

BIBLIOTEKA FRONESIS

Milica Bakić-Hayden

*VARIJACIJE NA TEMU
'BALKAN'*

Institut za filozofiju i društvenu teoriju
I. P. „Filip Višnjić“
Beograd, 2006.

Objavlivanje ove knjige omogućilo je Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine finansiranjem projekta br. 2156 Instituta za filozofiju i društvenu teoriju.

*Mojim roditeljima, Iliji i Branki Bakić
sa o-sećanjem zahvalnosti
i bratu Miši
što je tu i sada*

Sadržaj

Predgovor	9
<i>I Preludijum za varijacije</i>	
Balkan između mentaliteta i senzibiliteta	15
<i>II Orijentalističke varijacije</i>	
Orijentalističke varijacije na temu ‘Balkan’	31
Reprodukcija orijentalizma: slučaj bivše Jugoslavije	53
<i>III Balkanske varijacije</i>	
Balkanski „bizantizam“ ili šta je to tako vizantijsko na Balkanu?	75
Dvostruko zapostavljene: žensko monaštvo na Balkanu	99
<i>IV Jedna srpska varijacija</i>	
Kosovo: vanvremena metafora sred vremenskog prizivanja	125
<i>V Balkansko nasleđe</i>	
Sva naša carstva ili kako se izjednačiti sa razlikama	147

Predgovor

Ova knjiga je zbirka tekstova koji su izvorno uglavnom pisani na engleskom jeziku, za pretežno akademsku publiku u SAD, koja nije potpuno neupućena, ali se ne bi mogla smatrati velikim poznavaoцем balkanskih prilika. Iako nastali u različitim okolnostima i sa različitom motivacijom, ovi tekstovi su se u toku poslednjih deceniju i po spontano povezivali svojom tematskom preokupacijom Balkanom, prilazeći mu sa raznih strana i sagledavajući ga iz više perspektiva. Ta želja za višestranošću pristupa balkanskom fenomenu bila je posledica svedočenja neprihvatljive jednostranosti sa kojom je Balkan opisivani tokom osamdesetih godina pre svega u „domaćim“ tj. bivše-jugoslovenskim medijima, da bi onda u toku ratova kojim se raspadala jugoslovenska država to dobilo na svojoj žestini i u stranim medijima na Zapadu.

Moje bavljenje Balkanom je u tom smislu tesno vezano za istorijski trenutak koji ga je, pre svega kroz jugoslovensku krizu, stavio u žižu svetske pažnje. Međutim, u akademskom smislu, ono je bilo podstaknuto ‘otkrićem’ u toku doktorskih studija na Univerzitetu u Čikagu (gde sam se sredinom osamdesetih godina bavila religijama i kulturama indijskog potkontinenta), da su znanja o Balkanu – kada su u pitanju kultura ili religija – odsutna iz većine ozbiljnih indo-evropskih uporednih studija ili naprosto nisu integrisana na adekvatan način. To saznanje je bio početak jednog zanimljivog dijaloga koji se uspostavio između mog jugoslovenskog-balkanskog nasleđa i indijske kulturne tradicije koju sam proučavala. Relativna kompleksnost

Balkana, naročito Jugoslavije (u jezičkom, religijskom i opšte kulturnom smislu), pomogla mi je da se suočim sa ošamućujućom kompleksnošću civilizacija indijskog potkontinenta. S druge strane, teorijski gledano, društvena i posebno post-kolonijalna kritička analiza u kontekstu južne Azije već je bila toliko ispred teorijski ispošćenih analiza vezanih za Istočnu Evropu i Balkan, da se prosto nametala kao potreba za njihovim svežim razmatranjem. Događaji u Istočnoj Evropi, kao i Jugoslaviji, samo su tome išli na ruku. U tom pogledu, moja primena orijentalističke paradigme na situaciju u bivšoj Jugoslaviji, duguje svoje poreklo studiju jednog sasvim drugog dela sveta i pokazuje da naizgled različiti fenomeni mogu imati zajedničku logiku, kao što naizgled slične (i geografski bliske) pojave mogu imati potpuno različitu suštinu¹.

Za ovu publikaciju prvobitni radovi, koji su sada poglavlja knjige, u manjoj ili većoj meri su prerađeni ne bi li se saobrazili novoj celini; u tom smislu su bile i moje jezičke intervencije koje su ondašnje savremene događaje sada smestile u prošlost. One su naznačene uglastim zagradama, jer sam želela da čitalac ima u vidu vremensku komponentu, naročito kad su u pitanju „orijentalističke varijacije“ i događaji koji su vezani za raspad Jugoslavije pa samim tim potencijalno kontraverzni. Pisati o događajima uoči ili u toku njihovih zbivanja nije isto što i osvrtati se na njih u retrospektivi. Takođe bih želela ovde da napomenem da se kritička analiza orijentalizma i balkanizma samo prividno manifestuje kao anti-evropska ili anti-zapadnjačka; negacija se odnosi pre svega na *predstave* o sebi kao evropskom ‘drugom’ i u tom smislu je u funkciji samoafirmacije tog drugog, odnosno upućuje na potrebu za uspostavljanjem dijaloga na osnovu uzajamnog poznavanja i uvažavanja.

Želim ovom prilikom da se zahvalim Milanu Subotiću iz Instituta za filozofiju i društvenu teoriju što je ovaj projekt predložio i

¹ Mnogo pre nego što se pojavila knjiga Marije Todorove *Imagining the Balkans* (1997) moj profesor na Univerzitetu u Čikagu, Ronald Inden, takođe istoričar kao Todorova, radio je na knjizi *Imaginig India* (1990), u kojoj je po mnogo čemu postavio pionirski model jedne epistemološke kritike orijentalističke literature vezane za Indiju i time proširio referentni okvir Saidove analize. Njegovi seminari su me inspirisali da orijentalistički model primenim na situaciju u tadašnjoj Jugoslaviji.

uložio vreme u njegovu krajnju realizaciju. Takođe se zahvaljujem svima onima koji su u toku poslednjih desetak-petnaest godina pokazivali interesovanje za moj rad vezan za ovaj prostor. Drago mi je što je on sada sakupljen na jednom mestu i dostupan u prevodu na srpski. Time će se, zasigurno, krug čitalaca proširiti i na one koji ne vladaju u dovoljnoj meri engleskim jezikom. Tu pre svega mislim na studente koji kao budući balkanski intelektualci treba da steknu sposobnost kritičkog sagledavanja i vrednovanja prostora sa koga potiču i nauče da žive sa jednom njegovom uravnoteženijom slikom, razlučujući ono čega se pametan *ne* stidi, od onoga čime se lud, nažalost, ponosi.

I na kraju, da zahvalim i svom životnom saputniku, Bobu Hayden-u, na razgovorima i podršci koju je pružao u vreme kad su ovi tekstovi nastajali, znajući da se radi o mom pokušaju da našoj deci, Tijani i Stefanu, makar delimično objasnim složenost istorije i kulture prostora kome jednim svojim delom pripadaju.

U Beogradu,
proleće 2006.

I Preludijum za varjacije

Balkan između mentaliteta i senzibiliteta*

U osnovi interesovanja za teme koje su ovde objedinjene pojmom ‘Balkan’ leži opažanje da su znanja i predstave o njemu prečesto proisticale iz jednog *epistema* (načina saznavanja), *koji podrazumeva svoju saznavnu perspektivu kao normu objektivnosti*. Iako Balkan nije homogen ni geografski, ni kulturno, ni pojmovno, već je vrlo raz-uđen u sva tri smisla, njegove ‘objektivne’ karakterizacije su mu redovno uskraćivale kako njegovu samo-diferencijaciju, tako i normalnu dinamiku kretanja, zaustavljajući ga u vremenu gotovo formulaičnim jezikom nepromenljivosti. Ispostavilo se, međutim, da je ta objektivnost neretko bila uslovljena kulturnom ideologijom posmatrača i vezana za specifičnu ideju progressa, u kojoj nauka i tehnologija figurišu kao dominantni meta-narativi, a gde se zahvaljujući pozicijama političke i/ili ekonomske moći, sopstvene kulturne ili političke norme postavljaju kao opšte-važeće istine i standardi. U antropološkoj i literaturi nekih društvenih i humanističkih nauka, kritika ovakvog epistema se po mnogo čemu podudara sa kritikom modernizma kao takvog, pa je u tom smislu post-moderna.

* Delovi ovog uvodnog poglavlja izašli su u sklopu članka „Balkanski oklop: teret ili štiti?“, koji je 1990. godine izašao u nedeljnoj Borbi (broj 154-155; 2-3 juni 1990:1, 4-5) označivši početak mog bavljenja orijentalizmom na prostoru tadašnje Jugoslavije. Njegovu vrednost, a time i opravdanje da segmente uvrstim u ovu zbirku tekstova, vidim pre svega u tome što je proniknuvši u *logiku* orijentalističke retorike postao nagoveštaj tragičnih događaja koji su rezultirali ratovima i raspadom jugoslovenske državne zajednice (*prim. autora*).

Meni kao religiologu takva kritika je zanimljiva utoliko što doprinosi svojevrsnoj demitologizaciji Balkana; naime, u onoj meri u kojoj je retorika o njemu postala mit, i to mit u Elijadeovom smislu, kao ‘večno vraćanje istog’ ili kao priča koja govori (ne samo o ‘poreklu’ i ‘početku’ nego i) o *sudbini zajednice* na koju se odnosi.¹ Jedna potpuno uzgredna opaska u Geteovom *Faustu* – verovatno za-beležena u trenutku kada počinju da pristižu vesti o ustancima balkanskih naroda u otomanskim provincijama u Evropi – spontano nam razotkriva sve elemente „mita“ o kome govorimo:

O praznicima priču ne znam bolju
no što je rat i buka rata,
kad *tamo dole, kod Turaka,*
međ sobom narodi se kolju..
Kraj prozora se stoji, prazni čašica,
posmatra kako plovi rekom lađica,
pa ideš veso kući u večernji čas,
zahvaljujući bogu sto je mir kod nas. (Drugi građanin)
[...]
Nek oni tamo lome vratove,
nek meteže priređuju i ratove;
*al kod nas red nek vlada stari*² (Treći građanin)

Ova vinjetica, za štivo samog Geteovog dela krajnje nevažna, za nas, međutim, nehotice sažima, na gotovo paradigmatičan način, čitav niz odnosa koji nas ovde zanimaju. Prvo, vidimo da je slici „njihovog“ haosa, rata, meteža i međusobnog klanja, suprotstavljen „nas red ... stari“, Dalje, slika nam dočarava i vrlo savremeni momenat „konzumiranja ratova“ sa distance, posredovanih „pričom“ (a danas i medijskom slikom), iz ležernosti doma „o praznicima“, „kraj prozora se stoji, prazni čašica, posmatra kako plovi rekom lađica [...]“³ Na prvi pogled to sve izgleda tačno, te balkanske bune i

¹ Mircea Eliade, *Myth and Reality* (New York: Harper & Row, 1963), 5-6.

² J. V. Gete, *Faust* (prev. Milan Savić) (Beograd: Prosveta, 1968), 77 (kurziv moj).

³ Upor. o ovome Bogoljub Šijaković, *A Critique of Balkanistic Discourse* (Toronto: Serbian Literary Company, 2004), 10-12. Šijakovićev jezik kojim suprotstavlja „nas“ i „njih“ je i sam pun stereotipa, poput „Ottoman slaughterhouse“ (otomanska klanica)

‘stari’ evropski ‘red’. No samo do određene granice, jer i otomansko carstvo je imalo svoj red; njegova koncepcija je bila drukčija od evropskih imperijalnih ideja o redu, ali je taj red takođe stvorio jednu autentičnu civilizaciju, čiji smo i mi bili deo, prihvatili mi to ili ne.⁴ Kao i svaki ‘red’ koji je bio ugrađen u neki imperijalni projekat i otomanski se raspao, a proces njegovog raspada je bacio senku na sve što mu je prethodilo, kako u očima balkanskih naroda koji su živeli pod njegovom vlašću, tako i onim evropskim. S druge strane, ako se iz Geteovog vremena osvrnemo na ‘meteže’ i ‘međusobna klanja’ u prethodnom stoleću između reformatorskih i kontra-reformatorskih snaga u tom delu Evrope, shvatamo da su i rat i mir varljive kategorije, i da je prirodna reakcija svakog običnog ‘građanina’ u tom smislu da zahvali bogu „sto je mir kod nas“, a ne obrnuto. Ovim se ne želi zanemariti istorijski kontekst kao takav, nego njegovo apsolutizovanje, protezanje na okvire koji su van njega ne samo u prostorno-vremenskom smislu nego i vrednosnom.

U tom smislu zanimljivo je pomenuti jedan detalj iz Geteove korespondencije sa vajmarskim vojvodom Karlom Avgustusom. Naime, kada se pojavio nemački prevod srpske epske pesme *Banović Strahinja*, vojvoda je navodno bio fasciniran njome, ali je izrazio sumnju u autentičnost poslednjih stihova pesme u kojima Banović oprašta svojoj ženi za neverstvo. Vojvoda komentariše da takav završetak nije u skladu sa „srpskim mentalitetom“. Pretpostavljao je da su u originalu verovatno braća za kaznu ubila sestru, a da je prevodilac smatrao da bi tako grub završetak vređao osetljivi ukus nemačke publike, pa je na sentimentalnan način prilagodio kraj da muž oprašta ženi⁵. Naravno, priroda usmene epske poezije je takva da ista pesma ima više varijanti i, zbilja, postoji jedna u Dalmaciji koja bi

ili „the cold-hearted indifference [of] Europe“ (evropska hladna neosetljivost), itd. U tom smislu, autorova kritika nije izašla iz epistema koju kritikuje.

⁴ Zapravo to opiranje da se prihvati da smo u svojoj istoriji bili deo kako vizantijskog tako i otomanskog civilizacijskog kruga, makar samo indirektno (kao istočno hrišćanska zajednica unutar njega), ravno je poricanju jednog aspekta sebe i svog balkanskog identiteta. Iz istog razloga je besmisleno i negiranje pedesetogodišnjeg životnog iskustva u socijalizmu, pod izgovorom da se neveri pokazalo kao dobro.

⁵ R. Medenica, „Banović Strahinja u krugu varijanata o neveri žene u narodnoj epici,“ *Studija iz naše narodne poezije* (Beograd, 1965), 71.

ispunila očekivanja nemačkog vojvode po pitanju „srpskog mentaliteta“. No, nama je ovde ilustrativna ta tendencija da se drugi uvek vide pojednostavljeno, uprošćeno, u ovom slučaju podvedeni pod „mentalitet“, a da se toj uprošćenosti implicitno kontrastira „naša“ kompleksnost, naš „senzibilitet“. Činjenica je, međutim, da „srpski mentalitet“ nije svodiv na jednu odrednicu. Bogdan Popović je to lepo iskazao povodom završetka ove pesme: ban je poštedeo život svoje supruge naprosto jer postoje ljudi koji opraštaju i oni koji se svete, kao što postoje pevači koji opraštaju i oni koji ne opraštaju.⁶

Shodno ovome, može se postaviti jedno retoričko pitanje o tome da li su i u kojoj meri spoljne predstave o „nama“, o „Balkanu“, vremenom internalizovane i u tom smislu postale naša „sudbina“? Postavljajući ga, i ovde opet podvlačim, ne želim da „nas“ kao istorijskog subjekta lišim odgovornosti za naše postupke, nego upravo da skrenem pažnju na opasnost od nesvesnog prihvatanja slike o sebi kao „objektu“ istorijskih događanja koja su van domašaja naše odgovornosti i time u vlasti „sudbine“.⁷ Kao što je poznato, ovakva i slična pitanja mi danas uglavnom postavljamo zahvaljujući Edvardu Saidu, koji ih je prvobitno i prevashodno pokrenuo u kontekstu Bliskog istoka, te odnosa „Zapada“ prema „Arapima“ i islamu. Poreklom hrišćanin iz Jerusalima, Arapin, Palestinac, Said je uočio to olako stavljanje jednakosti između kategorija kao što su na primer Arapi/islam odnosno njihovo homogenizovanje i suprotstavljanje ništa manje homogenizovanoj ideji „Zapada“. To je, dakle, bio glas protiv svakog oblika dominacije: ne samo protiv onih koji su nam u datoj istorijskoj perspektivi prepoznatljivi kao teritorijalna, politička ili ekonomska dominacija (varijante kolonijalizma, imperijalizma); nego je to, pre svega, glas protiv neopažanja svih onih finijih oblika kulturne dominacije koji su ostavili tragove u jeziku (književnosti), u nasleđenim obrascima mišljenja i posmatranja sveta – obrascima zasnovanim na

⁶ Bogdan Popović, „O poslednjim stihovima pesme ‘Banović Strahinja,’“ *Prilozi proučavanju narodne poezije*, t. 1 (Beograd, 1936), 15.

⁷ Treba se podsetiti sintagme iz vremena Slobodana Miloševića – „događanje naroda“ – da bi se na konkretnom primeru pokazalo šta znači objektivizacija u ovom smislu. Depersonalizovanje naroda u ‘događaj’ pretvara ga od aktivnog činioca u jednom istorijskom događaju u pasivnog učesnika, koji nije za njega odgovoran.

ontološkoj i epistemološkoj distinkciji Zapada i Istoka („Okcidenta“ i „Orijenta“), „našeg“, a to znaci „progresivnog“, „modernog“, „aktivnog“, naprosto „normalnog“ i „njihovog“, odnosno „zadržtog“, „tradicionalnog“, „statičnog“ u nekom smislu, „deformisanog“. Ukratko, pojava na koju je Said ukazao u savremenoj literaturi humanističkih i društvenih nauka obeležena je terminom „orijentalizam“, što je i naziv njegove čuvene knjige, koja je početkom sedamdesetih godina izazvala istinsko intelektualno uzbuđenje, naročito u krugovima stručnjaka koji se bave nekim aspektima onoga što se najšire naziva Orijentalistika.⁸ Kao kategorija kritičkog mišljenja, orijentalizam predstavlja relativnu novinu, dok kao uhodani način govora, *diskurs*, on već prilično dugo postoji.

Zbog toga što se u terminu „Orijent“ preklapaju različite geografske, kulturne i ideološke mape, nije teško primetiti kako njegovu „fleksibilnost“ (kao i termina „Evropa“), tako i lakoću sa kojom se oni mogu „proširivati“ ili „sužavati“ (već prema zahtevima aktuelnog trenutka). Isto tako, nije teško prepoznati da je upravo jugoslovenski prostor taj na kome su se slamale posledice plima i oseka ovih pojmova tj. posledice odgovarajuće kulturno-geografske i ideološko-političke imaginacije koja (jugo)Istok smešta sve istočnije, a (severo)Zapad sve zapadnije, u svom nastojanju da od relativnosti razlika stvori apsolutnost suprotnosti. Prateći razvoj jugoslovenske krize osamdesetih godina prošlog veka i analizirajući njenu retoriku, primenila sam orijentalističku kritiku ne bi li mapirala simboličku geografiju u kulturnoj politici Jugoslavije tog vremena⁹. Logika na kojoj su se zasnivale debate između jugoslovenskih republika, odnosno njihovih raznih predstavnika, imala je sve elemente orijentalističkog govora, a sa zaostravanjem odnosa i ratnim sukobima koje su prenosili inostrani mediji, to se samo proširilo, usput otkrivajući ideološko poreklo takve retorike. Neke od pojava koje su analizirane ili samo skicirane u radovima o orijentalizmu, sa kojima počinju *Varijacije na temu Balkan*, mogle bi se u retrospektivi razmatrati i u sklopu onoga što je Marija Todorova kasnije elaborirala kao *balkanizam*, u već pomenu-

⁸ Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978).

⁹ Prvi osvrt je bio 1990, na srpskom (vidi belesku 1), a zatim dva na engleskom, 1992. i 1995. godine.

toj knjizi *Imaginarni Balkan*, koja je i sama, poput Saidovog *Orijentalizma*, zasluženo postala instant klasik¹⁰.

Balkanizam je, neosporno, za neke analize i kontekste mnogo precizniji termin, sa fokusom na Balkanu kao takvom, prepoznajući u njemu specifičnosti koje ga definišu kao samosvojni entitet u odnosu na druge ideje ili zamisli o „Orijentu“. Međutim, retorika balkanizma po meni ne stoji sama za sebe, izdvojena od orijentalističke retorike i fenomenologije; ona se sa njom prožima i *preklapa*. Tu interferenciju ja vidim kao odraz dveju naizgled različitih pojava, ali pojava čija je suština ista.¹¹ Todorova tačno primećuje da „slično retoričko preklapanje postoji kod svakog diskursa moći: kod rasizma, retorike razvoja, modernizacije, civilizacije, itd“;¹² no razlog za to preklapanje ja vidim u tome što svaki od tih diskursa u nekoj meri u sebi nosi sve ostale, ali za potrebe različitih analiza koncentriše se na „rasu“, „razvoj“, „civilizaciju“, itd. No i ove kategorije nisu nepovezane: jer je činjenica da pojam rasa/etnicitet ima(ju) važnu ulogu u razmatranjima razvoja, razvijenosti i nerazvijenosti, modernizma, civilizacija. Pošto se svi ovi elementi u geografskom i simboličkom smislu stiču na ravni (jug) istok – (sever) zapad, njihovu vezu sa orijentalizmom u širem smislu ne bi trebalo potceniti¹³.

Upravo na primeru Balkana Todorova je vrlo uverljivo i iscrpno pokazala opseg i domen balkanizma usmerivši ga prevashodno na balkanske hrišćane; ali na Balkanu žive i balkanski muslimani koji se orijentalizuju i od strane domaćih hrišćana, o čemu govorim u „Reprodukciji orijentalizma“, i u širem svetskom kontekstu retorike o

¹⁰ U vreme kada je napisani prvi radovi na orijentalističke teme kod nas (1990, 1992), pojam balkanizma uopšte nije bio u opticaju.

¹¹ Todorova smatra da su u pitanju naizgled identične, ali u stvari samo slične pojave, mada nije jasno šta se podrazumeva pod sličnošću. Upor. Todorova, *Imaginarni Balkan*, str. 28.

¹² *Ibid*. Ona zbog toga zagovara stanovište suprotno orijentalističkom diskursu i naziva ga balkanizam.

¹³ Zanimljive su u pogledu rase, klase, razvoja, zaostalosti, i sl., sledeće studije: David R. Jansson, „Internal Orientalism in America: W. J. Cash’s *The Mind of the South* and the Spatial Construction of American National Identity“ *Political Geography* 22 (2003): 293-316; Schein L., „Gender and Internal Orientalism in China“ *Modern China* 21, 1(1997).

islamu. Nema sumnje, naime, da balkanski muslimani danas, pogotovo posle ratova na prostoru bivše Jugoslavije, koji su im samo učvrstili religijski identitet (a ne samo akulturacijom stečen etnicitet), tipično orijentalizovanje islama doživljavaju na pan-islamskoj, a ne samo balkanskoj ravni. Na primer, štampanje karikatura o Muhamedu u danskim novinama, koje su pobudile burne reakcije širom muslimanskog sveta, bosanski muslimani će pre moći objasniti orijentalističkim nego balkanističkim predrasudama o sebi kao muslimanima. Kada su pak podvedeni pod kategoriju „Balkanci“, u smislu u kome to Todorova analizira, oni dele sudbinu balkanizovanja sa ostalim narodima sa tog prostora. Najzad, i sa stanovišta balkanizma i orijentalizma zanimljivo bi bilo pozabaviti se uzajamnim percepcijama Aškenaza i Sefarda na Balkanu, kao i načinom na koji su u različito vreme evropski Jevreji bili orijentalizovani, odnosno kako se svi ti elementi ukrštaju u Izraelu danas i to baš u kontekstu kategorija koje Todorova pominje (slučaj etiopskih, ruskih i drugih Jevreja)¹⁴.

Dalje, opaska Todorove da „za razliku od neopipljivog Orijen-ta, Balkan postoji kao istorijski i geografski konkretna celina,“¹⁵ ne bi izdržala test argumenata onih koji se bave „Orijentom“; naime, samo na nivou *retoričke manipulacije* „Orijent“ postoji kao dekontekstualizovan i prividno nekonkretan, odnosno imaginarni prostor i pojam. Za britanski imperijum, (*Raj*)¹⁶ Indija je bila itekako istorijski i geografski konkretan prostor, uprkos „sanjivoj“ retorici kojom su je opisivali. Indiju su zvali „dragulj u kruni“ (*jewel in the crown*), i borili se za njega do poslednjeg daha tj. sve dok Mohandas Gandhi nije oslobodio dragulj od krune. Što se pak Balkana tiče, da li su stvarno istorijske i geografske granice, koje Todorova pominje, tako jasno omeđene da znamo pouzdano o kakvoj „celini“ je reč? Zar se deo ‘bitke’ o pripadnosti ili nepripadnosti Balkanu ne vodi i danas u nekim državama bivše Jugoslavije, koje „Evropa“ čas uklju-

¹⁴ Ivan D. Kalmar i Derek J. Pensler, ed. *Orientalism and the Jews* (University Press of New England, 2005).

¹⁵ Todorova, *Imaginarni Balkan*, str. 28.

¹⁶ Britanski „Raj“, izgovara se na srpskom Rađ ili Radž, je istorijski period (od XVII do sredine XX veka) za vreme koga je indijski potkontinent tj. današnji Indija, Pakistan, Afganistan, Bangladeš i Mianmar (Burma), bio pod kolonijalnom upravom britanskog carstva.

ču je čas isključuje iz njega, dok ostale države, za koje nema dileme o pripadnosti, kao da „teši“ novokomponovanom sintagmom „*zapadni Balkan*“? Postaje li to Balkan deo „Zapada“ na mala vrata? Ili je u pitanju dalja balkanizacija Balkana, koju Balkanci prihvataju?

Ukratko rečeno, kako god se određivali u odnosu na Saidovo delo, učinak njegov je neosporan jer se vrlo brzo ispostavilo da je njegov orijentalizam, koji je kao objedinjujući faktor imao islam, daleko prerastao okvire u kojima ga je Said prvobitno analizirao i da je njegova *logika* postala prepoznatljiva i u drugim kontekstima, uključujući i balkanski. O tome najbolje govore samo nekoliko naslova koje smo do sada ovde pominjali – od *Imaginarne Indije, Imaginarnog Balkana, Unutrašnjeg orijentalizma u Americi i Kini*, pa sve do *Orijentalizma i Jevreja*. Preklapanje orijentalizma sa balkanizmom, na način na koji ja to vidim, ni jednog trenutka ne umanjuje vrednost i značaj balkanizma kao autentične analize ovog specifičnog dela Evrope. Štaviše, izdvajanje i svojevrsno omeđavanje retorike o Balkanu kroz pojam balkanizma, potekao od jedne vrsne balkanske intelektualke kao što je Marija Todorova¹⁷, od izuzetnog je značaja kao prilog samo-predstavljanju Balkana, kao oblik autentičnog balkanskog ‘glasa’, nasuprot tuđih predstava o njemu.¹⁸ Zbog čega je bitno to samo-predstavljanje (*self-representation*)? Zbog toga što, s jedne strane, kritički razmatra zablude drugih o nama ne samo za njih nego i za one od nas koji ih nisu svesni (i stoga ih nekritički internalizuju i reprodukujući ih potvrđuju njihovu ‘istinu’), ali isto tako što, s druge strane, otkriva naše sopstvene predrasude o sebi samima (od kojih su neke internalizovani balkanizmi i orijentalizmi) kao i potpuno imaginarne samo-predstave.¹⁹ Sve to zajedno, postepeno postaje proces

¹⁷ Teško je zamisliti osobu pozvaniju i kvalifikovaniju od Todorove da piše o Balkanu, kao stručnjaka za otomansku istoriju, sa tečnim vladanjem nemačkog, engleskog, francuskog, grčkog, turskog, srpskog, ruskog, pored maternjeg bugarskog.

¹⁸ U tom svetlu vidim vrednost knjiga kao što su Obrad Savic and Dusan Bijelic, ed. *Balkan as Metaphor* (Cambridge, Mass: MIT Press, 2003); Vesna Golsworthy, *Inventing Ruritania* (New Haven and London: Yale University Press, 1998), da pomenem samo neke, koje postoje u prevodima na srpski.

¹⁹ Kad su Srbi u pitanju naročito su zabavne samo-percepcije o sebi kao ‘nebeskom narodu’ ili ‘najstarijem narodu’; kad je nauka u pitanju, međutim, vredelo bi da se etno-psiholozi pozabave pitanjem odnosa između samopercepcija kao što su Srbi

samo-otrežnjenja, samo-spoznaje i, najzad, samo-svesti. Valja primetiti da su one evropske zemlje, koje su pretežno bile u poziciji da same sebe predstavljaju drugima, pokazale u prvom izvodu po mnogo čemu imaginarnu sliku sebe, punu sopstvene veličine, naročito u odnosu sa 'drugim' koji je istorijskim okolnostima poslužio kao mera te veličine po usudu svoje nabeđene inferiornosti. No iz takve arogantne predstave o sebi nikle su i samokritičke percepcije i analize, a sa njima i svest o vlastitim predrasudama, koje postepeno menjaju jednostrano sagledavanje drugog na osnovu pojednostavljenih stereotipa iz prošlosti.

Izgleda da ništa nije tako uzdrimalo temelje orijentalističkog stereotipa Azije, na primer, kao munjeviti uspon Japana u sam vrh svetske ekonomske i tehnološke moći osamdesetih godina prošlog veka. Jer, „japansko čudo“ (sintagma kojom mnogi popularno „objašnjavaju“ ovaj fenomen) jasno je pokazalo da zapadnoevropski i američki koncept „modernog“ društva ne mora, u svakom slučaju, da se poklapa sa demokratsko-liberalnom ideologijom i potrošačkom praksom; tj. mereni upravo aršinima ovih prvih, Japan je u mnogim aspektima individualnog i društvenog života ostao „tradicionalan“, „autoritaran“, sklon (ovog puta radnom) „fanatizmu“, itd. Čak je i japanski potrošački apetit ponekad „isključiv“ – ograničen na robu sa etiketom „Made in Japan“. No, uprkos svemu tome ili možda, zahvaljujući upravo tome, Japan je obelodanio činjenicu koja se sistematski previđala, a ta je da su „Orijentalci“ imali i svoje poglede na svet, svoje autohtone načine organizovanja i funkcionisanja u tom svetu, koji se ne razlikuju samo od Našeg (evro-američkog), nego i unutar Njihovog (azijskog). Devedesete godine prošlog veka i početak XXI veka tu sliku upotpunjavaju i kineskim, južno-korejskim i indijskim ekonomskim usponom i sve značajnijim mestom koje ove zemlje zauzimaju u svetskom procesu globalizacije: prvo, kao ekonomske sile koje ne samo što imaju ogroman izvozni potencijal, nego i što su to tržišta sa ogromnim potrošačkim potencijalom koji se meri stotinama miliona ljudi (indijska „srednja klasa“

‘najgostoljubljujiviji narod’ u svetlu narodne izreke „svakog gosta tri dana dosta“; ili ‘dobročudnost srpska’ u svetlu „da komšiji umre krava“. Bilo bi zanimljivo istražiti da li, ili u kojoj meri, sami ljudi vide kontradikciju u tome.

se procenjuje na 300 do 400 miliona). S druge strane, i Kina i Indija sada predstavljaju vojno-političke sile sa po milijardu stanovnika i priličnim nuklearnim potencijalom, što ih stavlja u sasvim drugi položaj u međunarodnoj politici i UN.

Jasno je da se ove azijske zemlje kao realni geografski i kulturni prostori uopšte ne uklapaju u stereotipnu orijentalističku sliku o Aziji. Ko još danas može ozbiljno da shvati Hegelov esencijalizam o nepromenljivim svojstvima „orijentalaca“ ili Marksov „azijski način proizvodnje“ kao epitom neefikasnosti? Lekcije koje stižu sa „Orijenta“ pokazuju da su to zemlje koje za sobom imaju hiljadugodišnja civilizacijska iskustva; da su uvek imala i da i danas imaju i nalaze svoje autentične načine integrisanja u svetske procese, koji sve drastičnije pokazuju da se ne radi više niti o Nama, niti o Njima, nego *i* o Nama *i* o Njima. Japan i Kina, a poslednju deceniju i Indija, su sa obrnute tačke gledišta, potvrdili Saidovu tvrdnju da je pozicija (tehnoške i ekonomske) moći u stanju ne samo da određuje predstave i znanja o Drugome, nego i da prisiljava na razumevanje i poštovanje tih nabeđenih Drugih. Postalo je izuzetno važno razumeti šta Oni misle o sebi i Nama, važnije nego šta smo Mi mislili da su Oni; jer, njihov je munjeviti (Japan) ili neočekivani (Kina, Indija) uspeh pokazao da su Oni nešto znali o Nama što mi nismo ni slutili o Njima.

Isto tako, događaji u Istočnoj Evropi osamdesetih i devedesetih godina prošlog veka upućuju na sličan zaključak; naime da je nemoguće opstati sa stereotipnim predstavama Jednih o Drugima. Hladnoratovska tehnologija političkog proizvodjenja „neprijatelja socijalizma“ s jedne strane, odnosno reganovskog „carstva zla“,²⁰ s druge, koja je počivala na ideološkoj platformi *ili-ili*, pokazala se neupotrebljivom kada se s raspadom komunizma u Istočnoj Evropi otvorio horizont koji je spojio ono što je do tako nedavno izgledalo nespojivo – zemlje bivšeg SSSR-a sa demokratijom (makar samo u deklarativnom opredeljenju, ako ne i praksi), tržišnom ekonomijom, itd. Ta zbivanja i promene u Istočnoj Evropi nisu samo otkrile stvarne događaje u tom delu Starog kontinenta nego i nestvarne predstave koje su o ovima imali mnogi (naročito) u Novom svetu. I na jednoj i

²⁰ Politika Džordža Buša koja nastavlja „ili-Ili“ platformu („ko nije s nama, protiv nas je“, „osovine zla“) nema bolju perspektivu od one reganovske.

na drugoj strani postao je jasan obrnuti reciprocitet stvarnosti i predstava: tako, dok su jedni bili zarobljenici stvarnosti koja im je lice gurala iza bezlične ideološko-političke maske, drugi su bili zarobljenici predstava da se iza maske zaista krije jedna bezoblična komunistička masa – otuda [je bilo] ovoliko iščuđavanje [u američkim medijima] nad razno-liko-stima istočnoevropskih naroda, njihovim različitim sudbinama, te posebnim načinima na koje su zahtevali i postizali promene u svojim zemljama. Odjednom, ovi narodi dobijaju svoj identitet koji više nije bio identitet kroz (bezličnu) *istost* nego upravo identitet kroz razlike i zahvaljujući njima. Ali izazov razlikovanja nije niti u njegovoj pukoj konstataciji niti vrednovanju (koje različitosti može tumačiti kao isključivosti) nego u *neprestanom naporu za razumevanjem* ne samo tuđe različitosti, nego i jednako važne sfere *uzajamnog preklapanja* koja omogućuje *kontinuitet* svakog odnosa i razvoja. Ispuštanje iz vida ili pak negiranje ovog polja uzajamnog (kulturno-istorijskog, etničkog ili religijskog) preklapanja – naročito u okviru sada već bivše Jugoslavije, ali i Evrope u celini – ravno je nasilno pojednostavljenoj slici sveta kao šahovske table na kojoj *stoje* crne i bele figure. Svedoci smo, međutim, da se i crne i bele figure kreću i po crnim i po belim poljima.

Dok se kriza identiteta istočno-evropskih zemalja odvijala pretežno u ideološko-političkim granicama, kriza jugoslovenskog identiteta bila je dvostruka. Naime, pored ideološko-političkih nedoumica, košmaru su doprinele i one vezane za simboličko-kulturnu geografiju. Besmislenost ovih poslednjih je potpuna, naročito kada se pita o svojoj pripadnosti Evropi. Da li mi, Balkanci, pripadamo Evropi? Može li Srbija u Evropu, „u svet“?

Problem sa odgovorom je zapravo u tome što nam je to pitanje postalo toliko prirodno da i ne uviđamo njegovu suštinsku nelogičnost. Naime, u stvarnosti, kako geografskoj, tako i kulturnoj, balkansko poluostrvo jeste deo evropskog kontinenta, kao što i brojne kulture balkanskih naroda jesu integralni (mada specifičan) deo onoga što se naziva evropskim kulturnim nasleđem. Pitanje prijema u Evropsku Uniju ne treba brkati ili izjednačavati sa pripadništvom Evropi – jer to je pitanje pre svega političko i ekonomsko, a ako se zaklanja iza kulturno-religijskog onda to odražava problem identiteta Evrope

„u užem smislu“, koja ne može da se sagleda u svojoj celovitosti koja uključuje i Balkan. Ako iz pozicije istorijskog ‘objekta’ osuđenog na određenu ‘sudbinu’ počnemo aktivno da se ophodimo prema celoj stvari, postavlja se drugačije pitanje: zašto Evropa ne može da prihvati Balkan, nego otuđujući ga od sebe, svoj složeni identitet svodi na samo jedno iskustvo – zapadno evropsko (hrišćansko)?

Sa stanovišta Balkana pitanje kandidature za EU treba sa simboličke ravni (kulturnog, religijskog [ne]pripadništva Evropi) skrenuti na konkretnu – na pitanje *kompetentnosti* i *profesionalnosti* potrebnih za uključivanje u procese evropske ekonomske i kulturne integracije. U kontekstu ovako formulisanog pitanja, u čijem je središtu profesionalna kompetentnost, balkansko istorijsko-kulturno i geografsko nasleđe može *postati* prednost, a ne opterećenje. Evropa „u užem smislu“, upravo na osnovu svoje istorije, ni kulturno ni istorijski, ne predstavlja „svetu reku“ kojoj se slepo hrli ne bi li se sprali „gresi“ balkanske prošlosti. Naime, sve dok se forma vlastite istorijske sudbine doživljava kao nedostatak, mana zbog koje se treba stideti, u evropskom toku se možemo samo udaviti. Jer oklop prošlosti, jasno je, ne može se promeniti. Može se promeniti samo način na koji ga nosimo: kao teret ili kao štit.

Do sada je taj oklop bio nošen kao teret koji Evropa svojom političkom i kulturnom retorikom prema Balkanu nije mnogo olakšavala. No, trenutak kada Evropa, pod plaštom Evropske Unije, pokušava da se re-definiše, upravo je trenutak koji Balkanci treba da iskoriste da svom istorijskom i kulturnom iskustvu daju novi smisao. Izbaciti iz mišljenja i govora stereotipne sintagme u čijim okvirima mislimo i govorimo o sebi minimalni je uslov ka tom cilju i jedan koji svako može ispuniti. Tek promenom stava prema sebi možemo doprineti da to i drugi učine prema nama. Bez samo-poštovanja nema poštovanja drugog – ima vlastite snishodljivosti i ponižavanja drugog. Istorijski je neosporno da je Balkan, bilo kao vizantijski bilo kao otomanski, predstavljao kulturno i religijsko Drugo, Drugo-Ja-čije, u odnosu na Evropu „u užem smislu“. U novijoj istoriji, on je to bio i kroz svoju ideološko-političku sudbinu. Tu ni Grčka nije ostala izuzetak, jer se može naći i akademskih rasprava koje tumače da su Grci „zaslužili“ vojnu huntu, pošto su „prirodno nedisciplinovan narod“. Ovakva

sudbina uslovila je određenu percepciju ne samo Balkana kao simbola svega od čega Evropa beži, nego i Evrope kao simbola kome Balkan bezuspešno teži. U ovakvom poretku stvari Evropa je „kulturna“, „kreće se“ dok Balkan za-ostaje, „primitivan“, (istorijski) izolovan, što svojim kulturno-religijskim usudom, što svojim ideološko-političkim izborom. Ovde na ovu dinamiku odnosa samo načelno ukazujemo, a podrobnije ćemo razne njene aspekte analizirati u narednim poglavljima.

Pre toga, međutim, sliku treba dopuniti još jednom orijentalističkom dihotomijom koja se ukorenila na ovim prostorima. Njenom retorikom počele su da se kite ne samo novin(ar)ske nego i (kvazi)akademske rasprave štampane u novinama ili iznošene na domaćim i međunarodnim skupovima. Karakteristično je za ovu vrstu diskursa da ispraznim sintagmama daje status naučnog objašnjenja: tako se neretko čuje da su ekonomski, politički ili moralni kolaps društva „objašnjavaju“ kategorijama svodljivim na čuveni „balkanski mentalitet“. Time se pažnja, namerno ili nehотиčno, skreće sa konkretnih pitanja na prividne odgovore. Jer ni „balkanski“, ni „mentalitet“, u krajnjoj analizi, ne mogu da objasne ništa relevantno u kontekstu jedne rasprave koja hoće svojom učenošću i uvidom da pomogne razumevanju aktuelnih domaćih problema. Odnosno, drugim rečima, ako ovakve sintagme obdarujemo značenjem, onda pristajemo na vlastitu nemoć pred utvarom jedne predstave o sebi. Te predstave svakodnevno negiraju desetine hiljada mladih ljudi sa Balkana, ne samo sa prostora bivše Jugoslavije, nego Bugarske, Rumunije ili Grčke, kojima misteriozni mentalitet njihovog podneblja ne smeta da u svetu postižu naučne, umetničke, akademske i ostale poslovne uspehe ili, naprosto, da budu primerni građani zemalja u kojima žive poštujući „kućni“ red: od plaćanja poreza, do plaćanja kazni za prekršaje u saobraćaju, od održavanja lične higijene i svog životnog prostora, do brige o širem životnom okruženju koje se tiče svih, a ne samo mene. Tu se mnogima od njih otkrio njihov balkanski *senzibilitet* pomažući im da se na razne autentične načine angažuju i ostvaruju u sredinama u kojima su se obreli, neopterećeni fatalizmom ‘mentaliteta’ – koji čoveka implicitno osuđuje na pasivnost stvarajući utvaru nepromenljivosti i skidajući odgovornost za određene oblike ponašanja. Mentalitet je u

tom smislu ona kolektivna predstava o sebi koje ne želimo da se oslobodimo jer ne zahteva ništa od nas do puku reprodukciju. Mentalitet tako postaje zatvor na koji se stalno žalimo, ali ga ne napuštamo jer mu znamo „pravila“. Izvan zatvora, treba li uopšte pominjati, je izazov slobode, a sa njom i odgovornosti za svoje postupke.

II Orientalističke varijacije

Orientalističke varijacije na temu ‘Balkan’: simbolička geografija u savremenoj kulturnoj politici [bivše] Jugoslavije*

A, bili smo, najpre, u nedoumici. Istok je mislio da smo Zapad, a Zapad da smo Istok. Neki od nas su pogrešno shvatili naše mesto u ovom sukobu struja, pa su vikali; mi nismo ni jedna ni druga strana; a neki da smo mi isključivo jedna ili druga; a, mi smo, Irineju, sudbinom predodređeni da budemo Istok na Zapadu i Zapad na Istoku i da priznajemo iznad sebe samo Nebeski Jerusalim, a na Zemlji nikoga!

Sv. Sava Irineju, XIII vek

Od početka osamdesetih godina [prošlog veka], svest o krizi jugoslovenskog socijalističkog društva istrigla se iz vidokruga manjine i počela da prodiru u svest javnog mnjenja kroz rasprave u medijima, ne samo domaćim nego i stranim. U početku su uzroci krize razmatrani prevashodno u okvirima ideologije jugoslovenskog samoupravnog

* Koautor ovog članka, koji je izašao 1992. godine na engleskom, je Robert M. Hayden. Ranije verzije su bile izlagane na godišnjim konferencijama *American Association for the Advancement of Slavic Studies* (Washington, D. C., 1. 10. 1990) i *American Anthropological Association* (New Orleans, 29. XI – 2. XII 1990). Pisana verzija je objavljena kao „Orientalist Variations on the Theme ‘Balkans’: Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics“. *Slavic Review* 51, 1(1992): 1-15.

socijalizma, da bi vremenom, u pisanjima političara i intelektualaca iz severozapadnih krajeva zemlje, dobila obeležja *orijentalističke* retorike koja svoju snagu gradi na ontološkoj i epistemološkoj distinkciji između istoka i zapada, odnosno u jugoslovenskom kontekstu između jugo-istoka i severo-zapada.

Kao što smo istakli u uvodu, u svom prvobitnom značenju, koje mu je dao Edvard Said, *orijentalizam* se odnosi na rasprostranjene obrasce kojima se pojedine kulture i društva Evrope samouvereno predstavljaju kao „progresivna“, „moderna“ i „racionalna“ u poređenju sa navodno „stagnirajućim“, „zadrtim“, „tradicionalnim“, „egzotičnim“ ili „iracionalnim“ društvima „Orijenta“. Said izvodi svoju terminologiju i primere iz načina na koji se predstavljalo tzv., znanje o „narodima Istoka“, a koje se u Evropi razvijalo uporedo sa kolonijalizmom, otkrivajući kako je Evropa imala pod svojom vlašću ne samo 85% zemaljske kugle nego i znanje o ljudima koji su živeli na zasednutim teritorijama: o njihovim kulturama, religijama i, naravno, „mentalitetima“. Orientalističko znanje služilo je kao sredstvo i opravdanje kako kulturne tako i političke dominacije, utoliko što pretpostavlja i potvrđuje inferiornost istočnih naroda, njihovih religija i zajednica u odnosu na one na zapadu.

Saidova polemika dovodi orijentalističku retoričku strukturu u vezu sa političkim i ekonomskim odnosima dominacije i potčinjenosti, koji istovremeno objašnjavaju i opravdavaju dominaciju zapadnih društava nad istočnim. Čak i u postkolonijalnom svetu, jezik orijentalizma i dalje zadržava svoju retoričku snagu koristeći se moćnim kategorijama kojima stigmatizuje društva koja se ne uklapaju u „zapadni tip demokratije“. Otuda negativni naboj i prideva kao što su „balkanski“ i „vizantijski“, koji takoreći automatski podrazumevaju orijentalizam čim se ‘etiketa’ prilepi na određene narode i društva. Suštinsko intelektualno pitanje koje orijentalizam prema našem shvatanju postavlja jeste da li se sveukupnost ljudske stvarnosti može deliti na jasno diferencirane kulture, istorije, tradicije ili društva, a da se pritom ne podrazumeva apsolutnost razlika koje kao posledicu imaju nepremostiva neprijateljstva¹. Ovim se ne žele poreći opšte postojanje distinkcija kao takvih, već se želi naglasiti,

¹ Said, *Orientalism*, str. 45.

prvo, da pojave koje one označavaju nisu nužno dihotomične; i drugo, da su vrednosti koje se sa njima obično povezuju samo prividno očigledne². Da ovo pitanje nije samo akademsko pokazalo se na primeru Jugoslavije. Za nju je ono ispalo i egzistencijalno: prvo, kroz političko nadmetanje, čiju *retoriku* ovde analiziramo, a od sredine 1990, kroz oružani sukob koji je usledio posle verbalnog. Dalje, to pitanje je podjednako važno za budućnost ujedinjene Evrope, a naročito za one njene delove koji žele da se pridruže njenoj Uniji.

U središtu našeg razmatranja su predstave o Jugoslaviji koje otkrivaju orijentalistički obrazac analize, pre svega u nastupima Jugoslovena sa severa i zapada zemlje, kao i u pisanjima nekih stranih izveštača³. Pojmovi od kojih se sastoji ovaj obrazac se obično ne objašnjavaju i njihova je delotvornost upravo u tome što „prolaze neprovereni kao što i dolaze neprovereni“⁴. No takvo prihvatanje pojmova ‘zdravo za gotovo’ ni slučajno nije samo po sebi neutralno i sve više skreće pažnju istraživača kao „dominantni simbolički obrazac“ zasnovan na političkoj aktivnosti koja otelovljuje i time obelodanjuje hegemoniju⁵. Ili kako je to Pjer Burdje primetio: „svaki utvrđeni poredak stvari ima tendenciju da prikaže... svoju proizvoljnost kao nešto prirodno“⁶.

Kulturni i politički diskurs krajem 80-ih godina u kojem su predstavljeni razni jugoslovenski narodi, pruža nam priliku da preispitamo – svesne ili nesvesne – pokušaje da se stvori široko rasprostranjeni simbolički obrazac po kome su neki narodi ‘prirodno’ skloni

² Vidi James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art* (Cambridge, Cambridge University Press, 1986).

³ Naš fokus je na primerima iz Slovenije i Hrvatske iz prostog razloga što se orijentalistička paradigma najjasnije sagledava upravo u pisanjima sa tih prostora. Iako mi dovodimo u pitanje vrednost takvih orijentalističkih predstava o istočnim delovima Jugoslavije i njenim stanovnicima, nije nam namera da se određujemo u odnosu na situaciju koju su stvorili razni politički faktori u Jugoslaviji. Mi se nadamo da upravo razotkrivanje načina na koji orijentalistička perspektiva iskrivljuje stvarnost može da pomogne jasnijem sagledavanju važnih tekućih problema.

⁴ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 167.

⁵ David Laitin, *Hegemony and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 19, 104-8.

⁶ Bourdieu, *op.cit.*, 164.

demokratiji i napredovanju, a drugi autoritarni i nazadni. Premda je retorika koju mi razmatramo jednim delom plod političke manipulacije, dobar deo se verovatno proizvede bez pune svesti o implikacijama koje određeni prikazi sa sobom nose. No upravo je taj gotovo intuitivni kvalitet simboličkih prikaza ono što ih čini zanimljivim kad se primene u praksi na određene regione i ljude, koji su po pravilu marginalni, kao što je to bio slučaj u Jugoslaviji. Međutim, upravo ta marginalna pozicija može doprineti da se pojmovi jasnije sagledaju. Veći deo retorike koju analiziramo i primere na koje se pozivamo uzeli smo iz javnih nastupa jugoslovenskih političara i intelektualaca, objavljenih u partijskim političkim časopisima ili uticajnim medijima. Predstave koje srećemo u tim tekstovima su važne ne samo kao kulturološki dokumenti nego i zato što su mnogi intelektualci koji su ih stvorili i koristili zauzeli važna politička mesta u procesu jugoslovenskog izlaska iz perioda jedno-partijskog socijalizma. Naravno, prijem na koji nailazi izvesna politička retorika nalazi se na drugoj ravni od politike sadržane u njoj. Budući da je materijal koji smo koristili cirkulisao u širokim krugovima ili su ga proizveli značajni politički faktori, možemo pretpostaviti da je njihova retorika imala makar delimično učinak koji su joj namenili ti faktori.

Orijentalizam se može primeniti u samoj Evropi, između Evrope u „užem smislu“ i onih delova kontinenta koji su bili pod otomanskom (dakle orijentalnom) vlašću. Sistem vrednosti koji ova distinkcija podrazumeva može se tipično prepoznati u retorici primenjenoj na taj ‘drugi’ deo Evrope: balkanski mentalitet, balkanski primitivizam, balkanizacija, ‘bizanatizam,’ orijentalni despotizam, pravoslavlje, ćirilica, itd. Ovakve termine, kao i sveukupni orijentalistički govor, često koriste (samo-orijentalizujući se) i oni koji su njime oštećeni, na šta ćemo se vratiti malo kasnije, a što upućuje na hegemonsitičku prirodu ovih pojmova.

Kao što je primetila Rebeka Vest, koja inače odbacuje takve uopštavajuće karakterizacije, Balkan se popularno definiše kroz nasilje, nevaspitanost, čak i varvarizam⁷. Nema sumnje da je Balkan, bilo kao vizantijski ili otomanski, predstavljao religijsko i kulturno

⁷ Rebecca West, *Black Lamb and Grey Falcon: A Journey through Yugoslavia* (New York: Penguin, 1982 [1941]), 21.

„Drugo“ Evropi „u užem smislu“. Ta starija simbolička geografija je potom bila „osvežena“ u periodu posle Drugog svetskog rata (tj. za vreme hladnog rata) ideološkom i političkom geografijom koja je delila demokratski, kapitalistički zapad od totalitarnog, komunističkog istoka. I bez obzira na razlike u istorijskim okolnostima, postoji uočljiv kontinuitet u prirodi i logici retorike kao i opisima i terminologiji koji se koriste da predstave ovu dihotomiju. Kao sto je Ketrin Verderi primetila u studiji o orijentalizujućim govorima o komunizmu koje koriste njegovi ideološki protivnici na Zapadu, dihotomija istok-zapad uzima se zdravo za gotovo, pa „sužen spektar boja kojim iscrta-vaju Drugog“ stvara „sliku čije su nijanse uzete sa palete korišćene već vekovima“⁸. U dvadesetom veku, naime, ideološki Drugi je zamenio geografsko/kulturnog orijentalizovanog Drugog. No simbolička geografija istočnjačke inferiornosti je ostala netaknuta.

Sličnu retorika se očuvala i možemo je naći u još jednoj karakteristici simboličke geografije nastale posle Drugog svetskog rata, a prema kojoj se nerazvijen i siromašan jug poredi sa razvijenim i bogatim severom. Ova moderna ekonomska geografija sveta odražava i nastavlja jednu stariju političku geografiju Evrope prema kojoj su „nedisciplinovani“, „emotivni“ narodi južne Evrope (na pr., Italije, Španije, Grčke) suprotstavljeni radenim, racionalnim kulturama severa.

Ovi polovi evropske simboličke geografije (i oni koji se odnose na Evropu i kojih se Evropljani drže u odnosu na druge) stvaraju hijerarhiju, koja se ogleda u relativnoj vrednosti religija. Tako, na najopštijem planu, podelu na istok i zapad simboliše podela hrišćanske Crkve na istočnu (pravoslavnu) i zapadnu (rimo-katoličku i protestantske crkve). U toj podeli na istok/zapad, uspostavlja se još jedna religijska hijerarhija: na istoku, Islam se obično gleda sa više sumnje nego pravoslavno hrišćanstvo; dok na zapadu, protestantska tradicija se vidi u pozitivnijem svetlu nego rimo-katolička⁹. Celokupna hijerarhija ove vrste mogla bi se protumačiti u smislu simboličke geografije kao skala opadajućih vrednosti kad se ide od severa odnosno zapada (najviša vrednost) do juga odnosno istoka (najniža vrednost).

⁸ Katherine Verdery, „Images of East: ‘Orientalism,’ ‘Communism’ and the Toll at the Border“ (rukopis, ca, 1988), 5 (kurziv naš).

⁹ Vidi npr, Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1923).

U tom kontekstu, kada govorimo o načinu predstavljanja kultura tako obezvređenog Drugog, koji otkriva tendenciju da se svaki region koji je južno i istočno od nas vidi kao konzervativniji i primitivniji, nameće se ideja orijentalizma koji se ‘gnezdi’ u samom sebi (*nesting orientalisms*) i na taj način reprodukuje.

Svi pomenuti polovi evropske simboličke geografije ukrštaju se u [bivšoj] Jugoslaviji, čija je teritorija bila mesto susreta carstva (istočnog i zapadnog rimskog carstva, otomanskog i austro-ugarskog), azbuka (ćirilice i latinice), religija (rimo-katolicizma, pravoslavlja, protestantizma, islama, judaizma), te politike i ideologije hladnog rata (između zemalja Varšavskog i NATO pakta, sa komunistima na čelu u domaćoj, ali nesvrstani u spoljnoj politici). Ova razmeđa Evrope nam pruža možda jedinstvenu priliku da ispitamo neke načine koji su poslužili da se definiše „Evropa“ kao simbolički geografski prostor koji čas uključuje čas isključuje kulturne elemente svojstvene svojim raznim regionima. Ti procesi uključivanja, a naročito isključivanja, su od vitalnog značaja za redefinisavanje nekadašnje istočne Evrope, koja se percipirala skoro isključivo kao politički prostor na kome vladaju jedno-partijski socijalistički režimi. Možda najvažnija i najočiglednija u Jugoslaviji, politička retorika od kraja 1980-ih se pretežno okretala oko iskonstruisanih tvrdnji o privilegovanom „evropskom“ statusu za neke delove zemlje, dok su se drugi optuživali kao „balkanski“, „vizantijski“ i stoga ne-evropski tj. Drugi.

Ova orijentalistička dihotomija je otelovljena u distinkcijama kao sto su „severne“ republike i „južnjaci“, u razgraničenju koje se na neki način poklapa sa onim na „zapadne“ i „istočne“ republike. To nisu kulturno ili politički neutralne oznake. One u privilegovan položaj stavljaju pretežno katoličke, svojevremene delove habzburške imperije – Hrvatsku i Sloveniju – u odnosu na pretežno pravoslavne i muslimanske delove nekadašnjeg otomanskog carstva. Na čudan način, ovakve predstave podrazumevaju da su suštinska obeležja jugoslovenskih naroda razvile strane sile koje su njima u prošlosti vladale, do 1867. u slučaju Srbije, odnosno 1917. u slučaju Bosne, Hrvatske i Slovenije, dok Crna Gora nikad ni nije bila do kraja pokorena. Tako se na severo-zapadu zemlje isticala navodna

prednost života u habzburškoj imperiji, dok su se za sve probleme u ostatku zemlje okrivljavalo otomansko orijentalno nasleđe.

Da bismo uočili prividnost ovih kategorija, valja primetiti da navodne prednosti života pod Habzburzima te potcenjivanje otomanskog carstva nije nužno odgovaralo istorijskoj realnosti onih koji su pod njima živeli. Neosporno je da su Hrišćani u otomanskom carstvu bili stanovnici drugog reda, da su u jednom smislu izgubili kontinuitet svog civilizacijskog razvoja. No takođe je neosporno da su zahvaljujući priličnoj lokalnoj autonomiji većim delom sačuvali jezgro svog etničkog i religijskog identiteta. Za razliku od njih, slovensko stanovništvo u Austrougarskoj je u proseku bilo izloženo većoj asimilaciji, a seljaci nisu imali takoreći nikakva politička prava na bilo kom nivou,¹⁰ barem ne do početka devetnaestog veka. Različiti uslovi pod kojima je živelo seljaštvo u dve imperije odražava kontrast između difuznog i decentralizovanog otomanskog sistema vladavine i veoma centralizovanog, zapravo autoritarnog habzburškog imperijuma. Zanimljivo je u tom kontekstu videti kako savremena politička retorika koristi i izvrće te karakteristike ovih imperijalnih nasleđa.

Jugoslovenski orijentalistički diskurs je postao najočigledniji u političkoj retorici severozapadnih republika u vreme kad su stare socijalističke paradigme počele da blede. Od svog ustanovljenja u toku i posle Drugog svetskog rata, jedan od vodećih ideoloških načela socijalističke Jugoslavije bilo je da razlike između njenih konstitutivnih naroda nisu od velikog značaja. To ne znači da su se razlike poricale; naprotiv, Jugoslavija se definisala kao federativna država koju su činile republike i autonomne pokrajine, koje su se dalje definisale prema većinskom narodu. Shodno tome, stub socijalističke Jugoslavije je bilo tzv. „bratstvo i jedinstvo“ jugoslovenskih naroda i njihova jednakost. Kao i u većini socijalističkih i drugih multinacionalnih država priličan napor se ulagao (makar samo normativno i simbolično) u negovanje tolerantnosti i jednakosti. Svi jezici i pisma jugoslovenskih naroda imali su jednak status, visoke funkcije na federalnom nivou su se rotirale po ‘republičkom ključu’ i prema utvrđenom redosledu, koji je omogućavao proporcionalnu zastupljenost u vladi

¹⁰ Barbara Jelavich, *History of the Balkans, Eighteen and Nineteenth Centuries*, Vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 166.

i u raspodeli raznih državnih privilegija, a izvesni državni rituali i ceremonije služile su da ojačaju ideološku sliku bratstva i jedinstva. Premda ta slika bratstva i jedinstva nije uvek imala pozitivne konotacije (što se može videti iz humoristične opaske: „Da je dobro imati brata, Bog bi ga imao“), posleratna komunistička ideologija je u prvi plan isticala pre svega njih. Taj naglasak na bratstvu i jedinstvu nije bio veštački, barem ne za generacije koje su učestvovala i pobedile u ratu, i koje su u njemu iskusile blisku povezanost sa drugima u borbi – čak i kad je ona značila okrenuti se protiv sopstvenog naroda, u ratu koji je bio i građanski i oslobodilački u odnosu na Nemce i njihove kolaborante. Do kraja 1980-ih godina, međutim, dolazi do promene naglaska sa pozitivnih konotacija bratstva na potencijalni sukob u odnosima. Možda nije slučajno što se to pomeranje desilo kada je sa scene otišla „ratna generacija“, ustupajući mesto generaciji političara koji su rođeni za vreme ili posle Drugog svetskog rata i koja nije direktno iskusila ni borbu protiv zajedničkog neprijatelja, niti entuzijazam posleratne izgradnje zemlje.

Naprotiv, nova slika „bratskih naroda“ Jugoslavije, bila je puna međusobnog nepoverenja, pretnji i optužbi za eksploataciju. Tako su Srbi otkrili da su u posleratnoj socijalističkoj obnovi neka srpska industrijska postrojenja bila premeštena u Sloveniju i tvrdili da su se Slovenci izgradili na njihov račun,¹¹ dok je „grupa intelektualaca“ iz Srpske akademije nauka i umetnosti ustvrdila da je Srbija trpela sistematsku diskriminaciju u pogledu svojih vitalnih i političkih interesa u Jugoslaviji¹². Slovenci i Hrvati su se i sami već neko vreme žalili da sve njihove pare odlaze u Beograd, a sinovi im moraju služiti vojsku i učestvovati u srpskim sukobima sa većinskim albanskim stanovništvom na Kosovu¹³. Sa stanovišta severnih republika bratstvo je odjednom počelo da se karakteriše kao teret i nametnutost; po rečima slovenačkog pisca Tarasa Kermaunera u „Otvorenom

¹¹ „Potapanje Srbije“, *Intervju* (Beograd), specijalno izdanje br. 14, 11 avgust 1989.

¹² „Memorandum: Šta piše a šta se čita u ozloglašenom dokumentu SANU“, *Duga* (Beograd), specijalno izdanje, jun 1989.

¹³ Valja primetiti da su se slične optužbe o eksploataciji pojavile u političkoj krizi krajem šezdesetih i početkom sedamdesetih godina, što je ishodilo decentralizacijom političkog sistema i Ustavom 1974. godine. U tom smislu optužbe nisu bile nove, ali su bile u stanju mirovanja

pismu srpskom prijatelju“, koje je objavljeno 1987. godine i cirkulisalo u medijima Slovenije i Srbije:

Brat je brat. Pitanje je, međutim, da li ja želim da živim sa bratom u istoj kući. Nije dovoljno to što on hoće sa mnom da živi. Možda se iza njegovih bratskih osećanja krije želja da živi na moj račun. Možda on čini dovoljno štete da me njegova blizina ne čini srećnim¹⁴.

Štaviše, Kermauner obrće sliku bratstva zasnovanu na bliskosti odnosa, od pozitivne do negativne, regresivne, čak i primitivne:

Izjavljujem da me plemensko-rodovske prirodne veze sa bratom zarobljavaju. Razumem ih kao jednu ideologiju koja mi oduzima suverenitet... Ja više volim da živim sa strancima koji cene moje životne navike, moj kulturni tip, moju autonomiju, nego sa bratom koji me [...] pod izgovorom primogeniture i superiornosti obavezuje krvnim srodstvom...¹⁵

Ovo odbacivanje uzajamne povezanosti se uskoro proširilo i na sam pojam jugoslovenske države, koja je [bila] sastavljena od „bratskih naroda“, srodnog porekla i isprepletanih sudbina. Prvi korak u tome je bilo odbacivanje pojma „jedinstva“ kao nepoželjnog ograničenja u samo-opredeljenju svakog jugoslovenskog naroda. Prema Kermauneru:¹⁶

Ja neću da se ujedinjujem ni sa kim i ni sa čim. Jedinstvo je samo druga reč za pritisak. Umesto glavnog strukturalnog para plemenskog društva, bratstvo-pritisak, ja predlažem par koji nalazimo u civilnom društvu:¹⁷ zajednički život–sloboda. Zajednički život može da se odnosi na druženje, zajednicu sa onima koji su nam bliski i daleki, sa kojima se slažemo, razumemo kao ravnopravni subjekti.

¹⁴ Taras Kermauner, „Pismo srpskom prijatelju,“ *Nin* (9 avgust 1987): 23.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ U Jugoslaviji krajem osamdesetih godina, „civilno društvo“ se odnosilo na slovenački model demilitarizovanog, ne-autoritarnog udruživanja naroda kome su slovenački intelektualci suprotstavili autoritarni model jugoslovenskog komunističkog društva. Vidi, na primer, Dimitrij Rupel, *Od vojnog do civilnog društva* (Zagreb: Globus, 1990).

Potvrđivanje slobode u odvojenosti, individualnosti, je eksplicitno prošireno na narode koji su sačinjavali Jugoslaviju: ni jedan ne može da bude vezan za drugi a da pritom ne izgubi slobodu i pravo na samo-opredeljenje. Ovaj retorički stav je aktuelizovan u smislu formalne strukture jugoslovenske države u septembru 1989, kada je slovenačka skupština izglasala amandmane na federalni Ustav¹⁸. Prema ovom stavu federalni državni zakoni i strukture nisu obavezujuće za republike i one mogu da izaberu da li da ih poštuju ili ne. Drugim rečima, slovenački stav je bio da republike mogu da donose odluke o svim pitanjima samostalno, uključujući i da li žele ili ne žele da žive sa ostalima u Jugoslaviji. Ovakav stav su zdušno zagovarale izabrane nacionalne vladajuće strukture u Sloveniji i Hrvatskoj u proleće 1990, kada su proglasile svoje republike ‘suverenim’¹⁹. Suverenitet je zaista postao ključni termin koga su upotrebljavale pojedine političke snage u Jugoslaviji, one koje su želele da transformišu njenu federalnu strukturu, koja je ionako bila oslabljena ustavnim promenama od 1974. godine i time stvore konfederaciju nezavisnih država, u kojoj federalna država nema nikakav autoritet²⁰. U suštini, takva transformacija sa federacije na konfederaciju bi eliminisala Jugoslaviju u smislu pravnog i političkog entiteta i svela je na geografski pojam.

Čini se da je namera ove transformacije imala dve komponente. Prvo, omogućila bi delovima Jugoslavije da ostvare nezavisnost koju nisu imali od srednjovekovnih vremena i time ispunila nacionalistička maštanja nekih segmenata populacije. Istovremeno, cilj ove nezavisnosti je da obezbedi ovim delovima zemlje da se „pridruže Evropi“ tj. Evropskoj Uniji koja se vidi kao ključ u dostizanju „civil-

¹⁸ Vidi Robert M. Hayden, „Constitutional Events in Yugoslavia, 1988-90: From Federation to Confederation and Paralysis?“ (Završni izveštaj za *National Council for Soviet and East European Research*, 21. jun 1990).

¹⁹ Slični ustavni predlozi, otprilike u isto vreme, mogu se naći i u mnogim republikama Sovjetskog Saveza, koje su takođe pokušavale da negiraju autoritet federalne države. Na žalost, o tim paralelama ne možemo govoriti u ovom radu. Vredelo bi se podsetiti, međutim, da je isti skup pitanja i „konfederalnih“ argumenata na kraju Ameriku odveo do građanskog rata. Vidi o tome: Prvi predsednički govor Abrahama Linkolna, 1861. godine.

²⁰ Dennison Rusinow, *Yugoslavia: A Fractured Federation* (Washington, D.C.: Wilson Center, 1988).

nog društva“ (direktno ga suprotstavljajući komunizmu) i samim tim boljeg ekonomskog položaja. Ta dva cilja se mogu videti kao komplementarna, a ostvaruju se putem produbljivanja razlika između (severo)zapadnih i (jugo)istočnih delova zemlje proglašavajući prve naprednijim, bogatijim, vrednijim, tolerantnijim, demokratskijim... jednom rečju, *evropskijim*, u poređenju sa primitivnim, lenjim, netolerantnim Balkanom. Prihvatanje ovakvih karakterizacija nužno vodi zaključku da je Jugoslavija, kao prvo, jedna nemoguća (veštačka) tvorevina čiji su delovi različiti i potpuno nespojivi, a, potom, da su (severo)zapadni delovi zemlje zapravo evropski i na veštački način izdvojeni i zarobljeni Balkanom. Ovakvo evropocentrično gledanje vodi, manje ili više direktno, do odbacivanja dobrog dela sveta, a sa njim i Balkana. Ono takođe odbacuje politiku nesvrstavanja, koja je bila okosnica jugoslovenske spoljne politike, na način koji bi se u današnje doba post-kolonijalne kritike upravo na Zapadu smatrao neprihvatljivim po svom diskriminatorско-rasističkom stavu.

Mi Slovenci imamo problem da se identifikujemo sa pro-azijskom i pro-afričkom Jugoslavijom (*sic!*). Mi se ne možemo identifikovati sa takvom Jugoslavijom dok god imamo karakter koji smo stekli svojom hiljadugodišnjom istorijom. Simbolična činjenica da su vladari Slovenaca bili Šarlamanj, Šarl V i Napoleon je manje važna: mnogo je važnija činjenica da mi otelotvorujemo način života koji je stvoren u srednjoj i zapadnoj Evropi²¹.

Još jedan nedvosmisleno orijentalistički stav sa severozapada dolazi iz pera Slavena Letice, sociologa medicine i pisca popularnih naučnih članaka i jednog od najbližih savetnika hrvatskog predsednika Franje Tuđmana u periodu od izbora u Hrvatskoj u maju 1990. do marta 1991. U jednom članku u zagrebačkim novinama *Danas*, od marta 1989, Letica tvrdi da su se u Jugoslaviji razvila dva tipična modela političkog (i kulturnog) sistema: „monistički (jednpartijski) demokratski model“ teritorijalno vezan za Srbiju, Crnu Goru i Makedoniju („istočni model“) i „pluralistički (ili parlamentarni) demokratski model“ koji se teritorijalno vezuje za Sloveniju, Hrvatsku

²¹ Kermauner, 22.

i Bosnu i Hercegovinu – „zapadni model“²². Posebna zanimljivost ovog modela je što svrstava Bosnu i Hercegovinu, sa svojom značajnom muslimanskom, i u tom smislu „orijentalnom“ populacijom *par excellence*, u zapadni svet, verovatno imajući geostrateške radije nego kulturne razloge. Leticina linija razdvajanja – koja fizičku geografiju Jugoslavije deli u skladu sa simboličkom geografijom hladnog rata koja je dominirala skoro pola veka posle Drugog svetskog rata – bi nesumnjivo zbunila i samog Hantingtona koji bi da „sudari civilizacije“ po drugom osnovu. U svakom slučaju, u Jugoslaviji tog vremena, kao i u većem delu bivše „Istočne Evrope“, epitet „istočni“ je bio suprotan imenici „Evropa“²³. Shodno tome je predizborni slogan bivše slovenačke Komunističke partije (iz februara 1990) glasio „Evropa zdaj!“ kao da Slovenija (i Jugoslavija) nisu već u Evropi. No to zanimljivo tumačenje geografije nije bilo ograničeno samo na Sloveniju. U Hrvatskoj, časopis HDZ-a, nacionalističke desno orijentisane partije koja je pobedila na izborima 1990. godine, vidi svoju pobjedu kao poslednji korak ka:

Uključenju [Hrvatske] među države srednje Evrope, regiona kome je uvek pripadala, sem u skoroj prošlosti kada su balkanizmi i nametnuti samozvani nacionalni predstavnici uporno potčinjavali Hrvatsku državnu teritoriju jednom *azijatskom obliku vladavine*, dok su opravdani gnev i protesti izvesnih Hrvata bili okarakterisani kao terorizam ili čak fašizam²⁴.

Za one koji smatraju da su Marks, Engels i Lenjin iz srednje Evrope barem toliko koliko je to i Kafka, ovo bez sumnje predstavlja nesvakidašnju formulaciju. Pošto teritorija bivše Jugoslavije u fizičkom smislu *jeste* u Evropi, postavlja se pitanje po kojim kriterijumima se delovi te zemlje simbolički isključuju sa kontinenta na kome se nalaze. Reklo bi se da je odgovor na to pitanje da „Evropa“ ne

²² Slaven Letica, „Vođe, mase i modeli“, *Danas*, 7.marta 1989.

²³ Vidi Timothy Garton Ash, „Does Central Europe Exist?“ *The Use of Adversity* (New York: Vintage, 1990); „Easter Europe...Cental Europe...Europe“, *Daedalus* 119, 1(1990).

²⁴ Marko Barišić, „Hrvatska suverena!“ *Glasnik hrvatske demokratske zajednice*, 15 (6. avgust 1990):4 (kurziv naš)

uključuje Pravoslavnu crkvu, „vizantijsku“ kulturu ili Balkan. Tako Kermauner tvrdi da Srbija nikad neće postati „civilno društvo“ dok god ima „balkanski tip crkve i pravoslavno hrišćanstvo“²⁵. Zašto bi to tako bilo nije baš objašnjeno, ali izgleda zbog navodne veze Pravoslavne crkve sa „autoritarnom“ politikom. Pitanje Grčke, u tom kontekstu ovaj autor nije potezao. Peter Jambrek, profesor sociologije na Ljubljanskem univerzitetu, od 1990. godine sa položajem u Ustavnom sudu Slovenije, u radu napisanom na engleskom jeziku za predavanja pred američkom i međunarodnom publikom („Human Rights in a Multi-Ethnic State: the Case of Yugoslavia“) govori o pokušaju da se „Jugoslaviji nametne jedan hegemonistički režim od strane jednog totalitarnog pokreta koji je baziran u Srbiji“; takva „autoritarna država bi po svoj prilici bila pod uticajem *političkih snaga [sic] kripto-pravoslavno-hrišćanskog porekla*“²⁶. Jambrek citira Leticu da podupre stav o tome da je politička kultura istočnog dela Jugoslavije autoritarna, za razliku od zapadne koja je pluralistička. U sličnom maniru Dimitrij Rupel, u to vreme profesor sociologije na Ljubljanskem univerzitetu, a kasnije ministar spoljnih poslova u koaliciji DEMOS koja je na vlast došla 1990, u svom radu pripremljenom za publiku u Americi, a u vezi sa „nekim nedavnim političkim događajima u Sloveniji i Jugoslaviji“, primećuje:

Da su najuticajniji političari sadašnje Jugoslavije [1989] Srbin Slobodan Milošević i Slovenac Milan Kučan... Milošević (*koji potiče iz pravoslavno-hrišćanskog miljea*... i za koga su neki novinari rekli da je pravi fašista) veruje u jaku državu (pod srpskom upravom). U Sloveniji je Kučan (koga su opet neki novinari proglasili slovenačkim Gorbačovom, a *koji potiče iz protestantskog miljea*) pokrenuo pre godinu-dve dana debatu o političkom pluralizmu proglašivši odvajanje Partije od vlasti²⁷.

²⁵ Kermauner, 6.

²⁶ Peter Jambrek, „Human Rights in a Multi-Ethnic State: The Case of Yugoslavia.“ *Human Rights as a Security Issue*, priredili Vojtech Mastny i Jan Zielonka.–reference[kurziv naš].

²⁷ Dimitrij Rupel, „Some Recent Political Developments in Slovenia and Yugoslavia,“ predavanje održano na Univerzitetu u Pitsburgu, 10. oktobra 1989 [kurziv naš].

Povezivanje Pravoslavnog hrišćanstva sa fašizmom i centralizmom, a Protestantizma sa političkim pluralizmom i reformama (i potpuno nelogično, sa Gorbačovom koji bi se, kao Rus, mogao nazvati Pravoslavcem onoliko koliko i Milošević) je krajnje sumnjivo u svojim namerama. Kada mu je u tom smislu bilo postavljeno pitanje posle predavanja, Rupel nije imao na njega odgovor. Čini se da je uključio protestantsku komponentu Kučanovog identiteta tek da bi imao zapadni pandan „orijentalnom“ pravoslavlju, budući da je zanemarljivo mali broj Slovenaca (i još manje Hrvata) protestantskog verskog opredeljenja. U tom smislu bi logičnije bilo da se u političkoj retorici slovenačkog nacionalizma katolicizam suprotstavio komunizmu, mada je ceo pokušaj da se religija predstavi kao suštinska odrednica političkog identiteta komunističkih funkcionera poput Miloševića ili Kučana krajnje neuverljiv²⁸.

Ovaj tip orijentalističke retorike, međutim, mogao se takođe naći u analizama zapadnih medija. Neposredno pred slovenačke izbore, u jednom članku u *New York Times*-u govori se o „vrednim rimo-katoličkim Slovenima čiju su kulturu oblikovali vekovi pod austrijskom vlašću,“ i kojima je „južna Jugoslavija, gde prevladavaju islam i istočno pravoslavno hrišćanstvo, strana zemlja, čudna i preteća“²⁹. U sličnom duhu, ovog puta uključujući i druge zemlje, ista novinarka (Celestine Bohlen) objašnjava „konzervativnu crtu Balkana“, pa suprotstavljajući je naprednijim zemljama kao što su Mađarska i Čehoslovačka, poseže za religijom kao glavnim razlogom: „Stanovnici Čehoslovačke i Mađarske su ili katolici ili protestanti, dok Rumuni i Bugari pretežno pripadaju istočno-pravoslavnoj veri – koja je mnogo konzervativnija i kroz istoriju bila sluškinja države radije nego njen rival“³⁰. Ni novinar *Washington Post*-a se ne razlikuje mnogo u svojim opservacijama: „među balkanskim državama, *autoritarna tradicija dominantne pravoslavne crkve* je doprinedla stvaranju jakog nacionalizma, a na uštrb demokratije“³¹. I *New*

²⁸ Na primer, Tine Hribar, „Duhovna prostost Slovencev.“ *Slovenska drzavnost* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1989).

²⁹ *New York Times*, 6. april 1990, A8.

³⁰ *New York Times*, 17. juni 1990, E1.

³¹ *Washington Post*, 9. februar 1990, A22 (kurziv naš).

York Times u svojoj analizi jugoslovenske situacije vidi „rimo-katoličke republike“ kao „najnaprednije i politički prosvjećene“, ali pod stalnim „pritiskom“ „bloka pravoslavno-hrišćanskih republika“³².

Povezivanje rimo-katolicizma sa marljivošću i ekonomskim razvojem, koje bi verovatno iznenadilo Maksa Vebera, u ovakvim ‘analizama’ prolazi uglavnom neopaženo. Što se tiče uobičajenog isticanja veze između pravoslavne crkve i države, zar se takav tip veze može prevideti kad je u pitanju podrška katoličke crkve Musolinijevoj Italiji, ili „Nezavisnoj Državi Hrvatskoj“ (1941-45), ili, u novije vreme, Irskoj? I zaista je teško videti pravoslavnu tradiciju kao „autoritarniju“ od katoličke. Ova poređenja nemaju za cilj da kritikuju katolicizam ili da pravdaju pravoslavlje, nego da ukažu na činjenicu da u ovakvoj vrsti „poređenja“, bilo od strane domaćih ili inostranih komentatora i autora, istočna pravoslavna crkva po pravilu bude lošije ocenjena iz razloga koji uopšte nisu očigledni ili realno utemeljeni. Na primer, Srpska pravoslavna crkava je, istorijski gledano, u nekim periodima davala podršku vladajućem sistemu, dok je u drugim tu podršku uskraćivala već u zavisnosti sa svojim interesima – što je vrlo slično ponašanju ostalih hrišćanskih crkava u Evropi. Iz ovoga proističe da parcijalna znanja stvaraju pojednostavljene slike o stvarima koje se onda plasiraju kao „argumenti“ i „objašnjenja“.

U sličnom duhu se i sam nacionalizam orijentalizuje. Tako Dimitrij Rupel tvrdi da se mogu razlikovati dobra, zapadna varijanta nacionalizma u Jugoslaviji i loša, istočna:

1. Pre-moderni nacionalizam (ne-evropskih nacija, Albanaca na Kosovu: koji se bore protiv strane kolonijalne (*sic!*) dominacije; to je jedan iracionalan svet mržnje, osvete i krvarenja za ideale i ideologije).

2. Moderni nacionalizam (Srbi: nacionalizam sa racionalnom, donekle ekonomskom „misijom“, borbom za „istorijska prava“, za „Lebensraum“, koji „oslobađa“ druge narode; često opsednut „osećanjem“ frustracije i neispunjenih očekivanja).

3. Post-moderni nacionalizam (Slovenci, Hrvati, mnogi evropski narodi: ne- agresivan po prirodi, ne-ofanzivan, bez pretenzija na širenje, multikulturne orijentacije, a sa „osećanjem“ nacionalne ispunjenosti i suverenosti).

³² *New York Times*, 4. april 1989.

U Jugoslaviji svi ovi tipovi nacionalizama postoje istovremeno (u tom smislu nije slučajno što neki autori, pa čak i političari, danas govore o zapadnoj i istočnoj Jugoslaviji)... Tipovi nacionalizama koji prevladavaju u (zapadnoj i istočnoj) Jugoslaviji podudaraju se sa njihovim kulturnim, ekonomskim i političkim strukturama³³.

Kontrast koji ovakvi orijentalistički prikazi pokušavaju da ostvare, vrlo je upečatljivo bio predstavljen u jednoj karikaturi objavljenoj u hrvatskom nedeljniku *Danas*; na njoj je prikazan jedan red domina koje se ruše, a na kojim je napisano „Evropa“ nasuprot kojima je drugi red domina koje se ruše sa napisom „Vizantija“, a između njih je „prikleštena“ domina sa hrvatskom šahovnicom³⁴. U istom stilu, nekoliko dana posle protesta Srba u delovima Hrvatske gde su bili u većini, pojavila se karikatura u zagrebačkom dnevnom časopisu *Vjesnik* koja pokazuje hrvatski automobil koji se kreće u pravcu „Evrope“ a put mu preprečuju naoružani, razuzdani Srbi sa šajkačama. U Sloveniji, na naslovnoj stranici poznatog satiričkog omladinskog časopisa *Mladina* nalazi se karikatura zemlje, koju nije teško prepoznati kao Jugoslaviju, u kojoj je sever moderan i razvijen, a jug ima robove koji rade pod pretnjom faraonovog biča. Teško bi bilo tada naći nekog u Jugoslaviji koji ovu vizuelnu poruku ne bi protumačio kao komentar na razlike između severo(zapada) i jugo(istoka) zemlje.

Ovakvo suprotstavljanje predstava o pomenutim delovima Jugoslavije pomoglo je političarima u Hrvatskoj i Sloveniji da opravdaju potrebu za odvajanjem od Balkana. Nekritičko uzdizanje (zapadne) Evrope imalo je za cilj da dobije podršku za otcepljenje i plasira ideju „post-modernog nacionalizma“ među onima koji imaju uticaj, rečju na Zapadu. Ova kombinacija orijentalističke karikature i političkog ulagivanja se jasno može videti na primeru pisma koje je slovenački Ministar za nauku, dr. Peter Tancig, poslao preko BITNET-a slovenačkim intelektualcima u dijaspori 29. Juna 1991. godine, sa zahtevom da „rašire istinu o Sloveniji relevantnim političkim i javnim radnicima (*sic*) u zemljama u kojima žive“. Dr. Tancig tim povodom piše:

³³ Rupel, „Some Recent Political Developments,“ 7.

³⁴ *Danas*, 4. septembar, 1990.

Osnovni razlog za sadašnje/prošle probleme je nespojivost dva osnovna civilizacijska okvira, koja su neprirodno i nasilno spojena u Jugoslaviji. Na jednoj strani nalazi se tipičan nasilnički i izvitoperen orijentalno-vizantijski (*sic*) tip nasleđa otelotvoren u Srbiji i Crnoj Gori... Na drugoj strani (Slovenija i Hrvatska) nalazi se pitomija i marljivija zapadno-katolička tradicija... Pokušaj da se održi Jugoslavija... je vrlo loš sa geostrateškog stanovišta budući da bi nezavisne (i prozapadne) Slovenija (i Hrvatska) mogle biti „zaštitni kordon“ od plime istočnog haosa³⁵.

Osnovna karakteristika ovakvih orijentalističkih percepcija Balkana jeste njihova prividna i navodna „očiglednost“. Shodno tome, delovi Jugoslavije koji ne smatraju da pripadaju Balkanu pokušavaju da „balkanizuju“ zemlju (tj. „podele je na manje uzajamno suprotstavljene delove“), pripisujući takav razvoj „balkanskom mentalitetu“ onih od kojih žele da se razdruže. Ova pojava prolazi skoro potpuno neopaženo od strane zapadnih posmatrača. Štaviše, čak i neki političari i analitičari, u pokušaju da se suprotstave narastajućem ksenofobičnom nacionalizmu diljem Jugoslavije, upozoravaju da je zemlja u opasnosti od toga da u očima Evrope postane „balkanizujući faktor“ u regionu, dajući na taj način, možda i nesvesno, legitimitet retorici koja krnji ugled njima samima.

Zanimljivo je da slike Balkana i Srednje Evrope mogu i da se izvrmu, kao što to ilustruje jedan aforizam iz Beograda iz leta 1988. godine: „Balkan je Evropi dao dve velike civilizacije, grčku i vizantijsku. Srednja Evropa je svetu dala dve ideologije: komunizam i fašizam.“ U Jugoslaviji, kao i Rumuniji i drugim zemljama na marginama (zapadne) Evrope, slika Evrope je često bila dvosmislena³⁶. Na primer, za vreme komunističkog perioda postojalo je s jedne

³⁵ Otvoreno pismo Petera Tanciga, Ministra za nauku i tehnologiju Republike Slovenije, 29. Juna 1991, poslato slovenačkim naučnicima u SAD na E-mail net „Pisma Braclev“ i „soc.culture.yugoslavia“.

³⁶ Vidi Susan Gal, „Bartok’s Funeral: Representations of Europe in Hungarian Political Rhetoric,“ *American Ethnologist* 18, 3 (1991): 440-58; Katherine Verdery, „Is Romania in Europe? Interstitial Elites and the Politics of Identity“ (rad procitan na godišnjoj konferenciji *American Anthropological Association*, Phoenix, novembar 1988); takodje, Verdery, *National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceausescu’s Romania* (Berkeley: University of California Press, 1991).

strane divljenje zapadnim kulturnim i obrazovnim centrima, ali i svojevrsna percepcija njihove dekadentnosti. Kasnije, nesvrstanost, međunarodni pokret u čijem je osnivanju Jugoslavija učestvovala, postavio se ne samo naspram vojne i ekonomske dominacije Zapada (kapitalizam i imperijalizam), nego je u jednoj dimenziji bio i protest protiv evropocentrizma i u tom smislu bio ispred svog vremena. Pokret nesvrstanih je imao za cilj da u međunarodnu političku arenu uvede i one čiji se glasovi do tada nisu mogli čuti, jer ih je u njihovoj kolonijalnoj istoriji uvek predstavljao neko drugi. Paradoksalno je danas to što se upravo bivše kolonijalne sile utrkuju (makar formalno) u političkoj korektnosti spram naroda Azije i Afrike, dok na prostoru bivše Jugoslavije i dalje istrajava jedna prevaziđena retorika nipodaštavanja otelovljena u (zlo)upotrebi termina „azijski“ ili „afrički“, a da pritom ne postoji ni elementarno poznavanje njihovih kultura i civilizacija.

Pomenimo još i to da pogled na „Evropu“ sa periferije kontinenta u tom smislu može biti i te kako instruktivan – i to ne samo kao odraz predstave koju Evropa ima o sebi³⁷. Kao što antropolozi dobro znaju, percepcija marginalnog posmatrača je često vrlo izoštrana. Oni koji su Evropljani, jer naprosto geografski pripadaju tom a ne nekom drugom kontinentu, a stalno slušaju kako im se taj identitet poriče ili dovodi u pitanje, mogu često bolje da ocene smisao ([severo]-zapadne) konstrukcije koju Evropa ima o sebi. Iz balkanske perspektive, ovi „evropski“ stavovi ne-balkanskih delova Jugoslavije bi se mogli posmatrati kao jedan oblik primenjene evropske ‘logike’, koji nema pozitivne implikacije. Kao što je primetio jedan srpski intelektualac³⁸, nacionalizmi koji se pomaljavu u Jugoslaviji su suštinski srednje-evropski – i antidemokratski. On to ne vidi kao kontradikciju. Naprotiv,

Osnovna strukturalna karakteristika srednje Evrope jeste dominacija kulture nad politikom... [ali] ne u smislu da autonomne kulturne vrednosti čine primarni cilj političkog delovanja. U

³⁷ Michael Herzfield, *Anthropology Through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge University Press, 1987.

³⁸ „Srpski intelektualac“ iz tog vremena je sada pokojni srpski premijer Zoran Đinđić, *prim. autora*.

Centralnoj Evropi... politička racionalnost se samourušava u jedan tip iracionalnosti koji ima zaštitni znak „kulture“ pa ju je zato teško kritikovati ili zanemariti... Za kulturni identitet najvažniji su jezik, etnički identitet, osećanje jedinstva, prošlosti, kolektivni mitovi. Ako se bilo koji od ovih elemenata politizira u smislu da se, na primer, pitanje (osnove i opravdanja stvaranja) države dovede u vezu sa pitanjem jezičkog identiteta, dolazi do destabilizacije politike i njenog poniranja u dubine u kojima gubi smisao za ravnotežu i postaje nepovezana. I u tom prostoru koji mi nazivamo Srednjom Evropom, sva ta pitanja su politizovana a ne samo nekolicina elemenata kulture³⁹.

Iako se na ocene Zorana Đinđića može gledati kao na negativan protuteg onim preterivanjima koja su sklona Srednju Evropu da vide isključivo u nekritički pozitivnom svetlu, ipak je neosporno da su najgori istorijski „ispadi“ u modernoj „Mittel Europi“ bili opravdani potrebom da se zaštiti većinska nacija. Sa istinskom istočnoevropskom osetljivošću na ideološke krajnosti, slovenački pisac Mile Šetinc, u raskoraku sa slovenačkom post-komunističkom nacionalnom politikom, piše da „[n]acionalizam ... samo zamenjuje ideologiju opšteg oslobađanja ‘radničke klase’ ideologijom ‘totalnog suvereniteta nacije’”. To ni u kom slučaju nije stvar racionalnih kategorija, nego suvereniteta kao vrednosti po sebi, kao najviše vrednosti, čija se cena ne pita⁴⁰.

Teorijski gledano, čovek ne može da izbegne nedoumicu. S jedne strane, veći deo savremene antropološke literature smatra da su kulture i „tradicije“ izgrađene tj, da nisu „date“, da imaju tendenciju uzajamnog prožimanja a ne omeđavanja, da su mnogovrsne a ne uniformne, te da se razvijaju a to znači da nisu statične⁴¹. Istovremeno, teoretičari nacionalizma dobro znaju da ideologija nacionalizma podrazumeva pogled na naciju kao nepromenljivu u svojim suštinskim elementima, uniformnu (sem kad je ugrožena od ili „uprljana“

³⁹ Zoran Đinđić, „Hrabrost držača sveće,“ *Borba*, 18-19 avgust 1990.

⁴⁰ Mile Šetinc, „Da li je građanski rat u Sloveniji završen?“ *Demokartija* 1, 10-11 (3 avgust 1990): 17.

⁴¹ Vidi Clifford, *The Predicament of Culture*; Eric Hobsbawm i Terrence Ranger, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

mešanjem s drugim), i sa jakom potrebom za „obnovom“ pravog „identiteta“⁴². Takva ideologija bi se mogla, u stvari, smatrati vrlo evropskom, naročito srednje evropskom, mada ne isključivo njenom. U svakom slučaju, mi se suočavamo sa političkim činocima koji dobijaju podršku na osnovu manipulisanja kulturnim „činjenicama“ za koje znamo da su iskrivljene. Takva situacija u onome koji je proučava stvara izvestan osećaj kognitivne (i profesionalne) neusklađenosti⁴³. S druge strane, objašnjavati zašto ljudi veruju tim ‘konstrukcijama’ znači održavati kontinuitet antropološke tradicije koji ide barem do Malinovskog. Na kraju, to i jeste deo antropološkog posla da pokaže zašto subjekti koje proučava veruju u nešto što naprosto nije istina. Gledati na Evropu iz te analitičke perspektive može se na prvi pogled učiniti neprimerenim, ali samo donekle, a ne u suštini.

Vratimo li se na kraju na predmet naše analize, na Jugoslaviju i „Balkan“ vidimo da je moguće kritički se osvrnuti na „Evropu“ na način koji će je podstaći da se vidi šire od prividno „prirodnih“ granica nacija prepoznajući se u međuzavisnosti naroda i ljudi koji u njoj žive. U tom smislu Jugoslavija predstavlja jedan primer koji je i pozitivan i negativan po svojim implikacijama. Njenu borbu da utvrdi svoj identitet možemo posmatrati kao test za Evropu i njen pokušaj da dovede različite narode i kulture u zajedničku političku i ekonomsku uniju. U oba slučaja radi se o definisanju identiteta zajednice. Međutim, polazne tačke ovih pokušaja samo-definisanja su različite. Jugoslovenski identitet posle Drugog svetskog rata gradio se na ideološkoj uniformnosti dok je „Evropa“ (tj, zapadna Evropa) taj identitet gradila na svesti o uzajamnim razlikama. Vrhunac višestruke jugoslovenske krize pokazao je da se njen identitet ne može više graditi na ideologiji komunističkog perioda. Sve što je taj koncept „jedinstva“ ostavio jeste osećaj nepremostivih razlika: kulturnih, jezičkih, religijskih, ekonomskih. A to što je pored tih razlika takođe bilo i značajnih preklapanja teritorija, jezika i običaja, koji su

⁴² Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1983); Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalisms since 1780* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

⁴³ Vidi Jonathan Spencer, „Writing within Anthropology: Nationalism and Culture in Sri Lanka,“ *Current Anthropology* 31 (1990): 283-300.

omogućavali kontinuitet uzajamnih odnosa sistematski je potiskivano iz svesti, a neretko i negirano. Međutim, upravo je to iskustvo preklapanja i prožimanja [trebalo da bude] relevantno za redefinisane Jugoslavije i njenih sastavnih delova. Jer ovi nisu [bili] samo delovi od kojih je ona [bila] sagrađena, niti je Jugoslavija bila prazan okvir nametnut njenim delovima [kao što mnogi u retrospektivi tvrde], već je ona bila izraz njihove uzajamne zavisnosti [koja je činjenica i sada, kada su joj sastavni delovi postali nezavisne države].

Sa stanovišta Evrope, upravo je prepoznavanje uzajamne zavisnosti dovelo do pokreta za ujedinjenom Evropom i Evropskom Unijom kao entitetom koji je veći od prostog zbira svojih članica. Jugoslavija, koja je bila stvorena u jednom trenutku prepoznavanja uzajamne zavisnosti (1918. i 1943.) i zajedničkih interesa, a u vreme kad pojam „Evrope“ u tom smislu nije ni postojao, bila je ispred svog vremena. Ironično, ako ne i tragično, sada je podlegla pošasti nacionalističke ideologije koja je dugo bila pokretač evropske misli. Tako su narodi Jugoslavije tražeci ‘spasenje’ u jednoj idealizovanoj slici ujedinjene Evrope, koja [onda] još nije [bila] stvarnost, postali žrtve ideoloških iluzija o nacionalnoj posebnosti koje su dva puta u dvadesetom veku razarale staru Evropu.

Reprodukcija orijentalizma: primer bivše Jugoslavije*

Reputacija, ime i pojava, uobičajena mera i težina jedne stvari, sve ono što ona predstavlja – prvobitno skoro uvek pogrešno i proizvoljno – prenosi se s jedne generacije na drugu naprosto jer ljudi u to veruju da bi na kraju postalo sastavni deo stvari, samo njeno telo. Ono što je u početku bila samo pojava na kraju, skoro neizbežno, postaje suština i kao takva vrši uticaj.

Fridrih Niče

U nastavku bavljenja orijentalističkom problematikom ovde uvodimo ideju „reprodukcije orijentalizma“ (*nesting orientalisms*), kako bismo detaljnije objasnili neke od složenosti vezanih za dihotomiju istok/zapad, odnosno za diskurs u kome se o „Istoku“, kao i o „Zapadu“ pre može govoriti kao o idejnim projektima, nego kao o

* Prva verzija ovog rada je izložena kao referat na godišnjoj skupštini American Association for the Advancement of Slavic Studies u novembru 1993. godine. Original članka objavljen je pod naslovom „Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia“, *Slavic Review* 54, no. 4 (Winter 1995): 917-931. Na žalost, za engleski pojam 'nesting' nisam na našem jeziku našla podjednako sugestivno, a koncizno rešenje, pa sam pribegla ideji „reprodukcije orijentalizma“ koja makar upućuje na ponovljenu primenu ovog pojma, mada ne i na logiku njegovog uklapanja u razne kontekste, slikovito izraženo „gneždenjem“.

geografskim odrednicama¹. Za razliku od geografskih granica „Orienta“ koje su se menjale kroz istoriju, pojam „Orienta“ kao „drugog“ je ostajao manje više nepromenjen. Štaviše, mnoge kulture i ideologije implicitno pretpostavljaju ovu valorizovanu dihotomiju između istoka i zapada i gotovo je redovno koriste da ugrade razne „esencije“ u formule koje upotrebljavaju da ih predstavje. Taj esencijalizam podrazumeva da ljudima i njihovim društvenim i kulturnim institucijama „upravljaju određeni prirodni zakoni koji u njima postoje na isti način na koji pretpostavljamo da postoje u entitetima prirodnog sveta“.² Tako se, kao što smo videli, istočna Evropa obično povezivala sa „zaostalošću“, Balkan sa „nasiljem“, Indija sa „sanjivim idealizmom“ dok je Zapad sebe dosledno poistovećivao sa „civilizovanim svetom“. Međutim, „zaostalost“, kao što je Leri Vulf pokazao, nije naprosto benigna metafora koju nalazimo samo u dnevničkim zabeleškama zapadnjaka koji su putovali po zemljama već obeleženim na mapama prosvetitelja kao istočna Evropa; „zaostalost“ je postala i sastavna metafora u naučnom jeziku uticajnih filozofa i pisaca tog vremena kao što su Monteskje, Volter i Ruso³.

S obzirom da ima više predstava o „Orientu“ ili „Istoku“ kao „drugom“, od kojih se mnoge poklapaju,⁴ ovom prilikom ćemo se zadržati na onoj koja se odnosi na balkanske zemlje, koje su bile pod otomanskom vlašću. Gradacije „Orienta“, koje ja zovem „reprodukcija orijentalizama“ (*nesting orientalisms*), predstavljaju obrazac po kome se iznova primenjuje prvobitna dihotomija na kojoj je orijentalizam zasnovan. Po tom obrascu Azija je više „Istok“ ili „druga“ u odnosu na istočnu Evropu; u okviru same istočne Evrope ta gradacija se reprodukuje sa Balkanom kao „najistočnijim“; u okviru Balkana opet nalazimo slično koncipiranu hijerarhiju. Pokušaćemo da pokažemo da se sami pojmovi koji definišu ovaj dihotomni model mišljenja pretvaraju, u krajnjoj analizi, u svoju suprotnost.

¹ Cf. Edouard Glissant je napravio opasku da „Zapad nije na Zapadu. To je projekat, a ne mesto,“ citirano u Daniel A. Segal i Richard Handler, „How European is Nationalism“ *Social Analysis* 32 (December 1992): 1-15.

² Ronald Inden, *Imagining India* (Oxford:Blackwell,1990), 2.

³ Vidi Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe* (Stanford: Stanford University Press, 1994), naročito peto i šesto poglavlje o „Volterovoj Rusiji“ i „Rusovoj Poljskoj“.

⁴ Inden, str. 49-51.

Što se tiče Balkana, Rebeka Vest verovatno nije jedina koja je svojevremeno priznala da je: „nasilje zaista bilo sve što sam znala o Balkanu; sve što sam znala o južnim Slovenima“,⁵ jer nasilje na Balkanu nije bilo samo deo opisa određenih društvenih uslova, nego se smatralo urođenim svojstvom ljudi koji tu žive. Na Balkanu jadikovke se „prenose generacijama da bi se ponovo vratile... i okruživši ga uhvatile u grubi zagrljaj“. ⁶ Kad je u pitanju pojam „civilizovanog sveta“, koji je Zapad sam sebi pripisao u doba prosvetiteljstva,⁷ valja primetiti da se on indirektno definisao u suprotnosti sa svakom od gore navedenih ilustracija: u odnosu na „zaostalost“ istočne Evrope nalazimo zapadni „progres“; u odnosu na balkansko „nasilje“ nalazimo „uljudnost“ Zapada; u odnosu na „sanjivu maštu“ Indije, nalazimo „racionalnost“ Zapada, itd.⁸ Sam pojam „civilizacije“ je, međutim, neologizam osamnaestog veka i proizvod prosvetiteljstva, koji je tražio komplementarni pojam u odnosu na koji bi se definisao i našao ga je u zaostalosti, čak varvarizmu istočno-evropskih zemalja. Ova tendencija esencijalizovanja, tj. izdvajanja, izvesnih karakteristika jedne grupe ili nekih aspekata njihove društvene misli i prakse, ostavlja utisak da su te karakteristike nepromenljive i, što je još važnije, da su „svojstvene toj grupi i naročito tipične za nju za razliku od ostalih grupa“⁹. Implicitne

⁵ Rebecca West, *Black Lamb and Grey Falcon: A Journey Through Yugoslavia* (New York: Penguin, 1982;1941), 21.

⁶ Roger Cohen, „A Balkan Gyre of War, Spinning onto Film,“ *The New York Times* (12 March 1995):B-1.

⁷ Wolff, *Inventing Eastern Europe*, 4. Tu možemo dodati i ostale ‘orijentalne’ zemlje budući da se pojam ‘civilizacije’ (ne slučajno) definiše u doba zapadno-evropske kolonijalne ekspanzije.

Iz balkanske perspektive, međutim, otrprike u isto to vreme, „slika ‘prosvetćene Evrope’ zamenila je neprijateljski obojenu sliku ‘latinskog Zapada’, koji je do tada bio prokazani „drugi“ tradicionalnom miljeu balkanskog područja; to što je za njihove prethodnike bio „katolički“ Zapad sada je postala „civilizovana“ Evropa. Vidi Alexandru Dutu, „Small Countries and Persistent Stereotypes,“ *Revue des etudes sud-est europeennes* (Academie Roumaine) xxxi, nos. 1-2 (1993): 5-10.

⁸ Hegel je, na primer, dao dijagnozu po kojoj Indija ima samo „idealizam mašte, bez jasnih pojmova“, u kojoj filosofovo apsolutno biće postoji „u ekstatičnom stanju jedne uspavanosti“. (G.F.W. Hegel, *Philosophy of History*, prev. J. Sibree, New York: Dover, 1956, 139).

⁹ Arjun Appadurai, „Putting Hierarchy in its Place,“ *Cultural Anthropology* (February 1988): 40-41.

pretpostavke o „primordijalnim kvalitetima“ raznih naroda, kvalitetima koji niču iz raznih „esencija“ koje im se pripisuju, često služe kao sredstvo za racionalizovanje tzv. „sudbine naroda“¹⁰, i imaju naročito loše posledice kada se pomešaju sa nacionalističkim ideologijama.

Jedan skoro humoristični novinarski izveštaj može nam ovo ilustrovati. *The New York Times*, u jednom svom prilogu iz 1903. godine,¹¹ izveštava o ubistvu srpskog kralja Aleksandra Obrenovića i njegove supruge Drage, tako što se usredsređuje na činjenicu da su ih ubice na kraju izbacile kroz dvorski prozor, i upozorava čitaoce (koji po svoj prilici nisu mnogo znali o ovom delu sveta) da:

nesumnjivo postoji nešto u slovenskoj prirodi što predisponira ljude slovenske krvi da otvore prozor i nesputano, jednim većim zahvatom neprijatelja pretvore u anđela bez prethodne pripreme i bez sprave za letenje. Razlog se mora tražiti u običajima predaka Rusa, Poljaka, Srba, Sorba, Hrvata, Venda, Lužičkih Srba i ostalih varijacija na tu temu. Oni su bili šumski ljudi koji su živeli u četvrtastim brvnarama...

Otvaranje prozora i izbacivanje neprijatelja kroz prozor, po rečima novinara, predstavlja „rasnu karakteristiku“, koju on poredi sa karakteristikama drugih Evropljana:

Za razliku od Britanca koji smelo obori svog neprijatelja pesnicom, ili Francuza sa juga, koji gotovo naučno preciznim šutom dovede neprijatelja u ležeći položaj, ili Italijana koji se posluži nožem i Nemca koji zna zgodno da se okoristi kriglom od piva, onaj pak iz Boemije ili Srbije svog neprijatelja „frkne“ kroz prozor.

Međutim, budući da taj fenomen „nije nepoznat ni u Engleskoj, i tamo ga možemo pripisati primitivnoj slovenskoj crti“.¹²

¹⁰ Od nemačkih filozofa, Hegel je odigrao posebnu ulogu u artikulisiranju imperijalnog znanja o Orijentu kao Drugom. On je, na primer, tvrdio da je „nezaobilazna sudbina azijskih imperija da budu potčinjene Evropljanima,“ kao što je bila sudbina „dotrajale građevine Istočnog Carstva“ da se raspadne na komadiće „pred silom vitalnih Turaka“ (*Philosophy of History*, prev. J. Sibree, New York: Willey Book Co., 1944], 142, 340).

¹¹ „Out of the Window,“ *The New York Times* (24 June 1903):8.

¹² Neke od savremenih analiza ove „primitivne slovenske crte“ otišle su još dalje tvrdeći da je zapravo blizina „južnoslovenskom svetu“, „tom mrestilištu etničkih

Valja s tim u vezi primetiti da su stručnjaci za južnoazijske studije u kontekstu ovog regiona nedavno istakli da je orijentalistički diskurs dominirao nad ostalim diskursima, uključujući tu i nacionalistički. Tako se sada i indijski nacionalni i politički lideri poput Gandhija i Nehrua kritički sagledavaju u svetlu ovog *derivativnog* tipa diskursa: naime, i njihove nacionalističke ideje se sada smatraju delom iste epistemologije, koja nekritički pretpostavlja suštinsku i nepromenljivu distinkciju između „Istoka“ i „Zapada“. Čak i kad nacionalistički diskurs u svojoj odbrani izvrće hijerarhijski model koji favorizuje Zapad, on i dalje ostaje u istom pojmovnom okviru označenom kao „orijentalizam“.¹³ Ovakve analize koje pokušavaju da isprave epistemološki centrizam zapadnih akademskih krugova, mogu baciti novo svetlo na najnovije preplitanje nacionalističkog i orijentalističkog diskursa, koje zapažamo u novonastajućim društvima istočne Evrope i, naročito, Balkana i bivšeg Sovjetskog Saveza.

Marija Todorova je nedavno predložila da se za balkanski deo Evrope koji je bio pod otomanskom vlašću uvede nezavisna i posebna retorička paradigma, koja ne bi samo bila „podvrsta orijentalizma“.¹⁴ Todorova pokazuje da je *balkanizam* nezavisno razvio svoj vlastiti retorički arsenal, zahvaljujući svom specifičnom geo-političkom, religijskom i kulturnom položaju, a što je „slikovito“ ilustrovano u jednom putničkom zapisu iz dvadesetih godina ovog veka „kao ‘polutanstvo’, prelazni oblik sastavljen od Istočnjaka i Zapadnjaka...od ljudi koji nisu više Orijentalci ali nisu još Evropljani“.¹⁵ Upra-

netrpejivosti“, naučila Hitlera onako zaraznoj mržnji. Tako je govorio Robert Kaplan, autor knjige sa pretencioznim naslovom *Balkanski duhovi* (*Balkan Ghosts*, New York: St. Martin's Press, 1993), xxiii. U sličnom duhu, američka televizijska mreža ABC je, u novembru 1993. godine, prikazala emisiju o ratu u bivšoj Jugoslaviji, u kojoj TV voditelj Piter Dženings (Peter Jennings) neustrašivo hoda po karti, ratom zahvaćene zemlje, koju su u naslovu emisije opisali kao „Zemlju demona“ („The Land of Demons“).

¹³ Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986; 1993); Ronald Inden, *op. cit.*

¹⁴ Maria Todorova, „The Balkans: From Discovery to Invention“, *Slavic Review* 53, no. 2 (Summer 1994): 454.

¹⁵ Vidi Todorova, *ibid.* str. 476. Zanimljivo je da je već u trinaestom veku srpski patrijarh, Sv. Sava, izrazio isto zapažanje, ali ne u terminima „ni-Istok-ni-Zapad“ nego „Istok na Zapadu“ i „Zapad na Istoku“ (vidi epigraf prethodnom poglavlju).

vo ova, često ponižavajuća percepcija balkanskog regiona i njegovih ljudi, koja zamagljuje kategorije „Istoka“ i „Zapada“, zahteva pristup koji bi se bavio specifičnim pitanjima koja postavlja ovakav liminalni položaj¹⁶. Istina je da su mnogi balkanski identiteti izgrađeni u neposrednoj suprotnosti prema *stvarnom* orijentalnom „drugom“, tj. otomanskim Turcima koji su osvojili region sa istoka. S druge strane, evropske zemlje na zapadu su ovaj deo već bile mapirale kao „vizantijski“ a to znači „drugačiji“ u odnosu na Evropu. Todorova možda ne smatra raskol u Crkvi na istočnu i zapadnu, teološki važnim koliko politički iskonstruisanim, ali takvo gledište nema uporište u istoriji odnosa između rimske patrijaršije i onih na vizantijskom istoku, pre svega carigradske¹⁷. Premda je vrlo važno moći prepoznati i kontekstualizovati tu specifično balkansku retoriku kao balkanizam, pitanje je da li bi se do formulacije tog pojma uopšte došlo bez šireg orijentalističkog okvira sa kojim deli suštinsku epistemološku logiku i retoriku¹⁸. Stoga, i u tom smislu, smatramo da je balkanizam moguće videti kao „varijaciju na orijentalističku temu“ koja izdvaja Balkan kao deo Evrope koji je bio pod otomanskom, i stoga orijentalnom vlašću, i kao takav drugačiji od Evrope u „užem smislu“. I upravo zbog toga što Balkan i danas ima muslimansku populaciju u mnogim svojim zemljama, moguće ga je ne samo balkanizovati nego i orijentalizovati, kao što smo ilustrovali u uvodnom poglavlju.

Idejni projekt, koji je Leri Vulf nazvao „Otkriće Istočne Evrope“, takođe ima tačke podudarnosti i sa orijentalizmom i sa balkanizmom. „Mogli bismo opisati otkriće Istočne Evrope“, Vulf primećuje, „kao jedan intelektualni projekt polu-Orijentalizacije“¹⁹.

¹⁶ Česta percepcija zagađenosti u pojavama koje zamagljuju kategorije je predmet studije Meri Duglas (Mary Douglas), pod nazivom *Purity and Danger* (London: Routledge, 1966).

¹⁷ Čak i da su teološka pitanja bila politički manipulisana, kao što jesu, to ne umanjuje njihovu važnost kao teoloških argumenata. Upor. Gail Stokes, „Maria Todorova: Imaginig the Balakns“ *Hi-Net Reviews*, 1996.

¹⁸ Ne treba da nas zbunjuje ‘muška’ retorika vezana za Balkan, kojoj Todorova suprotstavlja ‘žensku’ karakterističnu za evropsko viđenje Orijenta, jer i jedna i druga su deo iste epistemološke logike, koja projektuje na Drugog različite aspekte svojih unutrašnjih fiksacija.

¹⁹ Wolff, str. 7.

I zaista, dobar deo ilustracija iz putopisa zapadnjaka kroz zemlje evropskog istoka, koje Vulf i Todorova analiziraju u svojim radovima, se koristio i za opis azijskih zemalja. Opisi Indije, na primer, u kojima su prevladavale slike koje asociraju na žensku submisivnost, osvojjivost, sanjivu ili infantilnu misao i nedostatak razuma,²⁰ u dobroj meri podsećaju na opise istočne Evrope iz osamnaestog veka (Volter, Monteskje, Ruso)²¹. Bilo da opisuju Boemiju, Poljsku i Rusiju, ili Mađarsku, Vlašku, Bugarsku ili Srbiju, putopisci osamnaestog veka se slažu u jednom, da su ova manje poznata, čemerna mesta obavijena jadom i bedom. Naseljena ljudima „ekstremnih senzibiliteta, nepokornih i nevođenih razumom“ od kojih neki čak „više liče na Azijate nego na Evropljane“, ako ne svojim opštim izgledom ono svojom servilnošću i potčinjenošću²². Sličnosti između tih mesta i već poznatih predela iz kolonisanih zemalja, nisu promakle pronicljivom oku zapadnog putopisca koji je naročito držao do „objektivnosti“, kao važnog prosvetiteljskog ideala. Shodno tome, u svom putopisu iz 1722. godine Džozef Maršal (Joseph Marshall) je konstatovao da je položaj ruskih seljaka „gotovo isti kao položaj crnaca na plantažama šećerne trske u našim kolonijama“.²³ (Ovde je zanimljivo ne samo poređenje kao takvo nego i ono što se njime previđa: naime, Maršal selektivno opaža samo okrutnost ruske despotске vladavine, a ne i „naše“ kolonijalne).

Rascep između hrišćanske Crkve na zapadnu i istočnu rezultirao je u bifokalnoj percepciji Evrope – sa zapadnim evropskim i vizantijskim sočivom u istim geografskim okvirima. Sa otomanskom ekspanzijom, koja se dobrim delom poklopila sa granicama prethodnog vizantijskog carstva, ti geografski okviri su redefinisani tako što su Evropu „u užem smislu“ razlučili od „orijentalne“ Evrope. Prve decenije ovog veka i raspad habzburške monarhije i otomanskog carstva, trebalo je da dokinu ovu podelu, međutim, vrlo brzo, u Evropi se javlja jedna nova, sekularna distinkcija („zapadna demo-

²⁰ Inden, str. 1-47.

²¹ Vidi Wolff, naročito tri prva poglavlja o „Ulaženju u istočnu Evropu“, „Posedovanje istočne Evrope“ i „Maštanje o istočnoj Evropi.“

²² *Ibid.*, str. 86-87, 29.

²³ Navedeno u Wolff, str. 81.

kratija“ i „komunistički Istok“) posle Drugog svetskog rata. Skoro pola veka kasnije i ta podela je simbolično dokinuta rušenjem Berlinskog zida.

Jedan važan aspekt zapadne nauke koja se bavi istokom (i evropskim i azijskim), jeste neprekidno oslanjanje na percepcije zapadnjaka koji su *dobrovoljno* boravili u zemljama istoka, u svojstvima koja su varirala od običnog putnika do kolonijalnih/imperijalnih upravnika. Za razliku od toga, ideje o orijentalnom „drugom“, otomanskim Turcima, potiču od istorijskih okolnosti koje su nametnule njihovo prisustvo na Balkanu. Ukazujući na azijsku ostavštinu „imperijalnih formacija“ u jugoistočnoj Evropi, ovaj poseban aspekt balkanizma, koji se ne tiče percepcija balkanskih naroda od spolja, može doprineti pojašnjavanju promenljive uloge „evropskog“ identiteta u odnosu na „azijski“, i odnosa zapadne Evrope prema Balkanu²⁴.

Pojava reprodukovanja orijentalizama, koji se „gnezde“ jedan u drugom, evidentna je u bivšoj Jugoslaviji i državama koje su se njenim raspadom formirale. Tu je prokazani termin „oni drugi“, bio usvojen i korišćen od strane onih koji su i sami bili tako obeleženi u orijentalističkom diskursu. Tako imamo slučaj da se u Evropi, ne samo u pogrđnom smislu koristio pojam Orijenta „u užem smislu“, nego se on shodno istorijskom kontekstu proširivao i na one delove evropskog kontinenta koji su bili pod orijentalnom otomanskom vlašću. Uhvaćeni u istu retoričku i vrednosnu zamku, i Jugosloveni koji su bili pod vlašću habzburške monarhije, isticali su razlike između sebe i onih koji su živeli u nekadašnjim otomanskom provincijama implicirajući da ovi maltene zbog toga ne pripadaju Evropi „u užem smislu“. U tom i tako obeleženom delu zemlje, pravoslavni narodi smatraju da su oni više Evropljani nego što su to evropski muslimani, a ovi se opet i sami nastoje distancirati od pravih orijentalaca, ne-Evropljana.

²⁴ O dvosmislenoj ideji Evrope koja postoji među balkanskim narodima se raspravljalo na razne načine. Na primer, Katherine Verdery, „Is Romania in Europe – Interstitial Elites and the Politics of Identity“ (referat na godišnjoj konferenciji Udruženja američkih antropologa – American Anthropological Association, Feniks, Arizona, novembar 1988); Alexandru Dutu, str. 5-10; Susan Gal, „Bartok’s Funeral: Representations of Europe in Hungarian Political Rhetoric“, *American Ethnologist* 18, no. 3 (1991): 440-58.

Primer bivše Jugoslavije uznemirava upravo zbog toga što pokazuje šta se dešava kada se stare linije razgraničenja koriste za izgradnju novih političkih identiteta. Jugoslovenski narodi su ne samo dovodili u pitanje svoj zajednički-identitet-kroz-zajedničku-komunističku državu, nego su predvođeni svojim političkim i intelektualnim elitama započeli proces obnove svojih „prvobitnih“ identiteta koji su prethodili stvaranju zajedničke države²⁵. Esencijalizovane percepcije utkane u evropske podele koje su prethodile stvaranju jugoslovenske države 1918. godine, ponovo su izbile na površinu i postale sastavni deo javnog diskursa, koji se odvijao u senci najavljivanog ujedinjenja Evrope. Osnovna karakteristika ovog nacionalnog ispitivanja i međuetničkog preispitivanja bila je krajnje zanemari vanje vremenske dimenzije događaja o kojima je bila reč. Drugim rečima, celokupna istorija ovih naroda, bilo pojedinačna ili zajednička, postala je simultano prisutna i idealizovana. Da parafraziram Bahtina,²⁶ oni su ignorisali ‘sadašnjost sadašnjosti i prošlost prošlosti’ i stvorili neku vrstu „iskonske sadašnjosti *Volk-a*“²⁷, u kojoj se junaci daleke prošlosti izjednačuju ili idu ruku pod ruku sa junacima novije ili savremene istorije²⁸. Čija god da je prošlost bila u pitanju, Hrvata i Slovenaca pod Austrougarskom ili još ranije, ili vreme pre 1918. godine, kada je Srbija bila nezavisna kraljevina (da ne govorimo o „slavi“ pre-otomanskih vremena), ili prednosti koje su muslimani uživali u otomansko doba, nije bilo važno. Suština je bila u tome da se „pravi“ identitet, lični ili grupni, tražio u pre-jugoslovenskoj prošlosti. Još jedna upadljiva osobina ovog procesa bila je česta

²⁵ Ovo naglašavanje veza između etničkog i kulturnog nacionalizma i prekomunističkog identiteta direktno dovodi u pitanje moderne poglede na poreklo nacionalizma u društvenim i religijskim pokretima poznog osamnaestog i devetnaestog veka. Vidi, na primer, Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1983); Benedict Anderson, *Imagined Communities* (New York: Verso, 1983); Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780* (New York: Cambridge University Press, 1990).

²⁶ Mikhail Bakhtin, *The Dialogical Imagination*, ed. M. Hoquist, tran. C. Emerson and M. Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981; 1993), 14.

²⁷ Vidi Homi Bhabha, *Nation and Narration* (New York: Routledge, 1991), 1.

²⁸ To je naročito bilo uočljivo na srbijanskoj političkoj sceni gde su zvanični mediji lidera tada najveće opozicione partije (Srpski pokret obnove Vuka Draškovića), okarakterisali tako da direktno asocira na Vuka Brankovića, kosovskog „izdajnika“, itd.

karakterizacija drugih nacionalnosti redukcioniističkim terminima i pojednostavljenijim pojmovima, za razliku od složenog prikaza sopstvene nacije. Ono što se u ovom kontekstu najčešće izdvajalo i po-minjalo kao „pravi“ identitet bile su religijske/kulturne „esencije“. Na primer, neki strani novinari su pravili razliku između ljudi tada zvanično ateističke i komunističke Jugoslavije, u kojoj su religiozne pripadnosti bile potisnute, i pisali o „vrednim rimo-katoličkim Slovenima“, i onima koji su „pretežno pravoslavni“ ili „muslimani“²⁹.

Ove naizgled bezazlene religijske oznake jugoslovenskih naroda dobile su vremenom dodatni značaj kao objašnjenje dramatičnog raspada zemlje,³⁰ čija se dinamika delom hranila realnim izgledima za stvaranje ujedinjene Evrope. Ujedinjene, naravno, ali s kim? Ko se računa kao Evropljanin? Ovo pitanje u bivšoj Jugoslaviji se ispoljilo u tenziji između „centra“, ili zapadne Evrope, i „periferije“ koju čine ostale evropske zemlje na njenim marginama. Osamdesetih godina, geografska blizina ovom „centru“ se smatrala poželjnijom lokacijom u odnosu na one delove zemlje koji nisu bili u sferi zapadnoevropskih uticaja. Tako su sa stanovišta „severnih republika“³¹, Slovenije i Hrvatske, vekovi pod habzburškom vlašću postali prednost za sadašnji „ulazak u Evropu“. Istorijske okolnosti koje su do-prinele industrijskom razvoju zapadne Evrope, Slovenci i Hrvati su tumačili kao proizvod vlastitih kvaliteta, pri čemu je naglašavano učestvovanje u kulturnim krugovima *Mittel Europe*, a prećutkivano kako se učestvovalo – kao jednaki partneri ili drugačije³². Način

²⁹ *The New York Times* (6 april 1990): A-8. Nedavno je u jednom članku izneto mišljenje da bi SAD trebalo da se odazovu dugotrajnoj želji pretežno katoličke Hrvatske da se izbavi iz balkanskog konflikta i čvršće poveže sa Zapadom („Balkan Brinkmanship“, *The New York Times* [10 mart 1995] : A-28).

³⁰ Rumunski istraživač Alexandru Dutu primećuje: „Čak i danas čujemo da ono što objašnjava dramatične sukobe, poput onog u bivšoj Jugoslaviji, jesu razlike između „katoličke“ i „pravoslavne“ Evrope, kao da su zločini inspirisani pobožnošću: najzad, ko ima strpljenja da proučava transformisanje religioznih stavova u političko nasilje“ („Small Countries“, str. 7).

³¹ U simboličnoj geografiji bivše Jugoslavije i „sever“ i „zapad“ su imali pozitivne konotacije, za razliku od „juga“ i „istoka“ (vidi prethodno poglavlje).

³² Kada su pripadnici ovih naroda i dali svoj intelektualni ili drugi doprinos, često su podvođeni pod rubriku drugih naroda, Austrijanaca, Italijana ili Mađara. Na primer, jedan od pionira evropske indologije osamnaestog veka, misionar Paulinus a

učestvovanja u još-neujedinjenoj-Evropi nije bio jasno određen; umesto njega čule su se izjave o pripadnosti Evropi. To je samo pojačalo već uvreženo shvatanje na severu i zapadu Jugoslavije o južnjačkom „balkanskom teretu“ koji usporava, a možda i sprečava ne-balkanske delove zemlje da budu ono što „stvarno“ jesu – Evropljani. Tako je, nedavno, deset članova slovenačkog Parlamenta, iz osam različitih partija, predložilo „Rezoluciju o srednje-evropskom karakteru Slovenije“ kojoj je cilj da odvoji Sloveniju od Balkana ne bi li se brže integrisala sa Evropom³³.

U toj najnovijoj bici za predstavljanje sebe i „drugog“ oni Jugosloveni koji se nisu visoko kotirali na hegemonističkoj skali zapada gledaju kako da i sami nađu „neke druge“ koji se kotiraju još niže. Tako Srbi, Crnogorci i, u manjoj meri, Makedonci dele dvosmisleni identitet: oni nalaze za potrebno da brane svoje „drugačije“ (vizantijsko) evropejstvo, naglašavajući svoje komplementarne doprinose evropskom kulturnom nasleđu, kao i diskontinuitet koji je u tom smislu uzrokovalo otomansko osvajanje ovog dela Evrope. Jugoslovenki nobelovac Ivo Andrić je 1924. godine u svojoj disertaciji napisao da je ovaj deo Evrope, potpavši pod uticaj islama, bio sprečen da učestvuje „u kulturnom razvoju hrišćanske Evrope kojoj je etno-

Sancto Bartolomaeo, u nemačkim izvorima se vodi kao Austrijanac, a u italijanskim kao Italijan ili Mađar; međutim, prema crkvenim knjigama iz Cimova (Hof am Leithagebrige), u donjoj Austriji, Vezdin je rođen od majke Helene Bregunić i oca Juruja Vezdina (Ivan Slaming, „Filip Vezdin, pionir evropske indologije“, [Zagreb: Rad JAZU, 1968], 552). U svom delu *De antiquate et affinitate linguae zandicae, samscriticae et germanicae dissertatio* (Rim 1798), Vezdin razmatra sličnosti između persijskog, sanskrita i nemačkog potpuno zanemarujući slovenske jezike, koji u stvari imaju više sličnosti i sa persijskim i sa sanskritom, nego nemački. Kasnije, u devetnaestom veku, slovenski sanskritisti i lingvisti su raspravljali zašto Paulinus-Vezdin nije uzeo u razmatranje slovenske jezike u ovom kontekstu. Jedni su držali da je bio germanizovan i da je zaboravio svoj maternji jezik, drugi su opet tvrdili da ga se stideo (budući da se u to vreme na *slawisch* gledalo kao na *sklawisch*), a treći su poricali da je on uopšte bio Hrvat. Nedavno, međutim, hrvatski naučnik Branko Franolić konstatuje Vezdinov identitet već u prvoj rečenici svoje monografije: „Filip Vezdin je bio indolog hrvatske nacionalnosti“ (*Filip Vezdin's Contribution to Indic Studies at the Turn of the 18th Century Europe* [Paris: Nouvelles Editions Latine, 1991], 3).

³³ *Borba* (13-14 avgust 1994): 7.

grafski i geografski pripadao“.³⁴ Nešto manje od sedamdeset godina docnije, i u vrlo drukčijim okolnostima, srpski pisac Milorad Pavić, koga su neki španski kritičari prozvali „poslednjim Vizantijcem“, podseća na tu civilizaciju bez koje bi „Evropa bila hroma“ i nespo-sobna da napreduje: „Ako ne znate tačno koja je civilizacija u pitanju, setite se da joj je glavni grad bio Konstantinopolis, do turskog osvaja-nja najlepši grad u Evropi. Bila je to civilizacija ikona i fresaka... ci-vilizacija koja je direktan naslednik stare grčke kulture, kolevka evropske duhovnosti.“³⁵ Negativnim konotacijama termina poput „pravoslavlje“ i „bizantizam“, koje su se često sretale u kritičkim opaskama iz severnih republika bivše Jugoslavije, suprotstavljali su se argumenti koji su ili isticali veličinu vizantijske civilizacije, kao u slučaju Pavića, ili su u sećanje prizivali odbranu evropskog hrišćan-stva od nasrtaja islama. Ovo je na vrlo tipičan način ilustrovao Dra-goš Kalajić, srpski publicista i slikar: „Islamska najezda na zapadnu Evropu mirnim putem, putem masovnih emigracija, preti da od evropskih naroda načini nacionalne manjine u njihovim sopstvenim državama i samo naglašava značaj sveukupne srpske borbe za *odbra-nu Evrope, evropske kulture i civilizacije*.“³⁶ Ovakve izjave, koje pro-jektuju istu logiku koja isključuje Balkan iz Evrope, s jedne strane za-boravljaju da su mnoge od tih migracija deo post-kolonijalnih priča zemalja koje su prethodnih vekova nezvane došle u „posetu“ svojim sadašnjim gostima; s druge strane, ovakve izjave podrazumevaju da je Evropa statična, uprkos činjenici da je dinamika njenog razvoja prvo donela podele u samoj hrišćanskoj Crkvi, zatim vekovnu inter-akciju sa evropskim Jevrejima i, najzad, vekovno prisustvo islama.

Islamska kulturna baština i muslimanska populacija koja je ostala nakon raspada otomanskog carstva, suočile su Evropu sa pi-tanjem muslimanske integracije, naročito onih delova kontinenta koji su bili pod otomanskom vlašću. Sa raspadom Jugoslavije 1991. godine taj problem se ponovo postavio u širem evropskom kontekstu

³⁴ Ivo Andrić, *Development of Spiritual life in Bosnia under the Influence of Turkish Rule*, eds. and trans. Z. B. Juricic and J. F. Loud (Durham: Duke University Press, 1990), 17.

³⁵ Milorad Pavić, „Evropa i Srbija“, *Politika*, br. 172 (1991); citirano prema engleskom prevodu u *American Srbobran: Literary Supplement* (septembar 1993): str. 1.

³⁶ *Borba* (6-7 avgust 1994): xvii-xix, kurziv moj.

odnoseći se na Bosnu i Hercegovinu, srbijanske regione Sandžak i Kosovo i delove Makedonije. Međutim, proces islamizacije nije imao iste posledice za sve etničke grupe u bivšoj Jugoslaviji. Većinska islamizacija Albanaca³⁷ nije iskorenila njihov izraženi osećaj identiteta kao Albanaca, uprkos njihovom prilagođavanju islamskim verskim običajima, ali je, na primer, njihova jezička i kulturna izolovanost od ostalih jugoslovenskih naroda rezultirala u njihovoj samo-percepciji kao „ne-slovenskog naroda priklještenog u južno-slovenskoj državi“.³⁸ Iz srpske perspektive sedamdesetih i osamdesetih godina dvadesetog veka, Albanci sa Kosova su prolazili kroz versku obnovu. Zbog ograničenog prostora samo ću ilustrovati ovu perspektivu citatom iz popularne srbijanske štampe:

[...] istina o Kosovu i Metohiji kroz vekove nije [se] mnogo menjala, [tako] da se i dan-danas muslimanski fundamentalizam preko Kosova i Metohije, kao preko velike kapije, približava Evropi, tvrdoglavo kuca na njena vrata. Ne verujem da to u Evropi ne razumeju, pa i oni kojima Srbija nije baš na srcu a koji dobro znaju da je ta stara balkanska država poslednja brana nadirućem i agresivnom muslimanstvu³⁹.

Ovaj tip retorike ne samo da prati uhodanu orijentalističku shemu „nepromenljivih istina“, nego i na jedan čudan, zapravo besmislen, način meša kulturu i politiku u raspravama na temu poput „pretvaranje drevne zemlje Nemanjića u *pseudoorijentalni spahiluk novo-boljševičkog tipa*“⁴⁰, nad kojim srpska vlast smatra neophod-

³⁷ Zajedničko islamsko nasleđe, doduše, nije tako homogeno kao što se to na prvi pogled čini. Religiozna praksa albanskih muslimana je poduže bila pod uticajem brojnih sufističkih redova i vremenom se preplela sa obredima koji imaju poreklo u albanskim narodnim običajima, te se tako ova praksa poprilično razlikuje od mnogo ortodoksnije, „čistije“ islamske tradicije slovenskih muslimana (Steven Berg, „The Political Integration of Yugoslavia, s Muslims: Determinants of Success and Failure,“ *The Carl Beck Papers in Russian and East European Studies*, no. 203, 1983: 52-59).

³⁸ Berg, str. 56.

³⁹ Petar Sarić, „Alternativa nasilju,“ *Duga* (18 avgust 1990): 67-69.

⁴⁰ Branislav Matić, „Zelene age i crveni begovi,“ *Duga* (18-31 avgust 1990): 15 (kurziv moj). Članak se inače bavi srpskim protestom posle izborne kampanje muslimanske Stranke demokratske akcije iz Novog Pazara, Srbija.

nim uspostavljanje „evropske vladavine zakona“. U sličnom duhu, ali u drugom kontekstu, srpski ministar za zaštitu životne sredine nedavno se osvrnuo na problem komunalnih deponija u Srbiji kao na „albanizacij[u] komunalne higijene“⁴¹. Jasno je da se u ovim primerima radi o kontrastu između „evropskog“, tj. srpskog i „orijentalnog“ tj. muslimanskog odnosno albanskog, čiji je cilj da pokaže ne samo da su ovi manje Evropljani, nego i da su politički konzervativni (što predstavlja direktnu paralelu orijentalističkog reprodukcija slovenačkoj opasci o „[srpskim] političkim snagama kriptopravoslavnog porekla“)⁴². Simboličko povezivanje jedne grupe ljudi ili regiona sa nekom negativnom crtom društvenog ili kulturnog života (npr. Albanci/komunalna [ne]higijena) dovodi do pojmovnog otuđenja koje se loše odražava i na one koji se tako izražavaju i na one na koje se to odnosi.

U Bosni i Hercegovini ovakve pojave orijentalističkog „reprodukcija“ pokazuju još veću složenost, budući da se radi o tri različita kulturno-religijska nasleđa. Kao što je rekao istaknuti muslimanski intelektualac iz Bosne, Muhamed Filipović, „Muslimani kao nacija specifičnost su, jedinstvena je pojava u evropskoj povijesti da jedan narod nastane u svom punom etničkom i nacionalnom kapacitetu, na osnovu tzv. religijske inicijacije...“⁴³ Za razliku od Albanaca, Muslimani iz bivše Jugoslavije, koji sa Srbima i Hrvatima imaju zajednički jezik i druga kulturna obeležja, imali su i bolje izgleda za integraciju;⁴⁴ no, uprkos tim sličnostima, ili možda zbog njih, jugoslovenski Muslimani su smatrali neophodnim da definišu svoj specifičan kulturni identitet⁴⁵. U različita vremena i pod raznim istorijskim okolnosti-

⁴¹ „Smeće – državna i građanska briga,“ *Borba* (25 avgust 1994): 15.

⁴² Vidi prethodno poglavlje.

⁴³ Muhamed Filipović, „Fundamentalisti, to smo mi“ [duži intervju] *Borba* (3-11. maja 1990); ovaj navod je od 5-6. maja (1990): 14.

⁴⁴ Kao što Berg primećuje, ni muslimanski političari ni intelektualci iz Bosne nisu blagonaklono gledali na albanski nacionalizam u Jugoslaviji (str. 56). Upor. takođe i opasku Muhameda Filipovića o jugoslovenskom Ustavu iz 1974. godine koji je otvorio mogućnost „da Albanci stvore neku vrstu svoje nacionalne države na teritoriji srpske nacionalne države [što je] protivriječno“ (*Borba* [11 maj 1990]: 5).

⁴⁵ O političkoj afirmaciji i razvoju nacionalne samosvesti kod Muslimana, vidi Denison Rusinow, „Yugoslavia’s Muslim Nation,“ *UFSI Reports*, no. 8 (1982).

ma, međutim, Muslimani su bili uključivani ili su se sami priključivali Srbima ili Hrvatima;⁴⁶ a nekad su ih opet i drugi isključivali. Politika uključivanja Muslimana u „nacionalni korpus hrvatskog naroda“, na primer, prema Filipoviću, zasnovana je na

tutorsk[om], patronatsk[om] odnosu prema Muslimanima i islamu, a to je takođe samo oblik negacije. Samo onaj ko priznaje jedan kulturni entitet u njegovom punom povjesnom, kulturnom, političkom kapacitetu odnosi se prema njemu normalno. Onaj koji ga supsumira pod jedan viši vid kulturno-istorijskog, političkog i nacionalnog entiteta – kao što dr Franjo Tuđman kaže da Muslimani pripadaju nacionalnom korpusu hrvatskog naroda – onda je to takođe jedan nacionalizam tutorskog karaktera⁴⁷.

Srpski odnos prema Muslimanima je mnogo dvosmisleniji iz razloga koji ću nazvati „izdajnički sindrom“. Pojednostavljeni primer, koji bi mogao objasniti ovaj odnos, imamo kada Srbi tretiraju Muslimane kao deo naroda koji je izdao „veru svojih predaka“. Konvertiranje u islam je uvek bilo osetljivo pitanje, o čemu svedoči i književnost, naročito epska poezija. Delo crnogorskog pesnika i vladike Petra Petrovića Njegoša, s početka devetnaestog veka, bilo je naročito uticajno u tom pogledu. Njegovi opisi verskih obraćenika kao izdajica, koji su se iz slabosti i oportunitizma lišili religijskog i kulturnog identiteta, koji su im u zalog ostavili preci na Kosovu, i dan-danas postoje – makar samo prećutno – u mnogim narodnim shvatanjima Srba i Crnogoraca⁴⁸.

⁴⁶ Na primer, za vreme Drugog svetskog rata Bosna i Hercegovina je postala deo NDH, koja je prisvojila Muslimane kao braću i saveznike Hrvata. U tom pogledu NDH je podražavala habzburšku politiku iz ranijih vremena (vidi Rusinow, str. 3).

⁴⁷ Filipović, str. 14.

⁴⁸ Na primer,
„De izdajnik bolji od viteza?
Kakvu sablju kažeš i Kosovo?
Da l' na njemu zajedno ne bjesmo,
pa ja rva i tada i sada?
Ti izdao i prijed i poslijed,
obrljao obraz pred svijetom,
pohulio vjeru prađedovsku,
zarobio sebe u tuđina!“

Pojedini muslimanski intelektualci su pokušali da se nose sa pitanjem konverzije tako što bi ga obrnuli. Muhamed Filipović je rekao da takve pretpostavke pripadaju arsenalu „nacionalno-političkih ideologizama, gdje se želi diskvalificirati ta akulturacija, kao da se radi o izdaji neke prađedovske vjere. Retrospektivno se to može projicirati i na one koji optužuju. Prihvatanje kršćanstva znači, naime, izdaju jedne prađedovske vjere starih Slovena“⁴⁹. Iako bi ovu poslednju primedbu istoričar religija mogao dovesti u pitanje, ceo navod je zanimljiv jer otkriva značaj retorike u izgradnji identiteta. Kada Muslimani o konverziji govore kao o „akulturaciji“, njihov naglasak je na prihvatanju novih institucija i vere, a ne na kontekstu u kome su one uvedene⁵⁰. Srbi, s druge strane, naglasak stavljaju na očuvanju „vjere prađedovske“, ističući da je prevođenje u islam bilo nametnuto za vreme otomanske vladavine (dakle, naglasak je baš na kontekstu). Ova razlika u naglašavanju ne samo da je stvorila simboličnu granicu između onih koji su očuvali jedan verski identitet i onih koji su primili novi, nego je razotkrila i dvosmislenost reči „konverzija“, a time i dvosmislenost same linije razgraničenja identiteta.

Promene u društvenom i političkom kontekstu utiču na to da li će te granice biti sporazumne, uspešno rešene dogovorom ili osporavane i promenjene. Na primer, kasnih sedamdesetih godina, kada je socijalizam bio uveliko ustoličen u Jugoslaviji, Dragoš Kalajić je smatrao da su evropski stavovi prema islamu dobar primer perverzne akademske optike i uzimajući u obzir dobro poznate linije globalne konfrontacije, zaključio da islamska kultura predstavlja prirodnog i komplementarnog saveznika ortodoksnih socijalističkih snaga koje se odupiru kapitalističkom imperijalizmu⁵¹. Međutim, 1994. godine isti autor je savetovao čitaoce da se najzad moraju suočiti sa činjenicom o muslimanskoj nepomirljivosti i neprijateljstvu prema ne-islamskim društvenim i kulturnim normama i sistemima, zbog čega je svako poverenje koje su Srbi imali u muslimansku spremnost na dugotrajnu, mirnu koegzistenciju u zajedničkoj državi zasnovanoj na

⁴⁹ *Borba* (7. maj 1990): 5.

⁵⁰ Nešto više o „akulturaciji“ iz muslimanske perspektive, vidi Milovan Đilas i Nadežda Gaće, *Bošnjak Adil Zulfikarpašić* (Zurich: Bosnjacki Institut, 1994).

⁵¹ Dragoš Kalajić, navedeno u *Borbi* (6-7. avgust 1994): xvii-xix.

jednakosti, čista samoobmana⁵². Isto tako, za vreme muslimansko-hrvatskih sukoba u Bosni 1993. godine, jedan od predstavnika bosanskih Hrvata je upozorio da je „potrebno voditi računa o bitno drugačijem mentalnom sklopu i vrijednosnom sustavu tvorca Islamske deklaracije [aluzija na tadašnjeg bosanskog predsjednika Aliju Izetbegovića] i njegovih slijedbenika od onih evropski orijentiranih Kršćana [aluzija na pravoslavne Srbe], pa makar potonji bili na obodu civilizacije“.⁵³

Da se retorika menja u skladu sa političkom realnošću, dobro je poznato, ali kako ti složeni retorički mehanizmi utiču na političku realnost, naročito onu koja je nabijena intelektualnom i emotivnom snagom valorizovanih i suprotstavljenih kategorija, kao što su Evropa/Balkan ili hrišćani/muslimani, je daleko manje jasno. Kada nacionalističke ideologije okićene retorikom vezanom za religiju i kulturu, završe u ratnom sukobu poput ovog koji [su vodile] zemlje naslednice socijalističke Jugoslavije, tj. u regionu („Balkan“) koji je već bio obeležen „nasiljem“ („evropsko bure baruta“), čak i neka naučna objašnjenja posežu za pojmom iracionalnosti. Premda takva „objašnjenja“ nisu isključivo rezervisana za Jugoslaviju i Balkan,⁵⁴ ipak se obično odnose na narode koji žive „istočno od zapadne Evrope“.⁵⁵ Štaviše, moglo bi se utvrditi da su takva objašnjenja zapravo iracionalna, kao što su lišena osnovnog znanja o nacionalizmu kome je upravo racionalnost integralni deo. Stoga čuveni slogan „vekovna mržnja,“ koji je obilato korišćen u zapadnim medijima, predstavlja samo retorički paravan iza koga se krije *modernost konfliktata* zasnovanih na osporavanju ideja države, nacije, nacionalnog identiteta i suverenosti. Shodno tome, zvanični mediji diljem bivše Jugoslavije

⁵² *Ibid.*

⁵³ Slobodan Lovrenović u *Danas* (11. avgusta 1993):22.

⁵⁴ Vidi, na primer, Bruce Kapferer, *Legends of People Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia* (Washington: Smithsonian Institution Press, 1988).

⁵⁵ Ovo je fraza koju je Džon Plamenac (John Plamenatz) upotrebio da opiše „istočni tip“ nacionalizma, koji se može naći među Slovenima, zatim u Africi, Aziji i Latinskoj Americi. Vidi „Two Types of Nationalism,“ u *Nationalism, The Nature and Evolution of an Idea*, priredio Eugene Kamenka (New York: St. Martin's Press, 1976), 23.

nisu morali da se pozivaju na „vekovima stare“ mržnje.⁵⁶ Njihova „modernost“, vezana za dva svetska rata u dvadesetom veku sasvim im je dobro poslužila⁵⁷. Ta tragična prošlost je bila oživljena upotrebom degradirajućeg registra u javnoj komunikaciji, u kojoj su svi Srbi bili identifikovani kao „četnici“, svi Hrvati kao „ustaše“, a svi Muslimani kao islamski fundamentalisti ili „balije“, negdašnji fašistički kolaboratori. Prizivajući taj ubedljivo najniži stepen svojih istorijskih odnosa i zanemarujući značaj drugačijih interakcija i integracija (pre svega, poslednjih četrdesetpet godina u periodu posle Drugog svetskog rata), svaka od ovih grupa doprinela je ne samo daljem utvrđivanju ove pogrdne retorike nego i destruktivnom načinu uzajamnog odnošenja.

U svom naporu da esencijalizuju razlike između naroda, kultura i religija, protagonisti jugoslovenske drame su pokazali da je stvaranje „esencija“ u krajnjoj liniji motivisano političkom (ili drugom) vlašću, a da se samo zaklanja iza simbolizma neke druge, „više“ svrhe. Kao ishod toga sledi činjenica da se ništa nije pokazalo nestabilnijim od „esencija“ samih. Na primer, simbolična snaga „Evrope“ da stoji za „civilizovano“, „prosvećeno“ ili „napredno“ u jugoslovenskim raspravama, stvorila je standard u odnosu na koji periferne evropske zemlje, utrkujući se, donose sudove jedna o drugoj. Homogenizujući i suprotstavljajući jednu grupu protiv druge (u jugoslovenskom primeru, „severne republike“ i „južnjake“), isti kriterijum na kraju biva primenjen i istom logikom reprodukovano, „ugnježden“, u sopstvenu grupu. Tako su srpske opozicione partije prvobitno bile predstavljene u zvaničnim medijima kao pro-zapadne ili pro-evropske, i time suprotstavljene nacionalnim interesima, da bi

⁵⁶ Vidi Ranko Bugarski, *Jezik od mira do rata* (Beograd: Beogradski krug, 1994); Ivan Čolović, *Bordel ratnika* (Beograd: Biblioteka XX vek, 1994); i Robert M. Hayden, „Politics and Media,“ *Radio Free Europe Report on Eastern Europe* 2, no. 49 (6. decembar 1991): 17-26.

⁵⁷ Vidi Bette Denich, „Dismembering Yugoslavia: Nationalist Ideologies and the Symbolic Revival of Genocide,“ *American Ethnologist* (1994); i Robert M. Hayden, „Recounting the Dead: The Rediscovery and Redefinition of Wartime Massacres in Late Post-Communist Yugoslavia,“ u *Memory, History and Opposition under State Socialism*, priredila Rubie S. Watson (Santa Fe: School of American Research, 1994).

se iznenadnom promenom politike Slobodana Miloševića našle u poziciji da ih isti mediji sada okarakterišu kao protiv Zapada i stoga, opet, suprotstavljene nacionalnim interesima⁵⁸. I u Hrvatskoj, koja je inače bila imuna na ovaj tip polarizacije, budući da se solidarno opredelila za „pro-evropsko“ i „pro-zapadno“, pojavila se podela na „Evropljane“ i „anti-Evropljane“ u vezi sa mandatom UNPROFOR-a u Hrvatskoj. Oni koji su se složili sa velikim evropskim silama po ovom pitanju, naime, da snage UN treba da ostanu u zemlji, optuženi su da su izdali hrvatske interese. Anti-Evropljani su se oglasili mišljenjem da Hrvatskoj nisu potrebne strane investicije i da ne treba da popusti pred evropskim pritiscima. Oni su za uzvrat optuživani da provociraju Evropu da opet zatvori vrata Hrvatskoj, odbijajući da prihvate ono što Evropa predstavlja.⁵⁹

Na kraju valja istaći da nije u pitanju samo način predstavljanja, nego njegova uverljivost koja se mora objasniti; stoga sam se ovde kritički osvrnula na snagu koju kulturne konstrukcije imaju na usmeravanje ljudskih delovanja. Kao politički entitet, bivša Jugoslavija je u sebi obuhvatala tradicionalne dihotomije kao što su istok/zapad, i njihove „uklopljene“ varijante (Evropa/Azija, Evropa/Balkan, hrišćani/muslimani, katolici/pravoslavci) i po mnogo čemu neutralizovala uobičajen način njihovog vrednovanja. Sa razbijanjem tog neutrališućeg okvira, ove kategorije su revalorizovane i postale međusobne suprotnosti, a ne naprosto razlike, što je sve ishodilo u razaranju zajednica koje su svojom životnošću nadilazile te podele. Zbog svog geografskog položaja i istorijskih okolnosti, te zajednice ljudi koje obuhvataju granične oblasti različitih religija, kultura i civilizacija posebno su osetljive na svaku promenu u njihovoj (re)definiciji.

⁵⁸ Vredi primetiti da se i u karakterizaciji „kontakt grupe“ (SAD, Nemačka, Francuska, Britanija i Rusija) mogu razabrati zanimljivi obrisi simbolične geografije, sa linijom razgraničenja koja čas varira između „Zapada“ i „Rusije“, čas između evropskih zemalja, u koje je sad uključena i Rusija, i SAD. Kao i obično, ono što je naizgled „stabilno“ zavisi od trenutne konstelacije političkih interesa.

⁵⁹ Jelena Lovrić, „Pračkom na medvede“, *Borba* (navedeno prema *Feral Tribunu*, 5. avgust 1994): 14.

III Balkanske varijacije

Balkanski ‘bizantizam’ ili šta je to tako vizantijsko na Balkanu?

U bici koja se vodi na polju istoriografije između istine i predrasuda, moramo priznati da obično pobeđuju predrasude... Zbog takvog ishoda mnoge istorijske epohe su postale žrtve predrasuda, a najviše ona koju poznajemo kao doba nakon rimskog carstva – Vizantija. Još od vremena kada su naši neotesani krstaški preci po prvi put ugledali Carigrad, i kada su se – s prezriviim gađenjem – susreli sa društvom u kom su svi umeli da čitaju i pišu, gde su ljudi jeli viljuškama, i zalagali se za diplomatiju pre nego za rat, još od tada kod nas vlada moda da se o Vizantijcima govori s podsmehom, i da se njihovo ime izjednačava s dekadencijom. U osamnaestom stoleću prefinjenost se više nije smatrala dekadentnom, ali je dekadencija ostala vizantijska osobina. Monteskje i njegov još izvrsniji savremenik Gibon, tragali su za novim opravdanjima. Uzevši za primer praznoverje i krvožedne spletke, koje su bile tipične za čitavu srednjovekovnu Evropu, kao sinonime za Vizantiju, oni su im podarili novi život... Hiljadu godina jednog carstva istoričari su, jednoglasno kao u horu, proglasili kratkotrajnom ali neprekidnom i mračnom propašću¹.

¹ Steven Runciman, *The Emperor Romanus Lecapenus and His Reign* (Cambridge, Cambridge University Press, 1995 [1929]), 9.

Ovim rečima ser Stiven Ransiman započinje svoju studiju o Vizantiji desetog veka, koja je prvi put objavljena 1929. godine. Njegove uvodne reči zavređuju našu pažnju ne toliko zbog njihove nepristrasne istinoljubivosti, jer je u svojoj hiljadugodišnjoj istoriji Vizantija još kako svrgavala i careve i patrijarhe,² i bila umešana u svakojake dvorske spletke, umorstva i bratoubilačka trvenja. Ali vizantijsko carstvo je imalo i jedan poseban pogled na svet koji se očitovala u dualnoj strukturi vlasti (svetovnoj i duhovnoj), u nadahnutom podsticaju raznovrsnih religijskih iskustava, kao i u izuzetnim postignućima u oblasti umetnosti, arhitekture, muzike i književnosti. Stoga prevashodno naglašavanje negativnih aspekata vizantijske stvarnosti – kao njenih jedinih istaknutih atributa – nužno stvara iskrivljenu sliku o njoj³.

Ransiman, međutim, namerno raskida sa ovakvim opšteprihvaćenim shvatanjem; on raskida s pojednostavljenim prikazivanjem Vizantije koje je sažeto u ideji *propasti*, odnosno – kako je to Hegel grafički opisao – u „trulom zdanju Istočnog Carstva“, „poganoj slici imbecilnosti“ gde „umobolne strasti“ sputavaju „razvoj svega što je plemenito u misli, delu i čoveku“⁴. Ovakav način govora o Vizantiji

² Zanimljivo je uporediti stabilnost imperijalne vlasti u periodu od hiljadu godina u istoriji ma kog carstva i u hiljadugodišnjoj istoriji Vizantije. U slučaju Nemačke, presto je držalo pedesetak vladara iz pet plemićkih porodica, dok u slučaju Vizantije – gde je polovina careva bila smaknuta s prestola silom – nalazimo oko devedeset careva iz trideset različitih porodica. Kako treba proceniti ovaj podatak? S jedne strane vidimo nestabilnost imperijalnih vlasti u Vizantiji, ali s druge strane primećujemo da je, zbog nedostatka strogih običajnih pravila nasledjivanja, carski presto bio otvoren za sve, sem za evnuhe i monahe. Vidi: A. P. Kazhdan amd G. Constable, *People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies* (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1982), 146.

³ Uostalom, Makijavelijev opis prototipa bezobzirnog, podmuklog i lukavog političkog vladara nije bio inspirisan nekim vizantijskim carem, nego upravu Cezarom Bordžijom (nezakonitim sinom Rodriga Bordžije) koji je kasnije postao papa Aleksandar VI.

⁴ G. W. F. Hegel, *Philosophy of History* (New York: Dover Publications, 1956), 340. U Frojdovo doba, primećuje Robert Nelson, čovek bi možda bio u iskušenju da Hegelove ideje o zaverama da se ubiju ili otruju carevi, ili pak njegove opise pohotljivih vizantijskih žena koje se lako podaju svakoj vrsti gadosti, tumači kao „teatralne ispade postarijeg muškarca koji na bezbednoj udaljenosti na Istok projektuje svoje najdublje strahove“. Nije, međutim, neophodno ulaziti u biografsku

daleko je od neutralnog u vrednosnom smislu; naprotiv, on je umnogome doprineo krivotvorenju istorijske stvarnosti, približivši „vizantinizam“ idejama *balkanizma* i *orijentalizma*⁵. Nisu u pitanju samo preživjele predrasude iz prošlosti već način mišljenja koji još uvek definiše današnju naučnu svest, uglavnom slabo upoznatu sa vizantijskim običajima, a počesto nesvesnu vlastitog ideološkog nasleđa i motivacije kada o Vizantiji govori. Čini se da današnji naučnici uzimaju racionalnost svoje kulture zdravo-za-gotovo. Međutim, dovoljno je baciti i letimičan pogled na dnevne novine bilo gde u svetu – na izveštaje o ubistvima dece po školama u Americi, na priloge o veštačkoj („silikonskoj“) nadgradnji grudi kao rođendanski poklon devojkama za maturu, ili obratiti pažnju koliko ljudi redovno prati nagađanja horoskopa u dnevnim novinama širom sveta – da bi se razumelo zašto nije primereno da bez izvesnog samokritičnog oklevanja ustvrdimo kako *mi* danas i ovde živimo u svetu koji je racionalniji nego neki prethodni, bilo da se radi o Vizantiji ili nekom drugom delu starog sveta.

Nastojanja ranih vizantologa da čitavu vizantijsku istoriju i kulturu podvedu pod istoriju rimskog carstva ili helenskog sveta onemogućavala su, na žalost, sve doskora da se Vizantija u sociološkom smislu odredi kao autentična civilizacija koju valja proučavati i razumeti u kontekstu njenih vlastitih kategorija. Isto važi i za vizantijsku umetnost koja je uporno klasifikovana na način koji je otuđuje od umetnosti zapadne Evrope, „sa kojom je po mnogo čemu bila

psihoanalizu da bi se objasnili ovakvi stavovi, s obzirom da su oni bili široko rasprostranjeni bar od osamnaestog veka, ako ne i ranije („Living on the Byzantine Borders of the Western Art“, *GESTA* 35, no. 1 (1996), 8).

⁵ U vezi sa različitim aspektima ideje *balkanizma* i *orijentalizma*, vidi: Maria Todrova, *Imagining the Balkans* (New York: Oxford University Press, 1997); Vesna Goldsworthy, *Inventing Ruritania: The Imperialism of Imagination* (New Haven: Yale University Press, 1998); Milica Bakić-Hayden and Robert M. Hayden, „Orientalist Variations on the Theme ‘Balkans’: Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics“, *Slavic Review* 51, no. 1 (Spring 1992), 1-15; Milica Bakić-Hayden, „Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia“, *Slavic Review* 54, no. 4 (Winter 1995), 917-931; Alexandru Dutu, *Political Models and National Identities in „Orthodox Europe“* (Bucharest: Babe Publishing House, 1998); i Alexandru Dutu, „Small Countries and Persistent Stereotypes“, *Révue des études sud-est européennes* (Academie Roumaine) 31, nos. 1-2 (1993).

povezana od ranog srednjeg veka pa sve do renesanse“⁶. Čovek ne može a da se ne upita kako je uopšte bilo moguće dva istodobna perioda u istoriji hrišćanske umetnosti razmatrati tako odvojeno. Temelj obrazovanja u oblasti istorije umetnosti poslednjih sto pedeset godina čini upravo ona klasifikacija koja je vizantijsku umetnost svrstavala u antičku a ne u srednjovekovnu (te stoga i *savremenu* sa umetnošću Zapada). I dok se kanon stalno nadopunjuje, „mi sve ređe razmišljamo o tome kako je i zašto ovaj kanon izgrađen baš na taj način“⁷. Upravo zato različiti aspekti vizantijske baštine zaslužuju da budu ispitani u još ponekom svetlu, a ne samo u sklopu političke istorije. To se naročito odnosi na pravoslavno hrišćanstvo koje danas predstavlja verovatno najočiglednije nasleđe onoga što se u prošlosti podrazumevalo pod vizantijskim *oikoumene*, jedinstvenim kosmopolisom civilizovanog sveta.

Iz nedavno objavljenog ogleada o propasti komunizma u istočnoj Evropi, Ilija Prizel, stručnjak za istočnu Evropu koji piše za obrazovano ali neakademsko američko čitalaštvo, vidimo da autor u više navrata pominje „situaciju u vizantijskoj Evropi“, „vizantijska društva“ i „vizantijske zemlje istočne Evrope“ – stvarajući utisak da Vizantija i danas postoji kao nekakav realni ili složeni politički entitet⁸. Šta bi mogao biti zajednički imenilac za ono što se danas podrazumeva pod nepostojećom Vizantijom? Pa, očigledno – „vizantijska crkva“. Ali danas će malo koji pravoslavac reći da mu je crkva vizantijska, iako će svi priznati da su različiti aspekti njihove vere utemeljeni u vizantijskoj prošlosti. Jovan Mejendorff, priznati stručnjak za pravoslavlje i pitanja Vizantije, primećuje: „Nije Vizantija ‘stvorila’ pravoslavlje, već upravo obrnuto..., tako da se privrženost pravoslavlju danas ne može svesti na puko ili mehaničko očuvanje vizantijskih ostataka prošlosti, niti se pravoslavlje može sa njim poistovetiti“⁹. Stoga se o modernim (donedavno komunističkim) evropskim

⁶ Nelson, „Living on the Byzantine Borders of the Western Art“, 3-4.

⁷ Ibid.

⁸ Ilya Prizel, „The First Decade after the Collapse of Communism“, *SAILS Review* 19 (summer-fall 1999), 7.

⁹ John Meyendorff, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir’s Seminary Press 1982), 9.

društvima – koja su pre više od hiljadu godina doista pripadala vizantijskom svetu – ne može govoriti kao o „vizantijskim“, naročito ako se ima na umu pregršt konotacija koje je ovaj termin vremenom primio na Zapadu.

Da ironija bude veća, Grčka, nekadašnji prvak vizantijskog kulturnog prostora, ne spada u Prizelova „vizantijska društva“. Štaviše, društva koja on klasifikuje kao vizantijska mnogo su pre osmanlijska (ona na Balkanu) ili austrougarska (ona u pojedinim delovima srednje i istočne Evrope). I premda je Pravoslavna crkva, uglavnom kroz svoje liturgijsko poimanje carstva nebeskog održala kontinuitet vizantijske ideje hrišćanstva, osmanlijski period istorije je stvorio diskontinuitet u drugim oblastima društvenog i kulturnog života. Stoga se navodni neuspeh postkomunističkih „vizantijskih društava“ da stvore građansko društvo, ne može neposredno izvesti na osnovu „vizantijske“ veze.

Dalji učinci ovako pogrešno shvaćenih „vizantijskih veza“ postaju očigledni ukoliko, uz Prizela, sledimo putanju navodnih granica Hantingtonove geografske karte, i zaključimo da je „sociološka razlika duž vizantijsko-katoličke ose mnogo dublja nego što se obično misli“¹⁰. Niko se, naravno, neće upustiti u ozbiljno poricanje razlika među raznorodnim evropskim kulturama i društvima, jer upravo te razlike konstituišu pojedinačne evropske identitete. Ipak, njih treba ispitati sa stanovišta koje nadilazi pristrasna znanja i ishitrena uopštavanja.

Razmotrimo, na primer, jednu razliku koja je proces postepenog kulturnog, političkog i ekonomskog otuđenja Grčke i Rima pretvorila u dramatičnu jedanaestovekovnu šizmu: pitanje autoriteta pape. Od svih činilaca koji su doveli do velikog raseca (šizme) između istočne, grčki-orijentisane i rimske, latinske Crkve,¹¹ posebno se

¹⁰ Prizel, „The First Decade“, 4.

¹¹ Uz rizik da donekle pojednostavljuje stvari Kalistos Ver primećuje da je u Crkvi ranog perioda (koja je od samog početka nagoveštavala jedinstvo vere usred različitosti teoloških škola) grčki pristup hrišćanskim tajnama bio spekulativniji, a latinski praktičniji. Teologija u istočnoj crkvi nikada nije bila odvojena od mističizma i liturgijske službe. U zapadnoj crkvi je koncept rimskog zakona i pravnih ideja izvršio snažan uticaj na administrativni stil crkve, kao i na razvoj sholastike i kasnijih pokušaja da se vera racionalizuje. U pogledu doktrine, Grci su nastojali

izdvajaju dva teološka pitanja: (1) nastojanje rimskog pape da podvede pod svoju nadležnost ne samo rimsku patrijaršiju na Zapadu nego i sve istočne patrijaršije; i (2) pitanje *filioque* tj. ishođenja Svetog Duha od Oca, kao u prvobitno formulisanom Simvolu vere, a za razliku od kasnije dodatih reči „i od Sina“ [*filioque*], koje je prihvatila zapadna crkva).

Iz današnje perspektive, ironična je činjenica da je anti-autoritar- ni glas tog vremena došao upravo iz redova istočnih hrišćana, istih onih čija je pravoslavna crkva docnije po pravilu bila etiketirana kao autoritarna i cezaropapistička. Mnogi današnji pravoslavci uvideće da se njihov stav prema instituciji pape ne razlikuju mnogo od stava dvanaestovekovnog pisca i arhiepiskopa iz Nikomedije, Nikite:

Najdraži moj brate, ne poričemo mi rimskoj crkvi prvenstvo međ' pet ravnopravnih patrijaršija; priznajemo joj i pravo na počasno mesto u Vaseljenskom saboru. Ali ona se od nas odvojila svojim delima, kada je u gordosti prisvojila vlast koja joj ne pripada... Kako da od nje prihvatimo dekrete koji se donose bez dogovora s nama, pa čak i bez našega znanja? Ako rimski biskup, koji sedi na uzvišenom tronu svoje slave, hoće na nas da zgromi, da se, takoreći, svojim ovlašćenjima s visine na nas baci, i ako hoće da nam sudi, da zavlada nama i našim crkvama, i to tako da se s nama ne dogovara, nego samo kako se njemu prohte, onda kakvo je to bratstvo i kakvo roditeljstvo? Takvoj crkvi mi bismo bili robovi a ne sinovi, a rimska stolica ne bi bila pobožna mati svojih sinova, nego teška i svojevolljna gospodarica robova¹².

Ovde vidimo temeljnu razliku u koncepciji spoljne organizacije hrišćanskih crkava: prema shvatanju četiri stare patrijaršije sa istoka (carigradske, aleksandrijske, antiohijske i jerusalimske), Crkva po strukturi jeste hijerarhijska (putem apostolske sukcesije episkopa), ali je u radu više saborna i kolegijalna utoliko što između episkopa (vladika) i patrijarha postoji načelna ravnopravnost dajući patrijarhu

da naglase Hristovo božanstvo (Hrist-pobednik), dok je latinski svet naglašavao njegovu ljudskost (Hrist-žrtva), što se vidi i u crkvenoj umetnosti; Grci su se usredsredili na oboženje, a Rimljani na iskupljenje, itd., (vidi: Timothy Ware, *The Orthodox Church* (London: Penguin Books, 1993), 48-49).

¹² Navedeno u: Ware, *The Orthodox Church*, 50.

mesto *primus inter pares*, prvog među jednakima. Ali u Rimu, jednoj apostolskoj stolici na zapadu, zbog istorijskih okolnosti oblikovana je tzv. monarhična ideja Crkve, čime je ojačana njena centralistička crta. Nije li onda za očekivati da (ukoliko prihvatimo Prizelov zaključak o uslovljenosti između verske i političke kulture) decentralizovana i saborna crkva – u kojoj „ni patrijarsi ni sabori nikada nisu mogli da nametnu nova učenja, jer je čuvar vere bilo telo Crkve, odnosno sâm narod (*laos*)“¹³ – bude kompatibilnija sa građanskim i demokratskim idejama, nego jaka centralizovana crkva poput katoličke na zapadu? Drugim rečima, nije li verovatnije da će upravo ona crkva koja tvrdi da su svi episkopi u osnovi jednaki – gde patrijarsi, mitropoliti i arhiepiskopi uživaju prvenstvo časti među svojom episkopskom braćom, ali nisu i *iznad* njih, gde se odluke donose konsenzusom a ne putem neopozivih dekreta – biti u stanju da stvori demokratsku političku kulturu, nego jedna autoritarna crkva?

Stoga se pravo pitanje ne tiče razlika kao takvih, nego *opravdanja njihove valorizacije*, sposobnosti da se razlike priznaju i poštuju, a ne da se ređaju u hijerarhije koje daju prednost manje različitom nasuprot više različitom. Uostalom, zar upravo ono što je više različito ne predstavlja veći izazov (*zov-iza*) za naše razumevanje i poimanje svih onih konstelacija značenja koje su sazdate na drugačiji način od naše? Upitajmo se još i prema kom to kriterijumu izdajamo neke razlike kao „dublje“ ili presudnije za jedan odnos od drugih, i zašto.

U pomenutom primeru Prizel je kao fundamentalne izdvojio verske razlike između „vizantijske“ i katoličke crkve, iskoristivši ih da objasni razlike koje stoje u opštoj političkoj kulturi postkomunističke Istočne i Centralne Evrope. Tradicije obeju religija Prizel je vrednovao uglavnom na osnovu njihove pretpostavljene političke delotvornosti i sposobnosti da se prilagode novonastalim društvenim okolnostima, odnosno da na njih utiču. Nije onda ni čudo što Pravoslavna crkva na Balkanu i u Rusiji „nije uspeła da podstakne razvoj civilnog društva“; jer, kako veli Prizel, Vizantijska crkva je u poslednjih petnaestak vekova „funkcionisala kao državna institucija“ koja „pasivnost i pokoravanje svetovnoj vlasti propoveda kao otelovljenje

¹³ Iz pisma pravoslavnog patrijarha papi Piju IX 1848. godine, navedeno u: Ware, 251.

božanske volje“, čime je pokazala „*mali ili gotovo nikakav napredak u intelektualnom pogledu*, što je onda za posledicu imalo odsustvo dijaloga između intelektualaca i crkvene hijerarhije...“¹⁴.

Ovakve pretpostavke o vizantijskoj baštini u okviru pravoslavne crkve – pretpostavke koje, u suštini, poriču svaki doprinos pravoslavlja evropskom intelektualnom i duhovnom nasleđu – mogu se razumeti kao još jedan primer „vizantinizma“, zbog čega ih treba smestiti u širi kontekst *balkanizma* i *orijentalizma*. Ovom prilikom, međutim, predlažemo da se sa retoričkog nivoa, koji se bavi (pogrešnim) predstavama o vizantijskoj civilizaciji, usredsredimo na pojmovni nivo, koji će nam pomoći da objasnimo one ideje koje su vekovima određivale jedinstveni svet *homo vizantiniusa*. Na taj način će nam postati jasni uobičajeni nesporazumi i predrasude vezane za razvoj religije u Vizantiji, pa i šire – u čitavoj pravoslavnoj crkvi. Ovakav pristup nas takođe tera da na drugačiji način sagledavamo religijsku fenomenologiju uopšte i da je na mnogo kompetentniji način uključimo u historiografsko i sociološko naučno istraživanje. Ovim, dakle, ne samo što proširujemo jedan specifični način poimanja, nego postajemo svesni svog vlastitog položaja u odnosu na predmet istraživanja: naime, da kao savremeni naučnici više nemamo neposrednu mogućnost razumevanja tradicionalnih oblika religijskog iskustva i izražavanja. Van nauke o religiji kao naučne discipline, o religiji se retko kad govori u smislu raznovrsnih modaliteta čovekovog poimanja božanskog, nego se odnos čoveka i Boga sagledava pre svega u njegovim društvenim i političkim manifestacijama:¹⁵ *zoon politicon* tako ispisuje istoriju *homo religiosus-a*. To ne znači da se o religijskim fenomenima ne može pisati smisleno i iz sekularne perspektive, ali da bi se oni danas razumeli, simboličku religijsku svest mora posredovati kritička svest, kroz odnos koji Pol Riker naziva „drugom naivnošću“.

¹⁴ *Ibid* (kurziv je moj). Ovakve i slične izjave podsecaju na opasku jednog engleskog istoricara i politicara koji je ustvrdio da je sva indijska književnost (na sanskritu i persijskom jeziku) manje vredna od gomile „tricavih knjižica“ kakve se koriste u engleskim osnovnim školama. Vidi: Wilhelm Halbfass, *India and Europe* (Albany: SUNY Press, 1988), 68.

¹⁵ Alexandru Dutu, „Orthodoxie en totalitarisme“, u: *Europa Orthodoxa* (Academia Romana: Institutul de Studi Sud-Est Europene, 1997), 55.

Budući da u ovom post-religioznom svetu više nemamo neposrednu otvorenost za sveto i nismo u stanju da učestvujemo u njegovom značenju na pre-moderni način, niti pak, s druge strane, možemo da u potpunosti ignorišemo simboličko poimanje stvari, moramo uspostaviti jedan interpretativni odnos sa religijskim fenomenima koji će biti „postkritički ekvivalent prekritičkoj hijerofaniji“¹⁶. U suprotnom bi nam moglo promaći da razaberemo tri ključne razlike koje postoje, na primer, između *totalizovanog* pogleda na svet, kakav srećemo u društvima kojima dominira religija – poput Vizantije, koja je nastojala da hrišćansku transcendentnu viziju otelovi u političkoj strukturi – i s druge strane, političke stvarnosti moderne *totalitarne* države koja nameće totalnu kontrolu i moć¹⁷. Drugo, sklad i sukob između vizantijskog koncepta „dijarhije“ moramo razlikovati od tenzija i sukoba između crkve i države u modernim društvima. I treće, izazovi sa kojima se suočavao post-hrišćanski Balkan sredinom devetnaestog veka ne smeju se brkati sa izazovima pred kojima se našla postkomunistička Istočna Evropa na kraju dvadesetog veka. Prividni paralelizam između navedenih slučajeva treba shvatiti samo kao paralelizam budući da se linije značenja u svojoj osnovi nikada ne ukrštaju.

Dvoglavi orao: ambivalentnost kao stvarnost

Ambivalentnost je reč koja možda najobuhvatnije objašnjava shvatanje vizantijske stvarnosti. Kako vele Každan i Konstabl, ambivalentnost u Vizantiji nije bila samo stvar poetskog izraza, već i „uobičajeno svojstvo stvarnosti“ koje se sreće na svakom koraku i materijalizuje „s jedinstvenom doslednošću u najrazličitijim sfera-

¹⁶ Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon Press, 1967), 352.

¹⁷ Zato vizantijsko društvo može izgledati kao „totalitarni kolektivitet“ u kojem ne postoje nikakva „prava pojedinaca“; (cf. Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* [Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press 1976], 175-6), ali time bismo Crkvu sveli na puki „ovozemaljski aspekt“, zanemarujući ono po čemu se ona, po sopstvenom viđenju, razlikuje od svake druge ljudske zajednice. Time bismo njeno shvatanje jedinstvenosti smisla čovekove *ličnosti*, stvorenoj po slici i prilici Božijoj, pobrkali sa pojmom *individue* kao elementa kolektiviteta.

ma društvenog, političkog i kulturnog života Vizantije¹⁸. Bez obzira da li je reč o privredi, u kojoj su naporedo opstojavali robna razmena i monetarni sistem (pa i sâm monetarni sistem je bio ambivalentan: služio je i kao sredstvo akumulacije i kao način razmene), ili o geografskom okruženju („planine su u isti mah bile i zastrašujuće i svete; more je bilo preteće, ali i privlačno“),¹⁹ ili pak o ambivalentnosti usmene i pisane kulture koja je odražavala „unutarnju“ i „spoljašnju“ mudrost svetaca i učenjaka,²⁰ posedovanje jedne ili obeju suprotstavljenih vrednosti ili osobina činilo je sastavni deo vizantijskog pogleda na svet.

Izražavanje ove ambivalentnosti podudara se sa pravoslavnim shvatanjem hrišćanske kosmologije, u čijem središtu stoji antinomična figura Bogočoveka Hrista – u isti mah i potpuno ljudskog i potpuno božanskog bića, dakle, Onog koji predstavlja sponu između Boga i čoveka. Ovakva ambivalentnost u skladu je i sa hrišćanskom antropologijom, u kojoj ljudska bića čine prelaz između neuhvatljivih stvari duha (*noetos*) i materijalnih predmeta čulnog sveta (*aisthetos*)²¹. Sličan odnos „večnog poretka i prolaznih promena“ nedavno je u hinduističkoj tradiciji, na primer, bio nazvan „unutarnjim sukobom“²². Ali u vizantijskoj dijarihičnoj tradiciji odnos svetovnog (*imperium*) i svetog (*sacerdotium*), otelovljen u caru i patrijarhu, je bio shvatan kao *simfonija*. U teoriji, simbolično predstavljenoj dvoglavim orlom na vizantijskom grbu, domeni delovanja Crkve i Države bili su jasno razdvojeni (dve glave) ali istovremeno i povezani u jedinstvenu organsku celinu (jedno telo): „Crkva i Carstvo bili su, zapravo, Jedno Društvo, nerazdvojivo i nepodeljeno, Jedna *Civitas – Republica Christiana*“²³. Zbog toga su i car i patrijarh bili obuhvaćeni istom

¹⁸ Kazhdan and Constable, *People and Power*, 142.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, poglavlje 5; vidi takođe: Donald M. Nicol, „Saints and Scholars: The ‘Inner’ and ‘Outer’ Wisdom“, u: *Church and Societies in the Last Centuries of Byzantium* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

²¹ Vidi značenje u: *The Oxford English Dictionary*.

²² J. C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1985), 2.

²³ Georges Florovsky, *Christianity and Culture*, vol. 2 (Belmont, Mass.: Nordland Publishing Co., 1974), 75.

hrišćanskom pričom iz koje su, svaki za sebe, crpli *smisao* svog postojanja. Ni jedan ni drugi nisu bili izvan ove priče, niti su je dovodili u pitanje; svaki je, zapravo, bio dužan da njen smisao primeni na konkretno polje u svojoj nadležnosti. Dokument koji to verovatno najbolje pokazuje jeste preambula Justinijanovog edikta iz 535. godine: „Najveći čovekov blagoslov čine darovi koje nam je Bog u svojoj prevelikoj milosti dao, a to su sveštenstvo i carska vlast. Sveštenstvo služi božanskim stvarima; a car revnosno bdi nad stvarima ljudskim; al' i jedan i drugi pripadaju istom izvoru, obojica krase život ljudi“²⁴.

Priroda ove ustanovljene hrišćanske naracije bila je, poput njene retorike, nedvojbeno totalizujuća (jer se religija bavi svetom u celini, *in toto*). Stoga je car – u skladu sa opštom ambivalentnošću, a imajući na raspolaganju svetovnu moć – bio povezivan sa božanskim providenjem²⁵. To bi onda značilo da je carska moć bila gotovo neograničena, odnosno da je obuhvatala čak i domen patrijarha i Crkve. Međutim, upravo je ambivalentnost Crkve predstavljala branu totalnoj svetovnoj kontroli. Crkva je u pravoslavlju u isti mah i vidljiva i nevidljiva, božanska i ljudska: „vidljiva zato što je sačinjena od ovozemaljskih zajednica; nevidljiva zato što obuhvata svece i anđele. Ljudska, zato što su joj zemaljski podanici grešni; a božanska jer je telo Hristovo“²⁶. Ipak, ovakve distinkcije u okviru same Crkve ne ukazuju na podvojenost vidljive i nevidljive crkve, jer su one zajedno sastavni delovi jedinstvene i neprekinute stvarnosti.

Iako je Vizantijska crkva, kao vidljiva i ljudska, poverila caru (to jest, državi) upravu i nadzor nad pitanjima svoje spoljne organizacije, treba imati na umu da je država i sama bila hrišćanska, a da je car – koji se i sâm pokoravao božanskom zakonu – u nekom smislu bio ograničen hrišćanskom verom i učenjima apostola i svetih otaca²⁷. Premda je car imao pravo da postavlja i uklanja patrijarhe,

²⁴ Navedeno u: Aristeides Papadakis, „Church-State Relations under Orthodoxy“, u: *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, ed. Pedro Ramet (Durham, N.C.: Duke University Press, 1988), 39-40.

²⁵ Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire* (Berkeley: University of California Press, 1991), 200.

²⁶ Ware, *The Orthodox Church*, 243.

²⁷ Papadakis, „Church-State Relations under Orthodoxy“, 43; Florovsky, *Christianity and Culture*, vol. 2, 77-79.

da saziva crkvene sabore i uživa određene crkvene privilegije (poput pričešća za oltarom) koje su uglavnom važile za episkope i sveštenike, on ipak nije imao nikakvog uticaja na doktrinarna pitanja ili crkvena učenja²⁸. Ne sme se zaboraviti da je i patrijarh imao neke svoje načine (poput suspenzije ili isključenja iz crkve) da ograniči carevu moć ili da joj se odupre²⁹. Drugim rečima, car nije imao vlast nad crkvenom „unutarnjom mudrošću“. Kako to kaže Papadakis, „svetovni vladar je možda bio apsolutni „cezar“, ali nikada nije bio „papa“ – suštinski čuvar hrišćanske vere“³⁰.

Istina, ovaj „simfonijski“ konceptualni model međuzavisnosti duhovnog autoriteta i svetovne vlasti često je u konkretnim istorijskim okolnostima zvučao disharmonično, a posledice su uglavnom bile negativne po Crkvu. Pa ipak, Crkva nikada – bar po vlastitom uverenju – nije izgubila ni svoju spasiteljsku misiju niti unutrašnju slobodu.

U kontekstu preovlađujuće hrišćanske priče, reč *pokornost*, vrlo nepopularna u modernim vremenima, shvatana je kao stvar discipline, mera duhovne izdržljivosti, prihvatanje (spoljnih) okolnosti nametnutih putem volje providenja. Domen prolaznog i ovozemaljskog bio je razlučen ali ne i odeljen od duhovnog, tako da nikada nije zadobio potpunu autonomiju, nezavisnu od duhovne koja je vanvremena³¹. Namesto toga, bilo je utvrđeno da nekakva zajednička veza postoji kako između Boga i cara – koji je bio odgovoran za dobrobit

²⁸ Nastojanja nekih careva da nametnu Crkvi kompromis u vezi sa teološkim pitanjima, poput arijanizma, ikonoklazma i, nešto kasnije, sumnjivog „ujedinjenja“ sa Rimskom crkvom, potpuno su propala (*Ibid.*, 80-81).

²⁹ *Ibid.*, 82.

³⁰ Papadakis, „Church-State Relations under Orthodoxy“, 43. Ironično je što je *cezaropapizam*, kao uobičajeni način da se pravoslavna crkva optuži za podređenost državi, došao upravo sa Zapada gde papinstvo predstavlja mnogo ambiciozniji pokušaj da se u jednoj instituciji spoje svetovna i duhovna vlast – o kojoj vizantijski carevi nisu mogli ni da sanjaju. Tek je tokom osmanlijskog perioda, kada je institucija cara prestala da postoji, patrijarhu dodeljena ne samo duhovna nego i upravna svetovna vlast, što je od patrijarha stvorilo osmanlijskog činovnika, a u okviru Crkve stvorilo nezdrav presedan spajanja i mešanja dva do tada neodvojiva, ali *jasno razlučena*, domena vlasti.

³¹ Vidi: Alexandru Dutu, *Political Models and National Identities in „Orthodox Europe“* (Bucharest: Babel Publishing House, 1998), 165.

države – tako i između Boga i građana³². Shodno tome, pogrdna etiketa u vezi sa *cezaropapizmom*, odnosno optužbe da se Pravoslavna crkva pokoravala državi – a takve optužbe još uvek čine temelj mnogih istorijskih i političkih pisanija o Vizantiji ili Balkanu, kao i mnogih analiza koje se bave odnosom crkve i države u komunizmu – nisu ništa drugo do pojednostavljeni i pristrasni anahronizmi.

Položaj pravoslavne crkve u totalitarnoj komunističkoj državi – odnosno, u balkanskim nacionalnim državama prošlog veka – bio je mnogo drugačiji. Nacionalizam je bio nova, zapadnjačka, sekularna ideologija, te je stoga predstavljao veću pretnju unutrašnjem smislu Crkve negoli teokratija iz vremena Vizantije i Osmanlijskog carstva. Čak je i nehrišćansko Osmanlijsko carstvo prihvatilo ideju jednog Boga – sveta koji je iz Njega crpeo svoje značenje – ne dovodeći nikada u pitanje religijski univerzum kao takav. Međutim, Osmanlije su ipak promenile dijarhični vizantijski sistem vlasti, kao i ambivalentnost koja je iz njega proizilazila. Nesrećna posledica osmanlijskog nasleđa po pravoslavnu crkvu bila je činjenica da su u ovom periodu „svetovna pitanja“ postala gotovo nerazlučiva od „božijih“: naime, kada je institucija hrišćanskog cara nestala zajedno sa padom Carigrada pod tursku vlast 1453. godine, patrijarh je stao na mesto ne samo duhovnog već i civilnog autoriteta i imao je da upravlja čitavom populacijom pravoslavnih hrišćana, odnosno rimskom nacijom – *Rum Millet*³³. S jedne strane, ravnodušnost Osmanlija prema etničkim, kulturnim i jezičkim odlikama različitih naroda unutar njihovog carstva doprinela je katoličanskom, odnosno univerzalnom aspektu Pravoslavne crkve; ali s druge strane, budući da je Crkva postala vrhovni organizator političkog i društvenog života na svim nivoima, ona je u isti mah postala i ključni faktor nacionalnog opstanaka različitih naroda unutar carstva i na taj način u sebi stopila i pobrkala pojmove verskog i nacionalnog pripadništva.

U novostvorenim, nezavisnim nacionalnim državama na Balkanu u devetnaestom veku, i nacionalne crkve su pozdravile svoju

³² Uporedi: Alexandru Dutu, „Small Countries and Persistent Stereotypes“, 8.

³³ Ware, *The Orthodox Church*, 88-89; Papadakis, „Church-State Relations under Orthodoxy“, 46-49.

nezavisnost od vasiljenske patrijaršije u Carigradu³⁴, koja je i dalje ostala pod turskom vlašću. Dok je u osamnaestom veku raslo anti-osmanlijsko raspoloženje, pojedinačne crkve su podržavale pokrete za nacionalno oslobođenje; ali budući da su učesnici ovih pokreta, nadahnuti idejama prosvetiteljstva, bili u načelu antiklerikalno raspoloženi, mesto religije u tek nastalim nacijama postalo je, kao i na Zapadu, podređeno sekularnoj vlasti države³⁵. Nacionalizacija crkava u devetnaestom veku (u Grčkoj 1833; u Rumuniji 1865; u Bugarskoj 1870; u Srbiji 1879; u Albaniji mnogo kasnije, 1922-1937) obelodanila je suštinsko nesaglasje između pravoslavlja i nacionalizma. Veliki sinod, sastavljen od Vasiljenske patrijaršije u Carigradu, aleksandrijskog, antiohijskog i jerusalimskog patrijarha i arhiepiskopa sa Kipra, osudio je u avgustu 1872. rasističku (to jest, nacionalističku) diskriminaciju unutar Crkve, nazvavši je *filetizmom*: „Ne prihvatamo, zabranjujemo i osuđujemo rasizam, odnosno rasnu diskriminaciju, etničke sukobe, mržnje i razmirice unutar Crkve Hristove, jer one su suprotne učenjima Jevanđelja i svetih kanona blagoslovenih nam otaca, koji su stubovi Svete Crkve i vascelog hrišćanskog sveta, kraćeći i vodeći ga uzvišenoj pobožnosti“³⁶.

Razume se, svaka od pravoslavnih crkava na Balkanu ima svoju osobenu priču, a Ruska pravoslavna crkva je opet u potpunosti priča za sebe. Suština je ovde da uočimo da je Crkva kao takva istinski bila ugrožena onda kada su njena unutrašnja (spasiteljska) misija i u tom smislu njeno *značenje* bili dovedeni u pitanje; a upravo je to počelo da se događa u sve sekularnijim, post-hrišćanskim, modernizujućim

³⁴ Autokefalnost Bugarske i Srpske crkve bila je potpuno ugušena tokom osmanlijskog perioda.

³⁵ Slučaj Grčke je u tome naročito paradoksalan: novopostavljeni kralj nezavisne Grčke (koji nije bio ni Grk ni pravoslavac, već su ga na presto dovele evropske sile nakon ubistva prvog grčkog predsednika, Kapodistrijsa, 1831. godine) imao je vlast nad crkvom, čime ju je praktično preobratio u državnu službu (Papadakis, „Church-State Relations under Orthodoxy“, 49-51; Theofan G. Stavrou, „The Orthodox Church of Greece“, u: *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, 187-89).

³⁶ Navedeno u: Paschalis M. Kitromilidis, „‘Imagined Communities’ and the Origin of the National Question in the Balkans“, *European History Quarterly* 19(April, 1989):181-2.

nacionalnim državama na Balkanu u drugoj polovini devetnaestog veka (i kasnije, sa usponom komunizma, u dvadesetom). Upravo je način na koji su te nove ideologije zaživele na pravoslavnom Istoku – ideologije koje su „volju naroda“ i „nacionalni interes“ smatrale vrhovnim, nesumnjivim vrednostima – pokazao njihovu „krajnju nespojivost sa mentalnim i socijalnim strukturama srednjovekovne Vizantije“³⁷.

Nije li onda paradoksalno što je upravo modernizacija, a ne *imperium*, dovela Pravoslavnu crkvu u položaj takozvane potčinjenosti svetovnoj vlasti. Iako takvom vlašću više nije gospodarila (srednjovekovna) ideologija univerzalnog hrišćanskog carstva, nezavisne pravoslavne crkve su je u manjoj meri ipak podržavale – što se očituje u njihovim pojedinačnim načinima opstanaka pod takvom vlašću. Moderni patrijaršijski pluralizam, kao i nezavisnost pravoslavnih crkava kao nacionalnih crkava, možda još uvek podseća na crkveni regionalizam iz prošlosti, koji su drevni kanoni odobrali u kontekstu univerzalnog jedinstva vere, ali činjenica je da su moderne nacionalne države – svojim parohijalnim pristupom etnicitetu, jeziku i teritorijalnosti – radikalno izmenile karakter i značenje tog regionalizma³⁸. Promene u ukupnom kontekstu – dakle, u društvenim strukturama u kojima se stvarnost hrišćanskog koncepta sveta uzimala kao činjenica, i u kojima su pojedinci bili socijalizovani tako da im je takav svet bio posve stvaran – izvršile su direktan uticaj na s-misao pravoslavlja, ako ne i način njegovog opstanaka na post-osmanlijskom Balkanu³⁹.

Proširivanje ambivalentnosti: via contemplativa i via activa

Za razliku od monaških redova katoličke Evrope, koji su se bavili širokim oblastima društvenih aktivnosti koje su kasnije

³⁷ Meyendorff, *The Byzantine Legacy*, 251.

³⁸ *Ibid.*, 225; „Sve hrišćanske crkve nastale u ranom periodu bile su lokalne i okupljale su hrišćane jednog određenog grada ili mesta, bez ikakve rasne distinkcije.“ Navedeno u: Kitromilidis, „Imagined Communities“, 181.

³⁹ Uporedi: Peter Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Anchor Books, 1967), 46.

postale temelj građanskog društva, vizantijsko monaštvo je naglasak stavljalo na asketizam, samopregor i potpuno povlačenje iz društva. U poređenju sa ulogom rimo-katoličanstva, udeo vizantijskog monaštva u stvaranju građanskog društva bio je veoma ograničen⁴⁰.

Ukoliko bi razlika između aktivnog i kontemplativnog označavala na Istoku isto što i na Zapadu, onda bi se uopšteno moglo reći da je istočnjačko monaštvo bilo isključivo kontemplativno. Međutim, za istočnjačkog monaha su ova dva načina – aktivni i kontemplativni – bili neodvojivi. Jedan bez drugog ne mogu, jer se asketsko pravilo i praksa unutarne molitve označavaju kao duhovne **aktivnosti**⁴¹.

Oba gore navedena stanovišta na prvi pogled iznose isti zaključak: istočno pravoslavno monaštvo (snažnije) naglašava kontemplativni život. Ali prvi odlomak pokušava da smesti ovu činjenicu u kontekst njenog doprinosa razvoju današnjih političkih i društvenih institucija, dok je drugi odlomak tumači u svetlu pravoslavne religijske prakse i njenog izražavanja. Iako je u prvom odlomku religiji dodeljeno istaknuto mesto u procesu istorijskih promena, značenje religije tumači se isključivo u kontekstu (nesumnjivo materijalistički shvaćene) političke istorije, čime se prednost daje njenoj ekonomskoj i političkoj dimenziji, dok se oni *par excellence* verski aspekti monaškog iskustva tumače kao nevažni, ako ne već i kao štetni. Stoga treba razmotriti religijsku dimenziju značenja, da bismo je otvorili prema drugim i drugačijim naučnim diskursima i tako uspostavili dijaloško razumevanje⁴².

Ka tome nas vodi stanovište izneto u drugom odlomku: ono pruža jednu ambivalentnu ideju – ideju da *via contemplativa* i *via activa* nisu razdvojene na onaj pojednostavljeni način prema kome su monasi na Zapadu „aktivni“, a oni na Istoku „kontemplativni“.

⁴⁰ Prizel, „The First Decade“, 4.

⁴¹ Lossky, *The Mystical Theology*, 18.

⁴² Uopredi: *Ibid.*, 13. „Za jednog ‘istoričara crkve’ verski faktor se gubi u korist drugih faktora, kao sto su, na primer, igre političkih i društvenih interesa, pitanja uloge rasnih i kulturnih činilaca, koje smatramo ključnim faktorima u životu Crkve“.

Naprotiv: u pravom vizantijskom stilu, ovaj odlomak iznosi jednu ambivalentnu tvrdnju da kontemplacija u pravoslavnoj tradiciji *jeste* aktivnost, koja ni po čemu ne zaostaje za ovozemaljskim aktivnostima. Iz perspektive današnjih shvatanja, aktivnost i kontemplacija nam se mogu učiniti protivrečnim na način na koji su često vera i znanje suprotstavljeni, ili metafizičko pitanja o „istini vere“ i „empirijsko pitanje o njenom delovanju na život ljudi i njenom značaju za društvo“⁴³. Međutim, prema vizantijskom shvatanju, ljudska aktivnost se sagledava kao *continuum*, koji čoveka spaja, s jedne strane, sa božanskim, a s druge, sa bližnjima u društvu. „Istina vere“ je po prirodi eshatološka: pored toga što otkriva razliku između carstva božijeg i konkretne stvarnosti sveta, ona otkriva i smisao njihovog uzajamnog odnosa. „Carstvo se, dakle, doživljava, kao sveta tajna („sakramentalno“), ritualno i mistički, a ne putem upotrebe političke moći ili učešća u društvenim aktivnostima kojima bi svet trebalo učiniti boljim“⁴⁴.

Sveštenstvo (sveštenici i đakoni) i laička bratstva mogu da učestvuju u društvenom radu i drugim sličnim aktivnostima; u tom smislu eventualna kritika neaktivnosti u socijalnoj sferi, kad je u pitanju pravoslavna crkva, treba da se usmeri ka „belom“ sveštenstvu koje i živi u (za to) odgovarajućem okruženju, a ne na monaštvo, koje se u istočno-hrišćanskoj tradiciji drukčije shvata. Osnovna delatnost jednog monaha jeste molitva. Bez obzira da li živi osamljenim životom pustinjaka, ili u nekoj manjoj, polu-anahoretskoj zajednici pod nadzorom iskusnog duhovnika, ili pak u nekoj većoj manastirskoj monaškoj zajednici, za monaha nije vazno šta *radi*, nego šta *jeste*⁴⁵. Monasi mogu da se bave različitim stvarima – istorijski gledano, njihove aktivnosti su varirale od fizičkih poslova do prepisivačke delatnosti, ikonopisanja, rezbarenja, pevanja, kompoanvanja i duhovnog savetovanja.

⁴³ Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, 359.

⁴⁴ John Meyendorff, „Was there ever a ‘Third Rome’? Remarks on the Byzantine Legacy in Russia“, u: *The Byzantine Tradition after the Fall of Constantinople*, ed. John Yannias (Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1991), 57.

⁴⁵ Ware, *The Orthodox Church*, 37-38.

Učinci takvih delatnosti danas bi se svrstali u ono što nazivamo kulturom (od koje je religija razlučiva, ali ne i odvojiva). Mnogo više nego imperijalna crkva, monaštvo je, zahvaljujući svom podvižništvu, očuvalo i unapredilo duhovno stvaralaštvo koje je svoj izraz pronašlo u različitim oblicima učenosti i umetnosti. A ipak, vrednost monaškog života ne meri se toliko samim ovim postignućima, koliko kvalitetom duhovnog života do kojeg monasi *putem* njih dolaze. I baš kao što molitva i kontemplacija jesu aktivnosti, tako su i sve ovozemaljske aktivnosti kontemplativne. Monasi i monahinje istočne crkve, u kojoj ne postoje različiti monaški redovi kao u Katoličkoj crkvi, uglavnom se smatraju ljudima koji istovremeno pripadaju i „današnjem dobu“ ali nagoveštavaju „doba koje će tek doći“. Kao takvi, oni ovaploćuju prelaz ka drugačijoj socijalnoj razini i dimenziji življenja – onoj koja je izražena u hrišćanskom paradoksu da ljudi tek treba da *postanu* ono što već *jesu*: slika i prilika Božija.

Od samog početka – što će reći od vremena kada je hrišćanstvo postalo zvanična religija rimskog carstva – postojali su hrišćani koji su sa sumnjom gledali na hrišćansko osvajanje „ovog sveta“, te su stoga nastojali da stvore model novog društva, istinske hrišćanske zajednice, izvan gradskih kapija, negde u pustinji. Rano hrišćansko monaštvo, koje je nastalo na Istoku, predstavljalo je spontani pokret čiji cilj nije bio beg u divljinu i usamljenost ne bi li se izbegle društvene obaveze (kao da je život u pustinji bio „lakši“), nego iz žudnje za jedinstvom sa Bogom, na način koji dokida veze sa postojećim društvenim strukturama (porodicom, ljudima, državom), a sa ciljem stvaranja novih veza u jednoj novoj i drukčijoj zajednici – Crkvi. U spoljašnjem obrascu monaškog života u Vizantiji zaista je postojao jedan period povlačenja i osamljivanja. U tom periodu monah bi učio istinu o sebi i razvijao dar da razlučuje ljudske od božanskih stvari. Tek tada bi on bio u stanju da otvori vrata svoje kelije prema svetu, ili da se i sâm vrati u svet. U tom smislu povlačenje iz sveta je bila jedna faza monaškog života, ili izabrani put malog broja njih, a prevladajuća forma monaškog života nije bila anti-socijalna već *kinovijska* tj. u manastirskoj zajednici. Za Sv.Vasilija Velikog, koji se smatra prvim zakonodavcem istočnog monaštva, stvaranje monaških zajednica bio je „pokušaj da se ponovo rasplamsa duh zajedništva u

svetu koji kao da je izgubio svu snagu povezivanja i svaki osećaj društvene odgovornosti⁴⁶.

Napon između Carstva i Pustinje, odnosno između Grada i Pustinje, predstavlja još jednu ambivalentnost koja je obeležila dobar deo religijske istorije u Vizantiji stvarajući utisak da je monaštvo očuvalo rane hrišćanske principe koji su u samom Carstvu neretko bili kompromitovani. Na to nam jasno ukazuje Grigorije Florovski kad kaže da: „Kao što je Crkva u pagansko vreme bila neka vrsta ‘Pokreta otpora’; monaštvo je u hrišćanskom društvu predstavljalo stalni ‘pokret otpora’.“⁴⁷ Zbog toga su monasi, a naročito „duhovni oci“ (na grčkom *geron*, na ruskom *starec*) – uz svoju mudrost i sposobnost duhovnog sozrecanja – u svim pravoslavnim tradicijama uživali duboko poštovanje i privlačili pažnju svetovne javnosti, kako u seoskim tako i u gradskim sredinama⁴⁸. Pa ipak, opseg njihovog suptilnog društvenog uticaja na kulturu i istoriju ostaje uglavnom neprimetan, budući da se pre odnosio na unutarne biće čovekovo, na samo-oblikovanje i preobraženje njegove prirode, nego na opipljive društvene i ekonomske životne okolnosti. Ukoliko takve okolnosti postanu jedini kriterijum vrednovanja monaškog poziva u vizantijskoj tradiciji, onda nas omalovažavanje te tradicije u poređenju sa monaškim redovima rimokatoličke crkve neće iznenaditi. Ali ako se kao kriterijum uzme „istina vere“, onda ista skupina činjenica dobija drugačije značenje: u tom smislu, zapadni monasi upravo zbog svog angažovanja u svetu i prilagođavanja društvenom, političkom i ekonomskom okruženju, dovode sebe u opasnost da naprave kompromis sa „pozivom Pustinje“, zaboravljajući da njihovo pravo „građanstvo“, *politeuma*, nije ovde već na nebu. (*Fil.* 3:20).⁴⁹

Biblijska priča o Marti i Mariji (*Luka* 10:38-42) uzima se kao primer ovih dvaju modela delatnosti: jednom Isus navrati u kuću dveju sestara. Marta ga dočeka i usluži, a Marija sede pokraj Njegovih nogu

⁴⁶ Florovsky, *Christianity and Culture*, vol. 2, 85.

⁴⁷ *Ibid.*, 88.

⁴⁸ Peter Brown, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity“, *Journal of Roman Studies* 61 (1971), 81-101

⁴⁹ U prevodu Vuka Karadžića: „Jer je naše življenje na nebesima, otkuda i spasi telja očekujemo Gospoda svojega Isusa Hrista“ (*kurziv je moj*).

da čuje reč Gospodnju. Shvativši da je sav posao pao na nju, Marta se požali Gospodu i zatraži sestrinu pomoć . A On joj reče: „Marta! Marta! brineš se i uznemiravaš zarad mnogo. A samo je jedno potrebno. Ali je Marija dobri dio izabrala, koji joj se neće oduzeti.“ (Luka 10:41-42). Dakle, taj „dobri dio“ za monahe, ali naravno i za sve hrišćane, mora biti Njegova reč – iako taj prioritet ni u kom slučaju ne isključuje služenje Gospodu. Vidimo da ovo stanovište podrazumeva odnos asimetričnog sadejstva (*synergia*) koje postoji između konkretnosti života i njegovog krajnjeg značenja. Takođe vidimo da pomenu-ta asimetrija ide u prilog krajnjeg značenja: naime, ekonomiju konkretnog života obuhvata biblijska *oikonomia* (iz koje dolazi reč *ekonomija*) rukovođena Božijom *promisli*⁵⁰ za spasenje čovečanstva (Efes. 1:9-10, 3:2-3). Takav je bio vizantijski model ambivalentnosti, model koji je počivao na zajedničkom „univerzumu značenja“.

Danas je ambivalentnost zamenjena izvesnošću, i više nema zajedničkog „univerzuma značenja“. Kao posledica toga javljaju se nesporazumi i uzajamno etiketiranje koji nas teraju na veću opreznost i odgovornost. Uobičajeno korišćenje religije i religijskih kvalifikacija da bi se objasnio, na primer, ekonomski razvoj ili nedostatak istog, uglavnom postavljaju više pitanja nego što daju odgovore. To je naročito vidljivo na primeru istočnog hrišćanstva o kojem mnogi zapadnjački novinari i analitičari pokazuju gotovo „zadivljujuće“ neznanje.

Šta, na primer, čovek da zaključi o „činjenicama“ iznesenim u sledećoj izjavi: „Od 1989. godine naovamo, u katoličkim i protestantskim zemljama poput Poljske, Mađarske, Slovenije i Češke ekonomski razvoj je znatno brži, ili bar manje stagnira, nego razvoj pravoslavne Rumunije, Bugarske i Makedonije, i većinski muslimanske Albanije“⁵¹. Šta se ovde ocenjuje? Ekonomija kao katolička, protestantska i pravoslavna? Ili katoličanstvo i protestantizam koji brže napreduju, ili manje stagniraju, od pravoslavlja? Na koji način, zapitaćemo se, ove religijske odrednice mogu biti od pomoći prilikom razumevanja logike investicija u postkomunističkoj Istočnoj

⁵⁰ U prevodu Vuka Karadžića: „Pokazavši nam *tajnu volje svoje*... da se sve sastavi u Hristu što je na nebesima i na zemlji, u Njemu“ (kurziv je moj).

⁵¹ Robert Kaplan, „Yugoslavia’s Fate, and Europe’s“, *New York Times*, op-ed (October 6, 2000): A31.

Evropi? Zašto se, zaista, u Mađarsku ulagalo više nego u Rumuniju? Možda bi u ovom slučaju politika i ekonomija mogle da pruže bolje objašnjenje nego religija?

Razmotrimo i zapažanje u kome se tvrdi kako „ne smemo živeti u iluziji da širenje otvorenog društva na Balkanu i drugde nužno predstavlja prirodni razvoj: ono je neposredni rezultat ekspanzije američkog imperijalnog – iako prigušenog i ne baš jasno vidljivog – autoriteta sa kojim se lokalno stanovništvo miri jer vidi da mu je to u interesu“⁵². Nema ovde nikakve vizantijske ambivalentnosti, onog shvatanja *oikonomie* kao božanske *promisli* za spasenje čovečanstva. Postoji samo izvesnost *ekonomske zamisli* „američkog imperijalnog autoriteta“ da se spasi ona društva na Balkanu kod kojih ovakva „otvorenost“ nije „prirodna“, nego mora biti izazvana da bi „lokalno stanovništvo“ moglo da uvidi vlastiti interes. Ali šta se događa kada „lokalno stanovništvo“ i imperijalni autoritet ne dele istu viziju?

Ambivalentnost kao vizantijsko nasleđe

*Možda bismo i mi danas, dok se rvemo s istim ovim problemom, mogli o sebi samima da saznamo malo više ako bismo nepristrasno proučavali istočni eksperiment, kako u njegovom uspešnom vidu tako i onom koji ga je doveo do propasti*⁵³.

Videli smo da je ambivalentnost bila osobena crta vizantijske stvarnosti, da ju je odredila kako na razini spoljašnjeg tako i na razini unutrašnjeg života. Vizantija je bila pokušaj da se prihvati i u istorijskoj stvarnosti primeni antinomična ideja Hristovog Otelovljenja, koja i sama stoji „izvan i iznad istorije“. Na kraju (nakon hiljadugodišnjeg požrtvovanog truda) ideja „ocrkvenjenog“ Carstva je propala. Ostala je Pustinja da u poslednja dva stoleća postojanja Carstva svedoči o naglom procvatu mističke kontemplacije na Svetoj gori atonskoj⁵⁴ i o „poslednjem vizantijskom preporodu“ u umetnosti,

⁵² *Ibid.*

⁵³ Florovsky, *Christianity and Culture*, vol. 2, 100.

⁵⁴ U središtu duhovnog preporoda stoji Grigorije Palama, četrnaestovekovni monah, učenjak i, u jednom periodu, arhiepiskop solunski, koji je na osnovu svoje odbrane

filozofiji i nauci, čiji se odjek osetio i u zapadnoj renesansi⁵⁵. Epilog Vizantije je tako podjednako ambivalentan koliko i stvarnost na kojoj je ona bila utemeljena: naime, „Carstvo je propalo, ostvarila se Pustinja...“⁵⁶

Možda upravo vizantijsko nasleđe ambivalentnosti, odnosno shvatanje stvarnosti kao suštinski dvo-smislene, predstavlja ono što današnja Evropa treba da pre-pozna i ponovo promisli da bi se konačno izmirila sa svojim mnogobrojnim sopstvima, uključujući i „balkansko sopstvo“. „Međuprostornost“ Balkana, njegovo neodređeno mesto „ni-ovde-ni-tamo“, uznemiravali su Zapad još od vremena Vizantije. Negativan stav, međutim, ne zatire trag onome što se negira. Prema dijalektičkoj logici negacija je oblik relacije: „Negirati znači ukazati na alternativu, na zanemarenu nadopunu“⁵⁷. Možda bi se pojedine ideje o nekom alternativnom odnosu između Evrope i Balkana mogle naći baš u iskustvu te „druge“, zanemarene nadopune evropskoj civilizaciji – one koju nazivamo Vizantijom.

Kao metaforu za pomenuti odnos navedimo složeni fenomen *obrnute perspektive*, karakteristične za vizantijsku umetnost. Za razliku od poznate linearne perspektive uobičajene u evropskom slikarstvu još od renesanse, perspektive koja podrazumeva jednu jedinu, spoljnu, statičnu tačku iz koje se predmet posmatra, vizantijska umetnost (kao i ostale srednjovekovne i antičke umetnosti) koristi tačku posmatranja iz unutrašnjosti predstavljenog. I dok linearna perspektiva isključuje posmatrača iz predstavljenog prostora, obrnuta perspektiva uključuje posmatrača u svoj prostor predstavljenog⁵⁸.

(1) *isihastičkog* metoda „molitve srca“ odnosno *Isusove molitve*, koja uključuje i određeni ritam disanja i položaj tela pri molitvi, te (2) učenja o „suštini“ i „energijama“ Božanskim, stekao priznanje jednog od najpoštovanijih crkvenih otaca u pravoslavlju hrišćanstvu.

⁵⁵ „Poslednja vizantijska renesansa“ jeste i naziv jedne Ransimanove knjige (*The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

⁵⁶ Florovsky, *Christianity and Culture*, vol. 2, 130.

⁵⁷ Vidi: Errol E. Harris, *Formal, Transcendental and Dialectical Thinking: Logic and Reality* (Albany: SUNY Press, 1987), 157.

⁵⁸ Boris Uspensky, *A Poetic Composition* (Berkeley: University of California Press, 1973), 134-36.

Oku naviknutom na linearnu perspektivu, ova obrnuta perspektiva izgleda kao „iskrivljenje“, dvodimenzionalna te stoga „primitivna“. Međutim, dok linearna perspektiva stvara iluziju prozora, odnosno otvora ka trodimenzionalnom prostoru iz kojeg je posmatrač isključen, obrnuta perspektiva spaja predstavljeni prostor sa realnim prostorom posmatrača. Između predstavljenog i stvarnog prostora ne postoji granica⁵⁹. Uključivanjem posmatrača u unutrašnjost same likovne predstave otkriva se treća dimenzija predstavljenog koje je, u skladu sa konvencijama linearnog, ravna. Ovim se takođe pokazuje nedovoljnost spoljašnje perspektive, što ne znači da je spoljašnja perspektiva pogrešna, već samo da je nepotpuna. Na sličan način su nepotpuni i evropski opisi Balkana kao prostora spoljašnjeg u odnosu na Evropu. I Evropa i Balkan sjedinjeni su u jednom istom prostoru; pitanje je samo koja perspektiva i jednom i drugom razotkriva to jedinstvo.

⁵⁹ Leonid Ouspensky, *Theology of the Icon*, vol. 2 (Crestwood, N.Y., St. Vladimir's Seminary Press, 1992), 495.

Dvostruko zapostavljene: žensko monaštvo na Balkanu

Stran svet i strani političari obično nemaju nikakvo, ili imaju samo slabo znanje i iskustvo balkansko. A ako ga imaju kakvo-takvo, iz posebnih političkih razloga prikazuju Balkan uvek kao razbijen brod, i koji još i dalje ljulja bura nesloge i netrpeljivosti, i koji neminovno mora da drži neko spolja, da ne potone. Stran svet, zato, ističe uvek kao problem Balkana samo problem pojedine države balkanske, tačno one koja u danom momentu zaboravlja svoje poluostrvo: zaboravlja da smo celina. A tu zaboravnost stran svet najbolje zna od svih balkanskih znanja.

Ovo pronicljivo zapažanje o Balkanu napisala je jedna Balkanka, veliki balkanofil – književnica i jedna od najznačajnijih intelektualnih ličnosti u Srbiji u prvoj polovini dvadesetog veka – Isidora Sekulić.¹ Njena razmišljanja o Balkanu kao celini, ne samo u geografskom nego i kulturološkom smislu, zabeležena skoro pre sedamdeset godina, a nađena posle njene smrti u neobjavljenim rukopisima, zvuče nam danas i te kako savremeno, dobivši u međuvremenu novo značenje upravo u kontekstu kategorija orijentalizma, balkanizma ili vizantizma, na koje smo se već osvrtni. Izvesno je da je već tih 30-ih i 40-ih godina dvadesetog veka, Isidora bila svesna da je termin „Balkan“ korišćen kao oznaka kojom se nekad manje nekad više eksplicitno vrednuju balkanski narodi i stepen njihove pripad-

¹ Isidora Sekulić, *Balkan* (Beograd: Plavi jahač, 2003), 25-26.

nosti „Evropi“. „Jasno je“ navodi Isidora zapažanje svog engleskog prijatelja o jugoslovenskim umetnicima, „da ti umetnici imaju evropskog, i jesu Evropljani, i rade evropski, pa ipak sve to i nije. A ne mogu da uhvatim gde prestaje ono što jesu i počinje ono što izgledaju“². Isidora je dobro znala da je „najteže kod malog naroda sa onim što taj narod izgleda“, budući da „u svetu, spoljašnji izgled malog naroda zavisi od utisaka i ocene velikih naroda, ili jednog velikog naroda, od tuđinaca dakle koji su ‘proputovali i proučili narod’, ili koji imaju s njim posla i veza kroz dobro poznate ‘sfere’“.³ Tako nam je Isidora mudro ukazala na dinamiku odnosa „velikih“ i „malih“ naroda, Balkana i Evrope, nagoveštavajući svojim umetničkim senzibilitetom problematiku s kojom će se pola veka kasnije u akademskom kontekstu nastaviti da se bave i druge „Balkanke“.

Već smo videli da su razni aspekti balkanske „drugosti“, koje nalazimo u raznorodnim diskursima – od istorijskih i književnih, do naučnih, novinarskih ili anegdotskih – prilično dobro dokumentovani; u najnovije vreme zahvaljujući upravo balkanskim intelektualcima i njihovoj potrebi za samo-razumevanjem u sklopu varljivih ideja o tome šta zapravo znači biti Evropljanin. Isidora bi verovatno pozdravila takav napor, ali bi nas i podsetila da se ne radi samo o drugosti Balkana koja se mora prevazići u odnosu sa Evropom, nego se na samom Balkanu mora prevazići drugost *vis-à-vis* balkanskih suseda. „Države i narodi na njemu [Balkanu], kao u jedan brod ukrcani, moraju imati jedan opšti politički problem i politički ideal, ma koliko inače raznovrsni bili... Balkan je dakle sam sobom i problem i ideal“ – ideal koji se gradi „na osnovu razuma i prijateljstva“⁴.

U kontekstu te „domaće“ balkanske drugosti, valja se podsetiti na još jednu – onu koja je deo nas samih – koja se vekovima hrani sa patrijarhalne balkanske trpeze, taj zapostavljeni, nevidljivi činilac balkanske kulture koji podrazumevamo, ali retko imenujemo: *balkanska žena*. Isidorino pitanje – „hoće li Balkan jedared otvoriti oči uspavane, i videti svoj ogromni kulturni kapacitet, ako zamahne kao

² *Ibid.*, 33.

³ *Ibid.*, 39.

⁴ *Ibid.*, 25, 29.

*celina?*⁵ – tumačićemo i u smislu celovitosti ljudskog potencijala, a to znači i ženskog doprinosa kulturnoj i svakoj drugoj svojevrsnosti Balkana. Da bismo, onda, ženu izveli iz balkanskog kulturnog i duhovnog enterijera, poslužit ćemo se i ovde, kao što smo to učinili na kraju prethodnog poglavlja, vizantijskom *obrnutom perspektivom*, ne bismo li dobili pogled iz unutrašnjosti, perspektivu jednog drugačijeg viđenja i odnošenja prema svetu, koji bi svojom ženskom izdržljivošću, praštanjem i prihvatanjem drugog, mogao na Balkanu stvoriti novi model međusobnih odnosa. U Isidorinom idealu „politike prijateljstva i razuma“ nalazimo seme takvih odnosa, a u njoj samoj primer i balkanske i ženske kulture i duhovnosti – bilo da se pozovemo na nju kao prvog ženskog člana Kraljevske srpske akademije nauka (1939. godine), ili spisateljicu čija je životna filozofija bila sažeta u tri reči: rad, siromaštvo i ćutanje⁶. Taj skoro monaški životni moto je verovatno uslovio što su je neki prozvali „apostolom samoće“, pa je u tom smislu ona prigodna ličnost da nas uvede u životne priče onih koje su i same izabrale put samoće – sa Bogom, naimе pravoslavnih monahinja na Balkanu. Nazvala sam ih dvostruko zapostavljenim jer u samoj istoriji crkve nisu na isti način predstavljene kao njihova monaška braća, pa stoga ni van tog usko religijskog konteksta njihovo prisustvo nije ostavilo nekog traga. A ipak to je prisustvo sastavljeno od bezbroj priča, u kojima su te žene svedočile najrazličitije istorijske događaje, iz kojih vidimo da su se njihovi životi bešumno ugrađivali u zidine tolikih manastira, koje su nekad golim rukama obnavljale iz pepela, u kojima su oslikavale ikone, vezle pokrove, sastavljale pohvale, komponovale himne i trope, itd. I premda su izabrale tihi život rada i molitve, njihova monaška tišina nam i danas može odjeknuti višestrukim značenjem, ako ne dopustimo da to bude gluva tišina zaborava i zapostavljenosti. Protiv takve tišine je još u IX veku glas digla jedna grčka monahinja uskliknuvši: „Mrska mi je tišina kad je vreme da se govori!“ Neka onda njena priča iz vizantijske prošlosti Balkana bude ram za jednu noviju skicu ženskog monaštva na Balkanu.

⁵ Isidora Sekulić, *Balkan*, 25 (kurziv moj).

⁶ *Ibid.*, 79.

O ženskom monaštvu na Balkanu: nekad i sad

Kasijani, grčka monahinja sa početka IX veka, bila je pre svega poznata u uskim crkveno-muzičkim grčkim krugovima kao pisac pesama, psalama, i kompozitor himni i tropara, od kojih se neki već vekovima izvode u grčkoj crkvi na velike praznike, kao na primer *Troparion tis Kassiani*, koji se peva na Veliki četvrtak Strasne sedmice. Danas, kad se i druga njena dela počinju da izvode iz zaborava postajući dostupna široj publici, možemo se nadati da će se Kasijani priznati mesto prve žene kompozitora u Evropi (naravno, pod uslovom da se vizantijska kultura prepozna kao evropska i uvrsti u nju)⁷. No Kasijani, odnosno Eikasiji pre monašenja, je poznata i zbog jednog izuzetnog sticaja okolnosti koji je uslovio njen kasniji odlazak u manastir. Naime, ona je bila jedna od kandidatkinja za caricu, buduću suprugu cara Teofila (820); car je navodno bio spreman da ovoj lepoj i vrlo obrazovanoj carigradskoj devojci plemićkog porekla dodeli zlatnu jabuku kao simbol njegovog izbora. Prišavši joj izrekao je opasku da „na ovom svetu sve loše stvari potiču od žene“ (mислеći na Evu); devojka mu, kršeći pravila po kojima se od nje očekuje ćutanje, uzvrati rečima, „ali zasigurno, gospodine, i mnoge dobre stvari takođe potiču od žene“ (mислеći na Bogorodicu). Besan zbog njene nepokornosti, car Teofil izabra drugu devojku za ženu, Teodoru, koju je istorija zabeležila po njenom udelu u borbi protiv ikonoklasta. A Kasijani je, nakon pomenutog incidenta okrenula leđa svetu, sazidala manastir u kome je potom živela kao njegova igumanija, posvetivši se životu molitvene tišine, s jedne strane, a s druge pisanju i komponovanju. Njoj se danas pripisuje 45 crkvenih himni, kao i 26 svetovnih dela koja se sastoje od epigrama i gnomskih stihova.

Ono zbog čega je Kasijani zanimljiva sa stanovišta našeg naslova, tj. zapostavljenosti, jeste sudbina njenih dela, koja su bila obeležena svojevrsnim intenzitetom i lepotom zbog čega su ušla u izbor himni i tropara koji se izvode za glavne hrišćanske praznike kao sto su Uskrs i Božić. Iz radova Teodora Podromosa koji je u XII veku pisao o

⁷ U zapadno-evropskoj muzičkoj tradiciji se obično kao prva žena kompozitor pominje Hildegard od Bingena, koja je stvarala početkom XII veka, ali čija dela nisu sačuvana.

delima najpoznatijih vizantijskih himnografa, čini se da je u nekim crkvenim krugovima postojalo izvesno podozrenje prema činjenici da je autor nekih od često izvođenih himni za najvažnije praznike bila – žena. Možda su zbog toga Kasijanini radovi vremenom bili delimično „prerađivani“ da bi se potom neki čak pojavljivali pod imenima muških himnografa. Na kraju, međutim, molitvena tišina iz koje je ona stvarala i komponovala pobedila je tišinu zaborava i zapostavljenosti: 2004 godine u Londonu, u katedrali Sv. Pavla, u sklopu Festivala posvećenog Vizantiji, publika je mogla da čuje izvođenje Kasijaninih dela i oseti snagu izraza jedne izuzetne monahinje, prve evropske kompozitorke i nesuđene vizantijske carice iz IX veka.

Kasijani je samo jedan primer iz bogate prošlosti ženskog monaštva. Naime, u istoriji hrišćanskog monaštva ženska monaška tradicija je igrala važnu ulogu, iako ona nije u dovoljnoj meri ni istražena ni prepoznata kao takva. Kao što je primetio Kalistos Ver, kada govorimo o Sv. Antoniju egipatskom kao „ocu hrišćanskog monaštva“, mi smo skloni da zanemarimo činjenicu da je on, pre nego što se odrekao svojih poseda i sveta i krenuo putem asketskog života, poverio svoju mlađu sestru jednoj „zajednici devica“, koja je po svoj prilici već postojala kao organizovana monaška zajednica za žene i u tom smislu prethodila sličnim kinovijskim muškim zajednicama⁸. Odricanje od sveta zarad Boga očigledno je bilo važno i ženama kao i muškarcima u ranom hrišćanstvu. I pre IV veka, koji se obično uzima kao njegov početak, monaštvo je bilo način života za jedan mali broj Hristovih sledbenika, i kao životni put i izbor takav je ostao do danas.

Zanimljivo je da naučnici koji se bave religijom imaju manje problema kad se bave monaštvom u prošlosti, svesni na neki način ‘drugosti’ same prošlosti; baviti se, međutim, monaštvom u kontekstu savremenog života sasvim je drugačije. U današnjem svetu – čiji je glavni *meta-narativ* nauka, koji je u manjoj ili većoj meri sekularizovan – život „siromaštva, poslušnosti i celibata“ tj. život posvećen isključivo Bogu, zahteva poseban napor razumevanja od strane onog koji istražuje ovaj fenomen. Mnogima je teško da razumeju kontinuitet *želje i spremnosti* da se život posveti Bogu kroz odricanje od

⁸ Kallistos Ware, „Man, Woman and the Priesthood of Christ,“ in *Women and the Priesthood*, Thomas Hopko, ed. (Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press), 21.

svetovnog života, budući da je rasprostranjena percepcija da naša moderna vremena nude neslućene mogućnosti i raznovrsne načine života, koji su, naročito za žene, bili nezamislivi u prošlosti. U tom smislu (u kontekstu Srpske pravoslavne crkve, dalje u tekstu SPC) jedna je stvar čitati o životu prve srpske monahinje Teodore (princeze Kosare, udovice princa mučenika Vladimira) iz 1015. godine,⁹ i mnogih drugih srednjevekovnih carica i plemkinja koje su išle sličim putem,¹⁰ a sasvim je drugačije čitati skoro hiljadu godina kasnije o mati Makariji iz Sokolice na Kosovu, koja je ostavila svoju karijeru univerzitetskog profesora, doktora hemijskih nauka, da bi se zamonašila, žaleći samo što to nije učinila ranije. Na pitanje novinara o njenom prošlom životu „u svetu“ mati Makarija odgovara da je hemija uvek bila njena ljubav, dok jednog dana nije otkrila Ljubav koja je mnogo jača kako od njene ljubavi prema ovoj nauci tako i od svih drugih ljubavi. Sledeći svoj unutrašnji glas ona je od Dr. Milice Obradović postala monahinja Makarija. „To je moja najveća radost“, tvrdi ona¹¹.

Ako je monaštvo u prošlosti nekim ženama tog vremena pružao alternativni način života u odnosu na udaju i porodični život koji su smatrani normom (kao što je ilustrovao slučaj Kasijani), nameće se pitanje da li je i uolikoj meri to slučaj u novije vreme. No pre nego što pogledamo u situaciju danas, koju nam donekle ilustruje i mati Makarija, daćemo kratak osvrt upravo na iskustva iz prošlosti.

U srednjem veku, monahinje su dobrim delom pripadale vladajućim ili bolje stojećim familijama¹². Monaškom životu se često

⁹ Milojko V. Veselinović, *Srpske kaluđerice*, reprint *Glasa srpske kraljevske akademije* LXXX (Beograd, [1909] 1997), 169.

¹⁰ Postoji dovoljan broj materijala koji ukazuju na činjenicu da je institucija ženskog monaštva već bila uveliko zaživela u Srbiji XII veka i prilično rasprostranjena u XIII i XIV veku. Izgleda, takođe, da je broj žena koje su živele kao monahinje van manastira bio značajan budući da u Dušanovom zakoniku iz XIV veka nalazimo zakon koji reguliše život monaha i monahinja koji „treba da žive u manastirima“ a ne „u svojim kućama“ (*Dushan's Code* [Beograd: Vajat, 1989], 43-4); Veselinović, *Srpske kaluđerice*, 175-78.

¹¹ „Hodočašće u svet ikone,“ *Pravoslavni put* (no.1-00 [7], 2000): 16-17.

¹² Naravno, bilo je i devojaka i žena koje su poticale iz skromnijih porodica, koje su dolazile u manastir bilo iz svojih unutrašnjih žudnji bilo zato što zbog nekog ličnog hendikepa nisu mogle biti zbrinute na drugi način. Ovo poslednje je postalo

pristupalo kada žena ostane udovica ili kad se i muž i žena pred kraj života odluče za manastirski život kao život posvećen Bogu¹³. S obzirom na svoje poreklo, obrazovni nivo ovih monahinja je bio netipičan za žene tog doba, naime odlikovao se visokom pismenošću kao i upućenošću u muziku, pisanje, šivenje, veženje, slikanje i druge zanatske i umetničke veštine koje tu dolaze do izražaja. Manastire su u srednjem veku (p)održavale vladajuće familije, a njihovi ženski članovi su ih često podizali kao svoje zadužbine u kojima su posle njihove smrti sahranjivani. Iako ženski manastiri nisu bili tako brojni kao muški, mnogi su stekli reputaciju značajnih religijskih centara.

Ova se slika znatno menja u otomanskom periodu, kada je cela institucija monaškog života bila ugrožena između ostalog i zbog nestanka plemićkih porodica koje su po pravilu izdržavale ili pomagale manastire, a u slučaju ženskog monaštva, zbog načelne neprihvatljivosti ovakvog načina života za žene sa stanovišta otomanske vlasti. Otuda se u ovom periodu beleži značajan pad u ženskom monaštvu, tako da je ono u XVI i XVII veku praktično izumrlo. Ni u XVIII veku nije bolja situacija, s obzirom da su se jedina dva manastira nalazila preko Dunava, u Vojvodini, u Austrougarskoj. Iz crkvenih zapisa tog vremena, o jednom od tih fruškogorskih manastira, vidimo da je profil monahinja potpuno drukčiji u poređenju sa srednjevekovnim periodom, naročito kad je u pitanju obrazovanje¹⁴. Na primer, od trinaest monahinja, od kojih su dve u manastir došle kao devojčice, a ostale kao udovice, samo je jedna (ćerka igumanije) bila pismena. Ostale su znale napamet *Simvol vere*, *Očenaš*, poneke

predrasuda koja je u popularnoj percepciji mnogih ljudi i dan-danas glavni uzrok monašnja među ženama.

¹³ Pored Teodore, poznati su primeri carice Marije Grkinje (monahinja Marta), carice Jelene (Evgenia), plemkinje Teodora (monahinja Ksenija), zatim monahinje Jefimija (žene despota Uglješe), carica Milica (Evgenija), žena cara Lazara, itd.; tu su i parovi poput Stefana Nemanje i supruge Ane, koji su se zamonašili kao Simeon i Anastasia, kralja Uroša i kraljice Jelene (poznati u monaškom pozivu kao Simeon i Jelena), i mnogi drugi.

¹⁴ Treba napomenuti da obrazovanje kao takvo nije bitan uslov za duhovno postignuće u istočno-hrišćanskom monaštvu, što će reći da i osoba koja je formalno nepismena može postići visok stepen oboženja ili imati autentičan duhovni put. Obrazovanje nam je ovde samo jedan pokazatelj opšteg stanja ženskog monaštva, a ne mera njegove vrednosti.

psalme i Božije zapovesti. Do kraja XVIII veka život je praktično zamro i u ovim manastirima. Pominju se, dalje, monahinje koje žive raštrkane u blizini muških manastira, nekad u njima pomažući bratiji svojim radom, a nekad od svojih kuća pomažući njihove manastire prodajom krstova i drugih sitnih crkvenih predmeta, skupljanjem priloga za manastire, itd. Poenta je u tome da u periodu od oko sedamdeset godina, do sredine XIX, veka žensko monaštvo nije postojalo u nekom organizovanom vidu¹⁵.

Tada se beleži gotovo spontano gibanje u krajevima koji su tradicionalno davali monahinje (okolina Skoplja, Debra, Peći, Novog Pazara, Vranja, Kumanova, Štipa); izvestan broj žena počinje da vrši pritisak na vladike da im daju monaški postrig. S obzirom da nije bilo operativnih ženskih manastira, vladike su neretko odbijale njihove zahteve, ili su im udovoljavale puštajući ih da žive u okolini postojećih muških manastira ili crkava. Neke od tih žena su bile iz dobro stojećih kuća, udovice ili neudate, ali ekonomski sposobne da finansiraju izgradnju dodatnih objekata na manastirskim posedima, koje su onda koristile kao konake da bi, vremenom, neki od takvih mesta prerasla u ženske manastire ili od muških pretvorene u ženske. Ovi su onda počeli da privlače ne samo udovice nego i mlade devojke i neudate žene, koje su u njima učile da čitaju i pišu, ili stiču sva ona znanja i veštine potrebne za manastirski život. Valja istaći da su zahvaljujući naporima i zalaganju takvih posvećenih žena, monahinja ili onih koje su živele kao one, u Peći i Sarajevu osnovane prve ženske škole¹⁶. Do kraja XIX veka, monahinje su u tom svojstvu zamjenile žene školovane kao nastavni kadar.

XX vek je bio obeležen ratovima: balkanskim, svetskim i najzad ratom 90-ih godina veka u kome se raspala južnoslovenska država formirana na početku tog veka. Svi ti događaji su neizbežno ostavili svoje tragove i na monaškim zajednicama. Prema nekim podacima, krajem dvadesetih godina prošlog veka u Srbiji je bilo samo sedamdesetak monahinja. Obnavljanju ženskog monaštva u tom periodu doprinele su ruske monahinje (mati Ekaterina sa svojim sestrinštvom)¹⁷.

¹⁵ Veselinović, *Srpske kaluđerice*, 221.

¹⁶ *Ibid.*, 227-35.

¹⁷ „S verom, bez podataka“, *Vreme* (10. oktobar 2002):31.

U Drugom svetskom ratu sveštenstvo i monaštvo SPC je pretrpelo velike gubitke od kojih se sporo oporavljalo u posleratnim uslovima jednog režima koji je načelno bio suprotstavljen religiji kao takvoj¹⁸. Najzad, u poslednjem ratu u kome se raspala zajednička država, eparhije SPC su se našle u četiri različite države, što predstavlja sasvim novi izazov za monaške zajednice u tim zemljama. I upravo u tom preseku događaja nas zanima da čujemo lične ispovesti monahinja razumevajući ih kao jedinstvene komentare na društvene i istorijske okolnosti koje su svedočile svojim životima.

Istraživanje koje je tim povodom izvedeno u ženskim manastirima SPC, na teritoriji bivše Jugoslavije, u periodu 2000-2001. godine,¹⁹ obelodanilo je da iako lične, povesti monahinja odražavaju čitav spektar iskustava koja su u tesnoj vezi sa širim istorijskim okolnostima koliko i sa njihovom duhovnim razvojem. U središtu interesovanja nam je dakle bilo pitanje kako žensko monaštvo funkcioniše danas u srpskom društvu koje je po tradiciji pretežno pravoslavno, ali koje je posle Drugog svetskog rata iskusilo svojevrсни diskontinuitet kako u vreme komunizma, tako i ratova i sankcija krajem devedesetih, koji su obeležili raspad jugoslovenske države. Kako su se svi ti događaji odrazili na instituciju ženskog monaštva koja je poslednju deceniju i po prošlog veka zabeležila porast od oko 20%? Ko su žene koje su se opredelile za taj redak i jedinstven poziv, ili priziv? Nadamo se da će njihove povesti pomoći boljem razumevanju njihove društvene i antropološke posebnosti, koja iako nedovoljno primeće-

¹⁸ Preko 1/5 sveštenstva je bila likvidirana u toku rata, nekoliko stotina je umrlo, a skoro 25% crkvenog vlasništva (crkve, kapele, manastiri) su bili totalno uništeni, dok je 50% bilo prilično oštećeno (Pedro Ramet, „The Serbian Orthodox Church“, in *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, ed. Pedro Ramet [Durham and London: Duke University Press, 1988], 237-38).

¹⁹ Povod za ovo istraživanje bila je slučajna okolnost prilikom koje sam saznala da se sestra moje drugarice iz gimnazijskih dana zamonašila. Znala sam da porodica u kojoj je ta osoba odrasla nije bila religiozna, niti je to bio slučaj sa onom koju je kasnije zasnovala i iz koje je imala dva deteta. Osoba u pitanju je bila advokat po struci, sa privatno praksom, uspešna u poslovnom smislu i, spolja gledano, sa uobičajenim bračnim i porodičnim životom. Pitanje koje mi se postavilo u odnosu na nju, naime zašto je otišla u manastir, sam proširila na sve one ženske osobe koje su se za takav život opredelile poslednjih dvadesetak godina.

na ipak vrši suptilni društveni i psihološki uticaj i u naše vreme, ne samo unutar Crkve nego i društva u celini.

Tri generacije monaškog iskustva

Iako se svi pravoslavni manastiri oslanjaju na opšta pravila života propisana *Tipicima* (*Typicon* ili monaška pravila ponašanja), svaka monaška zajednica vremenom razvije svoj način i običaje življenja²⁰. Fizička lokacija manastira nekad određuje u potpunosti, a nekad u različitoj meri utiče na dnevni život, obaveze i poslušanja monahinja koje žive u njemu. Ako je manastir udaljen od naseljenih mesta, sa posedima oko njega, fizički rad (na polju, u bašti, sa ovcima, kravama, živinom, i sl.) je deo radnog poslušanja monahinja²¹. Ukoliko je okruženje pretežno ili isključivo urbano, monahinje su angažovane na drugi način, intenzivnijim liturgijskim životom, ikonografijom, baštovanstvom, itd. Između tih dveju grubih odrednica nalazi se čitav niz kombinacija.

Odnosi u manastiru odražavaju hijerarhijsku strukturu crkve, sa igumanijom na čelu i starijim *shima* monahinjama koje uživaju ugled i poštovanje mlađih²². Njihove međusobne odnose najsažetije

²⁰ Danas se u većini manastira SPC život odvija prema *Tipiku* revidiranom 1963 godine.

²¹ Ovo se pojavljuje kao problem kada su monaške zajednice premale za posede koje imaju, ako su monahinje stare pa ne mogu da postignu sve što treba. Na primer, u manastiru Gomirje, jedinom preostalom ženskom manastiru u Hrvatskoj, u kome sam boravila u više navrata, u to vreme su bile samo četiri monahinje od kojih je najmlađa, igumanija, bila skoro 60 godina. Pričala mi je da je manastir ranije bio poznat po gomirskom siru, ali da ga više ne prave za prodaju jer ne mogu da održavaju krave i ovce potrebne za to. Zapravo, krave više nisu ni imale, samo ovce.

²² Prvobitno nije bilo stupnjeva u monaškom životu, ali je vremenom to postao progresivni proces – u slučaju žena, od *iskušenice* do monahinje *rasofore* (koja nosi crnu *rasu*, kožni kaiš i brojanicu), koja daje monaški zavet. Sledeći stepen je *shima* kada monahinja dobija *postrig* (simbolično odsecanja misli o prethodnom životu) i zavetuje se Bogu. To se zove *mala shima*; postoji i *velika shima* koju dobijaju monahinje koje su postigle određeni nivo duhovnog postignuća. Prema monaškom etiketu *iskušenice* i *rasofore* se oslovljavaju sa „sestro“, a monahinje koje imaju shimu se oslovljavaju sa „mati“. *Shima* monahinje u crkvi za formalne prilike nose na glavi *klobuk*, cilindrični crni šešir sa velom pozadi.

je prokomentarisala sestra Zinovija rekavši da se među monahinjama mogu sresti ličnosti najrazličitijih karakternih osobina. Ima i takvih kojima, striktno govoreći, ni nije mesto u manastiru, a onda opet pomislite, nastavlja ona, da ih je Gospod tu doveo, i samo on zna zašto. „Ima nas mnogo ovde (četrdeset monahinja i dve iskuševnice), i sve smo različite i moramo naći način da se uklopimo. U tom smislu ima mnogo iskušenja, ali je sve to dobro jer da smo sve istog duha ne bismo imale priliku da se usavršavamo.“²³ Tako su pomenu- te razlike stavljene u službu duhovnog unapređenja i u tom smislu su shvaćene kao činjenica religioznog života.

Iako se naše interesovanje prvobitno odnosilo pre svega na monahinje koje su u manastir došle tokom osamdesetih i devedesetih godina prošlog veka, vrlo brzo se ispostavilo da su same generacijske razlike vrlo relevantne za dobijanje potpunije slike istorijske pozadine na kojoj se razvijala njihova monaška duhovnost. U tom smislu pravimo razliku između generacija koje su u manastir došle (a) posle Drugog svetskog rata (50-ih godina), (b) u jeku ateizacije društva (60-ih i 70-ih godina) i, najzad, (c) u periodu krize i raspada jugoslovenskog društva (80-ih i 90-ih godina XX veka).

U prvoj grupi, kojoj su pripadale monahinje od oko ili preko šezdeset godina starosti, beleži se najveći broj onih koje su manastir došle kao mlade devojkice ili devojčice (od 12 do 16 godina) odnosno koje su primer tzv. *devičanskog* monaštva, koje i jeste najzastupljenije upravo u ovoj kategoriji²⁴. Ono sto karakteriše ovu generaciju monahinja jeste to da su se za ovaj život opredelile u posleratnom jugoslovenskom društvu, u kome su opšti uslovi života već bili dovoljno teški, a kamoli u crkvi, koja je i sama pretrpela velike gubitke,²⁵ a bez veće društvene podrške za oporavak od strane komunističkih vlasti. Sećajući se tog perioda, mati Mihaila²⁶ kaže da je kao mlada

²³ Usmena komunikacija, avgust 2001.

²⁴ Prema monaškom pravilu, kada tako mlada devojka ili devojčica dođe u manastir, živi u njemu kao iskuševnica do punoletstva, do osamnaeste godine, u slučaju da se predomisli i vrati svetovnom životu.

²⁵ Vidi belešku br. 18.

²⁶ Iako su moji razgovori sa monahinjama vođeni sa njihovim pristankom i blagovoljom igumanije i/ili starešine manastira, ja ću davati samo njihova imena bez na-

iskušenica u manastir došla sa četrnaest godina, i zajedno sa ostalim monahinjama i igumanijom bila izložena nepriličnom ponašanju i vređanju od strane lokalnih partijskih rukovodilaca. Manastiri su morali za državu da odvajaju određenu količinu životnih namirnica koje su za svoje potrebe uzgajali na svojim posedima. Problem je nastajao kad su neki samoinicijativno dolazili i oduzimali monahinjama hranu i vino, a one nisu imale kome da se obrate za zaštitu. Bilo je i psiholoških pritisaka, od strane policije, naročito na iskušenicu i mlađe monahinje, da se okanu manastirskog života, vrate u svet i priđu SKOJ-u (Savezu Komunističke Omladine Jugoslavije)²⁷.

Prema iskustvu monahinje Nimfodore nisu samo predstavnici vlasti bili problem nego i ljudi koji su bili članovi Partije, podržavali novi sistem i po pravilu bili ideološki suprotstavljeni Crkvi. Nimfodora potiče iz vrlo religiozne porodice, iz sela u okolini Svilajнца. U manastir je došla sa starijom sestrom kada je imala samo trinaest godina. Treća sestra se udala za sveštenika, a sva tri brata su jedan za drugim pohađali Bogosloviju da budu sveštenici. Zbog svoje privrženosti crkvi, kojoj je dao svu decu, otac porodice je često bio izlagan neprijatnostima, sumnjičenjima i pretnjama. Nimfodora kaže da su i ona i sestra sa majkom morale da idu na sud i posvedoče da ih otac nije na silu oterao u manastir nego su to učinile svojevolski. U toku ispitivanja su monahinje ismejavali i pozivali da se vrate u svet gde ih čekaju momci, itd. Tek nakon njihovog upornog odbijanja bilo im je dopušteno da se vrate u manastir. Njihovi roditelji, međutim, su i dalje gledani sa podozrenjem ne samo od vlasti nego i nekih komšija. To je i Nimfodora osetila u više navrata kad je dolazila kući da poseti roditelje; rugali su se njenoj monaškoj *rasi*, a neki čak pljuvali tamo gde bi ona prošla. Bilo je situacija kad su i posete doktoru ili zubaru bile neprijatne jer su se prema njima, koje nisu imale zdravstveno osiguranje, odnosili sa nipodaštavanjem.

Mati Paraskeva je u manastir otišla sa 15 godina. Tačnije, tada je pobegla u manastir. Rođena je u jednom selu u okolini Šipova, u Bosni. Kao dete je išla u crkvu u kojoj je u to vreme opsluživao sveštenik

ziva manastira u kojima su intervjui obavljani, želeći na taj način da, deleći njihove pripovesti sa širim krugom ljudi, ipak zaštitim njihovu privatnost.

²⁷ Usmena komunikacija, 18. juna 2001.

koji je na nju ostavio dubok utisak. Pričalo se da je u toku Drugog svetskog rata štošta prevalio preko glave; njegovo duguljasto lice odimalo je, prema rečima mati Paraskeve, jednom posebnom duhovnošću. Njegov pogled i samo prisustvo njegovo nagoveštavalo je, kaže ona, neki drugi svet, koji ju je vrlo privlačio i u kome se prepoznavala. No u to vreme o monaštvu nije ništa znala; nikad nije videla ili srela monahe ili monahinje. Načula je da oni žive u manastirima, da se ne žene i ne udaju. Ona takođe nije želela da se uda i živi u braku. Privlačila ju je ideja da živi samostalno. Vise puta je odlazila kod sveštenika i razgovarala o svojoj želji da ode u manastir, ali pošto je bila maloletna sveštenik nije hteo da joj da preporuku za tako nešto. Sem toga, govorio joj je, da manastir nije za nju, „zdravu i pravu devojku“. Tamo navodno odlaze devojke s nekim defektom ili već starije žene. No, igumanija priča, ona je tada naprosto imala nešto u sebi što je gonilo na baš takav život. I zaista, jednog dana se zaputila peške prema Šipovu, prvom većem mestu – kradom, kroz šumu, da je ljudi iz sela ne bi videli. Iz Šipova je sela na voz za Banja Luku i odatle se zaputila u obližnji manastir. U međuvremenu, roditelji su policiji prijavili njen nestanak, majka je čak bila saslušavana i pozivana na odgovornost pošto nije znala gde joj je maloletna kćer. Našli su je u manastiru, ali ona je odbila da se vrati sa roditeljima kući. Majka je pokušavala da je odgovori od monaškog života: govorila joj je da neće moći dugo da izdrži tako da živi, bez porodice, dece, od mladosti u crnini. Mati Paraskeva se seća da je tada rekla majci da ma kako takav život njima loše izgledao, da je to pravi život za nju. Na majčino pitanje kako to zna, devojčica je odgovorila: „jer mi je u glavu i srce to utuvio Onaj koji sve zna.“ Bolji odgovor, kaže igumanija, verovatno ne bi mogla ni danas da dâ. Nakon toga roditelji su prihvatili njenu odluku uvidevši da je ništa iz ovog sveta nije privlačilo. Njena iskušenja, kaže igumanija, nisu bila u ovom svetu, mada je u toku skoro četiri decenije monaškog života svašta iskusila. Neka od tih iskušenja bila su direktno posledica istorijskih i političkih okolnosti u Hrvatskoj kako sedamdesetih godina tako i devedesetih godina prošlog veka kada se manastir u kome decenijama živi našao u (ino)stranom okruženju.

Osnovna karakteristika života ove generacije monahinja je ta da su bile prinuđene mnogo više da se bave manuelnim poslovima.

Nekad je to bilo obnavljanje ratom uništenih manastirskih zdanja ili konaka, nekad rad na zemlji ili uzgajanje domaćih životinja. O čemu god da se radilo, naporan fizički rad (ne samo onaj koji je u hrišćanskim monaškim zajednicama od početka bio sastavni deo rutine *ora et labora*) bio je važan deo iskustva ove generacije monahinja. Gотово bez razlike, a to znači iz barem deset manastira u kojima su naši razgovori vođeni, starije monahinje su osvrćući se na to vreme izražavale sumnju da bi (naj)novije generacije monahinja mogle fizički da iznesu poslove koje su one obavljale u svojoj monaškoj mladosti. Tvrdile su da su ih ti neobični fizički napori jačali u duhovnom smislu. Zanimljivo je bilo i to što su smatrale da je njihova prednost u tom smislu bila i socijalna sredina iz koje su vodile poreklo. Naime, većina monahinja te generacije su poticale iz ruralnih sredina ili manjih gradova, iz siromašnih ili skromnih kuća, u kojima su deca poštovala reč starijih i bila naučena da im pomažu oko kuće. Zbog toga je za njih život ispunjen teškim radom, kao i život manastirskog poslušanja i pokoravanja bio lakše prihvatljiv i na sasvim drugačiji način izazovan nego za generacije koje su odrastale u gradskim uslovima novijeg vremena sa drukčijim odnosom prema fizičkom radu i autoritetu.

Što se tiče formalnog obrazovanja starijih monahinja, ono je u najvećem broju slučajeva bilo ograničeno na četiri do osam razreda osnovne škole²⁸. Izuzetak su po pravilu činile igumanije; o njima su monahinje i ove i srednje generacije, ali sa osnovno-školskim obrazovanjem, govorile sa velikim poštovanjem i divljenjem kao osobama

²⁸ U istočnom hrišćanstvu, kao sto smo već pominjali, formalno obrazovanje nije ključna stvar za monašku duhovnost. Smatra se da ono može da pomogne duhovnoj istančanosti, ali da ova striktno govoreći ne zavisi od njega samog. To je zanimljivo s obzirom da su manastiri, istorijski gledano, često bili kulturni i obrazovni centri. No ima svakojakih slučajeva s tim u vezi. Istakli bismo jedan u kome je jedna monahinja praktično bila nepismena (nije mogla da čita novine, na primer.), ali je mogla da čita (ili ih je možda znala napamet) crkveno-slovenske delove iz Psaltira i drugih liturgijskih knjiga. Po njenim rečima, budući da pripada generaciji rođenoj tridesetih godina prošlog veka, školovanje joj je poremetio Drugi svetski rat. Posle njega, prema podacima iz 1948 godine, 38% ženske populacije je bilo nepismeno. U tom smislu, obrazovni profil monahinja generacije o kojoj govorimo ne razlikuje se bitno od tadašnjeg jugoslovenskog proseka za žene. Nepismenost se drastično smanjivala s godinama, ali je 1981 godine još uvek iznosila 17% (Tatjana Djurić-Kuzmanović, *Gender and development is Serbia* [Novi Sad: Budućnost, 2002], 36).

koje su bile presudne za manastirsko obrazovanje mladih iskušenica i monahinja. Nekoliko monahinja ovog obrazovnog profila nam je reklo da su im godine manastirskog života, čitanje *patristike*, *žitija svetaca* te molitveno bavljenje biblijskim tekstovima doneli uvide koje im nijedna škola ne bi mogla dati. Paradoksalno, primetila je jedna ravanička monahinja, neretko se nađe u situaciji da duhovni savet daje osobama mnogo obrazovanijim nego što je ona. Po njenom mišljenju to je moguće zbog toga što joj je monaško iskustvo pomoglo da „prozre u tajnu ljudskog srca“, pa može da sagleda problem ljudi „u svetu“ na način na koji mnogi od njih to ne mogu. Činjenica je da je ova monahinja, uprkos svom elementarnom obrazovanju, bila vrlo artikulisana i pronicljiva u svojim zapažanjima i komentarima, kako na duhovne tako i svetovne teme; no takođe je činjenica da su mnoge druge sa kojima sam razgovarala, a koje su bile u istoj kategoriji što se obrazovanja tiče, bile mnogo jednostavnije u svom poimanju vere, „tajne ljudskog srca“ i sveta uopšte, a svojim poslušanjima najčešće su bile usmerene na poslove fizičke prirode. Čak i u samoj crkvi, za vreme liturgije, neke od njih koje nisu bile vične ni čitanju ni pevanju, imale su zaduženja da pale sveće, zvone zvona i sl., i u tom smislu su bile potpuno integrisane u liturgijsku službu. U stvari, opšti utisak nam je bio da su poslušanja koja su monahinje imale bila vrlo odgovarajuća ne samo njihovim godinama, nivou obrazovanja, nego i temperamentu i celokupnoj ličnosti (naravno, barem na prvi pogled).

Srednja generacija monahinja je naročito zanimljiva jer se opredelila za ovaj poziv u doba intenzivne ateizacije jugoslovenskog odnosno srpskog društva, što se nedvosmisleno odrazilo na sistem obrazovanja u kome je Crkva bila prikazana kao retrogradna institucija koja pripada prošlosti i koja naprosto nije više relevantna u modernom društvu. Igumanija Anastasija iznosi svoje iskustvo: „Otišla sam u manastir Bogovađa sa osamnaest godina, 1964. godine. Četiri godine sam bila iskušenica, a onda sam se zamonašila 1968. godine. [...] Kad sam se opredelila za ovaj ‘anđeoski život’ bila su teška vremena komunizma, kada se na nas gledalo kao na baksuze...“²⁹ Dve priče, monahinja Haretime i Zinovije, mogu nam ilustrovati taj

²⁹ Navedeno u „S verom bez podataka“ *Vreme* (10. oktobar, 2002):31.

period. Haretima je u manastir došla kao petnaestogodišnja devojčica, 1981. godine, a Zinovija se zamonašila 1974. kad je imala dva-deset godina³⁰. Obe su odrasle u pobožnim polu-seoskim domaćinstvima, s tim što je Haretimina porodica bila siromašna, a Zinovijina bi se mogla označiti kao srednja klasa. Haretimina porodica se doselila u okolinu manastira Ravanica, gde je otac dobio posao. Odrastanje u blizini manastira i česte posete njemu približile su Haretimi manastirski život, a monahinje su po mnogo čemu bili njeni prvi i jedini modeli. Po završetku osnovne škole provela je leto u manastiru. Kada ju je krajem leta igumanija pitala da li želi da ostane, ona se seća svoje dileme: s jedne strane manastirski život joj je bio vrlo privlačan, ali je istovremeno želela da nastavi školu i postane medicinska sestra. Otac joj je savetovao da ode u manastir, jer je smatrao da ako jednom krene u školu i „u svet“ posle više neće želeći da se vrati u manastirski život. Poslušala je oca, ali joj je i dalje žao što nije stekla znanje (ako ne i zvanje) medicinske sestre, pogotovo što se ispostavilo da je jedno od poslušanja u manastiru u kome boravi briga o hendikepiranoj i/ili retardiranoj deci, čiji se dom nalazi u neposrednoj blizini manastira. Na našu sugestiju da je možda otac želeo materijalno da je zbrine, poslavši je u manastir, s obzirom na njihove skromne uslove života, Haretima je naglasila da veruje da bi se ona u svakom slučaju vratila manastirskom životu posle škole, „jer čovek je prizvan u ovaj poziv, pa to nije samo stvar izbora.“

Monahinja Zinovija je prvi put osetila poriv da ode i živi u manastiru kad je imala trinaest godina³¹. Njena porodica je bila vrlo pobožna, pa su posete obližnjim manastirima bile česte. Za Zinoviju je taj način tihog i (makar spolja) mirnog života bio vrlo privlačan. Budući da su religiozni ljudi bili marginalizovani u društvu čije su se vrednosti definisale svetovnim moralom, Zinovijina porodica je rešila da se iseli u Australiju, gde su imali već neku rodbinu. U

³⁰ Usmena komunikacija, avgust 2001.

³¹ Psiholozi bi, naravno, takav poriv mogli tumačiti kao adolescentnu anksioznost, i verovatno bi bili u pravu u nekim, možda i mnogim slučajevima, ali ne svim. I zbog tog malog broja slučajeva, istrajan poriv za monaškim životom nesvodiv je na mladalačke strahove, anksioznosti i sl., nego je proizvod autentične religioznosti čiji smisao nije lako dokučiti spolja, jer je doživljajna a ne intelektualna kategorija.

Australiji, Zinovija kaže, je živela kao svaki tinejdžer tamo: pored škole je i radila, imala svoj auto... ali je u sebi neprestano maštala o drukčijem načinu života. „Drukčije“ je za nju značilo monaški. Kroz neverovatan sticaj okolnosti – koje su uključivale posetu Jugoslaviji pod izgovorom posete rodbini, majčine sumnje i oštro protivljenje monašenju, očev blagoslov, ujakova intervencija i, naravno, Božija intervencija (po rečima Zinovije) – devojčina intimna žudnja je bila ispunjena i ona se našla u manastiru. Po njenim rečima sve je to bila volja Božija, a za nju nema prepreke. Tako je ujak, koga je majka angažovala da je sačeka na aerodromu i spreči odlazak u manastir, imao problem sa automobilom na putu za Beograd i sa zakašnjenjem je stigao na aerodrom. Zinovija se već nalazila u kolima sa sestrama iz manastira i hitala novom životu. No ni tu se ne završava njena drama, jer iako je otac dao pristanak za njeno monašenje, majka mu se oštro suprotstavljala i u nekoliko navrata sa brojnom rodbinom pokušavala da je otme iz manastira. Na kraju je i ona morala da prihvati Zinovijinu odluku.

Jasno je iz konteksta da se u ovom periodu za monaštvo opredeljuju osobe odrasle u vrlo religioznim kućama, iz seoskih sredina ili manjih mesta. Za one koje su, poput Haretime, u manastir došle rano presudnu ulogu su odigrale igumanije. Ravanica je već bila poznata po mati Efimiji, monahinji velike shime³². I sadašnja igumanija je njena duhovna kćer, koja se, po rečima Haretime i Zinovije, sa velikom pažnjom odnosila prema mladim iskušenicama, brinula o njihovom obrazovanju, štedela ih od teških fizičkih poslova i ostavljala im vreme za šetnje u prirodi, za čitanje, itd. U tom smislu ličnost igumanije je za mlade monahinje bila neposredan primer posvećene osobe, sa kojom postoji na tom uzrastu jaka identifikacija. Jer kad govorimo o monaštvu kod vrlo mladih osoba, kaže monahinja Marija, koja se na taj poziv odazvala u poznim godinama, „mi ne govorimo o potpuno svesnom izboru, već o jakoj unutrašnjoj žudnji srca koju um tek docnije razume“³³.

³² Priče o ovoj znamenitoj ženi podvižnici sakupile su njene duhovne kćeri, sestinstvo ravaničkog manastira, u knjigu *Životopis shi-igumanije Jefimije, nastojateljice manastira Ravanice i Sv.Petke* (Beograd, 1972).

³³ Usmena komunikacija, 11. juna 2001.godine.

U trećoj generaciji monahinja, koje su odlazile u manastir od kraja osamdesetih i tokom devedesetih godina dvadesetog veka vidimo mnogo veće varijacije po svim osnovama: godinama stupanja u manastir, socijalnog i ekonomskog porekla, kao i same motivacije za odlazak iz sveta. Izdvojićemo dva primera. Monahinju Mariju, koju smo upravo pominjali kao osobu koji se za ovaj poziv odlučila u kasnim srednjim godinama, te igumaniju Jefimiju, koja je kao zrela mlada osoba prišla monaškom životu. U oba slučaja radi se o ženama iz Beograda, dakle iz urbane sredine, visoko obrazovanih, i u socijalno-ekonomskom smislu obezbeđenih.

Jefimija je u manastir došla u dvadesetšestoj godini. Odrasla je u Beogradu u porodici koja nije bila religiozna. Seća se da je jednom kao devetogodišnja devojčica pitala majku da li Bog postoji; kada je majka odgovorila da ne zna, ona je pomislila kako je to čudno da njena majka ne zna ono što ona zna – da Bog uistinu postoji. Iako Jefimijin život u porodici ili društvu nije imao neki religiozni okvir, kao mlada i osetljiva osoba ona je, kaže, tragala za unutrašnjim smislom, za Večnim. Kao studentkinja Likovne akademije to se traganje izjednačilo u jednom trenutku sa slikarstvom, a po završetku studija nastavilo kroz profesionalno bavljenje umetnošću. No smisao za kojim je žudela nije ostavljao tragove u materijalnoj stvarnosti; štaviše, ova je postajala sve besmislenija podudarajući se sa krvavim ratovima kroz koje se raspadala jugoslovenska država. Sankcije, izolacija, apatija koja je zavladala mladima te generacije, njihove jalove priče i prepričavanja, traćenje dragocenog vremena po kafićima, rečju hronični osećaj besmisla – sve to je uticalo na Jefimiju da potraži mogućnost isceljenja na drugoj strani. Za vreme jednog boravka u manastiru, gde je želela da nauči ikonopisanje, prepoznala je njega kao mesto isceljenja – kroz molitvu, s jedne strane, i ikonopisanje, s druge. Nije odmah napustila svet, nego se pripremila i svesna implikacija svog izbora, stupila u novi život. Iako joj je u manastiru ikonopisanje glavno poslušanje, ona na njega ne gleda kao na produženje slikarskog poziva. Kaže:

Sada se više ne bavim slikarstvom. Moje osnovno poslušanje u manastiru je izrada ikona. Namerno koristim reči ‘slikarstvo’ i ‘izrada ikona’ jer hoću da napravim i podvučem razliku.

Slikarstvo je za mene bilo traženje, a ikonopis to je trepet duše pred licem živoga Boga. To je neprekidno opštenje sa svim svetima i to opštenje u velikoj radosti i ljubavi jer se i sami svetitelji veoma raduju tome da kroz ikone budu svagda prisutni, u našim crkvama i domovima, a i u našim srcima. Mogao bi neko da pita otkud ja znam sta osećaju svetitelji. Pa znam, jer kako bi inače moglo da rukom nas grešnih i nedostojnih nastaju divne ikone koje potpuno nadilaze nas koji ih izrađujemo.

Sestra Marija je pre dolaska u manastir bila uspešan advokat sa privatnom praksom. Živela je porodičnim životom, sa suprugom i dva sina. Odrasla je manje više u sekularnoj porodici, ali je još od gimnazijskih dana negovala interesovanje za filozofska pitanja. Vremenom je razvila interesovanja za parapsihološke pojave i počela da prati naučna istraživanja i razmenjuje knjige i druži sa ljudima koji su delili takva interesovanja. Jednom prilikom je čula priče on nekim monasima koji su imali dar *prozorljivosti*, prekognicije, i sl.³⁴ Sestra Marija kaže da su je takve priče ponukale da ide po manastirima i počne da vodi duhovne razgovore sa monasima i monahinjama. Onda je shvatila da nema dovoljno znanja o religiji, pre svega o pravoslavlju, pa je počela da odlazi nedeljom u crkvu. Tu je srela sveštenika koji joj je bio duhovni otac sve do njegove smrti 1996. godine. Ovaj sveštenik je odigrao ključnu ulogu ne samo u njenom postepenom ocrkvenjavanju, nego i ličnoj transformaciji koja je usledila kao posledica njene duhovne prakse. Njeno daljnje duhovno rukovođenje razvijalo se pod budnim okom jednog jeromonaha iz obližnjeg manastira, koji ju je uveo u još intenzivniju duhovno-molitvenu praksu. Ubrzo je shvatila da njen unutrašnji život više nije lako spojiv ni sa porodičnim životom, ni sa poslom, rečju, sa životom „u svetu“. Njena porodica, suprug i sinovi, koji su u nizu godina svedočili njenu transformaciju, sa razumevanjem su dočekali njenu odluku

³⁴ Sa stanovišta monaške duhovnosti u tom smislu treba praviti i terminološku razliku između okultnog fenomena *vidovitosti* i *prozorljivosti*, koja je dar koji neki monasi stiču kao rezultat podvižničkog života. Prvo se smatra proizvodom ego-centričnosti sa sklonošću zloupotrebe, a drugo se smatra Božijim darom koji nije cilj sam po sebi, a koji čak, prema nekim svetim ocima, može biti iskušenje za monaha ili monahinju koji ih dožive kao ‘svoj’ dar.

da ih napusti i ode u manastir, u kasnim pedesetim godinama³⁵. Kao iskušeničica je provela manje od godinu dana, jer je u toku NATO bombardovanja 1999. godine, našavši se u jednom od fruškogorskih manastira, primila monaški čin zbog i u vanrednim okolnostima.

U oba slučaja, dakle, radi se o ženama sa profesijom, različitim godina, u različitim fazama života, iz urbane sredine, odrasle u sekularnim uslovim. Očito, one se nisu opredelile za monaški život ne znajući za druge životne mogućnosti, ili zato što u tom drugom životu nisu imale uspeha, već zato što im se monaštvo javilo kao odgovor na suštinsko pitanje smisla života. I, paradoksalno, upravo u ovakvim slučajevima – sa kojima se moderni urbani čitalac ovih monaških priča lakše identifikuje, nego što je to bio slučaj sa prethodnim generacijama monahinja o kojima smo govorili – teže je razumeti odluke za monašenjem budući da ne proizilaze iz vidljivih socio-ekonomskih razloga, nego su motivisani iznutra i kao takve ostaju svojim suštinskim delom nedostupne posmatraču spolja. Dalje, među monahinjama ove generacije, naročito posle devedesetih godina, ima jedan broj iz ratom zahvaćenih delova (Hrvatske, Bosne, Kosova), koje su se za ovakav život opredelile posle iskustava u ratu, koji je za neke od njih potpuno obesmislio život u svetu tako da su jedini smisao života tražile u Bogu. Takođe je zanimljivo da je većina mladih žena i devojaka koje su pristupile ovom pozivu poslednje decenije prošlog veka dolazilo iz nepotpunih, razbijanih ili na neki način disfunkcionalnih porodica. Igumanija Jelena kaže da je zbog toga njihova duhovna borba mnogo žešća i složenija, u poređenju sa monahinjama iz ranijih vremena koje su dolazile iz stabilnih patrijarhalnih porodica u kojima je religija bila deo života i vaspitanja³⁶. Ipak, njih vuče život u Bogu i na kraju se prilagode i žive monaški iako njihove slabosti naizgled čine da se pravila monaškog života slabije drže nego pre. Iskusne monahinje su nam tim povodom rekle da nije dovoljno da se želi da se živi u manastiru, nego se mora biti u stanju da se takav život izdrži – a ne izdrži svako unutrašnju borbu iskušeničkog perioda. „Ako

³⁵ Sin ove monahinje mi je rekao da i on i brat, koji je oženjen i ima decu, osećaju da im majka više pomaže iz manastira, svojim molitvama, čije pozitivno dejstvo oni vrlo ozbiljno shvataju. (Usmena komunikacija, juni 2001).

³⁶ Usmena komunikacija, oktobar 2002.

devojka dolazi u manastir zbog nekog razočaranja u životu, neće moći da ostane u manastiru. Njena duša i njen um će pritiskati isti onaj teret od koga je pobjegla... I takva osoba nema velike šanse da ostane“³⁷. Na pitanje šta joj je najlepše a šta najteže u monaškom životu, mati Jelena je odgovorila da je to „upleteno“ jer je najlepše to što je najteže – kad se prevaziđe.

Ateizacija društva za vreme socijalističke Jugoslavije stvorila je generacije roditelja koji su malo znali o religiji i još manje marili za nju. Ironični paradoks danas je u tome što su deca nekih od takvih roditelja kasnije rešila da život posvete Bogu. Priča o dvadesetpetogodišnjoj iskušeniци Melaniji, diplomiranom studentu filozofije, je stigla čak i do novina 2002. godine. U manastiru je bila kao iskušeniца preko godinu dana kada su je rođaci kidnapovali ne bi li predupredili njeno davanje monaškog zaveta. Melanija je bila ćerka lokalnog šefa policije i majke prosvetnog radnika; iskoristivši svoje veze, otac je falsifikovao dokumente kako bi dobio starateljstvo nad svojom (inače odavno punoletnom) ćerkom³⁸.

Iako je ovaj slučaj pomalo ekstreman, činjenica ostaje da mnogi roditelji nadobudnih monahinja, naročito ako nisu u veri, prolaze kroz teška i bolna iskustva, jer ne mogu da razumeju tu unutrašnju motivaciju svoje dece. Neki u tom procesu i sami prime veru i krenu putem nje (takav je, na primer, slučaj majke igumanije Jefimije), a neki nikada ne prihvate do kraja odluke svoje dece, makar one bile donete, kao u slučaju sestre Marije, u poznim godinama života (njena majka i dan-danas odbija da je poseti u manastiru)³⁹. Kao sto smo već istakli, nivo obrazovanja i opšte sofisticiranosti u ovoj generaciji je viši kao i svest o tome šta se ostavlja iza sebe ‘u svetu’, a to onda roditeljima dodatno otežava da razumeju i prihvate odluke svoje dece da se odreknu porodičnog života i života u društvu. No nisu samo roditelji našeg doba oni koji ostaju zbunjeni u susretu sa

³⁷ Igumanija Anastasija, navedeno u „S verom bez podataka“ *Vreme* (10. oktobar 2002):31.

³⁸ *Glas*, (6. avgust 2002): 5.

³⁹ Zanimljivo je da nam je više monahinja reklo da su majke bile mnogo više protiv monašenja kćeri nego očevi i da su to često formulisale kao razočarenje što ce im ćerke život provesti „u crnini“.

monaštvom u svom najužem okruženju; od samog svog početka ‘drugost’ monaškog poziva je bila izazov za razumevanje.

Umesto zaključka: Zašto žene danas idu u manastir?

Njihovim rečima rečeno:

Gospod nas je naprosto predodredio za ovaj mirni način života.
(Anastasija)

Često nas pitaju šta je to što nas je navelo da napustimo svet i dođemo u manastir, da posvetimo sav svoj život Bogu? Kako to objasniti nekome ko se nikada na ovom svetu nije osetio kao u „zemlji tuđoj“, ko nikada nije pomislio da mu je istinska otadžbina negde daleko, da je život, kako kaže Kundera, „negde drugde“, ko nikada nije čuo žalopojku prognanog naroda Izraelskog. (Jefimija)

Mi imamo drugi stil života, drugi smisao. Na primer, ja toliko volim ovaj svoj poziv, mada bilo je kolebanja i ovako i onako; tu je 35 godina; to nisu male godine i osećam se sad kao sledbenik presvete Bogorodice jer ona voli devstvenike, a naš život je takav. Od 15. godine sam u manastiru. Sad mi je lepo što sam tako provela život, lepo u postu, u molitvi, bdenju, trpljenju jer ipak sam nešto postigla. Jer gledam svet, u čemu je svet? Samo juri za novcem, za prolaznim, sve to prolazi, a ja na primer kad sam dobila malu shimu. Kako je bilo lepo! Kako je bilo slatko! Ja osećam da sam uz Gospoda jer ja sam njegova nevesta. (Haretima)

Kod monahinja koje su ušle mlade u manastir, nema velike priče. To nisu radile osvešteno, to duša vuče, a kasnije dolazi do osvešćivanja. Međutim, kod onih koje dođu manastir kasnije, kao ja, „promeni se krst“. U jednom svetu se zaokruže stvari – svetovne, i onda se pređe na duhovno. (Marija)

Ljudima još uvek nisu jasni monasi i skoro uvek imaju neku ideju o osobi koja je razočarana u život, pa zavijena u crno traži utehu „između četiri zida“ žaleći svoje neuspehe u životu. Istina je prilično drukčija. Monah nije osoba koja beži od ljudi, problema i društva, nego od taštine i pokvarenosti života u svetu; to je osoba koja je shvatila prazninu i prolaznu prirodu ovoga sveta i koju ne zadovo-

ljavaju zemna zadovoljstva i uživanja jer ona traži večno tj. Hrista. Monasi imaju iste slabosti kao i drugi ljudi, ali se razlikuju od drugih po tome što su ih svesni i što nastoje da se oslobode svojih slabosti. Time što ulazi u manastir čovek ne postaje kao anđeo, već se anđeoski život zadobija postepeno i uz mnogo napora [...] Život u manastiru olakšava tu borbu [...] Monah je osoba koja iskreno želi da se oslobodi svog ega, čije su radosti – radosti drugih ljudskih bića i čija je tuga – tuga drugih ljudskih bića. Monah uvek čezne da bude ispunjen ljubavlju prema Bogu i drugim ljudima i bori se da ni za trenutak ne izgubi tu ljubav. (Jelena)

IV Jedna srpska varijacija

Kosovo: Vanvremena metafora sred vremenitog prizivanja

U ovom delu ćemo se pozabaviti mehanizmima i strategijama nacionalne identifikacije koji olakšavaju uključivanje književne građe, poput epskih pesama, u određenje nacionalne kulture i ideje nacije. Posebno nas zanima da ispitamo odnos koji se razvija između jednog naroda i njegovog pripovedanja, odnosno između nacije i naracije. Ovaj odnos ponajčešće odražava ne samo kako ljudi pripovedaju o sebi tokom vremena, kakve predstave o sebi i „drugom“ projektuju u te priče, nego i kako se u svom vremenu „čitaju“ u pričama iz minulih vremena. Ukratko, opšte pitanje koje se postavlja u okviru književne antropologije jeste kako ljudi sami sebe tumače kroz književnost¹, a u okviru toga posebno je značajno *nacionalno samorazumevanje putem epske književnosti*.

Iza ovakvog pristupa krije se želja za boljim razumevanjem uloge koju je Kosovo igra(lo), i kao istorijska realnost tako i kao metafora, u stvaranju srpskog kulturnog i nacionalnog identiteta. Naime, ako bismo odbacili „fiktivnost“ kosovske teme kao nešto što je rezervisano isključivo za „imagintivno predstavljanje“ (epska pesma, mit) i stoga izolovano od „činjenice“ (istorije), uskratili bismo sebi priliku da sagledamo način na koji se ta tema odražava u narodu, odnosno u onome gde leži njen mobilizirajući potencijal. U tom smislu

¹ Wolfgang Iser, *The Fictive and the Imaginary: Charting Literary Anthropology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993, ix-xix.

je instruktivno ono što je Sudipta Kavirađ (Kaviraj) primetio u indijskom kontekstu: „upravo to stvaranje [epskih] priča, i njemu svojstvena konstrukcija prošlosti stvara i jedan narod, u takvom obliku i na taj način. *I baš ta narativna svest donekle i određuje biće tog naroda*“². Stoga ovde predlažemo da se obe ove dimenzije iskustva, fiktivna i činjenična (tj. šta Kosovo znači u nacionalnoj imaginaciji, a šta u istorijskoj stvarnosti) uzmu u obzir u tekućim raspravama o Kosovu koje se po pravilu odvijaju u sklopu odnosa „mi“/ „oni“.

Iako su se „oni“ u odnosu „mi“ protiv „njih“ istorijski promenili tako što „oni“ više nisu Turci nego Albanci, simbolika prvobitnog istorijskog i književnog razlikovanja, tj. „krst protiv polumeseca“, ostala je ista. To znači da prvobitna retorika u kojoj se na Turke ukazuje kao na „druge“ još uvek važi, te da simboličko prizivanje krsta ili polumeseca stvara mogućnost povezivanja sa sadašnjošću na prividno poznati način, što ima za rezultat pojavu koju je Bahtin svojevremeno okarakterisao kao „ignorisanje onoga što je sadašnje u sadašnjosti i prošlo u prošlosti“³.

Naglasak, dakle, stavljamo upravo na promenljiv identitet kosovske teme; od njene artikulacije, iz brojnih i rasprostranjenih usmenih i pisanih tradicija, preko simbola novostvorene nacionalne književnosti (gde se nacionalno ne poklapa sa jednim narodom ili sa jednom državnom teritorijom), do njene političke upotrebe u određenim istorijskim prilikama. Prema tome, u daljem tekstu izlažu se načini na koje se retorika koja se odnosi na fenomen Kosova vremenom uspostavljala i s njom preplitala: tako imamo Kosovo kao istorijski događaj, kao sveprisutnu mitsko-religioznu stvarnost ili kao narodnu epsku tradiciju, koji se u datim okolnostima koriste skoro kao sinonimi. Kao rezultat toga, možemo uočiti tačke međusobnog približavanja i presecanja različitih diskursa (književnih, religijskih, političkih), a relativna lakoća sa kojom je tema Kosova prelazila granice ovih diskursa pokazuju da epska prošlost može postati *prošlost*

² Sudipta Kaviraj, „On the Structure of Nationalist Discourse“ u *State and Nation in the Context of Social Change*. T.V. Sathyamurthy, ed. Delhi: Oxford University Press, 1994, 320.

³ Mikhail M. Bakhtin, „Epic and Novel“ u *The Dialogic Imagination*. M.Holquist, ed. Austin: University of Texas Press, 1992, 14.

iskoristiva u sadašnjosti, tj. da se epski „tekst“ efektivno može uklopiti u politički kontekst u određenim istorijskim prilikama.

Tako, suprotno većini analiza problematike Kosova, koje nastoje da naprave razliku između „prave“ istorije Kosova i kosovskog „mita“, ovde se ističe da razumevanje uzajamnog delovanja „istorije“ i „mita“ daje bolje rezultate. Pretpostavljena objektivnost istorijskih događaja isuviše je često zavisila od pisanih zapisa, opaski i opažanja koji bi se teško mogli uzeti kao istorijski neutralni odnosno objektivni, jednako kao što u mnoštvu imaginativnih tekstova (usmenih ili pisanih) postoji dovoljno ‘uhvaćenih’ realnih okolnosti koje se mogu posmatrati kao objektiviziranje suštinskih kodova ponašanja putem kojih se ponašanje i delovanje ljudi mogu tumačiti i meriti⁴. Otuda na jednoj ravni analize valja napraviti razliku između Kosova kao nacionalnog simbola i njegovog simboličkog značenja kao književnog umetničkog dela; dok s druge strane valja priznati da ove dve stvari zapravo nisu razdvojene u široj nacionalnoj kulturi i imaginaciji – činjenica koju izgleda nacionalni i nacionalistički lideri bolje razumeju od naučnika.

Iako su prvobitno bile začete u jednom poetskom sklopu, mnoge epske predstave i stavovi o „nama“ i „njima“ stavljeni su u politički kontekst nacionalističkih diskursa devetnaestog i dvadesetog veka. Ovi novi, ne-književni konteksti otkrili su određene aspekte epske priče ističući one epske junake koji su naizgled najneposrednije „govorili“ o problemima naroda u datom istorijskom trenutku. U tom smislu političko prisvajanje epskih tema i heroja temelji se na semantičkim mogućnostima ili dvosmislenostima ugrađenim u samu narativnu strukturu epske priče, a koje se mogu tumačiti kao „otpor“ epske simbolike prema ukonačenju u bilo kom istorijski uslovljenom značenju. Pažnja koju poklanjamo razumevanju ovih predstava i stavova u epskoj naraciji neophodna je ne samo da bismo razumeli način na koji se ona prisvaja za političke svrhe, nego i zato što ove predstave i priče u širem smislu postaju kontekst bez kog je teško shvatiti sam „tekst“ kasnijih istorijskih i političkih okolnosti. Prema tome, kontekstualizacija je uzajamna.

⁴ Brian Stock, *Listening for The Text: On the Uses of the Past*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990, 16-29.

Na središnji značaj kosovskih epskih pesama za strukturu srpske nacionalne kulture ukazao je, prilikom njihovog sakupljanja, objavljivanja i evropskog predstavljanja, Vuk Stefanović Karadžić u Beču, početkom XIX veka, što je istovremeno i vreme srpskih ustanaka protiv otomanske vladavine. Ističemo da su različite istorijske okolnosti (kao što je jačanje turske moći posle Kosovske bitke 1389. godine i pogoršanje prilika u otomanskom carstvu na Balkanu u XVIII veku) istakle dve različite ideje i ideala Kosova. Prvobitnu, koja naglašava duhovnu stranu samožrtvovanja i oličenu u Knezu Lazaru i kasniju, u vreme ustanaka, koja je podvukla junačko delo Miloša Obilića, ubistvo turskog sultana Murata. Tu odmah treba uočiti tendenciju da se istorijskim bitkama, poput nacionalnih borbi za oslobođenje, daju epske proporcije i analogije; s druge strane, vidimo kako se same epske bitke prizivaju i opisuju kao kosmičke, dajući indirektno istorijskim bitkama religiozno/mitološku dimenziju. Na taj način, zahvaljujući svojoj pristupačnosti i popularnosti, epske pesme (u kojima su već ugrađene značajne religijske i mitološke strukture) posredno unose u tekuću nacionalističku retoriku ne samo religijsku simboliku nego i sve njene protivurečnosti i dvosmislenosti.

Kosovo: „Cela naša tužna prošlost“

Svako od nas je u sebi stvorio sliku Kosova dok smo još u kolevcima bili. Naše majke su nas uspavljivale sa pesmama o Kosovu, a u našim školama učitelji nikada nisu prestajali da pričaju o Lazaru i Milošu....

Sam zvuk te reči – Kosovo – izazivalo je neopisivo uzbuđenje. Ova jedna reč ukazivala je na crnu prošlost – pet vekova. U njoj je sadržana cela naša tužna prošlost – tragedija kneza Lazara i celog srpskog naroda....

Bože, šta nas je čekalo! Videti oslobođeno Kosovo.

Duše Lazara, Miloša i svih kosovskih mučenika nas gledaju. Osećamo se snažnim i ponositim jer smo mi pokolenje koje će ostvariti vekovni san celog naroda: mačem povratiti slobodu koja je od mača izgubljena⁵.

⁵ Anonimni učesnik u konačnom oslobođenju Kosova za vreme drugog Balkanskog rata 1912-13. Citirano iz *Vojničkog glasnika*, 13 (28. juni 1932): 186-7, u knjizi

Vreme na koje se odnose ova sećanja mladog učesnika u konačnom oslobađanju Kosova jeste Balkanski rat 1912-1913. godine. Tada su zajedničke snage balkanskih naroda konačno uspele da oslobode poluostrvo od vekovne turske vladavine. Međutim, pripreme za ovaj trijumfalni napad počele su više od jednog veka ranije, srpskim ustancima 1804. godine, pod vođstvom Đorđa Petrovića (Karađorđa) i 1815. pod Milošem Obrenovićem. Oni su doveli do niza sporazuma, od kojih je poslednji bio onaj u Berlinu 1878. godine, a koji su tada Srbiji obezbedili političku nezavisnost od otomanske vladavine⁶. Međutim, južna pokrajina Kosovo ostala je pod turskom vlašću još nekoliko desetleća. Ova činjenica postala je moćan psihološki činilac u kasnijoj borbi za njeno oslobađanje i delatni sastojak ne samo u očuvanju jedinstvene baštine već i u stvaranju i daljem oblikovanju nacionalne svesti.

Kosovsko predanje, u kome je usmena epska poezija – koju su najvećim delom stvorili nepismeni pevači⁷ – postala najuticajnije sredstvo, ušla je u novu fazu u prvim decenijama XIX veka. Događaj koji ju je obeležio bilo je objavljivanje zbirke usmenih epskih pesama

Thomas-a Emmret-a *Serbian Golgotha: Kosovo, 1389* (New York: Columbia University Press, 1990), 133-34. Poslednje reči ovog komentara su neposredan odjek epskih reči sultana Murata koji je izazvao kneza Lazara da dođe na Kosovo polje da podele zemlju „mačem“ (videti Vuk Stefanović Karadžić, *Srpske narodne pjesme*, knjiga II (Beograd: Nolit, 1972), 195. U daljem tekstu, pozivanje na ovu zbirku biće označeno sa VUK, s tim što će rimskim brojem biti označena knjiga, arapskim brojem pesma, a malim rimskim brojevima delovi pesme; tako bi bilo: VUK, II. 49.i.

⁶ Srbija je obezbedila delimičnu autonomiju Sporazumom iz Bukurešta 1812. godine, punu autonomiju Sporazumom iz Andreanopolja iz 1829. godine. I, konačno, nezavisnost od otomanske imperije u uskim okvirima Berlinskog sporazuma 1878. godine.

⁷ Svetozar Koljević tvrdi da su epske pesme negovane i na srednjovekovnim srpskim dvorovima i da su delile sudbinu srpskih seoba, stižući do gradova na jadranskoj obali i udaljenih oblasti dinarskog planinskog lanca. Najranije zabeležene *bugarštice*, epske pesme od 12 do 16 slogova, kao što su one koje je zapisao poznati hrvatski renesansni pesnik Petar Hektorović, iz sredine XVI veka, otkrivaju „duboku jezičku, oblikovnu i kulturnu srodnost sa kasnijim epskim konvencijama.“ U svojoj dugačkoj poemi *Ribanje i ribarsko prigovanje*, koja je objavljena u Veneciji 1568. godine, Hektorović beleži razgovor ribara o tome kako se razveseljavaju jednom epskom pesmom „na srpski način“. Koljević, *Epska poezija u stvaranju*, 11 – 30, 31 – 66.

Vuka Karadžića *Mala prostonarodna slaveno-serbska pjesmarica*, u Beču 1814. godine. Odmah posle ove zbirke sledilo je drugo izdanje narodnih pesama u četiri knjige, pod naslovom *Srpske narodne pjesme* 1841, 1845, 1846, i 1862. godine. Do tog vremena, dobro poznata zbirka narodnih pesama J. G. fon Herdera *Volkslieder*, koja je objavljena 1778-9. godine, i koja je uključivala i prevod na nemački dve južnoslovenske pesme („Pesma o Milošu Kobiliću“ i „Hasanaginica“) postala je čuvena u celoj zapadnoj Evropi. Njeno pojavljivanje je ukazivalo na tadašnje zanimanje i potražnju za „prirodnom“, „nacionalnom“ ili „narodnom“ poezijom, kao i na oživljavanje interesovanja među naučnicima za pitanja kompozicije epskih pesama⁸. Naime, romantičarska Evropa, kojoj je Prosvetiteljstvo već unelo na mapu simboličke geografije egzotičnog ‘rođaka sa Istoka’⁹ otkrivala je kao svoju kulturnu periferiju „male“ narode koji su zbog vekovne strane prevlasti prespavali kako „rascvetalu književnost Renesanse [tako] i velike zablude doba Prosvetećenosti“. Umesto njih, ovi narodi su negovali folklor u koji se vekovima upijao skoro celokupni raspoloživi talenat naroda preuzimajući u osnovi ulogu „književnog“ izraza¹⁰.

S obzirom na tako povoljno stanje prilika u zapadnoj Evropi, nije čudo da je Vukova zbirka srpskih „narodnih pesama“ imala ogroman odjek¹¹. Za Vuka, međutim, sakupljanje srpskih epskih

⁸ Ovo je naročito bio slučaj u Nemačkoj, obeleženo otkrićem *Nibelungelied* 1782. godine i povećanjem interesovanja za ranu poeziju i epove. Pojavio se i određen broj studija o grčkoj epskoj poeziji, od kojih je najznačajnija *Prolegomena ad Homerum* F. A. Wolfa iz 1795. godine, koja je možda uticala i na samog Vuka Karadžića (videti Wilson, *Life and Times*, 190-207).

⁹ Wolff, *Inveting Eastern Europe*, 1994.

¹⁰ Svetozar Koljević, „The Battle of Kosovo in its Epic Mosaic,“ in *Kosovo: Legacy of a Medieval Battle*, ed. W. S. Vucinich and T. Emmery (Minneapolis: University of Minnesota, 1991), 123.

¹¹ Treba se podsetiti celokupnog evropskog konteksta u kome je romantičarska moda i interes za stare pesme, narodnu epsku poeziju i egzotične udaljene zemlje i narode neprestano rasla od druge polovine osamnaestog veka. Objavljivanje zbirke *Fragments of Ancient Poetry* James Macpherson-a 1760. godine, koja je uključivala određen broj prilagođenih starih epskih pesama prenetih u Škotsku između osmog i devetog veka, označilo je početak te mode. Pokazalo se da je jedan od najuticajnijih spisa tog vremena bio *Ossian* 1773. godine, koji je dobio ime po legendarnom škotskom ratniku-pesniku iz trećeg veka. Nije sigurno u kojoj meri je *Ossian*, prilično veštačka kombinacija dve ranije objavljene pesme Macpher-

pesama nije bilo značajno samo zbog tadašnje književne potražnje u zapadnoj Evropi. Smatrao je da njihovo zapisivanje nacionalni zadatak s obzirom na borbu koja se vodila u njegovoj otadžbini za političku nezavisnost od otomanskih Turaka. Po njemu, književne i političke reforme trebalo je da se odvijaju uporedo, a njegovo poznavanje ratova za nacionalno oslobođenje kao i same epske tradicije bilo je – iz prve ruke. Ono što je Evropa u doba Romantizma morala da zamišlja izdaleka, Vuk je saznavao prilično neromantično iznutra. Pre no što je otišao u izgnanstvo u Beč (1813-14), Vuk je i sam bio vatreni pristalica Prvog srpskog ustanka 1804. godine. Ovaj događaj je, sa svoje strane, vezao u čvor kolektivne svesti mnoge labave niti dugog epskog pamćenja o istoriji srpskog naroda. Nužno selektivno, epsko pamćenje je stvorilo sopstvenu podelu istorije sastavljenu od događaja i ličnosti koji su smatrani prekretnicama u istoriji srpskog naroda¹². Ako je i postojalo više od jedne takve prekretnice u epskom pamćenju srpskog naroda, po svoj prilici su izbledele pod jačinom sećanja na Kosovski boj.

Sam Vuk je govorio o središnjem mestu kosovske teme u tradiciji herojskog epskog pevanja:

Ja mislim da su Srbi imali tradiciju herojskog epskog pjevanja i prije Kosova ali su promjene u to doba toliko uticale na narod da

son-a, *Finqal* (1762) i *Tenore* (1763), bio autentičan. Njena privlačnost je bila nesumnjiva – čak i za Geteovog mladog Vertera, Homera je istisnuo „božanstveni Ossian“ (Wilson, *Life and Times*, 192-3). Omiljenost *Ossiana* je posredno doprinela povećanom zanimanju za južno-slovenske zemlje i narode. Italijanski prevodilac *Ossiana*, Alberto Fortis, koji je putovao u Dalmaciju 1770. godine, objavio je svoju knjigu *Viaggio in Dalmazia* (Putovanje u Dalmaciju) nekoliko godina kasnije. Ona je uskoro prevedena na sve glavne evropske jezike. Fortis je u svoju knjigu uključio južno-slovensku pesmu koja je postala najpoznatija na zapadu, *Hasanaginicu*, kao i neke druge „herojske pesme Morlaka“, posebno „Pesmu o Milošu Kobiliću i Vuku Brankoviću“ iz kosovskog ciklusa. Fortisov izbor za većinu ovih pesama bila je knjiga lokalnog dalmatinskog franjevačkog kaluđera i svirača gusla Andrije Kačića *Razgovor ugodni naroda slovinskoga* (1756, 1759).

¹² Mircea Eliade je primetio da je do takvih percepcija došlo zahvaljujući činjenici da je narodnom pamćenju teško da zadrži pojedinačne događaje i lica kao takve nego teži da ih izjednači sa određenim mitskim modelima (mitski junak) ili mitskim delima (borba sa čudovištem, neprijateljski brat, itd.); videti *The Myth of the Eternal Return*, (Princeton: Princeton University Press, 1974), 43.

je praktično zaboravio sve prije toga i samo su o događajima poslije toga opet počeli da izmišljaju priče i pjesme.¹³

Svesno ili ne, tek u Vukovom radu je kosovska baština postavljena u samo središte života njegovog naroda, posmatrana u svetlosti tadašnjeg zapadnog i srednjoevropskog *Zeitgeist*-a kao živi izraz njegovog „nacionalnog duha“¹⁴. U sklopu društava koja imaju ograničenu pisanu istoriju, epsko stvaralaštvo, sada određeno i kao društveno i kolektivno iskustvo, ne samo estetsko, dobija status pripovesti o istorijskim događajima; dakle, nečeg što je istovremeno „naše sopstveno“ ali je, srećnim sticajem okolnosti, i u (trenutnom) skladu sa opšte prihvaćenim gledištem na Zapadu o epskoj poeziji kao svojevrsnom dokazu i meri starosti naroda i njihovih kultura.

Povezivanje epike sa precima i starinom postalo je glavni sastojak nacionalne veličine koje, u slučaju nekih evropskih naroda i njihovog traganja za „poželjnim precima“¹⁵, svoje korene vuče još od XVI i XVII veka. Veličajući događaje i junake iz prošlosti, epsko stvaralaštvo se pojavilo kao prirodan izvor ponosa i uzdizanja naroda koji još nisu postali nacije u modernom smislu, a koji su svoj „pravi“ identitet tražili pre svega u prošlosti koja je prethodila njio-

¹³ VUK, I, 539.

¹⁴ Treba se i ovde prisetiti Hegelovih esencijalističkih gledišta o nacionalnom epskom stvaralaštvu kao literarnom poduhvatu koji je tesno isprepleten sa životom cele nacije. Za Hegela, epske pesme daju viziju „*suštine duhovne* svesti jedne nacije“ koja se manifestuje u religiji, porodici i društvenom životu, u celom načinu razmišljanja. G.W.F. Hegel, *Aesthetics*, vol. 2, trans. T.M. Knox (Oxford: The Clarendon Press, 1975), 1045.

¹⁵ Na primer, postoje dokazi sa su se francuski srednjovekovni pisci, kojima je bila bliska pripovest Eneide, iz Vergilijevog speva dobili nadahnuće za mit o trojanskom poreklu Francuza. Legenda o poreklu Franaka od Trojanaca imala je svoju varijantu i među Britancima i nekim germanskim narodima. Šta više, bilo je opšte prihvaćeno među Francuzima tog doba da ni jedna književnost nije vredna svog imena ukoliko nema ep sličan *Ilijadi* ili *Eneidi*. Međutim, u devetnaestom veku ova nastojanja da se Francuskoj obezbedi jedan ep po uzoru na Homerove ili Vergilijeve epove postala su nepotrebna jer je pažnja skrenuta na zanemarene francuske srednjovekovne epove, što je našlo svoj odraz u izjavama poput „La Chanson de Roland est notre Illiade“ (Pesma o Rolandu je naša Ilijada). Videti R.E. Asher, *National Myth in Renaissance France* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1993), 9 – 43 i 119 – 22.

vim sadašnjim stranim vladarima. Za Južne Slovene koji su bili pod otomanskim carstvom, uobličavanje savremenih nacionalnih kultura značilo je njihovo određivanje kao korenito različitih od otomanske imperijalne kulture. Međutim, to je takođe značilo da se ti narodi sve više vide i poistovećuju sa zapadnoevropskim svetom, onim istim koji ih je još u preotomanskom, vizantijskom vremenu obeležio kao „Druge“. Shodno tome, sa stanovište re-definisanja identiteta primećujemo protivurečan tok. S jedne strane, tu je svesno diferenciranje od Turaka kao nametnutih „drugih“ a, sa druge strane, pokušaj identifikovanja sa zapadnom Evropom. Ovo je stvorilo jedan unutrašnji sukob u tradiciji tako da iako je suverenitet nad „sopstvenim“, „unutrašnjim“, „duhovnim“ domenom (religije i kulture) uprkos svemu bio očuvan, kriterijum za vrednovanje tog „sopstvenog“ potekao je iz zapadnoevropskog intelektualnog projekta zvanog Prosvetiteljstvo i njegovog kasnijeg sastavnog ko-projekta, Romantizma. Moglo bi se ustvrditi, na primer, da je u delovima Evrope kojima su vladali Turci, *odvojenost* od drugih delova kontinenta nametnuta jednom azijskom imperijalnom kulturom pospešila i ojačala sliku Evrope kao ideala koga valja dosegnuti kroz nacionalno oslobođenje. Ova odvojenost je ojačala osećaj pripadnosti evropskom hrišćanstvu uprkos prethodnoj drugo-ja-čijosti Vizantije i zvaničnoj podeli hrišćanske crkve na zapadnu i istočnu, 1054. godine. Nije slučajno da u oblastima Evrope koje su bile pod turskom vladavinom, neprijateljska slika „latinskog Zapada“ ili „katoličkog Zapada“, koja je odražavala pomenuti rascep u hrišćanstvu, bila zamenjena, naročito u doba Prosvećenosti, slikom „prosvećene Evrope“ i „civilizovane Evrope“¹⁶.

Međutim, uobrazilja nacionalne ideologije koja je, u sekularnom izdanju savremene zapadne Evrope bila očišćena od metafizičkog i duhovnog značenja, ovde pravi neočekivani zaokret. Proces sekularizacije zapadnog društva otpočeti i pojačani idejama Renesanse, rađanjem naučnih metoda u XVII i XVIII veku, prekomorskim otkrićima ‘novih’ svetova, bez presedana u ranijoj istoriji, urbanizacijom i industrijalizacijom društva u XIX veku itd., nikada nisu stvarno i u potpunosti bili deo iskustva naroda istočno od zapadne

¹⁶ Vidi Wolff, *Inventing Eastern Europe*, 4.

Evrope. Jedino su odjeci ovih tokova i iskustava stizali manje ili više posredovano do pokrajina otomanske Evrope.

U vreme stvaranja nacionalnih kultura, epska tradicija među južnim Slovenima bila je *živa tradicija*, tj. narodna tradicija u pravom smislu te reči, što nije bio slučaj, na primer, u Francuskoj, Španiji ili Nemačkoj tog vremena¹⁷. Epovi na tim prostorima nisu mogli da imaju politički mobilisuću ulogu žive tradicije kao što je to bio slučaj na Balkanu ili u nekim azijskim kulturama¹⁸. Retorička snaga herojske epske ideologije, efektne u narativnoj ravni, u kombinaciji sa dobrim poznavanjem epskih priča i junaka, prokrcila je put u druge diskurse, kao što su nacionalistički, gde je postala svojevrsna politička prednost. Pomogla je da se nove prilike sagledavaju *preko* poznatih predstava i asocijacija, oblikujući jedan idiom unutar različitih kulturnih ideologija i diskursa kroz sjedinjavanje prošlosti i sadašnjosti, metaforičkog i bukvalnog. Uključivanje epskog u izgrađeni korpus nacionalne prošlosti tako je dalo epskoj književnosti novi legitimitet i ulogu. U narodnom poimanju Kosovo je postalo paradigma pravedne borbe, samo-žrtvovanja i umiranja za „krst časni“ i „slobodu zlatnu“. Štaviše, ono je postalo paradigma kolektivnog samorazumevanja, glavna metafora u kasnijim tumačenjima ključnih istorijskih događaja u XIX i XX veku. Kosovo je postalo tesno vezano za život celog jednog naroda koji je postepeno postajao svestan sebe kao nacije u sklopu drugih evropskih nacija i koji je težio da sebe odredi kao naciju, za razliku od bedne „raje“ iz otomanskog carstva.

Kosovska mitema se takođe može razumeti u smislu *religijskog nacionalizma*,¹⁹ koji obuhvata diskurs o religijskoj zajednici i o naciji i, kao takav, poseduje veću mogućnost objašnjenja od raširenih

¹⁷ U ovim zemljama epska literatura je bila izbor nacionalnog ponosa i dodeljena joj je ideološka funkcija tako da je *Chanson de Roland* (Pesma o Rolandu), na primer, bila poštovani deo nacionalnog literarnog kanona jer je bila *Gesta Dei per Francos* koja slavi vojno junaštvo u službi *la douce France*.

¹⁸ Dobra paralela problematike Kosova u južnoazijskom kontekstu je slučaj hinduističkog epa *Ramajana*. Sheldon Pollock „*Ramayana and Political Imagination in India*“, *The Journal of Asian Studies* 52 (May 1993): 261-98.

¹⁹ Peter van der Veer, *Religious Nationalism* (Berkeley: University of California Press, 1994).

gledišta o nacionalizmu kao funkcionalnoj nužnosti sekularizovanih i industrijalizovanih društava²⁰. Štaviše, i religiozni i nacionalistički diskursi dele određenu fatalističku retoriku, ali za razliku od religije koja se koristi pojmovima ontološkog fatalizma (smrt/besmrtnost), nacionalizam se služi onima koji pripadaju istorijskoj fatalnosti (rat/ponovo rađanje nacije). U sledećem odeljku ćemo razmotriti neke načine na koje ovi diskursi uzajamno deluju jedni na druge.

Istorijske bitke, epske bitke, kosmičke bitke

Istorijski sukob Srba i Turaka opevan u kosovskim pesmama ne samo da predstavlja viđenje određene istorijske bitke nego i njenu hiperbolizaciju do kosmičkih razmera. Takvo imaginativno predstavljanje bitke s Turcima kao sa „sasvim drugim“ pokazalo se da ima značajne društvene posledice. Simbolika i mitsko izražavanje ove teme pojačano je istorijskim iskustvom koje je nadalje obeležilo celokupnu docniju duhovnost. Određenje neprijatelja saopšteno kroz gledište religijske tradicije „mi“ (ili „oni“) igra u ovom slučaju naročito zanimljivu ulogu.

Ono što je nesumnjivo iz ranih rukopisa, kratkih biografija ili autobiografija, hronika i epskih pesama, kako sa srpske tako i sa turske strane, od kojih su neke zapisane u decenijama posle Kosovske bitke, jeste da se kosmička dimenzija prisutna u religijskim tumačenjima (što hrišćanskim, što muslimanskim) vremenom postaje moralna komponenta koja se uklapa u identitet grupe. „Mi“ postaje narod koji je na Božijoj strani pa mu je otuda povereno da pobeđi u smislu „našeg“ verskog poimanja pobeđe. Na primer, ako uporedimo srpske i turske opise smrti kneza Lazara i sultana Murata na kosovskom bojnopolju, otprilike iz istog razdoblja tj. iz prve polovine XV veka, zapanjuje nas sličnost retorike u hrišćanskim i islamskim opisima njihove smrti kao mučenika.

²⁰ Cf., na primer, Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London: Verso, 1991; Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983; Eric Hobsbawm, *Nation and Nationalism since 1789*, Cambridge University Press, 1991.

„...jer Bog je dozvolio da se to desi, da plemeniti (Lazar) i oni koji su se borili sa njim umru sa vencima mučeništva. (Lazar) je postigao blagoslovenu smrt kada mu je odsečena glava, dok su se njegovi dragi prijatelji samo molili da umru pre njega da ne budu svedoci njegove smrti.“

„Obe vojske su se sukobile i žestoko borile ubijajući jedni druge. Mnogi muslimani su ubijeni i mnogi nevernici su izgubili živote... Onda se jedan nevernik približio padišahu koji je bio na konju i sa mačem oštrim i svetlucavim kao voda probo ga... Gazi Murat Khan je na tom mestu postao mučenik za svoju veru.“²¹

Ovi opisi otkrivaju rašireno verovanje tog vremena, kako u hrišćanstvu tako i u islamu, da su istorijski događaji replike i otelotvojenja njihovih kosmičkih prototipova. Iza svakog opisa stoji moć ubeđenja da su u bici uložili večiti, za Turke koji su odlučili da pokore Srbe „nevernike“, i za Srbe koji hoće da odbrane ne samo sebe nego i ispravnost svoje vere (pravo-slavlje) od Turaka „nevernika“. U tako postavljenoj bici ne može da bude pravih gubitnika jer se svaki vladar smatra pobednikom budući da je umro smrću mučenika. Ovo se slaže sa istraživanjem Đorđa Trifunovića koje pokazuje da se Lazar pojavljuje kao pobednik u svim ranim srpskim rukopisima koji govore o boju. Lazareva pobjeda je, veli on, neprestano vezivana za pridev *svetla*, ukazujući pre svega na duhovnu, a ne na historiografsku perspektivu i usmerenost pisca. Sam događaj savremenici opisuju u njegovom religijskom značenju a ne kao istorijski događaj²². Naglasak je, shodno konvenciji religioznog jezika i načina izražavanja, na onome što je postignuto u duhovnom smislu, a to je duhovna pobjeda.

Biblijski prizvuci takvih ideologija borbe i miriranja oblikovali su ne samo pisanu tradiciju o Kosovu nego i usmenu (epske pesme, priče, poslovice, zagonetke), koje su se na različite načine uzajamno prožimale. Ove dve tradicije, bez obzira na žanrove, crple su i delile

²¹ Srpski izvor je „Život despota Stefana Lazarevića“, dok je turski pisac hronike Urudz-bin Adil, citiran iz *Glasnika srpskog naučnog društva* (knjiga 14, str. 65-66) u knjizi Miodraga Popovića, *Vidovdan i časni krst* (Beograd: Slovo Ljubve, 1976), 144-46 i Đorđa Trifunovića *Srpski srednjovekovni spisi o knezu Lazaru u kosovskom boju* (Kruševac: Bagdala, 1968), 355-65.

²² Trifunović, *Srednjovekovni spisi*, 336.

predstave iz istog izvora hrišćanske mitologije. Pošto je Lazar pobedio „naoružavši se Hristom“, on je kao David savladao „onog Golijata sa mnoštvom jezika“, itd.²³ Ove slike pokazuju sličnost sa opisima iz epskih pesama „čestitoga cara“ Lazara i njegovih vitezova koji umiru za „krst časni“ i „veru hrišćansku“, boreći se sa „prokletom aždajom“ koja pljuje otrovne strele na Srbe („siplje na nas strijele otrovane“)²⁴.

Duhovna pobeda Lazara i njegovih vitezova odigrava se u stvarnosti masovnog pokolja, dok preživeli učesnici boja gacaju kroz lo-kve krvi, prekrivene telima junaka i njihovih konja. Isprepletane sa ovim krvavim slikama javljaju se i slike žena, posebno „kosovke de-vojke“, koja previjajući ranjenike i sama ogrezne u krvi. Sagledane zajedno, ove apokaliptične slike bude biblijske asocijacije na Otkro-venje i na Onog pravednika koji je došao da „sudi i ratuje“ na belom konju sa svojom belom odorom „natopljenom krvi“, dok mač koji izlazi iz njegovih usta ubija „zvijer“²⁵. Ova vrsta apokaliptičnog sce-narija, piše Elen Pejgls (Elaine Pagels), prizivana je još u ranim da-nima da bi se opisali sukobi između sledbenika Isusa Hrista i raznih grupa koje su po piscima Jevanđelja smatrani njegovim protivnici-ma²⁶. U stvari, ona ukazuje da je kroz celu istoriju hrišćanstva ova vizija kosmičke bitke između sila dobra i zla, koja potiče iz starih jevrejskih apokaliptičnih izvora, „nadahnjivala bezbrojne ljude da se suprotstave nesavladivim okolnostima u ime onoga što veruju da je ispravno i da izvrše dela koja bi, da nije vere, izgledala kao ispra-zan bravado“²⁷.

Ovo zapažanje je izgleda naročito na mestu kada je reč o Koso-vu, kao istorijskom i kulturnom fenomenu, pošto je prvenstveno reli-gijska strana događaja ta koja mu daje značenje pa, otuda, ono nije samo isprazni bravado. Za kosovski sindrom „slava“ je ono što se ra-čuna, a ne „poraz“. Ovo drugo ima veze sa istorijskom stvarnošću

²³ *Ibid.*

²⁴ Opis Turaka kao „proklete aždaje“ koja se Ivanu Kosančiću javlja u snu postaće uobičajeniji u kasnijoj epskoj poeziji. Videti Vukašin Stanisavljević, izd. *Ko-sovski ep* (Gornji Milanovac: Dečje Novine i Priština: Jedinstvo), 70.

²⁵ Vidi Otkr. 19, 11-15; 20, 2.

²⁶ Elaine Pagels, *The Origin of Satan* (New York: Vintage Books, 1995), 179.

²⁷ *Ibid.*, 181.

dok prvo stavlja i tumači istoriju u širem, kosmičkom sklopu u kome umreti za Hrista znači da je odlučujuća bitka već dobijena. Odrublji- vanje glave Lazara na bojnopolju uzima se kao dokaz ovog zna- čenja jer se kaže da su „duše onih koju su obezglavljeni za Hrista i za reč božiju“ živeli i vladali sa Njim hiljadu godina²⁸.

Epski pevači su jasno protumačili obezglavljiivanje Lazara kao znak čudesnog²⁹. Pjesma *Obretenije glave kneza Lazara* govori kako se u vreme odsecanja glave kneza Lazara tamo zadesio mladi Turčin koga je rodila neka srpska robinja. On dobija dozvolu od svojih su- narodnika Turaka da se postara za kneževu glavu i odnosi je do obli- žnjeg izvora. Glava ostaje potopljena u vodi četrdeset godina kada je jednom prilikom pronalazi grupa trgovca koji su u tom kraju logoro- vali. Pošto je primetio da nešto „sija kao Mesec“ u vodi, jedan od pri- sutnih zakorači u izvor i izvadi Lazarevu glavu. Kada ju je stavio u travu, Lazareva glava se sama otkotrljala preko polja u pravcu ma- nastira Gračanica gde je telo bilo sahranjeno posle boja. Sledećeg ju- tra trgovci ispričaju nekom starom svešteniku šta su videli i on brzo sazove monahe, vladike i patrijarha. Praćeno njihovim pojanjem i molitvama, Lazarevo telo je, konačno, „sjedinjeno“ sa glavom, pre- bačeno i ponovo sahranjeno u njegovoj zadužbini – Ravanici³⁰.

Da je religijsko tumačenje ove pesme preživelo i ugradilo se u opšti pogled na život i istoriju običnih ljudi, dobro ilustruje odgovor jedne seljanke koji je dala objašnjavajući čudo u pomenutoj epskoj pesmi. Ona priznaje da je prema proročanstvu „trebalo da izgubimo bitku da bi nas onda Bog nagradio duhovno za ovaj gubitak. Čudo u ovoj pesmi je ispunjenje Božijeg obećanja“³¹. Isto kao što je isto- rijsko odsecanje glave kneza Lazara simbolički izjednačeno sa poli- tičkim i društvenim uništenjem srpskog naroda, čudesno sjedinjenje tela sa glavom simbolizuje ponovo rađanje srpske nacije³².

²⁸ *Otkrov.* 20, 4.

²⁹ Videti VUK, II. 52 i Stanisavljević, *Kosovski ep*, 231-233.

³⁰ Posle Kosovske bitke, carica Milica je sahranila Lazarevo telo u manastiru Grača- nica odakle je kasnije prebačeno u manastir Ravanica koji je on izgradio za života

³¹ Zora Devrnja-Zimmerman, *Serbian Folk Poetry: Ancient Legends, Romantic Songs* (Columbus, Ohio: Kosovo Publishing House, 1986), 204.

³² *Ibid.*, 205.

Upitan zašto se Vuk Branković smatra izdajnikom ako je Srbima već bilo suđeno da izgube bitku, jedan čovek iz sela pored Krajujevca je rekao: „Bilo je zapisano da ćemo izgubiti bitku zbog izdajnika ali to ne čini izdajnika nevinim. Zbog zla u srcima ljudi dolazi do tragedija“. Njegov zaključak ima dve posledice; jedna je da „pošto je bilo zapisano, tako mora i da bude“ i, drugo, da „instrument zla“ može biti samo pokvarena osoba koja je odgovorna za nesreće koje se posle toga dešavaju. U drugom primeru, govoreći o značenju pesme o odsecanju Lazareve glave, jedna seljanka je tvrdila da je to pesma o velikom čudu „koje nam pokazuje da je car Lazar bio svetac“, dok je njen muž izjednačio Lazarevu smrt sa „smrću srpske nacije“, u telesnom smislu, i njenom opstanku „u duhovnom“. Pesma, kaže on, „priča kako Lazarev duh nije umro“³³.

Ove ilustracije narodnog shvatanja pesme pokazuje da on istovremeno spaja značenja koja se javljaju na različitim ravnima tj. shvata metaforu kao stvarnost i stvarnost kao metaforu. Štaviše, takav integralni pristup pesmama razrešava ih suprotnosti koje postoje u njima na nivou zapleta putem imaginativnog nadopunjavanja elemenata koji su u konfliktu. Ovo nadopunjavanje se postiže preko religijske dimenzije hrišćanske etike i estetike na taj način što se Lazareva smrt ukrašava blistavom lepotom i hvali se vrhunska vrednost njegovog izbora. Kod Kneza, i kao istorijske ličnosti i kao epskog junaka, snažno se oseća nesklad između njegovih istorijskih patnji i verskog radovanja, između konačnog shvatanja smrti (koja simbolički odgovara porobljavanju njegovog naroda) i nade da žrtva ima više značenje duhovnog vaskrsenja (kome odgovara nacionalno oslobođenje srpskog naroda). Kulturne, a naročito intelektualne posledice takvog razumevanja i tumačenja, otkrivaju opštu logiku naroda. Pod „opštom“ logikom mislimo na logiku koja je najvećim delom *korelaciona* jer teži da tumači iskustvo stvarnih događaja preko njihovih društveno-političkih, verskih ili prirodnih homologa, uz određenu meru „prirodnosti“ u prisvajanju i uključivanju niza simbola iz jednog diskursa u drugi – praksa koja inače izgleda neprihvatljiva za one koje ne dele takvu logiku.

³³ Vidi Devrnja-Zimmerman, *Serbian Folk Poetry*, 190-191 i 203-20.

Ovo se dalje potvrđuje u samoj koncepciji epskog bojnog polja kao mesta na kome se religiozno poimanje pobede odigrava metaforički. Bojno polje je metaforično zamišljeno kao telesno, zemaljsko i smrtno. Telesni (tj. istorijski) gubitak slobode i nezavisnosti je u potpunosti u skladu sa hrišćanskom paradigmom i tumačenjem istorijske situacije, koja se dugoročno pokazala kao poraz i potčinjavanje tuđoj vlasti, a koja se sagledava kao simbolična smrt prolaznog tela kao što se konačno oslobođenje Kosova simbolizuje duhovnim trijumfom vaskrsenja. Tako se u srpskom nacionalnom pokretu XIX veka Lazareva žrtva tumači kao žrtva za dobro društva i kao takva je nadahnjivala spremnost i stalno žrtvovanje u borbi protiv Turaka. Štaviše, izgleda da se i sam Lazar shvata kao simbol srpskog kolektivnog identiteta. Njegovo telo otelotvoruje samu naciju, a njegova glava duh njegovog naroda. Čudesno je da ni njegovo telo ni njegova odsečena glava nisu istrulili za četrdeset godina, baš kao što ni srpski narod nije „propao“ pod običajima i verom njegovih islamskih gospodara tokom više od četiri stotine godina. I baš se zbog toga glava, narodna „duša“, na kraju čudesno ponovo sjedinjuje sa svojim „telom“³⁴, označavajući simbolično ispunjenje Božijeg obećanja koje, budući zamišljeno ne kao statički ideal ili apstrakcija nego kao objektivna istorijska stvarnost, na kraju dovodi do istorijskog oporavka i političkog ujedinjenja srpskog naroda. Na taj način su izmirene unutrašnje tenzije u glavama običnih ljudi, a koje su u pesmama razapete između fatalizma „onoga što je moralo da se desi“ i idealizma „onoga što se nadamo i verujemo da to znači“, a sve usred stvarnih posledica jedne istorijske bitke.

Kosovskoj tradiciji se, međutim, može prići i kroz vrlo različitu i mnogo kontroverzniju ličnost Miloša Obilića, junaka koji je ubio turskog sultana Murata. Obe ove dimenzije, herojsko žrtvovanje Lazarevo i herojski čin Milošev, podjednako su bile važne za stvaranje i očuvanje kosovske tradicije, ali nisu bile podjednako relevantne u različitim istorijskim situacijama. Videli smo da je neposredno posle kosovske bitke u prvom planu bio sveti knez Lazar i njegovo herojsko žrtvovanje, shodno kome je „sloboda zlatna“ tumačena pre svega u svetlu religijske simbolike. Ova je opet u skladu kako sa

³⁴ Etimološki odnos između *tela* i *tla* je sugestivan u tom smislu.

krugovima iz kojih su takva tumačenja proistekla, a koji su bili religijski,³⁵ tako i sa dugoročnom istorijsko-političkom sudbinom: neumitnim potpadanjem pod otomansku vlast. Takvo tumačenje je istovremeno i ‘prirodno’ (s obzirom na tumače) i poželjno jer daje i očuvava nacionalno dostojanstvo u istorijskim prilikama koje ga u stvarnosti ugrožavaju.

Sledeći tu logiku, ne iznenađuje što se herojski kult Miloša Obilića pokazao kao naročito aktuelan početkom XIX veka, u vreme srpskih (i drugih balkanskih) ustanaka protiv otomanske vlasti. To je bio istorijski kontekst koji je prizivao konkretnu pobjedu u istorijskoj stvarnosti i materijalnosti (za razliku od duhovnog trijumfa vezanog za Lazara). Epitom takve pobjede postao je Miloš Obilić i njegov herojski čin smaknuća turskog sultana. Zanimljivo je da se za razliku od Lazara – čija epska slika nije bitno drukčija od njegovih prikaza u ranim rukopisima, žitijima ili hvalospevima – Miloš pojavljuje kao bezimeni heroj u najranijim zapisima i rukopisima o kosovskom boju, gde je potpuno u senci Lazarevog herojskog žrtvovanja. Naravno, pominje se herojski podvig junaka, ali ne i njegovo ime. Ovo nije zbog neke „zavere ćutanja“ od strane ranih hroničara, već je to naprosto poštovanje konvencija srednjovekovne književnosti i samog epskog žanra u čijem su središtu pre svega ličnosti plemenitog roda, ili ličnosti koje svojim ljudskim integritetom mogu poslužiti kao modeli ponašanja ili personifikuju vrednosti datog društva³⁶.

Sporadično znanje o istorijskoj ličnosti viteza koji je ubio turskog sultana poslužilo je kao iskra koja je rasplamsala maštu onih koji su pevali o njegovom junačkom činu, dajući njegovom epskom poreklu brojne mitske elemente. Socijalne prilike u otomanskom carstvu, nakon raspada prethodne feudalne kulture i jačanje zatvorenih

³⁵ Đorđe Trifunović, *Srpski srednjovekovni spisi o knezu Lazaru i kosovskom boju*, Kruševac, 1968.

³⁶ U tom smislu opaska Noela Malkoma (Malcom) u vezi sa kosovskim „mitom“ i njegovim oživljavanjem u XIX veku, naime da je „glavni fokus [epskih pesama] bio na Lazaru kao heroju-žrtvi, a ne na nacionalnoj sudbini Srba“, previđa da se u srednjem veku, a za razliku od XIX veka, u središtu književne pažnje teško može naći „narod“ kao takav, nego je epski junak po pravilu „individua“, ličnost koja stoji u jedini, a podrazumeva ideal množine iz koje je potekao. Vidi Noel Malcom, *Kosovo* (New York, 1998), 78-79.

patrijarhalnih seoskih zajednica, doprinele su ponovnom izranjanju mnogih pre-hrišćanskih verovanja i običaja koji su svoj odraz našli u epskom pevanju i narodnom pripovedanju. I dok je srpska pravoslavna crkva kroz kult kneza Lazara pokušavala da sačuva sećanje na srednjovekovnu srpsku državu i dinastiju Nemanjića, bezimenog heroja kosovske bitke narodna mašta je u pesmama obdarila neobičnom snagom, koja je rasla srazmerno pogoršanju uslova života otomanske *raje*, budeći divljenje za čin koji je iz takve perspektive sve više dobio natprirodne dimenzije. Tako je mučenički venac polako počeo da se plete i u crkvi ne samo za Miloša, nego i za sve one junake koji su pali sa „blaženim Knjazom“ u kosovskom boju. Tako su se do početka Prvog srpskog ustanka na zidovima hilendarskog manastira već mogle videti freske svetih ratnika i Miloša Obilića sa halom sveca. U toku XIX veka crkva je samo formalno priznala ono što je u narodu već postojalo – naime kult kosovskog junaka, već prilično rasprostranjenog po celom Balkanu³⁷.

U ovom preseku religioznog i nacionalističkog diskursa otkrivaju se neke kako upečatljive tako i problematične strane i jedne i druge ideologije. Posredstvom naširoko poznate epske priče o Kosovu, koja u sebi već sadrži religijske paradigme, narod(i) mogu biti nadahnuti i ojačani u svojoj istorijskoj borbi. Međutim, ista priča može biti i destruktivna po svom učinku. Ma koliko to bilo neprivlačno, ovo ulaženje fiktivnog u stvarno, priče u život, može se videti kao način na koji sama priča ponovo uspostavlja vezu između sveta koji je u njoj predstavljen i uvek promerljive publike koja je sluša.

Ako pogledamo najnoviju istoriju Kosova – od brutalnog obračuna srpske policije sa albanskim pobunjenicima u vreme Miloševićevog režima, preko ništa manje brutalnog bombardovanja cele jugoslovenske teritorije od strane NATO-a (a pod nazivom ‘rat na Kosovu’), proterivanja Albanaca sa Kosova od strane vojnih i paravojnih srpskih formacija, do odmazde nad preostalim Srbima posle bombardovanja kao i uništavanje njihove imovine i verskih

³⁷ Zanimljivo je da je kult Obilića bio vrlo popularan među Albancima. U nekim od njihovih pesama o kosovskom boju, Miloševa slika je stopljena sa Lazarovom, tako da je on prikazan sa odrubljenom glavom, što je inače tipično za Lazara (Mihaljičić, *Battle of Kosovo*, 103).

objekata – nameće se pitanje da li mi to zapravo svedočimo još jednu neobičnu interakciju između kosovske stvarnosti i metafore, naime da se u „istorijskoj stvarnosti“ ostvaruje simboličko značenje kosovskog „mita“? Drugim rečima, odnosno prevedeno u kontekst sadašnjih srpsko/albanskih (pre)tenzija, a nezavisno od njihovih ishoda – na Albancima je da prihvate da u srpskom kulturnom, verskom, i nacionalnom biću Kosovo nije zanemarljiva stvar, puka uobrazilja, nego jedna specifična dimenzija kolektivnog (ako već ne [kod svih] individualnog) identiteta. S druge strane, podjednako je važno za srpsku stranu da razume neophodnost transformacije Kosova od *istorijskog mesta u duhovni prostor*, koji ne zavisi od postotka Srba ili Albanaca koji žive u spornoj pokrajini, jer u njemu za Srbe treba i dalje da svetli Lazareva dilema između „carstva zemaljskog i nebeskog“, kao suštinska paradigma ljudskog izbora između vrednosti koje su prolazne i neprolazne, a koja ne zaslužuje da bude banalizovana. To, naravno, istorijsku situaciju ne čini manje ironičnom i bolnom; jer na kraju Srbi moraju doslovno tj. u istorijskoj stvarnosti da prihvate simboličko (hristijanizirano) značenje svojih epskih pesama koje su prenosili vekovima. Naime, da bi se spasli duhovno, oni moraju da žrtvuju „telesno“ Kosovo.

V Balkansko nasleđe

Sva naša carstva ili kako se izjednačiti sa razlikama

Jednom prilikom, raspravljajući o dinamičnom odnosu između hrišćanstva i islama, ugledni istoričar religija Džozef Kitagava (Joseph Kitagawa) je primetio da je „pad Granade u ruke hrišćanskih snaga 1492. godine označio kraj muslimanskoj vladavini u Evropi“¹. Time je nehotice prevideo činjenicu da se Iberijsko poluostrvo nalazi u sklopu istog kontinenta kao balkansko, budući da je nekoliko godina pre nego što su hrišćani zaposeli Granadu, 1453. godine pad Carigrada označio kraj hiljadugodišnjeg istočno-rimskog, vizantijskog, carstva i početak muslimanske otomanske vladavine u jugoistočnom delu Evrope. Kitagavin *lapsus*, na žalost, nije netipičan i stoga nam je ovde koliko zanimljiv toliko i instruktivan. On otkriva navodni neevropski karakter Vizantije, čak i onda kada je njen domen zalazio u tolikoj meri na Balkansko poluostrvo u jugoistočnoj Evropi da bi se teško moglo poreći njeno evropejstvo, barem u geografskom smislu. Kitagavina opaska takođe previda činjenicu da su otomansko carstvo, koje je približno zauzelo isti geografski prostor u Evropi kao Vizantija, mnogi politički istoričari makar nominalno svrstavali u Evropu, nazivajući ga „Turskom u Evropi“, „evropskim Levantom“, „orijentalnom Evropom“ itd. Stoga se čini – u kontekstu sve češćih rasprava o identitetu i imperijalnim nasleđima u Evropi, u kojima se

¹ Joseph Kitagawa, *Spiritual Liberation and Human Freedom in Contemporary Asia*. New York: Peter Lang Publishers 1990, 82.

obično kontrastiraju habzburško i otomansko nasleđe – da bi bilo vrlo teško razumeti otomansko nasleđe bez vizantijske komponente koja mu prethodi, bilo kao prvo evropsko Drugo, bilo kao nostalgичne slike izgubljenog sveta, od strane onih čije je živote kasnije uokvirila nova stvarnost otomanske imperije.

Valja se, zato, makar samo za tren, osvrnuti na slojeve imperijalnih nasleđa koji su se vremenom nataložili na Balkanu. Od posebnog su interesa izuzetne transformacije koje je pretrpelo vizantijsko carstvo apsorbujući se i nestajući u otomanskom. Ovo novo i energično muslimansko carstvo u Evropi je opet imalo svoje „susrete“ sa evropskim carstvima kako austrougarskim tako i ruskim. Ne treba gubiti iz vida da su se svi ti imperijalni „susreti“ i promene koje su oni nosili sa sobom, sve te čuvene bitke, političke istorije sa svojim datumima, vođama i sličnim, o kojima istoričari tako rado pišu, događali na pozadini života i istorija ljudi koji su naseljavali prostor balkanskog poluostrva, kako slovenskih (Srba, Bugara, Hrvata, Slovenaca, Makedonaca, Bošnjaka) tako i drugih (Grka, Rumuna, Albanaca, Jevreja itd). Kada govorimo o vizantijskom nasleđu, tu uključujemo „ne samo one stvari koje su čisto i prvobitno vizantijske po poreklu, kao formalno hrišćanstvo, nego i sve one paganske elemente koje je hrišćanstvo apsorbovalo razvijajući se kao univerzalna religija i prodirući u ruralna područja“ Balkanskog poluostrva². Takođe, kad razgovaramo o otomanskom nasleđu moramo uočiti dinamičke procese koji su se odvijali između jednog već postojećeg (hrišćanskog) nasleđa i novog (muslimanskog) koje je tek nastajalo. Sa stanovišta religijske fenomenologije, vizantijsko nasleđe se sastojalo od spoja hrišćanske religioznosti sa domorodačkom (a to znači prehrišćanskom) religijskom praksom balkanskih naroda, urađajući sintezom formalne i popularne religioznosti. Sa ovim nasleđem se susreće otomansko, koje karakteriše uvođenje nove religijske tradicije – islama, koji na formalnom planu predstavlja imperijalnu religiju, ali na popularnom planu, a *vis-a-vis* hrišćanstva, odražava procese opiranja, asimilacije i akomodacije. Iako u ovom pogledu, u ravni popularne religijske

² Speros Vryonis, „The Byzantine Legacy in the Folk Tradition in the Balkan“ u *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*. L. Clucas, ed. New York: Columbia University Press, 1988, 110.

prakse, postoje brojni i vrlo zanimljivi primeri, kako hrišćanski tako i muslimanski,³ naš osvrt na uslojavanje imperijalnih nasleđa i njihova teritorijalna preklapanja i/ili pozivanja na prava koja iz njih proističu, ograničićemo na priču o tri grada: Carigradu-Istambulu, Beogradu i Sarajevu. Osvrt ćemo dati iz perspektive fenomenologa religija i to tako što ćemo prvo baciti pogled unazad kako bi izvukli na videlo relevantne istorijske činjenice, a potom ćemo krenuti dalje i ispitati neke teorijske implikacije imperijalnih nasleđa za narode na čije su identitete formativno uticali, manje ili više direktno.

Povest o tri grada

Carigrad

Otomansko osvajanje Carigrada 1453. godine donelo je ne samo kraj vizantijskom carstvu nego je i izvršilo uticaj na mnoge događaje u Evropi i na Bliskom Istoku. Ne iznenađuje nas što su Grci pad Carigrada ili Konstantinopolisa doživeli kao tragediju monumentalnih proporcija, dok je za Turke on bio kruna njihovih osvajačkih poduhvata kojima su širili domen islama. Shodno tome, jedni su oplakivali pad Carigrada, a drugi slavili njegovo osvajanje kako u hronikama i sličnim proznim delima, tako i u poeziji, što pisanoj što usmenoj. Prema otomanskim hronikama tri dana razaranja i pljačkanja carskog grada od strane pobedničkih otomanskih trupa ostavili su za sobom pustoš, smrt i očajanje u tolikoj meri da je i sam sultan Murat II (poznat kao Muhamed Osvajač) potresen uskliknuo sa suzama u očima: „Kako samo uništismo onakav grad!“ Njegov prvi zvanični nastup po

³ Najzanimljiviji primeri se mogu naći u sferi hagiologije (kult štovanja svetaca) i docnije na pojavu neomartinstva kao posledice susreta sa islamom, kao i „postojanje religioznih kalendara koji su bili napravljeni prema kalendarima i ciklusima običaja vezanih za drevni paganizam“ (Vrionis, 120). Po otomanskom osvajanju, kada se jedan broj lokalne slovenske populacije konvertovao u islam (naročito u Bosni), hagiologija je bila vrlo rasprostranjen oblik religioznog života. Lokalni sveti su često bile najvažnije religiozne figure u životu raznih balkanskih naroda, uključujući i bosanske muslimane o čijim proslavama slava svetaca Ilije i Đorđa (sve sa žrtvenim jagnjetom) ili Sv. Varvare (sa koljivom), postoji pozamašna literatura. *Ibid.*

ulasku u Carigrad bio je poseta crkvi Presvete Mudrosti (*Hagia Sophia*), gde je odgurnuvši oltar i okrenuvši se u pravcu Meke (*Mecca*) izrekao molitvu: „Svedočim da nema Boga do Boga. Svedočim da je Muhamed Njegov Prorok“.⁴ Potom je Murat proglasio ovu veliku crkvu, koja je čitav milenijum bila simbol imperijalne hrišćanske države i devetsto godina sedište vaseljenske Patrijaršije, glavnom džamijom novog carstva. Ovaj simbolični čin je tako označio ne samo promenu religijskog nego i političkog autoriteta, koji su u islamskoj tradiciji neodvojivi. Sultan Murat je potom naredio popravku zidina grada, tzv. Teodosijevih zidina, starih preko hiljadu godina, koje su štatile Carigrad sa zapada, (jedine strane sa koje nije bio okružen vodom), a koje su bile prilično oštećene u toku opsade grada. Ovaj čin je takođe na simboličan način odslikao Muratovu nameru da učvrsti i zaštititi novostećeni domen. Najzad, Murat je izdao naredbu da se na ruševinama crkve Svetih Apostola, koja je zvanično služila kao mesto na kome su se do XI veka sahranjivali vizantijski carevi (na primer, Konstantin i Justinijan) i patrijarsi, podigne Fatih džamija i *turbe* (mauzolej)⁵.

Ovakvo prisvajanje i preinačavanje imperijalnih simbola moći kao i objekata od posebnog religioznog značaja, od kojih su bogomolje najbolji primer, imaju dugu istoriju rasprostranjenu po celom svetu, a povest koju one pričaju je o kontinuitetu i promeni, tj. o *kontinuitetu promene* kao i *promeni značenja kontinuiteta*. Najzad, zar ne postoji verovanje da je slavna crkva *Hagia Sophia* sagrađena na ruševinama hrama posvećenog starogrčkom bogu Apolonu? Njena ‘konverzija’ u otomansku džamiju 1453. godine, pa u muzej *Ayasofija*, 1934. godine, svedoči upravo o tom *kontinuitetu promene*. No što se *promene značenja kontinuiteta* tiče, možda je najbolji, mada prilično ironičan primer, činjenica da je u novoosnovanoj otomanskoj državi sultan Murat formalno preuzevši (i time suštinski poništivši) ulogu koju je nekad imao vizantijski car postao onaj koji je postavljao Patrijarha i ceremonijalno mu dodeljivao pastirski štap⁶. Na taj način,

⁴ Wayne Vuchinich, *The Ottoman Empire: Its record and Legacy* (Princeton, NJ: D.van Nostrand Co.), 16.

⁵ Vryonis, 114.

⁶ Timothy Ware, *The Orthodox Church*. London: Penguin Books, 1997, 88.

paradoksalno, imamo situaciju u kojoj sultan kao prvenac islama postaje ‘rimski cezar’ (budući da je Carigrad smatran ‘drugim Rimom’, a Vizantija nastavak rimskog carstva) i u tom smislu sultan je bio zaštitnik istočno-pravoslavnog hrišćanstva! Dakle, iako je patrijarh ostao duhovni vođa pravoslavnog *milleta* ili religijske zajednice (tu vidimo element kontinuiteta), novi kontekst je doneo patrijarhu (i po hijerarhijskoj logici vladikama i sveštenstvu) svetovno-administrativnu moć koju nikada do tada nisu posedovali – što predstavlja element suštinske promene značenja u okviru pomenutog kontinuiteta. Istini za volju, neki su skloni tumačenju da je upravo zahvaljujući ovoj nesrećnoj okolnosti pravoslavlje uspelo da preživi otomansku vladavinu, ali je takođe umesna primedba drugih da je takva okolnost za mnoge balkanske narode svoj ishod našla u dugoročnoj konfuziji u shvatanju Crkve kao ‘narodne’, čime se promenio smisao vizantijske *dijarhije* odnosno podele sveta, pa i vlasti, na svetovni i duhovni domen, domen cara i patrijarha,⁷ a koju bismo čak mogli uzeti kao preteču moderne ideje odvajanja crkve od države. Za Grke u otomanskoj carevini, na primer, ‘helenizam’ i pravoslavlje su postali isprepletani mnogo tešnje nego bilo kad pre toga za vreme vizantijskog carstva⁸. Nije ništa neobično, stoga, što je crkva u nekom smislu dobivši više svetovne moći svoju duhovnu univerzalnost svela na pojedinačne okvire nacija, što će posebno doći do izražaja nakon raspada otomanske imperije na Balkanu i stvaranjem nacionalnih država (Grčke, Bugarske, Srbije, Rumunije i najzad Albanije) u drugoj polovini XIX odnosno početkom XX stoleća.

Beograd

Priča o Beogradu, kao što ćemo videti, varira neke od pomenutih tema, s tim što im u nekim detaljima pridodaje ironične obrte. Na primer, prema jednom od zapisa, vidi se da otomanska opsada i osvajanje Beograda 1521. godine slede obrazac sličan carigradskom: „Sa Božijom pomoći beogradska tvrđava je danas osvojena... Uzvišeni

⁷ Institucija *etnarha* (otomanski *millet-baši*), koja objedinjuje svetovnu i religijsku funkciju, postojala je u Turskoj do 1923. godine, a na Kipru do 1977. tj. do smrti tadašnjeg predsednika Arhiepiskopa Makariosa III.

⁸ Vryonis, 89.

sultan je uspešno prešao preko mosta i ušao u Beograd. Pomolio se kao što priliči u petak. *Crkva u donjem delu grada je preobraćena u džamiju*⁹. Od tog vremena broj džamija je rastao u srazmeri sa prilikom turske populacije dajući gradu karakteristično otomanski izgled. No pošto je Beograd postao mesto na kome su se ukrstili otomanski i austrougarski interesi, situacija je postala složenija i odražavala promene koje su bile u skladu sa onima u čijoj je vlasti grad bio. Malo je evropskih gradova koji se mogu takmičiti sa Beogradom u ovom pogledu. Posle turskog osvajanje 1521. godine došlo je austrijsko 1688; za njim ide ponovno tursko preuzimanje grada 1690. godine i opet austrijsko 1717; Turci opet zaposedaju Beograd 1739. godine, a Austrijanci ga preuzimaju 1791. godine. Najzad, u vreme Prvog srpskog ustanka, Beograd zauzimaju Srbi sa Karađorđem na čelu tako da je grad ostao pod srpsko-otomanskom upravom do povlačenja Turaka 1867. godine.

Dakle, vidimo da su samo u toku XVIII veka Austrijanci dva puta osvajali Beograd. Grad je 1717. godine pretrpeo prilična razaranja uključujući većinu džamija. One koje nisu srušene pretvorene su u katoličke crkve i date raznim monaškim redovima na upravljanje (Franjevcima, Jezuitima i drugim). Međutim, austrijske vlasti nisu našle za shodno da neke džamije dodele na upotrebu pravoslavnim hrišćanima u Beogradu; izuzetak ovome su bila ona mesta u Srbiji u kojima nije bilo katoličke populacije. U tom kontekstu je zanimljiv jedan austrijski memorandum iz tog perioda: „Svi pametni vladari rade na tome da ujedine religiju u svojoj zemlji. Stoga mi moramo podržati pre svega katoličku veru, ali da bismo izbegli depopulaciju zemlje moramo trpeti i Istočnu Crkvu“¹⁰. U stvar(nosti)i, srpska pravoslavna crkva je bila ta koja je morala da se nosi sa činjenicom da nije mogla da podigne novu crkvu bez dozvole austrijske administracije, odnosno kojoj nije bilo dozvoljeno da postojeće džamije preobrati u svoje crkve, kao što su to činili katolici. Navodno, za vrlo kratko vreme austrijskog gazdovanja Beogradom, grad je

⁹ Radi se o mitropoljskoj crkvi Uspenija Presvete Bogorodice. Ljubomir Nikić, „Džamije u Beogradu“, *Godišnjak grada Beograda* (Knjiga V-1958):151 (kurziv moj).

¹⁰ *Ibid.*, 155.

drastično promenio svoj izgled. Evo kako to opisuje jedan izveštaj: „Ko god da je video Beograd pod Turcima, i vidi ga sad, ne bi vero-
vao da je u pitanju isti grad“¹¹. Ali nijedan „izgled“ grada nije dugo
trajao, jer bi sa svakim ponovnim osvajanjem, što turskim što austrij-
skim, grad bio rušen od pobjedničke strane, a bogomolje, kao simboli
prisustva jedne ili druge strane delile su sudbinu već prema trenutku
i strani koja je imala prevlast.

Međutim, jedan zanimljivi obrt nastaje posle nezavisnosti Srbi-
je i povlačenja Turaka 1867. godine. Naime, srpski knez Mihailo
Obrenović na svojevrsan način varira ovu priču, ali ne i princip. Po
odlasku Turaka on je nadgledao uklanjanje brojnih džamija i turskih
delova grada (*mahala*) u Beogradu kako bi stvorio novi urbani pro-
stor za srpsku prestonicu. U tom smislu on se nije razlikovao od svo-
jih turskih ili austrougarskih prethodnika. Ali kad je pristao da izađe
u susret Muslimanima slovenskog porekla koji su ostali u gradu tako
što je podržao obnovu jedne od brojnih džamija, Mihailo Obrenović
je postupio sličnije svom otomanskom nego austrijskom prethodni-
ku¹². Jer ne bismo smeli ni zaboraviti, a ni idealizovati, činjenicu da
je novoosnovana otomanska država u Evropi bila mnogo tolerantni-
ja prema hrišćanima, nego sto su, na primer, hrišćani bili jedni prema
drugima u vreme Reformacije u XVII veku. Iako su bili građani dru-
gog reda, „hrišćanima je bilo zagarantovano definitivno mesto u
turskom društvenom poretku“¹³. U tom smislu je potez srpske vlade
tj. Ministarstva za prosvetu i religiju, koji je proglasilo da će Bajrakli
džamija u Beogradu biti popravljena i osposobljena za svoju prvo-
bitnu namenu, naime da opslužuje lokalno muslimansko stanov-
ništvo, bliži otomanskom nego austrijskom modelu. Država je
obezbedila stan za *imama*, odmah do džamije, i garantovala platu i
njemu i *mujezinu* iz državnog budžeta. Za vreme srpsko-turskih ra-
tova muslimanski živalj i njihovi religiozni lideri dali su se u bekstvo
pa je džamija bila zatvorena do 1893. godine, kada se ponovo vratila
u upotrebu.

¹¹ *Ibid.*, 154.

¹² Abdulah Hadžić, „Bajrakli džamija u Beogradu“, *Godišnjak Muzeja grada Beo-
grada* (Knjiga V-1957): 95.

¹³ Ware, 87-8.

Ukratko, priča o kontinuitetu i promeni u kontekstu Beograda odražava onu carigradsku, ali joj takođe dodaje i dimenziju strateškog imperijalnog naticanja, a na pozadini populacije koja je u njemu uhvaćena.

Sarajevo

Sarajevo je grad koji se može smatrati u pravom smislu nasleđem otomanskog carstva. Iako je taj kraj bio naseljen od davnina, pretpostavlja se da sadašnji temelji Sarajeva datiraju iz XV veka i verovatno su vezani za osvajanje Bosne od strane Mehmeda I Fatiha, 1463. godine (deset godina posle pada Carigrada). U početku stanovništvo ovog grada je bilo pretežno hrišćansko, ali se taj odnos ubrzo promenio u korist muslimana. Na primer, 1477. godine, kada se grad sastojao od 153 domaćinstva, „bilo je 103 pravoslavno-hrišćanskih domaćinstava, osam dubrovačkih (Ragužana), katoličkih domaćinstava i 42 muslimanska“¹⁴. Do druge polovine XVI veka (prema podacima *vakufa*) bilo je 4270 domaćinstava, sa 91 muslimanskom četvrti (*mahale*), dve hrišćanske, jedna dubrovačka kolonija i jevrejska zajednica¹⁵. Sarajevo iz tog perioda je očigledno bio uspešan administrativni i ekonomski centar, koji je privlačio pretežno muslimanski živalj, ali takođe i ostale. Poveća grupa sefardskih Jevreja, bežeći pred pogromima u Španiji i Portugalu sredinom XVI veka, našla je svoj dom u Sarajevu. Iako nije bilo sumnje da je grad prevashodno bio muslimanski, bilo je i drugih religijskih zajednica i njihovih bogomolja. Podaci iz 1660. godine pokazuju da je postojala jedna pravoslavna crkva, jedna katolička i jedna sinagoga u gradu u kome je inače bilo 177 manjih ili većih džamija, brojnih medresa, hamama i ostalih zgrada tipičnih za muslimanske urbane prostore¹⁶.

Sarajevo je doživelo svoj prvi susret sa evropskom vojnom snagom 1697. godine, kada su austrijske trupe napale grad, a posle neuspešnog otomanskog pokušaja opsade Beča 1683. U svom dnevniku

¹⁴ Maria Todorova, *Sarajevo: The City and the Symbol*. Referat na seminaru „Gradovi u Evropi XIX i XX veka.“ Center for European and Russian Studies, University of California, Los Angeles, 6. marta 1997.

¹⁵ *Ibid.*, 5.

¹⁶ *Ibid.*, 9.

austrijski princ Eugen Savojski je pribeležio: „Zapalili samo grad i njegovu okolinu i sravnili ga do zemlje. Naše trupe... ponele su ratni plen, uključujući i žene i decu“¹⁷. Od tog vremena otomansko carstvo, prema mišljenju mnogih historičara, sve više liči na carstvo koje se povlači, pa je sa tim i Sarajevo počelo da gubi na svom značaju. Tek sredinom XIX stoleća opet mu se vraća ugled, jer još jednom postaje sedištem otomanskih vezira i sve dok se njegova nestabilna politička istorija nije završila berlinskim sporazumom 1878. godine. Prema njemu, Bosna i Hercegovina je pala pod austrougarsku vlast narednih trideset godina, a onda 1908. godine bila i formalno anektirana. Ti događaji su značajno uticali na promenu fizionomije grada. Muslimansko stanovništvo, koje je 1879. činilo skoro 70%, smanjilo se na 35% do 1910. godine. Pravoslavno stanovništvo je ostalo manje više isto (smanjilo se za 1% i činilo 16% od ukupnog broja), dok se broj Jevreja povećao sa 9% na 12% u istom periodu. Međutim, najznačajniji porast stanovništva zabeležila je katolička populacija, sa 3% na 35%. Ovaj porast katolika, ne samo Hrvata nego i drugih, simbolično je obeležen podizanjem neogotske katedrale (sa romanesknim primesima) u centru Sarajeva 1884. godine. Što se pak sarajevskih muslimana tiče, oni su se prvi put našli pod vlašću jedne nemuslimanske sile, tako da oni koji su ostali pod habzburškom vlasti su funkcionisali, čudnom igrom sudbine, kao nekad nemuslimanski *milleti* pod otomanskom vlašću, naime kao religijska zajednica. Na taj način, Sarajevo nam pruža još jedan model kontinuiteta i promene, otkrivajući kompleksna preklapanja imperijalnih formacija, kako otomanskih tako i habzburških.

Valja istaći da je svako od ovih imperijalnih nasleđa složenije nego što na prvi pogled izgleda, jer nijedno nikada nije postojalo u nekoj čistoj formi niti se moglo odupreti prožimanjima sa onim što mu je prethodilo. U sva tri navedena primera videli smo da je religija bila vrlo bitan elemenat formiranja identiteta, da je u tome svojstvu bila i saučesnik sukoba, i strateških nadmetanja; rečju, da je bila saveznik imperijalnih projekata nalazivši svoje simbolično otelotvorenje u odgovarajućim svetinjama – crkvama, džamijama ili sinagogama. Sudbina tih građevina je po mnogo čemu odslikavala i sudbinu

¹⁷ *Ibid.*, 11.

onih koji su u njima bogoslužili i za koje su one bile simboli identiteta i materijalni odrazi duhovnih vrednosti njihovih religijskih zajednica. Mesta na kojima su ti verski objekti podignuti ili konvertovani u objekte sa drugom namenom od prvobitne, takođe govori o isprepletanosti njihovih društvenih i religioznih istorija. Sa stanovišta religijske fenomenologije, ovakvo prisvajanje svetih mesta jedne religijske tradicije i njihovo ugrađivanje u drugu, čime se poništava prvobitna namena i značenje objekta, prilično je rasprostranjena pojava ne samo u prošlosti nego i u naše vreme¹⁸. Ona se može protumačiti u smislu (1) simbolizma Centra, koji se vezuje za verovanje o nebeskom arhetipu gradova i hramova kao *axis mundi* ili *imago mundi*, centar Sveta, gde „svet“ kao sveti prostor mora biti sačinjen po „našoj“ slici, a ne po prilici „drugog“;¹⁹ i (2) može se shvatiti u smislu otelovljenja arhetipa obnove, „početka“, tj. „verovanja u mogućnost povratka na apsolutni ‘početak’ – što podrazumeva simboličko uništavanje i ukidanje starog sveta,“ kao preduslova za stvaranje novog²⁰.

Zanimljivo je, u kontekstu naših primera, da se tri perioda koje smo razlučili u istoriji jednog takvog „Centra“, *Hagia Sophie* – naime, vizantijski, otomanski i sekularni („muzejski“) period – na svoj način reflektuje i u istorijama Beograda i Sarajeva, gde sekularnoj fazi odgovara jugoslovenski socijalistički period, u kome su mnogi verski objekti zaista funkcionisali kao muzeji i kad to tehnički nisu bili.

Sa stanovišta društvene istorije, ovaj aspekt imperijalne prošlosti (koji se odnosi na interreligijsku dinamiku) očigledno je rezultirao suprotnim iskustvima različitih naroda. Zbog toga imamo asimetričnu sliku i prošlosti i imperijalnih nasleđa, gde jedna strana vidi imperijalnu istoriju naprosto kao istoriju imperijalnih intervencija: u slučaju otomanskog carstva, to znači da previda njegov agresivni teritorijalni imperijalizam i islam kao religiju *Ghazi* ratnika. Evo jednog takvog pogleda: „Istina je da je islam postao religija osvajačke države, ali on je bio kosmopolitska religija koja je dala kosmopolitski

¹⁸ Vidi Robert M. Hayden, „Antagonistic Tolerance“ u *Current Anthropology* 43(2002): 205-231.

¹⁹ Mircea Eliade, *The Myth of the eternal Return, or Cosmos and History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974), 12-17.

²⁰ Mircea Eliade, *Myth and Reality* (New York: Harper and Row, 1975), 50.

karakter bosanskoj kulturi i njenim institucijama²¹. U slučaju austro-ugarskog carstva, ovakav prilaz prikriva hegelijansku samopercepciju carstva kao „nadsubjekta istorije koji osvetljava tamu ljudi bez istorije“²². Nasuprot ovim nalazimo poglede nacionalnih/nacionalističkih istoričara, naročito XIX veka, koji opet na svoj način povlače apsolutnu liniju razdvajanja između identiteta imperijalnih vlasti i nepomućenog lokalnog identiteta potlačenih. U pokušaju da se definišu kao nacija, oni koji su pod nekom imperijalnom vlašću zasnivaju svoj identitet pre svega na *razlici* od onih kojima su potčinjeni. Shodno tome vidimo da su oba ova pogleda stvorila svoje viđenje i tumačenje sebe i Drugog, projektujući pritom gotovo manihejski dualizam na geografske, kulturne i religijske razlike, i zaogrćući ih u et(n)ičke termine, kao ‘mi/oni’ ili ‘dobri/loši’. Retorički aspekt ovog fenomena smo već imali prilike da vidimo kroz studije o orijentalizmu i balkanizmu u jugoistočnoj Evropi.

Poslednjih godina, kao posledica globalne restrukturacije sveta potaknute padom komunizma, s jedne strane, i porastom studija o nacionalizmu i postkolonijalnoj kritici, s druge, uočavamo paralelan rast interesovanja za ideju imperije, kao analitičke kategorije koja može da pomogne u razumevanju savremenih izazova sa kojima se suočavaju nacionalne države. Često prizivana sintagma „vekovne mržnje“ kao objašnjenja za porast nacionalizma u poslednje vreme, pre svega u kontekstu raspada Jugoslavije, pokazala se kao neubedljiva i nedovoljna za dublje razumevanje problema. Sličan ishod imaju i nostalgični uzdasi za navodnim multikulturalizmom otomanske ili habzburške imperije, gde su ljudi raznih etničkih i kulturnih obeležja skladno živeli jedni pored drugih. No, taj ‘žal za (imperijalnom) prošlošću’ ne pomaže da razumemo zašto su se u njima ipak javili nacionalno-oslobodilački pokreti koji su na kraju srušili te imperijalne formacije. U svetlu povampirenog nacionalizma nekim analitičarima *imperium* može u retrospektivi izgledati kao bolje rešenje, ali za mnoge druge će sam nacionalizam ipak biti i ostati imperijalno nasleđe.

²¹ Fouad Ajami, „In Europe’s Shadow.“ *The New Republic* (21. novembar 1994):29-37.

²² William Hart, *Edward Said and the Religious Effects of Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 102.

Svakako, vezu između nacionalizma i imperijalnog nasleđa moramo posmatrati i proučavati zajedno i uporedo. Onda ih možemo identifikovati takvima kakvi jesu. Logički govoreći, identitet ima dva oblika, od kojih oba podrazumevaju negativnost²³. Prvi oblik je identitet kao samodiferencijacija, tj. kao negiranje uniformnosti i istosti. Drugi je identitet koji proističe iz međusobnog odnosa, gde je identitet jednog nerazdvojiv od identiteta drugog. Primenjeno na naš primer to bi značilo da je svaki entitet, bilo nacionalni bilo imperijalni, istovremeno samodiferenciran, a to znači da nije homogen, i da je različit od drugog. Ako se za trenutak prisetimo bilo otomanskog bilo habzburškog carstva, sa njihovim heterogenim populacijama, lako možemo razumeti zašto se njihovo stanovništvo odlikuje samodiferencijacijom pre nego homogenošću. S druge strane, kad posmatramo ova carstva kao entitete koji se nadmeću i bore za kontrolu teritorija na Balkanu, mi ih posmatramo kao prividno homogene celine koje se razlikuju jedne od drugih i suprotstavljene su jedna drugoj (kao hrišćansko carstvo nasuprot muslimanskom, kao evropska sila suprotstavljena neevropskoj itd.). Od konteksta zavisi da li o identitetu razgovaramo kao samodiferencirajućoj pojavi ili u sklopu razlika između dva entiteta. Naglašavanjem jednog oblika identiteta, mi ne isključujemo drugi.

Ista logika ambivalentnosti bi se mogla primeniti na pojam nacije (i kulture). Na jednom nivou analize, svaka nacija da bi se *identifikovala* kao takva mora da se *razlikuje* od svih drugih vezujući na taj način istost i razliku u svojevrstu dijalektičku spregu. Definisati nacionalni identitet ne predstavlja samo ustanovljavanje onoga što je zajedničko jednom entitetu, već je to podjednako određivanje onoga po čemu se razlikuje od drugog. Po čemu ili u kom periodu ista definicija nacije (ili kulture) uključuje jedne a isključuje druge, zavisi od opštih istorijskih i specifičnih društvenopolitičkih okolnosti. Kulturni i nacionalni identiteti se prevashodno definišu u terminima *razlike* od Drugog, radije nego kao entiteti koji su i sami unutar sebe diferencirani i gde razlika u odnosu na drugog je, u mnogim slučajevima, pitanje stepena a ne suštine. Na primer, u nacionalističkom

²³ Erol E. Harris, *Formal, Transcendental, and Dialectical Thinking: Logic and Reality*. Albany: SUNY, 1987, 157-63.

diskursu stepen diferencijacije unutar jedne nacije (recimo, Srba, Hrvata ili Albanaca) obično se zanemaruje jer se identitet konstruiše na takvom nivou apstraktnosti (kao „mi“ grupa), gde se identitet projektuje kao uniformna istost, potiskujući stvarne unutrašnje razlike u stvarnosti. A upravo je stvarnost ta u kojoj se obelodanjuje samodiferencirajući karakter nacionalnog identiteta. U tom kontekstu mi govorimo da srpski nacionalni identitet sačinjavaju Srbi koji žive u Srbiji (sa znatnim varijacijama između Vojvodine na severu, centralne Srbije, Beograda i Kosova, koje je opet slučaj za sebe), zatim Srbi koji žive u Bosni, Hrvatskoj, Makedoniji i Crnoj Gori, ili u dijaspori. Isto tako, hrvatski nacionalni identitet obuhvata iskustva Hrvata koji žive ne samo u Hrvatskoj (sa znatnim varijacijama od Slavonije do Dalmacije, preko Zagorja i Zagreba), nego i Hrvata iz Hercegovine i drugde u Bosni, ili u Srbiji, ili pak u dijaspori. I nacionalni identitet Albanaca, kao homogen, postoji samo kao apstrakcija budući da je i on samodiferenciran i podrazumeva Albance iz Albanije, sa Kosova, iz Makedonije ili Grčke; podrazumeva one koji su muslimani i one koji su katolici ili pravoslavni itd.

Govoriti o unutrašnjim razlikama, o samodiferencijaciji, je nazgled suvišno jer je samo po sebi očigledno. A ipak, desi se da nas uvek najviše iznenade, naročito u vanrednim situacijama kao što je rat, upravo najočiglednije stvari. Prepoznavanje i prihvatanje identiteta neke grupe, etno-nacionalne, religiozne ili kulturne, kao samodiferencirane, što je na Balkanu u priličnoj meri posledica upravo imperijalnih naslaga i nasleđa, imala bi za posledicu stvaranje poželjnog diskontinuiteta sa pokušajima rešavanja nacionalnog pitanja jedne ili druge nacije putem uniformnih rešenja. Umesto toga, sagledala bi se mogućnost policentričnih odgovora na tzv. nacionalna pitanja, koji bi na adekvatniji način odražavali kompleksnost svakog pomenutog identiteta. Takvo poimanje nacionalnog identiteta (kao entiteta koji je iznutra i sam izdiferenciran, što ne znači manje integrisan) omogućilo bi zapravo njegovo očuvanje, a na način koji ga ne bi lišio humanog odnosa prema Drugom.

Na kraju, u zaključku, valjalo bi se vratiti na početak ovog poglavlja i podsetiti se njegovog naslova; kad se pozivamo na ‘sva naša carstva’ – ko smo ‘mi’? Kada su u pitanju imperijalna nasleđa ne

samo u Evropi nego širom sveta, možemo govoriti o više tih „mi“. Ja ću se ograničiti na ono „mi“ u koje se i sama uključujem, a to znači u ljude čija se istorija odvijala na Balkanu, na tlu bivše Jugoslavije, na kome su se ukrstili otomansko i austrougarsko carstvo. Na primeru bivše Jugoslavije mi možemo zapravo da vidimo implikacije političkog manipulisanja podelama koje su ostavile prethodne istorijske epohe, počev od raskola između hrišćanskog istoka i zapada, 1054. godine, koji je zapečatio krstaški napad na Carigrad 1204. godine, pa preko nadmetanja otomanskih i austrougarskih imperijalnih formacija, do ideološkog raskola posle Drugog svetskog rata, između tzv. demokratskog, kapitalističkog Zapada i totalitarnog, komunističkog Istoka²⁴. O tim i takvim imperijalnim nasleđima mnogo se pisalo u akademskoj literaturi. Ja bih se ukratko na njih osvrnula u kontekstu religijskog i šireg kulturnog nasleđa. Kao što smo videli ranije, istočno pravoslavno hrišćanstvo je vizantijsko nasleđe, dok je rimsko katoličanstvo nasleđe zapadnog rimskog carstva. Islam na Balkanu je, naravno, otomansko nasleđe. Svaka od ovih religijskih tradicija stvorila je i učestvovala u održavanju nasleđa koje je od šireg kulturnog i civilizacijskog značaja. Na primer, misionarski rad Ćirila i Metodija među slovenskim narodima nije bio samo od usko religioznog značaja, nego je imao šire kulturne i civilizacijske posledice jer je označio početak pismene književnosti, značajnu vizantijsko-slovensku sintezu u umetnosti, arhitekturi i muzici. Tu je i početak državnosti i autokefalije za crkvu. Nije čudo, onda, što se vizantijsko imperijalno nasleđe uglavnom sagledava u pozitivnom svetlu u većini zemalja koje su činile vizantijsku ekumenu.

To se, međutim, ne bi moglo reći za otomansko nasleđe. U dobrom delu studija, a posebno u popularnoj mašti, otomanska prošlost se oslikava tamnim bojama, mnogo više nego habzburška. Možda zato što se doživljavala kao neevropska, nehrišćanska. Paradoks te percepcije je u tome što je u to vreme „evropsko“ bilo prelomljeno kroz prizmu jedne vrlo centralizovane, autoritarne monarhije, nasuprot otomanskoj decentralizovanoj vlasti, koja je svojim potčinjenima pružala priličnu autonomiju, posebno u ranim vekovima svoje

²⁴ Milica Bakic-Hayden, „Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia,“ *Slavic Review* 54, 4 (1995):922.

vladavine. Pogoršavanje stanja u otomanskom carstvu od XVIII veka, kao što smo već pominjali, verovatno je uticalo na negativnu sliku o njemu, odnosno na promenu u percepciji „latinskog“ ili „kato­ličkog Zapada“, naročito u vreme Prosvetiteljstva, kao „prosvećene“ ili „civilizovane Evrope“. Međutim, ne treba gubiti iz vida da su najvažnije posledice imperijalnih nasleđa, otomanskih i drugih, ljudi koji ih na Balkanu otelovljuju – kao muslimani, pravoslavci, katolici, Jevreji i drugi. Otelovljuju ih kroz jezike i narečja kojima govore, kroz azbuku koju koriste kad pišu, kroz usmenu književnost kojom su pamtili svoju prošlost, kroz hranu koju jedu i kafu koju ispijaju u kafanama gde se „razmenjuju tračevi, pričaju priče [i vicevi], raspravlja o dnevnoj politici i religiji“²⁵. I svaka od tih karakteristika koju otelovljuje jedna grupa može da se dovede u pitanje od strane druge (drugih): jezik – da li je srpski, hrvatski, srpsko-hrvatski ili bosanski; azbuka – ćirilica za jedne, latinica za druge; književnost – čiji je pisac Ivo Andrić ili Meša Selimović? A šta tek reći o hrani i „domaćoj kuhinji“? Zar „svaka od etničkih grupa ne tvrdi da je upravo ovo ili ono jelo deo njihove vekovne tradicije?“²⁶ I najzad, tu je kafana koja je postala neodvojiv deo balkanskog prostora. S obzirom da ni kafa ni kafane nisu postojale ni u otomanskoj prestonici, Istanbulu, do 1555. godine, kako tvrdi istoričar Ibrahim I-Pečevi, činjenica da su do kraja XVI veka kafane stigle i do najudaljenijih mesta otomanske carevine već govori sama po sebi o njenoj prijemčivosti na ovim prostorima. Kafana nije bila nešto privremeno! Preživela je uspone i padove carstava, svetske ratove, balkanske ratove – uvek služeći istu kafu sa „multi“ identitetima, zavisno od lokacije na kojoj se ispijala: bila je turska kafa, grčka kafa, bosanska kahva, crna kava, crna kafa, domaća kafa i „naša“ kafa. Služi se uz slatko, baklavu, (bečku) tortu ili suhu pitu s orasima – u Sarajevu, Beogradu, Zagrebu, Ljubljani ili Skoplju ili već negde na Balkanu: dnevni ritual ispijanja kafe sa svojim brojnim varijacijama postao je simbol razlika po kojima se i sa kojima se identifikujemo kao ono što jesmo.

²⁵ Vuchinich, *The Ottoman Legacy*, 123.

²⁶ *Ibid.*

Milica Bakić-Hayden: *Varijacije na temu 'Balkan'*. * *Izdavači*: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Narodnog fronta 45, Beograd; www.instifdt.bg.ac.yu; Tel./Fax: (+381-11)2646-242; *E-mail*: institut@instifdt.bg.ac.yu / „Filip Višnjić“, Ustanička 25, Beograd * *Za izdavače*: Stjepan Gredelj, direktor / Jagoš Đuretić, direktor * *Recenzenti*: Gordana Đerić, Milan Subotić * *Likovno-grafičko rešenje biblioteke i korice knjige*: Vladana Mrkonja * *Kompjuterska obrada teksta*: Sanja Tasić * *Štampa*: „Filip Višnjić“, Beograd * *Tiraž*: 500 primeraka * Beograd, 2006 * ISBN 86-82417-13-8

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316.72:316.647.8(497:4)
316.72:316.647.8(497.1-12)
930.85(497)

БАКИЋ-Хејден, Милица
Varijacije na temu 'Balkan' / Milica
Bakić-Hayden. - Beograd : Institut za
filozofiju i društvenu teoriju : "Filip
Višnjić", 2006 (Beograd : "Filip
Višnjić"). - 164 str. ; 21 cm

Tiraž 500. - Napomene i bibliografske
reference uz tekst.

ISBN 86-82417-13-8 (IFDT)

a) Оријентализам - Балканске државе b)
Оријентализам - Југославија c) Културни
односи - Балканске државе - Европа d)
Балканске државе - Културни идентитет e)
Балканске државе - Религијски идентитет f)
Југославија - Културни идентитет g)
Југославија - Религијски идентитет
COBISS.SR-ID 130628108