja.

Dok se sudski proces protiv ubojice pokazuje učinkovitim jer lik Johana Mahera odgovara za počinjene zločine, istovremeno se problematizira nemogućnost provedbe zakonske pravde za smrt njegova oca koja bi imala značenje „izričitog simboličkog izlaza iz rana traumatične povijesti: kao oslobođenje od nasilja kao takvog“ (Felman 2007: 12). Time je onemogućeno i oblikovanje pravnoga i povijesnog pamćenja[20] civilnih ratnih žrtava i nedužnosti dijela Folksdojčera tijekom Drugoga svjetskog rata. U romanu se to naglašava isticanjem nepostojanja materijalnih dokaza kojima bi se potkrijepile njegove tvrdnje i nedostatnosti Johanova svjedočenja, na što upozorava Johanova sestra Veronika („U svakom slučaju, očevo tijelo nikada nije pronađeno, pa, prema tome, čak ne postoji materijalni dokaz da je on tada uopće ubijen. A sama tvrdnja mog brata, koji je u vrijeme spaljivanja imanja bio trinaestogodišnji dječak, nije mogla biti uzeta kao dovoljan dokaz da bi se pokrenuo postupak protiv ljudi koje je optuživao.“, Nikolić 2008: 160–161). S obzirom na neuspješnost zakona da razriješi Maherovu individualnu i obiteljsku traumu te činjenicu da zločinci nisu odgovarali za ubojstvo, on kreće u osvetnički pohod.

U promišljanjima lika inspektora Malina koji prati suđenje dijelom je iščitljiva političko-ideološka perspektiva jer se uspostavlja aksiološka ljestvica sa snažnom polarizacijom između dobra i zla. Osuda se postupaka Johana Mahera s eksplicitnoga etničko-ideološkoga diskursa premješta na bioetički diskurs „ludila“, „perfidnoga“ i „čudovišnoga“ ponašanja Folksdojčera („Da, sada sam bio u potpunosti siguran da taj čovjek nije normalan. Manijak, težak manijak (…).“, isti: 185). Ipak, višekratno se sugerira Johanova etnička Drugost, kao i

20 C. Fournet „pravno pamćenje“ (*legal memory*) definira kao „utjecaj sudskih procesa na globalno društvo“ (2007: XXXI) koji može imati korektivne učinke u vidu kolektivnoga pamćenja zlodjela i sprječavanja njihova ponavljanja. Neuspješni sudski procesi ili njihov izostanak mogu, pak, rezultirati kolektivnom amnezijom ili biti krivo interpretirani i zapamćeni kao oslobađanje od odgovornosti (ista: XXXII). Tezu o suđenju kao mjestu „utjelovljene povijesti“ i arbitru u utvrđivanju inačice istine koja ulazi u kolektivno pamćenje ranije je iznijela Sh. Felman (2007: 106).

život u zapadnoeuropskoj zemlji („Bio je stranac, Nijemac", isti: 185), u čemu se može iščitati i zazor spram njega kao liminalne figure između dviju domovina, dvaju jezika i dviju sociopolitičkih tradicija. Vlastiti policijski rad, a time i državni sustav i institucije lik Malina, unatoč manjkavostima prethodne istrage, legitimira kao profesionalne i spremne na procesuiranje različitih zločina, naglašavajući svoju profesionalnu odgovornost kao jedino relevantno načelo rada, dok načelnik zagrebačkoga SUP-a ističe da „nitko nema pravo kažnjavati (…) po svojoj volji! Zato postoji zakon i mi, koji se brinemo da se zakon provede u djelo!" (isti: 84).

Lik Johana Mahera svjedoči, pak, na sudu kako bi priznao zločin i dao glas marginaliziranim individualnim i obiteljskim sjećanjima, ali negira krivnju („I ne želim se uopće braniti.", „Ne osjećam se kriv!, isti: 186, 187). U skladu s navedenim, može se reći da se Nikolićev roman gradi na oksimoronu kao temeljnoj figuri[21] jer je ubojica istovremeno i žrtva, što je naglašeno i pitanjem koje opterećuje Malina na početku i na kraju romana: „je li taj čovjek, optužen za četiri ubojstva, uopće kriv" (isti: 5). Stoga roman *Četiri pokojna šerifa* pripada u vrlo zanimljivu skupinu kriminalističkih romana koji propituju humanističke vrijednosti i zakonodavni sustav, pri čemu se nužno „ne negira zakone, ali [se] izlaže da oni ne iscrpljuju pravdu, da pravda može biti nepravda" (Lasić 1973: 123).

V.

Tematiziranjem se iskustava i sudbine obitelji hrvatskih Folksdojčera tijekom Drugoga svjetskog rata i nakon njega u Nikolićevu kriminalističkom romanu propituju, dakle, odnos rata i zločina, žrtve i zločinca, prava i pravednosti. Dok roman ostaje u prostoru „dopustivoga govora" koji (re)producira „adekvatne" interpretacije i poretke znanja (Butler 1997: 139),[22] tematiziranjem se tabuiziranih i/ili marginaliziranih individualnih i obiteljskih sjećanja te suprotstavljanjem različitih inačica zapamćene prošlosti u njemu naznačuju povijesne, ideološke, pravosudne i etičke kontroverze te naglašava nepostojanje jedinstvenoga viđenja zbivanja tijekom Drugoga svjetskog rata. Ujedno se kriminalističkim diskursom i temom četverostrukoga ubojstva kao osvetničkoga čina zbog gubitka oca upućuje na posljedice potiskivanja i neprorađiva-

21 O figuri oksimorona u kreiranju enigme u kriminalističkom romanu usp. Lasić 1973: 55.

22 Za čitanje hrvatskih kriminalističkih romana s obzirom na (de)stabiliziranje granica „dopuštenoga govora" i hegemoniju sociokulturne moći usp. Škvorc (2012).

nja traumatičnih zbivanja iz prošlosti. Time se usložnjavaju književni prikazi i strategije pamćenja Drugoga svjetskog rata u hrvatskoj književnosti te se pokazuje da su individualna i obiteljska sjećanja daleko složenija i heterogenija od homogenizirane, službene politike pamćenja rata.

LITERATURA

Agamben, Giorgio. 2008. *Ono što ostaje od Auschwitza*. Antibarbarus. Zagreb.

Assmann, Jan. 2006. Kultura sjećanja. *Kultura pamćenja i historija*. Prir. Brkljačić, Maja; Prlenda, Sandra. Golden marketing – Tehnička knjiga. Zagreb. 45–78.

Assmann, Jan. 2010. Communicative and Cultural Memory. *A Companion to Cultural Memory Studies*. Ur. Erll, Astrid; Nünning, Ansgar. De Gruyter. Berlin – New York. 109–118.

Assmann, Aleida. 2018. *Oblici zaborava*. Čigoja štampa. Beograd.

Basseler, Michael; Birke, Dorothee. 2005. Mimesis des Erinnerns. Ur. Erll, Astrid; Nünning, Ansgar. *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlegung und Anwendungsperspektiven*. De Gruyter. Berlin. 123–147.

Beck, Sandra. 2019. The Legacy of the 'Third Reich': Reworking the Nazi Past in Contemporary German Crime Fiction. *Contemporary German Crime Ficticion: A Companion*. Ur. Kniesche, Thomas W. De Gruyter. Berlin – Boston. 159–182.

Bhabha, Homi. 2002. Disemi*nacija*: vrijeme, pripovijest i margine moderne nacije. Politika i etika pripovijedanja. Ur. Biti, Vladimir. Hrvatska sveučilišna naklada. Zagreb. 157–190.

Brešić, Vinko. 1986. Milan Nikolić – pionir domaćeg detektivskog romana. *Virovitički zbornik 1234–1984: zbornik radova sa Znanstvenog skupa „Virovitica u prošlosti i sadašnjosti"*. Ur. Mohorovičić, Andre. JAZU – Skupština općine. Virovitica. 423–431.

Brešić, Vinko. 2015. Virovitički Simenon. Život i djelo Milana Nikolića, 1924–1970. *Gordogan* 31–32. 100–131.

Butler, Judith 1997. *Excitable Speech*. Routledge. New York – London.

Connerton, Paul. 2008. Seven types of forgetting. *Memory Studies* 1/59. 59–71. http://mss.sagepub.com/cgi/content/abstract/1/1/59 (pristupljeno 7. svibnja 2021.).

Czerwiński, Maciej. 2018. *Drugi svjetski rat u hrvatskoj i srpskoj prozi: (1945-2015)*. Hrvatska sveučilišna naklada. Zagreb.

Čutura, Vladan. 2018. *Fenomenologija zločina u hrvatskome kriminalističkom romanu*. Doktorski rad. Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu. Zagreb. 209 str.

Erll, Astrid. 2011. *Memory in Cu*lture. Palgrave Macmillan. Basingstoke – New York.

Felman, Shoshana. 2007. *Pravno nesvjesno*. Deltakont. Zagreb.

Flaker, Aleksandar. 1981. Partizanska slika svijeta. *Forum* 6. 987–910.

Fournet, Caroline. 2007. *The Crime of Destruction and the Law of Genocide*. Aldershot. Ashgate.

Geiger, Vladimir. 2009. *Sudbina jugoslavenskih Nijemaca u hrvatskoj i srpskoj književnosti*. Zajednica Nijemaca u Hrvatskoj. Zagreb.

Gillis, John R. Pamćenje i identitet: povijest jednog odnosa. *A Companion to Cultural Memory Studies*. Ur. Erll, Astrid; Nünning, Ansgar. De Gruyter. Berlin – New York. 169–195.

Hirsch, Marianne. 2012. *The Generation of Postmemory*. Columbia University Press. New York.

Hodgkin, Katharine; Radstone, Susannah. Introduction: Contested pasts. *Contested Pasts. The Politics of memory*. Ur. Hodgkin, Katharine; Radstone, Susannah. Routledge. London – New York. 1–22.

Jambrešić Kirin, Renata. 2008. *Dom i svijet*. Centar za ženske studije. Zagreb.

Janjetović, Zoran. 2019. Historiografski tekst i historijski kontekst: historiografija o Nijemcima na prostoru Jugoslavije 1919. – 2019. Časopis za suvremenu povijest 1. 13–57.

Juričić, Antonio Toni. 2015. Od Kneginje do Balkan-noira. Kriminalistički žanr u hrvatskoj književnosti. *Gordogan* 31–32. 132–142.

Karakaš Obradov, Marica. 2011. *Dobrovoljna i prisilna preseljenja u Hrvatskoj tijekom Drugog svjetskog rata i poraća*. Doktorski rad. Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu. Zagreb. 292 str.

Kazaz, Enver. 2009. Heroj i žrtva u funkciji pamćenja rata. Književni kanon i ideološki rituali kao temelj nacionalnog pamćenja. *Kultura sjećanja: 1945. Povijesni lomovi i svladavanje prošlosti*. Ur. Bosto, Sulejman; Cipek, Tihomir. Disput. Zagreb. 141–154.

Kniesche, Thomas W. 2013. Weimar and Nazi Germany in Contemporary German Historical Crime Fiction. *Colloquia Germanica* 46/2. 116–130. https://www.jstor.org/stable/43857715 (pristupljeno 16. svibnja 2021.)

Lamberti, Elena. 2009. Introduction. *Memories and Representations of War: The Case of World War I and World War II*. Ur. Lamberti, Elena; Fortunati, Vita. Rodopi. Amsterdram – New York. 1–23.

Lasić, Stanko.1973. *Poetika kriminalističkog romana*. Liber. Zagreb.

Margalit, Avishai. 2004. *The Ethics of Memory*. Harvard University Press. Cambridge – London.

Nemec, Krešimir. 2003. *Povijest hrvatskog romana od 1945. do 2000.* Školska knjiga. Zagreb.

Neumann, Birgit. The Literary Representation of Memory. *A Companion to Cultural Memory Studies*. Ur. Erll, Astrid; Nünning, Ansgar. De Gruyter. Berlin – New York. 333–343.

Scaggs, John. 2005. *Crime Fiction*. Routledge. London – New York.

Schmidt, Siegfried J. 2008. Memory and Remembrance: A Constructivist Approach. *A Companion to Cultural Memory Studies*. Ur. Erll, Astrid; Nünning, Ansgar. De Gruyter. Berlin – New York. 191–201.

Sundhaussen, Holm. 2006. Jugoslavija i njezine države sljednice. Konstrukcija, destrukcija i nova konstrukcija „sjećanja" i mitova. *Kultura pamćenja i historija*. Ur. Brkljačić, Maja; Prlenda, Sandra. Golden marketing – Tehnička knjiga. Zagreb. 239–284.

Škvorc, Boris. 2012. Tko je ubio djevojčicu sa žigicama, a koga (je ubila) Crvenkapica? ili o (postmodernim) hrvatskim krimićima. *Zbornik radova Filozofskog fakulteta u Splitu*. 5. 63–98.

Todorov, Tzvetan. 1977. The Typology of Detective Fiction. *The Poetics of Prose*. Cornell University Press. Ithaca – London. 42–52.

Vlahović, Jože. 1958. Virovitički razgovori. Divota prašine. *Borba* 17. 9. 1958. 4.

Welzer, Harald. 2010. Communicative Memory. *A Companion to Cultural Memory Studies*. Ur. Erll, Astrid; Nünning, Ansgar. De Gruyter. Berlin – New York. 285–298.

Whitehead, Anne. 2009. *Memory*. Routledge. London – New York.

SUMMARY

In a part of Milan Nikolić's crime novels, the experiences of the Second World War are thematized as an important segment of the criminal plot. This paper analyzes Milan Nikolić's novel *Četiri pokojna* šerifa (*Four Late Sheriffs*) and discusses the formation of strategies of remembering and forgetting the fate of Croatian Volksdeutschers during and after World War II. By representing the fate of the Volksdeutschers characters from their own point of view, as well as from the point of view of other characters in the novel, a complex war (hi)story is formed, repressed and marginalized memories are represented, different versions of memory (victims, perpetrators, various (un)reliable witnesses of time) are confronted, thus articulating a heterogeneous memory image of war.

Keywords: Milan Nikolić, crime novel, Volksdeutschers, World War II, memory, forgetting

UDK 791.229.2(497.7):37
(Pregledni rad)

DEJAN VARGA

ČEMU NAS UČI *MEDENA ZEMLJA* (*HONEYLAND*)? – POTICAJ ZA OSTVARIVANJE ODGOJNO-OBRAZOVNIH CILJEVA I OČEKIVANJA MEĐUPREDMETNIH TEMA

I.

Dokumentarni filmski prikaz života pčelarice Hatidže Muratove u napuštenome zaseoku Bekirlija u Sjevernoj Makedoniji možda u početku djeluje kao prikaz mikrosvijeta ruralnoga područja, no ubrzo se otkriva univerzalna priča koju bi se lako moglo prenijeti na bilo koje mjesto i u bilo koje vrijeme. Riječ je o filmu koji propituje i ogleda nekoliko ključnih pitanja čovjekova života, a koja su već duže vrijeme aktualna u brojnim znanstvenim disciplinama – pripada li čovjek prirodi ili priroda čovjeku te koliki je utjecaj *drugoga* na integritet pojedinca i njegov način života. *Medena zemlja* (*Honeyland*, 2019) redatelja Ljubomira (Ljube) Stefanova i Tamare Kotevske dokumentarni je film koji na poetičan i pomalo idiličan način portretira čovjekov odnos s prirodom, naglašavajući mogućnost (i nužnost) postizanja sklada i osjećaja zahvalnosti u toj svevremenskoj povezanosti. Promjenjivost ljudske ćudi katkada destabilizira taj sklad, a pretjerana eksploatacija prirodnih resursa gotovo uvijek za sobom nosi posljedice koje će dugoročno utjecati na život svakoga čovjeka. Koliko je Hatidže Muratova posvećena tome da u dovoljnoj mjeri iskoristi prirodni resurs da bi preživjela, pritom osjećajući poštovanje prema svemu što joj priroda pruža, toliko nomad Hussein Sam teži k brzom profitu i eksploataciji svih dostupnih resursa. Poput dobro scenaristički osmišljene fabule njihova će neposredna blizina i uspostavljanje susjedskih odnosa reprezentirati i problem *drugoga* kao (de)konstrukcijski element koji u konkretnome slučaju ne podrazumijeva nužno potpuni krah pojedinca, ali izrazito „zrcali“[1] suvremeno druš-

1 Redateljica T. Kotevska napominje da je poželjno izbjeći tumačenja obitelji Sam kao simbola dekonstrukcije, već kao reprezentaciju pojedinca koji tijekom života, iz potrebe za preživljava-

tvo u kojem su kapitalizam i izraženi individualizam neizostavni kada je riječ o osobnoj egzistenciji.

Svojim sadržajem i prikazanim događajima *Medena zemlja* sadrži u sebi velik obrazovni potencijal koji je moguće uporabiti kao reprezentativni materijal pri ostvarivanju odgojno-obrazovnih ciljeva i očekivanja propisanih kurikulima međupredmetnih tema.[2] S takvom pretpostavkom rad će analizirati mogući doprinos filma *Medena zemlja* za njihovo ostvarivanje u okviru međupredmetnih tema Građanski odgoj i obrazovanje, Održivi razvoj, osobni i socijalni razvoj i Poduzetništvo. Sve su međupredmetne teme regulirane zakonski usvojenim kurikulima koji su organizirani prema odgojno-obrazovnim ciklusima i domenama s pripadajućim ishodima učenja koji propisuju sve što se očekuje od učenika u okviru određene domene i na kraju pojedinoga odgojno-obrazovanog ciklusa. Provođenjem obrazovne reforme u Republici Hrvatskoj međupredmetne teme pokazale su se neizostavnim sastavnicama svih nastavnih predmeta, a pretpostavljeni odgojno-obrazovni ciljevi učenja, suvremeni metodički postupci i drugi mehanizmi trebali bi doprinijeti razvoju općeljudskih vrijednosti učenika i pripremiti ih za stjecanje potrebnih kompetencija za život u 21. stoljeću.

II.

Dogodilo se posve slučajno da je Sjeverna Makedonija početkom 2019. godine zauzela istaknuto mjesto u medijskome prostoru regionalnih i svjetskih medija uzmu li se u obzir politička, društvena i kulturna zbivanja u toj zemlji. I dok se u političkome smislu razriješio višegodišnji prijepor s Grčkom oko službenoga naziva same republike, kulturna scena našla se u središtu pozornosti svjetskih medija upravo objavom dokumentarnoga filma *Medena zemlja*.[3] Mnogi pamte da makedonski (sada sjevernomakedonski) film nije izazvao takvo zanimanje još od 90-ih godina 20. st. i filma *Prije kiše*, a pozitivne kritike

njem i u borbi za vlastitu egzistenciju, katkada donosi loše odluke. Više na: https://www.bbc.com/news/entertainment-arts-51401315. Pristupljeno 11. 3. 2021.

2 Prema Europskom referentnom okviru definirane su sljedeće međupredmetne teme: *Osobni i socijalni razvoj*, Učiti kako učiti, *Građanski odgoj i obrazovanje*, *Poduzetništvo*, *Održivi razvoj*, *Zdravlje*, *Uporaba informacijske i komunikacijske tehnologije*. Vidjeti više na: https://skolazazivot.hr/medupredmetne-teme/. Kurikuli međupredmetnih tema dostupni su na mrežnoj stranici https://skolazazivot.hr/kurikulumi-2/. Pristupljeno 14. 3. 2021.

3 Film je osvojio mnoge nagrade na brojnim filmskim festivalima, a svakako je značajno istaknuti da bio nominiran u dvjema kategorijama američke Akademije filmskih umjetnosti i znanosti za nagradu Oscar – najbolji strani film i najbolji dokumentarni film. Više na: https://honeyland.earth/. Pristupljeno 11. 3. 2021.

Medene zemlje, izvrsna recepcija gledatelja zbog emotivnosti i bliskosti s prikazanim sudionicima filma, simbolička vrijednost i univerzalna poruka učinile su film sveobuhvatnim materijalom koji propituje suvremene tokove društva.

U svojem sada već antologijskom djelu *Metodika nastave filma* Stjepko Težak ističe da je filmsko obrazovanje u osnovnoj školi „ovodobna nužnost" čija se svrha može „raščlaniti na četiri cilja" ističući da je učenike potrebno „osposobiti za svjesno, sigurno i kritičko primanje poruka s ekrana", da je time moguće „razviti estetsku osjetljivost i sposobnost učenika za otkrivanje umjetničkih vrijednosti filmova", „umne i imaginacijske sposobnosti" te „aktivirati stvaralačku maštu". Naposljetku, moguće je „pomoći mladom čovjeku da stjecanjem filmske naobrazbe razvija i na humanizmu zasnovani svjetonazor po kojem će spontano i osvjedočeno postajati slobodna, kritička i samokritička, stvaralačka, s povijesnim napretkom usklađena ličnost, korisna sebi, svojoj zajednici i svijetu u kojem živi" (Težak 2002: 39). Zbog svojeg formata i dokumentarnosti *Medena zemlja* (kao i velik broj drugih dokumentarnih filmova) iznimno može doprinijeti boljoj percepciji prikazanih događaja, usvajanju općeljudskih vrijednosti i poticanju odgovornoga ponašanja učenika, posebice u okviru međupredmetnih tema čija se odgojno-obrazovna dostignuća temelje upravo na tim načelima, jer reproducira zbilju i autentično progovara o problemima koje će svaki učenik prepoznati kao poznate i realne. Takav je zaključak moguće povezati i sa zaključkom Ante Peterlića koji ističe da dokumentarni film zbog svoje zornosti „uvijek ima vrijednost praktično upotrebljivog dokumenta o nekom mjestu i vremenu" (Peterlić 2001: 233). Iako se u ovome radu neće analizirati dokumentarni film s filmološkoga aspekta niti će se procjenjivati autorova (redateljska) perspektiva prema prikazanome, važno je napomenuti da *Medena zemlja* gotovo i nema odmaka od stvarnih događaja koji se prikazuju, da je rezultat opažajnoga procesa redatelja i može se klasificirati tipom dokumentarizma koji Hrvoje Turković naziva „zatjecajnim" jer „se temelji na bilježenju zatečenog, onog što se jednokratno, jedinstveno odvija ne mareći o tome snima li se ili ne" (Turković 1996: 57–61). Njegova je posebnost još i veća uzme li se u obzir činjenica da je nastajao tijekom tri godine (čime se pruža dugotrajniji uvid u događaje i prikazane odnose), da je prikazana tematika rezultat slučajnoga susreta redatelja sa sudionicima, da je izostala bilo kakva intervencija redatelja u njihovu interakciju, a „scenaristički" kapital kao rezultat neposredne komunikacije na turskome dijalektu otkriva značajne stavove i razmišljanja sudionika događaja koji potiču na promišljanje o odnosu pojedinca i društva.

Život pčelarice Hatidže Muratove naizgled je vrlo jednostavan – živi sa svojom bolesnom majkom Nazife u zaseoku Bekirlija, bez električne energije,

vodovodne infrastrukture, one su posljednje stanovnice toga napuštenoga ruralnog područja udaljenoga nekoliko sati od glavnoga grada Skopja. Hatidže prikuplja med divljih pčela metodom koju je naučila od svojega djeda, prodaje ga u gradu da bi im priskrbila osnovne namirnice za život i čini se da je jednostavnost takvoga života u suvremenome svijetu gotovo nemoguća. Dolaskom obitelji Sam, nomada turskoga podrijetla, narušava se idiličnost njezina života. *Pater familias* Hussein Sam suočen je s egzistencijalnim problemima kako prehraniti mnogobrojnu obitelj (koju čine supruga Ljutvie i sedmero djece) pa se odlučuje napušteni zaseok doslovno učiniti zemljom „meda i mlijeka" – posjedujući stado goveda, istovremeno se odlučuje, upoznavši Hatidžine metode, baviti skupljanjem meda ne bi li osigurao neophodni prihod. Iako ga Hatidže upozorava kako je potrebno postupati s pčelama („pola meni, pola pčelama") da bi uvijek imao dovoljno sirovine za prikupiti, Hussein Sam, željan profita i vođen egzistencijalnom potrebom za preživljavanjem, „uzrokuje kršenje prirodnoga poretka" i izaziva sukob s Hatidže „koji razotkriva temeljnu napetost između prirode i čovječanstva, sklada i nesloge, iskorištavanja i održivosti".[4]

MEDENA ZEMLJA I ODGOVORNI GRAĐANIN

Već iz sažetka prikazanih događaja nameće se nekoliko problemskih situacija koje mogu poslužiti kao poticaj za traženje mehanizama kako se kao odgovoran građanin uključiti u rješavanje aktualnih društvenih problema i izazova. U okviru međupredmetne teme Građanski odgoj i obrazovanje sugeriraju se sadržaji podložni podrobnijem tumačenju, a koji su vezani uz domenu ljudskih prava, njihova poštivanja i zaštite (pravo nacionalnih manjina, pravo na rad, ravnopravnost spolova, pravo na obrazovanje, dječja prava). Prije svega potrebno je uočiti problematiziranje ravnopravnosti spolova kroz prizmu odnosa Husseina i njegove supruge Ljutvie, ali i Hatidžinih roditelja pri čemu je evidentno da odnosi unutar obiju obitelji počivaju na temeljima tradicionalnoga patrijarhalnog društva koje jasno propisuje ulogu muškarca i žene i dominantnost muškoga simboličkog poretka. Dok se s jedne strane saznaje da je Hatidžina sudbina neudane žene bez obitelji i život s bolesnom majkom posljedica očeve odluke koji nije prihvaćao njezine prosce,[5] s druge strane Husseinova obitelj ostavlja dojam disfunkcionalne zajednice u kojoj se

4 Više na: https://honeyland.earth/story/. Pristupljeno 11. 3. 2021.

5 Stefanov napominje da u etničkoj zajednici kojoj pripada Hatidže postoji nepisano pravilo da posljednje rođeno žensko dijete ima obvezu ostati živjeti s roditeljima sve do njihove smrti. Više na: https://www.bbc.com/news/entertainment-arts-51401315. Pristupljeno 11. 3. 2021.

Hussein predstavlja kao *pater familias* koji „nema dovoljno znanja ni mogućnosti ovladati nad svojom obitelji i imovinom kako bi sam to želio“[6] dok istovremeno pretjerano naglašava svoje zasluge i doprinos njihovoj egzistenciji. Upravo takvi odnosi imaju simboličku vrijednost koja može potaknuti učenike na kritičko promišljanje, argumentiranje i obrazlaganje povijesne i društvene uvjetovanosti položaja žena i muškaraca. Da je Hatidže imala izbor (ili barem mogućnost) osnovati vlastitu obitelj (čežnja za takvim životom vidljiva je u njezinome ponašanju prema Husseinovoj djeci i u ostvarivanju posebne povezanosti s jednim njegovim sinom), dakako da bi njezin život izgledao posve drukčije u odnosu na prilike u kojima živi. Drugim riječima, uskraćena joj je sloboda odlučivanja i pravo na izbor jer je riječ o društvenome poretku zasnovanom na tradicionalnim vrijednostima i jasno određenim društvenim ulogama. No reprezentacija takvoga društva nikako ne treba pobuditi učeničko osuđivanje i osporavanje, već se odgojno-obrazovni učinak može usmjeriti u prepoznavanje stereotipa, diskriminacije i neravnopravnosti s težnjom prihvaćanja različitosti kao značajke „identiteta svakoga pojedinca“ čime „razvijaju osjetljivost za druge i drugačije i prevladavaju stereotipe i predrasude“.[7]

Nadalje, pitanje prava na obrazovanje postaje relevantno u slučaju Husseinovih sedmero djece pri čemu je posve jasno da su starija djeca primjerene školske dobi, no iz prikazanoga u filmu gledateljima nije rastumačeno jesu li bili u ikakvom doticaju s obrazovnim sustavom ili je nomadski način života i očevo inzistiranje na njihovoj pomoći u radu da bi se obitelj prehranila rezultiralo uskraćivanjem stjecanja barem osnovnoga obrazovanja. Propisani kurikul Građanskoga odgoja i obrazovanja dovoljno apostrofira važnost obrazovanja svakoga pojedinca u određenoj zajednici i na globalnoj razini,[8] a tome valja pridodati i *Konvenciju o pravima djeteta* koja ističe pravo djeteta „na zaštitu od gospodarskog izrabljivanja i obavljanja bilo kojega posla koji bi za nj bio pogibeljan ili ometao njegovo obrazovanje“ što u ovome slučaju itekako problematizira rad Husseinove djece na štetu vlastitoga obrazovanja.[9] S takvoga gledišta učenici mogu analizirati i predlagati načine općenite zaštite prava djece, a posebno se može istaknuti utjecaj obrazovanja na kontekst u kojem žive

6 Više na: https://www.ziher.hr/medena-zemlja-jedna-od-povijesti-pcela-i-njihova-cuvarica/. Pristupljeno 16. 3. 2021.

7 Kurikulum međupredmetne teme *Građanski odgoj i obrazovanje za osnovne i srednje škole*. 2019. Zagreb: Ministarstvo znanosti i obrazovanja, str. 8.

8 Isto, str. 23.

9 Više u: *Konvencija o pravima djeteta*. 1989., članak 32. https://www.unicef.hr/wp-content/uploads/2017/05/Konvencija_20o_20pravima_20djeteta_full.pdf. Pristupljeno 10. 3. 2021.

Husseinova djeca. Riječ je o problematici koja zbog realnoga prikaza može biti vrlo poticajna za daljnju raspravu, kritičko promišljanje i stjecanje vještina za osobni razvoj i razvoj društvene zajednice. Kao dobra korelacija može poslužiti i donesena strategija obrazovanja, znanosti i tehnologije u Republici Hrvatskoj koja jasno ističe da nedostatak obrazovanja mlade osobe „lišava mogućnosti stjecanja znanja i vještina potrebnih za zapošljavanje i za uspješnije snalaženje u životu" i „predstavlja znatnu zapreku gospodarskom razvoju, produktivnosti i kompetitivnosti te remeti društvenu koheziju jer je povezano sa siromaštvom i socijalnim isključivanjem".[10] Osim toga, potrebno je istaknuti da je u prikazu njihova života moguće prepoznati i kršenje drugih dječjih prava poput uskraćivanja slobode izražavanja i iskazivanja mišljenja (pokušaji suprotstavljanja ocu), zaštite od fizičkoga nasilja i kažnjavanja (Husseinove fizičke kazne), primjerene zdravstvene zaštite (život u nehigijenskim uvjetima, izlaganje djece ozljedama životinja) i sl. Kontekst društva iz kojega potječu Husseinova djeca, dominantnost oca, indiferentnost majke (vjerojatno oboje neobrazovani), nomadski život i siromaštvo ključni su aspekti koji onemogućavaju njihovo adekvatno obrazovanje. Takav cjelokupni prikaz učenicima će jasno determinirati svrhu obrazovanja jer su dostupnost kvalitetnoga obrazovanja i pružanje jednakih mogućnosti svakom pojedincu temeljni za izgradnju i razvoj individualnoga identiteta, za društvenu stabilnost i gospodarski napredak.

S obzirom na to da su Hatidže, Hussein i njegova obitelj turskoga podrijetla koji žive u Sjevernoj Makedoniji, sugestivno se nameće pitanje položaja i prava nacionalnih manjina u društvu. Odgovornost svakoga građanina treba proizlaziti iz potrebe da se poštuju prava svih manjina, da se utvrde problemi s kojima se susreću njihovi pripadnici, da se spriječi njihova diskriminacija i primjereno reagira na bilo koji oblik njezine pojave. Iako gledatelji u *Medenoj zemlji* ne svjedoče kršenju ljudskih prava na temelju rasne ili etničke pripadnosti, epizoda Hatidžina posjeta gradu i boravka na tržnici može poslužiti kao pozitivan primjer međusobnoga uvažavanja u svakodnevnim situacijama i zalaganja za interkulturalnost. Hatidže je već dobro poznata svim trgovcima, rado s njom surađuju i kupuju njezin med, katkada joj poklanjaju ili povoljnije prodaju potrebne stvari, a njezina konstatacija da nikada nije bila prevarena ili podcijenjena pri trgovanju i da je svugdje dobro prihvaćena postulira nužnost integracije i pružanja ravnopravnoga tretmana nacionalnim manjinama i etničkim skupinama u društvu kojem pripadaju.

10 *Nove boje znanja – strategija obrazovanja, znanosti i tehnologije*. 2015. Zagreb: Ministarstvo znanosti, obrazovanja i sporta, str. 105.

Naposljetku valja zaključiti da međupredmetna tema Građanskoga odgoja i obrazovanja obuhvaća „znanja o ljudskim pravima, obilježjima demokratske zajednice i političkim sustavima" i usmjerena je na razvoj vještina kritičkoga mišljenja zasnovanoga „na etičkim načelima" i komunikacijskih vještina potrebnih „za društveno i političko sudjelovanje" kao što su „medijacijska znanja, vještine i vrijednosti, umijeće mirotvorstva i mirnog rješavanja sukoba, umijeće rješavanja društvenih problema na demokratskim načelima, istraživanje, dijalog, poštovanje drugog i drugačijeg, umijeće prepoznavanja zajedničkih ciljeva u različitosti".[11] *Medena zemlja* propituje neke temeljne ljudske vrijednosti i potrebu za očuvanjem ljudskih prava pa će realističnost prikaza kao konkretnoga primjera iz svakodnevnoga života učenicima približiti situacije zbog kojih je važno promicati njegovanje ljudskoga dostojanstva, slobode i ravnopravnosti da bi pravovremeno stekli vještinu primjerenoga reagiranja na pojavu bilo kojega oblika diskriminacije i kršenja ljudskih prava.

MEDENA ZEMLJA I ODGOVORNO KORIŠTENJE PRIRODNIH DOBARA

Nekoliko puta ponovljena rečenica u filmu upućena pčelama „pola meni, pola pčelama" reprezentira Hatidžinu životnu filozofiju, istovremeno metaforički sažima i propituje odnos modernoga čovjeka prema prirodi i ključ je održivoga razvoja koji na tim prostorima opstaje već generacijama. Upravo međupredmetna tema Održivi razvoj „pruža učeniku spoznaje o potrebama suvremenog doba na globalnoj i lokalnoj razini te spoznaje o raznolikosti prirode, nužnosti održivog upravljanja prirodnim dobrima, granici opterećenja, ljudskim potencijalima, osobnim i zajedničkim odgovornostima i pravima".[12] Koncipirana kroz tri domene – povezanost, djelovanje, dobrobit – nastoji obuhvatiti spoznaje i učenje koje će učenike poučiti primjerenom djelovanju u društvu i traženju inovativnih modela održivoga razvoja.

Hatidžin skladan odnos prema prirodi i dostupnim resursima nasuprot Husseinovu pogrešnom pristupu koji podrazumijeva eksploataciju, njihov sukob i suočavanje s posljedicama pogrešnih odluka reprezentira dobar primjer kako praktičan i poduzetan pojedinac može razvijati „inovativnost, kritičko mišljenje,

11 Kurikulum međupredmetne teme *Građanski odgoj i obrazovanje za osnovne i srednje škole*. 2019. Zagreb: Ministarstvo znanosti i obrazovanja, str. 5.

12 Kurikulum međupredmetne teme *Održivi razvoj za osnovne i srednje škole*. 2019. Zagreb: Ministarstvo znanosti i obrazovanja, str. 5.

sposobnost prilagodbe promjenama i sposobnost rješavanja problema".[13] Riječ je o konceptu koji će učenicima pomoći u razlikovanju pozitivnih i negativnih utjecaja čovjeka na prirodu, u uočavanju da „u prirodi postoji međudjelovanje i međuovisnost", u analiziranju „načela održive proizvodnje i potrošnje" i utjecaja pojedinca „na zaštitu prirodnih resursa" kao i „povezanost ekonomskih aktivnosti sa stanjem u okolišu".[14] Redateljica Kotevska, promatrajući Hatidže, ističe da za komunikaciju s pčelama treba imati osobne snage da bi im se moglo približiti, da je potrebno strpljenje kako bi ih se ukrotilo, a za takav „način života nije potrebna sila već mudrost".[15] I dok Hatidže živi prema jednostavnome principu, znajući da je dijeljenje s pčelama ključno za preživljavanje, nerijetko se događaju prilike u kojima čovjek zaboravlja svoju međuovisnost s prirodom pa ju doživljava nepresušnim izvorom sirovina i materijala namijenjenih osobnom profitu. Dolaskom nomadske obitelji Sam započinje narušavanje skladnoga prirodnog poretka i otkrivanje „temeljne napetosti između Hatidžine životne filozofije temeljene na skladu i održivosti i eksploatatorskog načina razmišljanja".[16] Uzgoj velikoga stada goveda i megalomanska proizvodnja meda Husseinov su plan kojim želi zbrinuti mnogobrojnu obitelj, no takav odnos prema prirodi izravno utječe i na Hatidže. Suočava se s narušavanjem prirodne ravnoteže koju održava još od djetinjstva, a Husseinovo „grabljivo iskorištavanje oskudnih i krhkih resursa predstavlja normu, potkrijepljenu utilitarističkim dogovorom. Njihova se borba čini poput mikrosvijeta ljudske neprilike u vrijeme ekološke katastrofe, a Hatidže, zbog svoje skromnosti i strpljenja, izgleda kao herojska figura, kao opomena svojim rastrošnim i bezobzirnim susjedima".[17] Iako je u njima prepoznala obitelj koja je unijela promjenu u njezinoj svakodnevici brige za bolesnu majku te su joj prikratili brojne trenutke samoće i izoliranosti od izvanjskoga svijeta, postaje svjesna činjenice da Husseinovo ponašanje ugrožava i njezina sredstva za preživljavanje te je prisiljena spašavati pčele, svoju zemlju i svoj način života. Takav suprotstavljen pristup održivoj proizvodnji i potrošnji pokazuje učenicima pozitivne i negativne utjecaje čovjeka na prirodu i okoliš te naglašava razinu odgovornosti svakoga pojedinca u slučaju kada se narušavaju temeljni prirodni zakoni.

13 Isto, str. 5.

14 Kurikulum međupredmetne teme *Održivi razvoj za osnovne i srednje škole*. 2019. Zagreb: Ministarstvo znanosti i obrazovanja, str. 12–13.

15 Više na: https://www.bbc.com/news/entertainment-arts-51401315. Pristupljeno 11. 3. 2021.

16 Više na: https://www.balcanicaucaso.org/eng/Areas/North-Macedonia/Honeyland-take-half-leave-half-193578. Pristupljeno 20. 3. 2021.

17 Više na: https://www.nytimes.com/2019/07/25/movies/honeyland-review.html. Pristupljeno 12. 3. 2021.

Iako Hussein neracionalno raspolaže dostupnim resursima, svojim djelovanjem krši načela održivoga razvoja što istovremeno utječe na njegovu obitelj i na Hatidže, ne može se u potpunosti tvrditi da je Hussein isključivo negativac i eksploatator prirodnih resursa – gledatelji stječu dojam da svaku novčanu ponudu za proizvodnju veće količine meda ne prihvaća beskompromisno jer je svjestan činjenice da se odnos s prirodom (a u ovome slučaju s pčelama) gradi na strpljenju i pružanju dovoljnoga vremena za obnovu resursa. Hatidže, pak, „iako je previše uljudna da bi to rekla", „promatra Husseina kao čovjeka koji je možda precijenio svoje sposobnosti". Za svoj neuspjeh u skrbi o govedu (naposljetku doživljava veliki pomor stoke) i za pogrešku koja je dovela do istrebljenja svojih i Hatidžinih pčela „ima običaj kriviti druge ljude – uglavnom Ljutvie i svoju djecu".[18] Svi njegovi postupci motivirani su jednim ciljem, a to je potreba za brzom zaradom da bi prehranio mnogobrojnu obitelj, a ne razmišljajući o posljedicama kršenja pravila uzimanja meda na koje ga je Hatidže upozorila, pokazuje slabost suvremenoga čovjeka koji se ne može oduprijeti potrebi da svoju težnju za profitom podredi nužnosti održavanja prirodne ravnoteže.

Redatelji su nekoliko puta istaknuli da *Medena zemlja* može poslužiti kao „alat kojim se nastoji promijeniti ljudska percepcija prirodnog okoliša i načina kako se ljudi prema njemu odnose" jer je ljudska pohlepa glavna prijetnja prirodi i čovječanstvu općenito[19] pa se univerzalna poruka koju valja usvojiti odnosi upravo na činjenicu da se prikaz problema s pčelama jednako tako može primijeniti na bilo koji drugi prirodni resurs, a da će čovjek dugoročno teško opstati u svijetu koji je usmjeren isključivo na profit i iskorištavanje prirodnih potencijala. Drugim riječima, potrebno je postići određenu razinu odgovornosti i umjerenosti u korištenju resursa da bi se prirodni zakoni održali. Naposljetku, uzme li se u obzir globalno relevantna tema povezana s klimatskim promjenama, čini se da *Medena zemlja* nastoji ukazati na nužnost čovjekova povratka prirodi i postizanju izgubljenoga balansa, a Hatidže utjelovljuje mehanizam koji pokazuje da je u tome moguće uspjeti.

MEDENA ZEMLJA I KONCEPT PODUZETNIŠTVA

Održivom razvoju i korištenju dostupnih resursa za ekonomski i društveni napredak moguće je pridružiti vrlo blizak aspekt poduzetništva koji se u kontek-

18 Više na: https://www.nytimes.com/2019/07/25/movies/honeyland-review.html. Pristupljeno 12. 3. 2021.

19 Više na: https://www.balcanicaucaso.org/eng/Areas/North-Macedonia/Honeyland-take-half-leave-half-193578. Pristupljeno 20. 3. 2021.

stu Hatidžine i Husseinove djelatnosti očituje kroz njihovu sposobnost da ideje i mogućnosti pretvore u djelo. Međupredmetna tema Poduzetništvo tumači se „kao vrijednost koja pretpostavlja aktiviranje osobnih potencijala na kreativan, konstruktivan, odgovoran i inovativan način u svrhu prilagodbe promjenjivim okolnostima u različitim područjima života te u različitim društvenim ulogama".[20] Drugim riječima, riječ je o vještini organiziranja i provođenja djelatnosti, o sposobnosti iskorištavanja prilika i stvaranju radnih navika koji su nužni preduvjeti za razvijanje poduzetničkoga djelovanja u svakodnevnome životu. Glavni sudionici događaja u *Medenoj zemlji* Hatidže i Hussein različito doživljavaju uočene prilike za razvoj poduzetničke ideje što posljedično utječe i na različitu razinu odgovornosti prema zajednici i okolišu u kojem se ideja provodi.

Hatidže predstavlja osobu koja u poduzetničkome smislu posjeduje ključne kompetencije za ostvarivanje svoje ideje: osim što na poseban način njeguje odnos s prirodom, u takvome pristupu uočava se i njezina „samosvjesnost, potreba za ostvarenjem (…) usmjerenost, (…) proaktivnost" i razumijevanje konteksta u kojem „živi i djeluje".[21] Prikupljanje i proizvodnja meda divljih pčela za nju nije nimalo lak posao i podrazumijeva izlaganje brojnim rizicima (potencijalni nedostatak sirovine, nedostupno podneblje, nastanak ozljeda, ulaganje velikoga napora u prodaju meda i dr.), a u Hatidžinu slučaju ta se neizvjesnost donekle umanjuje njezinom sposobnošću snalaženja u rizičnim situacijama, poštivanjem načela životne filozofije, trgovanjem i poduzetničkim vještinama kojima je poučena od djetinjstva. Dakako, ovdje nije riječ o kompleksnome poduzetničkom mehanizmu karakterističnom za organizirane djelatnosti, no koncept na kojima počiva ideja poduzetništva kao vještine i kompetencije u okviru poučavanja te međupredmetne teme primjenjiv je već i na tako jednostavnom primjeru. Hatidžina životna filozofija „pola meda meni, pola pčelama" preduvjet je opstanka poduzetničke ideje čime joj je osiguran stalni prihod i očuvanje dovoljno sirovine za daljnju proizvodnju. U okviru odgojno-obrazovnih očekivanja međupredmetne teme učenici u njoj mogu prepoznati osobu koja „djeluje prema načelima 'dobrog gospodara'", koja „cijeni resurse", „prepoznaje koncept održivoga razvoja" kao i „posljedice svojih i tuđih aktivnosti u zajednici i okolišu".[22] Stvarne i neposredne situacije u filmu u dovoljnoj mjeri mogu poslužiti kao poticaj za promišljanje o nužnosti stjecanja

20 Kurikulum međupredmetne teme *Poduzetništvo za osnovne i srednje škole*. 2019. Zagreb: Ministarstvo znanosti i obrazovanja, str. 5.

21 Isto, str. 8.

22 Isto, str. 24–26.

radnih navika i razvijanja osobina poduzetnih osoba – odgovornosti, marljivosti, domišljatosti, odlučnosti i spremnosti za rizik te sposobnosti pravovremenoga djelovanja u slučaju potrebe rješavanja problema. To odgovorno poduzetničko djelovanje treba usmjeriti k poticanju zelene ekonomije koja „osigurava pravedniju raspodjelu resursa i sredstava, smanjuje siromaštvo i nejednakosti u društvu", ujedno je „bolje pripremljena na učinke klimatskih promjena, te bolje gospodari prirodnim resursima" (Gašić 2013: 174), a evidentno je da se na takvim pretpostavkama može tumačiti Hatidžino djelovanje.

Na nužnost potrebe razvoja poduzetničkih osobina dodatno se upućuje i primjerom Husseinovih poslovnih pothvata koji djeluje u potpunoj suprotnosti s Hatidžinim načelima pa gledatelji svjedoče potpunom raspadu ekonomskih koncepata kojima je nastojao osigurati egzistenciju. Već je istaknuto da Hussein ne pretendira realizirati posao koji će mu donijeti unosan ekonomski napredak, već teži održati minimalne uvjete potrebne za život svoje obitelji, čak i pod cijenu ignoriranja negativnih učinaka svojih poslovnih odluka. Prije svega, uzgoj velikoga stada stoke pokazao se nespretnim pokušajem „obiteljskoga posla" u kojem je svaki član obitelji (ponajprije onaj koji je prikladne dobi za obavljanje posla) trebao biti zadužen za dio posla, a naposljetku je djelovalo da nitko uistinu ne zna što je potrebno raditi. Nedostatak poslovne organizacije i boljeg upravljanja rezultirali su pomorom stoke i velikim materijalnim gubitkom, a Husseinov početak proizvodnje i prodaje meda još je jedan od pokušaja poslovanja kojim želi dosegnuti poslovni cilj. Vrijedno je uočiti Hatidžino i Husseinovo ponašanje u toj mikroekonomskoj konkurentskoj sredini gdje Hatidže poštuje Husseinovo pravo na poslovanje u njihovoj zajednici i nastoji pronaći rješenje za zajednički napredak, a Hussein umanjuje pravila profesionalnoga i etičnoga ponašanja želeći osigurati isključivo osobnu dobit. To se posebno očituje i u njegovoj suradnji s lokalnim trgovcem koji učestalo naručuje veću količinu meda od one koju je moguće proizvesti pa nije neobično da se o tome raspravlja kao o primjeru koncepta sive ekonomije, a koji može poslužiti poučavanju o tome kako prepoznati takav oblik poslovanja u osobnome okruženju i kako reagirati na njezinu pojavnost. Naposljetku, Hussein uistinu reprezentira osobu koja je poduzetna, razvijenih radnih navika, odlučna u djelovanju i postizanju poslovnih rezultata, sklona rizičnom poslovanju, ali njegova nedovoljna osviještenost dobar su pokazatelj da postoje brojni čimbenici koji utječu na dobre ekonomske rezultate.

Zaključno, poučavanjem teme poduzetništva učenike se priprema na suočavanje s brojnim izazovima u suvremenome svijetu i ujedno se doprinosi

razvoju „poduzetničke kompetencije usvajanjem poduzetničkih znanja, vještina i stavova nužnih za pripremu i sudjelovanje u svijetu rada" te „poučava odgovornom djelovanju u svim aspektima radnoga života".[23] U *Medenoj zemlji* ogledaju se primjeri uspješnoga i neuspješnoga poslovanja u određenoj sredini koje odgovornim ili neodgovornim ponašanjem i postupanjem utječe na cjelokupnu zajednicu ovisnu o dostupnim resursima.

MEDENA ZEMLJA I RAZVOJ OSOBNOSTI

Osim dominantne ekološke poruke koja se prenosi *Medenom zemljom*, nije manje važno istaknuti i elemente koji se odnose na osobni i socijalni razvoj pojedinca jer velik dio dosad izloženih pojedinosti o filmu dovoljno sugerira da ključnim događajima zapravo upravljaju ljudske osobnosti i socijalne vještine. Međupredmetna tema Osobni i socijalni razvoj zamišljena je kao polazišna točka koja će pomoći učenicima da „razvijaju sposobnosti potrebne za izražavanje i zadovoljavanje vlastitih potreba i sklonosti, procjenu vlastitih sposobnosti, donošenje odluka i suradnju. Razvijajući osobne i socijalne kompetencije, učenik gradi samopoštovanje, samopouzdanje i osjećaj vlastite vrijednosti te sigurnost u svoje sposobnosti i identitet."[24] Drugim riječima, nastoje se razvijati vrijednosti koje obuhvaćaju odgovorno ponašanje, osobni identitet, empatiju, poduzetnost, prihvaćanje različitosti i uporabu vlastitih potencijala kojima se ne ugrožava druge.

Hatidže Muratova utjelovljuje osobnost koja, unatoč siromaštvu i životnim uvjetima karakterističnima prije za 19. nego 21. stoljeće, krije u sebi brojne kvalitete koje nadilaze bilo koje vrijeme i mjesto. Njezina „emocionalna inteligencija upravlja holističkim i skromnim odnosom s prirodom" i predstavlja „čistu viziju snažne žene"[25] koja prepoznaje i kontrolira svoje osjećaje, svjesna je vlastitih mogućnosti i ograničenja, provodi aktivnosti u skladu s dostupnim resursima i prepoznaje posljedice ponašanja i postupaka drugih. Unatoč svojem obiteljskom odgoju temeljenom na tradiciji turskih nomada Juruka,[26] Hatidže vješto obje-

23 Kurikulum međupredmetne teme *Poduzetništvo za osnovne i srednje škole*. 2019. Zagreb: Ministarstvo znanosti i obrazovanja, str. 6.

24 Kurikulum međupredmetne teme *Osobni i socijalni razvoj za osnovne i srednje škole*. 2019. Zagreb: Ministarstvo znanosti i obrazovanja, str. 7.

25 Više na: https://supamodu.com/2019/film/honeyland-tamara-kotevska-ljubomir-stefanov/. Pristupljeno 20. 3. 2021.

26 Juruci su turski nomadi naseljeni uz obale Egejskoga i Sredozemnoga mora, islamske su vjere, a u vrijeme osmanskih osvajanja proširili su se na Balkanu, istočnoj Makedoniji i grčkoj Egejskoj Makedoniji. Kao nomadi kretali su se tim područjem uzgajajući stoku, a s vremenom su

dinjuje tradicionalne i suvremene društvene vrijednosti gdje se s jedne strane gledateljima otkriva da je odrasla u patrijarhalnoj zajednici u kojoj je otac, primjerice, odlučivao o njezinoj sudbini osnivanja bračne zajednice (majka Nazife govori joj da je otac odbijao sve njezine prosce) dok s druge strane predstavlja ženu vlastitoga integriteta čija se „drugost" postavlja iznad dominantne svijesti o muškome svijetu predstavljajući, riječima Simone de Beauvoir, „recipročnost odnosa".[27] Riječ je o pojavi koja može potaknuti kritičko promišljanje o društvenim pojavama i procesima, a istovremeno poslužiti kao dobar primjer pojedinca koji poštuje „tradiciju svoje obitelji i zajednice" te prihvaća svoj rodni, „kulturni i nacionalni identitet uvažavajući svoje podrijetlo, jezik, vjeru i tradiciju".[28]

Taj sociološki i feministički diskurs vješto se isprepleće s prikazom patrijarhalnoga društva utjelovljenoga u Husseinu i međusobnim odnosima u njegovoj obitelji u kojoj se ženu doživljava kao objekt podređen muškarcu (Ljutvie je Hatidžina suprotnost, podređena je Husseinovim odlukama i zahtjevima, submisivna je i neautentična). Njegova represivnost i doživljaj žene kao reproduktivnoga objekta (u razgovoru ističe da se svake godine rodilo jedno dijete) dovoljan je pokazatelj problematike koja u prvi plan projicira identitet pojedinca, njegov položaj i ulogu u društvu. Već de Beauvoir ističe da su takvi slučajevi dokaz uvriježenom mišljenju da je žena „muškarcu oduvijek bila barem vazal, ako već ne i rob" jer ga njegova „biološka potreba – spolna želja i želja za potomstvom (…) dovodi u stanje ovisnosti" o ženi koja se unatoč tomu društveno nije oslobodila. Drugim riječima, Husseinov odnos s Ljutvie upućuje na tvrdnje da „dva spola nikad nisu ravnopravno dijelila svijet" pa iako ženin „položaj evoluira", još uvijek ostaje prikraćena u brojnim društvenim sredinama i kulturama (De Beauvoir 2016: 9). Zato je među učenicima važno razvijati sliku o sebi i omogućiti im ponašanje u skladu sa svojim osobinama, osobnim i društvenim vrijednostima i identitetom, a ujedno i naglasiti potrebu za uspostavom i održavanjem zdravih društvenih odnosa i pripremom „za njihove uloge u obitelji" i društvu općenito.[29]

---

prihvaćali sjedilački način života i bavljenje poljoprivredom. Prakticirali su izolirani život od ostalog stanovništva, no suvremeni tokovi života polako i to mijenjaju. Do danas su sačuvali svoj jezik (jedan oblik turskoga dijalekta) i brojne običaje. Više na: Juruci. Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. Pristupljeno 21. 3. 2021. http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=29607.

27 Više u: S. de Beauvoir, *Drugi spol* (Zagreb: Ljevak, 2016.).

28 Kurikulum međupredmetne teme *Osobni i socijalni razvoj za osnovne i srednje škole*. 2019. Zagreb: Ministarstvo znanosti i obrazovanja, str. 45.

29 Isto, str. 5.

Nadalje, u kontekstu odgojno-obrazovnih očekivanja u domeni osobnoga i socijalnoga razvoja važno je istaknuti i kompleksnost odnosa Hatidže i obitelji Sam koji sugerira nekoliko ključnih elemenata. S jedne strane Hatidže uspostavlja blizak odnos s Husseinom i njegovom djecom što može poslužiti kao dobar primjer prihvaćanja i otvorenosti pojedinca koji „živi u skladu s vrijednostima i kulturom svoje zajednice poštujući kulturni identitet drugih".[30] S druge strane Husseinovo kršenje prirodnih zakona i ugrožavanje Hatidžine egzistencije pokazuju koliko je važno postizanje „vještine dogovaranja, pregovaranja i postizanja kompromisa", kako „preuzeti odgovornost za svoje postupke i izbore" te primijeniti asertivne i „nenasilne strategije u rješavanju sukoba".[31] Svjesna da su prirodni i životni zakoni utemeljeni na međuovisnosti svih članova društva i da je iznimno važno posjedovati određenu razinu osobne i društvene odgovornosti, Hatidže jasno pokazuje kako iskazati svoj stav, zaštititi vlastiti integritet i povratiti izgubljenu sigurnost. Svojim djelovanjem i brigom o pčelama postavila si je realne ciljeve za koje je svjesna da ih može ostvariti osobnom odgovornošću prema prirodi, ali i poslu koji obavlja.

Takav prikaz učenicima može poslužiti u nastojanju da osvijeste „svoje potencijale, područja napredovanja i moguća ograničenja bitna za cjeloživotno učenje i profesionalni razvoj. Suočavajući se s uspjesima i neuspjesima (…), razvijaju realnu sliku o sebi, svojim sposobnostima i mogućnostima. Uče prepoznati i kontrolirati emocije te razviti toleranciju na frustracije".[32] Na tragu toga može se zaključiti da je *Medena zemlja* kao dokumentaristički prikaz životnih situacija dobar materijal za učenje kako poticati i razvijati odgovornost pojedinca, njegova pozitivnog odnosa prema sebi i drugima, kako primijeniti nenasilne strategije rješavanja sukoba, izgraditi samopouzdanje i osjećaj vlastitih vrijednosti istovremeno poštujući druge i čuvajući osobni integritet i identitet.

III.

Dokumentarni film *Medena zemlja* svojom je ekološkom porukom, ali i drugim antropološkim aspektima ostao trajni podsjetnik na postojanje međuovisnosti čovjeka i prirode te naglašava nužnost njezina održavanja da bi se izbjeglo

30 Kurikulum međupredmetne teme *Osobni i socijalni razvoj za osnovne i srednje škole*. 2019. Zagreb: Ministarstvo znanosti i obrazovanja, str. 51.

31 Isto, str. 26–51.

32 Isto, str. 8.

suočavanje s neprocjenjivim gubitkom ako čovjek odluči postupati protivno prirodnim zakonima. Hatidže Muratova i Hussein Sam glavni su sudionici koji na različite načine doživljavaju potrebu za realizacijom osobnih ciljeva, a čije će odluke i postupci izravno utjecati na njihovu zajednicu ovisnu o dostupnim resursima. Realističnost događaja i aktualnost problema podložni su višestrukoj analizi jer *Medena zemlja* sadrži u sebi značajan obrazovni potencijal pa se radom nastojalo izdvojiti ključne probleme koji se mogu uporabiti kao reprezentativni materijal pri ostvarivanju odgojno-obrazovnih ciljeva i očekivanja propisanih kurikulima međupredmetnih tema Građanski odgoj i obrazovanje, Poduzetništvo, Osobni i socijalni razvoj i Održivi razvoj. U okviru strategije obrazovanja ističe se da bi, uz redovite obrazovne sadržaje, koncepti međupredmetnih tema trebali doprinijeti razvoju općeljudskih vrijednosti učenika i pripremiti ih za stjecanje potrebnih kompetencija za život u 21. stoljeću, a njihova provedba organizirana u ciklusima i domenama sveobuhvatna je i generira mnoge vještine, znanja i stavove koji ih pripremaju na prihvaćanje izazova suvremenog doba. *Medena zemlja* tako može poslužiti kao značajni izvor i materijal za poučavanje o osobnome i socijalnome razvoju pojedinca, o načelima održivosti i poštivanja drugih ljudi, o odgovornosti za vlastite postupke i o poduzetničkim kompetencijama potrebnima za vlastiti napredak.

LITERATURA

De Beauvoir, Simone. 2016. *Drugi spol*. Ljevak. Zagreb.

Kurikulum međupredmetne teme Građanski odgoj i obrazovanje za osnovne i srednje škole. 2019. Ministarstvo znanosti i obrazovanja. Zagreb.

Kurikulum međupredmetne teme Održivi razvoj za osnovne i srednje škole. 2019. Ministarstvo znanosti i obrazovanja. Zagreb.

Kurikulum međupredmetne teme Osobni i socijalni razvoj za osnovne i srednje škole. 2019. Ministarstvo znanosti i obrazovanja. Zagreb.

Kurikulum međupredmetne teme Poduzetništvo za osnovne i srednje škole. 2019. Ministarstvo znanosti i obrazovanja. Zagreb.

Nove boje znanja – strategija obrazovanja, znanosti i tehnologije. 2015. Ministarstvo znanosti, obrazovanja i sporta. Zagreb.

Peterlić, Ante. 2001. *Osnove teorije filma*. Hrvatska sveučilišna naklada. Zagreb.

Težak, Stjepko. 2002. *Metodika nastave filma na općeobrazovnoj razini*. Školska knjiga. Zagreb.

Turković, Hrvoje. 1996. *Umijeće filma*. Hrvatski filmski savez. Zagreb.

Cvetanoski, Ilcho. *Honeyland: take half, leave half*.

https://www.balcanicaucaso.org/eng/Areas/North-Macedonia/Honeyland-take-half-leave-half-193578 (pristupljeno 20. ožujka. 2021.).

Honeyland https://honeyland.earth/ (pristupljeno 11. ožujka 2021.).

Gašić, Marina. 2013. *Zelena ekonomija*. Učenje za poduzetništvo. 3 (1), 174–180. https://hrcak.srce.hr/130308 (pristupljeno 22. ožujka 2021.).

Konvencija o pravima djeteta. 1989. https://www.unicef.hr/wp-content/uploads/2017/05/Konvencija_20o_20pravima_20djeteta_full.pdf (pristupljeno 10. ožujka 2021.)

Kazbek, Katya. *A Parable For Humanity Plays Out Amidst Balkan Beehives in* 'Honeyland'. https://supamodu.com/2019/film/honeyland-tamara-kotevska-ljubomir-stefanov/ (pristupljeno 20. ožujka 2021.).

Kovačević, Tamara. *Honeyland: Life lessons from Europe's last wild beekeeper*. https://www.bbc.com/news/entertainment-arts-51401315 (pristupljeno 11. ožujka 2021.).

Kušter, Filip. *Medena zemlja: jedna od povijesti pčela i njihova čuvarica*. https://www.ziher.hr/medena-zemlja-jedna-od-povijesti-pcela-i-njihova-cuvarica/ (prisutpljeno 16. ožujka 2021.).

Juruci. 2021. Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje. Leksikografski zavod Miroslav Krleža. Zagreb. http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=29607 (pristupljeno 21. ožujka 2021.).

Scott, A. O. 'Honeyland' *Review: The Sting and the Sweetness*. https://www.nytimes.com/2019/07/25/movies/honeyland-review.html (pristupljeno 12. ožujka 2021.).

SUMMARY

The documentary Honeyland describes the relationship between human and nature so as other's influence on the integrity of the individual. In the rural part of Northern Macedonia, Hatice Muratova and Hussein Sam are facing endangered livelihoods in different ways, and violating natural laws will directly affect their community depending on available resources. The reality of events and the importance of universal issue can be used as subject to multiple analysis because Honeyland contains significant educational potential that can be used as a representative material in achieving educational goals and expectations prescribed by the curriculum of interdisciplinary topics Civic Education, Entrepreneurship, Personal and Social Development and Sustainable Development. It contains many concepts which will help students to learn about universal human values and prepare them to acquire the necessary competencies for life in the 21st century.

Keywords: documentary, civic education, entrepreneurship, personal and social development, sustainable development

UDK 791.633-05 Zafranović, L.
(Stručni rad)

ANDREA VUČETIĆ

REPREZENTACIJA LIKA ŽENE U FILMOVIMA *UJED ANĐELA* (1984.) I *HALOA* (*PRAZNIK KURVI*) (1988.)

1. UVOD I METODOLOGIJA

U svijet filma Lordan Zafranović ušao je kao autor kraćih amaterskih filmova (Škrabalo 1984: 281), a nešto kasnije postaje pripadnik tzv. praške škole koju spominju brojni autori (Škrabalo 1984: 281; Goulding 2004: 152; Levi 2009: 92). Goulding ističe da se redatelj afirmirao tijekom 70-ih i 80-ih filmovima: *Dalmatinska kronika* (1972.), *Muke po Mati* (1975.), *Okupacija u 26 slika* (1978.), *Pad Italije* (1981.), *Ujed anđela* (1984.), *Večernja zvona* (1986.) te *Praznik kurvi* (1988.) (Goulding 2004: 157). Prema Škrabalu, Zafranović je tijekom 80-ih definitivno bio „miljenik jugoslavenskog komunističkog *establishmenta*" (Škrabalo 2008: 136). Uzme li se u obzir da je *Okupacijom*, koju Škrabalo naziva političkim hororom, bezrezervno osudio ustaške zločine (1984: 299), prikazane na izuzetno nasilan i mučan način te je prikazao moralnu dekadenciju okupatora (usp. Goulding 2004), jasno je zašto su ne samo taj film nego i idući, *Pad Italije*, slične tematike, dobili nagrade (Pavičić 2017: 232, 258). Da je Zafranović imao podršku komunista, vidljivo je i iz činjenice da su pokušaji negativne kritike *Okupacije* u časopisu „Film" rezultirali gašenjem tog časopisa (Škrabalo 1998: 380). Međutim, analiza političkih filmova nije cilj ovoga rada, stoga ćemo se osvrnuti na drugi dio opusa.

Zafranović je stvarao i filmove koji nisu bili ideološkog naboja, a nama je bio cilj istražiti dva naslovljena filma intimnog i erotskog karaktera – *Ujed anđela* i *Haloa (Praznik kurvi)*. Kraći opisi radnje filmova i vrlo subjektivne opaske Škrabala da je *Ujed anđela* „neuvjerljiv" u dramskom smislu dok redatelj *Haloe* ima „sumnjiv ukus" i nepouzdanu dramaturgiju (Škrabalo 1998: 401, 403) pokazale su Škrabalovu osobnu nesklonost Zafranoviću, ali i pobudile našu želju za svježijim „čitanjem" filmskog narativa. Polazeći od pretpostavke da se Zafranović i u nepolitičkim filmovima, odnosno u reprezentaciji lika žene slu-

ži naturalističnim i nadrealističnim postupcima, nužno je ostvariti zadani cilj: interpretirati, analizirati i usporediti dva filma na sadržajnoj razini, upućujući na: glavne teme i motive koji pokreću radnju; način prikaza žena u tjelesnom i psihičkom smislu te uzroke njihovih vanjskih i unutarnjih konflikata.

2. TEMATSKO-SADRŽAJNA INTERPRETACIJA, ANALIZA I USPOREDBA FILMOVA

A) *UJED ANĐELA*

Radnja filma (dalje u radu: UA) smještena je na izoliranom otoku Jadranskog mora u čijem svjetioniku stanuju svjetioničar, njegova mlada i privlačna supruga Dora, barba i nježna djevojka Ivanka, s intelektualnim poteškoćama. Usprkos prekrasnoj prirodi, dani tih četvero stanovnika prolaze na već uhodan način. Pritom se uočava seksualna frustriranost Dore koja često miluje svoju kosu ili tijelo, kompenzirajući suprugovo zapostavljanje.

Monotonu svakodnevicu narušava dolazak nepoznatog muškarca – jedriličara – koji Ivanki oduzima nevinost, kao i istovremeno upozorenje stanovnicima svjetionika preko radija da pripaze i prijave uoče li nepoznatu jedrilicu na otoku jer je nestala supruga jednog svjetioničara čime se ostvaruje zaplet.

Iako sve češći dolasci jedriličara, Ivankino seksualno buđenje (*Noćas mi se prikazal anjel. (…) Zabolilo me.*), isprva bez privole (i transformacija iz djevice u seksualno aktivnu ženu), saznanje da nepoznati jedriličar ubija žene tijekom seksualnog odnosa i barbino upozorenje Dori (*Bižite odavde! Prokletstvo!*) ukazuju na to da se sprema opasnost, upravo je to pokretač svih onih sublimiranih osjećaja u Dori koja samo čeka priliku kada će ostati sama i prepustiti se tajanstvenom muškarcu. Prilika se za to pruži nakon što suprug mora napustiti svjetionik kako bi odvezao umirućeg barbu na kopno, a ona doživljava osobni preporod. Prikazana kao obnažena zavodnica, naglašenih tjelesnih atributa, Dora u svoj erotski svijet samozadovoljavanja i povremenih lezbijskih sklonosti, uvodi i Ivanku koja isprva oklijeva, ali joj se onda prepušta. Tako se saznaje da je Dora s tom praksom upoznata još u djevojačkom domu (*Dodir nas je smirivao. Tada bih osjetila neko tajno blaženstvo i neki tajanstveni bolovi bi se zamjenjivali potajnom naslađom srca*). Seksualno oslobođenje i istraživanje „seksualnog ja" povezano je s „revolucijom permisivnosti" i „feminističkim pokretom" 1960-ih i 1970-ih (Abramson i Pinkerton 1998: 11).

Sve češći susreti i odnosi s jedriličarom (koji u filmu nije progovorio ni riječi, a zbog sjajnih efekata ukazuje se „poput anđela" i nemoguće mu je vidjeti lice) u Dori izazivaju istovremenu želju za što češćim odnosima i suicidom, odnosno dvjema krajnostima. Pojava i uloga neznanca u njezinu životu vidljiva je iz Dorine potrebe da se psihički razgoliti i otkrije mu dugo čuvanu tajnu koju nikome nije povjerila. U djetinjstvu je razvila incestuozan odnos s ocem u kojemu je pronašla ideal savršenog muškarca. Iako je kasnije ušla u brak, taj se osjećaj ugode nije javio sve do dojenja sina, u čemu prepoznajemo dvostruki Edipov kompleks (o kompleksu usp. Elliott 2012). *Od tada je u mene ušao neki nemir. Noćima nisam oči sklopila. Imala sam silnu želju da se nađem u zagrljaju muškarca koji bi bio divan tako kao on. Sve ove godine nisam osjećala takav užitak. Osim kad sam dojila svog sina.*

Međutim, suprug je postao ljubomoran na pažnju koju je pridavala novorođenčetu, stoga joj je oduzeo dijete, povjerio ga svojoj majci i otišao s njom. Dijete je u međuvremenu umrlo, Dora se odala izvanbračnim aferama s nepoznatim muškarcima, sve dok suprug nije zatražio da napuste taj svijet i dođu stanovati u svjetionik. Nakon emocionalnog monologa i posljednjeg seksualnog odnosa s jedriličarom, i Dora je ubijena uslijed vrhunca.

B) *HALOA (PRAZNIK KURVI)*

Drugi se film (dalje u radu: HPK) događa na Hvaru. U kuću gospođe Marije i njezina sina stižu turisti iz Njemačke – profesor Manfred i njegova znatno mlađa supruga Maira. Otpočetka se uočava Mairina potreba za pažnjom i užitkom, stoga ona zavodi šutljivog mladića čiji se mračni alter ego budi svaki put kada se povuče u sobu, stavi sunčane naočale i slušalice, slušajući pjesmu o Mairi, na njemačkom. Njegovom mračnom karakteru dopuna su zlokoban osmijeh i crni pas koji predstavlja opasnost, a sluša jedino naredbe mladića.

Profesor isprva šutke podnosi Mairine seksualne igrice s mladićem, iako se u odnosima četvero protagonista osjeća napetost. U jednom joj trenutku, pri turističkom razgledanju razrušenoga grada, suprug opiše kako su u staroj Grčkoj prostitutke određenog dana u godini imale poveze na očima i trebale su tražiti falus i sjesti na njega, aludirajući na njezinu nevjeru. Iako je iz daljnjeg razvoja radnje jasno da ovo nije prvi mladić s kojim je Maira za vrijeme braka (a što je Manfred ranije prešutno odobravao), čini se kao da ona gubi kontrolu i ne može vladati svojim osjećajima prema mladiću. Česte svađe sa suprugom, scene potpuno golih ljubavnika u klinču na plaži, usred dana, izmjenjuju se s

Mairinim zagonetnim odlaskom u stari dio grada i sve većim sukobima i sa suprugom, ali i s mladićem. Međutim, dok bi suprug na kraju bio prisiljen popustiti, u jednom trenutku mladić pokazuje dominaciju, divljački ju siluje i kaže da on nije Manfred, odnosno da ona njime na može upravljati (kao što to čini suprugu).

Sve mučnija atmosfera kulminira nenadanim otkrićem Maire da je ona zapravo Marijina kći (a mladić joj je brat) i željom da se Manfred i ona vrate u Njemačku. Ipak, mladić se protivi i odlučuje na radikalan čin – stavlja Mairi pseću ogrlicu i time joj pokazuje tko dominira u njihovu odnosu. Nemoćni su i Manfred i gospođa Marija. Nakon divljanja u noći, mladić pušta Mairu, a u njezinu dijalogu s Marijom saznajemo da krivi majku za smrt oca i da je došla kako bi joj se osvetila. Sutradan se bračni par sprema na povratak u Njemačku, ali se, posve nadrealistički, u vožnji pojavi crni pas i oboma im pregrize vratove, nakon čega auto sleti u provaliju.

C) USPOREDNA ANALIZA PRIKAZA LIKA ŽENE (DORA – IVANKA – MAIRA – MARIJA)

U oba je filma prisutna putenost žena koje su fizički privlačne, poželjne i zanimljive muškarcima (izuzev činjenice da je Dorin suprug možda impotentan jer baš i ne reagira na njezino zavođenje). Dora (UA) i Maira (HPK) one su koje preuzimaju inicijativu za izvanbračnim aferama, a svojom senzualnošću, dominacijom te potrebom za kršenjem pravila povremeno podsjećaju na fatalne žene. Iako bi takve žene mogle upravljati muškarcima i odvesti ih u propast, ni Dora ni Maira nemaju takvu moć – prva nije u mogućnosti poći sa svojim „anđelom" (jer nju se ne pita), a druga se ne može poigravati mladićem i njegovom željom za užitkom. Pored toga, obje su opterećene prošlošću koja im ne dopušta krenuti dalje – Dora incestuoznim odnosom s ocem, a Maira željom da osveti oca zbog kojega počini incest s bratom. Neodoljivo podsjećajući na tragične grčke junakinje i tragičnu krivnju, čini se da je njihov tragičan kraj neizbježan – simbolika je u liku anđela (smrti) (UA) čiji je „ujed" (ugriz) smrtonosan kao i ugriz crnog psa (HPK).

S druge strane, likovi Ivanke (UA) i Marije (HPK) drugačije su predstavljeni. Ivanka je nježna, draga i ranjiva djevojka koju u svijet seksualnih užitaka uvode anđeo i Dora. Kroz film ona proživljava svoju transformaciju do te mjere da će na samom kraju, s odlaskom anđela koji ju je poštedio smrti, biti odjevena i našminkana poput Dore (od početaka filma). Nije li to najava redatelja

da je i u Ivanku ušao neki nepoznati nemir nakon fatalnog susreta? Gospođa Marija je plaha, tiha i požrtvovna žena koja najmom soba turistima nastoji osigurati egzistenciju sebi i bezosjećajnom sinu. Utjehu pronalazi u ljubavnim filmovima, a u nekim trenucima osjeća se uzajamna privlačnost između nje i Manfreda. Međutim, pretkraj filma šokira se ugledavši kćer koju je prije puno godina ostavila u sirotištu. Redatelj ju dovodi u situaciju suočavanja s njezinim grijesima iz prošlosti. Nije li i to oblik uvođenja trajnog nemira (iako ne seksualne prirode)?

3. UMJESTO ZAKLJUČKA

Iako u filmovima nema naznaka o politici, nasilje kakvo je viđeno u takvim filmovima, prisutno je i ovdje čime smo potvrdili početnu hipotezu. Dora je brutalno zadavljena, Ivanka je silovana, Maira je također doživjela silovanje, javno poniženje i podčinjavanje puzanjem na psećem povodcu, a Marija trpi verbalne ispade sina koji joj zamjera što je preuzela ulogu i oca i majke u njegovu životu.

Zafranovićeve dvije žene (Doru i Mairu) tako je moguće promatrati kroz opoziciju život-smrt, naročito jer u sebi nose određen oblik tragične krivnje, ali i izraženu rušilačku seksualnu energiju. Međutim, preostale dvije žene ne završavaju smrću. Iz nekog je razloga Ivanka poštеđena davljenja, a ni Marija nije ubijena, temeljem čega je nemoguće uočiti paradigmatski model u Zafranovićevu prikazu žena te se prikaz razlikuje, ovisno o pojedinom filmu.

FILMSKI IZVORI[1]

Zafranović, Lordan. 1984. *Ujed anđela*[2], igrani film. https://www.youtube.com/watch?v=BM353A_-tx8 (pristupljeno 1. travnja 2021.)

1 Detalji o filmovima (između ostaloga i o godini nastanka) doslovno su preuzeti od Škrabala (1998), a prikazani su u fusnotama. Pritom Škrabalo objašnjava da se kratice tumače na sljedeći način: Pr (proizvođač filma); R (redatelj); Sc (autor scenarija); K (kamera); Gl (glazba); Sg (scenograf); M (montažer); Ul (uloge); D/tr (duljina ili trajanje) (Škrabalo 1998: 565).

2 **Ujed anđela.** Pr: Marjan film, Split. R: Lordan Zafranović. Sc: Tomislav Sabljak, Lordan Zafranović. K: Karpo Aćimović-Godina. Gl: Alfi Kabiljo. Sg: Milenko Jeremić. Mt: Josip Remenar. Ul: Katalin Ladik, Boris Kralj, Marina Nemet, Charles Millot (Velja Milojević), Boris Blažeković. D/tr: 2659 m, boja. (Škrabalo 1998: 581).

Zafranović, Lordan. 1988. *Haloa (Praznik kurvi)*[3], igrani film. https://www.youtube.com/watch?v=1bHDrEmQQxo (pristupljeno 1. travnja 2021.)

MREŽNI IZVOR

Filmografija Lordana Zafranovića. http://www.lordanzafranovic.com/hrv_filmografija.html (pristupljeno 2. travnja 2021.).

POPIS LITERATURE

Abramson, Paul R.; Pinkerton, Steven D. 1998. *O užitku: Razmišljanja o naravi ljudske spolnosti.* Naklada Jesenski i Turk – Hrvatsko sociološko društvo. Zagreb.

Elliott, Anthony. 2012. *Uvod u psihoanalitičku teoriju*. AGM. Zagreb.

Goulding, Daniel J. 2004. *Jugoslavensko filmsko iskustvo, 1945.-2001. – oslobođeni film*. V. B. Z. Zagreb.

Levi, Pavle. 2009. *Raspad Jugoslavije na filmu: Estetika i ideologija u jugoslovenskom i postjugoslovenskom filmu*. Biblioteka XX. vek. Beograd.

Pavičić, Jurica. 2017. *Klasici hrvatskog filma jugoslavenskog razdoblja*. Hrvatski filmski savez. Zagreb.

Škrabalo, Ivo. 1984. *Između publike i države: Povijest hrvatske kinematografije 1896-1980*. Znanje. Zagreb.

Škrabalo, Ivo. 1998. *101 godina filma u Hrvatskoj 1896.-1997.: Pregled povijesti hrvatske kinematografije*. Nakladni zavod Globus. Zagreb.

Škrabalo, Ivo. 2008. *Hrvatska filmska povijest ukratko (1896-2006)*. V. B. Z. Zagreb.

3 **Haloa – praznik kurvi**. Pr: Jadran film/TV Zagreb. R: Lordan Zafranović. Sc: Veljko Barbieri, Lordan Zafranović. K: Andrija Pivčević. Gl: Igor Savin. Sg: Ivica Šporčić. Mt: Andrija Zafranović. Ul: Neda Arnerić, Ranko Zidarić, Stevo Žigon, Dušica Žegarac, Zorko Rajčić. D/tr: 2680 m, boja. (Škrabalo 1998: 584).
Iako Škrabalo u svojim knjigama (1998, 2008) uz ovaj film navodi naslov **Aloha – praznik kurvi**, u videozapisu filma piše **Aloa**, a redatelj na službenoj stranici koristi riječ **Haloa**, a ne Aloha (http://www.lordanzafranovic.com/hrv_filmografija.html, pristupljeno 2. travnja 2021.), stoga u cijelom radu poštujemo autora.

SUMMARY

One of the most controversial Croatian (and Yugoslav) film directors – Lordan Zafranović – secured the status of a favorite of the communist regime at 1980s, thanks to the harsh film condemnation of Ustasha crimes and a review of shameful passages from the recent Croatian history. For the same reasons, he has been politicaly unfit since the 1990s. However, apart from the movies in which he exposes the evil underlying the ideology (*Occupation in 26 Pictures; The Fall of Italy; The Bells of Evening*), doing so in a very brutal way, Zafranović is also the autor of those, no less controversial, movies in to whom he stripped his protagonists – physically and mentally.

Examples of those intimate and erotic dramas are *Angel's Bite* (1984) and *Aloa (The Whore's Feast)* (1988) which, in relation to the director's dominant political theme, are less interesting to reviewers. The hypothesis of this paper is that Zafranović remained consistent with his authorial signature and uses naturalistic and surrealistic procedures in his potrayal of the female character, as can be seen in ideological films. To verify this, we will interpret, analyze and compare these films at the content level, referring to: the main themes and motives that initiate the action; the way women are portrayed physically and mentally and the causes of their conflicts.

Keywords: movie, Lordan Zafranović, *Angel's Bite, Aloa (Whore's Feast)*, female.

UDK 821.111(73).09-2 O'Neill, E.=111
(Izvorni znanstveni rad)

LUCIJA PERIŠ

IMAGOLOGICAL READING OF EUGENE O'NEILL'S PLAYS: NATION AND ITS REPRESENTATION IN *LONG DAY'S JOURNEY INTO NIGHT* AND *A MOON FOR THE MISBEGOTTEN*

INTRODUCTION

Theater, like other art forms, is a reflection of the socio-cultural context in which the artist creates. This especially applies to the playwrights who created during Realism because, during that period, "drama exploited the different characteristics of sectional America" (Meserve 1964: 159). American Realist playwrights of civic drama had a tendency of portraying life as it really is, which oftentimes implied incorporating parts of their own lives in their plays, as observed on the example of Eugene O'Neill. "O'Neill wrote plays that were directly autobiographical, depicting on stage with little disguising fiction the facts of his own personal life." (Bogard 1967: viii). Although O'Neill's plays are often interpreted as personal testimony about the devastating effects addiction can have on an individual and his environment, his plays offer a broader possibility of interpretation. The plays *Long Day's Journey into Night* (1956) and *A Moon for the Misbegotten* (1947) can be a fruitful ground for the analysis of the social status of minorities in cosmopolitan America such as the Irish. The parts concerning the nationality of the main characters of his plays are also autobiographical, as confirmed by O'Neill, who alone emphasizes the importance of his national origins in his playwriting. While most scholars who analyzed O'Neill's plays have explored the impact of the author's inner states, past, and family life on his work, O'Neill pointed out the following: "The one thing that explains more than anything about me is the fact that I'm Irish, and, strangely enough, it is something that all the writers who have attempted to explain me and my work have overlooked." (Dowling 2014: 91). Accordingly, the data from these plays are extremely relevant source for imagological analysis becau-

se they are autobiographical. The drama reveals a number of ethnic stereotypes encountered by the Irish in America during the first half of the twentieth century. These stereotypes stem from the nineteenth century, which had seen a wave of Irish immigration to the United States of America as a consequence of Ireland's Great Famine, also known as the Celtic Exodus. "The consequences were readily apparent of the Atlantic's western shores. In 1848-49, even before the Famine emigration peaked, the Port of New York received as many Irish immigrants as had the entire United States in the decade 1831-1849. By 1851, New York Harbor berthed, on average, forty immigrant-bearing ships a day, the larger portion disembarking Irish passengers." (Knobel 2001: 3). Though migrants have thought of the United States of America as a "Land of the Free and Get-Rich-Quick" (O'Neill 1967: 328), the reality turned out to be different as they experienced social, economic and political marginalization. "The low-pay, long-hours and seasonal works such as those in railroad, mining and other quarrying industries that were at the bottom of the occupation ladder, often resulted in their unstable income and social unrest, in the worst case, unemployment. In addition, the labor union run by the native whites rejected the Irish immigrant workers." (Ohno 2015: 302).

NATION, NATIONALISM AND NATION-NESS AS CULTURAL ARTEFACTS

Prior to the development of the nation in the modern sense of the word, people lived in two types of communities or cultural systems in the past: religious communities or the dynastic realms. The dynastic realm was essentially a monarchy centered around the king's power which extended over a precisely defined geographical territory, whilst the religious community was not centered around a particular nation, but its members recognized each other by their knowledge of the sacred texts, language and ideographs characteristic of their religion (Anderson 2006: 12-19). These types of communities began disappearing in parallel with the changes that took place in the world, such as the invention of the printing press and the accompanying emergence of capitalism. New types of cultural systems began emerging and "what, in a positive sense, made the new communities imaginable was a half-fortuitous, but explosive, interaction between a system of production and productive relations (capitalism), a technology of communications (print), and the fatality of human linguistic diversity" (Anderson 2006: 42-43). Eventually, it was the First World War

that "brought the age of high dynasticism to an end", and "from this time on, the legitimate international norm was the nation-state" (Anderson 2006: 113). This resulted with the fact that, today, nations as communities are not centered around a single value, such as religion or political system. In modern society, belonging to a particular nation does not mean living in the same geographic region, but it means sharing the same culture, history, language, and tradition, even if far away from the territory around which one's nation is centered.

Primarily, it is important to point out that belonging to a particular nation implies sharing certain innate traits with other members of that nation. This means that "(…) in everything 'natural' there is always something unchosen. In this way, nation-ness is assimilated to skin-colour, gender, parentage and birth-era - all those things one cannot help." (Anderson 2006: 143). O'Neill also shapes national identity of his characters with respect to this aspect. When introducing characters, the playwright primarily provides a description of their appearance. All characters in the play are described as typically Irish in their physical features, as exemplified by the description of Josie Hogan from the play *A Moon for the Misbegotten* which indicates that "the map of Ireland is stamped on her face, with its long upper lip and small nose, thick black eyebrows, black hair as coarse as a horse's mane, freckled, sunburned fair skin, high cheekbones and heavy jaw" (O'Neill 1967: 301).

Despite the fact that belonging to a particular nation involves an element of certainty such as the previously described national genetic heritage, Benedict Anderson (2006) claims that nation "is an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign" (6). This statement can be applied to both the way members of a particular nation view their own nation and the way their nation is treated by the others. In short, phenomena such as nationalism and racism prove that nation is an imagined community. Thus "nationality, (…) nation-ness, as well as nationalism, are cultural artefacts of a particular kind" (Anderson 2006: 4), as evidenced by stereotypes and preconceived beliefs about members of particular ethnic groups in the analyzed plays, be they positive or negative such as prejudices. This is best seen in the example of Mike Hogan's description in *A Moon for the Misbegotten* which includes negative stereotypes related to his nationality: "He has a common Irish face, its expression sullen, or slyly cunning, or primly self-righteous. He never forgets that he is a good Catholic, faithful to all the observances, and so is one of the élite of Almighty God in a world of damned sinners composed of Protestants and bad Catholics." (O'Neill 1967: 302). This example provides an insight into

how the Irish were seen in the twentieth-century America. What is more, stereotypes about certain nations frequently become so ingrained that they are even present among the members of the stereotyped nation. This means that stereotypes can be also present within a stereotyped national community, not just imposed by the outside party. For example, there is a stereotypical notion that all people of Irish nationality are ginger, although this is not true. Hence, in the play *A Moon for the Missbegotten* Josie Hogan who is Irish calls her father "a ginger-haired, crooked old goat" (O'Neill: 1967: 408) despite the fact that in stage directions in Act One he is described as having "thinning sandy hair" (O'Neill 1967: 307). This example proves that nation is indeed an imagined community because the way we think about our own and other nations is not always based on facts, but rather on preconceived notions, as evidenced by O'Neill's plays.

TRADITION AS THE FOUNDATION OF THE IRISH NATION

Eugene O'Neill's plays *Long Day's Journey into Night* and *A Moon for the Misbegotten* demonstrate that the Irish form a community with a strong sense of their national identity, even if they migrate to another country. The play *Long Day's Journey into Night* tells the immigrant story of James Tyrone's parents following their arrival to America: "His father deserted his mother and their six children a year or so after they came to America. He told them he had a premonition he would die soon, and he was homesick for Ireland, and wanted to go back there to die. So he went and he did die." (O'Neill 1956: 102). The play proves that the Irish immigrant experience is imbued with a sense of homesickness. The reason that the Irish are so closely connected to their homeland and their national community, according to Terry Eagleton, is a long-standing tradition and national awareness nurtured by the Irish. Namely, he claims that "many of the Irish have a keener sense of their history than other nations" (Eagleton 1999: 99). In the light of the above, the opening scene in *Long Day's Journey into Night* reveals that James Tyrone keeps a large collection of books of various genres in his summer house, and what stands out the most is that he owns multiple books on Irish history:

> Farther back is a large, glassed-in bookcase with sets of Dumas, Victor Hugo, Charles Lever, three sets of Shakespeare, The World's Best Literature in fifty large volumes, Hume's History of England, Thiers' History of the Consulate and Empire, Smollett's History of England, Gibbon's Ro-

> man Empire and miscellaneous volumes of old plays, poetry, and several histories of Ireland. The astonishing thing about these sets is that all the volumes have the look of having been read and reread. (O'Neill 1956: 9)

Thus, the first value around which Irish community is centered is the developed sense of national history and an important part of Ireland's historical heritage is Catholicism. Malešević (2014) claims that "many traditional historical and literary studies of Irish nationalism insist on its unique characteristics", and one of them is "the religious specificity" (10). The characters of Irish nationality in the plays share strong religious values and form a community centered around their faith. This is evident in the example of James Tyrone in *Long Day's Journey into Night* who believes that "when you deny God, you deny hope" (O'Neil 1956: 116). Tyrone also thinks that only religion can help a man when his physical or mental health is poor. Accordingly, he believes that strong faith can help his wife Mary battle morphine addiction: "If your mother had prayed, too – She hadn't denied her faith, but she's forgotten it, until now there's no strength of the spirit left in her to fight against her curse." (O'Neill 1956: 66). Similarly, the play *A Moon for the Misbegotten* also abounds with Catholic images since the plot is centered around Irish immigrants. However, the protagonist of the play Phil Hogan has a different attitude towards faith than James Tyrone. Whilst James views religion as an aid in combating problems, Phil Hogan loses faith in God when encountering hardships such as his wife dying when giving birth to his son: "When I think your poor mother was killed bringing that crummy calf into life! *(vindictively)* I've never set foot in a church since, and never will." (O'Neill 1967: 311). Although it can be concluded from the plays that Catholicism is depicted as a strong feature of Irish identity, the playwright still decided to portray the versatility of human relationship to faith on the example of his characters.

Eugene O'Neill also clearly depicts the different attitudes of Irish people towards their nationality, especially when it comes to the first and the second generation of immigrants. It has been mentioned in the previous passages that the Irish community is founded on tradition. This is manifested not only in their knowledge of national history and exercising their religion, but in their worldview in general. This becomes apparent in *Long Day's Journey into Night* after considering James Tyrone's tastes in literature. Tyrone acknowledges importance of canonical books and classical writers such as Shakespeare and believes that modern writers and philosophers such as Nietzsche do not have a good influence on his sons: "There's a little choice between the philosophy

you learned from Broadway loafers, and the one Edmund got from his books. They're both rotten to the core. You've both flouted the faith you were born and brought up in – the one true faith of the Catholic Church – and your denial has brought nothing but self-destruction!" (O'Neill 1956: 66). On the other hand, whilst James Tyrone is religious, Edmund Tyrone is an atheist and claims that "Nietzsche must be right" in the fact that "God is dead" (O'Neill 1956: 66). The Tyrones thus depict the contrast between the older and the newer generations of the Irish-Americans. The fact that the sons of James Tyrone are born in America largely influences their sense of national belonging, hence they share values that are considered typically American. According to Nussbaum and Cohen (2002), "(…) we form intense attachments to the local first, and only gradually learn to have compassion for people who are outside our own immediate circle. For many Americans, that expansion of moral concern stops at the national boundary." (Nussbaum and Cohen 2002: xii). The gap between the father and the sons also becomes apparent in their attitude towards medicine. Namely, James Tyrone and his son demonstrate opposing views when considering the appropriate medical treatment of consumption:

> JAMIE. (*stares at his father, ignoring his explanation*). I know it's an Irish peasant idea consumption is fatal. It probably is when you live in a hovel on a bog, but over here, with modern treatment —
>
> TYRONE. Don't I know that! What are you gabbing about, anyway? And keep your dirty tongue off Ireland, with your sneers about peasants and bogs and hovels! (O'Neill 1956: 29)

The play shows that the second generation of immigrants, due to the fact that they were born in different country than their parents, have a different worldview. Thus, James Tyrone Jr. who is of Irish descent but born and raised in America believes that the Irish beliefs are obsolete. However, despite that local community may play an important role in the formation of one's national identity, it is not a decisive factor. "If one begins a life as a child who loves and trusts his or her parents, it is tempting to want to reconstruct citizenship along the same lines, finding in an idealized image of a nation a surrogate parent who will do one's thinking for one." (Nussbaum and Cohen 2002: 16). This means that the negative attitude of the Tyrone sons towards Ireland can be attributed to the unstable relations within the family. On the other hand, precisely because of her closeness to her father, Josie Hogan in *A Moon for the Misbegotten* is depicted as typical Irishwoman, not only in her physical features, but in her conduct as well.

Finally, the plays demonstrate a strong sense of comradery among the members of the same nation, which is according to Benedict Anderson a typical feature of every nation. He claims that "regardless of the actual inequality and exploitation that may prevail in each, the nation is always conceived as a deep, horizontal comradeship" (Anderson 2006: 7). This becomes evident in the relationship of Phil Hogan and his tenant James Tyrone in *A Moon for the Misbegotten*. The two Irishmen often get into a conflict and it is their nationality that helps them resolve their disagreements, or more accurately, the similar patterns of behavior stemming from their nationality:

> JOSIE–It didn't stop him from saying you were the damnedest crook ever came out of Ireland.
>
> HOGAN–He said it with admiration. And we'd start drinking and telling stories, and singing songs, and by the time he left we were both too busy cursing England to worry over the rent. *(He grins affectionately.)* (O'Neill 1967: 315-316)

On the other hand, whilst the Irishmen in the plays demonstrate unity, they show intolerance towards nationalities to which they were subordinated in the past. Despite the fact that he lives in the United States of America, Phil Hogan identifies himself with the Irish, who are stereotypically known to be in bad terms with the English. The bad relationship between the two neighboring nations becomes apparent when Phil Hogan calls Simpson "that English scum of superintendent" (O'Neill 1967: 329) and "that English bastard" (O'Neill 1967: 337). This can be also applied to the relationship between the Irish and the Americans. The Irishman in America is always considered by the environment and also by himself as the other. That becomes apparent in *Long Day's Journey into Night*, when James Tyrone's tenant Shaughnessy gets into a fight with Harker, a rich American and the owner of Standard Oil, who is his neighbor because the fence between their estates is broken and Shaughnessy's pigs are bathing in Harker's ice pond. "He began by shouting that he was no slave Standard Oil could trample on. He was a King of Ireland, if he had his rights, and scum was scum to him, no matter how much money it had stolen from the poor." (O'Neill 1956: 21). Edmund Tyrone calls this situation "the great Irish victory" (O'Neill 1956: 22), which proves that the Americans and the Irish are the two opposite parties in the fight, namely that the fight was not between Harker and Shaughnessy, but between the representatives of Ireland and America. This demonstrates that even in the twentieth century the Irishmen observed themselves as

aliens in a foreign land, despite that "it is widely believed today that no nation should rule or dominate another nation" (Malešević 2014: 11).

LANGUAGE AS AN EXPRESSION OF NATIONAL IDENTITY

Language has not always been an important factor in the formation of national identity. The invention of the printing press changed the status of vernacular languages in the world, and contributed to language becoming an important link between members of a particular community. Until its invention, dominant language in Europe was Latin and after its invention "vernacular languages-of-state assumed ever greater power and status" (Anderson 2006: 78). Namely, the mass production of newspaper and other printed materials demanded a turn to national languages. "The lexicographic revolution in Europe, however, created, and gradually spread, the conviction that languages (in Europe at least) were, so to speak, the personal property of quite specific groups — their daily speakers and readers - and moreover that these groups, imagined as communities, were entitled to their autonomous place in a fraternity of equals." (Anderson 2006: 84). Accordingly, national languages became a big part of one's national identity. Due to the fact that the United States of America have always been a melting pot, "in the Americas there was an almost perfect isomorphism between the stretch of the various empires and that of their vernaculars" (Anderson 2006: 77). Despite the fact that truly there was an abundancy of languages spoken in the United States, if one wanted to rise on social ladder, he had to get rid of their mother-tongue.[1] However, some of them decided to stay true to their brogue, or English with an Irish accent, whilst some of them decided to get rid of it to adapt.

According to Shaughnessy (1998) O'Neill depicts two types of Irish immigrant. "The first group, who accept the logic of the American Dream, can be easily lampooned and stereotyped. Like other nineteenth-century immigrants, the Irish wished for success as defined in a brave new world. But O'Neill saw clearly that this surrender to mammon was certain to produce a sense of se-

1 Despite popular belief that all languages spoken in America, including the immigrant ones, have equal status, there are cases when Americans also have given priority to their national language and "(…) where one detects a sort of 'European' thinking early at work. For example, Noah Webster's 1828 (i.e., 'second-generation') *American Dictionary of the English Language* was intended to give an official imprimatur to an American language whose lineage was distinct from that of English." (Anderson 2006: 197)

lf-loathing. Long before Arthur Miller, he had isolated the cause of the national sickness: one must sell oneself." (Shaughnessy 1998: 155). The example of this type of Irish Americans can be noted in *Long Day's Journey into Night* in the character of James Tyrone, who renounces his typical Irish traits such as his brogue in order to achieve the American Dream and become a successful actor: "I'd worked like hell. I'd left a good job as a machinist to take supers' parts because I loved the theatre. I was wild with ambition. I read all the plays ever written. I studied Shakespeare as you'd study the Bible. I educated myself. I got rid of an Irish brogue you could cut with a knife." (O'Neill 1956: 131). He thereby shows that if immigrants wanted a complete assimilation, they had to get rid of their national character. Only then were they able to be an equally powerful force on the market as the Americans. This example proves that "the immigrant Irish had long lived in a kind of servitude (…) in the struggle for American assimilation" (Shaughnessy 1998: 154).

Mastering the new language meant obtaining equality in the new territory and thus "fluency in English also gave the Irish far greater access to the world of "haves" (Shaughnessy 1998: 155). This example proves Anderson's thesis on the importance of language in constituting national identity. "For it shows that from the start the nation was conceived in language, not in blood, and that one could be 'invited into' the imagined community. Thus today, even the most insular nations accept the principle of *naturalization* (wonderful word!), no matter how difficult in practice they may make it." (Anderson 2006: 145) On the other hand, the second analyzed play *A Moon for the Misbegotten* shows that Phil Hogan whose "voice is high-pitched with a pronounced brogue" (O'Neill 1967: 307), unlike James Tyrone, remained on the fringes of the society, figuratively relegated to the rural part of the America. The Hogans represent the second type of Irish-Americans, according to Shaughnessy (1998). According to him "the second and smaller group of Irish-Americans are O'Neill's "fog people," a company of existential misfits who can never belong." (Shaughnessy 1998: 155) This group of immigrants does not renounce their Irishness and considers language a constitutive element of their national identity. This group of Irish-Americans is depicted in the play *A Moon for the Misbegotten*, in a scene which represents a verbal quarrel between Phil Hogan and T. Stedman Harder. More precisely, Harder comes to Phil Hogan's farm to warn him about the fence that Hogan has broken and now his pigs are walking around Harder's estate and bathing in his ice pond, after which Hogan tries to beat the opponent verbally: "The experienced strategy of the Hogans in verbal battle is to take the offensive at once and never let an opponent get set to hit back. Also, they use a

beautifully co-ordinated, bewildering change of pace, switching suddenly from jarring shouts to low, confidential vituperation. And they exaggerate their Irish brogues to confuse an enemy still further." (O'Neill 1967: 334). Accordingly, there are two types of Irish people in the plays: the ones who adapted to the demands of the new country and the others who decided to nurture their national values. The first ones adapted to the capitalist market and thereby fulfill their American Dream despite being ethnic others because "the need of a constantly expanding market for its products chases the bourgeoisie over the whole face of the globe" (Marx and Engels 1958: 37). Accordingly, James Tyrone despite being Irish manages to succeed and become a Shakespearean actor, which was a difficult task even for people of American ethnicity. The other group of Irish immigrants lives in a subordinate relationship to the first group, thus Hogans in *A Moon for the Misbegotten* are tenants on the Tyrones' estate despite both families are Irish-Americans and former immigrants.

Sung word can be equally powerful as the spoken word in terms of defining one's national identity. Music can also be a powerful means of strengthening community ties and a reflection of belonging to a particular national community. According to Anderson (2006), "there is a special kind of contemporaneous community which language alone suggests - above all in the form of poetry and songs" (145). This especially refers to ceremonial songs such as national anthems, but it can be applied to other songs which evoke patriotic feelings. "If we are aware that others are singing these songs precisely when and as we are, we have no idea who they may be, or even where, out of earshot, they are singing/Nothing connects us all but imagined sound." (Anderson 2006: 145) The play *A Moon for the Misbegotten* is also filled with Irish songs and usually it is Phil Hogan who sings them, especially when he is drunk. Thus, in the Second Act, after leaving the company of his daughter and James Tyrone Jr., "a moment later he begins to bawl his mournful Irish song" which goes like this:

> Oh the praties they grow small
> Over here, over here
> Oh, the praties they grow small
> Over here.
> Oh the praties they grow small
> And we dig them in the fall
> And we eat them skins and all
> Over here, over here. (O'Neill 1967: 344)

Despite the fact that the song sung by Phil Hogan is not a national anthem and that he sings it alone rather than with other fellow compatriots, it still arouses strong national feelings. "Hogan's song which appears quite frequently in various scenes is one of the interesting and brilliant techniques of the author. The song expresses the moaning of the life of Irish people in the dark age of Ireland." (Ohno 2016: 342).

STEREOTYPES ABOUT IRISHNESS

Since their arrival in America, the notion of the Irish has largely been based on stereotypes, a phenomenon which Knobel (2001) explains in the following way:

> They are something more than just shared images and merely descriptive. They distort, of course, and not just by generalizing to all what may be characteristic of some. They are *selective* in their description, featuring and ignoring by applying some other mechanism than plain observation. They are evaluative – which is precisely the reason they are more than a matter of observation. They place the object of stereotyping in some kind of relationship to the stereotyper – usually in a way flattering, or at least useful, to the latter. (Knobel 2001: 4-5).

The stereotyped being, thing or phenomenon is not characterized in accordance with actual facts and observed as an entity of its own. It is usually evaluated in comparison to another entity; thus, the Irish in the plays are observed in relation to the Americans. This "us-them" thinking (…) easily becomes a general call for American supremacy, the humiliation of "the other" (Nussbaum and Cohen 2002: x). The other can be defined as a "member of a dominated out-group, whose identity is considered lacking and who may be subject to discrimination by the in-group" (Staszak, 2009: 43). After the Ireland's Great Famine and the arrival of the large number of Irish immigrants in the United States of America, the Irish occupied a marginal status, which is best reflected in the way Irish people were depicted in literature and the way they were treated in education: "The Caucasian race, taught a Civil War-era school text, was in fact divided into two, "Celts" and "Goths", the former, including the Irish, characterized by "strong passions and lively dispositions", the latter – the ancestral line of Protestant Anglo-Americans – identified by a manner "ingenious, but usually phlegmatic, and most distinguished by patient, persevering indu-

stry." (Knoble 2001: 10). This belief remained present in the twentieth century as well, thus characters of Irish descent in the plays are portrayed as uncouth, primordial and prone to indulging in vices, the characterization which O'Neill purposefully used to indicate the established stereotypes about the Irish. The stereotypes embedded in the plays are of intellectual, religious, social, economic, and political nature.

The first and the most frequent stereotype connected to Irish people visible in the analyzed plays is that they are uncivilized and barbarous. Hence Irish-Americans are represented as less intelligent, irresponsible, aggressive, and only suitable to do manual work. The prejudice connected to the smartness of the people of Irish nationality can be observed in the example of Cathleen in *Long Day's Journey into Night*. After listing a sequence of her physical traits, the playwright proceeds by naming her character traits, which imply that she is simpleminded: "She is a buxom Irish peasant in her early twenties, with a red-cheeked comely face, black hair and blue eyes — amiable, ignorant, clumsy, and possessed by a dense, well-meaning stupidity." (O'Neill 1956: 44). Furthermore, the description of James Tyrone Jr. in *A Moon for the Misbegotten* follows the same pattern of characterization: "But when he smiles without sneering, he still has the ghost of a former youthful, irresponsible Irish charm–that of the beguiling ne'er-do-well, sentimental and romantic." (O'Neill 1967: 322-323). Both descriptions contain elements that are offensive on ethnic grounds.

Another common prejudice about the members of the Irish nationality is that they are aggressive, so both plays provide examples of characters entering physical altercation, whether male or female. In the play *A Moon for the Misbegotten* all family members are depicted as inherently aggressive, thus the initial description of Phil Hogan in the stage descriptions show that the first impression that the public gets about this character is his aggressiveness: "A moment later, her father, Phil Hogan, comes running up from left-rear and charges around the corner of the house, his arms pumping up and down, his fists clenched, his face full of fighting fury." (O'Neill 1967: 307). The same can be noted for the Hogan women, who are also described as physically strong. When Josie and Phil Hogan talk about his late wife, he points out: "I only raised my hand to her once–just a slap because she told me to stop singing, it was after daylight. The next moment I was on the floor thinking a mule had kicked me. *(He chuckles.)* Since you've grown up, I've had the same trouble. There's no liberty in my own home." (O'Neill 1967: 311).

From the previously described stereotypes emerges their low social status in America and another stereotype – that the Irish are only suitable for manual labor. Accordingly, the setting of *A Moon for the Misbegotten* is the "the dilapidated Hogan farmhouse in Connecticut" (Berlin 1998: 92), whilst in *Long Day's Journey into Night* the Tyrones rent their estate also to an Irish tenant called Shaughnessy, which again confirms the thesis that the Irish faced job discrimination in the twentieth-century America, which is why they turned to cultivating the land. The entire Hogan family consists of farmers, including both male or female family members. Josie is described as being "more powerful than any but an exceptionally strong man, able to do the manual labor of two ordinary men" (O'Neill 1967: 301). The same can be observed in *Long Day's Journey into Night.* Though it can be said "He is by nature and preference a simple, unpretentious man, whose inclinations are still close to his humble beginnings and his Irish farmer forebears." (O'Neill 1956: 11). As such, it is assumed that the Irish are always healthy and living in harmony with nature: "He has never been really sick a day in his life. He has no nerves. There is a lot of stolid, earthy peasant in him, mixed with streaks of sentimental melancholy and rare flashes of intuitive sensibility." (O'Neill 1956: 11). Also, in the play we find out that James Tyrone owns a farm and has an Irish tenant on it: Thus, Edmund says that when he went at the Inn he met their tenant: "And who do you think I met there, with a beautiful bun on, but Shaughnessy, the tenant on that farm of yours." (O'Neill 1956: 19).

The final stereotypical image of the Irish analyzed in this article is that Irish people are notorious liars and thieves. "In *Long Day's Journey into Night* there is no reference to any plotting any deception beyond Shaughnessy's tactics, but in *Moon for the Misbegotten* the characters are involved in various schemes of deception and play so many roles that they all could hide behind corkscrew." (Ardolino 1998: 67). Josie Hogan in *A Moon for the Misbegotten* thus describes the way she helped her father Phil deceive customers when they were selling an old horse, by adjusting the old horse's legs so he could stand at least until they sold him: "Didn't I help you in the trade for the horse, when you got the Crowleys to throw in the satchel for good measure? I was up all night fixing that nag's forelegs so his knees wouldn't buckle together till after the Crowleys had him a day or two." (O'Neill 1967: 308). The fact that this stereotype is founded on a national basis is evident from the claim that she inherited her propensity for deception from her father, as if it were a characteristic innate to a particular nation which can be passed for generations: "You're as bad as he is, almost. It's his influence made you what you are, and him always scheming how he'll cheat

people, selling them a broken-down nag or a sick cow or pig that he's doctored up to look good for a day or two. It's no better than stealing, and you help him." (O'Neill 1967: 304-305). The same stereotype can also be noticed in *Long Day's Journey into Night*, where James Tyrone use racial slur "Mick" for his tenant which is a derogatory term for a person of Irish nationality together with the claim that he is deceitful. James Tyrone says for Shaughnessy, who is a tenant on their farm: "He's *a wily Shanty Mick*, that one. He could hide behind a corkscrew." (O'Neill 1956: 19), thereby indicating that he is dishonest.

CONCLUSION

Eugene O'Neill's play *Long Day's Journey into Night* and *A Moon for the Misbegotten* prove that the way we think about our own and other nations is not always entirely based on facts. Benedict Anderson in his book *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* describes nation as an imagined community. Namely, nation is a cultural and thus artificial construct, as well as the phenomena connected to it, such as nationalism and nation-ness. However, these phenomena exist in modern societies and can have a detrimental effect on the lives of ethnic minorities as shown in the analyzed plays. This means that oftentimes patriotism and ethnic discrimination coexist and imply the existence of each other. Stated more clearly, strong patriotic feelings towards one's country oftentimes imply superiority of that country and thus inferiority of people who do not belong to that community. A group of Irish migrants settled in America in large numbers, especially after the Great Famine, can be observed in the aforementioned way. The plays *Long Day's Journey into Night* and *A Moon for the Misbegotten* are based around the characters of Irish nationality and demonstrate the immigrant experience in the United States of America, from the values they share to the stereotypes they encounter. The analyzed texts show that the Irish in America were subject to cultural, social, economic and political marginalization, which resulted with generally accepted beliefs in the inferiority of their physical traits, intelligence, mentality, conduct, etc. Due to such treatment by the dominant national group, oftentimes Irish immigrants were unable to climb on social ladder and provide themselves job opportunities and better living conditions for which they came to America. Thus, most of the characters of Irish nationality in the plays are limited to manual labor, whilst the play *Long Day's Journey into Night* shows the example of an immigrant succeeding in American society, which can

be ascribed to the process of naturalization or assimilation to the demands of the American market. The plays have a specific value considering the fact that they were written by a playwright of Irish descent who, just like other Realist writers, aimed to represent life as it really is.

REFERENCES

Anderson, Benedict. 2006. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso. London.

Ardolino, Frank. 1998. Irish Myth and Legends in *Long Day's Journey Into Night* and *A Moon For the Misbegotten*. *The Eugene O'Neill Review* 22/1/2, 63–69. www.jstor.org/stable/29784616. (accessed 1 March 2021)

Berlin, Normand. 1998. The late plays. In: *The Cambridge Companion to Eugene O'Neill*. Ed. Manheim, Michael. Cambridge University Press. New York. 82–95.

Bogard, Travis. 1967. Introduction. In: *The Late Plays of Eugene O'Neill*. Ed. Bogard, Travis. Random House. New York.

Dowling, Robert M. 2014. *Eugene O'Neill: A Life in Four Acts*. Yale University Press. New Haven.

Eagleton, Terry. 1999. *The Truth About the Irish*. New Island Books. Dublin

Knobel, Dale T. 2001. 'Celtic Exodus': The Famine Irish, Ethnic Stereotypes, and the Cultivation of American Racial Nationalism. *Radharc* 2. 3–25. www.jstor.org/stable/25122316 (accessed 1 March 2021).

Malešević, Siniša. 2014. Irishness and nationalisms. *Are the Irish Different?*. Ed. Inglis, Tom. Manchester University Press. Manchester. 10–21.

Marx, Karl; Engels, Friedrich. 1958. *The Communist Manifesto.* In: *Selected Works: Vol. I.* Foreign Languages Publishing House. Moscow.

Meserve, Walter J. 1964. American Drama and the Rise of Realism. *Jahrbuch Für Amerikastudien* 9. 152–159. www.jstor.org/stable/41155278 (accessed 1 March 2021)

Nussbaum, Martha; Cohen, Joshua. 2002. *For Love of Country?*. Beacon Press. Boston.

Ohno, Kumi. 2015. *A Moon for the Misbegotten I*: Conflict and Fusion found in the layers of social structure. *Studies in the Humanities* 97. 301-317. https://core.ac.uk/reader/71798410 (accessed 1 March 2021)

Ohno, Kumi. 2016. *A Moon for the Misbegotten II*: Conflict and Fusion found in the layers of social structure. *Studies in the Humanities* 99. 339-356. https://core.ac.uk/reader/80536498 (accessed 1 March 2021)

O'Neill, Eugene. 1967. *A Moon for the Misbegotten*. In: *The Late Plays of Eugene O'Neill*. Ed. Bogard, Travis. Random House. New York.

O'Neill, Eugene. 1956. *Long Day's Journey into Night*. Jonathan Cape. London.

Shaughnessy, Edward L. 1998. O'Neill's African and Irish-Americans: stereotypes or "faithful realism"?. In: *The Cambridge Companion to Eugene O'Neill*. Ed. Manheim, Michael. Cambridge University Press. New York. 148–163.

Staszak, J.-F. 2009. Other/Otherness. In: *International Encyclopaedia of Human Geography*. Kitchin, Rob; Thrift, Nigel. Elsevier. Oxford. 43–47.

ABSTRACT

The article provides an imagological analysis of Eugene O'Neill's plays *Long Day's Journey into Night* (1956) and *A Moon for the Misbegotten* (1947) with an emphasis on the characters of Irish nationality who represent the group of Irish immigrants in the United States of America. The Irish inhabited America in large numbers as a result of the migration following Ireland's Great Famine in the nineteenth century and the analyzed plays provide an insight into the social status of the Irish following their arrival to America. The article relies on Benedict Anderson's theory of imagology, according to which nation, nationalism and nation-ness are seen as socio-cultural constructs and therefore society has a preestablished and often unfounded beliefs on members of certain nations. The article aims to explore the ways in which the characters of Irish nationality in the analyzed plays form a community, from the values that bind them to the stereotypes they encounter. The plays show two types of Irish people in America: naturalized citizens who adapt to the new environment or the ethnic others who decide to nurture their national values. The article also wants to point out the differences between the first and the second generation of Irish immigrants in America, especially when it comes to defining their own national identity. The characters that embody the second generation of Irish immigrants in the plays *Long Day's Journey into Night* and *A Moon for the Misbegotten* demonstrate a significantly less pronounced sense of belonging to Irish community and identify with their local community, which is America, despite their descent.

Keywords: *A Moon for the Misbegotten*, Eugene O'Neill, imagology, *Long Day's Journey into Night*, nation

UDK 811.163.42-05 Meršić Miloradić, M.
811.163.42(436.3)
(Izvorni znanstveni rad)

JADRANKA MLIKOTA
MARIJANA BOŠNJAK

FONOLOŠKO NAZIVLJE U *SLOVNICI HERVATSKOGA JEZIKA ZA SELSKE ŠKOLE* MATE MERŠIĆA MILORADIĆA

1. UVOD

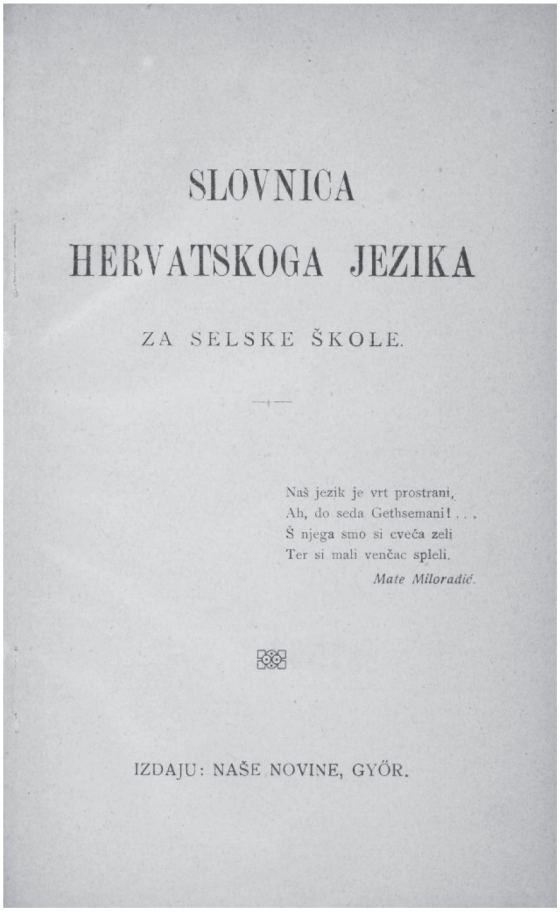
Mate Meršić,[1] pjesničkim imenom Miloradić,[2] u kolektivnoj je svijesti hrvatskoga naroda ostao zapamćen kao „Ljudevit Gaj (…) gradišćanskih Hrvata" (Jembrih 2016: 1) zbog svoje snažne preporodne djelatnosti među Hrvatima u zapadnoj Ugarskoj, kojima je i ostao „najvažniji upravo kao pjesnik, i to pjesnik budničar" (Vulić 2018: 172). Milorad će Stojević (1992: 51) Miloradića atribuirati kao najveće ime dvadesetostoljetne gradišćanskohrvatske književnosti, a Karagić (1990: 349) kao „najpoznatijega gradiščanskohrvatskog pjesnika, koji je prvenstveno preko svojih stihova odgajao puk u duhu materinske riječi." Poima ga se i okosnicom „duhovnog i kulturnog preporoda jedne arhipelaški locirane manjine, izložene asimilaciji, razbijene na tri narječja i stotinjak lokalnih idioma i bez moguće i neophodne suradnje s matičnim narodom" (Vidmarović 2018: 2–3).

Kao pjesnik, ponajprije, uz kojega se veže početak jačega razvoja gradišćanskohrvatske književnosti početkom 20. stoljeća, Mate Meršić Miloradić manje je ostao upamćen svojim jezikoslovnim (gramatikografskim) radom. Njegova

1 Rođen je 19. rujna 1850. u Frakanavi gdje je pohađao osnovnu školu. Od 1863. do 1867. pohađao je višu školu u Kisegu, a od 1867. gimnaziju u Juri gdje je studirao teologiju do 1876. Iste je godine zaređen za duhovnika. Tri godine bio je kapelan u Filežu i u Velikom Borištofu, a 1879. postao je župnik u Hrvatskoj Kemlji i tu je funkciju vršio do svoje smrti 15. veljače 1928. (Benčić 2018: 13–81).

2 Prema Benčiću (2018: 12) pjesnički pseudonim Miloradić izvodi se „iz složenice milo+raditi, miloradić = čovjek koji milinom radi", što znači „rado, ljubavlju, milo raditi, djelati za svoj narod" (Hirschler 2016: 23).

Slovnica hervatskoga jezika za selske škole (Győr, 1919.) dosada je postavljena u kontekst gradišćanskohrvatskih gramatika[3] koja pojedinim jezičnim rješenjima naglašava čakavsku osnovicu gradišćanskohrvatskog književnog jezika, ali i neprekinutu vezu s književnim jezikom matične zemlje (Gulešić 1998: 109).


SLOVNICA

HERVATSKOGA JEZIKA

ZA SELSKE ŠKOLE.

Naš jezik je vrt prostrani,
Ah, do seda Gethsemani! . . .
Š njega smo si cveća zeli
Ter si mali venčac spleli.
Mate Miloradić.

IZDAJU: NAŠE NOVINE, GYŐR.

Slika 1. *Slovnica hervatskoga jezika za selske škole* (Győr, 1919.)
Mate Meršića Miloradića

Kada je riječ upravo o povezanosti s matičnom zemljom, češće je uočen Miloradićev (normativni) oslonac na Maretićevu *Gramatiku hrvatskoga jezika za niže razrede srednjih* škola (usp. Gulešić 1998: 108; Samardžija 2015: 173; Jem-

3 Benčić (2018: 180–181) navodi kako je riječ o priručnoj gramatici s uputama za varijantu gradišćanskohrvatskoga (zapadnougarsko-hrvatskoga) pisanoga jezika.

brih 2016: 5), a znatno rjeđe i na hrvatsku tradiciju prethodnoga (devetnaestoga) stoljeća što se očituje već i izborom leksema *slovnica* u naslovu priručnika (Vulić 2018: 170). Stoga je važno propitati koliko je (i) gramatičkim nazivljem *Slovnica hervatskoga jezika za selske škole* uklopljena u povijest hrvatske gramatikografije ne samo njezina 20. stoljeća, već i prethodnih razdoblja.

2. METODOLOGIJA ISTRAŽIVANJA

Kada je riječ o dosadašnjoj istraženosti nazivlja u *Slovnici hervatskoga jezika za selske škole* Mate Meršića Miloradića, Gulešić (1998: 109) tek načelno navodi kako je „terminologija '*Slovnice*' vrlo slična hrvatskoj; razlike se najčešće odnose na realizaciju jata, kratku množinu ili poneki leksem (npr. *sadašnje vrime*, *zapovidni način*, *glasi*, *slogi*, *broji*, *povidajući način*)." No kako je autoričin istraživački pogled manje usmjeren nazivoslovnim pitanjima u slovnici, a znatno više njezinim normativnim rješenjima, to je izostao i obuhvatniji opis Miloradićeva gramatikografskoga nazivlja. Sintaktičko je pak nazivlje slovnice dosada uključeno u istraživanje hrvatskoga sintaktičkoga nazivlja uopće na mađarskom (etničkom i jezičnom) prostoru početkom 20. stoljeća; Mlikota i Lehocki-Samardžić (2018) analizom korpusa gramatika hrvatskoga jezika koje su pisane na hrvatskom i mađarskom jeziku, a kojima je pripadna sintaktička razina jezičnoga opisa,[4] potvrđuju da Miloradić i uporabljenim sintaktičkim nazivljem početkom novoga stoljeća dijelom nastavlja kontinuitet „koji je, kako ističe Barić (2006: 174), opravdano nazvati 'hrvatskom gramatičkom školom'" (Mlikota i Lehocki-Samardžić 2018). Istraživanje je Mlikote i Lehocki-Samardžić pokazalo i to da dio sintaktičkih naziva u slovnici stoji „izvan gramatičke nazivoslovne tradicije kao i nazivoslovnih vukovskih pomaka s kraja 19. i početka 20. stoljeća" (isto).[5] Preostale dvije razine pripadne Miloradićevu gramatikografskom priručniku – fonološka i morfološka – dosada nisu bile dijelom sustavnijih nazivoslovnih istraživanja unatoč tomu što se najveći dio slovnice odnosi upravo na izdvojene razine gramatičkoga opisa (usp. Gulešić 1998: 109).

4 Uz Miloradićevu slovnicu navedenom su istraživačkom korpusu bile pripadne i *Horvát Nyelvtan* ([2]1901., [3]1906.) Józsefa Margitaija te *Gyakorlati horvát (szerb) nyelvtan* (1916.) Jenőa Hallera.

5 Riječ je o sljedećim nazivima: *izjava* (u značenju *spone*), *jestica*/*istica*, *privezni*, *sledni*, *smirni*, *začudni veznik*, *ravni govor* i *neravni govor*.

Predmetom su nazivoslovne analize u ovom radu stoga početna gramatikografska poglavlja u *Slovnici hervatskoga jezika za selske škole* koja će dati odgovor na tri istraživačka pitanja:

1. u kojoj je mjeri fonološkim nazivljem Miloradić oslonjen na gramatičko nazivlje na hrvatskom (etničkom i jezičnom) prostoru početkom 20. stoljeća što će se istražiti usporedbom s Maretićevim nazivoslovnim rješenjima u *Gramatici hrvatskoga jezika za niže razrede srednjih škola* ([2]1901.) na koju je, uostalom, (dijelom) i normativno oslonjen;
2. u kojoj mjeri slovnicom Miloradić nastavlja hrvatsku nazivoslovnu tradiciju prethodnoga stoljeća koju, opravdano je pretpostaviti, već istaknutim izborom leksema u naslovu priručnika ipak poznaje;
3. potvrđuju li se autorski nazivi i na fonološkoj razini opisa onako kako su se potvrdili i na sintaktičkoj.

Navedeni bi istraživački ciljevi u konačnici odredili Miloradićev prinos oblikovanju hrvatskog fonološkog nazivlja izvan granica hrvatskoga (etničkoga) i jezičnoga prostora početkom 20. stoljeća.

3. FONOLOŠKO NAZIVLJE U *SLOVNICI HERVATSKOGA JEZIKA ZA SELSKE ŠKOLE*

Premda Miloradić u slovnici eksplicitno ne spominje fonologiju, već prvo poglavlje naslovljeno *Glasi i slove* (Miloradić 1919: 3) implicira upravo tu gramatikografsku razinu opisa. Tek usporedbe radi i Maretić (1901: 5) poglavljem *Pismo i glasovi* obuhvaća i fonetiku i fonologiju premda navedene nazive u školskoj gramatici ni on eksplicitno ne spominje.[6] Riječ je o tome da gramatikografski priručnici 19. stoljeća, „ne razdvajaju područje fonetike od područja fonologije“ (Brlobaš i Horvat 2006: 50), stoga „u odabranom korpusu nema naziva fon, fonem, fonologija ni njihovih definicija“ (isto) kako ih poima suvremeno jezikoslovlje. Jednako tako ni nazivi „*glas* i *slovo* (*pisme*) nisu izdiferencirani pojmovi“ (isto) na hrvatskom (etničkom i jezičnom) prostoru sve do polovice 19. stoljeća, a iz Miloradićeve (1919: 3) uvodne rečenice kako „Naš

6 Naziv i definicija fonetike dani su u Maretićevoj *Gramatici i stilistici hrvatskoga ili srpskoga književnog jezika* u kojoj navodi da su fonetici „odmjerene granice, u kojima se kreće: ona bilježi samo one promjene glasova, koje nastaju u riječima, a ne među riječima“ (navedeno prema Brlobaš i Horvat 2006: 50).

hrvatski jezik ima sledeće glase i slove (…)" razvidno je da u prekograničnih autora oni takvima ostaju i početkom 20. stoljeća.

Fonetsko-fonološke sadržaje u *Slovnici hervatskoga jezika za selske škole* Miloradić stoga raspoređuje u poglavlja *Glasi i slovi*, *Slog i riči*, *Naglasivanje* i *Preglašenje* pa i metodološki ostaje u okvirima gramatikografskih priručnika prethodnoga stoljeća koji „u okviru poglavlja o glasovima sustavno [donose] odrednice fonetike, morfonologije, a nerijetko i pravopisa" (Brlobaš i Horvat 2006: 64).

3.1. GLASOVI I NJIHOVA PODJELA

Kako bi se Miloradićevo fonološko nazivlje preglednije postavilo u kontekst njemu suvremenoga (Maretićeva) nazivlja na hrvatskom (etničkom i jezičnom) prostoru početkom 20. stoljeća, ali i u kontekst hrvatske fonološke nazivoslovne tradicije 19. stoljeća,[7] ekscerpirano se nazivlje u nastavku donosi tablično.

Tablica 1. Usporedni prikaz fonološkog nazivlja u Miloradićevoj slovnici i Maretićevoj školskoj gramatici, a u odnosu prema hrvatskoj fonološkoj nazivoslovnoj tradiciji 19. stoljeća

FONOLOŠKO NAZIVLJE			
	hrvatska fonološka nazivoslovna tradicija 19. stoljeća	***Gramatika hrvatskoga jezika za niže razrede srednjih škola* (²1901.) Tome Maretića**	***Slovnica hervatskoga jezika za selske škole* (1919.) Mate Meršića Miloradića**
glas	glas/slovo/pisme	glas	glasi/slove
-	neprekidni/prekidni	predušni	neprekidni/ prekidni glasi
samoglasnici	samoglasnici/glasnici /samoglasna slova/ vokali	samoglasnici/vokali	samoglasniki
suglasnici	suglasnik/skupgla-snik/ suglasna slova/ suglasi/konzonanti	suglasnici/konsonanti	suglasniki

7 Hrvatska fonološka pravopisna tradicija u hrvatskim gramatikama 19. stoljeća potvrdit će se istraživanjem koje su provele Brlobaš i Horvat (2006), pri čemu će se donijeti tradicijski nazivi samo za fonetsko-fonološku jezičnu činjenicu koju nazivom bilježe Miloradić i Maretić, a izostavljaju se latinski (zabilježeni i u Maretića) i njemački nazivi koji su također potvrđeni u pojedinim slovnicama 19. stoljeća u Trojednici, a koje Brlobaš i Horvat navode uz hrvatske nazive.

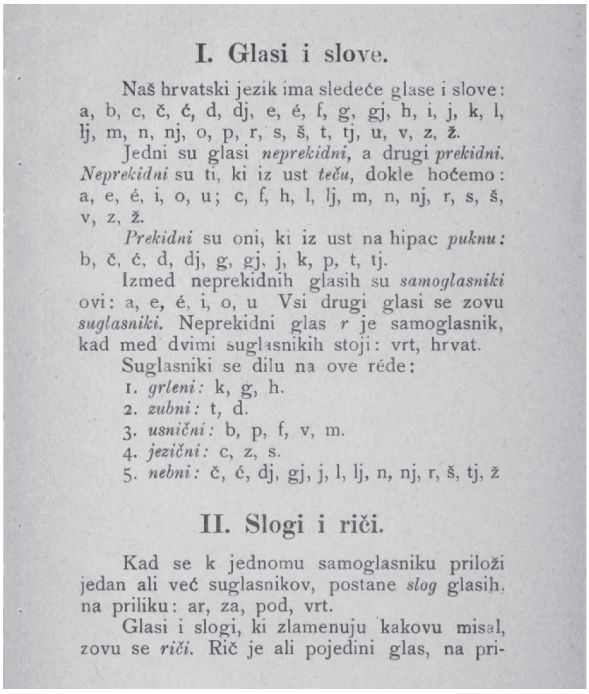
jedrenici/ mekonepča-nici/ velari	gèrleni/grleni/gerlač-ki/guturalni/velarni glasovi/velari	grleni/guturalni	grleni
zubnici/ dentali	zubni/dentali/denta-lni	zubni/dentalni	zubni
usnenici/ labijali	ustni/ustneni/usneni/ /usni glasovi/dvousni/ labijali/labijalni/ bilabijali	usneni/labijalni	usnični
piskavci/ sibilanti	jezični/žumboreći/ svištući/sični/zubni sični	-	jezični
nepčanici/ palatali	nepčani (suglasnici)/ palatalni	nepčani/palatalni	nebni

Iz tablice je razvidno da se Miloradić u *Slovnici hervatskoga jezika za selske škole* nazivima u domeni glasova glavninom oslanja na hrvatsku nazivoslovnu tradiciju koju, uostalom, u velikoj mjeri slijedi i Maretić u školskoj gramatici. Posebnosti Miloradićeva nazivlja i u odnosu na njemu suvremeno nazivlje i u odnosu na nazivoslovnu tradiciju zamjećuju se s obzirom na morfološke posebnosti pojedinih naziva, poput nastavka *-e* u nominativu množine (*slove*), kratke množine (*glasi*) te neprovođenja sibilarizacije u dijelu naziva (*samoglasniki*, *suglasniki*), a dijelom je riječ i o leksičkim inačicama već postojećih naziva (*usnični* i *nebni suglasniki*). S obzirom na veliku podudarnost Miloradićeve slovnice u uporabljenom fonološkom nazivlju s nazivima koji su pripadni (i) hrvatskoj gramatikografskoj (nazivoslovnoj) tradiciji 19. stoljeća, može se opravdano zaključiti da je uporabljenim nazivljem, a ne samo pojedinačnim slovnim rješenjima,[8] Miloradić osta(ja)o vjeran tradiciji zagrebačke filološke škole i početkom 20. stoljeća.

S obzirom na domene na koje se odnose fonološki nazivi u Miloradićevoj slovnici, primjećuju se određene razlike u odnosu na tradicijsko i njemu suvremeno (Maretićevo) nazivlje. Primjerice, sibilante *c*, *z*, *s* Miloradić (1919: 3) naziva *jezičnim suglasnikima*, dok su u Babukićevoj podjeli ti glasovi nazvani *svištućima*, a *jezičnima* su pribrojeni *l*, *n* i *r* (usp. Brlobaš i Horvat 2006: 52). Mažuranić i Veber, primjerice, glasove *c, z*, *s*, uz *d* i *t*, pribrajaju *zubnicima* (usp. Brlobaš i Horvat 2006: 53), a skupini *zubnih* glasova Miloradić (1919: 3)

8 Miloradić (1919: 3), primjerice, još uvijek bilježi dvoslove *tj*, *dj* i *gj* te popratno é među glasove što je odrazom slovnih rješenja zagrebačke filološke škole.

će pridružiti glasove *t* i *d* što pokazuje da se gramatikografi razilaze ne samo u nazivima skupina unutar kojih razvrstavaju glasove, već i u glasovima koje pridružuju pojedinim skupinama. Rečeno potvrđuje i Miloradićevo (1919: 3) uvrštavanje u *grlene suglasnike*, kao što to čine i slovničari 19. stoljeća (usp. Brlobaš i Horvat 2006: 54–56), glasova *k*, *g* i *h*, a Maretić (1901: 3) istoj skupini pridružuje samo *k* i *g*. Miloradić (1919: 3) nadalje u *nebne suglasnike* ubraja č, ć, *dj*, *gj*, *j*, *l*, *lj*, *n*, *nj*, *r*, š, *tj* i ž, a Maretić (1901: 3), osim što ih nazivljem određuje kao *nepčane/palatalne suglasnike*, pribraja im glasove *c*, č, ć, *dž*, đ, *j*, *lj*, *nj*, š i ž. Maretić, također usporedbe radi, uopće ne izdvaja sibilante koji su potvrđeni i u Miloradićevoj slovnici i u slovnicama 19. stoljeća što navodi na zaključak da Miloradiću oslonac u pisanju priručnika nije isključivo bila Maretićeva školska gramatika. Stoga se iz opisa i podjele glasova u uspoređivanih gramatičara može zaključiti manja razilaženja s obzirom na naziv određenih skupina glasova, a znatnija „s obzirom na broj, tj. količinu glasova koji pripadaju skupini ili eventualno na veći broj skupina“ (Brlobaš i Horvat 2006: 53).



I. Glasi i slove.

Naš hrvatski jezik ima sledeće glase i slove: a, b, c, č, ć, d, dj, e, é, f, g, gj, h, i, j, k, l, lj, m, n, nj, o, p, r, s, š, t, tj, u, v, z, ž.

Jedni su glasi *neprekidni*, a drugi *prekidni*. *Neprekidni* su ti, ki iz ust *teču*, dokle hoćemo: a, e, é, i, o, u; c, f, h, l, lj, m, n, nj, r, s, š, v, z, ž.

Prekidni su oni, ki iz ust na hipac *puknu*: b, č, ć, d, dj, g, gj, j, k, p, t, tj.

Izmed neprekidnih glasih su *samoglasniki* ovi: a, e, é, i, o, u Vsi drugi glasi se zovu *suglasniki*. Neprekidni glas *r* je samoglasnik, kad med dvimi suglasnikih stoji: vrt, hrvat.

Suglasniki se dilu na ove réde:

1. *grleni:* k, g, h.
2. *zubni:* t, d.
3. *usnični:* b, p, f, v, m.
4. *jezični:* c, z, s.
5. *nebni:* č, ć, dj, gj, j, l, lj, n, nj, r, š, tj, ž

II. Slogi i riči.

Kad se k jednomu samoglasniku priloži jedan ali več suglasnikov, postane *slog* glasih. na priliku: ar, za, pod, vrt.

Glasi i slogi, ki zlamenuju kakovu misal, zovu se *riči*. Rič je ali pojedini glas, na pri-

Slika 2. Početna poglavlja *Slovnice hervatske za selske škole*

U kontekstu promatranih gramatika može se zamijetiti Miloradićeva podjela glasova na *prekidne* i *neprekidne* koju spominje i Jagić u svojoj *Gramatici*

jezika hèrvatskoga, premda se podjela glasova u tim dvjema gramatikama ne podudara u potpunosti.[9] I ta činjenica svakako ide u prilog tezi da je Miloradić poznavao hrvatsku gramatičarsku (nazivoslovnu) tradiciju te da se Maretićeva školska gramatika ne može smatrati njegovim jedinim osloncem. Morfološke i leksičke inačice već postojećih naziva idu u prilog tomu da je i fonološkim, a ne samo sintaktičkim, nazivima Miloradić prinosio razvoju hrvatskoga gramatičarskoga nazivlja izvan granica hrvatskoga (etničkoga i jezičnoga) prostora.

3.2. SLOG I NAGLASAK

Slog kao najmanju i temeljnu jedinicu izgovora Miloradić (1919: 3–4) opisuje u poglavlju *Slogi* i riči i kao fonetsku jedinicu određuje ju pridruživanjem samoglasniku jednoga ili više suglasnika. Uporabljenim se nazivom ne razlikuje od slovničara 19. stoljeća koji uz *slog* imaju još i naziv *slovka* (usp. Brlobaš i Horvat 2006: 58). Naziv *slog* rabi i Maretić (1901: 27) u školskoj gramatici pri čemu valja istaknuti da ga, za razliku od Miloradića i slovničara 19. stoljeća (usp. Brlobaš i Horvat 2006: 57–58), ne opisuje u zasebnom gramatičkom poglavlju, već naziv općenito rabi u metajeziku određujući ga jedinicom od koje se sastoje riječi.

Miloradić će u istom gramatičkom poglavlju istaknuti još samo to da slogovi tvore *riči* koje mogu biti *jednosložne*, *dvosložne*, *trosložne*, četverosložne – leksičke su to inačice potvrđenih naziva u Trojednici 19. stoljeća, Babukićevih (*jednoslovčene* i *višeslovčene rěči*) i Volarićevih (*jednoslovčne*, *dvoslovčne*, *troslovčne* i *višeslovčne*) naziva (Brlobaš i Horvat 2006: 58). Maretić (1901: 25) u školskoj gramatici ne rabi jednorječne, već opisne nazive (*riječi od jednoga/dvi/tri/više slogova*), kako je prethodno istaknuto, u metajeziku priručnika.

Ni opis naglasnoga sustava u Miloradićevoj slovnici nije obuhvatan. Poglavlje *Naglasivanje* započinje definiranjem *naglaska/akcenta* kao onoga samoglasnika u *riči* koji se osobitom silom izgovora (Miloradić 1919: 4). uporabljenim nazivima, pa i definicijom, bliži je Maretiću[10] s obzirom na to da je hrvatskoj

9 Usp.: „Neprekidni su ti, ki iz ust teču, dokle hoćemo: a, e, é, i, o, u; c, f, h, l, lj, m, n, nj, r, s, š, v, z, ž. (...) Prekidni su oni, ki iz ust na hipac puknu: b, č, ć, d, dj, g, gj, j, k, p, t, tj." (Miloradić 1919: 3). Jagić pak među *prekidnim* glasovima razlikuje *něme* (gèrleni k, zubni t, ustneni p) i *zvučne* (gèrleni g, zubni d, ustneni b), a i *neprekidne* dijeli na isti način: *němi* (gèrleni h, jezični š, zubni s, ustneni j) i *zvučni* (nebni j, jezični ž, zubni z, ustneni v) (Brlobaš i Horvat 2006: 55).

10 Usp.: „Akcent (naglasak) je osobito isticanje kojega samoglasnika većom snagom iznad drugih." (Maretić 1901: 24). Dalje u metajeziku gramatike ipak rabi samo naziv *akcent*.

gramatičarskoj tradiciji 19. stoljeća pripadan naziv *naglasak* (usp. Brlobaš i Horvat 2006: 58). Slijede još samo nazivi i oprimjerenje četiriju vrsta naglasaka: *hitri* (npr. čut, *dat*, *mast*), *poskočni* (npr. *voda*, *muka*, *staza*), *spadajući* (npr. *kralj*, *muka*, *ruka*) i *lizeći* (*koža*, *petak*, *srna*) što je posvema u odmaku od hrvatskoga nazivoslovlja ne samo 19. stoljeća (usp. Brlobaš i Horvat 2006: 58), već i u odmaku od (Maretićeva) nazivlja s početka 20. stoljeća.[11] Stoga izdvojeni nazivi za naglaske potvrđuju Miloradićevu sklonost, između ostaloga, i stvaranju vlastitoga nazivoslovnoga sustava, što je od svih fonetsko-fonoloških poglavlja u slovnici najizrazitije upravo u opisu naglaska.

3.3. FONOLOŠKI I MORFONOLOŠKI UVJETOVANE ALTERNACIJE

Od fonološki i morfonološki uvjetovanih alternacija Miloradić (1919: 4) u poglavlju *Preglašenje* opisuje samo tzv. „preglašenje glasa o na e; na priliku: bič, bičev (ne bičov), bičem (ne bičom) (…).“ Za razliku pak od slovničara prethodnoga stoljeća u Trojednici koji su opisu fonološki i morfonološki uvjetovanih alternacija znatno više ustupali prostora, a što čini i Maretić (1901: 15–23) u školskoj gramatici, Miloradić se zadržava samo na uočavanju prijeglasa što se dijelom može opravdati namjenom priručnika izraženoj već i u njegovu naslovu. Nazivom pak *preglašenje* u naslovu posljednjega fonološko-fonetskoga slovničkoga poglavlja blizak je Mažuranićevu *preglašivanju suglasnika* (Brlobaš i Horvat 2006: 61); Maretić (1901: 10) pak istu glasovnu promjenu u školskoj gramatici naziva *prijeglasom*.

4. ZAKLJUČNO RAZMATRANJE

Iako se o Miloradiću češće govori kao o pjesniku preporodne književnosti koja se na hrvatskom rubu javlja nekoliko desetljeća kasnije nego preporodna književnost u matici, njegova je *Slovnica hervatskoga jezika za selske škole* vrijedan prinos povijesti hrvatske gramatikografije.

U jezikoslovnoj je kroatistici dosada češće postavljana u odnos spram Maretićeve školske gramatike, no analiza je fonološkoga nazivlja pokazala i njezinu oslonjenost na hrvatsku nazivoslovnu tradiciju prethodnoga stoljeća. Takvo dvojstvo, pretpostaviti je, rezultat je želje za premošćivanjem jaza između zapadnougarskih krajeva, gdje su jezikoslovne ideje ilirskoga pokreta tek pristi-

11 Usp. Maretićeve (1901: 24) nazive za naglaske: *brzi*, *spori*, *silazni*, *uzlazni*.

gle, i hrvatskih krajeva u kojima se u vrijeme objavljivanja slovnice vukovska norma već učvrstila u gramatičkim priručnicima.[12] Miloradić je bio dobar poznavatelj hrvatske jezikoslovne tradicije, Mažuranićeva i Jagićeva rada poglavito, što analizirano fonološko nazivlje u slovnici također potvrđuje. Međutim, unatoč poznavanju dotadašnje nazivoslovne baštine Miloradić ju u slovnici ne slijedi u potpunosti pa se pojedinim i fonološkim (ne samo sintaktičkim) nazivima potvrđuje i kao nazivoslovni inovator i kreator, poglavito kada je riječ o nazivima za naglaske.

Iako su preporodna gibanja u Banskoj Hrvatskoj i Ugarskoj i vremenski i prostorno bila udaljena, navedena usporedba fonološkog nazivlja ukazuje da postoji kontinuitet razvoja hrvatskoga nazivoslovlja i izvan granica domovine početkom novoga, dvadesetoga stoljeća. Prinos je Miloradićev širenju i gradbi hrvatskoga nazivoslovlja izvan granica hrvatskoga (etničkoga i jezičnoga) prostora u povijesti hrvatske gramatikografije time izniman.

LITERATURA

Barić, Ernest. 2006. *Rode, a jezik?!. Radovi iz jezikoslovne kroatistike*. Znanstveni zavod Hrvata u Mađarskoj. Pečuh.

Benčić, Nikola. 2018. *Miloradić*. Vlastita naklada. Željezno.

Brlobaš, Željka; Horvat, Marijana. 2006. Fonološko nazivlje u hrvatskim gramatikama 19. stoljeća. *Filologija* 46–47. 49–66.

Gulešić, Milvia. 1998. Gradišćanskohrvatske gramatike 19. i 20. stoljeća. *Riječki filološki dani. Zbornik radova s Međunarodnoga znanstvenog skupa* Riječki filološki dani *održanoga u Rijeci od 5. do 7. prosinca 1996.* Ur. Turk, Maria. Filozofski fakultet. Rijeka. 105–112.

Hirschler, Michael. 2016. Kratak pregled o znanstvenom djelovanju Mate Meršića Miloradića s točnijim obzirom na njegova latinska djela. *Novi glas: časopis Hrvatskog akademskog kluba* 4. 21–23.

Jembrih, Alojz. 2016. Benčićev doprinos poznavanju života i djela Mate Meršića Miloradića. *Zbornik o Nikoli Benčiću*. Ur. Tyran, Petar. Hrvatsko štamparsko društvo. Eisenstadt.

12 Da su se jezična obilježja zagrebačke filološke škole duže održala izvan granica hrvatskoga (etničkoga i jezičnoga) prostora negoli u Trojednici, potvrđuju gramatički priručnici hrvatskoga pisani mađarskim jezikom. Na mađarskom (etničkom i jezičnom) prostoru neizmijenjena su ponovljena izdanja gramatički priručnici imali i početkom 20. stoljeća. O tim gramatičkim priručnicima i njihovu mjestu u povijesti hrvatske gramatikografije vidi osobito Mlikota i Lehocki-Samardžić 2021.

Karagić, Mijo. 1990. O razvoju pismenosti Gradišćanskih Hrvata. *Migracijske i etničke teme* 6/3. 349–353.

Maretić, Tomo. [2]1901. *Gramatika hrvatskoga jezika za niže razrede srednjih škola*. Tisak i naklada knjižarnice L. Hartmana. Zagreb.

Miloradić [Meršić], Mate. 1919. *Slovnica hervatskoga jezika za selske škole*. Naše novine. Győr.

Mlikota, Jadranka; Lehocki-Samardžić, Ana. 2018. Sintaktičko nazivlje u hrvatskim gramatikama na mađarskom (etničkom i jezičnom) prostoru početkom 20. stoljeća. Izlaganje na *XIV. Međunarodnom kroatističkom znanstvenom skupu, Pečuh 19. – 20. listopada 2018.* (u tisku).

Mlikota, Jadranka; Lehocki-Samardžić, Ana. 2021. *Mađarska sastavnica hrvatske gramatikografije 19. stoljeća*. Filozofski fakultet u Osijeku, Hrvatska sveučilišna naklada. Osijek – Zagreb.

Samardžija, Marko. 2015. Gradišćanski Hrvati i gradišćanskohrvatski. *Poznańskie studia slawistyczne* 8. 167–182.

Stojević, Milorad. 1992. O rukopisu Mate Miloradić Naš pesnik. *Fluminensia: časopis za filološka istraživanja* 4/2. 51–58.

Vidmarović, Đuro. 2018. Mate Meršić Miloradić – njegovo književno djelo namijenjeno djeci. *Matičina bilježnica* 1. 2–10.

Vulić, Sanja. 2018. O pjesništvu i pjesničkom jeziku Mate Meršića Miloradića iznova. Čakavska *rič: polugodišnjak za proučavanje čakavske riječi* 1–2. 169–178.

SUMMARY

This paper analyses phonological terminology in the ″Slovnica hervatskoga jezika za selske škole″ (in English: Croatian Grammar Book for Village Schools) by Mate Meršić Miloradić. Considering the fact this a Burgenland Croatian grammar book written at the beginning of the 20th century, phonological terminology it contains is set in the context of Croatian grammatical terminology in the Croatian (ethnic and linguistic) area in this period, as well as in the context of Croatian grammatographical and terminological tradition of the previous century. This paper aims to determine to which extent the author relies on the language and the traditions of the home country for the grammatical (phonological) terminology used in the creation of the Burgenland Croatian grammar book.

Keywords: Mate Meršić Miloradić, Burgenland Croatian grammar books, Croatian grammatography in the 20th century, phonological terminology

Diplomacija

PETER KUZMIĆ

MOLITVA KAO PUT DO KREATIVNE DIPLOMACIJE

Na jednom sam interdisciplinarnom simpoziju u Atlanti bivšeg američkog predsjednika (daleko najuspješnijeg postpredsjednika) Jimmyja Cartera pitao za tajnu uspjeha čuvenih pregovora u Camp Davidu, kojim je došlo do pomirenja između Izraela i Egipta, a koji je njemu i ostaloj dvojici glavnih aktera donio Nobelovu nagradu. Simpatični Carter šokirao nas je odgovorom – „Prayer!" (Molitva!).

Kada je nakon mukotrpnih diplomatskih priprema Carter konačno uspio predsjednika Sadata i premijera Begina zajedno dovesti u Camp David, oni se tamo nikako nisu uspjeli dogovoriti kako početi pa je susret bio zamalo miniran prije nego što se sjelo za stol. Predsjednik Carter, nakon dužih otezanja, nesporazuma i nagovaranja, upitao ih je mogu li se barem složiti s time da on pozove ljude širom svijeta na molitvu za uspjeh njihova samita. „To je bio prvi sporazum Camp Davida," ispričao nam je simpatični Carter, s određenom dozom njemu svojstvenog poniznog ponosa. Odmah po primitku faksa (to je bila era prije 'emajliranja') iz Washingtona 11 000 molitvenih skupina uključilo se u intenzivno duhovno posredovanje za uspjeh mirovnih pregovora. Što god o tome mislili skeptici i cinici, Carter je do dana današnjeg uvjeren da bez Božje pomoći do sporazuma ne bi došlo, iako je kasnije upravo zbog toga 'veleizdajničkog čina' Sadat javno ubijen od radikalnih egipatskih islamista kojima je neprihvatljiva i sama pomisao egzistencije države Izrael.

Osim svakotjednih molitvenih susreta jednom godišnje (uvijek prvog četvrtka u veljači) vodeći se ljudi obaju domova američkog Kongresa, na čelu s predsjednikom države nađu zajedno s američkom vladom, diplomatskim korom i posebno pozvanim međunarodnim gostima iz većine zemalja svijeta kako bi molili za mudrost i pridonijeli miru u svijetu. Uz „doručak" kao središnji događaj idu i višednevni međunarodni i ini susreti, banketi, prigodna predavanja i priredbe. Primjerice, International Luncheon je posebna prigoda za susrete međunarodnih sudionika s vodećim američkim senatorima i ministrima.

Prvi poziv na Presidential Prayer Breakfast, kako su ga onda zvali, stigao mi je od predsjednika Ronalda Reagana 1986. godine, vjerojatno zbog toga što je netko u Washingtonu registrirao da sam te godine izabran za predsjednika Međunarodne teološke komisije World Evangelical Alliance. Glavna govornica na tom N(ational) P(rayer) B(reakfastu) bila je tadašnja Reaganova ministrica prometa Elisabeth Dole. Zahvaljujući njezinu nećaku i *speechwriteru* Johnu Hanfordu, inače bivšem studentu teološkog fakulteta na kojem sam profesor i mom osječkom praktikantu, a kasnijem ambasadoru SAD-a za vjerske slobode, moja supruga Vlasta i ja imali smo priliku upoznati gospođu Dole, njezina supruga, uglednog republikanskog lidera u Senatu i kasnijeg predsjedničkog kandidata Roberta Dolea te niz drugih uglednika i političara iz njihova utjecajnog kruga. Poznanstvo i povremeni susreti s Doleovima nastavljeni su u promicanju općeg dobra na različitim meridijanima našeg izranjavanog svijeta, a posebice u zauzimanju za žrtve ratovanja na brdovitom Balkanu i u mojoj ravnoj Slavoniji.

Pet godina poslije toga mog prvog Molitvenog doručka na Sveučilište u Bostonu, iz Zagreba, stigao mi je brzojav sa zamolbom kardinala Kuharića da poduzmemo sve što se može kako bi se spasili životi triju vukovarskih franjevaca koji su nakon razaranja i pada Vukovara odvedeni kao zarobljenici u nepoznatom smjeru.

U to smo vrijeme poduzetni voditelj Hrvatske katoličke misije u Washingtonu fra Ilija Živković (s kojim sam se poznavao od kada me je Bonaventura Duda delegirao da mu budem mentor za diplomski rad na KBF-u u Zagrebu) i moja malenkost intenzivno surađivali na promicanju istine o ratnoj agresiji na Hrvatsku i u tom se kontekstu i sprijateljili sa sadašnjim predsjednikom SAD-a, tada utjecajnim senatorom Josephom Bidenom. Što se vukovarskih franjevaca tiče, u Zagrebu se ne bez razloga strahovalo od najgoreg. Ja sam vijest o njihovu zarobljavanju i zabrinutosti za sudbinu odmah uputio obitelji Dole, a Elisabeth mi je nakon dužeg telefonskog razgovora (tijekom kojeg smo u onoj predmobilnoj eri „preko žica" molili za živote naših franjevaca i svih ostalih žrtava srpske agresije) obećala da će 'move the mountains' (aluzija na biblijsku metaforu o vjeri i molitvi koje premještaju planine) kako bi ih se što prije našlo i spasilo. Ona je odmah kao tadašnja predsjednica Američkog crvenog križa pokrenula svoju, kao i druge moćne međunarodne organizacije, a senator Bob Dole pak intenzivno se zauzeo drugim moćnim političkim kanalima i instrumentima u istom cilju. Za tjedan dana stigla mi je poruka od Elisabeth Dole: „Našli smo Vašu franjevačku braću iz Vukovara i oni su već na putu doma (doma baš nisu

mogli, ali je onda domovina bila sve, PK). Bogu hvala!“ Hvala i njoj, kao i molitvenom doručku na kojem smo se upoznali.

Koju godinu kasnije i u znatno izmijenjenim okolnostima opet nam je pomogao molitveni doručak i potencijali njegove kreativne diplomacije. Naime, jedan ugledni i utjecajni američki diplomat digao mi je usred Washingtona domoljubni tlak svojom javno izrečenom i po mom sudu pretjerano negativnom ocjenom političkog stanja u Hrvatskoj. Tome je svakako doprinijela i njegova naivnost jer ga je beogradski manipulator Milošević uspio šarmirati i uvjeriti u opravdanost svojih pothvata u obrani navodno nevinih, ali ozbiljno ugroženih Srba u Hrvatskoj, dok ga je Franjo Tuđman usred Zagreba naljutio i uvrijedio nedostatkom takta i mudrosti u izravnoj komunikaciji.

Kod mene je u to vrijeme vrlo osjetljiva domoljubna svijest proradila sa simultano probuđenim kršćanskim istinoljubljem pa sam morao rezolutno reagirati na koncu jako dobro posjećenog predavanja u washingtonskom Centru za međunarodne i strateške studije. U javnom predavanju pred pažljivo odabranim auditorijem i u prisutnosti velikog broja novinara autoritativno se tvrdilo da u mladoj poratnoj i postjugoslavenskoj državi Hrvatskoj, između ostalog, vladaju „antisemitizam i antiserbizam“. Ako se dobro sjećam, a moje osobne zabilješke sigurno ne lažu, ta je kvalifikacija potkrijepljena opasnom generalizacijom da se „pripadnici židovskog i srpskog naroda osjećaju *at worst* fizički ugroženi, *and at best* sasvim sigurno diskriminirani.“ Hrvatska je u to vrijeme u međunarodnoj percepciji, zbog nekih nepromišljenih i stupidnih izjava predsjednika Tuđmana, ali i zbog licemjernog odnosa prema Bosni i Hercegovini iz žrtve srpske agresije sve više percipirana kao agresor u susjednoj zemlji.

Najjači argument moje spontane replike bio je prisutnima nepoznat, a za novinare posebice zanimljiv podatak da u mom tada napaćenom gradu Osijeku imam tri prijatelja koji su saborski zastupnici, da su dvojica od njih gradski čelnici iako nisu u vladajućoj stranci, a da je njihov etnički miks takav da sam po sebi opovrgava izrečene osude jer se radi o Hrvatu, Židovu i Srbinu.

Nikad ljude nisam svrstavao po nacionalnosti ili etničkom podrijetlu jer mi je etičko i ljudsko uvijek bilo iznad etničkog i plemenskog. Ali u tom kontekstu to je bio silno značajan podatak pa sam ga morao iznijeti. Govornik je nešto nesuvislo i skeptično promrmljao jer je ostao bez uvjerljivog odgovora, a meni je taj istup omogućio neka dodatna pojašnjenja i izazov da svu trojicu (Zlatka Kramarića, Vilima Hermana i u međuvremenu preminulog Mirka Tankosića)

pozovemo na sljedeći National Prayer Breakfast kao svjedoke naše multietičnosti i tolerancije.

Zlatka Kramarića u Washingtonu sam predstavio kao gradonačelnika „najekumenskijeg grada u Hrvatskoj", a u kontekstu NPB-a posredovao sam da mu se omogući osobni susret s predsjednikom Billom Clintonom te da sudjeluje na tiskovnoj konferenciji u renomiranom National Press Clubu. Jedan od benefita Kramarićeva sudjelovanja na NPB-u bio je i posjet Senatu te upoznavanje sa senatorima i kongresmenima koji su postali uvjerljivi pobornici neovisnosti i cjelovitosti Republike Hrvatske. Tako su, primjerice, kongresmeni Frank Wolf, Chris Smith i Tony Hall u službenim posjetima u Osijeku i Vukovaru i subsekventnim intervencijama u Kongresu znatno doprinijeli širenju istine o tadašnjim odnosima Hrvatske i Srbije, a posredno i mirnoj reintegraciji okupiranih teritorija.

Vratimo se molitvi i traganju za mirom u našem bešćutnom i prečesto nasilnom svijetu. Nobelovka Majka Terezija s istog je mjesta kao glavna govornica političarima i uglednicima iz čitavog svijeta između ostalog i ne manje značajnog rekla: „Ako molimo, vjerovat ćemo; ako vjerujemo, ljubit ćemo; ako ljubimo, služit ćemo." A jedan od najvećih američkih lidera Abraham Lincoln svjedoči da se često spuštao na svoja koljena u molitvi jer su mu vlastita mudrost i ljudi kojima je okružen nedovoljni za rješavanje državničkih problema i izazova za njega posebno bolnog Građanskog rata. Možda bi od njih o poniznosti, molitvi i potrebi požrtvovnog služenja u ljubavi nešto mogli naučiti i političari i drugi javni djelatnici u našoj zemlji i širem okružju.

РАДЕ СИЉАН

ДИПЛОМАТ ВО С ВЕТОТ НА КНИГАТА И КНИЖЕВНИК ВО СВЕТОТ НА ДИПЛОМАТИЈАТА - НОМЕН ЕСТ ОМЕН

Моето познанство,пријателство и другарување со Златко Крамариќ датира од далечната 1984 година,кога на Третата програма на Македонското радио ги емитувавме неговите текстови посветени на прозата на значајни македонски писатели. Соработката ја продолживме и во издавачките куќи „Македонска книга“ и „Мисла“,во кои тој ги објави монографските студии за македонскиот роман,кои предизвикаа голем интерес и кај читателите и кај добрите познавачи на македонската литература.

Златко Крамарик е универзитетски професор,книжевен критичар,врвен теоретичар на литературата и долгогодишен дипломат.Во изминатите четири децени со особена љубов и континуирана посветеност,тој ја афирмира македонската литература,поставувајќи високи критериуми при анализирањето на дела од најзначајните македонски писатели. Крамариќ и припаѓа на групата странски македонски грижовници,кои во континуитет ја афирмираат Македонија и македонската литература. По овој повод ќе ги споменеме имињата на: Рина Усикова, Олга Панкина, Сергеј Главјук и Ева Шешкен од Русија, Виктор Фридман од Соединетите Американски Држави, Кристина Крамер од Канада, Ханс Лотар Штефан и Волф Ошлис од Германија, Роналдо Черта, Нуло Миниси, Џакомо Скоти и Падро Весели од Италија, Јоргос Пецивас, Рита Буми Папа, Костас Валетас, Викторија Теодору и Трајанос Пасоис од Грција, Георги Радулов Радуле, Ганчо Савов, Коста Георгиев,Владимир Луков и Јан Пиринski од Бугарија, Јон Деаконеску, Думитру М. Јон и Каролина Илика од Романија, Радомир Ивановиќ и Мирољуб Стојановиќ од Србија, Соња Должан од Словенија, Борислав Павловски и Горан Калоѓера од Хрватска, Иван Доровски од Чешка, Сретен Перовиќ од Црна Гора, Вл. Пјанка од Полска, Золтан Чука, Иштван Аѓ и Ференц Јухас од Унгарија, Ерол Туфан од

Турција и др. Сиве овие угледни литературни и научни дејци, преку изучувањето на македонскиот јазик и литература, на народната традиција и македонската реалност, на свој начин придонесоа за афирмација на Република Македонија во нивните земји. Некои со преведување на значајни дела од македонски автори,некои со анализи и толкување на делата на македонските писатели.

Со својот континуиран повеќедецениски ангажман, Златко Крамариќ застанува во редот на челниците во проучувачите и аниматорите на процесите на македонската традиција и на македонската јазик и литература. Неговите текстови се предмет на анализи и полемики од страна на агресивните „душегрижници“ од нашето соседство.

САШО ГЕОРГИЕВСКИ

ДИПЛОМАТ ВО СВЕТОТ НА КНИГАТА И КНИЖЕВНИК ВО СВЕТОТ НА ДИПЛОМАТИЈАТА - НОМЕН ЕСТ ОМЕН

Овој краток прилог по повод на јубилејот на проф. д-р Златко Крамариќ има за цел да укаже на неколку моменти од неговата извонредена активност и ангажман во „Хрватско-македонска тангента“, чиј е почесен член од самото основање.

На разни аспекти и димензии на таа соработка ке укажат во своите прилози и колегите од Македонија. Јас ке се задржам на некои фрагменти кои се софпаѓаат со дејноста на проф. Крамариќ во доменот на неговиот дипломатски и книжевен ангажман и допирните точки со програмските и практичните цели на „Хрватско-македонска тангента“.

Во овој прилог доволно е да се спомне во поширик контекст дека проф. Крамариќ во својата плодна долгогодишна кариера испиша и оствари еден импозантен животен опус во кој меѓусебно се допират и дополнуваат научни и книжевени дострели со политички и дипломатски ангажман. Крамариќ како проф. на Филозофскиот факултет во Осиек и Академија за култура и уметност и Крамариќ како долгогодишен градоначалник, пратеник и дипломат.

Со проф. Крамариќ, уште пред да биде именуван за амбасадор на Хрватска, додека беше на дипломатска мисија на Косово, одржувавме маргинален контакт, пред се по линија на неговата богата активност како „македонист“. Тој секогаш имаше време и трпение да ни ги пренесува своите импозантни, па дури и енциклопедиски знаења врзани за македонската книжевност и фамозниот 19. век на македонската литерарна и уметничка преродба, како и сите стапици и подводни гребени со кои се соочувале македонската интелигенција и македонскиот народ.

Но подоцна, кога Крамариќ стана хрватски амбасадор во Скопје, започна нашата вистински плодна соробатка. Ние, како „Хрватско-

македонска тангента“ со седиште во Шибеник, воспоставивме нова пракса во која интенивиравме контакти и размена мислења во широка констелација во која освен Тангентата и амбасадорот Крвамариќ, се вклучија и Зедницата на Македонците од Хрватска, Заедницата на Хрватите од Македонија и дневниот весник Нова Македонија од Скопје.

Чинам дека во тој период се постигнати сосема пристојни резултати во доближувањето меѓу Хрватска и Македонија на една широка и пријателска допирна линија – од културата, уметноста, книжевноста...па до стопанството и политиката. Размена и взаемни посети на писатели, сликари, изложби, презентации, промоции, симпозиуми...Во тој период амбасадорот Крамариќ се профилира како „невидлив“ и софистициран координатор кој од заднина влечеше мудри корисни потези од полза за интересите на обете држави.

Сметаме дека во овој пригоден текст за јубиларниот зборник, не треба (и нема простор) да навлегуваме во хроника и хронологија на поединечни настани. Доволно е да се обидеме да дадеме вредносна оцена и констатација од која може да се насети ширината на Златко Крамариќ, неговото знаење, стручност и филантропски погледи. Токму во тој контекст, треба да се подвлече визионерството на амбасадорот Крамариќ. Имено, со својот несебичен и искрен ангажман во „Хрватско-македонска тангента“, чиј почесен член е од самото основање, тој покажа раскошно разбирање во рамките на невралгичниот однос на релација „јавна дипломатија – традиционална диплолматија“. Тој ја практикуваше јавната дипломатија сосема рамноправно, како модерен дипломатско-политички дериват и наратив, и адекватен инструмент (секако и предизвик!) на едно ново време. Впрочем, тоа се покажа во неговата активност во соработка со Тангентата на перманентно развивање и збогатување на најширокатa палета на хрватско македонските релации и односи. Секако, при тоа не ги запостави и не ги стави во втор план своите обврски како амбасадор на РХ во РМ.

Една мала дигресија. Во врска со „ликот и делото“ на Златко Крамариќ, во мојата книга „Македонско-хрватска тангента“ издадена пред девет години (токму Крамариќ беше еден од промоторите на скопската промоција) напишав: „Веднаш забележав (и лично се уверив) дека Златко Крамариќ во Хрватска има не само углед, туку и невообичаена харизма и репутација. Не е претерано да се каже дека во некои региони и делови на Хрватска го сметаат и го третират како вистински народен трибун.

Пред се, тешко е да се најде некој кој не слушнал за Златко Крамариќ, а уште потешко да се најде некој кој не го цени и почитува. Моите хрватски пријатели (меѓу кои и професорот д-р Младен Пушкариќ) се обидоа да ми ја откријат и протолкуваат тајната). Ми објаснија дека Крамариќ, за Хрватска и за Хрватите, има непроценливи заслуги во минатото, кога меѓу другото, во т.н. татковинска војна бил и воен градоначалник на Осјек, кој во најтешките моменти додека градот бил под опсада, покажал и демонстрирал завидна храброст, а притоа задржал здрав разум. Потоа, тој оставил трага како основоположник на една мошне силна политичка партија со евидентен демократски предзнак, а со години бил и еден од најактивните и најмаркантните политичари и пратеници во хрватскиот парламент. Од друга страна, амбасадорот Крамариќ е и врвен научник кој со години стручно се занимавасо повеќе аспекти на македонскиот јазик, македонската култура и книжевност. Хрватите посебнои го паметат како личност која беше миленик на медиумите и кој со новинарите од најразлични провениенции изградил завидна и модерна комуникација. Ете, тоа е амбасадорот Златко Крамариќ, со кој ми беше вистинско задоволство да разменувам мислења и пораки и да соработувам. Да не бидам погрешно разбран, нашата соработка и натаму трае. “

Во своите дипломатски години, веќе цела една деценија (Приштина, Скопје, Бања Лука, Тирана), Крамариќ напишал многу книги, есеи и публицистички трудови.

Пред четири години, додека беше Генерален конзул на Хрватска во Бања Лука, тој ја промовираше едната од своите најмаркантни и највпечатливи книги „Носталгија – кратка историја на заборавот“, која со редица жовијални и иритантни теми кои со својата актуелност се имплицираат и вкрстуваат во дискурсот на политика, социологија, психологија...предизвика големо вниманије во јавноста, а особено во интелектуални кругови.

Една од мошне успешни промоции на таа книга се одржа и во Шибеник, како дел и ехо од континуираната соработка на Крамариќ со „Хрватско-македонска тангента“.

И конечно, книгата „Носталгија-кратка историја на заборавот“ крена и отвори некои нови прашања и предизвици кои имат многу пошироко и универзално значење. Прашања кои ја надминуваат досегашната оптика во бројните приоди и анализи на таканаречениот постјугословенскиот ребус и проблематика.

Токму тоа беше и во фокусот на дискусиите кои книгата на Златко Крамариќ ги предизвика на шибенската промоција. Добрите познавачи на неговиот досегашен опус во своита дискусии и пофалби експлицитно се прашуваа што е тоа што го одвело Златко до, метафорично кажано, демонтирање на носталгија? Дали таа му пречи, и дали ни пречи на сите нас? Има ли нешто особено „суспектно" во носталгијата кога доаѓа од Хрватите? Можно ли е на овие простори да егзистира носталгија без југоносталгија? Или, како што запраша познатата новинарка и колумнистка Даворка Блажевиќ, дали е оваа книга обид за делегитимирање на ностагија. Зошто правото на носталгичност не би било легитимно?

Ете, тое мал дел на теми, прашања и дилеми кои без прекин, како на подвижна лента, излегуваат од луцидната работилница на проф.д-р Златко Крамариќ. Македонист, публицист, тн. либерален демократ. Професор по македонска книжевност и култура, културна антропологија. Денеска дипломат, амбасадор.

И да спомнеме наместо заклучок. Неговата визија за македонскота и хрватското „место под сонцето" и за негување на таканаречената „Македонско-хрватска тангента" останува за нас вистинска парадигма и предизвик!

ЉУПЧО АРСОВСКИ

ДИПЛОМАТ ВО СВЕТОТ НА КНИГАТА И КНИЖЕВНИК ВО СВЕТОТ НА ДИПЛОМАТИЈАТА NOMEN EST OMEN

Да бидеш најдобар дипломат меѓу книжевниците и најдобар книжевник меѓу диполоматите е постигнување на зенитот. Зенит во дипломатијата и зенит во книжевноста. Познавам многу хрватски дипломати. Со некои се среќавав во нашиот дипломатски свет, Еднаш во една држава , па во друга дури и во трета држава. Хрватските дипломати кои ги познавав и со кои бев и сум сеуште во контакт беа извонредни дипломати, некои долги години во дипломатијата на поранешна СФРЈ и потоа во независна Република Хрватска.Но, факт е дека ниту еден од нив не беше посебно посветен на литературата или поезијата, ниту со сликарството. Но сепак сите беа добро начитани и внимателни аналитичари во дипломатските дружби по разни поводи и прилики.

Во оваа прилика моите мисли се насочени кон колегата Златко Крамариќ. Творец со убаво име Златко кое има некоја чудна хемија на тоа име со неговиот голем опус од гимназиски професор , до политичар, долгогогодишен градоначалник на еден убав град, Осијек. Има хемија во неговиот развој во книжевноста и дипломатијата и на служба на највисоката позиција во дипломатските мисии на Република Хрватска во еден специфичен период и во чувствителен регион, Балканот. Балканот кој има чудесни творци во културата и уметноста и истовремено регион кој произведува многу повеќе историја од колку може да ја свари-како што вели Черчил.

Дипломатот и книжевник Златко го прпознавате веднаш по неговиот поглед и според говорот или зборувањето на какви било реченици и во каква било ситуација и веднаш знаете дека се работи за книжевник сочиста мисла и јасен речник.

Определбата да студира литература и философија , потоа хуманистичките науки и теолошките науки од подрачјето на филологијата е неговата мошне значајна одлука за да вплови во тие бескрајни води на културата како најширок простор во кој може да се истражува, да се твори и создава сегашост како основа за иднината. Понатамошниот дел на неговиот пат во областа на книжевниоста е насочен кон македонската литература во кое подрачје со право може да се каже дека израснува во извонреден познавач на македонистиката кој прераснува во плоден истражувач.

Се чини дека објавувањето на збирката песни БЕЛИ МУГРИ на Кочо Рацин (Коста Солев Рацин) во Самобор во 1939 година во печатницата на Драгутин Шпулер го запечатува неоспорно и дефинитивно и многу јасно сомневањето на извесни политички или исполитизирани академици и научници од неколку соседни земји на Република Македонија дека македонскиот јазик постои од 1945 година. Корените кои ги остава Кочо Рацин во Хрватска се чини дека на некој начин се продолжуваат со творба од повеќе хрватски личности во повоениот период . Во периодот од неколку децении се засилуваат комуникациите и соработката меѓу двете пријателски земји ,Македонија и Хрватска . Во овој период се преведени многу книги во двата правца. Во тој свет на литературата се гледа особено придонесот на книжевникот и дипломат Златко Крамариќ. Станува збор за Македонија и неговото впловување во водите не македонситиката на кој и посветува добар дек од неговиот творечки опус особено кога во 2011 Златко Крамариќ доаѓа за вонреден и оплномопштен амабсадор на Република Хрватска во Република Македонија Тогаш како Амбасадор во своето прво обраќање меѓудругото ќе изрази …. „цврсто уверување за продлабочување на трајното пријателство меѓу двете земји кое верификувано и во многу меѓународни документи дополнително потврдува дека Република Македонија и Република Хрватска делат исти цивилизациски вредности.Двете земји се свесни дека светскиот мир, демократијата и слободата немаат алтернатива. Практикувањето на тие универзални вредности во Југоисточна Европа како наш заеднички регион е од особена важност, ќе рече амбасадоротКрамариќ. Истовремено тој истотака ќе изрази уверување дека Република Хрватска ќе продолжи да и дава на Република Македонија континуирана и силна поддршка во напорите за праведно решавање на недоразбирањето со името. Тука е впрочем и хрватската, недвосмислена поддршка за што поскоро пристапување на Македонија во НАТО, ќе нагласи тој , зошто, членство-

то во оваа воено политичка алијанса е силна гаранција за иднината на Република Македонија како европска земја.„ … Неговата нова дипломатска мисија во Регионот доаѓа после двогодишната мисија во Приштина. Неговите реални размислувања за иднината на Регионот и во секоја земја посебно е „без пардон„ како што доликува на прав творец, писател, философ, и објектибен политичар (какви ретко веќе гледаме не само во нашето опкружување туку и пошироко. Една година пред доаѓањето во Македонија тој ја објавува својата студиозна мисла во импозантното дело за „Името и идентитетот „ во 2010 . тоа ќе остане за секогаш извонредно и искрено четиво врз аргументи и длабока историја. Тоа ќе го чини и подоцна веројатно, време, привелегии и неумесни критики, но, бродот на Златко плови по разбранетото Балканско море а неговите текстови и мисли пленат со храброст, сигурност во правецот , со истрајност и визија.

Некако во овие размислувања за дипломатот и книжевникот Златко Крамариќ ми се јавува една моја мисла дека се работи за вонреден протагонист на културната дипломатија

Познато е дека од векови наназад постоела комуникација на државите преку нивните постојани државни диполомaтски претставници од различен дипломатски ранг. Нивна задача генерално е да работат на промицијата на зејите кои ги акредитирале но често и да изнаоѓаат решение за разни проблеми и недоразбирања а неретко и многу труд со цел да се спречи некаков конфликт.Во такви моменти интензивно работи како воената дипломатија така и економската дипломатија која е крајно ангажирана затоа што во немирните региони очекувано престанува нормалната економска и финасиска комуникација што доведува до упте по заострени односи. За вакви ситуации кои доведуват и до војна зборуваме за превласт и активност на таканаречената „ тврда моќ„ Која е тогаш „меката моќ„ .Тоа е културната дипломатија која несомнено е една од современите дипломатски методи кои се применуваат во меѓународните односи на државите. Промоцијата на културата и културните вредности датира од векови наназад, но, секако дека како составен дел на надворешната политика на секоја држава и се препознава како културната дипломатија. Низ бројни активности на дипломатиите оваа „мека моќ„ прераснува во мошне значајно средство во секојдневната комуникација на државите дотолку повеќе што културната дипломатија стаанува составен дел на надворешната

политика на секоја држава. Потпирајќи се на моќта на културата со сите нејзини атрибути, по правило секоја организирана држава настојува да ги развива своите односи со многу држави а особено да обезбеди соодветно место не само во меѓународната заедница туку и кај другите држави во регионот на кој припаѓа.Таа културна активност се препознава преку анализа на поимите: меѓународни културни односи, меѓународна културна соработка, меѓународни културни врски и сл. Активностите , настапот , изборот на видови уметност кои треба да се промовираат се со соодветни карактеристики и цели на секоја држава поединечно. Несомнено во периодот по Втората светска војна во научната литература која го истражува поимот културната дипломатија истражувачите се насочуваат кон одреден број елементи низ кои може да се согледа и разјасни карактерот и значењето на овој значаен сегмент на современата дипломатија. Согледувањето на тие основни вредности преку претставување и промоција на сопствениот идентитет вградени во уметноста, музиката, литературата и секако културното наследство, даваат огромен придонес кон светската уметност и наука, со можнност за соодветно користење на тие достигнувања преку кои се воспоставуваат нови односи и можност за вмрежување со други меѓународни субјекти на билатерален и меѓународен план. Амбасадорот Златко Крамариќ знае дека државите членки на Обединетите нации се одлучиле како во Повелбата во 1945 така и во Универзалната декларација за човековите права, усвоена исто така од страна на ООН во 1948 год. да се вградат соодветни определби од културната сфера.

Со промоцијата на културното наследство на Република Хрватска со чиј брод амбасадорот Златко Крамариќ впловува во длабоките води на македонското културното наследство, во литературата, во историјата и традицијата тој е несомнено вистиски протагонист на културната дипломатија.

Би сакал без двоумење со храброст и прецизност конечно да потврдам дека амбасадорот Златко Крамариќ е доајен на Културната дипломатија на Хрватска , вчера , денес и за секогаш во иднината.

МИРЧЕ АДАМЧЕВСКИ

ДИПЛОМАТ ВО СВЕТОТ НА КНИГАТА И КНИЖЕВНИК ВО СВЕТОТ НА ДИПЛОМАТИЈАТА NOMEN EST OMEN

Македонија, едноставно, не може да ме разочара Да ја чувствуваш Македонија, да ја сакаш Македонија и да извикнеш: „ И јас сум Македонец“, тоа го можат само ретки личности. Еден од таквите е познатиот хрватски филозоф и вљубеник во македонската литература, професор, доктор на науки, академик и дипломат Златко Крамариќ. Имаше една акција „Цело е кога има се›. Е токму кај Крамариќ има се›. А не на последно место и голема љубов кон Македонија и македонското. Веќе со децении. На луѓе кои не се занимаваат професионално со литературата и филозофијата, туку со новинарство, ќе им биде простено ако кажат дека со името Крамариќ се сретнале во првите години по распадот на СФР Југославија. Оттогаш по природата на нештата неговото име пробликнува низ новинските страници или телевизиите. За конечно тоа да се одомаќи на подолг рок кога господинот Крамариќ дојде во Македонија како амбасадор на Република Хрватска. Зиркајќи во она што тој го направил за Македонија и што го правеше додека беше амбасадор и неговото однесување може да се каже дека Македонија имала и има голема среќа што постои Крамариќ. Тој не е само дипломат амбасадор, туку и амбасадор на културата. Македонската култура која ја испреплетува со хрватската. Кога сме кај културата, прочитав нешто од Крамариќ и занележав дека тој пишувајќи во минатото, како да пишува за македонските работи денес и овде. На пример:„ Моментната политичка и друга ситуација во Македонија (недостатокот дури и на елементарната потреба за дијалог меѓу македонската и останатите, пред се, албанската... - култури) итно бара одредени културно-политички решенија, а едно од можните и прифатливи решенија би била заедничка работа на културната политика, која не би запаѓала во заблуди до кои неминовно води секоја политизација на културата“. Колку свежи ставови. Мала дигресија. Во 1981 година, еден млад социолог, на собир на МАНУ посветен на демографијата иска-

жа зборови дека ако „републиката продолжи со дотогашната политика на културен, социјален, образовен и друг план, ќе дојде време кога Скопје ќе заличи на Бејрут. Кога две култури ќе живеат едни покрај други, а не една со друга“. Ова беа „еретички“ мисли на тогаш младиот социолог за политичарите и академиците во Македонија. Но стварноста ги потврди нив. Сето ова го кажувам како потврда на свежината на ставовите и погледите на Крамариќ. Навлегувајќи во сржта на делото на писателот Славко Јаневски Крамариќ ќе запраша:„ Може ли за македонското општество во 60-тите години на минатиот век да се каже дека станувало збор за општество кое било зафатено со процесите на дезинтеграција? За веднаш потоа да го даде одговорот:„На писателот му е јасно дека со општеството, во кое постојат работи за кои не е дозволено да се говори, кое систематски се потиснува од општествената комуникација и кое, одредени средишта на моќта свесно го прават невидливо, нешто не е во ред! Тоа општество мора да се соочува со голем број проблеми, затоа што не е баш нормално во кое било општество да постојат теми за кои не е возможно да се комуницира. Со забраната/(авто)цензурата долгорочно не може да се реши ниту еден општествен проблем. На крај, сè што е скриено/потиснато во одреден историски момент мора да стане тема“. И ова ви звучи познато. Десетина години се шепотеше наместо да се зборува. Десетина години, во времето на премиерот Никола Груевски, имаше теми за кои се молчеше. Новинарите и јавноста беа приклештени од (авто)цензурата. И конечно скриеното-потиснатото стана и се’ уште е тема. Амбасадорот Крамариќ е современик на тоа време. Тој беше негов сведок. Амбасадорот Крамариќ дури и советуваше како да се надмине тогашната криза.. Па ќе рече во едно интервју:„ Очекувам кризата да се решава на еден единствен начин: Мирно и достоинствено, со целосно почитување на демократската процедура, од презумпцијата на невиност до независни и непристрасни институции“. Тој сака да верува дека секој учесник во политичките процеси е свесен за сопствената одговорност за иднината на својата држава. Па ќе истакне:“Политичкото однесување што не е во согласност со демократските стандарди може да генерира цела низа од несакани последици, како на внатрешен , така и на надворешен план“. Овие негови погледи тој не ги соопштува само во интервјуа. Туку и директно на протагонистите кои тој многу добро ги знае. И од власта и од опозицијата. На пример кога станува збор за членството во НАТО и во ЕУ. „ Јас и на македонските политичари им го велев - Македонија има многу добри политичари, но некој мора да биде ДРЖАВНИК.

Знаете државници се оние политичари кои не се оптоварени со тоа како ќе поминат на следните избори. Подготвени се да повлечат и некој многу непопуларен потез, токму поради тоа некои други генерации да ги уживаат плодовите на тој, условно кажано, непопуларен потег", ќе истакне Крамариќ во еден разговор со колегата Сашо Георгиевски. Во контекст на ЕУ и НАТО, Западниот Балкан и нашето членство во тие асоцијации, на еден собир во Битола, по повод Денот на државноста на Република Хрватска, Крамариќ ќе забележи:„Овој ридест Балкан е голем предизвик, тој е европско прашање на кое му се потребни европски одговори". Тој мисли дека релевантните политички фактори ќе излезат со заклучоци кои ќе осигураат подобар и просперитетен живот на граѓаните во Република Македонија. Крамариќ, како амбасадор, придонесувал со совети за надминување на состојбите. И сето тоа од искрена желба да се помогне и секако љубовта кон Македонија. „Иако дипломатскиот кодекс тоа не го дозволува, јас во оваа прилика ќе речам Јас сум Македонец и во вистинска смисла на зборот, и› сакам се најубаво на Македонија", ќе нагласи амбасадорот Крамариќ. На крај, во едно интервју пред заминување од Македонија, запрашан дали со себе носи и по некое разочарување амбасадорот Крамариќ е многу јасен. „Разочарувањата се составен дел од животот, но мене Македонија, едноставно, не може да ме разочара. Тоа би било невозможна мисија! Пред сè, за мене Македонија е многу повеќе од геополитички поим, таа најмногу е дел и од моите други, недипломатски преокупации, моја вечна теориска тема (и понекоја дилема, се разбира), и кога понекогаш и ќе се појавел некаков „црв на сомневање", тогаш секојпат ќе се појавеше „македонскиот човек", во најубавата смисла на овој збор, кој ќе ги демантираше сите мои сомневања, односно на крајно едноставен начин ќе ми покажеше дека тие се неоправдани и помалку важни во однос на сето она убаво, благородно.."

СТОЈАН АНДОВ

ДИПЛОМАТ ВО СВЕТОТ НА КНИГАТА И КНИЖЕВНИК ВО СВЕТОТ НА ДИПЛОМАТИЈАТА НОМЕН ЕСТ ОМЕН

Господинот Златко Крамариќ го знам многу одмна од времињата кога тој често доаѓаше во Македонија најчесто во Охрид и во Скопје , кога редовно настапуваше на разни научни собири. Ми беше големо задоволство на тие собири да ги ислушам неговите излагања . Тој е славист и тоа од висок научен ранг, но, мене ми падна во очи неговата научна определба да го изучува македонскиот јазик. Се покажа како надмоќен македонист на тие научни средби , таа негова голема приврзеност кон Македонија и македонизмот , што тој докторира на творештвото на истакнатиот македонски поет и прозаист Славко Јаневски.

Златко Крамариќ е еден од оние личности и експерти кој без некои непотребни скрупули успешно разјасни некои заблуди на некои угледни бугарски слависти, но, бидејќи во таа држава за жал и денес славистиката е претворена во државен инструмент особено кон македоснкиот јазик, македонската култура и уметност и македонската славистика воопшто. Нетрпението кон господинот Златко Крамариќ од страна на тие кругови во Бугарија доведе до неразбирање и меѓу две пријателски држави како што се Хрватска и Бугарија , неарзбирање кое не ги пвреди ниту џавата Хрватска ниту Златако Крамариќ бидејќи и едниот и другиот субјект ја покажаа својата искренсот и велечина и преминаа околу таа несмасност .

Воопшто земено, искуството со некои бугарски и државни и културни и академски средини не ја намалува дипломатската спсобност на Златко Крамариќ, кој што токму во дипломатијата знаеше да покаже големи вредности во расудувањето и во својата активност.

ЗЛАТКО КРАМАРИЌ е по возраст негде како моите деца. Претпоставувам дека тој наскоро ќе оди во пензија. Знаејќи го како човек, претпоставувам дека со неговото повлекување од активна дипломатија ќе

влезе во фаза на уште поделикатно и попрецизно осознавање на проблемите во славистиката и македонистиката. Верувам дека тоа ке му даде можност да биде уште по убедлив и за оние кои што до сега политички мотивирани се оградуваа од него. Неговото занење и познавање и неговото досегашно творештво и во иднина ќе покажува сила на привлечност кај оние кои досега го дискриминирале или премолчувале.

Затоа на Златко Карамрик му псоакувам долг живот и уште многу плодна работа во иднина

КРИСТИНА НИКОЛОВСКА

ДРАГОЦЕНА ДИПЛОМАТСКА, КУЛТУРНА И НАУЧНА МИСИЈА

Македонскиот дипломатски, културен и научно-академски живот, не може да се замисли без – угледниот амбасадор од формат и универзитетски професор Златко Крамариќ. Истакнат општественик и научник во родната Хрватска, Крамариќ е дамнешен и голем пријател на нашата култура, кој оствари голема мисија и во нашата земја.

Особено активна дејност Крамариќ покренува во пријателската Македонија од 2011 година натаму, кога развива голема дипломатска дејност како амбасадор на Република Хрватска во Република Македонија. Неговата дипломатска мисија во Македонија опфаќа многу широко поле на дејствување. Постојано активен, неуморен и присутен на најважните високобразовни, научни и културни настани, кои во голем дел, и самиот ги покренуваше, осмислуваше и реализираше.

Како раководител на Катедрата за македонска книжевност и јужнословенски книжевности на Филолошкиот факултет „Блаже Конески“ во Скопје, кадешто хрватската книжевност и хрватскиот јазик се изучуваат како посебни предмети и каде што се негува голема традиција кон Кроатистиката, во 2018 година имав чест да го поканам Н.Е. Златко Крамариќ да гостува на Катедрата со свое предавање.

Тоа беше можност проф. д-р Крамариќ да се претстави пред студентите и колегите. Угледниот универзитетски професор, кој за свој дом ги чувствува универзитските кампуси, одржа незаборавно предавање на тема „Конструкција на идентитетот во македонската и во хрватската книжевност“. Беше тоа на 17 април 2018, кога пред големиот аудиториум во културната библиотека на нашата Катедра, пред присутните, го поздравив големиот гостин, кој потоа настапи со своето предавање. Беседа за угледниот гостин одржа проф. д-р Ангелина Бановиќ-Марковска под наслов „Проф. д-р З. Крамариќ, хрватскиот македонист“.

Гостувањето на проф. д-р Крамариќ, беше незаборавен настан за нашиот универзитетски и академски живот, кој успеа да ги покрене, анимира и восхити студентите. Некои од нив, веднаш пројавија голем интерес за Кроатистиката, за темата на изглагањето и за делата на авторот. Како и секогаш, беше омилен меѓу студентите, постдипломците и докторандите, бидејќи предаваше живо, оригинално, интресно, инвентивно и сосема блиску до сензибилитетот на младите генерации. Неговата раскошна палета на гостувања како визитинг-професор на најугледните универзитети во светотот, се гледаше од неговиот настап, кој беше само еден во низата од гостување кај нас и во светот.

Годинава, Универзитетот „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје, Филолошкиот факултет „Блаже Конески“ и Катедрата за македонска книжевност и јужнословенски книжевности слават неколку големи јубилеи - 75 години од своето основање, а ја слават и 100-годинишната од раѓењето на великанот Блаже Конески, со чие име Крамариќ се закити со високото признание што го доделува Македонската академија на науките и уметностите – медалот Блаже Конески.

Драгоцено за литературната и културолошката наука е Крамариќевото активно учество на научи собири во земјава, но и во поширокиот регион. Крамариќ е постојан учесник на научни собири на УКИМ, на конференциите на „Семинарот за македонски јазик, литература и кутура“, „Рацинови средби“ и на многу други. Значајно е и неговото учество на научните собири во соседството, каде што заедно со македонистите, јужнославиститите, со филолозите и културолозите, редовно настапува на најпрестижните универзитети во регионот.

Следна важна сфера на дејствување на проф. Крамариќ е неговата активна и авторитетна улога во книжевниот и во културниот живот на Македонија. Со невидена енергија, креативост и фасцинатна упатеност во најновите достигнувања од нашиот севкупен амбиент, Крамариќ се посвети на нашиот контекст. Неговото учество на книжевни, поетски и културни манифестации значи авторитет, углед, пример, поука, но и подадена рака за афирмација на вистинските вредности на нашата култура. Традиционално пријателските македонско-хрватски односи, во него имаат скапоцен придвижник со големи идеи и јасни визии.

Крамариќ е раскошна повеќестрана личност. Неговиот однос кон Македонија, значи однос кон културата, уметноста, науката и кон

најдрагоценото во неа. Врвниот оратор, ерудит и културолог, во секоја пригода, зрачи со мудрост, невидена ученост, позитивност и блага, суптилна поука. Голем квалитет на неговиот пристап е отвореност и непосредност кон луѓето.

За мене е особено драгоцено што го запознав амбасадорот Крамариќ и во сосема друго светло. Имено, за време на неговиот престој во Македонија како дипломат, исклучително актуелна беше познатата акција за пошумување „Ден на дрвото" во која граѓаните, во еден ден, масовно засадуваа милиони садници. Два пати во годината имаше есенска и пролетна акција. Во промотивната кампања, традиционално засадуваа и амбасадорите во Република Македонија.

Како Шеф на кампања на граѓанското здружение на „Ден на дрвото – засади ја својата иднина!", која беше најмасовна акција за пошумување во земјата и во регионот, и во која заедно со граѓаните засадивме милиони садници, имав чест, да ја промовирам акцијата заедно со дипломатскиот кор од светот. Засадуваме дрвца на повеќе локации, а неуморниот и активен амбасадор на Република Хрватска во Република Македонија, Н.Е. Златко Крамариќ, со голема радост ја поддржуваше акцијата и се вклучуваше во првите редови. И со збор и со дело. Беше тоа одличен пример за висока граѓанска свест, но и за длабоко пријателство, не само меѓу две пријателски култури – хрватската и македонската, туку и за космополитизам, но и за љубов кон сиот биосвет на Планетата Земја.

Сето тоа Крамариќ го прави со невидена енергија, елан, искреност и харизма која зрачи. И секако, Златковата непосредност и духовитост, секогаш доаѓа до израз и наполно ги плени сите. Проф. д-р Крамариќ, со децнии остварува големи достигнувања во македонскиот амбиент. Станува збор за драгоцена дипломатска, културна и научна мисија со трајни вредности.