

REPUBLIKA

MJESEČNIK ZA KNJIŽEVNOST, UMJETNOST
I DRUŠTVO

KAZALO

Milan Mirić: *Tragovi o međustanju* / 3

Predrag Jirsak: *Krtina povijest* / 15

Ivo Mijo Andrić: *Gnijezdo* / 24

Tema broja:
NOVO TUMAČENJE

Antun Pavešković: *Generativna hermeneutika* / 28

Sylvie Nelson: *Kraj kritike* / 32

Eric Gans: *Hermeneutika* / 46

Adam Katz: *Estetika, sveto i originarni modernitet* / 51

Ivo Runtić: *Goethe, prizor iz slovarnice* / 60

Božidar Brezinščak Bagola: *Zagorski jal ne će tako brzo nestati* / 72

UMJETNOST • KULTURA • DRUŠTVO

Franjo Zenko: *Islamska filozofija i mistika, suprotstavljena duhovnoj „pustoši” racionalističkog zapadnjaštva* / 91

GODIŠTE LXVI

BROJ 1, SIJEČANJ 2010.

KRITIKA

Cvjetko Milanja: *Pjesnik noćnog sunca* / 112

Ivan Majić: *Kovačevi domovinski eseji i kritike* / 113

Đuro Vidmarović: *Konačno antologija suvremene ukrajinske književnosti na hrvatskome jeziku* / 117

Vinko Grubišić: *Višestruko značajan pomak* / 120

Kronika DHK (*Anica Vojvodić*) / 123

Milan Mirić

Tragovi o međustanju

Življenje smrti u životu i književnom djelu Željka Falouta

“Razlogu” i razlogovima

Cijeloga mu književno svjesnoga života Željka Falouta tištalo je osjećaj da vrijeme u kojem se našao ne samo da se pjesmi odavna već prometnulo u oskudno i škrto vrijeme već da tome vremenu pjesma postaje suvišnom; i kako je krenulo, oboje su se, pjesma i vrijeme, obreli na putu međusobnoga nezaustavljiva gubljenja. Mučilo ga je zašto pjesma sve manje znači baš ovome, njegovome vremenu, i zašto joj, reklo bi se, same iz sebe sahnju sve one sile iz kojih je nekad plodila vrijeme da je uvijek iznova upravo njemu, vremenu, novom i obnovljenom pjesmom rađala. Pjesniku dosuđeno vrijeme kao da je na glasanje pjesmom posve oglušilo, te njome oblikovan poziv na sudjelovanje u svijetu više nitko niti čuje nit o njemu mari. Sve ravnodušnije dočekivana, svijetu sve nepotrebija, pjesma uzvraća s toliko naplavljene ravnodušnosti da ta ista ravnodušnost i samu nju izjeda, posuvraća i suši do nestajanja i sebi samoj. Koliko je uopće još i ima, sve je oko nje i u njoj kao da je i nema; ne samo da je postala ravnodušna, nego se i sama iz sebe upinje da sve manje pjesmom i bude. Istodobno, nikad i ni u kojem vremenu hrvatske književnosti nije se pisalo više, u stihovnom smislu čak vrlo pismenog, književnosti naličnog, uvjetno rečeno, književnog tvoriva.

Pored naslućenog a onda i vlastitim iskustvom sve potvrđivanijeg saznanja da pjesma u dosuđenom svijetu jedan za drugim gubi sve svoje razloge, ipak je u većem dijelu Faloutova duhovno djelatnog života pjesma tvrdoglavo ostajala koliko načinom toliko još više obezrazloženim razlogom da upravo s njom opstoji u svijetu i sa svijetom pokušavajući mu nametati patetiku njezinih sve nemoćnijih poziva na samoosvještenje. Tek kad je uz književno i teorijsko

znanje i svojim svakodnevnim književnim življenjem iskusio da svijet s pjesmom više i ne pomišlja da budu jedno, započelo je i Faloutovo odustajanje i od života samoga.

Početak toga, da li dugog ili pak prekratkog, ali svakako dramatičnog puta jasno je naznačen već u dobrom dijelu njegove prve zbirke pjesama, *Izgon*, koju je završio programatski, sumnjom koliko u mogućnost pjesme toliko više u neku zbiljskiju socijalnu opstojnost njezina subjekta, pjesnika, ili onoga kome bi pjesma imala pjevati:

*Tko će još naći
Tko još tražiti
Neko pristojno osjećanje
Za pjesmu*

Izgon, str. 59

dakle: stihovima u kojima se mutila nevjericom već nepovratno načeta nada da se zakonito, makar i iracionalnim otkrivenjima obećavan, mora odnekud vratiti zagubljeni izgled. Uostalom, cijela je potonja siva perspektiva još uvijek bila zaklonjena iza sjaktavih plamsaja posljednjih povijesnih zanosa koji su podgrijavali davno već ohlađena osjećanja da je pjesnički formuliranom idejom moguće mijenjati svijet. Sve je sabirala tragična, danas u svojoj patetici posve sasušena floskula: *budimo realni, tražimo nemoguće*, koja se upravo u godini objavljivanja Faloutove zbirke činila da iznova uspijeva nazrijeti mogućnost osjećanja društva za svoga pojedinca, vidjeti društveni projekt sjedinjen s pjesnički sintetiziranim programom.

Neće biti daleko od istine protumačimo li sve što je Željko Falout napisao kao njegovu potragu za *pristojnim osjećanjem* sebe u društvu i kao još uzaludnijim zazivanjem društva koje će biti dostojno da mu pjesnik ponudi sebe. Ali isto tako sve što je uspio pjesnički doista uobličiti samo je bolno razočaranje spoznajom da društvu njegov pjesnički napor ne treba, da je posve isto nudio mu on plodove svoga duha s uvažavanih govornica ili ih ostavljao da propadaju u ništavilu od svakog smisla napuštene egzistencije. Ravnodušnost svijeta k pjesmi kao pjesmi izmetnula se u ravnodušnost pjesme prema pjesmi, književnosti spram književnosti, pjesnika prema društvu i pjesnika prema pjesniku. Tako književnost sama utire put svojoj zališnosti. Ravnodušnost književnosti, njezine kritike i znanosti, ravnodušnika među generacijskim suradnicima i drugarima po peru stiže sve pogubnije i Faloutov književni napor. U posljednjih desetak petnaest godina objavljeno je antologija suvremenoga hrvatskog pjesništva više nego ikad u povijesti hrvatske književnosti za tako kratka vremena, i ni u jednoj baš nije se našlo mjesta ni za redak Faloutova stiha. Svejedno je toj kritici i toj znanosti bio Falout u kakvoj antologiji ili ne bio, nad njegovim djelom lagano se skuplja zaborav, a u hrvatskoj književnosti mrzne se ravnodušnost.

Umro je u pedesetoj; za takozvane normalne pojmove – prerano, a zapravo je umro naživjevi se života; gotovo da je sam odlučio kad je vrijeme odlasku. Za života je objavio tri zbirke pjesama, već spomenuti *Izgon* 1968., *Isus koji nije mogao* 1976. u Biblioteci Razlog, te *Štrik* 1982. u Grafičkom zavodu Hrvatske. Četvrta, *Štrapac*, izašla je u Naprijedu 1987, poslije njegove smrti.

Iako je između prve dvije proteklo gotovo punih deset godina, one djeluju kao dva ciklusa jedne i jedinstvene zbirke. Uostalom, pjesme tih dviju knjiga i nastajale su istodobno, u desetak godina, s kraja pedesetih pa do kraja šezdesetih. Kolikogod da je volio vidjeti svoju knjigu objavljenom, Falout s objavljivanjem nije nikad hitao. Knjigu nije skupljao fasciculusima nego ju je stvarao promišljenim odabirom među objavljenim i neobjavljenim stihovima, po logici koju su naknadno među sobom iznalazili stihovi i pjesme što su unutrašnjim vezama upućivale na duhovni svezak Istost *Izгона* i *Isusa koji nije mogao* upravo je u tom unutrašnjem osjećanju kaosa iz kojeg dolazimo i besperspektivnosti na koju je osuđeno naše gostovanje u ovom životu. Izvanjski, zbirka *Izgon* skupila se oko osjećanja *povijesti* kao obreda smrti u vječnome, kojem obredu smrt nije pribavila ništa smislenije od mehaničkog smjenjivanja života sa smrću, te tako ni život nije učinila vječnijim, jer kao što je čovjek po njoj vremenit tako je i život tek titraj kojim se vrijeme uopće iskazuje postojećim. Sve što se čini u ime života, zapravo je smrti narečeno. Samo je ona vječna, pa kad se samo sobom mjeri, kad obred smrti započne sebe žrtvovati sebi samoj ispunjava se na apsurdan način i sam smisao postojanja.

Drugo jezgrište zbirke *Izgon* jeste *pjesma* i njezina sudbina u svijetu bez pjesme, bez mogućnosti poetskoga. Ona se izravno svezivala s poviješću pokušavajući povijesno, u kojem, u Faloutovu poimanju, nema ni traga Hegelovoj teleologiji, gdje bi se povijesno svrhovito realiziralo, dakle, pokušavajući povijesno, ako već ne činiti ga smislenijim a ono učiniti ga barem podnošljivim. Pjesma, dakle pokušava ispuniti prazninu koju je iza sebe ostavljala napuštena povijesna svrhovitost. Gurnuta da s poviješću odustane od apsoluta, ona pokušava neostvarivo, za sebe uzeti nešto od njegova mjesta, ali sam joj njezin stvaralac sve manje vjeruje:

*I dosta, rekoh, van iz svijeta
Jer ti svijet onestvaruješ
Izgon tebi koja stvari izgoniš
A ni pustinju mi ne baštiniš*

Izgon, str.52

*I kada god čujem u snu krkljanje umirućeg bića
U stravi i jasnosti pitam se:
je li to pjesma
t a r i j e č k o j a ć e p o s t a t i s m r t*

Isus koji nije mogao, str.54

Pobuna protiv pjesme iz nje same posljednje je što još ostaje pjesniku koji pred sobom gleda rasipanje i gubljenje svoga bitnog izgleda. No i u toj pobuni sav smisao koji je moguće pronaći upisuje se kao epitaf životu pokopan u života:

*Samo toliko da mogu disati
Ovaj kraj se raširio nad
Mojim grobom.*

Isus koji nije mogao, str. 75

Nadnijeta nad čovjekovu povijest, uronjena u nju i njome, poviješću, obnavljana bez kraja i početka, još samo pjesmom u rijetkim trenucima izazovno dočekivana – *smrt*, jedina metafizička činjenica koja se zbiljski otrgla supostojanju sa životom, postavila se iznad života, čak se digla i ponad sebe kao njegove negacije, ona više nema opreke, ona je zbiljski došla na upražnjeno mjesto Apsoluta.

Pjesma, međutim, kao opustošeni prostor egzistencije, nazaustavljivo kompromitira i sebe i egzistenciju. Izražavajući se u njoj egzistencija je svojom zatečenošću u svijetu ostala na istome mjestu bez mogućnosti da u svijetu bez pjesme i njegovu bespuću dostigne sebe kao *eksistenciju*. Jezik je njezino bespuće, njezina jedina mogućnost, koju upravo pjesma svojom sve sigurnijom neobveznošću sama pretvara u nemogućnost.

Još 1965. Falout je u „Razlogu” objavio tada malo zapaženi esej *Kompromitirane riječi*, koji se sada u njegovoj knjizi *Historija i priča* nameće kao ključan ne samo za tu knjigu, svojim povodima vezanu uz vrijeme i događaje s razlogom ponekad i zaboravljene, kojem su temeljna zapažanja ostala i našom današnjom istinom što nas sve dalje odvlači u pustoš vlastitog postojanja:

„... duša, ljubav, duh, patnja, nježnost, ideal, nada – taj jezik je ispisan, on ništa ne znači... ...za one u kojima još tinja zgaženo srce čovjeka – taj ‘romantični’ jezik čovjeka znači novi ubod ciničnog očajanja.” (str. 40)

„Istinita riječ danas... ...počinje destrukcijom kompromitirane i proizvoljne riječi...” (str. 46)

Historija i priča

I to je bilo napisano još uvijek u znaku nade da bi spas bio moguć: treba razarati riječi koje više ništa ne znače, pogotovo one koje više ne kažu ono što govore a drugo značenje nisu u stanju ni naslutiti. Falout zato u zbirci *Štrik* započinje razaranje jezika na razini semantičkoj i na razini rečenice, dakle na sintaktičkoj. To je bila logična posljedica iskustava s propadanjem značenja. Postojala je nada da će uništenom riječju prodrijeti do novog, neizrabljena izraza sposobna da sobom stvori dotad nepoznata značenja. Međutim, to iskustvo nije bilo Faloutovo otkriće, u vrijeme njegova eksperimenta ono je već

odavna bilo opće mjesto modernog europskog pjesništva, posve iskušano, od dadaističke prividno nesuvisle buke preko nadrealističkog lutanja snovima do šutnje kao odustajanja od svakog govora o smislenosti besmisla egzistencije. Razina pjesničkog govora do koje je stigao Falout:

*I kad i bi i ta i dva i poinora
Ni i išta i bi i ta i dva i izviora
Na i bi išta i ista i diva i
i cavta*

u poemi *Štrik*, koja se koleba između razaranja jezika i iskustva egzistencije ostavljene svome ništavilu, kako je uostalom zasnovana i cijela zbirka *Štrik*, s tim da su pjesme u kojima se eksperimentira s jezikom u osjetnoj manjini. Rezultat je ostao pomalo anakron. Falout je i sam ubrzo shvatio da njegovo bavljenje jezikom na toj razini nije i opredjeljenje kojim će dosljednije proslijediti.

Međutim, ima jedno njegovo iskustvo jezika, uočljivo od samih njegovih početaka, a koje je iz zbirke u zbirku sve znakovitije obilježavalo njegov pjesnički izraz. To je stanovita, ali takozvana, nebriga za jezik kao, uvjetno rečeno, za zajednički materijal iz kojeg pjesnik gradi vlastiti izraz. Falout prema svome „materijalu” postupa grubo, on se gnuša takozvane ljepote izraza, probiranje je njemu banalizacija, kič u jeziku, prepreka da se ljudskim govorom prosjaji mutno, nazre nevidljivo, nasluti postojanje nepostojećeg, sve u nastojanju da se pjesnički govor prožme nesputavanim izrazom. Tako se bez nasilja tobožnja nebriga za jezik pretvara u poman izbor nekonvencionalnoga, ružnoga, neumivenoga i školom nekultiviranoga, neknjiževnoga, ili barbariziranoga jezika koji se u Faloutovom izboru preobraća u pažljivo biran književni izraz. Kao ilustracija neka za prvu ruku posluže samo naslovi posljednjih njegovih knjiga, koji baš kao naslovi govore više od svake druge argumentacije: *Štrik*, *Škatulja*, *Štrapac*.

Već smo rekli da je zbirka *Štrapac* izašla poslije autorove smrti, ali ju je on dospio pripremiti za tisak. U njoj kao da sabire sve do čega je došao na putu od stihova koje je objavio u prvim brojevima časopisa Razlog 1961. pa u slijedećih dvadesetpet godina, ali u njoj kao da je sve još jednom propitano, procijedeno i kritički odvagano, primireno. Falout se više ne čudi svojim otkrićima o sebi i onome što ga okružuje, on ni od sebe ni od svijeta više ništa ne očekuje:

*To je sigurno da svoj
život neću ostvarit*
Štrapac, str.71

i pomiren, on više ne pomišlja da istražuje; njegovo je da samo još vidi i zapiše. Ako se smrt nekada ranije i pokazivala kao trajno promišljano iskustvo, jedno od nekoliko temeljnih, ona u *Štrapacu* postaje dominantna, gotovo nadfizički

prisutna. Više ne predstavlja senzaciju, ne užasava, ne priziva spekulativno propitivanje, ona jednostavno postoji uz život, živi u životu i mrtvi u smrti – kao odustajanje od pitanja o smislu, kao potvrda besmisla života i besmisla sebe kao smrti i besmisla smisla, nečega što je pitanjem o sebi određeno kraju bez kraja:

PROLJETNI REQUIEM
u proljeće sanjaš svoje mrtve
nabubrele u tvojim udovima
ispod kože kao ispod zemlje

nimalo tužni čak raskošni i vedri
možda kao nikad u životu
posjećuju te živo i kao u ozračju
s tobom lebde

i letite pomladeni
mrtvi u tebi i ti živ u njima
Štrapac, str.79

Smrt je življenje i život je raspadanje, polagano mrtvljenje života. U ovoj se zbirci gotovo fizički osjeća zadah truljenja i gnjileži, širi se *kiseli smrad bijede*, koja bubri iz smrtnosti same. Čovjek je raspadljiv, njegova misao, osjećaji, njegova umjetnost, njegove ideje o sebi, vjerovanja i iluzije, njegove dobre namjere, sve je to od materijala koji se mrvi i nestaje s časom oblikovanja, iza svega razvlači se tek kužno hlapljenje u Ništa.

O Faloutu se promašeno misli da je on bio među rijetkim pravim boemima u onih nekoliko povlaštenih zagrebačkih krčama. Boema mu se prišiva jer je bio umjetnik, jer je pio i jer je mnogo vrijeme stukao naslonjen na pivnički šank. To međutim nisu dostatne ulaznice u tobože posvećeni krug boeme. Falout takvih ulaznica niti je tražio, niti bi posvećenost ispilačkog bratstva priželjkivao. Boema svojom je suštinom na posve drugoj strani šanka od one koju je zaposjedao mračni Falout. Boema je čudna, na svoj način i tragična i vesela; izdvojena u odnosu na građanski svijet, ona ga potvrđuje voleći život na svoj iskošeni način; građanskom životu ona nudi krivo ogledalo iza kojeg najčešće proviruje njezino klaunovsko lice. Boema je izabrala da na svoj način ismije život oponašajući ga na karikaturalan način, ona bez uspjeha pokušava pobjeći od rugobe njegovih normalnosti, njoj je pijanstvo način da te normalnosti utopi u veselju i suzama gostioničke vreve. Tu je piće zaborav, ono je boemi stimulans, dozivanje uvjetnih refleksa života. Nikakva čuda što su boemi uglavnom umjetnici različitih fela, kao što nikakva čuda ni u pasioniranom samoprividu takva njihova društvenog statusa; u njihovim krugovima svaki onaj koji ne izigrava kakvu kinstlersku ideju tek je puki pijanac bez drame,

nepostojeći, lažni trošilac pića kojeg istinski boemi podnose samo dok je u stanju platiti rundu pića.

Falout nije bio boem jer nije bio pijanac iz forsiranja životne radosti. On nije pio da bi se družio i nije pio što se veselio piću. On je pićem mrzio život, pićem se ubijao. Znao je kolika je katastrofa piće, dakle rasulo svake sabranosti i mrtvljenje života, ali je isto tako znao da katastrofu nije moguće izbjeći. Pijan čovjek za njega nije bio čovjek s prošlošću, pogotovo ne s budućnošću, jer je od njih bježao u trajanje sastavljeno od beskrajne sadašnjosti, koja je sita same sebe i svoje beskrajnosti. Takvo pijanstvo znade za filistarstvo građanske boeme, ali je u dubini svoga odnosa prema životu svjesno i svoje lažne pozicije u kojoj, znajući za egzistencijalni besmisao, svjesno izbjegavajući da se s njime radikalno suoči, bježi u lažni zaborav, u lažno konstruiranu sadašnjost, jer sadašnjost bez prošlosti, pogotovo bez budućnosti nikad i nije bila zbiljsko čovjekovo vrijeme.

Ubiti se u svijesti da je pojedinačni život određenog čovjeka izgubio svaki smisleniji razlog postojanja logična je odluka takva pojedinca. To je smislena odluka besmisla pred trebanjem smisla. Faloutova odluka da se ubije pićem nije takva, to i nije odluka da se ubije, već odluka da se – ubija! Ona svojom namjerom nije prvenstveno usmjerena tijelu već životu samome. Svojom odlukom Falout želi živjeti svoju smrt sve dok je ona u stanju izdržati život u sadašnjosti, on pije da bi dozivao, razgovarao, mamio, dražio i ispitivao vlastitu smrt; njegova odluka suočava besmisao s besmisлом. On se je u jednom intenzivnom odsječku svoga života znao i fizički ozljeđivati, ali to nikad nije išlo za prekidom života. Znao je, doveden alkoholom do mahnitosti, zalijetati se glavom u zid, znao je nadlanice svojih šaka paliti gorućom cigaretom, metodično, bez osjećaja za sebe, da bi tjednima poslije pomno liječio duboke rane od opekotina. Mučio je svoje tijelo koje nije volio, silio ga da pati, ispitivao mu granice u boli, činilo se da fizičkom patnjom upotpunjava intenzitet pijanstva, kao da samom boli ispituje dokud seže ispilaštvo i njegove mogućnosti. Njegovo je pitanje bilo: dokle život može podnositi smrt, i postoji li međustanje koje bi uključivalo supostojanje smrtnosti života sa životnošću smrti kao jedinstvenim stanjem. Činilo se da se odgovor nazirao negdje iza ustajalih maglina pijanstva, ali Falout nije ni prvi a ni posljednji koji je u jednom času iskoračio iz svojevoljno omeđena međuprostora u mrklinu iz koje više nije bilo povratka. Izmučeno je tijelo prepuklo i sva pitanja jednom za svagda riješilo otpisujući ih na trulište ljudske egzistencije kao još jedan njezin uzaludni pokušaj da se istinskog odgovora dovine sigurnije no što ga nudi vječno nepouzdana slutnja.

Tragovi o međustanju za koje se oslobađao ubijanjem i vraćanjem iz njega u svojim pijanstvima, ostali su u njegovim knjigama, u tekstovima da svjedoče kako pijanstva, u kojima su kao pitanja oblikovana, nisu besmisleno isparila u ništa, nisu bila neartikulirana glavinjanja. Oni jesu možda samo trag. Ali ti su tekstovi doista i – Trag. Njihovo je iskustvo doista iskustvo

jednog života potrošena bez ostatka. Taj se život uvjerljivo osvjedočio da ga iskustvo tuđeg življenja nije u stanju primaknuti tvorački oblikovanom pitanju o sebi samome. On je i predobro znao da sve što mu je nužno za život u ovakvome svijetu može pronaći u znanju što su ga iza sebe namrle mnoge umnije od njegove glave, ali da on sam takvo iskustvo nikad na svojoj koži neće osjetiti kao živu ranu, kao životnu opekotinu, sposobnu da mu na samostalno oblikovano pitanje možda ponudi ili kroz olovnu maglinu naznači njegovu vlastitu, neponovljivu, ni od koga na taj način iščekivanu slutnju o mogućem odgovoru.

Prebirem tim tragovima, izrovašenim krnjatkom olovke na zgužvanu papiru, na tvrdoj dasci šanka između dva ožednjela šljuka loze, tragovima što ih je Željko u rijetkim časovima sklonosti za sebe skupio u svoju, meni najljepšu knjigu, *Škatulja*, liričnu u onom značenju riječi kakvo ni on sam ne bi otklanjao. Volio je pribilježiti, zapravo rovašiti dok je bio sam za šankom; kao da je, bilježići, otimao ideje i slike, smislove i osjete ustajalom kovitlacu omamljenosti, zaboravu progorjelog propadanja u ništa iz kojega su se javljale više iz želje da dožive nego iz namjere da bilo što sustavnije domisle. Ta je knjiga nastala bez namjere da knjigom i bude, i to je njezina nenametljiva, prava vrijednost, sva je iz fragmenata sraslih naknadno u skladnu cjelinu kakvom ih je učinilo autorovo življenje samo. Ovom knjigom lirski se fragment potvrđuje istinskom, samostalnom formom, u kojoj je moguće dostatno se izraziti *književno*, u kojoj se misao i osjećaj ljube i sljubljuju, u kojoj misli nalaze potrebnu širinu a osjećaji u njoj sreću neograničavanu lagodu postojanja. U njoj je Falout pjesnik, filozof, sociolog, analitičar mraka čovjekova trajanja kroz vrijeme i prostor, putopisac zaljubljen u putovanje kao u besciljno lutanje ljepotom zažarenim pejzažom, iznad svega liričar koji ovom prozom diše mnogo slobodnije no što su mu to bili skloni pružiti njegovi cerebralno domišljani stihovi, umnik koji svakim, bilokojim, poticajem izravno stiže onome što nevidljivo talasa iza njega, poticaja, ispilac koji je sve to prekapljivanjem uspijevao zadržati i na papiru:

Tragedija uvijek ima posla s iluzijom. Čovjek koji pije oduvijek se s nečim ne miri. On se ne slaže. On ima iluzije. On predosjeća katastrofu...

Škatulja, str.32

Ili, ovoj knjizi još primjerenije:

Da li pejzaž uopće postoji – osim u ponekom pogledu, boji, zvuku, šumu? Nije li to zaista ta moja „opredmećena duša” koja je sve to sanjala daleko bolje? I zašto se stalno moramo potvrđivati? Jer nas tijelo raduje, sa svojim čulima? Da, to je dobro, ponekad, uz šum nekih slapova, još bolje: uz radost rano probuđenog sna ljubavi, pa piće, pa sve ostalo što preostaje, što ne ostaje...

Škatulja, str. 55

Čini se da sve može biti povod svakoj misli ili svakom osjećaju pod uvjetom da su zbiljski mišljeni i, možda još važnije, toplokrvno proosjećani, jedno i drugo, unatoč mjestu gdje su nastajali i usprkos neuhvatljivosti maglenih poticaja. U mišljenju-osjećanju u kom je sastavljena *Škatulja* bila je bitna mašta, ničim nespustavana fantazija, koja je živjela čak i bez, primarno, težnje da bude fiksirana u jeziku. Nijedan fragment u ovoj knjizi nema uvođenja u temu, pogotovo nema njezina razvijanja, ni zaključka; tek uvjetno je moguće reći da se u njemu pripovijeda neka suvisla priča, premda je svaki potaknut i pričom koja se, poslije naznake, najčešće gubila u asocijativnom svezivanju neočekivanih misli, iskustava, osjećanja. Svaki, međutim, od ovih fragmenata kolikogod doista i bio fragment, predstavlja u sebi dovršeno izmaštanu cjelinu, koja je nastajala automatizmom, ne govora kao u nadrealista, nego automatizmom mišljenja i možda još više osjećanja koje se razvija posve nezavisno od svake kontrole.

Iz rečenoga bi se zaključilo da je pića u Faloutovu pisanju bilo toliko da se čini kako mu pisanja bez pića i ne bi bilo. Takav zaključak nanio bi djelu veliku nepravdu, pogotovo, ako bi se pokušalo misliti kako je njegov autor pio da bi u sebi na umjetan način oslobađao potrebu za pisanjem. Više od želje za pisanjem, Falout je težio punini življenja, pisanjem je htio doseći istinu o čovjekovu postojanju, težio, već smo dostatno naglašavali, da pronikne u smrtnost kao tajanstveno, nepoznatljivo čovjekovo stanje; mislio je da će, spoznavajući nju, smrt, stići do pitanja-odgovora: Zašto je čovjek na svijetu? i zašto mu je nepodnošljiv logično-nelogičan odgovor: Nizašto! Mrak takvoga pitanja-odgovora zjapi iz religijske istine koja, ne pristajući na prvi dio dijade potire i njezin drugi dio odričući mu objektivnu iskustvenost i uvjerljivu spekulativnost za račun istinitosti vjere. Na takvu istinitost Falout nije mogao pristati iz svoga nepristajanja na nevjerojatnost vjerojatnoga.

Ako je esejistička *Škatulja*, u stihu i prozi, više od svega drugoga, knjiga poetskih fragmenata, nezavisnih doživljaja, osjećanja i misaonih oblika, druge su dvije, *Romantični život* i *Historija i priča*, po književnome svome karakteru, diskurzivnija proza, koja se pretače iz jedne knjige u drugu, čineći tako između njih dviju formalnu i stvarnu cjelinu, koja, da je bilo sreće, mogla je u većem dijelu izići i kao jedinstvena knjiga, jer je znatniji dio *Historije i priče* pisan prije izlaska *Romantičnog života* (1973.), dakle izići još za piščeva života. Ovo spominjem da bih ukazao na unutarnje jedinstvo tih dviju knjiga koje obje pripadaju, opet većim dijelom, u sustavnije mišljene proizvode Faloutova književnog duha.

U vrijeme prije nastanka *Škatulje* Falout je svoje promišljanje svijeta često propuštao kroz misao o teatru kao kroz ono mjesto na kojem se u čistom obliku, reklo bi se u laboratorijski osiguranom prostoru, gotovo eksperimentalno pokušavaju stvoriti na način postojanja nepostojeći životni zapleti, sudariti izazvane strasti, sukobiti ekstrahirane misli iz kojih bi čovjek, ako već ne izlazio očišćen kao nekad iz grčke tragedije, onda barem bio osviješten koliko je

očišćenje postalo nemoguće jer se čovjek ne primiče nego udaljuje od sebe. Posljednji pokušaji da se teatarski oblikovana riječ učini sposobnom da ne slika, ne oponaša, ne poučava već da izravno djeluje na način tragedije jeste takozvani, nešto pojednostavnjeno zvani – politički teatar. O njemu Falout piše, raspravlja, pokušava ga oživotvoriti, i, nakraju, i pisati u ime njega. U tom je smislu njegova *Mrlja* (1969.) pokušaj, kao uostalom i mnogi drugi pokušaji takozvanog političkog teatra, vrijedan respekta, ali kao i svi pa i najrazvikaniji, ostao je samo knjiški način da se za kazalište spasi njegova povijesna uloga u vremenu u kojem je definitivno propala njegova povijesnost, jer ju nikakav čin više nije u stanju spasiti od povijesti same kao retrogradnoga procesa.

Dobrim dijelom sumnjajući u vlastiti pokušaj kao ishitren (drugačije teško da je moglo i biti uz već prezrelo iskustvo Becketta i Ionesca), (jer se u drugoj polovici dvadesetog stoljeća ideja političkoga kao moralnog pitanja naglo gubila, trošiva u vremenu sa sve manje vremenitosti i u prostoru u kojem je nestajala njegova duhovna prostornost.) Faloutov pokušaj da političko u *Mrlji* ogoli na nezapitano prihvaćanje osude bez stvarnog suda dao je u dramskom rezultatu likove koji ne samo da su izgubili identitet čak i kao vlastito ime, nego nas dramska ispražnjenost od svakog etičkog pitanja kakvu zatječemo u prvom liku dočekuje jednaka s posljednjim, pa se čini da se *Mrlja* već od svoga polazištu priklonila više beketovskoj naoko besproblemskoj tragediji bez tragedije, jer joj se, koliko u polazištu toliko i u raspletu, kojeg u dramskom smislu i nema, posve zagubio sartreovski problem izbora kao temeljnog problema čovjekova dramskog, što će reći njegova zbiljskog opstanka. Brojevima označeni Faloutovi likovi ne nose u sebi ništa političko jer među sobom nemaju šansu da se sukobe. *Mrlja* u njegovu opusu ostaje zbunjujućim, zakašnjelim pokušajem političkog teatra u namjeri, koji pokušaj, da je pisac smogao odlučnosti da proslijedi dosljednije beketovskim iskustvom, možda je, odustajući od političkoga mogao u njemu vidjeti, ne mogućnost izbora, nego nužnost propasti čovjekove egzistencije kao čovjekove i kao egzistencije bez mogućnosti bilo kakva svrhovitog pitanja o sebi samoj.

Mrlja u dramaturškom pogledu predstavlja častan promašaj. Nastala je u vrijeme kad je takozvani politički teatar imao iza sebe ispisana, režirana i odigrana sva važnija domaća i strana djela dramske književnosti takvoga žanra, kad je političnost političkog teatra postala više problem teatarske estetike nego njegove etike, dakle postala je formalno pitanje. To je Falout, koji se pitanjima teatra teorijski bavio s pristojnim poznavanjem (o tome svjedoče brojni tekstovi u časopisu Prolog, a i dobar dio knjige *Historija i priča*), jasno vidio. Od političkoga, međutim, nije mogao odustati, jer je ono, političko, iako već s vidljivim naznakama kraja u kojem za svoja književno egzistencijalna pitanja nije nalazilo politično etičkih ni politično estetskih rješenja, još uvijek pritiskivalo onodobno jugoslavensko društvo kao krucijalno. Pisac *Mrlje* je osjećao da je egzistencijalistička poetika političkog teatra rekla svoje ali da je problem i ostavila bez rješenja, kao što ga je, uostalom, ostavljao do sada svaki umjet-

nički pokušaj odustajući od njega u uvjerenju da se on na razini umjetnosti radikalno, što će reći povijesno i dovršeno, i ne da riješiti. Nesvjesno, Falout je očijukao s novom poetikom takozvanog teatra apsurdna, istežući na njezinoj prokrustovskoj postelji temu koju pak sam nije bio spreman vidjeti onoliko bezsvrhovitom, ispražnjenom od svakog moralnog pitanja, dakle, onoliko blizu apsurdul koliko je stvarno i bila. Koliko Falout, dosljedan svome životnom opredjeljenju, nije bio spreman prihvatiti potonuće političkog u svakodnevnu ništetnost apsurdnog postojanja, pokazuje njegov pomalo patetični esej *Za jednu anarhističku tragediju*, napisan desetak godina poslije *Mrlje*, kao odziv jednakome dramskom promašaju ovog pisca s njegovom dramom *Rosa*. Temu političkoga Falout je pokušavao sada vidjeti kao mogućnost tragedije, anarhističke, doduše, što je već samo po sebi problem odvodilo prema apsurdnom. Kao što je, uostalom, apsurdan, bez apsurdna u poetološkom smislu, i cijeli intelektualni napor šezdesetih i sedamdesetih godina da se u Jugoslaviji pokuša filozofski razdvojiti marksistički nazor o čovjeku kao slobodnom stvaralačkom samostvaralačkom biću povijesti od njegove praktičke realizacije u toj istoj povijesti u tijeku kao bića poviješću nepovratno predodređena ropstvu, koje je na samome polazištu te sudbinske spirale odsanjalo sve svoje snove o slobodi. Taj pokušaj da se idealni projekt, slobodan još jedino u idealnom viđenju individuuma, spasi od realiteta vlastite prakse ostao je snom pjesnikā, kojih snovi kao da su se sami nudili u puki gradbeni materijal svijeta stvarana i upravljana po jedino mogućim, hegelovsko marksističkim nacrtima. Duboka nesklapnost nalazila se u vjeri u mogućnost vraćanja na pravi povijesni put nečega što je svojim povijesnim putem već prošlo, kao da je povijest čovjeku kolosijek na kojem se zaluta, pa malo manevrira, da bi se na prvoj pogodnoj skretnici odsklizalo ispravnijim pravcem.

Željko Falout bio je onaj među nama koji je duboko pomiješao vjeru s nadom da je čovjeku povijest, izvanljudskom a istodobno izvan čovjeka nepostojećom silom, dakle ipak ljudskom, da je nju moguće svladati, da će u otkrivanju mehanizama po kojima se ona zbiva izrasti i čovjekova nadmoć sposobna da ljude izvede iz nje, povijesti, i omogućiti im zbiljski spas. Naporedo tome svome gotovo religioznom uvjerenju Željko je u sebi bio osjetljivo, ranjivo biće, duboko unesrećeno i sobom i svojim socijalnim ishodištem, biće koje je, čini se, zaziralo i od vlastite majke, a oca, gotovo mu nepoznata, koje je duboko preziralo. Rano je sazrio i rano oblikovao sve bitne karakterne crte koje će činiti njegovu ličnost. U gimnazijskom danima, upravo sa svoga usamljeništa, teško da je mogao steći nekih trajnijih prijateljstava; volio se držati po strani, nadmoćan, pametniji i talentiraniji, interesom i obrazovanjem širi od svojih gimnazijskih vršnjaka, a nepravredno zaknut za elementarne uvjete u kojima bi bilo pušteno na slobodnu volju njegovim darovima, ostao je trajno nezadovoljno i nerealizirano biće. Sve bi to logično vodilo možda i plodnijem socijalnom buntu, ali se zbivalo u društvu koje je svojim već instituiranim buntom pokušavalo isključiti iz povijesti svaki budući, jer je čovjek postao

navodno socijalno slobodan, socijalno usrećen, stavljen konačno u izgled da i svoj pojedinačni život okrene prema vlastitome pojmu o individualnoj sreći. Falout je vjerovao ali i duboko sumnjao. Dolazeći iz zapuštenosti socijalne periferije, mogao je prije nego većina sitih, toplo odjevenih i umivenih osjetiti da ljudski život pogađaju nesreće dublje i nedohvatljivije no što je to glad, tavorenje i kalno raspadanje na socijalnom dnu, da je ljudski život u sebi već kao životu rođen nesreći, da je ljudska nesreća toliko stamena i ista a toliko različita od čovjeka do čovjeka da je pitanje o smislu i besmislu postojanja toliko povezano s raznoliko određenim nesretnim čovjekovim prebivanjem u svijetu, da razlozi toga prebivanja ostaju nerazloživi i nespoznatljivi, ukoliko ne pristanemo da nam je život smislen samo toliko koliko smo ga tako upitnoga sposobni podnijeti. Na takav zapravo bijeg od krajnjeg pitanja Faloutova književnost nije bila spremna pristati, iako je vrlo dobro znala da se sva pitanja o smislu života, o čovjekovoj socijalnoj sreći i njegovoj pojedinačnoj nesreći, o vjeri i nevjeri, ljepoti i rugobi, ljubavi i mržnji, o njegovu svjetlu i mraku, gube u tajanstvu objektivne čovjekove smrtnosi. Gube i obnavljaju u mračnom optimizmu vječnog propadanja i u njemu nespoznatljivog produžavanja onoga što smo u svojoj elementarnoj religioznosti spremni zvati – životom, a imalo bi jednakog opravdanja zvati ga neprestanim – umiranjem. Tako je, naime imenovan onim Tragovima koje je svojim knjigama ostavio Željko Falout.

Predrag Jirsak

Krtina povijest

(Sedam pjesni ere globalizma)

PRAZNE KUĆE

Prazne kuće k'o prazni su ljudi.
Kroz njih šutljiv duh čeznuća bludi,
njima opor dah vječnosti sudi.

Prazna takva kuća ja sam, starac ludi,
kojeg' nit' tko hvali, niti itko kudi,
sâm tako sam htio i pravo mi budi.

O, znao sam da samoća ûdi,
al' tašt rekoh sebi: sam i svoj ti budi,
ne trebaš žal svijeta da ti puni grudi.

Sada dobro znadem kako vječnost sudi,
dok kroza me duh čeznuća bludi
ujec': mene imaš sada, nek' odoše ljudi.

KIŠA

Kiša pada
šumom,
poljem,
širom,
šarom
i spokojem
i razbojem i pokoljem
i čovjeku usred duše.
Peruć blato, tražeć zlato
šumi jeka šupljeg vijeka.
Šumi l' dugo ili kratko,
od iskona i odvijeka,
ma tko li će išta znati,
išta znati, razaznati.

Rijeka šumi,
sestra kiši,
valja šljunak, debla, trupla
kroz ševanje šupljeg doba,
koje slavi dušu roba,
a leglo je šarom svijeta.
Šuška noškom cibetkinom
i ne štedi ništa, nikog
štogod puzi, hodi, gmiže,
što oganj će da olizne
kada bude,
kad se zbude,
kada ljude brižne, lude
snađe ono za čim žude.

SNIJEG

I eto, ipak...pada snijeg.
Nije tek geg s tv na račun zatopljenja,
već prirodna reda zbiljnost ispunjenja,
prebijeli, možda, poklon prosvjetljenja,
u znaku žuđena boljitka, svjetskog dovršenja
prastare one, svete žudnje iskupljenja.

Možda se tek željkovanja dječjeg ostvarila želja,
druževne puna nade i naivna veselja,
pa snijeg, eto, vije i pada kojekud.
Eno ga na krovu staje, stablu trešnje, ima ga posvud'
po brijegu, lugu, vrtnim stazama,
u škrapu južnoj, šumâ bogazama.
Danas je ne samo nov već i uporan
i cijeli dan je kroza nj djetinje začaran,
dok čista nas bjelina ovija i sebe nam daruje na dar.
Da ne vjeruješ. Napokon pada.
Po našim malim svađama, sitnim gestama,
i svuda jednako: i dalekim cestama i ulicama grada i na nas.
To je k'o dobra vijest o onom sutra,
to je k'o poslije noći propite dah svježega jutra,
nešto k'o melem rani, nešto kao spas.
I divno je što ne znam i što ne zna nitko
hoće l' dulje i do kada
ta radost srca, iće duše, piće pitko,
i kamo bjelina kani razastrijet se.
Tu, tamo il' posvuda?
Jedno znam: želja zaokuplja me luda
da ta bjelina pada u vječnost, u beskraj.
Možda bi to nov na zemlji bio raj
od leda satkan, leden raj, raj kristala.
Kakav bi to samo bio sjajan red,
kakav bi to bio veličajan sjaj
kad ulice bi, stabla, stvari, duše ljudi
u vječit' ušle, žuđen, leden sklad.
Svo otjecanje i proricanje, sricanje i svakojaki rad,
kojim skrbimo se brigom za sutra i za sad,
svakako, zastalo bi, sve stalo bi,
sve do čeg' je stalo meni i, voljena, tebi.
Pa što ako stalo bi sve to micanje, pronicanje, stjecanje
sve to mrmljanje, stenjanje i gnjecanje
i zamrzlo u skladnu vječnost postojanja,
bivanja kroz nebivanje, u finalu konačnoga stanja,
iznova zbijeno i za svagda: u kristal, u kozmički led,
i uhu jedva čujan, sladak sfera jek,
u vječit' slijed svega što je vječno i znavijek,
slobodno od žudnji, straha, u božanski red?
O, kako sve bi bilo savršeno,
kako sve bi bilo skladno dovršeno
kad vrijeme više ne bi imalo značenja,

jer svuklo bi svlak sveg' cendravog razvlačenja
sakata života, nečeg što nema više smisla,
svlak svega drhtanja i slinjenja i svlačenja
i sveg onog vječitog novačenja
ritâ, svile, prstiju, uspaljene kože.
Točku za kraj stavio bi mraz
i gaz na drugu obalu učinio izlišnim.
Mnim imali bismo sve:
i onostrano
i prisutnost sebe ovdje, za svagda
i ovostranost neživljenja, zaustavljanje vira,
u sjajnu finalu božanskoga hira.
Svečanost zato čekam i zbiljnost ispunjenja
onog što prirodni je red i dar prosvjetljenja,
a nije tek šala na račun zatopljenja, tv-geg,
i oknom bjelinu motrim zahvalno.
Da, pada, pada, pada snijeg.

EH, GOSPOĐICE...

Eh, gospođice! I ja sam rodio se gol.
Vi lice skrivate da ne vidim vaš smiješak.
Nećete vjerovat', al' stari ovaj pješak
znade što znači vaš *Stumble and fall*,
ta provokacija etera, taj ubitačni mol.

Zašto spominjem nagost? Zato što gost
svak' je na svijetu ovom, pa vapi do Boga,
dok željezom i blatom posrće mu noga,
pun nade, kakve li ironije, kojom na kost
bi svečevu, hodočasnik, da zavjetuje post.

Post za sreću, dobru kob, da razide se dim
što prljav podlo puzi i svija se po tlama,
dok vi šlagiranu kavu srćete, obznanjujući svima
da vam se fućka vapi li tko. Vama je da ritmom tim
ton date svemu, briga vas da l' ja ledim se il' vrim.

Strogo sudite da sve to generacijski je kič
i trula, što velite, spika onog, prošlog stoljeća.

Pa nije mjera cjeline samo pjev vašeg proljeća,
premda ne poričem da *old fashioned* sam i čudan ptić.
Slutim: imponira vam jednostavnost i Occamov bič.

Ne, ne razmećem se erudicijom i s tim smo kvit.
Sad, možda, shvaćate kako mi je pri duši
kad val gnjeva stiže i sve pred sobom ruši.
Splahnut' će ona vaš konzumni delirij, taj epohalni šit.
Ne pomišljajte da bi to ikad svijeta mogla biti bit!

Priboj će brbljave vaše *big brothere* strt',
voajerski stil te nove tobož', mračne terre,
rajcanje mlako skupne kvaziezotere,
koji bi da stil bude novog svijeta, rajski vrt.
Ma pojmite, draga, da laž to je, obmana i smrt.

Što nudim ja? Što može jedan usamljenik gol?
Tek bludit', sudit', poruku sročiti potomstvu,
svjetlu duha služit', ne moći vjerolomstvu.
Ma ne ljutite se, žešće je raspre čuo naš kavanski stol.
Popijte nešto. Blizina mi je vaša k'o gladnu kruh i sol.

IMPERIJALNI GRADOVI

Gradovi da bi se mogli nazvati imperijalnima
sazdani moraju biti u stilu imperijalnomu.
A stilovi da bi se prepoznati mogli kao imperijalni,
stilovima moraju biti ajnc-a na kvadrat.

Kad ajnc-a stilove kvadriramo imperijalne,
dobivamo za svu volju gradova imperijalnih
i zemlje prilježće im izlaze da su pokrajine imperijâ,
s gradovima koje ponos tjera u kvadriranje.

Kvadraturu kruga gradova imperijalnih
marno rješavaju gradovi drugih imperija...
i sinovi ribarâ što sinove iz gradova imperijalnih
iznova šalju da budu ribari na plažama velikih mora.

*Časnika
slobodnoga gospodina
Njegova
prijasnoga Veličanstva
Ćesara austrijanskoga Josepha II.
satnika
gospodina*

Antuna Matije Relkovića
Prividnoga pisatelja i mislitelja rvackoga

LAMENAT

*štoto će kazat
smućena prikaza naravi
iliti
pisma pučkim jezikom u verše složena
narečena*

SVITOM PRIŠNO KONČAJU

Žuti cvilno žutuju,
a crljeni putuju.
Šutni mûkom šutuju,
a pričala smutuju.
Grabežljivci grábaju,
skrbne duše habaju.
Hromi šorom trkaju,
zdravi doma hrkaju.
Ružni cure ganjaju,
lipi cmoke sanjaju.
Frajle ladom šaraju,
muži žene varaju.
Babe dvorom zvrcaju,
muški snaše prcaju.
Škrti ića ókaju,
tusti smóka bokaju.
Golje bakšiš šenkaju,
bogati se krenkaju.
Dica poslom trkaju,
starci pišca drkaju.

Miši zrakom letaju,
orli poljem šetaju.
Bičci drumom kasaju,
voli krave pasaju.
Pomamni se gonjaju,
mudre glave dronjaju.
Jâci žene miridu,
plahi se šepiridu.
Kupci strano merkaju,
po domaćem serkaju.
Ričci tuđim otiru,
divan pučki potiru.
Gose spletke varidu,
izmećare haridu.
Ulizni prkiljaju,
slobodare striljaju.
Bisomuci vladaju,
umirnjeni stradaju.
Zlice nože brončaju,
svitom prišno končaju.

JESENJI KROVOVI Predožujačka idila

Wirklich, es regnet draußen...
(*Stoljetni kalendar*, Agram 1883.)

Kuće ljudi kriju krovovima ravnim,
a ima ih i koji kosokrovno grade.
Ne bi magle povijesne se vile,
a ni one iza fizikalnih knjiga,
da s tim krovovima
sve jednoznačno je jasno.
Ni jednoznačno nije, nit' je jasno,
jerbo čovjek pod kosinom krova
glavu koso držat' mora,
ne bi li da vazda samo sjedi,
a onaj drugi ravno, dok tijelo mu
i ukućani iskošeni stoje.
Al' ljude ne smeta sva ta iskošenost
i svo to potkrovno ravnanje,

već dvojba da pod ravnima to ne čine često,
k'o mi pod našim, kosim krovovima.
A dvojba grize, čupa, čini malatnima
stav drugoga pod sljemenom krova.
Kućevlasnici i ovi smo i oni,
ergo ljudi zbiljski,
situirani, ozbiljni i budni,
vični motriti susjedovo stanje.
Spor je, dakle, drugdje.
Netko đavolski pobrk'o je mjere.
A zakon? Taj nas mrvu mekša,
vratove krive ispušta iz vida,
pa krovovi dopušta da grade se onakvi,
a podneblje bi da grade se ovakvi.
Zato sve i treba da se mijenja,
i mjere i zakon i drveni šalung.
A železo betonsko je skupo, znate sused.
Item, stvari nejdu dobro,
posli spori, rallentando, stoje.
Pa još i to dvojtvo položaja.
Ti prav, on kos. I mi, oni, vi.
Svi sad nekako smo tihi,
snuždene ovčice u toru,
a vujo oko kuće baza,
sad bi znao *fuuuuu!!!*
i kuću otpuhnut'
k'o u dječjoj bajci.
Sused, morti ne bu.
Kaj veliste?
Niš'.
Niš' je zbilja andeosko stanje,
nemaš briga, cigla ne vlaži, ne puca,
niti kakvom drugom baškari se psinom.
Jezuš, pa ti krovi su čistam za znoreti,
ni videti ni polja ni brege!
Ki bi, kaj bi? I magle se vijju,
već jeseni, sad će kiše.
Još krovovi da malenkost
su viši, metar, mjeru-dvije,
a oni prijeko ravnim se ne špinče.
Pa da čovjek raspali ugljjevlje,
zalogajne, smetne brige s vrata,
s kosovratima podijelit' bi mog'o

dva u osam, sa šunkom i hrenom,
sljeme krova ne bi te čupalo,
klijetke bi tiktakale u miru.
A ovak' se se nekak' furda,
graševina već nejde po deset,
ne bu dobro... preveč je mokrina,
brigal se buš, buš kuš, il' buš bit,
bum se brigal, se bum poslal vrit,
branje, dešč i stanje, pak bu kvit!
Kam se, sused, se to giblje, riva?
Cajtungi lažeju.
Perspektiva kriva?
Vjerujmo si na riječ,
vjera zajamčuje zdravlje,
ciglu ostavlja intaktnom.
Verujte, sused, bu nam laglje.
Sam' nek' malta
još pomale se meša,
barjak na grušt zdigne,
uz aldomaš, kostanj, neprovreli mošt.
Rampaš? V redu.
Tu je, već rominja.
Mahovina babljim ljetom buja,
krov se rivle pomale vu korov.
A onaj kosi crveni se prijeko,
uzduž mu poprijeko!
Svirni svirku, rođače mileni,
od kocanja deblji neka ti je klip!
Pa i pjesma još bi mogla pasti!
Kak' te se tema živet' nije sram?
Udri, pobro! Si su i tak, sused,
nori, čistam nori. Kiša cusra,
sto let bu mokrina.
Wirklich regnet.

Ivo Mijo Andrić

Gnijeздо

Čovjek u prugastim hlačama i plavoj radničkoj bluzi penjao se sve više i više. Pola stabla, pretežno bez grana, ostalo je ispod njegovih golih tabana. Noge su mu drhtale, otimale se nagore, vraćale naniže, da bi opet, vođene zaveslajima ruku kretale u novi zamah.

Onima odozdo, glava uperenih u nebo, svakim centimetrom pređenog puta vratovi su postajali duži i ukočeniji.

– Neće stići – progovorio bi netko, čudno lomeći riječi zalučnim jezikom.
– Neće!

Kad bi oko sebe osjetio tišinu, i sam bi se pokolebao i nastavio pomnije zuriti u visinu. Prema vrhu koji se, kao strijela, zabio u plavetnilo oblaka.

Onome gore, prilijepljenom uz stablo ostalo je još tri metra do vrha. Ali, ta tri metra predstavljala su najteži i najopasniji dio puta. Do te nepremostive granice stizali su mnogi dječaci iz sela. Stizali, bez pola muke, ali dalje nisu mogli, jer su na sljedećoj dionici bile rijetko raspoređene suhe grane.

Mnogi su na tom mjestu ostajali i po dva sata, čekajući valjda da se grane približe jedna drugoj i tako penjačima skrate put do cilja. Vrh ispletan od nekoliko izdanaka, u obliku vila za kupljenje sijena, nije se mogao dohvatiti. Jednostavno, nalazio se pod okriljem neba, u prostoru koji je bio oslobođen stabilnog oslonca. Mislima i očima mogao se doseći, ali za pokušaje tijela bio je neosvojiv.

No za čovjeka u plavoj radničkoj bluzi, rasparanoj oštrim odsječkom slomljene grane, sve je izgledalo drukčije. Ponesen ubodima pogleda odozdo, on se verao sve do jednog rascjepa u stablu koji je nastao udarom groma za iznenađenog ljetnog nevremena. Tu je, stopljen uz omamljivu koru drveta, zastao kao osmoljeni jesenji list, da prikupi ostatke snage rasute po tijelu od stopala do tjemena.

– Puzit ću – govorio je samome sebi. – Puzit ću do račve. Ili ne. Zaskočit ću se do one tanušne grane. I... ako ona ne pukne, na kraju sam puta. Ako pukne,

gotov sam. Past ću u dubinu kao mješina. Oprosti bože! Past ću na zemlju i poginuti. U najboljem slučaju, polomit ću se. O, ne! Neću pasti. Držat ću se za vršiku lijevom rukom. Ona mi je ionako jača. Zaskočit ću se, pa šta bude. Nisam ja slabiji kao drugi penjači.

Tim je riječima prikupljao hrabrost za završni dio pothvata. Opreznim pokretom pognuo se u lijevu stranu, spreman za skok u visinu. Posljednji, koji ga je trebao dovesti do podnožja gnijezda.

Oni dolje nisu znali za njegove namjere. Da jesu, sigurno bi ga odvrćali od te nakane.

– Džabe ti gnijezdo – rekle bi prisutne žene. – Čuvaj glavu. Mlad si. Život je važniji od svega. Neka svraka i dalje nosi piliće. Odnijeće i nju vrag jednoga dana.

Nastalu tišinu, u kojoj je svatko nadograđivao svoje misli, raskinuo je reski pucanj i lomjava suhих grana. Ukočeni vratovi su se odrvenili. Žile ispod kože napele su do rasprsnuća. A oči, zaslijepljene sitnim grančicama, zemljom i oljuštenim djelićima kore, ostale su širom otvorene. Staklaste i zaledene.

Potrajalo je to dvije ili tri sekunde. Toliko da netko iz gomile izgovori panične, gotovo plačne riječi:

– Gotov je! Nema ga...

A onda se razlegao huj iz nekoliko uspaničenih grla. – Huuuu...Uhhh... Huuu...

Taj zlokobni znak stradanja koji je ispunio prostor ispod stabla, prekinuo je piskutav glas dječaka koji je sa strane promatrao scenu penjanja i osvajanja nedohvatnog vrha izđikale voćke.

– Nije! Eno ga. Drži se za sirovu granu. Uspio je!

U istom trenutku svi su opazili čovjekovo zgrčeno tijelo. Kao krpelj držao se za tanku vršiku drveta, drhteći poput vrbove mladice na uzbibanom vjetru. Skupa s njim njihao se tanušni vrh, opasno prijeteci lomom ili odbacivanjem neželjenog gosta.

Glasove okupljene gomile više nije čuo. Malaksalost ga je toliko shrvala da ni gnijezdo više nije vidio. Desnu nogu, iz koje je curio tanki mlaz krvi, nije osjećao. Njihanje vršike dovelo ga je do ludila. U neznanju šta dalje činiti, pomišljao je da se otisne niže prema zemlji. Da dignu ruke od svega.

– Ali, zašto? – čuo je svoj glas. – Pa već sam se popeo. Dovoljno je načiniti dva – tri pokreta i, eto me kod gnijezda. Svracja jaja su mi na dohvat ruke. Neće ta šarena gadura više nositi piliće iz naših dvorišta niti će ispijati prijesna jaja. Doći ću ja glave njezinoj pohlepnoj djeci.

Dok je kovao plan osvajanja gnijezda i uništavanja njegove sadržine, iz gomile je došao zlokoban glas:

– Idi, šta čekaš. Pokupi grabljivo sjeme i baci ga na zemlju.

Iza toga glasa došao je drugi, još oštrij i nemilosrdniji. Upućivao je na radnju kojom je trebalo uništiti dom grabljive svrake. I otjerati je što dalje od sela. U šumu. U divljinu, gdje joj pravo mjesto.

– Skini to prokletu gnijezdo i baci ga dole. Da ga zgazimo kao staru trnku. U prah da ga sameljemo.

Čovjek na stablu, koje je prije sličilo slabašnoj grani nego sigurnom osloncu, razmišljao je o ishodu započete akcije. O sadržaju gnijezda te o mogućnosti da je cijeli njegov pothvat besmislen i uzaludan.

– Šta ako je gnijezdo prazno? Ako u njemu nema jaja ili svračića?! Možda ga svraka koristi za odmor ili za odlaganje viška plijena? Ili mu se vraća zbog svračje nostalgije?!

– Ne! To nije moguće. Kakva nostalgija. Kakvi lonci i bakrači. Pa svraka je svaki dan po nekoliko puta aterirala na taj svoj gnijezdodrom, donoseći travke ili grančice kojima je uljepšavala svoj nebeski dom.

Pod teretom premorenog čovjeka vrh stabla prijetio je padom. Klatio se na sve četiri strane svijeta, birajući onu koja je otvorenija za prodor prema zemlji. Penjač je morao brzo djelovati. Ljudi u masi nestrpljivo su čekali. Jedna žena mlađih godina, koja je tek pristigla s djevojčicom u naručju, obratila mu se besprigovornom naredbom.

– Sidi dole, nesrećo jedna! Upašćeš, pa će nam djeca ostati siročad!

Njezin glas djelovao je kao opomena. Lupio ga je silinom drvenog malja u nezaštićeno čelo. Pokušao je razabrati misli. Presabrali se. Pronaći način da izbjegne grešku. Da spasi što se spasiti može.

– Neću pasti! Držim se. Ta nisam valjda kljakav. Zar ne vidiš da mi je gnijezdo na dlanu? Samo da ispružim ruku.

A onda je čuo još jedan glas. Došao je iz grla djevojčice koju je žena držala u naručju. Pokrenuo ga je na završni čin osvajačke drame.

– Tata, skini mi jedno čitavo jaje. Hoću da se s njim igram kad dođem kući. Molim te tata, skini mi čitavo jaje. Nemoj ga razbiti.

– Dobro kćeri – rekao je čovjek odlučno. – Jedno ću jaje sačuvati za tebe. Čitavo! Ne brini!

Zatim je pružio desnu ruku prema gnijezdu. Počeo je razmicati naslagane grančice od kojih je bilo ispleteno. Radio je taj posao oprezno da ne ošteti sadržinu gnijezda. Da sačuva makar jedno jaje za svoju kćerkicu.

Kapa gnijezda postupno se raspadala. Sitne grančice, zemna prašina i upletene slamke i travke padale su nadole. Gomila ljudi, zasuta sadržajem gnijezda, povlačila se ustranu. Neki su prstima trljali zaprašene oči. Drugi su kihali ili kašljali, gubeći dah pred navalom nadražljivog praha sa visine.

Što je vrijeme više odmicalo, otvor na gnijezdu bivao je sve veći. Vrh drveta povijao se naniže. Kad je otvor dostigao širinu od desetak centimetara, čovjek je polagano zavukao šaku u njegovu unutrašnjost. Kao kad opipava nešto do čega mu je neobično stalo...

A onda se s vrha drveta začuo jeziv krik. Toliko jeziv i prodoran da je u tren oka raskinuo tanku opnu zraka i rasparao sluh prisutnih ljudi. Za njim je slijedila lomljava grana ostarjelog drveta koje su zasule prostor u prečniku od desetak metara. I ljude što su stajali bliže stablu. Zajedno s tim granama,

u ambis se srušio čovjek u prugastim hlačama i plavoj radničkoj bluzi. Kao odron sa stijene kad izgubi stabilni oslonac.

Gomila se zaledila. Nastao je tajac koji je trajao nekoliko sekundi. Toliko, koliko je bilo dovoljno ženi da ispusti dijete na naraslu travu i začne stravični vrisak. Masa se zatim rastrčala u svim smjerovima. Jedni su, zastrašeni, bježali od stabla raščupanog drveta čija se južna strana otvorila nebu. Drugi su pritrčali mjestu gdje je nepomično ležao unesrećeni čovjek. Da mu pomognu. Da ga vrata u život.

Dijete je briznulo u žalovit plač, dozivajući tatu. Žena je, potom, izgubila svijest. Sručila se postrance blizu djeteta. Prizor je bio na rubu očaja. Snalažljivi muškarci pritrčali su ženi i djetetu. Jedan je podigao i zagrlio dijete, tješeci ga glasom punim neuvjerljivog optimizma.

– Ne plači dušo. Tati će biti dobro. Ne plači...

Dvojica snažnijih muškaraca postavili su ženu u sjedeći položaj, zalivajući je vodom koju je netko donio sa obližnjeg izvora. Masirali su joj lice i ruke, pokušavajući je vratiti u svjesno stanje.

Nekolicina se trudila pomoći nepomičnom čovjeku. Oslobodili su ga iz zagrljaja polomljenih grana. Zatim su mu pokušali otvoriti očne kapke. Jedan od spretnijih mještana stavio mu je prst na vratnu krvnu žilu. Vrtio je glavom, s nevjericom. Čovjeku nije bilo spasa! Vidjelo se to po nepomičnosti njegovog zgrčenog tijela.

Za nekoliko minuta ženu su vratili u stvarnost. Crnu i neizvjesnu.

Dijete su odnijeli kući. Da smanje tugu i bol okupljenoj masi iz koje je dopirao plač ženskih glasova.

Dva dana kasnije, nesretnog čovjeka ukopali su na seoskom groblju. Nakon žalosti, koju su podijelili sa ojađenom ženom i njezinom neutješnom djecom, mještani su odsjekli vremesno stablo bez vrha.

U gnijezdu su pronašli sitne ljske od svračjih jaja.

I ukočenu, mrtvu zmiju.

Tema broja: NOVO TUMAČENJE

Antun Pavešković

Generativna hermeneutika

Teorija danas pretpostavlja spremnost na rizik beskonačnosti. U svakom smislu. Ako pođemo od stanovite teorijske pretpostavke te je razvijamo uporno i dosljedno, možemo već na početku našega putovanja, pod pretpostavkom da već posjedujemo barem minimalno iskustvo teoretiziranja, znati da je kraj putovanja nešto izlišno samome pothvatu. Zastrašuje li nas ta činjenica dovoljno, možemo se uteći provizornoj utjehi arbitrarno odabrana kraja. U najdoslovnijem smislu te riječi – jednom ćemo tijekom proizvodnje diskursa odlučiti da je „priči došao kraj” i naprosto stati, zaustaviti se. No, takav kraj nipošto ne jamči zaokruženost priče i svrhovito zaključena istraživanja.

Također, beskonačnost možemo u konkretnom slučaju metaforizirati prostorno – ma u kom se smjeru zaputili imamo biti svjesni da on niti ukida niti konkurira inim pravicima istraživanja. Dakle, hoćemo li biti poštteni spram vlastita napora, moramo se pomiriti s tim da niti njegov formalni a ni materijalni objekt nipošto ne jamči pouzdan put k istini. Uostalom, pristati na teoriju čini se da podrazumijeva odustanak od mogućnosti dosezanja jedne istine. Problem je tek u tome da istina ne voli vlastito relativiziranje. Stoga pitanje o odnosu istine i teorije svaki mudri pregalac na ovom planu ili stavlja u treći ili peti plan ili, ako je još mudriji, superiornim smiješkom odbacuje zahtjeve naivnih za nekom konačnom istinom.

Ako teoriju slikovito usporedimo s Occamovim entitetom, konstatirati nam je da je engleski franjevac nakon gotovo sedamsto godina izgubio bitku utoliko što entiteti/teorije danas mogu funkcionirati jedino suprotno njegovu zahtjevu. Danas su, dakle, teorije obvezatno *multiplicanda*, a sintagma *praeter necessitatem* ukazuje se, po svemu sudeći, staromodnim zanovijetanjem.

Izgovarajući ove blasfemične misli, a nisu ništa više blasfemične od realnosti koju nastoje prikazati, treba reći na što ne mislimo. Pobrojimo samo najvažnije. Ne mislimo na teoriju u Aristotelovu značenju pojma. Ne mislimo

na teoriju kakva se đacima i studentima književne znanosti predaje i koju oni usvajaju kao minimum metodološkog instrumentarija s pomoću kojeg im je raspravljati o svome studijskome predmetu. Ne mislimo ni na platonsko mudro promatranje svijeta ideja.

Pod teorijom mislimo na, kako je to Culler umno sažeo, kritiku „svega što se drži prirodnim”, na „dokazivanje kako je sve što se smatralo ili je proglašavano prirodnim jedan povijesni, kulturalni proizvod.” S druge strane, za primjer suvremene teorijske djelatnosti uzmimo naratologiju – posve odvojena od svoga predmeta, od književne naracije same, ona više ne proizvodi stanovit fundus istina o pripovijedanju kao konkretiziranoj praksi, naprosto stoga što je zabavljena proizvodnjom sebe same. To je moguće tako što se, a da to gotovo nismo ni primijetili, promijenio predmet same teorije. Ona se više ne bavi književnošću nego, kako je to lijepo zaključio Culler, istraživanjem kategorija koje rabimo u razumijevanju, u književnosti i u postalim diskurzivnim praksama. Ono što smo u početku konstatirali za teoriju nalazi Culler i najviše zastrašujućim – beskonačnost, neovladivost. Konačno, teorija je nepredvidiva – budući da je u njenoj naravi „da potire, kroz osporavanje premisa i postulata, ono što ste mislili da znate (...)” (Culler)

Ipak, postoji u jezgri samoga bavljena nazivana teorijom jedno vjerovanje, točnije govoreći, povjerenje u suprotno svemu onome što smo dosad nabrojili. Svaka teorija, budući da je baštinica filozofije, ponaša se kao da vjeruje u vlastitu konačnost, istinosnost i dovršenost. Bez takove poze ona bi, naime, izgubila svaku vjerodostojnost. U tome je i njen najveći paradoks – ona vjeruje kako je pravo i praksa dovođenja u sumnju svega prirodnog, vidljivog i dostupnog nešto što nipošto ne može doći u sumnju. Beskrajna sumnja teorije jedina je kategorija koju ona sama nikada ne će dovesti u sumnju!

Perpetuum mobile tako je postao zrak koji udiše svaka teorija. Njena beskonačnost uspostavlja se kao negacija, oksimoron, negativna dijalektika ali bez mogućnosti samodokidanja. Stoga je teorija danas, zapravo, ozakonjena agonija duha za svakoga tko je u sebi sačuvao makar tračak sjećanja na ono što se nekada nazivalo filozofijom. Ako smo, kao prava djeca moderne, zaboravili vlastito sjećanje, tada teorija postaje jedini izbor uz nužnu pretpostavku da njegovim prihvaćanjem prestaju sva pitanja o njemu samome. Formalno propitujući (i) sebe samu, teorija se, u stvari, pita o svemu osim o sebi samoj. Jer, pitati se o sebi znači prvenstveno postavljati pitanje o vlastitoj svrsi. Zašto je u slučaju teorije ovo pitanje nemoguće – vjerojatno postoji podosta razloga. Meni se središnjim nameće ovaj: apsolutizacijom sumnje suvremena je teorija oduzela sebi izvjesnost bilo kakva polazišta. Njena ne- ili a-filozofičnost ukinula je zadnju postaju jednostavna, neteoretizirajućega razuma i ujedno prvu postaju svake posvećenosti razmišljanju – zdravorazumsku postavku od koje se polazi i od koje se može poći upravo zato jer se na nju više ne vraćamo. Baštinica na jednoj strani, teorija tako postaje otpadnicom filozofije. Cijena za to je tjeskoba. Manje inteligentno ali ništa manje legitimno rješenje jest uživanje

u sebi samoj. Nije li, međutim, narcizam neurotičan? Ako i jest, to kao da se teorije ne tiče. Nije li ona sama najviše doprinijela ukidanju pojma normalnosti, postavši na taj način u posve neerazmovskome smislu – pohvala ludosti!?

Naravno, sve dok postoji mogućnost institucionalne alimentacije – teoretičari će, uglavnom bez grižnje savjesti, proizvoditi svoje diskurse. Međutim, što ako im jednoga dana netko ipak postavi dva pitanja, bez obzira koliko nas oni unaprijed uvjerali kako su oba i suvišna i metodološki nelegitimna – *zašto* i *dokle*. Koliko dugo će moći umjesto odgovora preuzetno slijegati ramenima?

A, zapravo, ta pitanja već su postavljena. Onoga trenutka, naime, kada se u samom srcu teorije pokušalo iznaći racionalno, logički objašnjivo i zdravorazumski prihvatljivo *polazište*, pitanja o svrsi i dometu teorije postavljena su a da ni sami teoretičari toga nisu bili svjesni. Ipak, bili su svjesni potrebe da se vlastitoj djelatnosti ponudi temelj na kome bi se gradila koliko toliko kompaktna interpretativna zgrada. Taj temelj jest jezik sam. U slučaju generativne antropologije – njegovo podrijetlo.

Pitanje je, slijedom Girardove hermeneutike, postavio američki teoretik i romanist Eric Lawrence Gans. O njemu, kao i o Girardu, višekratno smo govorili na stranicama ovoga časopisa. Nemamo namjeru ponavljati već rečeno. Namjera nam je tek skrenuti pozornost na mogućnost nerelativizirajućeg, u najboljem smislu riječi monističkog pristupa teoriji, ali i izgradnje tumačiteljskog aparata proizašlog iz temeljnih postavki i smjernica generativne antropologije. Pritom smo svjesni da štivo koje nudimo nipošto nije lako. Štoviše, ono je iznimno teško s dva razloga – svaki od pisaca ovdje zastupljenih i sami su teoretičari u najstrožem smislu te riječi, a pratiti ove tekstove moći će samo onaj tko se barem elementarno upoznao s generativnom antropologijom.

Ipak, teoretičari ne će biti zadovoljni ili barem sasvim zadovoljni ponuđenim rješenjima. Netko tko i sam piše metajezikom otvorenim spram rizika beskonačnosti ponudio je, instrumentalizirajući upravo takav jezik teorije, mogućnost ovladivosti predmetom i time njegovim ukidanjem. Naime, Gans i auktori okupljeni u njegovu krugu upravo nastojeći povratkom na začetke svoriti temelj vlastitoj misli prekršili su ono što je svaki suvremeni teoretik dosada smatrao nemogućim – oni su teoriju uzeli na ciljnik kako bi joj omogućili *ovladavanje* predmetom, u ovom slučaju jezikom i književnošću. Ono što teorijska zajednica nije uočila ujedno je i najvrednije u njihovu naporu. To je skandal, u girardovskome smislu te riječi, i to skandal koji iznalazi ili barem usmjeruje k stanovištu koje bismo mogli nazvati postteorijskim. Ako su u tome uspjeli, otvorili su tada mogućnost povratka hermeneutici kao kreativnoj djelatnosti. Kreativnoj stoga što ne će nužno završavati u propitivanju sebe same i na taj se način uvijek iznova vraćati vlastitome istočnom grijehu – beskrajnome teoretiziranju teoretiziranja.

Naravno, stroga teorijnost u pristupu ovih auktora najučinkovitija je diverzija ne teorije same nego njene beskonačnosti koja se prelako pretvara u sebe-svrhoviti autizam. Ako je skandal kategorija koja u girardovskoj antropologiji

nužno simptomatizira žrtvu, tada žrtvovnost generativne antropologije treba shvatiti i kao smrt i kao rođenje. Žrtvovana je, naime, teorijska neovladivost predmetom, ta poluga lukavosti koja osigurava beskonačnost bavljenja predmetom bez obveze dovršivosti, da bi se na mjestu žrtvovnoga prokletstva rodila postteorijska sabranost oko vlastita predmeta.

Teorija je tako došla do vlastita kopernikanskoga obrata. Njegov predmet u promišljanju o jeziku sam Gans je, definirajući podrijetlo jezika kao *dogadaj* prvotne odgode nasilja reprezentacijom, nazvao „malim veliki praskom”. U promišljanju o književnosti nalazimo se, pak, u svemiru koji, doduše ekspandira, ali smo, usprkos nepreglednu širenju, dobili odgovor o, slikovito govoreći, onome što astronomija još nije uspjela glede vlastita „velikoga praska” – mi znamo što je bilo u početku. I dosad smo znali da je to bila riječ. Danas znamo njenu svrhu i smisao. Dakle – značenje.

Sylvie Nelson

Kraj kritike

U vrijeme kad je vrijednost književne kritike krajnje problematična, zbog nesposobnosti da definira svoju korisnost trenutačno dominantnom utilitar-nom paradigmom, originarna hipoteza Erica Gansa pruža korisno sredstvo razmatranja ovog pitanja iz perspektive humaniteta. Prema Gansu, mjesto na ljestvici vrijednosti bilo koje ljudske institucije možemo utvrditi primjenjujući ono što on zove „originarnom analizom”, a to je istraživanje „temeljnih fenomena ljudske interakcije, pogledom usmjerenim na njihov izvor” (*Originary Thinking* 9). Originarnu analizu obavljamo stupajući maštom na prizorište humaniteta u izvornom stanju i uzimajući u obzir je li bilo moguće minimalan oblik institucije o kojoj je riječ ozakoniti kao izdvojen moment originarnog prizorišta. Da bi bilo kakva institucija bila primarna, „mora biti ozakonjena kao nazočna na samom početku”, jer „u protivnom, ljudska bića bila bi sposobna postojati bez nje” (10). U ovom tekstu pokušavam smjestiti književnu kritiku unutar cjelokupne sheme humaniteta primjenjujući Gansovu originarnu analizu.

Problem metodologije u književnoj kritici traje usporedno s problemom osmišljavanja teorije o svrsi kritike, zato što je metodologija „smjesa tehnike (metode) s teorijom koja tobože opravdava tu tehniku (-ologiju)” (*Signs of Paradox* 4). Prema tome, problem metodologije bit će početna točka moje originarne analize kritike. Kad pokažem da Gansova metodologija, zbog svoje estetske povijesti, ne pravi razliku između estetskog iskustva i kognitivnog čina kritike i da njezin ambigvitet nedovoljno objašnjava prvenstvo i kritike i metodologije kritike, latit ću se originarne analize kritike i predložiti metodologiju za gansovsku književnu kritiku. Dokazujem da je – u Gansovoj paradigmi – kritika čin posredovanja između originarne svijesti prvih ljudi i

kasnije refleksivnije svijesti njihova potomstva, te se kao takva mora odvijati u trodijelnom procesu: nerefleksivno iskustvo književna djela, distanciranija analiza njegova sadržaja, pa konačno – sagledavanje odnosa između dvije prvo spomenute perspektive koje smještaju djelo u kontekst humaniteta. Osim ove donekle složene teze, moj temeljni zahvat u aktualno stanje kritike, kojim sve više i više dominiraju distancirane i analitičke poze, temeljna je tvrdnja da kritiku možemo smatrati primarnom ljudskom institucijom jedino ako se kritičari prisjećaju svoje ukorijenjenosti u neposrednost originarnog estetskog iskustva. Drugim riječima, kritičari se moraju kontinuirano vraćati svojim izvorima – sebi kao čitateljima.

Gansova estetska povijest u poglavljima 8 – 12 *Originarnog mišljenja* izvedena je iz premisa o originarnoj funkciji estetskog kao mehanizma odgađanja srdžbe. Nakon originarnog događaja, ta veza između estetskog i etičkog daje književnosti povlašteno mjesto u dosezanju etičke samospoznaje. U svjetlu položaja etičkog kao „vrhovne dimenzije ljudskosti” (*Originary Thinking*, vii), i „potrebe za samospoznajom” kao „suštinskim atributom humaniteta” (1), čini se da bi kritika u najmanju ruku trebala imati derivativno prvenstvo u tome što objašnjava književnost pa time olakšava svjest o etičkom.

Međutim, rabeći književnost kao proceduru antropološkog otkrića, Gans ne razjašnjava otkriva li književnost etičko jednostavno činom čitanja ili se njezina funkcija da otkriva oslanja na kritičko objašnjavanje, poput njegove estetske povijesti. S druge strane, mnoga od njegovih stajališta naglašavaju individualnu i iskustvovnu prirodu procesa putem kojeg se etički uvidi otkrivaju kroz književnost. Na primjer, u obrazloženju svog objašnjenja etičkog putem estetskog, Gans piše da je „etički poredak interaktivni, relacijski; nikad ga ne možemo iskusiti u cjelini. Samo zbog paradoksalnog iskustva izazvanog estetskom formom kritičko je utemeljenje toga poretka pristupačno pojedinačnim članovima” (23). Kasnije, Gans to razjašnjava i nadograđuje tvrdnjom da je estetsko iskustvo „nehotično” zato što „nije pod kontrolom inicijatora komunikacije” i tako „nije društveno važno” (123). To nehotično iskustvo pojedinca, čini se, direktno je povezano s nerefleksivnom estetskom kontemplacijom prvih ljudi, i tako izgleda još kompatibilnije s čitanjem nego što je to refleksivna poza kritike. Dodajmo i ovo – interaktivna, relacijska priroda etičkog poretka koji je u opoziciji s estetskim iskustvom iz prvog ulomka suggestivno je slična instituciji književne kritike, pri čemu kritika mora djelovati stavljajući u odnos argumente jednih i drugih prije nego se baviti nehotičnim reakcijama na književnost o kojoj piše.¹

S druge strane, Gans reda niz tvrdnji o estetskim otkrivanjima etičkog, što, čini se, estetsko iskustvo seli u kraljevstvo napredne kognicije. „U svemi-

¹ Priznajem da je ovo previše pojednostavnjeno; pa ipak, samo želim privući pozornost na činjenicu da u slučaju da je kritičarovo osobno otkriće u vezi s književnim djelom već artikulirano u radu nekog drugog kritičara, nužnost nove intervencije kritičkom raspravom istisnut će impuls artikuliranja osobnog uvida u izvornom obliku tog iskustva. Više o tom, kasnije u tekstu.

ru umjetničkih djela”, piše on, „gledatelj obavlja estetsko odgađanje srdžbe iskustvom specifičnog sadržaja žudnje kakvo ovisi o cjelokupnoj formi; ta je relacija forme i sadržaja model onoga [što se obavlja] u društvu kao cjelini (23). Konkretnije, gledatelj formu veže uza strukture koje nameću etički sustavi, a sadržaj s ljudskom žudnjom općenito, i „putem toga iskustva (...) uspijeva dohvatiti imanentan princip [etičkog] poretka kao sredstva regulacije međuljudskih postupaka” (23). Ako „dohvatiti” pročitamo kao intuitivnu i podsvjesnu spoznaju koja bi dostajala za odgađanje srdžbe ali ne bi uopće dotakla svjesnost, moguće je pročitati ovaj ulomak kao sukladan onima koje sam citirala u prošlom ulomku. Međutim, čak i ako je Gans doista to tako mislio, ne smijemo previdjeti da ulomak daje početan dojam² složene kognitivne evaluacije odnosa između forme i sadržaja, što bi bilo nemoguće izvesti neposrednošću prvog čitanja³ – osim ako bi čitatelj bio izvježban u književnoj kritici. Dodatno, Gans jasno izražava svoje vjerovanje u nužnost refleksivne samospoznaje kao polazne točke djela *Originary Thinking*: „ljudi ne bi postojali kao bića koja razumiju sebe sama kad takva samospoznaja ne bi bila nužna za njihovu egzistenciju” (1). Iz te premise on izvodi projekt *objašnjavanja* etičkog otkrivanja književnih djela, umjesto da ih osobno samo iskusi ili prepusti čitateljima da ih sami iskuse, pojedinačno.

Prema tome, vrlo je vjerojatno da Gans uočava distanciraniju, refleksivnu pozu drugog čitanja, bilo da je riječ o stajalištu pojedinog čitatelja ili nešto formalno cirkulira kao kritika – kao neophodna ljudska institucija. Ta refleksivna poza je kontrastna iskustvenoj neposrednosti estetskog momenta originarnog prizorišta, pa činjenica da je u Gansovu raspravljanju o estetskom mnogo opravdavanja za koncept estetske povijesti *izvučeno* iz originarnog estetskog iskustva ukazuje na procijep između iskustva čitanja i kognitivnog posla kritike. Međutim, taj procijep možemo istražiti i prevladati Gansovim vlastitim konceptom originarne analize: originarna analiza kritike otkriva da originarno iskustvo i kasniju refleksiju možemo shvatiti kao dva djela integriranog procesa koji je sam po sebi originaran.

Budući da se rad književnih kritičara temelji na estetskim kvalitetama književnosti, svoju originarnu analizu kritike započinjem ispitivanjem uloge koju Gans daje estetskom na originarnom prizorištu. Kao „oscilacija između kontemplacije znaka koji reprezentira ključni objekt i kontemplacije objekta

2 Na pojedinim će se mjestima u članku moja analiza oslanjati na čitanje Gansa kao književnosti, s pozornošću usmjerenom na konotacije, visceralne utiske i tako dalje. Tako idem u korak s evolucijom književnosti koja se s vremenom pretvara u antropološku teoriju, što Gans objašnjava u 12. poglavlju *Originary Thinking*, kao i s mojom vlastitom raspravom o metakritici, što ću objasniti kasnije u članku.

3 U članku koristim termin „prvo čitanje” kao oznaku izvornog susreta s djelom, što je analogno nehوتيčnom i nerefleksivnom estetskom iskustvu prvih ljudi na originarnom prizorištu, a „drugo čitanje” je oznaka za distanciran, refleksivan i kritički stav analogan perspektivi potomaka prvih ljudi, koji ispituju originarno prizorište kao cjelinu iz etičke perspektive. Premda ti termini nisu precizni (utoliko što su ljudi izvježbani u književnoj kritici često sposobni odmah skočiti u kritičku perspektivu, već tijekom prvog čitanja), svakako su korisni unutar moje rasprave.

na koji znak upućuje” (117), estetika je locirana u svjesnosti promatrača kao iskustvo. Kasnija forma estetskog iskustva je „u cijelosti unutrašnja oscilacija između umjetničkog djela kao reprezentacije i imaginiranja onoga što ono reprezentira” (120), što će reći, između njegove forme i sadržaja. Ukoliko je primarna zadaća književne kritike da promotri relaciju između forme i sadržaja književnog djela, originarno estetsko iskustvo možemo sagledati kao istovrsno činu kritike.

Ipak, originaran znak bio je ostenziv: upućivao je na objekt koji je bio prisutan na prizorištu. To znači da je originarno estetsko iskustvo navođeno prvim znakom vjerojatnije bilo kontemplativno iskustvo trenutnog odnosa između forme i sadržaja, a ne pokušaj da se imaginiranjem utvrdi što je sadržaj a što forma. Iz te perspektive, riječ je o potpunom razdvajanju estetskog iskustva i kritičke interpretacije, što izgleda nepomirljivo s izjednačavanjem tog dvoga – a izjednačila sam ih u prethodnom ulomku. Međutim, Gansovo podrobnije tretiranje implikacija ostenziva u *Signs of Paradox* razrješava tu kontradikciju paradoksom.

Gans izjednačuje ostenziv s „istinom vjere” (*Signs of Paradox* 51), zato što je originaran znak stvoren u odsuču koncepta o ključnom objektu: on se uzdiže iz nužnosti za samim značenjem. Sudionici originarnog prizorišta morali su jednostavno vjerovati da je prvi znak – odustajanje od geste prisvajanja, i morali su „prihvatiti tu istinu kao otkrovenje ključnog Bića” (63); što će reći, jamstvo za svetost ključnog objekta koje ga je učinilo vrijednim reprezentiranja. Kad se poslije originarnog prizorišta pojavi deklarativ, funkcija ostenziva da bude „istina vjere”, kao suprotnost deklarativu koji je „istina razuma”, mogla bi postati vjera u nešto NE pristutno na prizorištu: „koncipirati ostenziv koji leži iza deklarativa već znači ‘vjerovati’ u to, prihvaćati vjerom da je postojanje toga istina” (51). Ali odsučé referenta već je latentno u originarnom ostenzivu, jer je namjera izvornog znaka da utvrdi nedostupnost izvornog referenta.

Relacija između ostenziva i deklarativa analogna je odnosu između *emške* i *etske* perspektive, što Gans objašnjava u odnosu na izvor jezika. On izvodi razliku između perspektive sudionika na originarnom prizorištu i kritičara koji analizira prizor, tvrdeći da „događaj koji opisujemo kao izvor jezika sudionici nisu mogli vidjeti kao takvog; u prijetjećoj opasnosti od destruktivna sukoba, morali su izvesti originarni čin lingvističke designacije kao da to nalaže sam ključni objekt” (*Originary Thinking* 15). U nastavku, on pojašnjava tu razliku tvrdeći da „su kategorije ljudske kulture oblici iskustva, a ne oblici jezika”, i da „kanimo li govoriti o tom događaju kao izvoru humaniteta, moramo uvesti ‘etsku’ kategoriju jezika „(15). Emska perspektiva sudionika originarnog prizorišta je analogna originarnom iskustvu prvog čitanja, dok je kasnija, kritička perspektiva drugog čitanja analogna etskoj poziciji kritičara koji analizira prizor nakon što se već dogodio. Te dvije perspektive nisu, ipak, strogo razdvojene. Zato što „prizor izvora (...) nudi temeljnu paradigmatu za transformaciju kategorija iskustva u kategorije jezika” (15) i „tematizacija je već im-

plicitna u nastanku” (16), originarno prizorište već sadrži uvjete za mogućnost da analizira sebe sama. Gansovu raspravu o potencijalnoj tematizaciji koja se podrazumijeva u nastanku jezika možemo primijeniti na bilo koji pojedinačan trenutak prizora, uključujući trenutak estetske kontemplacije.

Istim načinom kojim iskustveno odsuće originarnog referentovog ostenziva na originarnom prizorištu kasnije postaje stvarna odsutnost, emsko iskustvo sudionika o ‚dolasku kasnije’ „s poštovanjem prema očito već formiranoj zajednici drugih” (20) možemo sagledati kao anticipaciju etskog analitičara, koji stvarno ‚dolazi kasnije’, s poštovanjem prema izvoru. „Lažnost” iskustvenog ‚dolaska kasnije’ prvih ljudi možemo vidjeti jedino očima stvarnog kasnije došlog promatrača, čija pozicija izvan prizorišta otkriva „pravu simetriju ove opozicije svakoga svemu” (20). Jaz između emskog i etskog, čini se, tvori ap-solutnu podjelu između estetskog iskustva i kritike, no, ljudska sposobnost da premosti ovaj vremenski procjep putem „dijaloga s izvorom” (16) temelj je generativne antropologije.

Premda je „narativ događaja kojeg konstruiramo daleko od one njegove verzije koju su svojem potomstvu prenosili sudionici” (16), sama kultura nam dopušta da vodimo taj dijalog s našim izvorom, zato što je „[narativ događaja] s prvom verzijom povezan neprekinutim lancem kulture” (16). Zajedno s Gansovom kasnijom tvrdnjom da je „vrijeme razdvajanja (...) forme od njezinih razvodnjavanja, vrijeme odgađanja nasilja – vrijeme kulture same” (141), to sugerira vezu između odgađanja, kritike i kulture. Premda on govori o odgađanju nasilja, prihvaćanje sugerirane veze može osigurati nijansirani pogled na misao da je potencijal za kritiku latentan u originarnom estetskom iskustvu. Možda kultura kritike *uvijek-već* posjeduje vremenitost odgode: samo kognitivno razumijevanje prizorišta, latentno u prizoru, inicira i preoblikuje instituciju kritike kakva sada djeluje, pri čemu upotpunjeno razumijevanje definira pothvat, pa ipak, uvijek leži iza kraljevstva aktuacije.

Na početku poimanja kako gansovski koncept kritike kao ljudske institucije možemo primijeniti na književnost, valja otkriti relaciju između forme i sadržaja koja je analogna ranije objašnjenim odnosima ostenziv/deklarativ i emsko/etsko. Originarno estetsko iskustvo, prema oscilira između znaka i označenog (forme i sadržaja), možemo u općenitijem smislu asociirati s literarnom *formom*, zato što je forma dokazivo primarna u svijesti čitatelja tijekom prvog čitanja. Na isti način, sadržaj možemo općenito povezati s kasnijim čitanjem, refleksijom. Međutim, usvajanje sadržaja već je latentno u usvajanju forme, zato što originarna oscilacija između forme i sadržaja oblikuje to dvoje kao nedjeljivo. Spoznaja forme vodi automatski spoznaji sadržaja, jer je primarna nakana originarnog znaka dati određen sadržaj – sadržaj svetosti – određenon objektu. Tako je relacija između forme i sadržaja pri originarnom estetskom iskustvu mikrokozmos u odnosu na relaciju između originarnog estetskog iskustva i kritičke perspektive koja je sposobna odrediti sadržaj određenog trenutka tematizirajući ga kao pojavu estetskog.

Zapravo, zato što je odnos između forme i sadržaja analogan ranije objašnjenom latentnom odsuću ostenzivnog referenta, iskustvovno kašnjenje koje će potom postati aktualnim, i tematizacija već implicitna u nastanku, u općenitijem smislu, emska je perspektiva mikrokozmos emsko/etskog odnosa. Pa tako gansovska kritika mora posredovati između emskog/etskog konglomerata, kako otkriva originarno (emsko) iskustvo a i etsko, koje pokazuje na prvenstvo emske perspektive kao modela za cijeli proces kritike. Na taj način, gansovska kritiku možemo sagledati kao metakritički projekt koji posjeduje autorefleksivnost nužnu za interpretaciju samog čina interpretiranja u njegovu napredovanju od originarne neposrednosti do kritičke distance.

U posve općenitom smislu, to napredovanje čina kritike od neposrednosti do distance analogno je povijesnom napredovanju kritičke paradigme studija književnosti. Od centralizacije književnosti u romantizmu, koju je potakla putanja književne kritike kakvu danas prakticiramo, prikladno je govoriti o romantičkoj eri kao „originarnom prizorištu” kritike: to je tip *vjerovanja* u književnost analogan originarnom estetskom iskustvu vjere u ispravnost odnosa između ostenzivnog znaka i njegova prisutna-no-nepristupačna referenta. Ta vjera u književnost nije postojala samo kao općenita centralizacija umjetnosti, nego i pri promicanju određene vrste iskustva čitanja, što je možda Coleridge uzeo kao tipičan primjer u svojoj glasovitoj identifikaciji s „voljnim obustavljanjem nevjerice, na trenutak, što tvori poetsku vjeru” (169). On je formulirao taj koncept podsjećajući na svoju uporabu nadnaravnih likova u pjesništvu, uviđajući da je obustavljanje nevjerice nužno, hoćemo li da čitatelji „[na likove] prenesu iz [svoje vlastite] unutrašnje prirode ljudski interes i privid istine” (168-169). Slično paradoksu originarnog estetskog iskustva, „oscilacije između imaginarna posjedovanja i prepoznate nepovredivosti” (*Originary Thinking* 118) središnjeg objekta, čitatelj koji je iskusio trenutak poetske vjere ugošćuje paradoks prepoznate odsutnosti nadnaravnih likova iz stvarnoga svijeta i njihove imaginarne prisutnosti na unutrašnjem prizorištu reprezentacije, a to je aspekt originarnog prizorišta utemeljenog estetikom romantizma (vidjeti poglavlje 10. djela *Originary Thinking*).

Naravno, ta dinamika nije primjenljiva samo na korištenje nadnaravnih likova: takvi likovi funkcioniraju jedino da bi fikcionalnu prirodu književnosti učinili eksplicitnom i naglasili odgovarajuću nuždu da čitatelji maštom stupe na *drugo prizorište* reprezentacije, na koje ona upućuje. To drugo prizorište omogućeno je nastankom deklarativa, kad se govornik referira na objekt koji nije prisutan na aktualnom prizorištu. Ali, vjeru u prisutnost objekta-o-kojem-se-govori na tom drugom prizorištu omogućuje stvarna prisutnost izvornog ostenzivnog referenta. Tako originarna kritička paradigma romantizma, poput originarnog estetskog iskustva, posjeduje paradoksalan status ne-refleksivna vjerovanja koje je uvijek / već otprije „obustavljanje nevjerice” – poznija forma ostenzivne vjere koja vraća subjekt originarnom mentalitetu njegovim odnosom prema iskustvu, ako već ne i stvarno. Čini se da je postmoderna potpuno

izokrenula kritičku paradigmu romantizma; primjer za tu promjenu najbolje vidimo u terminu Paula Ricoeura „hermeneutika sumnje“: „metoda interpretacije koja smatra da je značenje teksta na književnoj ili površinskoj razina zapravo napor prikrivanja političkih interesa kojima tekst služi” (33). Prema toj paradigmi, „namjera je interpretacije – skinuti pokrov, strgnuti krinku s tih interesa” (33). Premda reduciranjem svih postmodernih kritičkih pristupa na jednu jedinu metodu koju je formulirao jedan jedini kritičar, jasno, pretjerujem, ipak inzistiram na tom izrazu, zato što upućuje na opoziciju između „sumnje” i „vjere”, čime razotkriva činjenicu da je kritička paradigma pretrpjela opći preokret. Hermeneutika sumnje bavi se emskim iskustvom prvog čitanja i svim u vezi s formom (što je glavni zadatak prvog čitanja); to smatra lažnom perspektivom koju valja prevladati ne bismo li dosegli pravi objekt interpretacije: političke ideologije koje tvore sadržaj djela. Dok paradigma romantičara nastoji ući na „drugo prizorište” stvoreno jezikom, paradigma postmodernista nema vjere u „ispravnost” relacije između znaka i referenta ili između forme i sadržaja, pa tako u djelu nastoji analizirati tajne mehanizme krivotvorenja formom. Naravno, nije svaka analiza sadržaja etičkom perspektivom „sumnjičava”: „hermeneutika sumnje” tek je koristan način rasprave o prirodi etskog jezika zato što sažeto izražava etskiju perspektivu.

Razvojni pomak od romantičke vjere do postmoderne sumnje primjenljiv je i na književnost i na kritiku, pa ima smisla tvrdnja da bi paradigma gansovske kritike, koja posreduje između ova dva pola, imala blisku, čak analognu relaciju s periodima koji leže između romantizma i postmoderne u kontinuumu povijesti estetike. Takvo razmišljanje potvrđuje priroda onog što Gans identificira kao postromantičku estetiku: slično meta-kritičkoj poziciji trećeg i najvažnijeg stupnja gansovske kritike, postromantička estetika priziva romantičke naglaske na neposrednosti, a ujedno i anticipira postmodernu distanciranu refleksiju o problemu posredovanja. Pa bi tako primjenjivanje gansovske metodologije na kritiku postromantičke književnosti moralo biti dijaloški proces u kojem književnost pruža obavijesti teorijskoj spekulaciji baš kao što i teorija pruža obavijesti književnoj analizi. Otkako postromantička estetika zauzima iznimno mjesto u Gansovoj shemi kao ultimativni model načina na koji općenito kritika treba djelovati, postromantična je književnost idealan način na koji predlažem da demonstriramo gansovsku metodologiju kritike.

U nastavku, ukratko ću prikazati moguće gansovsko čitanje *Bilješke ususret vrhovnoj fikciji* Wallacea Stevensa, djelo koje su mnogi kritičari proglasili Stevensovim najzreljim oblikom njegove teorije pjesništva. Stevensa obično smatraju modernističkim pjesnikom, pod snažnim utjecajem ideala romantizma, no njegovo djelo možemo preciznije klasificirati, po Gansovoj shemi, kao postromantičko. Premda velik dio njegova opusa pokazuje upadljivo modernističku „zamućenost forme” (189), Stevensove se pjesme otklanjaju od

modernističkih pravila na razini sadržaja: on se ne drži modernističke zamjene „estetske askeze” „estetskim hedonizmom”, što bi slijedilo iz vjere da je „svako poželjno iskustvo jednako refleksiji originarnog i zato jednako pogodno za estetsku reprezentaciju” (188). Umjesto toga, Stevens ostaje vjeran postromantičkom credu o potrazi za „eliminacijom svih natruha empirijskog” – što znači, svih indikacija o ovozemaljskoj žudnji koja svoj objekt nalazi u materijalnom svijetu, pri istraživanju „transcendentalnih vidova iskustva” (184), a taj plan sastavni je dio tegobnosti forme njegova djela u cjelini.

Na Stevensa je snažno utjecao Mallarmé, o kojem Gans govori da je „najri-gorozniji intelektualan” primjer postromantičke estetike (185). Mallarméova kasnija djela bila su „sve više koncentrirana oko organizacije (praznog) prizorišta reprezentacije” (185): ovozemaljske je žudnje uklanjao slikama odsuća, poput prazne sobe ili pučine otvorena mora. Stivensovsku paralelu tome vidimo najizrazitije u pjesmi *The Snow Man* (*Snjegović*), gdje je idealan čitatelj i kreator poetskog na kraju pjesme nazvan „Slušateljem, koji sluša snijeg, / i ni po čemu sam svoj, ne opaža / ništa što se tamo ne nalazi i ništa što se nalazi” („The listener, who listens in the snow, / And, nothing himself, beholds/ Nothing that is not there and the nothing that is”, Stevens 54). Stevensov poseban vid transcendentalnih istraživanja sve više počinje zadobivati jedinstven oblik u *Bilješcima*, gdje oblikuje originarno prizorište kao „prvu ideju”, ne-empirijski, imaginativni događaj. To prizorište-kao-ideja, koje također možemo zamišljati kao ideju prizorišta, možda je distanciranija intuicija događaja od neposredne fenomenologije praznog prizorišta koju ostvaruje Mallarmé. Zbog te visoke samorefleksivnosti i naglašavanja teorije, *Bilješke* su iznimno plodan primjer posebna mjesta postromantičke estetike u mojoj antropoetičkoj književno-kritičkoj metodologiji, i tipa dijaloške interakcije kakvu bi tom metodologijom književno iskustvo i teorizacija trebali postizati.

Moje čitanje slijedit će ranije opisana tri koraka gansovske kritike da bi pokazalo kako pjesma ujedno provodi (putem formalnih obilježja) i tematizira (putem sadržaja) paradoksalnu prirodu transcendencije, i konačno, kako otkriva antropološku važnost toga subjekta putem metapoetske teroretizacije. Činjenica da sama pjesma provodi temporalnu progresiju triju etapa kritike te inicira njihovo ozakonjenje putem iskustva koje izaziva u čitatelju, osnažuje prvotnost emskog vjerovanja u književnost koje sam izvela iz sheme gansovske kritike.

Pri prvom čitanju, *Bilješke usmjerene vrhovnoj fikciji* tvore paradoksalnu prirodu transcendencije uvodeći čitatelja u fenomenologiju teškoće izvučene iracionalnim, snolikim imaginarijem poput „Noću, jedan Arap u mojoj sobi / zapisuje primitivnu astronomiju / preko nenačrčkanih pramčanih čarolija koje će tek biti bačene / i rasipa svoje zvijezde posvuda po podu” („At night an Arabian in my room,/ Inscribes a primitive astronomy/ Across the unscrawled fores the future casts/ And throws his stars around the floor” (Stevens 209). Svojom uporabom slika Stevens istražuje pojam empirizma, što je, kao

vizualna reprezentacija fizičkog, direktno povezano s empirijskim svijetom kakva opažamo ćutilima. Budući da je empirizam povezan s racionalnošću i realnošću, iracionalna, nadrealna priroda imaginarija postiže transcendenciju empirijskog putem same empirije. Čitatelj je ostavljen na površini jezika, samo s iskustvom teškoće pronalaženja „značenja” Stevensova imaginarija.

Osjećaj iracionalnosti osnažen je miješanjem apstraktnih ideja („budućnost”, „primitivno”, „astronomija”) sa slikama iz realnosti, a one, k tomu, upućuju i na drugi put kojim Stevens transcendirira empirijsko – sâmom empirijom: imaginarij ne ukorjenjuje čitatelja u vizualnom svijetu, nego nas lansira preko njegovih granica, u kraljevstvo apstrakcije. Dok je slika fenomen na razini površine, i tako primarna u temporalnom iskustvu čitatelja, u općenitijem smislu sliku i interpretaciju slike (dakle ideje) nije moguće rastaviti, slika automatski vodi do ideje: nerazumljivost imaginarija pjesme gura čitateljevu pozornost prema razumljivijim apstraktnim rečenicama, poput „ponovno, moraš postati nezalicom” („you must become an ignorant man again”, 207). Latentnost ideje u slici analogna je relaciji između forme i sadržaja, o čemu sam teoriju postavila ranije; zapravo, upravo je to razlog da sam ranije govorila o slikama u emskom (formalnom) stadiju čitanja. Ta se latentnost manifestira performativno u čitateljevu automatskom kretanju od slika prema apstraktnim rečenicama u iskustvu pjesme kao cjeline, a i tematski u pojedinim ulomcima: „Kako je čisto sunce kad sagledaš ideju sunca, /Oprano u najudaljenijoj čistoći nebeskoj /Koja je istjerala nas i naše slike” („How clean the sun when seen in its idea, / Washed in the remotest cleanliness of a heaven/ That has expelled us and our images” (207). U toj shemi, slika je privremeno primarna jer najprije moramo priznati sliku sunca pa je odstraniti, tek onda možemo pristupiti ideji sunca. Paradoksalno je ovdje da, premda su suprotnosti, ideja o slici ovisi; empirizam transcendiramo putem samih slika. Prelasci poput gore navedenog koji tematizira pomak od slike do ideje pomiče čitatelja etičkoj poziciji *putem* početnog emskog susreta s iracionalnim slikama. Samo nakon iskustva procesa transcendencije, a to pjesma obavlja, možemo zauzeti etičku poziciju, koja nam dopušta odrediti proces kojim pjesma teoretizira transcendenciju. Iz etičke perspektive, možemo vidjeti da pjesma tematizira paradoksalnu narav transcendencije uspostavljajući odnos između eksplicitnih suprotnosti: „Dvoje suprotne naravi izgleda ovisi / jedno o drugom, kao čovjek / o ženi, dan o noći, zamišljeno / o stvarnom. To je izvor promjene / zime i ljeta, hladnih poveznika, zagrljaja / a dalje slijede posebnosti zanosa” („Two things of opposite natures seem to depend/ On one another, as a man depends/ On a woman, day on night, the imagined/ On the real. This is the origin of change/ Winter and spring, cold copulars, embrace/ And forth the particulars of rapture come” (218). U ovom ulomku čak nije riječ o transcendenciji eksplicitno; teoretizira se općeniti proces, pri čemu je transcendencija sažet primjer, kao što nam emsko iskustvo pjesme pokazuje: tvorba suprotnosti iz suprotnosti i paradoksalna ovisnost tih suprotnosti jedne o drugoj.

Intelektualna teorizacija „zanosa”, stanja preplavljenosti emocijom, analogna je tome te tako tematizira paradoksalno svjesno suzbijanje svijesti, što karakterizira „svjesno obustavljanje nevjerice”. Ta tematizacija emskog iskustva pomiče čitatelja prema zauzimanju metakritičkog položaja koji posreduje između emskog i etskog, jer biti „zanešen” je transcendencija subjektiviteta, što je potrebno za odnos između subjektivnog iskustva emske i etске perspektive koje valja tematizirati u pjesmi i konceptualizirati ih čitateljevim interpretativnim procesom.

Kasnije u pjesmi, ta tematizacija odnosa između emskog i etskog u potpunosti je realizirana u ulomku koji vodi čitatelja emskim iskustvom, etskom distancom i finalnom metapoetskom sintezom tih dviju perspektiva. Započinje iracionalnom slikom, „zlatni prsti čupkaju tamnomodri zrak” („the golden fingers picking the dark-blue air” (225)); potom, govornik tematizira poteškoću imaginarija kao vlasništva interpretacije pjesme: „No, najteža je točnost odmah / na slici onoga što vidimo / uhvatiti / nerazumnost iracionalnoga trenutka” („But the difficultest rigor is forthwith/ On the image of what we see,/ To catch from that/ Irrational moment its unreasoning” (225)). Na kraju, govornik daje primjer tih iracionalnih slika: „Dok se sunce uzdiže, dok se more / čisti do dubina, dok mjesec visi na zidu / nebesa” („As when the sun comes rising, when the sea/ Clears deeply, when the moon hangs on the wall/ Of heaven”, 225) – da bi tematizirao odnos između izravna čitateljskog iskustva i distancirane analize sadržaja: „Ništa od ovog nije preoblikovano. Pa ipak, potreslo nas je, kao da jest. / Umujemo o tom, umom koji kasni” („These are not things transformed. Yet we are shaken by them as if they were./ We reason about them with a later reason”, 225). „Um koji kasni” odnosi se na kritičara koji kasni, jer se odlučuje za analitičku perspektivu nakon početnog estetskog susreta; perspektivu koja transformira „sve ovo” (slike) u ideje. Ali činjenica da te slike izazivaju emocije u čitatelju za prva čitanja *kao* da jesu već preoblikovane osnažuje ideju da je sadržaj uistinu implicitan formi a ideje da su uistinu implicitne slikama, s dodatnim uvidom da osjećaj izazvan prvim čitanjem nije moguće u potpunosti odvojiti od bilo kakvih kognitivnih implikacija. Hvatanje „nerazumnosti iracionalnoga trenutka” možemo shvatiti kao komentar paradoksalne prirode kritike: kritik najprije mora iskusiti iracionalan estetski trenutak, da bi poslije – što je anticipirano proleptički u emskom iskustvu – izrazio to iracionalno iskustvo u sustavu i racionalnosti okvira akademskog eseja.

Ta metapoetska progresija gura čitateljevu pozornost na metakritičku razinu generativne antropologije. Trajnost pretvaranja slike u ideju, čak i unutar emskog susreta, daje ideji prvenstvo nad slikom u svijetu pjesme: Stevens ne samo da kao glavni zadatak daje proces transcendencije imanentnog, nego postavlja kraljevstvo transcendentnog kao superiorno imanentnom. Ta cjelina, koja privilegira transcendentno vodi uvidu onoga na što Stevens misli pod „prvom idejom” (209) u svom posebnom oblikovanju originarnog događaja.

Čitatelj, sada svjestan važnosti „prve ideje”, pripravan je prepoznati antropološke implikacije Stevensove teorije pjesništva:

The poem refreshes life so that we share,
For a moment, the first idea . . . It satisfies
Belief in an immaculate beginning
And sends us, winged by an unconscious will,
To an immaculate end. We move between these points:
From that ever-early candor to its late plural. (209)

(Pjesma osvježava život, pa na trenutak dijelimo prvu ideju ... Zadovoljava vjeru u bezgrešan početak i šalje nas, a nesvesna joj volja daje krila, ka bezgrešnu svršetku. Krećemo se između tih točki: od one bjeline vječne ranoranilice do njezine pozne množine.)

Izraz „nesvesna volja” i činjenica da prvu ideju dijelimo u zajedničkom trenutku uvida priziva transcenciju subjektiviteta impliciranu tematizaciji „zanosa”. Ovdje, transcencija subjektiviteta eksplicitno je povezana s kreiranjem i interpretiranjem poezije: pjesnik, poput lingvističkog znaka, posreduje između čitatelja i sadržaja književnog djela, i kao takav mora transcendirati subjektivitet, da bi bio transparentan medij koji može iskomunicirati prvu ideju tako da je razumijemo. Kritičar također mora transcendirati subjektivitet da bi se kretao između emskog („bjeline vječne ranoranilice”) i etskog („pozne množine”).

Stevens inzistira da nas pjesništvo sâmo može vratiti originarnom iskustvu, što konceptualizira kao vjeru u „bezgrešan [tj. transcendentan] početak” čovječanstva. Očito kontradiktorna ideja da pjesma, sâma posredovanje iskustva, može omogućiti pristup neposredovanom iskustvu izvora objašnjena je Stevensovim ranijim pitanjem, „Postoji li pjesma koja uopće ne dosiže riječi / i neka koja ismijava vrijeme?” („Is there a poem that never reaches words/ And one that chaffers the time away?”, 223). Pjesma koja uopće ne dosiže riječi nije književno djelo, materijalna pjesma, nego *ideja* pjesme. Stvaranje ideje iz slike koja je temeljna za *Bilješke* sugerira da su tu idealnu pjesmu stvorile te tako učinile mogućom *Bilješke* sâme, premda interogativni oblik citiranih stihova upućuje na to da je ona mogućnost više nego stvarnost. Paradoksalno, posrednička narav jezika može biti transcendirana putem jezika samog, ako je korišten u estetskom kapacitetu koji ostaje svjestan svoje funkcije *kao jezika*.

Taj paradoks razjašnjava očitu kontradikciju: postromantični umjetnik uzdiže književnost a općenito je sumnjičav prema posredovanju. Postromantički etički poredak „kao glavni zadatak stavlja posredovnu funkciju razmjene koja zapravo postoji od izvora”, i uzrokuje „tržnicu [koju valja] optužiti zbog ‚protuprirodnog’ zla posredovanja” (*Originary Thinking* 183); iz tog proizlazi da postromantički umjetnik žudi neposredovano iskustvo koje bi mu pružila

poezija. Daljnji antropološki uvid omogućen ovim ulomkom je pridruživanje transcendencije posredovanja putem „ismijavanja vremena”: to je želja da iskustvenim povratkom neposrednosti izvora nadidemo temporalnu alijenaciju; a taj povratak je temeljno vremensko-lingvistički pothvat, zato što je originarni „dolazak kasnije” inauguriran prvim lingvističkim znakom.

Nastavljajući antropološkom razinom interpretacije, možemo opaziti silno preziranje gladi za zadovoljštinom koja dovršava originarni događaj i zatim je povezana s tržnicom. Glad za zadovoljštinom je jasno denotirana izrazima poput „laka strast, ljubav vječno pripravna” i „pristupačno blaženstvo” (221), ali znakovito, ti su izrazi ugniježđeni u tako lijep i početno privlačan ulomak da bismo ton preziranja u kojem su mišljeni lako previdjeli, kad ne bi bilo emskog iskustva teškoće pri čitanju pjesme:

We have not the need of any seducing hymn.
It is true. Tonight the lilacs magnify
The easy passion, the ever-ready love
Of the lover that lies within us and we breathe
(...)
The lover sighs as for accessible bliss,
Which he can take within him on his breath,
Possess in his heart, conceal and nothing known. (221)

(Mi ne trebamo nikakvu zavodljivu himnu. / Istina je. Noćas ljiljani povećavaju / laku strast, ljubav vječno pripravnu / ljubavnika koji leži u nama i mi dišemo (...). Ljubavnik uzdiše, kao za pristupačnim blaženstvom, / koje može unijeti u sebe dahom, / da ga ima u svom srcu, sakrije i ništa ne zna o njemu.)

Zato što je pristupačnost izravno suprotna poteškoći da čitatelj *prakticira vjeru* putem originarnog susreta s pjesmom, možemo shvatiti govornikov negativan ton u odnosu na pristupačnost u svim njezinim manifestacijama. Premda emsko iskustvo teškoće oblikuje temelj interpretacije, etska „hermeneutika sumnje” također igra ključnu ulogu – dopušta čitatelju razaznati negativan ton u „pristupačnom” i „vječno pripravnom”. Da bi utvrdio govornikovo etsko promicanje spiritualnog / intelektualnog umjesto gladi kao temelja međuljudskih odnosa, čitatelj mora odoljeti iskušenju da ulomak u njemu izazove užitak u ljepoti i uputu o nužnosti identifikacije s govornikom („mi”, „nama”).

Opozicija između teškoće i tržišta osnažena je Stevensovom asocijacijom teškoće s predlingvističkim tлом: „Sunce / mora nositi bezimenost, zlatni cvjetatelj; naprotiv, mora imati / teškoću oko toga kakvo to ime treba biti” („The sun/ Must bear no name, gold flourisher, but be/ In the difficulty of what it is to be”, 208). Korištenje „mora nositi” umjesto „nosi” pokazuje da ta žudnja nije ispunjena: u svijetu pjesme, transcendencija medijacije beskonačno je odgođena. No, tu odgodu, koja je zapravo temeljna karakteristika pjesme,

signalizirana otpočетка samim naslovom – *Bilješke usmjerene vrhovnoj fikciji*, možemo daleko točnije identificirati kao prolepsu: naslov pjesme, zajedno s njezinim drugim objavama neposredovanog iskustva, i čine i signaliziraju odsuće / odgodu prisuća paradoksalne transcendencije medijacije koju tematiziraju.

„Vrhovna fikcija”, antropološkom terminologijom – narativ izvora humaniteta, samo je gestama upućena u svom smjeru, a ipak, istodobno, sama je pjesma vrhovna fikcija, sredstvo pristupa „prvoj ideji” putem poetskog jezika. Žudnju za pristupom „mitu prije početka mitova” (210), dakle, izvoru mita koji prethodi pojavi „mita” kao jednostavne kategorije, postmoderna estetika zadovoljava evolucijom generativne antropologije. Neodvojivost postmoderne umjetnosti od grubog iskustva koje tu evoluciju čini mogućom, gestama upućuje prema neodvojivosti koju su književnost i kritika nekoć dijelile na originarnom prizorištu, što je moguće ponovno uspostaviti jedino u onom postmodernom proleptičkom prostoru vječne odgode, u književnom „poslije sada”.

Zapravo, Gansova izvorna tvrdnja o ljudskoj autorefleksivnosti prožimlje cijeli njegov projekt proleptičnošću. On tvrdi da „ljudi ne bi postojali kao autorefleksivna bića kad takvo razmišljanje ne bi bilo nužno za njihovo postojanje” (*Ordinary Thinking* 1), ali ako već postojimo kao autorefleksivna bića, zašto su nam potrebne studije poput *Originarnog mišljenja*, napisane da bi olakšale autorefleksivnost? Naše samorazumijevanje, poput originarnog estetskog iskustva, mora posjedovati proleptičku vremenitost. Veza između vremenitosti kritike i vremenitosti kulture koja niče ovdje je razjašnjena uviđom da metakritika funkcionira principom autorefleksivnosti, što Gans naziva esencijalnim za preživljavanje ljudske zajednice, i da je prolepsa implicirana u orijentaciji prema budućnosti svake definicije prefiksa „meta”: „ono što se događa kasnije ili u nastavu nečeg”, „poslije”, „promjena, transformacija” i „najšire: transcendiranje” (Merriam-Webster Online Dictionary).

Završnu i temeljnu prolepsu originarne sheme nalazimo u Gansovoj definiciji humaniteta: „paradoksalno nastajanje transcendencije iz imanentnog, vertikalna iz horizontale” (*Signs of Paradox* 4). Premda je moguće raspravljati govori li on tu o procesu koji se događa jedanput i zauvijek tijekom originarnog događaja, prezent trajnoga glagola „nastajati” sugerira konstantno postajanje, a ne statično postignuće. Asocijacija transcendentnoga s vertikalom u toj definiciji humaniteta, uz vertikalnost jezika, koja nagovješćuje svoj metaforički značaj, pokazuje na blisku vezu metakritike i transcendencije. „Horizontalna” svijest, koncipirana terminima književne kritike, povukla bi za sobom u prvom redu argumentaciju temeljenu na sadržaju književnosti kakvog su potvrdili drugi kritičari, a ne na vertikalnom odnosu forme i osobno opaženog sadržaja djela. Ranije u svom tekstu dotakla sam činjenicu da, s obzirom na golem i bujno rastući korpus književne kritike, kritičko iskustvo često više ovisi o horizontalnom odnosu kritičara s kritičarom, nego na vertikalnom, kritičara s djelom.

To je, čini se, neizbježno, premda je iz gansovske perspektive krajnje problematično, zato što zaobilazi originarno estetsko iskustvo i alarmantno podsjeća na mimetičko suparništvo, a ono uopće čini neophodnim vertikalni odnos znaka s objektom.

Baš kao što jezik možemo paradoksalno transcendirati jezikom samim, problem kritike možemo transcendirati udvostručenjem ili prevladavanjem kritike, što postizemo metakritikom. Metakritika vraća pothvat kritike vertikalnosti, postupajući s kritikom samom – i interpretativnim procesom pojedinca, i kritičkim djelom drugih – kao s estetskim objektom koji zaslužuje oscilatornu kontemplaciju. To paradoksalno udvostručenje i prevladavanje znači „kraj” kritike⁴, što, poput Gansova „kraja kulture”, ima dvostruko značenje, i kao „svršetak” i kao „cilj”. Premda proleptičnost kritike, čini se, unaprijed onemogućuje bilo kakvu tvrdnju o „kraju kritike”, kraju kritike ne smije doći kraj. Trajan proces nastajanja, poput postajanja ljudskim, zahtijeva trajan čin transcendencije, a transcendirajući kritiku, metakritika nas vraća originarnom estetskom iskustvu, što jamči prvenstvo kritike kao ljudske institucije.

Anthropoetics 15, broj 1 (jesen 2009)

CITIRANA DJELA

Coleridge, Samuel Taylor: *Biographia Literaria*. London, New York: The Aldine Press, 1956.

Gans, Eric Lawrence: *Originary Thinking: Elements of Generative Anthropology*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1993.

---. *Signs of Paradox: Irony, Resentment, and Other Mimetic Structures*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.

“meta.” *Merriam-Webster Online Dictionary*. 2009. Merriam-Webster Online. 30 March 2009 www.merriam-webster.com/dictionary/meta

Ricoeur, Paul: *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1970.

Stevens, Wallace: “Notes Toward a Supreme Fiction.” *The Palm at the End of the Mind: Selected Poems and a Play*. [1st ed.] Urednik Holly Stevens. New York: Knopf, 1971.

---. „The Snow Man.” *The Palm at the End of the Mind: Selected Poems and a Play*. [prvo izdanje] New York: Knopf, 1971.

Preveo: DRAŽEN CUKINA

⁴ Ovdje bi krasno pristajao zastarjeli termin „svrha od”, čime bi ostala jasnija igra riječi moguća u suvremenom engleskom jeziku. (Napomena prevoditelja)

Eric Gans

Hermeneutika

Kad je – najblaže rečeno, od najnovijih vremena – politički susret s Drugim nadvladao raniju zabrinutost oko unutarnjih operacija Zapadne kulture, a protegnuvši se, i kulture općenito, središnja profesionalna aktivnost društvenih znanosti postala je *hermeneutika*, interpretacija tekstova u kulturi. U ovoj operaciji apriornu datost teksta uzimamo zdravo za gotovo, a izvanjski svijet stavljamo u zgrade: valja nam ga shvaćati isključivo putem teksta samoga.

Hermeneutika je inherentno „kasna” praksa, izvedena iz prethodnog „naivnog” ili „neposrednog” odnosa između određenog kulturnog posla i publike. Ako i prepoznamo posredovanu prirodu „postojanja” rada ispred gledatelja, bilo da držimo korak s neurološkim istraživanjima percepcije ili kao hommage Derridainom pojmu *differance*, moramo ipak razlikovati nečije iskustvo kazališnog čina od nečijeg kritičkog razmišljanje o tom činu, makar samo na razini razgovora bračnog para koji se s predstave vraća kući. Zato što umjetničko djelo nije poput kakva sakralnog objekta unaprijed posvećeno, njegovo je djelovanje na gledatelja potencijalno otvoreno beskrajnom interpretativnom diskursu i diskusijama. Pozornost koju obraćamo umjetničkim djelima anticipira odgodu analognu onoj koju stvara prvi znak; je li *ovo* djelo vrijedno takve časti? Odbojnost koju osjetimo pred umjetničkim promašajem osnažuje onu odbojnost koju je uspjelo djelo trebalo odgoditi. Na kraju, poanta nije toliko u spoznaji da smo „potratili svoje vrijeme”, nego da smo se molili u pogrešnom hramu.

Hermeneutika posjeduje privlačnost redukcije našeg iskustva svemira na *kulturno* iskustvo; to je, drugim riječima, oblik originarne analize. Ali, ona ne poznaje sebe kao takvu, njezina svijest o sebi nije povezana ni sa kakvom hipotezom o izvoru. Naprotiv, izvor iskustva unutar sebe (a ne unutar originarne zajednice) traži *fenomenološka* svijest o sebi. Hermeneutika otkriva svijet

u tekstu kao set mentalnih sadržaja nadomjestivih elementima iskustva svijeta. U tom kontekstu, razmišljati o samoj hermeneutici, baviti se meta-hermeneutikom, znači istraživati proces unutar interpretarova uma dok on pokušava dati značenje tekstu, usvajajući sadržaj.

Ne možemo razmišljati o hermeneutici a da u jednom trenu ne postavimo pitanje interakcije povijesnih i transpovijesnih elemenata interpretativne svijesti o sebi, no, „hermeneutički krug” koji posreduje između suvremenog uma i njegove konstrukcije prošlosti ne će nas opskrbiti originarnom svezom hermeneutike i ljudske reprezentacije. Veliki skandal moderne misli jest njeno robovanje fenomenologiji i okretanje od hipoteze kolektivnog izvora k unutrašnjosti individualnog uma na temelju pretpostavke da jedino tamo možemo pronaći dokaze o ljudskom iskustvu. Ako li je antropologija uistinu temeljna društvena znanost, onda započinjanje *bilo kojom* originarnom hipotezom, ne isključujući njezine religijske oblike, valja pretpostaviti takozvanom empirijskom iskustvu. Trebali bismo pljeskati Prosvjetiteljstvu i oslobađanju misli od vjerskih dogmi, ali razumijevanje humaniteta bez dogme zahtijeva *ne-dogmatsku originarnu hipotezu*, a ne početnu točku u ljudskom umu koji je otkrio sam sebe. Kantove antinomije izražavaju problem primjerene početne točke u najlucidnijem stilu koji je Prosvjetiteljstvu bio na raspolaganju, ali Kant, za koga smo mi stvorenja razuma čiji mogući životinjski status nije ni od kakva posebna interesa, nije mogao vidjeti da je *antropološka* hipoteza jedini put između rogova dileme. Da je uzeo u obzir problematičnu prirodu izvora jezika, možda bi mislio drugačije.

Originarni moment interpretacije zbiva se oko središnjeg objekta dok se znak recipročno ponavlja. Znak potvrđuje triangularan odnos između pojedinaca na periferiji i središnjeg objekta, na kojeg svatko skreće pozornost drugoga. Svako ponavljanje prekinute geste samo je po sebi oblik „interpretacije”, mimetički prijenos drugim sudionicima da bi taj znak trebao imati određenu formu, i da je taj objekt koji je omogućuje, jedino tako pristupačan, njome reprezentiran. Ljudska povijest počinje tom „interpretacijom” koja odgađa mimetički konflikt zajedničkom odlukom da se originarni znak shvati kao *značenje* objekta-kao-svetog/označenog. No, jednodušno povjeravanje značenja znaku nije ono što smatramo hermeneutikom – to slijedi poslije originarne funkcije znaka, da odgodi nasilje.

Na originarnom prizorištu označeno jedinstvenog znaka izabrano je u cijelome svemiru kao jedini nositelj značenja svetog. Znak reprezentira *samo to*; ostatak svemira nije vrijedan reprezentiranja jer u tom specifičnom trenutku ne igra važnu ulogu u odgodi nasilja. Pa ipak, ostatak svemira ostaje potencijalno poželjan i nova ljudska zajednica ne može prema njemu ostati ravnodušnom.

Prema tome, premda prvi znak reprezentira samo središnji objekt, ne možemo ga „interpretirati” da bismo razumjeli cijeli svemir koji možemo shvatiti kao potencijalno označeno u smislu njegova odnosa prema jedinstvenom znaku. Dobar, jednostavan dokaz da je to tako činjenica je da se jezik *uistinu* širi kako bi

obuhvatio svaki mogući reprezentabilni objekt; sve što nam se učini zanimljivim možemo *imenovati* na svakom jeziku i time to učiniti subjektom kojem se pridružuje predikat. Tako ono što zovemo *hermeneutikom* nastaje kao objašnjenje ostatka svijeta u odnosu na originarni znak koji označuje sveto. Durkheimove ur-kategorije *svetog* i *profanog* karakteriziraju etapu tog širenja; pri tom različite objekte u svijetu dijelimo na one kojima se sveti znak – a on se može razlistati u oblike tako raznovrsne kao naš moderan vokabular – proširio ili se nije proširio.

U skladu s tim modelom operacija hermeneutike na svetom tekstu obuhvaća tvorbu značenja koje nalazi u tekstu „naivnom” interpretacijom, proširivom do ostatka svemira. To možemo najlakše promatrati u derivaciji svetog teksta *zakonâ* koje rabimo pri ljudskom ponašanju u raznim okolnostima. Suci Vrhovnog Suda (i drugi) prema sličnom obrascu interpretiraju Ustav Sjedinjenih Država. Hermeneutika je u tom smislu proces pronalaženja (u tekstu) odgovora na pitanja koja sâm tekst ne postavlja eksplicitno. Talmud je kompendij razgovora o zakonima izvedenih iz teksta Tore, kako iz onih dijelova koji su eksplicitno legislativni („ne ubij”), tako iz onih koji pričaju o prošlosti, opisujući modele uzoritog i zabranjenog ponašanja koje moramo razjasniti da bismo ih pretvorili u pravnu formu u kakvoj se pišu zakoni.

Nastanak „svjetovne” umjetnosti koja djeluje na individualnom prizorištu reprezentacije, a ne na kolektivnom prizorištu rituala, širi hermeneutičko izvođenje etičkih zakona do razjašnjenja „lekcije” iz odgađanja nasilja; umjetničko je djelo omogućuje. Grci čitaju Homera i kao svet i kao „književan” tekst i primaju od njega lekcije koje bismo mi ostavili našim svetim knjigama – ne propuštajući pritom cijeniti i čisto formalne faktore koji normalno nisu dio biblijske interpretacije. Svaka estetska interpretacija može biti sagledana kao širenje te etičke, legislativne funkcije. Mi u najtrivijalnijim umjetničkim djelima tražimo „lekcije” o životu, a formalni kriteriji, od *trois unités* do *Entfremdungseffekt*-a, konstruirani su kao sredstva koja osiguravaju da djelo dosegne interni standard kvalitete kakva će mu omogućiti da publici najučinkovitije prenese svoju etičku lekciju.

Arhetip je moderne hermeneutike novokritička analiza pjesme ili kakva drugog književnog teksta. Kritičar se bori sredstvima potencijalno beskonačnog interpretativnog procesa pa pokušava razumjeti djelo kao neovisnu cjelinu, obuhvaćajući elemente čije sve međusobne relacije potencijalno posjeduju neko značenje i važnost, ali da ih objasni ne smije se poslužiti ikakvom eksplicitnom referencom na povijesni kontekst izvan samog djela. Usredotočivši se tako na unutrašnju koherenciju, ne bismo nužno trebali isključiti „intertekstualne” reference na druga djela na koja primarno djelo upućuje ili aludira ili ne ponuditi kakve korisne paralele s njima.

S gledišta originarne hermeneutike, unutarnje strukture djela posjeduju važnost i značenje zato što je djelo mikrokozmos ljudskog svemira kao cjeline. Značenje je jedno jedino, koliko mu god bili nositelji isfragmentirani. Radna pretpostavka nove kritike da je svaka pjesma strukturirana određenim

paradoksom – dublja verzija onog što je klasična kritika nazivala „jedinštvom u raznolikosti” – izražava činjenicu da svaki rad u kulturi nosi žig *originarnog paradoksa značenja*. Naime: znak određuje kao već *označeno* ono što u isto vrijeme *čini* označenim; određuje svjetski mnogobrojno kao samo jedno i upravo tom gestom stvara svoje jedinstvo.

U uvodnom poglavlju kanonskog djela *Dobro iskovana urna* Cleantha Brooka (Harcourt, 1947.) citirani su Shakespeareovi stihovi koji spominju jedinstvo u ljubavi Feniksice i Grlana iz istoimena spjeva: „Single natures [sic] double name / Neither two nor one was called.” [„Pojedinačne naravi, dvostruko ime / Nisu ih zvali ni dvoje ni jedno”.] Brook nastavlja: „Upravo tako! Narav je pojedinačna, jedna, ujedinjena. No, ime je dvostruko (...) Ako pjesnik ostane vjeran svome pjesništvu, ne smije ih zvati niti „dvoje” niti „jedno”: rješenje mu leži u paradoksu” (20).

Tragom reformulacije originarnog paradoksa u Shakespeareovu spjevu, kažimo da pojedinačno središte na koje umjetnik svede svijet možemo zamisliti jedino kao množinu, tako da je višestrukost riječi, slika ili zvukova neophodna želimo li izraziti to jedinstvo. (Kršćansko Sveto trojstvo analogan je konstrukt mnoštva sadržana u jedinstvu svetog subjekta.) U originarnom događaju sveto je središte jedno i znak je jedan. Ali, objekt koji zauzima središte mora potencijalno biti „mногоstruk” ako hoće dopustiti mnogostrukim gladima grupe da se nasite pri *sparagmosu* koji je doslovno „umnožavanje”. Što se tiče znaka samog, njegova uloga kao nositelja značenja ovisi o njegovom fizičkom postojanju u mnogostrukosti. Odustanak od geste prisvajanja postaje znak kad *uzme oblik*, okrene se natrag, sam sebi, kao samostalna gesta koja, čak i kao pojedinačan fenomen, postoji kao fizički kvantitet. Semiotički svijet značenja transcendentan je svijet; u stvarnom svijetu i znaci i svako njihovo označeno protežu se u vremenu / prostoru.

„Dobro napisana” pjesma objelodanjuje paradoksalnu tenziju između jedinstva svoje namjere i mnogostrukosti imaginarnog „objektivnog korelativa” koji kao model evocira naše žudnje za iskustvom svijeta. Pojedina volja koja upravlja umjetničkim djelom može se razotkriti jedno putem mnogostrukosti znakova u tom djelu. Čitateljevo oscilatorno kretanje između znaka i označenog zajamčeno je potragom za jedinstvom koju može nadomjestiti samo tema djela. Čak i ponajmanje iskreno autoreferentno djelo objelodanjuje tu strukturu, a to je struktura samog kulturnog života.

Ipak, Nova kritika paradoksalnost ne razumije dovoljno. Ograničena je na stanovište dostojno kakvog filozofa-amatera o logičkom paradoksu autoreferentnosti; međutim, paradoks fundamentalan za jezik sâm nije logički nego *pragmatički* – termin koji dugujemo Gregory Batesonu i njegovoj školi. Klasičan je primjer pragmatičkog paradoksa majka koja kaže sinu „budi spontan”, no, u originarnom događaju, paradoks u činu davanja značenja nije to da se time daje red koji ne može biti poštovan, nego da se kao (već) označen određuje objekt koji je silom prilika postojao i prije kao značenje samo. Ranija su

društva razrješavala taj paradoks dogmatski uvodeći otprije postojeće sveto; moderan racionalizam poriče paradoks arbitrarno pretpostavljajući prethodno postojanje označenosti. Jedino originarna hipoteza omogućuje model same paradoksalne situacije.

Širenje originarnog paradoksa na izvanjski svijet koji tvori hermeneutika valja razumjeti ne kao logičku inkluziju nego *žudnju*, nadomjestak gladi koju izaziva reprezentacija. Uzet ću kao primjer tragediju, klasičnu književnu formu strukturiranu u visokom stupnju, gdje estetska reprezentacija navodi gledatelja da konstruira zamišljeni svijet u kojem se „identificira” sa željama protagonista ili ih barem priznaje. Ali, gledatelj se istodobno identificira i s „tragičkom” namjerom estetskog subjekta da žrtvuje te žudnje. Ta se paradoksalna dvojnost namjere održava jednako kad je završetak djela pozitivan („komički”), jer žudnja koju priznajemo u zamišljenom svijetu djela nije *ista* žudnja kao estetska intencionalnost koja vlada djelom. Ona može omogućiti pogodan kraj za žudnje *unutar* djela, ali ne u smislu u kojem nam se te žudnje predstavljaju kao subjektivni atributi individualnih karaktera.

To je način na koji se ujedinjene namjere estetskog znaka paradoksalno odnose na svijet mnogovrsnosti, konstruiran znakom. Jezikom Shakespearovih ranije citiranih stihova, „dvostruko ime” para koji žudi onako kako nositelji imaginarnog žude može jedino biti pomireno „pojedinačnom naravi” estetske intencije spjeva. Dvostruko ime, poput imena „Feniksica” i „Grlan” spojenih u naslovu (ne u podatku koji daje Shakespeare), nije je dvoje niti jedan jer njegovo jedinstvo kao učinak estetske namjere postoji prije njegove kreirane dvostrukosti.

Tako možemo slijediti Novu kritiku pri definiranju hermeneutike kao po-trage za središnjim paradoksom svakog djela, ali samo ako taj paradoks razumi-jemo pragmatički, kao nužnost auto-kontradiktorne tenzije između svjetovno-imaginarnog žudnje i transcendentne intencionalnosti. Etička „lekcija” koju nam djelo daje može biti razjašnjena jedino ispitivanjem što je to u samim žudnjama što ih čini *nesposobnim i za ispunjenje i za tragično neispunjenje* neovisno od transcendentalne intencionalnosti estetskog subjekta. Nisu sve žudnje tragične, ali sve su paradoksalne, zato što sve – one u stvarnom svijetu, jednako – ovise o transcendentalnom subjektivitetu reprezentacije. No, svijet umjetničkog dje-la, za razliku od stvarnog svijeta, posjeduje subjekt koji je moguće upoznati i čije namjere možemo pokušati izvesti iz njihovih ishoda. Zadatak je književne hermeneutike učiniti eksplicitnim takve namjere i njihove pragmatične posljedice. U svetim tekstovima, naprotiv, o Bogu, zato što je otprije ispraznio izvor značenja, pretpostavljamo da isporučuje svoje lekcije neometan paradoksima žudnje – osim ako izaberemo čitati „Bibliju kao književnost”.

Kronike ljubavi i mržnje, br 383, subota, 21. studenog 2009.

Preveo: DRAŽEN CUKINA

Adam Katz

Estetika, sveto i originarni modernitet

Eric Gans, u jednoj od novijih *Kronika ljubavi i mržnje* (326), „Povratak Svetog I. – Sveto i Označitelj”, bavi se razlikom između „svetog” i „označitelja”: „Sveto ne može biti reducirano na označitelja; kad bi ta dva pojma bili sinonimi, ne bi nam bila potrebna oba.” Sveto „reproducira strukturu originarnog događaja na više ili manje formaliziran način, kao ritual”; međutim, „jezik, naprotiv, tipično je fenomen jedan naprama jedan; kao gesta sadržana u sebi samoj, koja se odrekla bilo kakve uloge u profanom djelovanju, lingvistički znak nema ni najmanje potrebne energije.” Ali ta kvalifikacija, u dijelu ulomka koji se odnosi na sveto a što sam izostavio, da „sveto *naginje* pripadati stabilnim religijskim institucijama” („naginje” istaknuo autor članka), upućuje na mogućnost oblika sakralnosti kojoj nije potrebno pripadati ritualu. Doista, Gans zaključuje citiranu *Kroniku* predstavljajući označitelja manje kao kontrast svetom, više kao minimalan oblik svetog:

S institucionalnog stajališta rituala, to izgovaranje [tj. Riječi Božje] ograničeno je događajem kao cjelinom, ali s formalnog stajališta jezika, u načelu je to slobodan čin, *značenje* kojeg je ograničeno vlastitim položajem u događaju, tako da sloboda izgovaranja znaka izvan njegova originarnoga konteksta ne povlači za sobom slobodu mijenjanja njegova značenja. Sveto je inherentno „svjetovnom” korištenju jezika, ograničavanjem značenja koje veže za znak, neovisno o bilo kakvom ritualnom kontekstu. To minimalno sveto inherentno zakonima jezika odveć je slabo da podupre boga ili zakon ritualne žrtve; ono može jamčiti jedino najškrtijiu od antropologija.

U ovom ulomku, navodi skupljeni oko „svjetovnog”, čini se, sugeriraju da termin koristimo kao metaforu, što znači da se ovo obilježeno korištenje ograničava kao protuteža ograničenjima situacije u događaju govora; i – ako se ne varam – „svjetovno” mora biti druga riječ za „sveto”, eufemizam, neop-

hodan, ako uza sveto asociramo isključivo ritual. Ako pak oslobodimo sveto te asocijacije (ako promijenimo situaciju), možemo pojačati napetost implicitnu korištenju „svjetovnog” tako da temeljito proučimo ono što je direktno ispod oznake „slabog” sakraliteta, jer je jedina mjera te slabosti ono što nam omogućuje pretpostavka te asocijacije. Okanimo li se te pretpostavke, snaga bilo kakve vrste sakralnog nužno počiva u snazi „volje koja se suprotstavlja žudnji sudionika da posjeduju glavni objekt” (*Chronicle* 326). A ne postoji razlog zbog kojeg bi snaga te volje morala ovisiti o prisutnosti rituala.

Umjesto da označitelja sagledamo kao razrijeđen oblik svetog, možemo preoblikovati problem pripisujući „značenje” znaku i svetosti objekta. Oboje – i znak i objekt – sazđani su unutar granica njihova materijalnih i nematerijalnih dimenzija. Moja je hipoteza da nam je moguće konstruirati hijastičku relaciju između znaka i objekta, gdje znak u svojoj materijalnosti ukazuje na nematerijalan objekt, dok znak u svojoj nematerijalnosti omogućuje da materijalan objekt postane dostupan. Materijalnost je ono što znaku daje jedinstven izgled; nematerijalnost je sve ono što znak čini „istim” u njegovim različitim primjenama. Čim više obraćamo pozornost na karakterističnost znaka i njegovu nezamjenljivost na odrednicama zadanog prizorišta, to se više pokazuju njegove pojedinosti, koje propisuje oponašanje odbijajuće (nematerijalne) moći objekta; što mu se više obraćamo kao ponovljivom, to više obraćamo pozornost na horizontalno međusobno oponašanje korisnika te na njihovo (posljedično) pripravljanje na sparagmos (materijalnog) objekta. Gans, u *Signs of Paradox* upozorava da se „važnost glavnog objekta i njegova sakralnost odnose na različite relacije: objekt je svet zato što se opire gesti prisvajanja, važan je zato što zahtijeva gestu reprezentacije” (107).¹ Podsjećam da „zahtjev” postavlja objekt kao svet i, štoviše, „crte lica” znaka propisuje glavno, sveto Biće. Slično, podsjećam na situaciju modifikaciju u Gansovoj napomeni da je „označeno trag referenta koji je ostavila odsutnost sparagmosa” (109). Dok bi Gansova formulacija dolazak (nematerijalnog) značenja znaka odgodila na doba poslije sparagmosa, moja bi sugerirala da baš sam sparagmos postaje moguć jedino zahvaljujući nastanku nematerijalnog označenog: moje razmišljanje ovdje počiva na nužnosti da znak već bude ponavljan na originarnom prizorištu i, kako ću u nastavku odmah dokazati, tu iteraciju znaka moramo također sagledati kao regulaciju sparagmosa.

Na originarnom prizorištu, znak ističe prvi korisnik; što znači, kad ga je istaknuo, znak još nije bio znak, on to postaje „malo više” kad prvog počne oponašati drugi korisnik, pa treći, i tako „sve više i više” cijelim putem do entog i konačnog korisnika. Upotreba kvantitativnih termina ovdje nije adekvatna ali je neizbježna i neškodljiva tako dugo dok prepoznamo prag na kojem je znak namjerno „dovoljno” puta kopiran da bi preuzeo svoj „autoritet” od

¹ Želio bih zahvaliti Andrewu Bartlett, na isticanju relevantnosti ovog ulomka iz *Signs of Paradox* za moje izlaganje.

novog nematerijalnog objekta čiju centrifugalnu odbojnu snagu sada oponaša i provodi. Znak bi postao prepoznatljiv materijalni objekt temeljem vlastitih svojstava kad bismo jednom mogli (a oni jesu mogli) uvjerljivo sagledati razliku između više ili manje učinkovitih ponavljanja; a ta bi se materijalna forma pojavila istodobno sa svetošću objekta. To je taj uvjerljivo sagledan, formirani znak koji onda omogućuje podjelu na približno jednake dijelove i konzumiranje objekta, što znači da svojim jedinstvom (svih ponavljanja) prepoznatljiv znak pruža minimalnu apstraktnu mjeru podjeljivosti, dopuštajući urednu konzumaciju. Mogli bismo razmišljati o tome uzimajući u obzir članove grupe koji ponavljaju znak tijekom konzumacije jednako pri „defenzivnim” kao i pri „agresivnim” manevrima, s ciljem da odrede otprilike poštenu podjelu. U tom je slučaju, ponavljanje i – moramo pretpostaviti – usavršavanje fizičke forme znaka dovršeno kad znak omogući tu mjeru i tako regulira, poput apstraktna „pravila”, aktivnost grupe; ta pak aktivnost re-materijalizira objekt, čineći ga dostupnim konzumaciji. Kad znak omogući takvo apstraktno pravilo (kad jednom znamo kako, i kamo vodi, kako djeluje ili se primjenjuje) time je postao nematerijalan.

Ova je formulacija smišljena da bi istakla ozbiljan problem s kojim se suočavamo kad slijedimo implikacije moje tvrdnje da prisutnost svetog u bilo kojem društvu ne može biti smanjena: što je u post-ritualnom poretku, zapravo, „glavni objekt”? Smisao „nadilaženja” ritualnog poretka bio bi upravo u tome da se prijeđu granice nametnute našoj sposobnosti da odgodimo nasilje unutar tradicionalnih formi: čak i najneznatnije slabljenje učinkovitosti rituala zaprijetilo bi smrtnom opasnošću, u mjeri u kojoj bi nakon sloma rituala smjesta uslijedilo srljanje u centar i opći masakr. U post-ritualnom poretku postoje mnogi objekti i raspoređeni su na tržištu na decentraliziran način, zato ne postoji centar u koji bi se moglo konvergirati; odnosno, imamo ono što je Gans nazvao „omnicentrizam”. U tom pak slučaju naša analiza postaje jednako tako omnicentrična. Vrijednost omnicentrizma kao koncepta u tome je što smo prilagođeni beskrajnome mnoštvu estetskih samo-kreacija koje odgađaju nasilje u post-milenijumskoj kulturi; granica koncepta jest u tome da bi originarno mišljenje logično moralo priznati da ne postoji više nego jedan lokalni centar, drugi oblik samo-kreacije. GA bi se rastopila u društveni poredak kakvog je pretkazala, kao što bi se, pretpostavljam, u potpuno razvijenom komunističkom poretku dogodilo i marksizmu. I, što bi bilo lijepo, kad takav poredak ne bi zahtijevao – i kad GA, kao mišljenje centra, ne bi bila jedinstveno kvalificirana ponuditi – kritičku refleksiju, sposobnu transcendirati svagdašnje presude tržišta.

Spreman sam se kladiti da takav poredak zahtijeva takvu refleksiju zato što bi nekvalificirani omni-centrizam u nastavku značio da su sudionici tržišta nesposobni braniti ga od onih koji svoje individualne mržnje udružuju i ne bi imali niti jednu od teškoća ili kajanja kakve bi imao normalan sudionik pri organiziranju i upravljanju svojim mržnjama protiv osamljene i jasno defini-

rane mete – a ta meta je tržište sâmo, zamišljeno kao vrsta glavne inteligencije koja nepravedno dodjeljuje pristup svojim produktima. Podsjetio bih da je ta konfiguracija intrinzična ne samo tržišnom društvu nego i originarnom prizorištu, na koje, ako nam je pretpostaviti prvog označitelja, moramo postaviti zadnjeg. Tog „zadnjeg” korisnik bi morao ishipotezirati kao jednog ili više njih koji odbijaju ili nemaju prigode po vlastitoj želji pristupiti širenju znaka, koji su predočeni s obzirom na kombiniranu snagu novonastajućih zajednica, njihovoj opasnoj uporabi ili automatskom odgovoru na ono što je, izgleda, tipična operacija pred-humane hijerarhije. Za taj subjekt, ne bi samo glavni objekt / glavna inteligencija izgledali kao intrinzično nepravedna podvala, koja raspoređuje dobra u skladu s nedokučivim i arbitrarnim normama, nego bi glavni objekt oštromno percipirao *kao* glavnu inteligenciju, sa svim logičnim posljedicama onoga čime rezultira računanje isključivo s vlastitim interesima.

Antropologija „zadnjeg” je Jagova, iz *Othella*: ljudi su doista jednaki, ali u tome što su odlučni da okrenu konstitutivnu pristranost sustava u svoju korist. Što znači, Jago je isto tako oslobođen sustavom tržišta. Centar nije ništa više od kombinirane snage zajednice koja operira pod egidom sakralnog centra (a oba postižu da njegovo licemjerje izgleda odvratnijim i da pojedinačne članove bude lakše zavarati) koji je konstitutivan za zajednicu. Centar je, dakle, samo racionalizirajuća, proračunata inteligencija. Pretenzije centra na legitimnost, dakle, krinka su za distributivnu logiku kojom krajnje učinkovito mogu manipulirati pojedinci sposobni za raskrinkavanje, pa zato i za usvajanje takve vrste inteligencije. Taj oblik mržnje, budući izvor zla, omogućuje nam uvid u formu u kakvu se već oblikovala inteligencija centra. Zato što mržnja zadnjeg/ih uvodi rivalstvo između sudionika prizorišta (od kojih se bilo kome, konačno, može dogoditi da bude zadnji i tako biti napastovan prećicama/skraćenjima koje su dostupne zadnjosti), provodljivost inteligencije centra bila bi tada rezultat potrebe za suprotstavljanjem svakom zahtjevu za pristranost i prijevaru, uz zahtjeve i dogovore o grupiranju koji bi demonstrirali da sustav radi kako bi postupno od-povezao „prethodno postojeće uvjete” od posljedica. Paradoks ovdje leži u tome da oboje, i tržište i konstitutivna vlast, crpe svoju superiornost iz odsutnosti bilo kakvih traženja da većina građana transcendiraju specifične prizore iza kojih stoje i u skladu s kojima mjere sebe same. No, izvođenje superiornosti je moguće samo ako pojedinci žele reprezentirati inteligenciju centra kao koherentnu institucijsku logiku kojom artikuliraju spontanost i kompleksnost. A je li sustav opremljen za produkciju toliko mnogo takvih „jamaca” koliko bi bilo potrebno, nije jasno više nego što je jasno da uvjeti koji prethode emisiji originarnoga znaka „produciraju” sposobnost da bude emitiran.

„Zadnji”, sami po sebi, nisu prijetnja društvu, osim na margini. Savez zadnjih stvara trajnu krizu prvosti na post-kršćanskom Zapadu koja uspostavlja

u najmanju ruku određeno, agresivnije, stremljenje stvaranju moderniteta. Raspetljavanje razlike između svetog i svjetovnog, s jedne strane, i svetog i grešnog, s druge, pruža nam veću analitičku moć za razlikovanje između različitih trendova i mogućnosti unutar moderniteta. Umjesto svetog i svjetovnog predložio bih da razlikujemo između liturgijskog i svjetovnog, kao između različitih vrsta sakralnosti koje opće s ili Bogom ili ljudima, ovisno o generativnoj moći konstitutiva zadane institucije ili prakse. Profano, razlikovano od svetog, to su „izvanredne” žudnje i mržnje: to će reći, one žudnje i mržnje koje mogu biti normirane ili koje ostaju unutar prevladavajućih kulturnih kategorija. Forme sakralnog, ili sveta mjesta, bilo liturgijska ili svjetovna podrijetlom ili karakterom, bile bi otoci transcendencije uokvirivanja i kanaliziranja tih žudnja i mržnji.

Modernitet nastaje iz krize ujedinjena kršćanskog svijeta kasnijeg srednjovjekovlja pa bi bilo najekonomičnije pretpostaviti da bismo modernitet najbolje razumjeli kao tvorbu niza revizija kršćanskog otkrovenja. Kršćansko je otkrovenje, prema Gansu, da će svatko tko ustrajno brani i reprezentira univerzalizaciju principa uzajamnosti implicitnog u židovskom otkrovenju „Boga kao izjavne rečenice” upravo zbog toga navući na sebe opće neprijateljstvo. Isus je žrtva kojom bi trebalo okončati sva žrtvovanja: u onoj mjeri u kojoj prepoznavamo naše vlastito sudioništvo u raspeću, odustat ćemo od sklonosti da tražimo žrtvene jarce, krivce za društvene krize, i oslobodit ćemo svoje kapacitete za stvaranje institucija koje osnažuju solidarnost. Dok očuvanje kršćanstva, izgleda, ovisi o voljnosti nekih da se istaknu kao mučenici, kao zastupnici Krista i branitelji vjere, za većinu je ljudi dovoljno priznati žrtvu isključivo u obliku rituala. Kršćansko društvo, dakle, ne bi bilo ono u kome svatko uzima križ pa Krista nasljeđuje doslovno, nego ono u kome trajno prisutna mogućnost da se tako čini uživa eksplicitno priznanje, a kad se takvo što zaista dogodi, slučaj se slavi i pamti.

Jednom kada liturgijski oblici u kojima je to priznanje obvezatno ne uspijevaju više odgoditi nove oblike rivalstva i nasilja, prisutne pri nastanku sve više i više neovisnih političkih entiteta, javljaju se, rekao bih, dvije jasne mogućnosti. Jedna bi bila predložiti znak koji postavlja neku vrstu „kompleksa apsolutističke crkve” kao izvor sukoba. Sve snage, udružene kako bi inicirale moderan svijet – urbana buržoazija, prethodno ili potencijalno neovisne nacije koje su moderna carstva progutala, slobodni mislioci – zatekle bi vlastite unutarnje razlike minimalizirane takvim znakom koji bi pokazivao u smjeru „kompleksa” kao primarnog izvora konflikta. Danas, bolje nego su to znali njihovi kreatori, mi znamo da optužnice protiv blizanaca podlaca, apsolutističkog monarha i svećenika koji širi mitove i laži, u odnosu na koje bi, kao njihovu suprotnost, modernitet mogao sebe samog definirati, izdržljivošću daleko nadmašuju životni vijek spomenutih saveznika: marksističko stajalište o ideologiji kao „lažnoj svijesti”, još uvijek prevladava u najbrižnijim formulaci-

jama na Ljevici, u biti definira politički apsolutizam i deluziju vjere kao Drugo Istine koje posjeduje subjekt racionalist, definiran, tautološki, kao netko tko je slobodan od takvih mitova, tko ih prozire.

Prosvjetiteljstvo, koje se pravi da je bez prizorišta, režira parodiju kršćanskog događaja radije nego da ga jednostavno baci preko ograde u more: temeljni, traumatični događaj anti-scenskog Prosvjetiteljstva je mučeništvo samog vrlog racionalnog subjekta, čija je žrtva glavna stavka na optužnici izdanoj protiv kompleksa Crkve/Apsolutizma. Možemo ući u trag nizu događaja, od Galilejeva progona preko Inkvizicije pa sve do „makartizma”, i svima im je zajednička, u imaginariju potencijalnih žrtava po bilo koju cijenu, suštinski ista struktura: hajka na slobodne mislioce kao heretike vodi se u ime „reda”, no, zapravo, oni služe kao žrtveni jarci, da plaše mase u svrhu razrješenja određenih unutarnjih kriza po imenu kakvom se god svidjelo moćima da ih nazovu. Izrečeno suvremenom terminologijom (termine, naravno, narativi poprilično preoblikuju), u prepoznavanju naše žudnje za linčom slobodnog mislioca, prihvaćamo svoje sudioništvo u nepravdnim hijerarhijama i zastarjelim mitologijama. Kršćanstvo računa s takvim sudioništvom kao s konstitutivom pa prelazi našu moć da to u sklopu povijesti eliminiramo. Kad je riječ o desakralizacijskom Prosvjetiteljstvu, mučeništvo slobodnih mislilaca poziva ne eliminaciju takvih struktura jedanput zauvijek; ali vrlina tog poziva na eliminaciju zapravo takve strukture ukopava u rov, trajno, jer – kako sam dao naslutiti – definiranje vlastita pristupa istini terminima kojima se Drugi od nje distancira stvara obzor koji se trajno vraća prethodnom vlasniku. Ako li je moja analiza točna, to bi dramatično smanjilo razliku između radikalnog Prosvjetiteljstva i Romantizma kakvog je izumio Rousseau, koji također uključuje vrstu izokrenute verzije kršćanskog prizorišta žrtvovanjem marginalnih individua od strane „društva”.

Drugi mogući *remake* kršćanskog prizorišta uključio bi prizivanje „političkog hebrejstva” inspiriranog Starim zavjetom: oblik republikanizma, definiranog teritorijalno i institucijski kao način situiranja naroda unutar serije povijesnih ispita od kojih bi svaki tražio povratak, omogućujući novo rođenje slobodi artikuliranoj u obnovljenom zavjetu. Nadopunjavanje Novog zavjeta Starim paradoksalno dopušta kršćanstvu da ostane u središtu društvenog poretka baš zato što se ne oslanja na direktnu imitaciju kao parodična subverzija kršćanskog događaja. Drugim riječima, neopterećenu antikršćanskom mržnjom, općenitu mogućnost novih institucijskih formi sakraliziranih u događajima posvećenima slobodi možemo izdvojiti iz specifično liturgijskih formi u kakvima je takva mogućnost sačuvana i posljedično primjenjivana u svim aktivnostima, političkim, umjetničkim, znanstvenim i tako dalje. Umjesto da ponovno izmišlja i parodira raspeće, republikansko Prosvjetiteljstvo nastavlja podnositi svjedočenja singularnosti kršćanskog otkrovenja, kreirajući poziciju jamca koji potencijalne mučenike štiti i pokušava takvo mučeništvo učiniti

nepotrebnim, tako da ostanu živi za mogućnost da im se mučeništvo dogodi bilo gdje, u bilo koje vrijeme, i u nepredviđenim oblicima, kao zamjena kršćanskog modela – bez izvrtanja. Izmišljanje, ponovno definiranje i obrana pravila kojima se hoće minimalizirati proizvodnja žrtvenih jaraca omogućilo bi otvor za slobodnu razmjenu, slobodan govor, slobodno kretanje i privatno vlasništvo u centru republikanskog Prosvjetiteljstva. Mogli bismo napisati povijest moderniteta kao napetost između ova dva oblika, od borbi Engleza i Nizozemaca protiv carske Španjolske, preko borbe Britanaca za dominaciju nad Francuzima u Novom svijetu ili utemeljenja Amerike pa do borbe protiv dvadesetostoljetnih totalitarizama i prisutnosti današnjih raznih putova kojima se Europa razdvaja od Amerike.

Ovo posljednje, originarni modernitet, dopušta širenje posjedovanja prostora gdje je moguća prvoća, u oblicima slobode koju potom zapakiraju pa distribuiraju po tržištu; dok su točno ti prostori ono što žrtvojni diskursi, izgrađeni od kombinacija i kolektivizacije Romantizma i radikalnog Prosvjetiteljstva, smatraju čak još mudrije zakrinkanim, moćnim i podmuklim oblicima traženja žrtvovnih jaraca. Originarni modernitet može braniti sveti centar ili ono što sam ovdje nazvao inteligencijom centra u onoj mjeri u kojoj se ta inteligencija uspijeva svezati u institucije – globalno tržište i ustavna samouprava temeljena na naciji – da bi se mogla modificirati i preoblikovati kako god bude potrebno za obračun s novim rivalstvima i mržnjama. Ali, baš ta adaptabilnost i fleksibilnost ubrzavaju žrtvotvorni stampedo.

Najiritantnije, ipak, ako išta, upravo je to bezlično djelovanje „mašinerije” tržišta i uprave – zato što tu bezličnost shvaćamo kao prijetnju nepovredivosti slobodnog mislioca, jedinstvenosti romantičnog subjekta, što će reći, sagledavamo je kao puki front koji obavlja varanje „zadnjih” – afirmacija artikulacije posvećenih mjesta pruža nam odziv na gnjev. Baštinjena od kršćanstva i judaizma, ugrađena u tržište i ustavnu vlast jednako, sakralnost postaje, rastezanjem preko svojih liturgijskih izvora, individualna svetost, shvaćena kao karakterističan aranžman znakova koji nikad ne može iscrpiti ono na što se odnosi. Tako mi shvaćamo sebe kao individue koje reprezentiraju sebe same; i tako postupamo s institucijama koje izmišljamo da bismo oslovljavali druge, smještajući vjeru u neiscrpivost čak i najočitije „konformističkih”, odbojnih ili neuviđavnih pojedinaca, navaljujući na njih sakralnost, što određenim redosljedom povećava vjerojatnost [da su to što pokazuju] koju će demonstrirati dodatni znaci te sakralnosti. Naša obrana bilo koje artikulacije posvećenih mjesta na kraju vodi ponovnom praćenju traga procesa minimalizacije putem koje kršćansko i židovsko otkrovenje možemo resituirati u pojmovima ujedno nesvodiva na ta otkrovenja te sposobna da nas pripreme za nova; obratno, čak i najudaljenija, ili, za ovu prigodu, namjerno blasfemična ili „poganska” mjesta koja se otporno samopodešavaju mogu se pokazati kao nerazumljiva bez temelja koje polažu prethodna preoblikujuća otkrovenja.

Ta sekularna sakralnost omogućuje da transcendiramo svaki mogući rasjed između svetog i estetskog i da učinimo nepotrebni svaki narativ koji bi htio sagledati estetsko kao nešto što namjerava istisnuti sveto. Ako su javni rituali koji afirmiraju nacionalnu vjeru i valorizaciju spontane razmjene između proizvođača i konzumenata misno slavlje slobode, onda su liberalna demokracija i svi njezini pravitci – slobodno ispitivanje po sveučilištu, slobodno udruživanje po ulici i *online*, sloboda raznolikosti vjerskih uvjerenja, i tako dalje – sve pozicije na koje se konvertiramo, svakim djelićem koliko i onaj koji se obrati na katolicizam ili islam. Odgovor protu-zapadnim, antisemitskim žrtvotvornim pokretima bilo bi tako ono što bih nazvao „evangelizacija”, a što bi uključivalo afirmaciju i ulazak na globalno tržište bez sumnje i bez pitanja te kao ekran za frustriranu žudnju Drugog, iskazujući vlastitom osobom internalnost zapreka toj žudnji i predstavljajući polove mimetičke privlačnosti na prizorištima koja reprezentiraju svoju transcendenciju.

U međuvremenu, u mjeri u kojoj svetost koju cijenimo ne ovisi više o tome koliko je zaštićena od utjecaja „posvjetovljenjenja”, nema više potrebe za distanciranje od estetskog, što možemo posljedično sagledati kao suštinsko evangelizacijskim strategijama konverzije. Komplementarno konverziji jednostavno je „zavođenje”, što nudi pristup objektu, izrečeno na temelju subjekta koji žudi pokazati vještinu ispravnih pravila odgode; i sam objekt, sličan svim objektima žudnje, podvrgnut transformaciji pri lovu na njega i prelaskom u nečije vlasništvo. Ako transformacija proizlazi iz same te interakcije sa žude-nim objektom, objekt je tada povećan a ne smanjen – objekt, zapravo, ispada nečijom konverzijom, obuzetošću mjestom kojem se divi i nečijom posljedničnom realizacijom i voljnim prihvaćanjem prije nego omogućavanjem bližeg pristupa centru, „posjedovani” objekt intenzivira nečiju odgovornost da pokaže kako je taj pristup iluzoran i da takav mora ostati. U takvu prostoru, zadnji može biti prvi a prvi zadnji. Novi oblici odgode, kakve danas trebamo, uključuju stavljanje u pokret i preuzimanje odgovornosti za nove lance događaja koji, međutim, svrhom ovise o svojem završetku, o onoj braći korisnicima znaka koji će im (i možda jesu) u početku odoljeti.

Vratimo se hijastičkom modelu koji sam opisao ranije. Ako je ono što inicira bilo koji čin semioze iskustvo opasnosti od mimetskog rivalstva, što će reći, povećanje sumnje proporcionalno vjeri u učinkovitost znaka koji reprezentira objekt svima, ili smanjenje netjelesnosti objekta i proporcionalan rast gužve oko materijalnih objekata, cilj toga čina semioze zacijelo je dvostruk. Prvo, cilj mora biti ponovno uspostavljanje nematerijalnosti objekta, što će reći, bilo koji specifičan, materijalan objekt za koji se borimo učiniti znakom odbojne moći centra. Drugo, cilj mora biti ponovna kreacija objekta u njegovoj materijalnosti – valja predvidjeti proizvodnju još više takvih objekata ili učiniti objekt pogodnim za podjelu ili zajedničku upotrebu na neki dosad još nezamišljen način. Ta nova dostupnost materijalnog objekta javlja se zajedno s obnovom vjere u nematerijalnost znaka, a nematerijalnost znaka kao pravilo

regulacije takvog pristupanja objektu. Konačno, uza sve, to znači da ta nova nematerijalnost objekta, njegovo obnavljanje kao cjevovoda inteligencije centra, boravi u novoj materijalnosti znaka, novom obliku razlike, ugrađenosti, ozakonjenja – novom stilu i normi koji pozivaju na sudjelovanje i na improviziranu iteraciju; na stil i normu koji obraćaju pozornost na konstituciju/ustavnost znaka kao zapovijed koja nam stiže od inteligencije centra.

Preveo: *DRAŽEN CUKINA*

CITIRANA DJELA

Gans, Eric: *Signs of Paradox: Irony, Resentment and Other Mimetic Structures*. Stanford: UP, 1997.

***. „Return of the Sacred, I: The Sacred and the Significant.” *Chronicles of Love and Resentment* br. 326. od 17. prosinca 2005.; <http://www.anthropoetics.ucla.edu/views/vw326.htm>

Ivo Runtić

Goethe, prizori iz slovarnice

Na priređivačevu ponudu, da se vidom kraće poetske snimke najavi lirskog Goethea, o drugoj godini po drugi put kao gosta u „Republici”, odazvao se srdačnom privolom njen odgovorni urednik Milan Mirić, a jednako usrdno pristala je na tu vrst objave svoje knjige SVENAVADNI GOETHE u skorom tisku i nakladnička kuća JURČIĆ. Njen priređivač drži da se jezični i kulturni dug prema jednom ovako značajnom pjesniku ne treba mjeriti dosadašnjim, pretežno lošim prijevodima na hrvatski, izuzimajući tu Dobrišu Cesarića kao Goetheu supstancijalno adekvatnog pjesnika. Čak se pita, kakvoj vrsti predaje treba zahvaliti što se Goethe uz ovakvu lirsku recepciju održao u pamćenju ovog naroda kao svjetski i najveći njemački pjesnik, pogotovo otkako se na ovim prostorima neprirodno smanjio broj govornika njemačkog jezika.

U manjkav uvid nekih pjesnika – a Goetheovih prevodilaca – priređivač je sklon povjerovati na osnovu ranijih prijevoda. Ali biva i inače prečesto, da loši prijevodi plaćaju danak upravo faktoru pjesničke poznatosti autora kao prevodioca, koji se osjeti ponukanim nešto reći svojim načinom. No prevoditelj je prvenstveno onaj, tko sam nema što kazati; „tek” mu je dano da ono već kazano iskaže formalno na način adekvata u svom jeziku. Zato prijevod treba biti besadržajna forma, i zato se priređivaču u slučaju ovog pjesnika kojiput učinilo da prevodioci ne trebaju biti pjesnički autori, pogotovo kad vlastitom kazivošću žele tjerati izvorsku vodu na svoj mlin. Tako se i odlučio za samostalan izbor i prijevod svih pjesama u ovoj knjizi, nadajući se pritom kojem osmijehu muze!

Takav naum znači poštivanje autorovih postulata u svim vidovima njihovih iskaza – od vokala do stope, od stiha do smisla – pri onoj zadanoj *zagledanosti* glede celebriranja prirodnog poretka iz Goetheovih najvažnijih stavaka neke pjesme, kao što to mogu biti zornost, baladičnost, refleksivnost, biografičnost.

Poput kakvog skoro metodskog postupka u prevodilačkom činu priređivač ističe upravo onu *zagledanost*, koja u autora isključuje sve faktore društvene zbilje, njene prošlosne nasade ili onovremenske filozofske postavke. Jer Goethe kao konkretist predmetnih stanja i indiferentist političkih zbivanja poklonik je istine koja nije stvarnosna zbilja. Postulat te istine, kojoj se on klanja kao kakvom božanstvu, svud je oko njega, pa on u nju ni ne mora vjerovati, budući da je naprosto vidi. To viđenje produbljeno je gledanje, a kojiput (pogotovo u baladama, te na posve drugoj, neknjiževnoj strani – naime u prirodnoznanstvenim studijama) i pravo vizionarenje oko prapočela svega svijeta u ideji prirode. Takvo je spinozističko gledanje na zakonomjernost svijeta u jedinstvu prirode i Boga jedina strategija Goetheove lirike i znak oslobođenja od svake spekulacije ili „afektacije”, kako je naš pjesnik još volio govoriti. U takvom vjerovanju malo je ideje, a još manje pojma. No kao pjesnički autor Goethe je najuvjerljiviji ondje, gdje ga se dojmí nešto konkretno viđeno, kakav god bio predmet ili događaj, od čega on uobraziljom može stvoriti sliku, koju opet velikom lakoćom zna pretvoriti u simbol o ljudskome kao dijelu onog jedinog univerzuma, što je po njemu sav u znaмену sveprirodnog. Svaka provjera, pokus ili prethodno iskustvo štetili bi na tom putu, i bolje bi bilo da su dio onog upravo zato promašenog nauka o biljkama, mineralima, bojama, oblacima, jer ti uvidi to nipošto nisu. Naime, ni znanost se ne odvodi od puke ideje.

Ne baš od toga manjka profitira Goetheova lirika, koja je idealno udaljena i od svega povijesnog kao i od filozofskog, koja ne traži, gdje ne može naći, pa je sva viđenje, a nimalo uvid. Konkretno se to primjerice opaža u slici vode, na kojoj se ni prije ni poslije talijanskih susreta s pučinom ne vidi ni trag razlike između slatkovodnog i morskog elementa. Nipošto metafizički, a opet niti pojmovan, Goetheov svijet vidljivo je fizički, ali i svojevolumno slikovan, i jedino je tako smislen, odnosno po sebi „istinit”.

Za korisnu i konkretnu stilizaciju ovog prijevodno dosad neponudenoga Goethea (osim od „kralja iz Thule”) u ovom izvodu predočene su uglavnom dulje pjesme. No i jedne i druge: ove u časopisnom izlogu i one sve dvadeset i četiri u knjizi, prikazane su u zrcalnom odnosu stiha i komentara (metričkog, biografskog, svjetonazornog). Od ove rečenice – zadnje od uvodno nadopisanih – sve dalje je u integralnom slogu, komentarskom pa pjesmovnom, kakav je i u priređivačevoj knjizi SVENAVADNI GOETHE.

SVENAVADNI GOETHE

U šest kitica stihovnih parova narodne balade (iz ‘Prafausta’) ‘Der König in Thule’, 1774. ili ‘Kralj iz Thule’, metričke obrade slične gazeli (koju baš Goethe anticipira, jer je njemačka književnost ne poznaje prije prijevoda Hafiza), razvija se sadržaj vječnog i pomalo misterioznog smisla o vjernosti na život i smrt, kakvo je geslo bilo tematski

nosivo u srednjem vijeku, a još više u nekih romantičara. Poveznice tih dvaju određenja bitka vodeni je element kao neposredni, a kao posredni to je vrč, što ga onaj umirući predaje onom još živućem. Zlatan na početku, on je zato na kraju svet: kao svojevrсни sakrament ljubavi.

Stih je ovdje trostopni, a kao jampski za njemačko uho malo i prekratak. Jer od germanskih vremena pojam stihovnog reda u tom jeziku jesu četiri stope. Pa da ne bi odveć „lupao”, u neparnim je recima dodana i jedna daktilska mogućnost stope, kako bi pjesma bolje „klizila”, a samo opkoračenje bilo prirodnije. To sam stanje ponovio u hrvatskom. Srok je inače ovdje ukršten (a b a b), pa ipak je Nazor u svom lošem prijevodu tu zadanu rimu vrlo komotno razvezao u nepunu (a b c b), kao da razvezuje kravatu. Nemar se nastavlja i u fonetskom pisanju Tula (što hrvatski leksikografi ne slijede) kao naziv mitskog i sjevernog mjesta, paradigme nečeg nepoznatog. A za nepoznatog u nepoznatom nije dobro staviti naslov: Kralj u Tuli. Uostalom, što cjepladlačiti, gdje prethodnik nije zadržao ni propisani jamb...

KRALJ IZ THULE (1774)

U Thuli imali kralja,
na vjernost odanog ljubi,
što zlatni vrč mu dala
u trenu kad život gubi.

I ništa dražega ne bje
kralju od pića iz njeg,
zasuzit znao bi rad nje,
kad nagnuo bi ga sveg.

Kad smrtni dođoše časi,
sve nasljedniku on preda,
sve blago na njeg da glasi,
al zlatnog vrča mu ne da.

Za gozbu sjeda uz svitu
svih odličnika sa dvora,
a slike predaka su i tu,
u tome dvorcu sred mora.

Tu pilac ustade uz grč
te ispi posljednji gutljaj,
tad baci sveti on vrč
s visa u morski kolutaj.

Vidje ga ponirat, tonut
niz onaj vodeni slap,
pa oči sklopi tronut,
jer bje to zadnja mu kap.

Poput kakvih dioskura nastupaju Schiller i Goethe zajednički u baladama 1797, kao u svojevršnom odjeku povijesne buke u zapadnome susjedstvu, no taj odjek je u prvoga *mitski* ('Ibikovi ždralovi', 'Polikratov prsten'), a u drugoga *magijski* ('Božanstvo i bajadera', 'Korintska nevjesta'). Moćno pokrenuto događanje u njima ostvaruje kod prvonavedenog društveno i antropocentričko pravo života, a kod drugoga je to magična začaranost čovjekove sudbine.

Najvirtuoznija takva od Goetheovih balada iz spomenute godine je *Čarobnjakov šegrt* (*Der Zauberlehrling*), gdje u vodenom elementu kao mediju četverostopni trohej kao stihovni obrazac naprosto tišče pred sobom val za valom. A poput nekakvog vala ponovca doima se u tom artističkom „čarobiranju” onaj dvostopni tip istog stiha, ali i s dvostrukom obavezom istog rimovanja. Čudesno je, koliko se toga sadržajnoga u ovakvim Goetheovim pripovjednim pjesmama kazuje upravo formom!

ČAROBNJAKOV ŠEGRT (1797)

Kako starog čarobljaka
nesta učas i bez vraga!
Dusi toga vilenjaka
neka plešu i bez traga.
Čin i geslo pamtim,
način isto tako,
svatko tko to prati,
čarobira lako.

Ključa, ključa
dionicom
posve ljupkom,
voda tečna,
te za vala sretni slučaj
bujica se stvori kupkom.

Pa sad hajde, metlo stara!
Uzmi svoje prnje proste;
em si dugo službovala,
deder nešto i za goste!
Na dvije noge mrdaj,

gore nek je glava,
krokom hitaj, vrdaj –
vodonošo prava!

Ključa, ključa
dionicom
posve ljupkom,
voda tečna,
te za vala sretni slučaj
bujica se stvori kupkom.

Gle ga, kako trči k vodi;
stvarno već je pored rijeke!
Munjevito natrag hodi
noseć izljev kaplje prijeko.
Već po drugi puta!
Bazen nije duplja,
tu vjedro ne luta
do korita šuplja!

Metlo znojna!
Tvojih dari,
mokrih stvari
mjere nesta! –
Ali slutim! Jojna, jojna!
Ne mogu se sjetit gesla!

Gesla, kojim on na koncu
opet bude, što je bio.
Ajoj, kako hita loncu!
Kad bi metla biti smio!
Izljeva sve novih
unosni on čilo,
sto mlazova vodnih
ko da mi se snilo.

Ne, to dulje
neću trpjet;
moram uspjet
protiv zlobe!
Ah, sva muka je do hulje!
Kakav prizor pun tjeskobe!

Izrod pakla si od vraga!
Dotok može l biti veći?
Već je preko svakog praga
potok pravi stao teći.
Opak komad metle,
te neće da sluša!
Glogu boje svijetle
što me tako kušaš!

Naposlijetku
pustit nećeš?
Već se šećeš.
Neću geslom;
hitro ja ću kladu rijetku
raskoliti oštrom teslom.

Pazi, on se opet gega!
Odmah ću se bacit na te,
pa ćeš, vraže, od tog tega
mog sječiva klonut na tle.
Pravo! Dobro naciljano!
Metla u dva dijela!
Sada nam je dano,
disat iz sveg tijela!

Jojna, jojne!
Oba dijela
sad su cijela,
sluge hadske,
osovljene, samostojne!
Pomozite, sile rajске!

Što li trče! Sve mokrije
stube su i sama sala.
Strašna voda sve pokrije!
Meštre, čuvaj me od zala! –
Uto meštar stiže!
Gospodaru, zlo je!
Zazvah duha bliže,
al on tjera svoje.

„U kut, u kut
metlo, metlo!
Nisi svjetlo.
Jer ko duha
zaziva te uz svoj skut
samo meštar od posluha!”

U talijanskim i uopće klasičnim oktavama ili stancama, toj *knežinji* među strofama, piše Goethe o tužnom povodu Schillerove smrti – par mjeseci kasnije i sam oporavljen od bolesti – stihove *Epiloga Schillerovom ‘Zvonu’*, *Epilog zu Schillers ‘Glocke’*, 1805, koji počinju spomenom *kneževskog* vjenčanja sina vajmarskog vladarskog para s ruskom princezom Marijom Pavlovnom. Stihove posljednje kitice ovog opsežnog nekrologa nadopisao je Goethe desetak godina kasnije. Kakve li krasne formalne dosjetke: ottave rime, dvostruko rimovane stance (a b a b a b c c) u peterostopnom jambu s *krunskom* sentencijom! Inače, baš Goethe je u taj stari strofni tip uveo novinu izmjenično ženskog i muškog završetka. (A u prirodi je hrvatskog jezika dulji završetak.) Uostalom, to su i stihovi igrokaza ‘Ifigenije’, dotjeranog 1787. kao lirskog spjeva u jambima.

Na početku pjesme spominje se Schillerova lirska igra ‘Pohvala umjetnostima’, što ju je autor zadnjim snagama napisao krajem prethodne godine, ustvari pred samu svoju smrt. Izvan sve ove intertekstualnosti navodim Th. Mannov vrijedni ‘Ogled o Schilleru’, gdje ovaj pisac u potresnim rečenicama opisuje tihu noćnu sahranu pjesnikovu. – Neka mi je dopušteno, služeći se Goetheovom oznakom „glavnog posla” (za ‘Fausta’), da svoju prevodilačku dionicu s ovom pjesmom kao *poslom* smatram *glavnim*.

EPILOG SCHILLEROVOM ‘ZVONU’ (1805)

I tako bude! O mirozovnom zvuku
i velepjesmom, te mladomisno
ukaza se nova sreća svemu puku,
mlad kneževski par kad pozdravismo.
U općoj gužvi, žustroj stisci ruku
umiješala se svjetina, i mi smo,
gdje svečano se, po stubama svima
davalo ‘Pohvalu umjetnostima’.

Čuh potom ponoćno zloguki zvon,
nadimanje teškog žalobnoga zvuka.
Je li moguće? Zar naš prijatelj, on,
za kim je željno pružena svaka ruka?
Zar dostojnik života biva smrti sklon?

Gubitak taj je svijetu prava muka!
A takav rez, što znači njegovima!
Gdje plače svijet, zar nije plakat svima?

Jer naš je bio! Tako svaki dan vidi
to ugodno i muževno obličje,
gdje se promišljenim stavom sviđa
i vedro i voljno priklanjat uz priče;
čas okretno, pun duha što bridi
on davao je žiću smisao, pokriće:
plodonosno, u savjetu i djelu,
to znajući častismo se ko u jelu.

Jer naš je bio! Nek riječ ta smjela
nadjača snažno svaku glasnu bol!
Zar nije u nas našo odmor tijela,
od vihora svih – tih i miran dol,
da njegov duh u snažna kroči djela,
gdje je lijepo, dobro, istinito: obol.
Te za njim tone u nebitan pričin
sve što koči i ne diči se ničim.

Zubolik, ubav vrtni zid okruniv
osluškuje on važan govor zvijezda,
što jednak, vječni smiso ima živ:
tajnovito se, jasno ispovijedat.
Za naš i svoj dobitak vidljiv
on premeće vremena, straga, sprijeda,
najdostojnije uposlen svim ovim
svanuća baš ne dočeka u snovim.

Nabujaše mu povijesne plime
i poplave; stog ispire što zlo je,
od dobra, horde moćnika, i čime
gnjev iskale, čim dođu na svoje:
i podlošču, i dobrotom, baš svime,
što iskušano njinom shodnošču je. –
Gdje klone mjesec, tu sunce se diljem
planine uspinje sve novim miljem.

Jur njegov obraz žario se stalno
od onih mladih dana, što ne minu,
od hrabrog čuvstva, što na kraju slavno

sav otpor svlada, svu tupu svjetinu;
od one vjere što se većma ravno
sad povodi, sad nagna okolinu –
e da dobro bi raslo, baš se ganulo,
da odličnim bi sve odjednom svanulo.

I tako, vješt i pun vrsnoće, nije
on prezao na skeli od dasaka
sudbinu ljudsku crtati, što sve silnije
danonoćno os zemljinu bacaka;
umno, obličjem lijepo djelo vije
i lik i doseg svoga čarobnjaka.
On cvatom je vrhunskog stremljenja
osuo život slikom sveg življenja.

Poznavaste ga: divovskim krokom gdje živo
krug htijenja i življenja žustro mjeri
kroz prostor, vrijeme – puka duh i tkivo,
dok tamnu knjigu tka u dobroj vjeri.
Bol trpeć, jedva bi prizdravljivo,
kud zasopljenog usred nas ga smjeri.
Sve bolno osjećasmo, što je snio
tih sjetnih ljeta, jer naš je bio.

Njeg, kad po razornoj bi navali
klonuća bolnog otvorio oči,
njeg smo od nesnosnosti spasavali,
od zagušljive zbilje koja koči:
vještinom spretnom, igricom gdje fali,
što ćutila će okrijepiti moći –
da isto je veće sretan osmijeh, mio
pred zalaz sunca sebi izmamio.

Zarana riječ ga jaka ošibaše,
a s patnjom prisan, ko i s umiranjem
on sad nam skonča, ko što prizdravljaje;
bojaz od jučer posta strahovanjem.
Kad zgora pogled ozaren na naše
ravnanje svrne, žarit će saznanjem:
što zemnici god mislili o njemu,
uzvisit vrijeme, smrt će baš u svemu.

I mnogi duh, što s njime vojujući,
priznavajuć mu zasluge nevoljko,
osjećao se prožet snagom, krući
njegovim krugom opčaran svevoljno.
On nastojaše do vrhunca vući,
bivajuć s višim srođen blagovoljno.
Pa, štujte ga! Kom život napol dade,
tom potomstvo sve dodijeliti znade.

&

I takav osta sviju ovih ljeta –
već deset – onaj tko se odiljavo.
To spoznasmo, uz pomoć svih osjeta,
da svijet je haran što je poučavo;
te ono, što mu samom pripadaše,
odavna već se smatra da je naše.
Predsvijetli nam, ko što komet čini,
kad, nestajuć, luč udvoji svim inim.

Wertheru (An Werther, 1824) u podnaslovu – *Trilogije strasti* kao naslovu – odgovara ovo položajno mjesto utoliko, što se svjetski bol kao verteristička tema iz istoimenog romana *svodi* u lirici na motiv ljubavnog jada. Ovdje taj jad preludira poput nečeg očito neizbježivog, nekog znaka u ponašanju, od kojeg se nikud ne može, kad nastupi. Goethe ponovno – nakon razračunavanja sa štetnim pojavama toga stanja, primjerice u ‘Zimskom putovanju Harzom’ – ima razumijevanja za Werthera, budući da se ovdje kao star čovjek susreo sa sobom mladim. No dok je u ‘Elegiji’ pod istim nadnaslovom prikazano odustajanje od ljubavnog nauma, ovdje se taj naum deklinira u svoj njegovoj opasnosti osjećajnog preobilja uslijed viška proizvoljnog i (s obzirom na životnu dob) nepriličnog ponašanja. – Takvoj smo artikulaciji čuvstva bili već svjedoci i u ‘Dobrodošo, zbogom’, ‘Vrištinskoj ružici’ i ‘Majskoj’, sve očitovanjima nesputanosti u autorovoj mladoj lirici.

Goethe ne krije autobiografičnost svoje sudbine u fatalnosti takvog položaja. Ali „Werthera mora – mora biti”: ovim citatom podsjećam na svojedobno Goetheovo pismo Kestnerovima kao odgovor na njihovu osupnutost sličnostima i imenskim *svodjenjima* njihovih osoba pod nefikcionalne.

Takva upućivanja, odnosno *svodjenja* iskazuju ovi (najvećma) dvostisi kao forma. I ona je razložna s obzirom na razne – a ne različite – iskaze: svugdje vlada jedinstveni peterostopni jamb, ali pritom i nejedinstvena strofičnost pojedinih dijelova pjesme, u ovisnosti o izvještajnim podnescima.

TRILOGIJA STRASTI (1824)

Wertheru

Još jednom ti se, oplakana sjeno,
odvažuješ na svjetlo danka
u usjeku sa novim cvatom, eno,
gdje prizor s tobom nije od ostanka.
Pa biva, da ustaješ zorom ranom,
kad sve nas krijepi poljskog loga nanos,
a s dnevnim končanjem sveg posla s manom,
u sunca zadnjoj zraci gledaš zanos.
Ostankom ja, dok ti odlaskom vođen,
bio si prvi, prem za poraz rođen.

A ljudski život doimlje se krasno:
dan toli ljupko, dok noć prije strašno!
Gdje mi, ko obilje rajske sadnje,
od sunca uzmemo tek zrake zadnje,
jer tu se lome odmah razna htijenja,
od svog ili pak od tuđeg izvoljenja.
Nijedno se ne dopunja baš ni s čim,
dok vani tama, iznutra blista pričin,
a neveseo pogled skriva blistavu vanjštinu,
na dosegu – pa opet sreća minu.

Al mi je spoznat mnijemo! Iz sveg žića
obuzima nas dražest ženskog bića:
gle, mladac, bodar ko pupoljak jar
u proljeće, i sam vrli proljećar,
ponesen, začuđen, što mu se to zbiva?
Šav svijet je njegov, ili on to sniva!
Daljine mame nedužni mu vid,
ne sputava ga zamak, niti zid;
ko što ptica jato vrške šumske tiče,
rad ljubovce tako i on plete priče,
s eterskih visina rado se spušta,
da samo pogled sretne, već je sreća sušta.

Opomenut sprva rano, potom kasno,
ćuti da je jalov let, da opleten je lasno,
gdje susret je sretan, razlaz bolan,
novosusret zato da je većma voljan;
i tako ljeta, teško namaknuta,
zadnjega zbogom liši sudba kruta.

Sažalno, družē, smješkaš se, što i priliči:
nepojmljiv razlaz to je ko u priči.
Veličasmo mi hudi udes slavni;
na milost nas i nemilost da glavni.
Pa nas potom opet neizvjesni puti
strasti labirintski vuku u boj ljuti –
te odjednom, zapleteni u trud krt,
za razlaz napokon jesmo, no razlaz je smrt.
Gle, sućutno zvuči kada pjesnik poje:
klonite se smrti, što razlazi dvoje!
I raspet tu na muke, a napola sukriv,
mu Bog da reći, sve što trpi ćovjek živ.

Božidar Brezinščak Bagola

Zagorski jal ne će tako brzo nestati

26. veljače 1993.

Skupština općine Krapina imenovala je Odbor za obilježavanje 800-te obljetnice grada Čeha, Leha i Meha. Upravo sam primio rješenje o imenovanju za člana tog odbora, što mi je posebno drago, ponajprije zato što od malena gajim veliku ljubav prema drevnom gradu i slavnom središtu Hrvatskog zagorja.

Legende o Krapini, licitari prošlosti, proštenja na Trškom Vrhu, brižno skupljane kosti pračovjeka na Hušnjakovu, sve je to zalog moje mladosti, radosti i zavičajne ljubavi. Spomenik Ljudevitu Gaju godinama me budio iz stoljetnog sna o nepobjedivom hrvatskom zmaju. I probudio me u krilu Hrvatske, nezavisne, slobodne države, u domovinskom raju. Krapino, stara damo, čuvaj sve naše zablude i jade na braniku hrvatske slobode, neka nas tvoji plemeniti preci, samostan, crkvice i svi sveci pouzdano pravdi Boga vode!

30. ožujka 1993.

Prije dva tjedna bio sam u Zagrebu sudionikom na sastanku inicijativnog odbora za osnivanje Društva hrvatsko-slovenskog prijateljstva. Tridesetak inicijatora okupilo se u prostoriji Mladinske knjige. Domaćin je bio stariji brat Dražena Budiše, a voditelj sastanka Mladen Hanzlovsky, novinar u mirovini, smiren i drag čovjek. Do njega su u polukrugu sjedili Georgij Paro, Slavko Mihalić, predstavnici Ministarstva vanjskih poslova Hrvatske (Gregl, Morović), predstavnik slovenskog veleposlanstva (Žlebnik), pjesnik Branko Čegec i

nekoliko gospođa i gospode čija imena nisam zapamtio. Voditelj nas je pojedinačno predstavljao uvaženom skupu te zamolio da u pripremljene obrasce upišemo osobne podatke.

Danas poslije podne održana je u zagrebačkoj starogradskoj vijećnici osnivačka skupština Društva hrvatsko-slovenskog prijateljstva. Odazvalo se oko tri stotine članova, uzvanika i gostiju. Za predsjednika je izabran publicist Mladen Hanzlovsky, a za dopredsjednika slikar Josip Vasilije Jordan. Radujem se osnivanju tog društva. Možda previše očekujem od novih poznanstava, no svakako ću se angažirati za što konkretnije književno i prevodilačko povezivanje Hrvatske i Slovenije. To je jedina prava zavičajnost mog stvaralaštva.

13. travnja 1993.

Po ne znam koji put pročitao sam priču Misao na vječnost Janka Leskovara. Glavni junak Đuro Martić bio je zapravo učitelj Martin Jurić koji je kao orguljaš u našoj župnoj crkvi Majke Božje Taborske poludio i na Veliki petak zasvirao svečani Aleluja. Razmišljanje o tome prekine mali Dejan Jurić koji je dotrčao u knjižnicu i zamolio me da mu nađem najljepšu bajku na svijetu. Našao sam čudesnu bajku, a on mi na odlasku reče: „Doviđenja. I budite dobri.” Vraćam se Leskovarovu junaku koji mi po malom Dejanu poručuje da budem dobar i okanim se razmišljanja o njegovom ludilu.

25. travnja 1993.

Danas je Markovo, dan blagoslova zemlje. Pucanjem iz kubura i sviranjem limene glazbe ispred upravne zgrade Poljoprivredne zadruge najavljeno je održavanje konstituirajuće sjednice općinskog vijeća i početak rada novoustrojene općine Hum na Sutli. Sama sjednica protekla je u vrlo napetom i žustrom tonu. Većinom glasova izabran sam za općinskog načelnika, nakon čega su oporbeni vijećnici napustili sjednicu, a ja sam položio prisegu i održao nastupni govor. Poslije održane svečanosti čestitkama nije bilo kraja, a kuburaši su nastavili s pucanjem, dajući svima do znanja da je Hum na Sutli postao općinom, a ja prvim načelnikom novoosnovane općine.

30. svibnja 1993.

Jučer smo na školskom igralištu održali prigodnu svečanost uoči Dana državnosti. Impozantnom skupu mještana govorio sam kako su naraštaji i naraštaji hrvatskog naroda žarko čeznuli i sanjali o neovisnoj, samostalnoj i slobodnoj državi Hrvatskoj. Naraštaji i naraštaji ginuli su pod tuđinskim zastavama i

za tuđe interese, pokapajući na ratištima san o svojoj vlastitoj državi. Pa čak i kad je taj san bio najbliži ostvarenju, kolo sreće bacilo je hrvatski narod u novu nesreću, iz Austrougarske države u državu Srba, Hrvata i Slovenaca, koja se ubrzo proglasi Jugoslavijom i postane hrvatskom narodu najgorom maćehom. Protiv srpskih zlostavljanja hrvatski narod morao se oporbenjački boriti i ta se oporba intenzivirala do revolucije i stvaranja Nezavisne države Hrvatske koja se stjecajem okolnosti vezala uz nacističke sile. Zbog takve njezine navezanosti velik dio hrvatskog naroda orijentirao se tijekom drugog svjetskog rata na hrvatsku ljevicu koja je vodila partizanski antifašistički rat, čvrsto vjerujući da će nakon rata ostvariti svoje socijalno i nacionalno oslobođenje. Međutim, uvjerenje hrvatske ljevice pokazalo se kao utopija pred velikosrpskim nacionalizmom. U socijalističkoj Jugoslaviji nastavljeno je s uništavanjem hrvatskog nacionalnog bića i svega što je hrvatsko. Likvidirane su tisuće i tisuće Hrvata, Hrvatsku se nemilice iskorištavalo, a marljive i vrijedne Hrvate primoravalo na emigraciju i gastarbajterstvo. Tako je Hrvatska, gospodarski iscrpljena, s polovicom stanovništva u tuđini i moralno utučena, dočekala propast komunizma na čijim je ruševinama osvanula sloboda u kojoj su nacionalno i državotvorno ugnjetavani narodi započeli proces obnove svojih nacionalnih država. U Hrvatskoj je taj proces počeo demokratskim izborima u proljeće 1990. na kojima je plebiscitarno izraženom voljom hrvatskog naroda pobijedila Hrvatska demokratska zajednica s dr. Franjom Tuđmanom i programom koji je najsazetije i najcjelovitije izražavao želje i opredjeljenja hrvatskog naroda. Umjesto jednostranačkog komunističkog sustava uspostavljen je demokratski višestranački poredak i proglašen prvi demokratski ustav Republike Hrvatske. Na takvu nedvojbenu odlučnost hrvatskog naroda i njegove demokratski izabrane vlasti srpski ekstremisti u hrvatskim krajevima i velikosrbi iz Bosne, Srbije i Crne Gore odgovorili su žestokom agresijom jugoslavenske armije s ciljem obaranja hrvatske vlasti, osvajanja hrvatskih teritorija i stvaranja velike Srbije. No, zahvaljujući uspješnoj obrani, neustrašivosti naših branitelja, te jednako tako uspješnoj pregovaračkoj i diplomatskoj aktivnosti, hrvatski političari stvarali su nepokolebljivo i dosljedno pretpostavke za međunarodno priznanje Hrvatske i njeno primanje u Ujedinjene narode kao ravnopravne članica međunarodne zajednice.

7. srpnja 1993.

Ispunja me radosno, ali ipak pomalo nesigurno spokojstvo. Već sam četvrti dan na godišnjem odmoru, a stalno mislim na općinu, razvojne planove i obveze prema županiji. Promatram jutarnji izlazak sunca, širenje svjetlosti, osjećam kako je čista dobrota zasjala nad svim stvorenjima. Valja se čuvati neosnovanih predrasuda o ljudima koje dobro ne poznajem i koji ne poznaju mene.

Godišnji odmor provodim u obiteljskom gnijezdu, čitajući romane Ksavera Šandora Gjalskog. Ovaj pisac zagorskog podneblja danas bi zacijelo teško prepoznao Hrvatsko zagorje. Predivne pejzaže povezuju asfaltirane prometnice, a ogromne kuće s lijepo uređenim okućnicama čine njegove kurije i lugove nećim jedva prepoznatljivim.

9. srpnja 1993.

Jučerašnji dan bio je namijenjen obiteljskom izletu. Krenuli smo u Zagreb, prvo na Mirogoj. Djeca su zapalila svijeće Stjepanu Radiću, Petru Preradoviću, Augustu Šenoi, Tomislavu Ivčiću, Draženu Petroviću, a u crkvi Krista Kralja svim umrlim velikanima Hrvatske. Potom smo se odvezli na Gornji grad, ostavili auto u Jurjevskoj ulici i pješice krenuli prema Trgu ilirskog prepoda, mimo Zvezdarnice, Opatičkom, do Kamenitih vrata. Odatle u crkvu sv. Marka, pa preko Jezuitskog i Katarinskog trga do kule Lotrščak i gradske uspinjače odakle puca predivan pogled na Donji grad. Vratili smo se do auta i produžili preko Cmroka i Prekrižja u Šestine, na grob Ante Starčevića. Htjeli smo ručati u Šestinskom lagviću, ali nije bilo pizze, te smo produžili u zoološki vrt. Nakon dvosatnog razgledavanja životinja, nastavili smo vožnjom preko Seseva u Prepuštovec gdje smo se malčice okrijepili. U četiri popodne stigli smo preko Kašine i Laza u Mariju Bisticu. Supruga Branka dugo je klečala pred zavjetnim kipom u crkvi, potom smo od postaje do postaje prošli kalvarijom i odsjeli u lijepo uređenom lokalnu gdje su djeca, Estera, Igor i Viktorija, napokon pojela željenu pizzu.

Na takvim obiteljskim izletima uvijek se s nekom sjetom sjećam svojih hodočašća s bakom Terezijom, a ponajviše s ocem Viktorom. Bila su to druga vremena, mnogo bliža romanima Ksavera Šandora Gjalskog, negoli li radoznalosti naše djece. Danas je, pored tolikih načina otuđivanja, prava mudrost održati obitelj na okupu, zajedno se radovati na obiteljskom izletu. Ponekad prebacujem sebi zašto tako rijetko pišem stihove. Možda upravo zbog obiteljske topline. Uz anđeoske osmijehe i bezazlenu radoznalost troje djece iščekava poriv za pisanjem stihova, iako se svog pjesničkog poziva ne mislim odreći. Sada je najvažnije ljubavlju zalijevati zajedništvo obitelji, kako bismo dugo, dugo ostali zdravi, vedri i zeleni.

14. srpnja 1993.

Posjetio sam svog strica Josipa Brezinščaka na bolesničkoj postelji. Oduzeta mu lijeva strana tijela, teško govori i loše izgleda. Zaplakao je kad me ugledao. Dragi moj stric Joško, učitelj i slikar. Učiteljevao je u Klinča Selu, Novom Selu pod Okićem, Petrovskom, Radoboju i Krapini. Zaljubljenik u Hrvatsko

zagorje, od Lepoglave do Miljane. Kao nadareni slikar, koji je završio Višu školu primijenjene umjetnosti u Zagrebu, ovjekovječio je u svojim slikama život i običaje našeg kraja. Humčani se mogu prepoznati u njima kak „vuškaju i tancaju” na seoskoj zabavi (Stara birtija), ili slušaju seoske tamburaše koji sviraju imendanske podoknice (Tamburaši), ili se dive prekrasnom krajoliku (Taborsko), ili se vesele, pjevaju i piju na „gostiji” (Svati), ili se prepoznaju s motikom na njivi (Malotaborski težaki). Može se u njegovim slikama prepoznati i „vandracev bez penez”, negdje sredinom mjeseca, kad od stare plaće nema više ništa, a do nove mu treba još dugo, dugo čekati. Zar je tom slavitelju života, ma kako težak bio, preostala samo patnja i nepokretnost? Zar je od bujice života ostao samo led? Led kojeg rastapaju sjetni pogledi zagorskih težaka i težakinja s njegovih slika? Slikar se očito oprašta sa svijetom i zauvijek vraća svojim slikama.

26. srpnja 1993.

Mjesecima već svako jutro, odmah nakon buđenja, čitam odlomke iz Kurana, koji mi nakon svakog čitanja postaje manje svet, a više svjetovan, u službi ovozemaljskih sila – arapskog ujedinjavanja nasuprot neiskorjenjivim Židovima. Muhamed se poslužio lukavstvom preuzimanja starozavjetnih proroka, vođa i božjih miljenika pod okrilje svoje objave, koja nasuprot kršćanstvu naglašava jednog i jedinog Boga – Alaha – čiji su poslanici svi židovski proroci, pa i sam Isus, a najveći među njima je naravno Muhamed. Morao je biti čovjek jake vjere i uvjerenja da je na pravom putu, u protivnom ne bi imao toliko sljedbenika za sobom.

Jesam li na pravom putu? Starokineska Knjiga promjena odgovara mi da treba polako napredovati, treba znati da uspjeh privlači ulizice i prišipetlje koji ispočetka mogu biti od neke koristi, ali se kasnije zalijepe poput čička i vise na čovjeku još dugo vremena nakon što su prestali biti od bilo kakve koristi. Treba ih što prije odbaciti, ako ne želite zbog lošeg prosuđivanja nastradati.

6. kolovoza 1993.

Završio sam s prilično napornim čitanjem romana U noći Ksavera Šandora Gjalskog. Ovim političkim romanom autor je želio naglasiti kako je hrvatska politika prije stotinjak godina oskudijevala značajevima u čudoredno pozitivnom smislu te riječi, kao načelnost, poštenje i pouzdanost. Značaj živi u ljudima koji rade, u ljudima koji stvaraju, u ljudima koje nevolja kalí, u ljudima koji se habitualno uzdaju u Boga i u svoje snage. Ali značaj nemaju samo ljudi. Imaju ga i države. One posvajaju značaj svojih državnika. Hoće li današnja Hrvatska poprimiti značaj i slobodarsku samosvijest Franje Tuđmana? Ili je

taj značaj već uvelike iskrivljen od velikog broja njegovih savjetnika, političkih poltrona? Možda bi trebalo napisati nastavak romana *U noći* i zavapiti: „Značajeva, značajeva nam treba, više nego ikada!”

23. rujna 1993.

Jučer sam proveo jedan od ljepših i duhovno plemenitijih dana u Zagrebu. Najprije sam posjetio dr. Adalberta Rebića u Vladinom uredu za prognanike. Potom sam svratio do Mile Maslaća. U klubu književnika pozdravio se s Milom Pešordom, Borom Pavlovićem, Sašom Meršinjakom te mladim pjesnikom i nakladnikom Tomislavom Domovićem. U dalmatinskoj konobi pojeli smo izvrstan bakalar uz đakovački rizling i razgovor ugodni s profesorom Antunom Lastrićem, ravnateljem dramskog studija slijepih osoba. U pola dva svratio sam u Ministarstvo financija, a potom u gradskoj kavani popio kavu s dr. Antom Stamaćem. Ispunjen toplinom dragih susreta krenuo sam u kupovinu poklona ženi za rođendan.

29. studenog 1993.

Oko podneva iznenadio me poziv iz Društva hrvatskih književnika. Nazvao me tajnik Željko Knežević i pitao da li bih mogao sutra održati na Mirogoju oproštajno slovo Ivanu Cesaru koji je preminuo prije tri dana. Preminuo je moj gimnazijski profesor hrvatskog jezika i književnosti. Pjesnički talent u sebi otkrio sam ponajprije zahvaljujući njegovoj strogoći i ljubavi prema književnosti. Nezaboravna su njegova predavanja o Tinu Ujeviću, Izidoru Poljaku, Aleksi Kokiću i Đuri Sudeti. Za uspomenu na gimnazijsko druženje pred maturu mu stidljivo uručih svojih desetak rukom napisanih pjesama. I dok ovo zapisujem pred očima mi odjednom iskrsnuo *Glasnik sv. Antuna Padovanskog* iz šezdesetih godina s pjesmicom pokojnog profesora pod naslovom *Moj križek drveni* i završnim stihovima koji glase: „I moj bu jemput tak visel, / morti bu se i zrušiti štel.”

30. studenog 1993.

Danas sam trebao biti na sahrani dr. Ivana Cesara, ali zbog visokog snijega nisam mogao otići u Zagreb. Vidio sam isječak sahrane na televiziji. Umjesto mene oproštajno slovo izgovorio je Joja Ricov. Vidio sam na sahrani predsjednika Hrvatskog sabora Stipu Mesića, pomoćne biskupe, mnoge uglednike. Sinoć sam u svojoj prepisci pronašao dva Ivanova pisma, jedno u vezi napada na mene poslije objavljenog intervjua 1976. godine, a drugo u vezi njegovih

poteškoća i sputavanja u napredovanju na katedri za slovenistiku Filozofskog fakulteta u Zagrebu. U sjećanju sam oživio sve naše susrete, a najdirljiviji je svakako bio susret podno Mirogoja, u gostionici „Kod veselog mrtvacā”, gdje sam mu jedne ljetne večeri potkraj sedamdesetih, na terasi uz blagi povjetarac i ožujsko pivo, prevodio pjesme slovenskog pjesnika Kajetana Kovića. Da je ostao znanstvenikom i popularizatorom slovenske književnosti, a ne vatrenim političarem i predsjednikom Kršćanske demokratske stranke, možda bismo i dogodine prevodili na nekoj terasi, pod otvorenim nebom.

9. prosinca 1993.

Iz sna me izbací stravičan prizor. Vraćam se sa Sljemena, ne znam ni sam s kim i kako, znam samo da sam čekao dvojicu prijatelja. U jednom trenutku ugledam Slavka Mihalića u bijelom mantilu, kako se dostojanstveno vraća sa šetnje u staru, trošnu kuću na proplanku. Pohitam uskom stazicom za njim koji je već zalupio vratima. Približavam se kući odostraga, kroz voćnjak, pišam uz stablo kruške divljakuše, ugledam staricu koja pod brajdama miješa u kanti napoj za svinje, brže-bolje zakopčavam rasporak na hlačama, pozdravim je i pitam za gospodina Mihalića, može li me primiti. Odgovara mi da ga nema doma. Uzvraćam joj tvrdnjom kako sam ga maloprije vidio da ulazi u kuću. Ulazim i ja. Na hodniku grupa autora s knjigama koje mu žele predati. Sasvim u kutu ugledam spodobu iz Beograda koja mi prilazi raširenih ruku i gurne me u stranu. Mihalić otvori tapicirana vrata, pogleda nas, uzme knjige i rukom nam dadne znak da možemo ući. Ulazimo u prenatrpanu salu, nalik ogromnoj sindikalnoj dvorani, u kojoj se na tekst „Lepe ti je, lepe ti je Zagorje zeleno” plesalo srpsko kolo. Bilo je jako zagušljivo. Primijetim kako mi punija žena dobacuje nešto na slovenskom, ali ja se ne umijem snaći, smišljam kako pobjeći i probudim se.

28. prosinca 1993.

U Večernjem listu pročitao sam jutros *in memoriam* Josipu Vinskom, krapinskom profesoru i sportskom novinaru, osnivaču nogometnog saveza Krapinsko-zagorske županije, dragom čovjeku i nadasve zahvalnom sugovorniku. I dok sam sućutno budio uspomene na susrete i razgovore s pokojnikom, pogodi me vijest o smrti drugog Josipa, krapinskog slikara i mog strica. Umro je u bolnici Bračak kraj Zaboka. Volio sam ga i puno mi je značio u mom umjetničkom prepoznavanju, premda o umjetnosti nismo nikad ozbiljnije raspravljali. Pričali bismo radije o svemu drugom, samo ne o slikama i knjigama. Pa čak ni onda kad je radio crteže za moju zbirku pjesama *Sve hladnija svanuća*. Utoliko više dužan sam napisati jedan iskreno topli *in memoriam* Josipu

Brezinščaku, nastavniku i likovnom umjetniku, dugogodišnjem predsjedniku Likovnog društva Ernest Tomašević u Krapini.

24. veljače 1994.

Skromnost nije znak čovjekove slabosti, poučava me drevna kineska mudrost, već je to znak čovjekove svijesti o samom sebi. Nešto mi govori da otvoreno napadnem stranačke vukove, da zapalim šibicu i rastjeram prijetvorne beštije. Takav napad je opravdan, jer mu je cilj kazniti one koji se ne pokoravaju pravednim zakonima. Ne mogu se istovremeno izabrati dobro i zlo, a još manje istovremeno provoditi. Podmitljivi pojedinci stoje mi na putu i onemogućavaju ispunjenje poslanja. Ne trpe u meni čovjeka obitelji i socijalnog reda.

23. travnja 1994.

Točno u jedanaest sati spustio se helikopterom na igralište kraj osnovne škole hrvatski predsjednik dr. Franjo Tuđman. Pozdravio sam ga i rukovao se s njime odmah iza župana dr. Franje Kajfeža. U neposrednom razgovoru djeluje mnogo srdačnije nego na televiziji. U uredu direktora tvornice stakla razgovarali smo više od sat vremena. Spomenuo sam da se nalazi u zavičaju pjesnika Rikarda Jorgovanića, arhitekta Viktora Kovačića, patologa Ljudevita Juraka i bibličista Adalberta Rebića, što ga je očito vrlo ugodno iznenadilo. No, cijelo vrijeme susreta s Predsjednikom bio sam vrlo ojađen ljudskom niskošću prijetvornog politikanta koji je mjesecima govorio sve najgore o Tuđmanu, a prilikom današnjeg susreta zamalo da ga nije na rukama nosio i ljubio mu koljena.

Srećom, mnogo radosniji bijahu susreti s dragim gostima iz Opuzena. Naime, oko devet prije podne doputovali su iz doline Neretve članovi mješovitog pjevačkog zbora opuzenske župe sv. Stjepana, župnik don Vinko Sanader, časna sestra Marinela Delongo, Darko Popić sa suprugom Jadrankom u ime ogranka Matice hrvatske, članovi dramske sekcije, te moj kolega književnik i urednik Stjepan Šešelj, potpredsjednik Matice hrvatske. Svi gosti bit će smješteni kod naših obitelji. Za vrijeme dvodnevnog boravka pjevat će na svečanoj misi u župnoj crkvi Majke Božje Taborske te održati koncert duhovnih i svjetovnih pjesama u crkvi sv. Petra u Prišlinu. Dramsko kazalište iz Opuzena nastupit će u kinodvorani s ulomcima predstave Urotnici u čast i spomen na Petra Zrinskog i Frana Krstu Frankopana koji su 30. travnja 1671. u Bečkom Novom Mjestu bili osuđeni na smrt odsijecanjem glave i desne ruke.

29. svibnja 1994.

Danas poslije podne održana je na Želekovu bregu, u općini Hum na Sutli, središnja županijska proslava uoči sutrašnjeg Dana državnosti. Žolekov breg visok je petsto metara. Za tu proslavu asfaltirana je cesta do samog vrha, zbog čega sam imao velikih problema sa stranačkim kolegama. Na nekoliko sastanaka odlučno sam raspravljao, kritički dao dečkima po prstima, ali me sve to skupa koštalo previše živaca i gubljenja stvaralačkog naboja.

Nije mi žao što sam među prvima podržao inicijativu Emila Juraka, legendarnog hrvatskog branitelja, da se na samom vrhu podigne dvanaest metara visok drveni križ, darovan od tamošnjih mještana, u spomen hrvatskim žrtvama Prvog i Drugog svjetskog te svehrvatskog Domovinskog rata. Ispod križa postavljen je oltar. Od tog mjesta na sve četiri strane pucaju vidici, sjeverno i zapadno na zagorske brege i susjednu Sloveniju (Donačku goru, Boč, Rogašku Slatinu, a za lijepa vremena i na daleke Savinjske Alpe), a južno i istočno na zelene zagorske brege sve do Strahinjčice, Ivančice i Medvednice.

Proslava je započela aeromitingom motornih zmajeva te nastupom limenih glazbi i kuburaša. U kulturno-umjetničkom programu nastupila su društva iz Pregrade, Zaboka i Oroslavja. Veliku procesiju od mjesnih kuća do križa predvodio je pomoćni zagrebački biskup Marko Culej u pratnji dr. Adalberta Rebića, brojnih svećenika, župana dr. Franje Kajfeža, načelnika susjednih općina, predstavnika braniteljskih udruga i časnih uzvanika. Za vrijeme procesije nebo se odjednom naoblačilo. Na sve strane počele su sijevati munje i pucati gromovi. Podigao se silan vjetar i srušio postavljene šatore. Narod se razbježao, ali je misa ipak održana, obavljen je blagoslov križa, pa čak je održano i pučko veselje uz domobranski grah s kobasicom u prilično pro hladnom i kišovitom ozračju.

11. lipnja 1994.

Za predsjednika Matice hrvatske ponovno je izabran Vlado Gotovac. To me iskreno razveselilo, međutim način na koji se ta vijest publicira ponovno me prožima tjeskobom i hladnoćom zbog političke netrpeljivosti. Tom događaju jedva da je poklonjena minimalna važnost u sredstvima javnog priopćavanja, samo zato što Gotovac nije u milosti stranke na vlasti i njenih gorljivih usko-grudnika. U takvim trenucima rastužim se nad svojom pripadnošću toj stranici, i upravo me ta tuga učvršćuje u spoznaji da moram ustrajavati baš unutar nje, u njenim redovima, kao osoba koja se ne predaje, a još manje prodaje. Odlučio sam dragom Vladi napisati pismo i čestitati mu na izboru.

29. lipnja 1994.

Oko podneva pridružio sam se javnom skupu kod župne crkve sv. Petra u Prišlinu, što su ga danas, na Petrovo, organizirali članovi HSS-a. Glavni govornik bio je Joža Pankretić, legendarni narodni zastupnik u Saboru šezdesetih godina, za vrijeme bivšeg režima, a devedesetih narodni tribun, poznat kao najjači proizvođač mesa u Hrvatskoj. Nakon njegova vatrena govora uzeo sam riječ i naglasio da nam je dosta političkog propovijedanja, da je nama najvažnija sloga u općini i volja za ostvarivanjem osobnog i zajedničkog boljeg življenja.

Navečer sam bio u Kostelu kod župnika Nikice Franje Špiljaka, prijatelja iz studentskih dana, na domjenku s grupom arheologa iz Zagreba koji spavaju u odajama župnog dvora. Povijest kostelske župe usko je povezana s poviješću srednjovjekovnog grada i vlastelinstva Kostel, osobito uz grofove Kegleviče, koji su bili patroni ove župe i s kojima se povezuje tradicija današnjeg pucanja iz kubura.

3. listopada 1994.

Protekla tri dana bili smo u uzvratnom posjetu prijateljima iz Opuzena. Na gradskom trgu u Opuzenu dočekala nas je limena glazba, načelnik općine Marinko Filipović, predsjednik općinskog vijeća, predsjednik ogranka Matice hrvatske Darko Popić, župnik don Vinko Sanader i brojni prijatelji. Razmijenili smo pozdrave i prigodne poklone – njima monografija *Dvorci i perivoji Hrvatskog zagorja*, a nama *Povijest neretvanskog kraja*. Zatim smo se prema rasporedu smjestili kod pojedinih obitelji. Branka i ja bili smo gosti obitelji Jadranke i Darka Popića, predanih članova Matice hrvatske od sedamdesetih naovamo. Jadranka se dobro sjeća Franje Tuđmana i njegove aktovke s kojom je dolazio u Maticu na sastanke. Po mnogočemu, a najviše po istraživačkoj namrštenosti, razlikovao se od ostalih „matičara”, premda je u ophođenju prema tajnicama bio vrlo ljubazan. Darko je godinama bio predsjednik ogranka Matice hrvatske u Opuzenu, velik prijatelj sa Stjepanom Šešeljom, s kojim smo otišli u razgledavanje izložbenog dvora Neretvanske riznice umjetnina i inih vrijednosti u Podgradini. Za vrijeme razgledavanja mjesnog groblja i ruševina nekadašnje utvrde Darko je u svom glumačkom žaru pričao kako povijest Opuzena seže u razdoblje prvih dana Dubrovačke Republike gdje se spominje kao otok Posrednica, trgovište solju. Postoji nekoliko hipoteza o nastanku imena Opuzen od kojih je najpoznatija ona o tvrđavi Fort Opus koju su Mlečani sagradili 1684. na ruševinama ostataka pentagonalne kule pod nazivom Koš.

Navečer je naša dramska sekcija nastupila s predstavom „Kakva ljubav takva plaća”, a tamburaši su svirali i pjevali u emisiji koju je uživo prenosila lokalna tv-postaja. Večerali smo u restoranu na obali Neretve, a mogli smo birati razne

specijalitete neretvanske kuhinje: brudet od žaba i jegulja, pohane žabe, jegulju na ražnju, lisku kuhanu ili na lovački način. Za našim stolom jela se uglavnom liska na lovački način s okruglicama.

18. prosinca 1994.

Morati je spoznajna, a htjeti osjećajna odvažnost. Prvom se ponosim, ali druga me ljulja kao nemoćnu trsku na vodi, i to ustajaloj vodi smradnog opijanja i prizemnog brbljanja. Jesam li doista nemoćna trska? Ili mogu odoljeti svim vjetrovima napasti i nastranosti? Moram, mogu i hoću odoljeti! Zapisujem ove retke nakon jučerašnjeg cjelodnevnog obiteljskog opuštanja i zapljuskivanja ljubavi, nepatvorene ljubavi žene i djece. Sanjao sam susrete s prijateljima i zbornik s mojom pričom za koju ću tek dobiti nagradu. Sanjao sam također razgovor s visokim dužnosnicima glede mog postavljanja za javnog bilježnika, ili nešto slično toj funkciji, te molio pretpostavljenog koji nije sličio dr. Kajfežu, da me barem još godinu dana ostavi na sadašnjoj dužnosti. Vjerojatno zato što nemam problema sa suradnicima, ni u poglavarstvu ni u vijeću. Prekjučer je na sjednici poglavarstva bez većih primjedaba usvojen prijedlog rebalansa za ovu i proračuna za narednu godinu. Nalazim se dakle na vrhuncu obnašanja dužnosti nakon čega neminovno slijedi silazna putanja. Ali ta putanja mora voditi do drugog vrhunca, daj Bože, da me vodi bliže samom sebi i književnom stvaralaštvu!

25. siječnja 1995.

Spomendan obraćenja sv. Pavla, zaštitnika teologa, misionara, pisaca, novinara i glasnogovornika. Pavao je rođen i odgojen u strogom farizejskom duhu te je kao mladić na smrt pustošio redove prve Crkve u Jeruzalemu, uvjeren u njenu heretičnost. Čak je odobrio kamenovanje prvomučenika sv. Stjepana, a svoj je progon namjeravao proširiti. Na putu za Damask odigrao se prijeloman događaj u njegovu životu i on iz korijena mijenja svoj svjetonazor. Od zakletog neprijatelja Kristova imena preobražava se u njegova neumornog zagovornika i promicatelja. Proputovao je Sredozemlje i Malu Aziju, s glavom u torbi, izbjegavajući pogubne zamke svojih neprijatelja. Snaga njegova uma i duha odrazila se i na njegovo pero, pa su poslanice koje je napisao i dandanas nepresušan izvor saznanja i nadahnuća svakome tko ih čita.

Obraćenje je svakako presudan događaj Pavlova života. Ali i mnogo više od jednokratnog događaja. Obraćenje je događanje i napredovanje koje iziskuje neprestano ulaganje u čovjekov odnos prema Bogu. Svakodnevno i doživotno. Kako mi na tom putu obraćenja valja primiti jučerašnji poziv župana dr. Franje Kajfeža i njegov zahtjev da do ljeta objavimo prvi broj županijskog časopisa

za kulturu? Obračenic Pavao me poučava da čovjekovo djelovanje nije moguće zamisliti bez drugih ljudi, bilo onih koji mu pomažu, bilo onih kojima sam pomaže. Radujem se okupljanju članova uredničkog odbora.

1. veljače 1995.

U deset prije podne krenuo sam u Rakitje na poslovni susret u organizaciji građevinskog poduzeća Ceste Zagreb. Razgledali smo asfaltnu bazu, a zatim se provozali slavetičkom cestom podno Plješivice, koja zasad slovi kao uzor-prometnica svim općinskim cestama. Zaustavili smo se ispred dvorca Oršić, smještenog na zaravni brijega u Slavetiću kraj Jastrebarskog. Slikovito razigrana struktura dvorskog sklopa čini zaokruženu ambijentalnu cjelinu zajedno s krajolikom te vizualno dominira u širem prostoru. Nastavili smo vožnju prema Krašiću, općinskom središtu znamenitom po zagrebačkom nadbiskupu i kardinalu Alojziju Stepincu, mučeniku komunističkog režima, koji je tu proveo djetinjstvo, služio mladu misu i prisilno proveo posljednje godine života. Zaustavili smo se ispred Stepinčeva spomenika i razgledali župnu crkvu Svetog Trojstva. Tri kilometra sjeveroistočno od Krašića nalazi se Pribić, rodno mjesto nadbiskupa i kardinala Franje Kuharića. Nastavili smo put Plješivičkom vinskom cestom i zaustavili se na jednom od ljepših vidikovaca. U restoranu-izletištu s pogledom na cijeli jastrebarski kraj priređen nam je ručak s obiljem autohtonih kulinarskih specijaliteta – domaća šunka sa sirom i vrhnjem, paprikaš od divljači, teletina ispod peke te slani kolač, takozvani „copanjek”. Kući sam se vratio kasno navečer, prilično umoran i blijed.

11. veljače 1995.

Prije dva dana potpisao sam u uredu župana dr. Franje Kajfeža ugovor o razdruživanju bivše općine Pregrada na tri nove općine: Desinić, Hum na Sutli i Pregrada. Bilo je vrlo svečano, a župan izvanredno zadovoljan. Pohvalio nas je što smo prevladali zagorski jal i prvi se uspjeli dogovoriti. U to ime počastio nas je svečanim ručkom u restoranu Preša na Tkalcima iznad Krapine, odakle se pruža prekrasan pogled na grad s jedne te izvorni zagorski ambijent brežuljaka, šuma i vinograda s druge strane. Za vrijeme ručka obećao je svoj trojici zlatna nalivpera. I dok smo mi slavili dogovorno razdruživanje, u gradskom vijeću Krapine bilo je pakleno vruće, izgovarane su najbezobraznije osude i etikete, smijenjen je prvi dogradonačelnik, a drugi dogradonačelnik i dva vijećnika podnijeli su neopozive ostavke. Shvatili smo da zagorski jal neće tako brzo nestati!

14. veljače 1995.

Prije podne bio sam u Samoboru na razgovoru s predstavnicima tamošnje tvornice kristala u kojoj bi se htjeli zaposliti neki staklari iz naše općine. Na povratku iz Samobora svratio sam do prijatelja Mile Babića, bosanskog fratra, prognanika iz Sarajeva i privremenog gvardijana samostana u Podsusedu. Za danas popodne imao je zakazan susret s Ivanom Kordićem, bosansko-hercegovačkim književnikom iz Sarajeva. Zajedno smo otišli u Kaptolsku klet. Kordićeva blagost i šarm visokog, otmjenog Sarajlije, njegovo poštovanje i ljubav prema bosanskim franjevcima, podsjeti me na Ujevićevu pjesmu *Visoki jablani*. Jutros sam tu pjesmu ponovno pročitao i uvjerio se kako doista pristaje Kordićevoj stasitosti. Susret sa sarajevskim pjesnikom, pripovjedačem, esejistom, kazališnim i književnim kritičarem i razmjena naših knjiga najljepši je događaj mog javnog djelovanja i duhovnog poniranja u protekla dva mjeseca.

7. ožujka 1995.

Ove godine obilježit ćemo šezdesetu obljetnicu krvoprolića za hrvatski barjak kod župne crkve Majke Božje Taborske. Naime, na svibanjskim izborima 1935. dr. Vladko Maček i Hrvatska seljačka stranka osvojili preko četrdeset posto glasova u tadašnjem srezu Pregrada kojemu je pripadala upravna općina Hum na Sutli. Seljaci su neskriveno izražavali svoje zadovoljstvo izbornim uspjehom HSS-a, zbog čega su vlasti pojačale žandarske kontrole.

Za Malu Gospu dolaze Majci Božjoj Taborskoj hodočasnici iz Bednje, Jesenja, Vrbna i drugih zagorskih župa. Riječ je o tradicionalnom zavjetnom proštenju i zagovoru za spas od glada, rata i svakog zla. Brojni hodočasnici ili romari prenočili bi u seoskim kućama ili na sjenicima. Velika „malomešna” procesija razvila bi se od crkve na Marijin brijeg, iza brijega cestom prema školi, od škole prema Marijinom pokloncu i dalje prema župnom dvoru i ulaznim stepenicama u zavjetnu crkvu. Poslije završene svečane mise poldanjske grupe hodočasnika i domaćih vjernika razmilile bi se uokolo, oko štandova, a najživlje je bilo u gostionici na Marijinom brijegu i pod šatorom gdje se prodavala jabučnica i domaće vino. Do uvodnog konflikta došlo je oko pet sati poslije podne pod šatorom s alkoholnim pićima. Za jednim stolom sjedio je Štef Barić, ispijajući polako svoj polič vina. Nakratko je izašao, ostavivši na kraju stola napola pun polič kojeg je konobarica u gužvi pokupila, misleći da se Štef neće vratiti. Njegovo mjesto zauzeo je Milan Špiljak i ispijao vino iz svog poliča. Kad se Štef vratio, navalio je na Milana, uvjeren da ovaj ispija njegovo vino, te ga počeo glasno prekoračiti i vrijeđati. Žandari su to jedva dočekali kao povod da iskažu svoj bijes zbog izvještenog hrvatskog barjaka na tornju crkve. Nastala je velika gužva, svađa i galama. „U ime zakona odbij!” – začuo se odjednom oštar glas žandara koji su se izdvojili iz gužve i počeli se povlačiti uz brijeg pre-

ma gostionici. Za neke je to bio znak poraza žandara i stali su na njih bacati kamenje. Većina se ipak podala u bijeg, naslućujući veliku opasnost. Prava strka, cika i vriska, pogotovo žena i djece, nastala je nakon prvog ispaljenog metka. Žandari su pucali iz pravca gostionice. Prva žrtva njihove pucnjave bio je mladić Konrad Turner, star osamnaest godina, druga žrtva bio je Alojz Korbar, star dvadeset i pet godina, treća žrtva bio je Stjepan Barić, star dvadeset i šest godina, a četvrta žrtva bio je Juraj Tepeš, star oko pedeset godina. Nakon strašne tragedije žandari se povukoše prema Klenovcu Humskom, a nevečer i tijekom noći stiglo je u Hum na Sutli žandarsko pojačanje iz Krapine i Varaždina, tako da su patrolne trojke kontrolirale sve ceste, putove i staze. Tuga i velika bol zavile su u crno općinu Hum na Sutli čiji su stanovnici platili danak u krvi srpsko-žandarskom režimu. Sahrana žrtava obavljena je pred mnoštvom ljudi. U ime HSS-a od njih se oprostio Mato Domović, narodni zastupnik koji je potpisao sabirni arak darovatelja za obitelji poginulih. Nekoliko dana kasnije humski bilježnik dobio je nalog za isplatu računa naznačenih troškova žandarske intervencije. Tako je narod, kažnjen pušćanim metcima, morao sam platiti te iste krvave metke. Žrtve za hrvatsku trobojnicu u Humu na Sutli počivaju na taborskom groblju. Duboko pogođen tom tragedijom iste godine preminuo je i ostarjeli taborski župnik i dekan Stjepan Peček.

12. ožujka 1995.

Za vrijeme vožnje autocestom uhvatila me takva pospanost da sam u hipu skrenuo preko crte i trgnuo se. Smjesta se prisjetih pokojnog Jadranka Garbina, hrvatskog časnika, koji je baš na toj dionici sletio s autoceste, a ja sam prvi naišao i vidio tu nesreću koju sam kasnije uobličio u kratku priču. Kako je neznatan razmak između života i smrti! Smrt je već sjedila za mojim volanom, poigravši se mojim životom, tek toliko da je imam na pameti.

23. ožujka 1995.

Neobično sam sretan i zadovoljan s jučerašnjom promocijom knjige Zapisi jednog bogoslova na tribini Društva hrvatskih književnika u Zagrebu. Hrvatska televizija prikazala je snimku u najgledanijem večernjem Dnevniku, što me posebno obradovalo. O knjizi je vrlo lijepo govorio dr. Ante Stamać, a tekstove je punim srcem i dušom čitao Zlatko Crnković. Publika je bila doista izabrana, moji stari znanci i prijatelji Mile Babić, Mile Pešorda, Anđelko Vuletić, Mile Maslač, Ferdo Bušić, Stipe Bagarić, Stjepan Čuić, Ivan Cesarec, Stjepan Šešelj, Anđelko Novaković, Nino Vranić i drugi. Među uglednim ljubiteljima knjige sjedila je i kćerka Estera koja me cijelo vrijeme oduševljeno promatrala, a osobitu čast doživio sam kad mi je na knjizi čestitao starosta i klasik hrvat-

ske književnosti Petar Šegedin. Bio je to nezaboravan dan mog spisateljskog potvrđivanja.

6. travnja 1995.

Zabrinuto, ali nadasve dobronamjerno opominjem i pozivam stranačke kolege da pogledamo političkoj stvarnosti u oči. Općinski odbor HDZ-a je zapravo krpa u rukama i glavama oporbenih HNS-ovaca koji njome brišu sa sebe prašinu i prljavštinu, pošto su tijekom privatizacije prigrabili svu materijalnu vlast u općini. A uspjelo im je to ponajprije zahvaljujući svesrdnoj podršci nekih naših stranačkih kolega, opijenih vlašću, koji rade ono što ne dolikuje istinskim domoljubima. Sve tužnije naslućujem izdaju u zaplotnjačkom ponašanju dotičnih pojedinaca. Ozračje na jučerašnjoj sjednici općinskog odbora bilo je naelektrizirano do usijanja. U zraku sam mogao osjetiti ubitačno strujanje naredbodavnih silnica iz ureda najbogatijeg župana dr. Franje Kajfeža. Po svemu sudeći odlučio me smijeniti pomoću domaćih zavidnika i stranačkih poslušnika. Zato sam se temeljito pripremio i pokušao urazumiti gromovnike. Uvjeriti ih da je sada, u vrijeme stvaranja pravne države i uhođavanja novog državnog ustroja, dužnost svakog iskrenog Hrvata odgovorno uočavati probleme i rješavati ih ponajprije sređenim umom i mirnim duhom. Svatko od nas dužan je stvarati red, počevši od sebe samog i svog najužeg kruga.

15. travnja 1995.

Velika Subota, na sve strane odjekuje pucnjava iz kubura i limenih kanti punjenih karabitom. To me podsjeća na rano djetinjstvo, limene kantice od raznih boja i karabit što ga je susjed donosio iz rudnika u Pregradi. U stanu vlada radosno uskršno pospremanje i pripremanje za uskršnuće i blagoslov jela. Ujutro će Branka na ranu misu, a ja ću pripremati uskršnji doručak. Veselje vlada u obitelji. Pohvala uskršnoj svijeći zasjenjuje iskonskom puninom života turobnu i tužnu zbilju svakodnevnog jala i zavisti.

Na stolu me čekaju zabilješke za ogled o pjesničkoj zbirci Razgaljena duša Marijana Karabina, zagorskog pjesnika, rođenog u Gornjoj Stubici, koji već preko trideset godina radi u Švicarskoj. Čeka me također pisanje predgovora za roman Velika šutnja Side Košutić, rođene u Radoboju. U njenom književnom opusu postoje još i danas, trideset godina poslije njene smrti, neobjavljena djela, a među njima i roman čiji naslov sasvim znakovito pristaje sudbini ove duboko religiozne spisateljice čije štivo je toliko krhko da me naprosto strah pisati o njemu.

5. svibnja 1995.

Pišem o humskom kulturocidu nad srednjovjekovnim dvorcem Mali Tabor koji se nalazi u neposrednoj blizini župne crkve sv. Petra u Prišlinu. Od nekadašnjeg zatvorenog četverokrilnog kaštela s unutrašnjim dvorištem ostala su dva krila s tri cilindrične ugaone kule i ostaci zgrade za obranu ulaza. Vanjska pročelja pretrpjela su znatne promjene. Unutrašnje je pročelje u prizemlju rastvoreno arkadnim hodnikom koji je danas djelomično zazidan.

Danas je pola dvorca nasljedno vlasništvo Miroslava Grozaja, liječnika u Rogaškoj Slatini, a druga polovica pripada Poljoprivrednoj zadruzi Hum na Sutli. Svojom ljepotom propadanja ovo srednjovjekovno zdanje sve tužnije priziva plač Beatrice Frankopan koja je prije tri i pol stoljeća našla u njemu pribježište. Priziva čast, ponos i poštenje davnih vlastelina. Tužnim prizivanjem oplakuje i proklinje današnje vlasnike koji ga svojim nemarom bezdušno upropaštavaju, a svojom pohlepom za basnoslovnim svotama novca – koje očekuju od možebitne prodaje – malograđanski podcjenjuju.

Općinsko poglavarstvo i ja osobno nastojali smo u protekle dvije godine naći sponzore koji bi taj dvorac obnovili i revitalizirali. Našim željama velikodušno je izašao u susret župan dr. Franjo Kajfež koji je u svibnju prošle godine dvorac ponudio generalnom direktoru zagrebačkog Končara. Ponuda je prihvaćena pod uvjetom da Končar kupi dvorac i zemljište oko njega te ga u suradnji sa Zavodom za zaštitu spomenika kulture temeljito obnovi i preuredi u poslovne, rekreativne i turističke svrhe. Bila je to nadasve radosna i ohrabrujuća vijest koju sam sav sretan prenio vlasnicima. I dok je upravni odbor poljoprivredne zadruge tu vijest primio s velikim olakšanjem, jer je dvorac za zadrugu koja se nalazi pred stečajem postao teškim bremenom, vlasnik Miroslav Grozaj, koji zastupa suvlasnicu, svoju majku, Veru Grozaj iz Zagreba, našao se pred velikim iskušenjem. Moju ponudu i obrazloženje saslušao je prilično uzbuđeno, izjavljujući kako se raduje obnovi dvorca, kako je ponosan na njega i kako bi lijepo bilo da mu Končar na obližnjoj parceli uz cestu izgradi veliku kuću u kojoj bi u prizemlju bila ordinacija, a na katu obiteljski stan. Nažalost, prvotno uzbuđenje naglo se u njegovim moždanim vijugama preokrenulo u sebično iznuđivanje. Nekoliko puta zvao sam ga na razgovor i molio da sasluša predstavnike Končara. Dogovorili smo susret u Zagrebu, međutim on se u posljednji čas predomislio i nije došao. Gospoda iz Končara bila su s pravom uvrijeđena, a ja ogorčen i dobrano ljut zbog tako nekulturnog i neodgovornog ponašanja čovjeka koji sebe bahato titulira doktorom. Jednog prijepodneva nazvao sam njegovu majku, gospođu Veru, te joj ispričao sve peripetije vezane uz nekulturnog sina. Gospođa me uljudno saslušala i na kraju mi podrhtavajućim glasom priznala da ne smije ništa obećati ili poduzimati bez Miroslava. I gle, samo što je to izgovorila, na vratima mog ureda pojavio se Miroslav. Spustio sam slušalicu, pružio mu ruku, ponadavši se ljudskom i

razumnom rješenju. Ali dr. Grozaj me najprije ukorio zato što sam se uopće drznuo zvati njegovu majku (zar je prisluškivao razgovor?), a zatim mi povišenim glasom zaprijetio: „I da znate, načelniče, za dvorac tražim deset milijuna njemačkih maraka! Ako su to spremni platiti, možemo razgovarati o prodaji. Ja dobro znam da ću tu svotu dobiti kad se situacija u Hrvatskoj smiri te će dvorce kupovati Amerikanci, a ne dr. Kajfež i domaći poduzetnici!” Bio je to vrhunac i definitivni kraj pregovaranja. Predstavnici Končara odmahнули su rukom i nasmijali se, a dr. Kajfež ponudio im je umjesto Malog Tabora dvorac Zajezdu kod Zlatara. Tako je neumjerena pohlepa za novcem upropastila priliku obnove i revitalizacije Malog Tabora. Dvorac je i dalje prepušten zubu vremena, tužno propada i oplakuje svog vlasnika koji očito nema plemenitaškog duha u sebi.

9. svibnja 1995.

O humskom kulturocidu razgovarao sam danas s krapinskim gradonačelnikom Ivicom Fizirom, također velikim zaljubljenikom u Mali Tabor. Taj fin gospodin i stari dečko vrlo je zahvalan sugovornik kad je riječ o umjetnosti i kulturi, a vrlo suzdržan u iznošenju političkih stavova, premda je jedan od najuglednijih krapinskih HDZ-ovaca. Možda zato što se posljednjih mjeseci našao na udaru živih svjedoka o pobijenim žrtvama u maceljskim šumama? Optužuju ga da je kao najpismeniji istražitelj civilne OZN-e početkom lipnja 1945. u Krapini saslušavao brojne sudionike križnog puta koji su nakon saslušanja bili odvedeni na strijeljanje u Maceljsku šumu. Pojedini gorljivi domobrani ukazuju prstom na njegovo današnje ponašanje, pa govore kako je vrlo indikativno da nije niti jedanput prisustvovao sv. misi koja se svake godine održava kod Lepe Bukve u spomen na pogubljenje brojnih svećenika i franjevacu. Vjerujem da je pošten čovjek, da je u danima prevrata više pomogao negoli odmogao ljudima koje je saslušavao, ali ne vjerujem da će se dugo održati na položaju gradonačelnika i općenito na političkoj pozornici naše županije.

30. svibnja 1995.

Sinoć sam u krugu obitelji gledao film o kardinalu Alojziju Stepincu. Dopao mi se impresivan lik glumca Zvonka Torjanca u ulozi kardinala, iako mislim da je pretjerano idealiziran, naročito u usporedbi s gotovo karikiranim svećenikom i pripadnikom svjetonazora dr. Svetozara Rittiga. Taj nerazmjerni dojmio me se utoliko više što sam neposredno pred početak filma slušao govor predsjednika Tuđmana saborskim zastupnicima u kojemu je naročito isticao zasluge Hrvata partizana u borbi protiv fašizma. Njegove nadasve mudre povijesne prosudbe drže hrvatsku državu uspravnom, čvrstom i jedinstvenom. Bez

takvih povijesno širokih i ljudski dubokih prosudbi ne bismo danas slavili dan državnosti Republike Hrvatske, niti će ona bez njih moći dugo opstati. Film o kardinalu Stepincu mora ponajprije biti povijesni dokumentarac i tek u tom obasjanju promidžbeni povjetarac istinskog svjedočenja i osobne dosljednosti.

Noću sam se nekoliko puta budio i strahovao u smislu da će mi ovih dana biti izglasano nepovjerenje od strane općinskih vijećnika. Pojedinci, a ponajviše predsjednik vijeća, pokušali su to učiniti prije mjesec dana, ali sve je završilo pružanjem ruke pomirnice. Međutim, u meni svakim danom raste nepovjerenje u stranačke kolege, a pogotovo otkako je u Pregradi prije desetak dana s načelničke dužnosti gotovo preko noći smijenjen kolega Romuald Kantoci. Ne vjerujem da će se to dogoditi i meni, ali se tih noćnih mora ipak ne mogu osloboditi.

7. lipnja 1995.

Zajedno s ostalim članovima uredništva časopisa Hrvatsko zagorje bio sam oko podneva na razgovoru kod župana dr. Kajfeža. Njegova zamisao i svrha časopisa oprečna je mojoj. On bi htio da se časopis ponajprije bavi otkrivanjem onih grupa i pojedinaca koji su u proteklim desetljećima radili protiv hrvatstva i Hrvatske, upropaštavajući narodno blago kao društveno vlasništvo. Slažem se da je to potrebno, ali argumentirano i zakonski potkrijepljeno, a nipošto denuncijantski provokativno. Časopis za kulturu je mnogo širi pojam.

Zanimljivo da se nitko od prisutnih nije usudio usprotiviti gordom županu. Jedino sam ja glasno i jasno inzistirao na uredničkoj slobodi i stvaralačkoj prepoznatljivosti. To ga je očito oneraspoložilo, počeo je galamiti na mene, što me samo uvjerava da je riječ o silno umišljenoj osobi, frustriranoj, zatvorenoj i zaljubljenoj u samu sebe. S takvim čovjekom neće biti lako surađivati.

10. srpnja 1995.

Ponukan suzama, psovkama i gnjevom naših radnika zaposlenih u susjednoj Rogaškoj Slatini napisao sam pismo g. Miljenku Žagaru, hrvatskom veleposlaniku u Ljubljani, upozorivši ga na činjenicu da je neravnopravnost između hrvatskih i slovenskih radnika glede ostvarivanja prava iz radnog odnosa sve veća i nepodnošljivija. Naši radnici nemaju pravo na nikakve olakšice kod plaćanja poreza na plaće, pa tako plaćaju veći porez od Slovenaca. Kamo sreće da od tog poreza dobiva barem dvadeset posto općina njihova stalnog prebivališta.

No, na tome se nije stalo, već se od svibnja ove godine našim radnicima uskraćuje pravo na dječji doplatak. Ogorčenje i gnjev stanovnika naše općine koji svakodnevno odlaze na posao u Sloveniju zbog takvog maćehinskog odnosa prema njima (iako većina njih ima preko dvadeset godina staža u Sloveniji)

svakim danom rastu, zbog čega učestalo dolaze delegacije nezadovoljnika u moj ured sa zamolbom da nešto poduzmem, da se u njihovo ime obratim veleposlaniku u Ljubljani i zamolim ga da službeno urgira kod nadležnog ministarstva i ministra.

19. srpnja 1995.

Predsjednik, tajnik i nekolicina HDZ-ovih vijećnika priklonili su se oporbenim vijećnicima te me na najbrutalniji način, kršeći sve pravne procedure, smijenili s mjesta općinskog načelnika. Taj nesvakidašnji postupak zaprepastio je većinu stanovnika naše općine, to više što je javnost informirana da je na sastanku prošlog mjeseca zaključeno kako svi dužnosnici HDZ-a trebaju nastaviti normalno raditi do stranačkih izbora za dva mjeseca.

Sedmorici od sto i pedeset članova općinske organizacije očito smeta načelnik s dva završena fakulteta, što se najbolje vidi iz njihovih bjesomučnih optužbi da sam kriv zato što sam asfaltirao više cesta nego što su oni odlučili, što sam bio preširoke ruke u odobravanju kamenog materijala za posipavanje seoskih cesta i što sam naručivao knjige i monografije te ih dijelio umjesto kristala uz novogodišnje čestitke.

Smjenjivanje je izazvalo pravu lavinu nezadovoljstva u općinskoj i županjskoj javnosti. Građani su počeli potpisivati peticiju protiv smjenjivanja. Odbor za potpisivanje peticije bio je službeno primljen kod župana dr. Kajfeža, naravno, uz veliku medijsku pompu kakva dolikuje frustriranoj osobi koja podnosi jedino poltrone i poltrončice oko sebe, a ja to očito nisam i ne želim biti.

Zapisi iz rukopisne cjeline „Dnevnik općinskog načelnika”

Franjo Zenko

Islamska filozofija i mistika, suprotstavljena duhovnoj „pustoši” racionalističkog zapadnjaštva

Uvodno problematizirajuće razmatranje

Nije lako tematizirati islamski duhovni svijet, ma kako ga oprezno omeđili, a ovdje se o tome upravo radi, usred nabujale literature o islamskoj prijetnji „europskoj civilizaciji” iznutra i izvana. Iznutra: progresivnom populacijskom penetracijom islamskog elementa u tkivo europskih društava. Na to je alarmno upozorila na primjer Oriana Falaci svojom knjigom *Snaga razuma*¹ iz 2004. s jakim statistički poduprtim argumentima. U prilog njezinoj tezi iznesenoj u toj knjizi, zbog koje ju je tužio Adel Smith, čelnik talijanske Muslimanske unije, mogle bi se navesti razne činjenice. Ovdje navodim samo jednu: specijalizirane policije, kao na primjer u Njemačkoj, moraju nadzirati čak i molitvene islamske skupove kako bi bile u stanju identificirati eventualne borbene fundamentalističke začetke. Izvana: terorizmom, poglavito onim suicidalnim, koji borbu za određene političke ciljeve motivira islamskom religijom. To je pak na primjer sažeto pokazao Enzo Pace u knjizi *Zašto religije idu u rat?*² iz 2006.

Ma kako bili opravdani politički ciljevi koji se nastoje postići, kao što je na primjer suzbijanje posljedica zapadnjačkog kolonijalizma i perzistirajućeg polukolonijalizma, koje su za sobom ostavili ili još ostavljaju u pojedinim islamskim državama koje su i same većinom kolonijalističke tvorbe, neprihvatljiv je za demokratsku javnost način terorističke borbe. Što više, suicidalni

1 *La forza della ragione*. Rizoli, 2004.

2 *Perché le religioni scendono in guerra?* Laterza, 2006.

terorizam islamskih „martira” religiozno motiviranih u borbi „za domovinu i Alaha” neshvatljiv je i stran današnjem zapadnjačkom laiciziranom duhu koji je zaboravio na staro, pa gdjekad i novo autentično kršćansko mučeništvo. No, taj i takav islamski terorizam, ma kako to bilo apsurdno, na običnom promatraču skriveni način propagiraju i zapadnjačke političke i intelektualne elite svojom snažnom, uglavnom defetističkom retorikom, kako to sugestivno pokazuje američki sociolog Frank Furedi.³

Unatoč njezinoj opravdanosti, čini se da ta bučna retorika „upozorenja” zapadnjačke antiterorističke literature znatno zatumljuje ideju pomirbe između abrahamističkih monoteističkih religija, – a islam je uz judaizam i kršćanstvo konačno priznat kao takav – što ju je lansirao II. Vatikanski koncil, a propagirali i postkoncilski katoličko rimski Veliki svećenici. Da li je papa Ratzinger iznimka u tome? Na temelju jednog papinog citata u predavanju na Regensburškom sveučilištu? Na temelju jednog citata u njegovu predavanju na Regensburškom sveučilištu htjelo se, po vatikanskom tumačenju, s nekih strana „tendenciozno” prikazati kako je papa Ratzinger „antiislamski” raspoložen.

Podsjetimo se. Naslov Ratzingerova predavanja glasi: „Vjera, um i sveučilište”. Kako je poznato, Ratzingerovo predavanje u Regensburgu izazvalo je zanimanje opće kulturne javnosti u Njemačkoj i u svijetu, pa i kod nas. Posebno su u raznim napisima i televizijskim emisijama došle do izražaja snažne kritike tog Ratzingerova nastupa s raznih filozofskih, teoloških, kulturoloških, pa i političkih stanovišta, naročito u islamskom svijetu. Te su kritike uslijedile uglavnom zbog Ratzingerova citiranja bizantskog cara Manuela II. Paleologa. Car je naime u razgovoru s učenim Perzijancem o kršćanstvu i islamu i njihovoj „istini” ustvrdio neizravno, to jest u obliku pitanja, da Muhamed nije donio ništa nova nego samo zlo (Schlechtes) i nehumano (Inhumanes). To se očituje, prema caru, na primjer u kuranskom propisu da se vjera koju propovijeda treba širiti mačem.

Kritike koje je Ratzingerovo citiranje toga carevog stava izazvalo impliciraju raspravu o đihatu, o svetom ratu, što sve nije tema ovog eseja o islamskoj duhovnosti kako je posreduje svojim islamološkim istraživanjima Henry Corbin. Stoga se neću ovdje osvrnati na žestoke kritike koje su dolazile s raznih strana, i posebno ne na one koje je, i na Ratzingerovo veliko iznenađenje, to njegovo predavanje izazvalo u islamskom svijetu. Ovdje neka bude samo spomenuta Ratzingerova teza o blagodatnoj helenizaciji kršćanstva koju razvija inspiriran citatom spomenutog cara. Car je naime u nastavku, što ga također citira Ratzinger, između ostaloga rekao da se „Bogu ne mili krv, i da je ne djelovati prema razumu, po logosu, protivno Božjoj biti.”

Kao da je predosjećao sve moguće kritike koje bi moglo izazvati njegovo predavanje, Ratzinger u fusnoti upozorava na to da mu je pri citiranju bizantskog cara stalo samo do toga da naznači bitnu svezu vjere i razuma (den

3 *Poziv na teror*. Zagreb, 2009.

wesentlichen Zusammenhang zwischen Glaube und Vernunft). Tako je u navedenom citatu upotrijebljena riječ „logos” povod Ratzingeru za eksplikaciju njegove teze o prožimanju, kako on veli, „onog najboljeg” u grčkom s vjerom u Boga, koja se temelji na Bibliji. U tom smislu i Corbin nalazi tekstove, ovaj put islamskih filozofa i mistika, koji pod utjecajem grčkih filozofa zastupaju analognu tezu kada je riječ o islamskoj teologiji. No, istina je međutim da je navedenim citatom papa Ratzinger, nastupivši više kao znanstvenik i nekadašnji profesor na spomenutom sveučilištu, izazvao, kako rekoh, gotovo cijeli islamski svijet jer se njihova, islamska religija, navodno, htjela prikazati kao iskonski ratobornom.

Premda se drži poželjnim dijalog kršćanstva s islamom, ipak, tako se barem čini, on se zasada još uvijek zadržava u granicama pitanja međusobnog poštivanja i mirnog suživota u europskim društvima, koja sve više, kako rekoh, penetrira islamski element, te pitanja vjerske slobode za kršćane u nekim islamsko „integrističkim” državama i društvima. Prava kušnja međusobnog tolerantnog odnosa tek predstoji. Ona će nastupiti onda kada se ozbiljnije postave kulturno civilizacijske i konkretno društveno pravne, a pogotovo teologijsko doktrinarne razlike između islamskog i kršćanskog svijeta. Kako sada izgleda ta se pitanja s kršćanske i islamske strane izbjegavaju, premda, kako se čini, islamska većina u svijetu pokazuje razumijevanje za islamske radikalnije struje koje upravo u tim razlikama nalaze opravdanje svojih stavova i političkih gesta.

Kada se u takvoj političkoj i duhovnoj konstelaciji netko tko je podrijetlom iz „europsko kršćanskog svijeta” odvaži ne samo znanstveno, nego duhovno angažirano profilirati islamsku religioznu i filozofsku misao, kao što je to činio francuski filozof i orijentalist Henry Corbin, tada to u očima radikalnih prozapadnjačkih protivnika islama može značiti skoro pa „izdaju” vlastitih duhovnih korijena. Tim više bi se to tako moglo smatrati ako se ima u vidu da je Corbin svojim istraživanjem „oživljavao” upravo iransko šijitsku filozofsku i mističku duhovnost koja je, kako se drži, u pozadini politike današnjeg još uvijek homeinijevskog Irana, koja je, uz postizavanje ciljeva dobrobiti za čitav islamski svijet, usmjerena protiv zapadnjačko amerikaniziranih društava koja ugrožavaju upravo tu dobrobit. No, ne bih se jako zabunio kad bih ustvrdio da je upravo takav istraživački i duhovni angažman francuskog filozofa i svjetski priznatog orijentalista ujedno kritički usmjeren prema duhovno derasiniranom zapadnjačkom, nekoć „kršćanskom”, danas laiciziranom svijetu. Na poseban način dolazi do izražaja Corbinova duhovna avantura u njegovim do sada ne objavljenim radovima.⁴

⁴ Ti su do sada neobjavljeni radovi, sabrani u njegovoj knjizi koja je nedavno objavljena (i) u hrvatskom prijevodu. Izdana 2007. u maloj zagrebačkoj izdavačkoj kući „Asinus MODO” knjiga nosi naslov u hrvatskom prijevodu *Grimizni andeo*, dok naslov u francuskom izvorniku glasi *Iran i filozofija* (*L'Iran et la philosophie*, Fayard, Paris, 1990). Da li je urednik Mirko Sladek, koji je ujedno i prevoditelj, ili netko iz spomenute zagrebačke izdavačke kuće promijenio navedeni naslov izvornika, nije vidljivo ni iz kakve napomene u samom

Vjerskoislamska denominacija filozofije – indeks njezina duhovnog izvorišta

U svojoj povijesti islamske filozofije, po prijevodu koje je postao poznatiji i u nas, barem u filozofskim krugovima, Corbin navodi prilično dobre razloge zašto ne govori o 'arapskoj filozofiji', kako se to uobičajilo u zapadnjačkim povijestima filozofije, nego o 'islamskoj filozofiji'. Unatoč činjenici što je islamski prorok Muhamed bio Arapin te je arapski književni jezik i jezik 'objave' Kurana te je stoga arapski postao islamski obredni i molitveni jezik i za one muslimane koji nisu Arapi, ipak se Corbin odlučuje za sintagmu 'islamska filozofija'. On to obrazlaže time što tijekom vremena arapski poprima više etničko nacionalnu nego vjersku konotaciju, dok je islam, nadilazeći nacionalne granice, postao religija i nearapskih naroda koji govore drugačijim, nearapskim jezicima i koji su stvorili svoju vlastitu nearapsku kulturu i duhovnost. Očit su primjer neprimjerenosti arapsko lingvističkog određenja filozofije koja je prožeta islamskom duhovnošću iranski mislitelji i mistici od srednjeg vijeka do danas, čija su djela pisana perzijskim jezikom, mada su oni pisali i na arapskom. To su uglavnom razlozi, doduše samo 'izvanjski', zašto Henry Corbin i njemu slični autori pišu i govore o islamskoj a ne o arapskoj filozofiji, bez apriornog mišljenja o tome da li je neki 'islamski' filozof pravovjieran ili ne.⁵ Ima li sve to analogni smisao u povijesti 'zapadnjačke' filozofije?

prijevodu.- Corbin je poznat kod nas, barem filozofskoj stručnoj javnosti, po prijevodu najprije zasebnog prvog dijela njegove knjige *Historija islamske filozofije*, znači do Averoesa. (Sarajevo 1977.) U drugom izdanju te knjige, također kod sarajevske izdavačke kuće „Svjetlost”, donesen je i drugi dio tj. „Od Averoesove smrti do danas” (Sarajevo 1987.) U međuvremenu Corbin je u nas poznat i po prijevodima drugih njegovih djela, ukoliko naša filozofska i intelektualna javnost prati duhovna zbivanja, posebno u islamskoj zajednici, u susjednoj nam državi Bosni i Hercegovini. Nije međutim riskantno ako ustvrdim da je autor danas poznatiji u Republici Bosni i Hercegovini nego u nas jer tamo ima mnogo više ne samo prijevoda njegovih djela nego i znalaca područja kojim se je bavio orijentalist Henry Corbin. Potvrda je toga između ostaloga i to da je glavni promotor Corbinovih dostignuća sarajevski islamski filozof i teolog Rešid Hafizović, rođen 1956. godine u Otočarima kod Srebrenice, koji je magistrirao na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu, doktorirao na Filozofskom fakultetu u Sarajevu 1993., a sada je redovni profesor na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu. – Valja odmah napomenuti da je Hafizović, osim brojnih vlastitih djela, glavni prevoditelj Corbinovih djela s francuskog na „bosanski”, kako to stoji u njegovim bibliografijama. Na prvom mjestu treba spomenuti njegov prijevod najvažnijeg Corbinova djela pod naslovom *U iranskom islamu* (En islam iranien, I-IV), zatim *Islamsko iranska filozofija* (La philosophie iranienne islamique – XVIIe et XVIIIe siecle) te *Čovjek svjetla u iranskom sufizmu* (L'Homme de lumiere dans le soufisme iranien). Kao pisac značajnog uvoda pod naslovom „Corbinova paradigma za ezoterijski dijalog” gore spomenutoj knjizi *Grimizni anđeo* (3-26) Hafizović koji je poznavatelj komparativne povijesti religija, posebno onih abrahamskičkih – judaizma, kršćanstva i islama, – te specijalist za komparativnu mističku filozofiju i filozofirajuću teologiju, navodi podatak u svom netom spomeutom uvodu, koji se izravno odnosi na Henrya Corbina. Nedavno je naime u krugu, tako Hafizović, „probrane akademske publike” na Filozofskom fakultetu Sarajevskog univerziteta profesor na George Washington univerzitetu u SAD, Sayyed Hossein Nasr, „Corbinov duhovni blizanač”, posvjedočio kako je ugledni francuski filozof Henry Corbin „jedno od najvećih imena zapadnoeuropske orijentalističke znanosti”, „bezrezervni zaljubljenik” u islamsku religiju i „raskošnu” muslimansku, posebno „šijitsku duhovnost”. (Isto, 13) Sve su to pokazatelji kako je francuski filozof, orijentalist i islamolog, 'živo' prisutan prvenstveno u islamskim i islamološkim krugovima u Republici BiH.

5 H. Corbin, *Historija islamske filozofije*, „Logos”, Sarajevo, drugo izdanje, 1987., s.5-6.

Mada se i danas još zapadnjačka filozofija kod bolje upućenih u njezinu narav drži duhovnom znanosti za razliku od 'društvenih' znanosti poput prava, ekonomije, katkada i sociologije te javnoadministrativnih znanosti, ona se u svojoj povijesti nije denominirala konfesionalno. Iznimka je možda pokušaj izgrađivanja 'kršćanske' filozofije, što se ponekad, mada vrlo rijetko, i danas prakticira kod nekih autora. No uvriježeno i do danas važeće globalno povijesno razgraničenje zapadnjačke filozofije na 'antičku', 'srednjovjekovnu' te 'novovjekovnu' filozofiju, koje neprimjereno u historiji islamskoj filozofiji, nema religiozno obilježje unatoč tome što se 'srednjovjekovna' filozofija često poistovjećuje sa 'skolastikom', za koju se drži da je 'kršćanskog' podrijetla. Najvećim dijelom zbog toga što se srednjovjekovna europska skolastika začela u samostanima i što su prvaci skolastike, pogotovo one takozvane 'visoke skolastike', bili katolički svećenici, poglavito pripadnici nekih od katoličkih redova.

Dodatni razlog zašto se skolastička filozofija smatra 'kršćanskom' jest i to što su ti skolastički filozofi bili i teolozi kao što su na primjer franjevac Bonaventura, dominikanac Toma Akvinski, te opet franjevac Duns Scot. No u kasnijem razvoju europske filozofije, s iznimkom nekih renesansnih filozofa koji su se, poput našeg Petrića, zanosili mišlju da se oživljavanjem drevnih istočnjačkih mudraca kao što su Zoroaster i Hermes, može korigirati poganski, naturalistički utjecaj što ga je unijela u 'kršćansku' filozofiju i teologiju upravo skolastika sa svojim aristotelizmom, sve je više slabila svijest o religiozno 'kršćanskom' obilježju zapadnjačke filozofije na način kako je to slučaj s 'islamskom filozofijom'. Unatoč nekim teologijskim momentima u europskih filozofa u pretežno aristotelovskom metafizičkom, filozofskom smislu 12. knjige njegove *Metafizike*, razlika između filozofije i teologije je „jasno” povučena i seže na „Zapadu”, kako primjećuje Corbin, student Etiena Gilsona, jednog od najvećih poznavalaca 'kršćanske' skolastike, „unatrag do srednjovjekovne skolastike”.⁶

Pogotovo nije kršćanstvo u religioznom smislu konstitutivni element zapadnjačke filozofije, dok je u islamskoj filozofiji islamska religioznost intrinzični, bitni konstitutivni element islamske filozofije, pogotovo one islamsko iranske, pisane pretežno na perzijskom jeziku. To i sam Corbin priznaje kada upozorava da se ne može poistovjetiti pojam filozofije u islamskom duhovnom svijetu s pojmom 'zapadnjačke' filozofije. Čak je uvjet razumijevanja značenja 'filozofske meditacije' u islamu – indikativno je da je sintagma 'filozofska meditacija' strana u povijesti zapadnjačke filozofije – da se odustane tražiti pošto poto ekvivalent onoga što se od iskona na Zapadu naziva „filozofijom”, inzisitira Corbin. Navodi se za to primjer arapskih izraza 'falsafa' i 'faylasūf' kojima se u prvim stoljećima islama nazivalo peripatetičare i neoplatoničare, a koji izrazi nemaju identično značenje kao zapadnjački pojmovi 'filozofija'

6 Isto, s. 6.

i 'filozof'. Isto tako izraz 'hikma' je prijevod grčke riječi 'sophia' a izraz 'ilm ilāhī' (zapadnjački ekvivalent scientia divina) je doslovni prijevod grčke riječi 'theosophia' kojom se u islamsko filozofskom razumijevanju tumači pravi sadržaj metafizike. I ne samo metafizike nego uopće grčke mudrosti, koja po interpretaciji islamskih povjesničara od Šahrastanija u XII. stoljeću na ovamo proizlazi iz 'svjetlosti proroštva'. Sve to navodi Corbina na zaključak da se odnos filozofije i religije u islamu ne može tumačiti na način kako je to slučaj s kršćanstvom i zapadnjačkom filozofijom. Islamska filozofija se naime pojavljuje kao 'proročka filozofija'.⁷ Kako razumijevanje islamske filozofije ovisi o njezinu unutrašnjem odnosu prema religiji, to i zapadnjački tip znanosti o religiji ne može biti temelj raumijevanja religioznog karaktera islamske filozofije.

Hijerološka kritika zapadnjačke znanosti o religiji

Intencija nije ovdje ponovo prizivati s Corbinom nebrojene, s pravom zaboravljene 'konstrukcije' i 'polemike' u pogledu 'zapadnjačke' znanosti o religiji, koje su, i tu se slažem s Corbinom, definitivno 'nadiđene'. Ovdje se radi o tome da se prvenstveno odredi unutar kojih se granica trebaju i žele „ustrojiti istraživanja religijske znanosti” imajući naravno na umu bolna iskustava razvoja znanosti o religiji. Valja spomenuti i to da Corbin ima dalekosežnu ambiciju: temeljitu obnovu „naše vizije svijeta” a time ujedno obnoviti 'našu koncepciju humanističkih znanosti'. Tu ambiciju nastoji ostvariti svojim iranologijskim istraživanjem, što će biti njegov glavni znanstveni interes i po čemu će biti jedan od glavnih suvremenih orijentalista. Pri tom se oslanja na 'senzacionalna otkrića' u posljednjih tridesetak godina (on to piše 1948.!), koja su pridonijela razvoju iranskih studija, posebno apostrofirajući njemačkog klasičnog filologa i povjesničara religija R.Reitzensteina (1861-1931). Taj je orijentalist, posebno svojim djelom o iranskom spasenjskom misteriju iz 1921.⁸ te sa svojom školom, unatoč njezinu naginjanju istoj vrsti „pozitivizma” kojim se objašnjavaju „prirodne pojave”, otvorio 'široku perspektivu' iranoloških istraživanja, tako da se o njegovoj školi moglo govoriti kao o „paniranizmu”.⁹

Osvrćući se na 'uzlet znanosti o religijama u XIX. stoljeću', Corbin kritički izlaže rekonstrukciju koju je dao njemački teolog Andreas Leonhard Creuzer iz XVIII. stoljeća i unutar čije škole je iskovan pojam „prirodne religije”. Uvide ovog teologa, napominje Corbin, moglo je potvrditi ili opovrgnuti tek komparativno proučavanje religija, ideja kojeg je nastala proučavanjem sanskrta i komparativne gramatike indoeuropskih jezika Franza Boppa (1791-1867).¹⁰ No odlučujući poticaj komparativnom istraživanju religija dao je Max Müller,

7 Isto, 7.

8 *Das iranische Erlösungsmysterium: religionsgeschichtliche Untersuchungen*

9 H. Corbin, *Grimizni andeo*, 32-33.

10 *Vergleichende Grammatik des Sanskrit ...* . Frankfurt am Main, 1816.

podrijetlom Nijemac s karijerom u Engleskoj, ne samo svojim radovima i predavanjima u drugoj polovini XIX. stoljeća, nego prvenstveno izdavanjem *Svetih knjiga Istoka* (Sacred Books of the East) što ih je objavio u pedeset svezaka od 1879. do 1910. Oxford University Press. Te knjige predstavljaju, kako veli Corbin, sve „biblije” čovječanstva, dostupne u to vrijeme. Odajući mu dužno poštovanje Corbin ističe Müllerovo priznanje o teškoćama pri ovladavanju velikom količinom građe, ali i Müllerovu sumnju da je došlo vrijeme da se prema modelu znanosti o jeziku postave sigurni temelji znanosti o religijama.

Navodeći i druge autore i njihova djela sve do najnovijeg vremena (tj. do 1948.) iz raznih nacionalnih kulturnih sredina, koji su važni za razvoj znanosti o religijama, Corbin zaključuje svoj osvrt na razvoj te znanosti opservacijama o postajanju njezine akademske autonomnosti ovako: „Poduprta službenim katedrama, znanost o religijama postupno je stvarala vlastite instrumente djelovanja: muzeje, časopise, knjižnice, enciklopedije. Danas je njezina bibliografija golema. Uz to se autonomnost nove discipline potvrdila na međunarodnim kongresima.” Onim prvim održanim u Chicagu 1893., koji je imao jedinstveno obilježje jer njegovi sudionici nisu bili predstavnici znanstvenih institucija nego predstavnici šesnaest različitih religija, do onih kasnijih koji su imali sve više ‘povijesni karakter’ bez filozofijsko spekulativnog obilježja, na čemu inzistira Corbin u svojim istraživanjima. Ovo posljednje vidljivo je već tada kada Corbin, filozof orijentalist, tematizira ‘terminološke’ poteškoće u istraživanjima znanosti o istočnjačkim religijama u dvostrukom značenju: u značenju samog termina ‘religija’ te u značenju pojma ‘znanosti o religijama’. Razmatranje tih poteškoća, kao i zabrinutost oko njihovih rješenja, temelji se na njegovu „izravnom iskustvu” prvenstveno iz perzijskog, a onda i arapskog jezika.

Ilustrativan je primjer problema znanstvenog i filozofskog razumijevanja ‘religije’ i ‘znanosti o religiji’ Corbinov razgovor s perzijskim sugovornikom. Kako u perzijskom jeziku ima osam do deset riječi koje se rabe za riječ religija, označavajući svagda posve određenu nijansu, a nikada ne pokrivajući u cijelosti zapadnjački pojam religija, Corbin je, raspravljajući s kolegom Perzijancem, upotrijebio na francuskom riječ religija, što je ovaj shvatio kao ‘pripadnost vjeroispovijesti’, ili kao ‘religijsku obvezu’, u svakom slučaju kao neku institucionalnu realnost. Ili drugi primjer s pokušajem prevođenja triju klasičnih perzijskih pojmova – *shariat*, *tariquat* i *haqiqat* – kao ‘razmatranje’ religijskog zakona, prakticanje ‘mističkog puta’ ili ‘osobno ostvarenje’ u ‘mističkoj istini’, što sve nije adekvatno, primjećuje Corbin. Nije drugačija situacija ni s riječju ‘daena’ kojom se istovremeno označuje nebesko ‘ja ljudskog bića vjernog silama svjetlosti’ i ‘zajedništvo svih svjetlosnih ja’, što je i jedan od aspekata riječi religija. Suočen s tim prevoditeljskim problemima Corbin se sa „zabrinutošću” pita: „Kako sve to izreći samo jednom riječju?”

Corbinovo tumačenje te jezične situacije je plauzibilno i racionalno: „Tomu su uzrok dugogodišnja iskustva, prenošena i umnožavana iz naraštaja u nara-

štaj, a koja, budući da nisu svugdje bila jednaka, nemaju u jeziku znakove koji bi od jezika do jezika savršeno odgovarali jedni drugima i imali istovjetna značenja.” Nemogućnost jednoznačnog prijevoda riječi religija i govora religijskih iskustava s perzijskog i arapskog jezika jasno indicira da se radi o različitim duhovnim svjetovima, kao što to svjedoči i problem nalaženja ekvivalenta za sintagmu ‘znanost o religijama’ u arapskom i perzijskom u europskim jezicima. Osvrćući se na podrijetlo i korištenje te sintagme u europskim jezicima, Corbin se pita: „zašto ta znanost samu sebe označuje s dvije ili tri riječi, kao da joj nikada nije uspjelo stvoriti jednostavnu i jedinstvenu kovanicu?”. Nalazeći u francuskom analognu situaciju na primjer za pravnu znanost – „science *du droit*” – ili znanost o moralu – „science de la morale” – Corbin konstatira da njemački izraz *Religionswissenschaft* „točno odgovara perzijskoj složenici *Dinshansi*”.¹¹ U razvoju znanosti o religijama te njezinih krivudanja od začetka na ovamo posebno mjesto zauzima već spomenuti Max Müller, koji je prvi dao precizan tehnički i metodički smisao toj znanosti i predložio da se znanost o religijama podijeli na ‘komparativnu teologiju’ i ‘teorijsku teologiju’, odnosno ‘filozofiju religije’ koja je i u nas imala značajne predstavnike.¹² Müllerovo razlikovanje moglo se održati samo uz pretpostavku da se je jednom zauvijek prevladala ‘boljka znanosti o spoznaji’, što se dakako nije dogodilo pa se počelo sve više govoriti, zbog prihvaćanja pozitivizma ili agnosticizma, o ‘komparativnoj’ znanosti o religijama dok se na kraju, kao posljednjem utočištu, znanstvenici nisu priklonili nazivu „*povijest religija*”. Osvrćući se na svoje vlastito područje, tj. orijentalističko proučavanje istočnjačkih religija, prvenstveno perzijskog i arapskog jezičnog prostora, Corbin kaže: „No čak ni ovdje, na našem području, ne možemo izbjeći goruće pitanje...: što zapravo znači ‘baviti se poviješću? Zar povijesna istraživanja nemaju nikakvo značenje izvan vlastitog područja? Trebamo li se zadovoljiti čistim i jednostavnim *historicismom*, kao da nije ničim uvjetovan?”

Što je mislio ovom posljednjom primjedbom, Corbin pojašnjava inicijativom belgijskog učenjaka grofa Gobleta d’Alviella koji je 1908. izložio u svom znanstvenom radu na Međunarodnom kongresu u Oxfordu, predlažući tri neologistička pojma za znanost o religijama: „*hijerografija, hijerologija, hijerozofija*”. Komentirajući te predložene pojmove Corbin napominje da su bili „vrlo točno sročeni” i da ih kao takve nalazimo u grčkim rječnicima. Tumačeći temeljnu riječ *hijeros*, što u latinskom odgovara *sacer* i *sanctus* te sufikse ‘grafija’, ‘logija’ i ‘zofija’, pri čemu prvi upućuje više na opisnu znanost, dok posljednji u složenici ‘hijerozofija’ ima ‘pesimističan’ prizvuk i odviše je ‘platonistički’ obojen da bi se svima svidio, Corbin zaključuje: „Sve u svemu, pojam *hijerologija* bio je dovoljan za sljedeće doslovno značenje: ‘rasprava’ ili ‘znanost

11 *Grimizni anđeo*, 35-39.

12 Na primjer Stjepan Zimmermann, *Filozofija kršćanstva*. Zagreb 1930; *Filozofija i religija* I-II. Zagreb 1936/1937), te njegov nasljednik na katedri za filozofiju na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu Wilim Keilbach, *Die Problematik der Religionen*. Paderborn 1936.

o sakralnim stvarima”¹³. Corbin ne skriva svoju simpatiju za naziv hijerologija, ali s pravom primjećuje kako je od tada bilo mnogo sociologa i etnologa, filologa, psihologa i povjesničara koji su se bavili religijama, no malo ih je koji uistinu zaslužuju ime ‘hijerologa’. Pritom ima naravno časnih iznimaka. Jedna je evangelički teolog i profesor sistematske teologije Rudolf Otto (1869-1937) sa svojom poznatom knjigom o ‘svetom’ u kojoj kao filozof religije raspravlja o ‘iracionalnom’ u ideji božanskog i njezinu odnosu prema ‘racionalnom’.¹⁴ Druga je nizozemski znanstvenik Gerhard Van der Leeuw sa svojim djelima o fenomenologiji religije.¹⁵

Mada pun poštovanja prema ovoj dvojici autora djela kojih su bila ‘znakovi’ promjena unutar pozitivističkih strujanja u znanosti o religijama, Corbin u kritičkoj primjedbi na obojicu autora tvrdi da su ‘proizvoljnim ograničavanjem’ „pozitivnih podataka” previdjeli činjenicu da ima više vrsta religijskih stvarnosti kojima odgovara nekoliko vrsta „objektivnog postojanja” koje se ne mogu svesti na jednu, niti se ijedna od njih može podvrgnuti drugoj. U duhu jedne svoje specifične fenomenologije religije primjećuje da se sadržaj religije može dosegnuti samo analizom čina svijesti koji do njih vode i u kojima se jedino može očitovati ‘područje bivstvovanja kojem smjeraju.’ Kako je u ovoj kritičkoj primjedbi impliciran metodologijski stav samog Corbina, nije zgorega pojasniti njegovim vlastitim riječima zahtjevu metodu istraživanja religijskog što je prakticira taj filozof orijentalist. On naime piše: „Ukratko, očekivati da razborito i uvjerljivo govorimo o religijskom predmetu možemo samo ako se postavimo u unutrašnjost religijske svijesti i ako se pozovemo na mjerila koja su njoj svojstvena. U protivnom, ne prihvatimo li tu neposrednu danost bića sukladnu načinu postojanja koji mu je svojstven, posegnemo li za mjerilima koja su mu strana – na primjer ako sve svedemo pod tip osjetilnog iskustvenog postojanja, pa kada bitak izroni, svaki puta iz drugog područja moći ćemo se svaki puta zapitati: ‘postoji li bitak?’ – bavit ćemo se samo prikazama.”

Shvatimo li pozadinu i ovog Corbinovog pozitivnog metodologijskog stava, otkrit ćemo da je on kritički usmjeren protiv dviju tendencija u istraživanju religija, naime protiv psihologizama i historicizama. Kako bi izbjegao njihove zamke u svom području on nalazi utočište u hijerologiji, držeći kako je upravo ona put razumijevanja znanosti o religijama kao hijerologije. Tako se daje odgovor svima onima koji bi htjeli religiozni čin psihologistički protumačiti kao ‘potrebu’ ili ‘želju’ koje su, kada je riječ o ‘religioznom sadržaju’, već religiozne prirode. U tom smislu religiozni čin je „samosvojan” te su misao, osjećaj, vo-

13 *Grimizni adeo*, 40-42.

14 *Das Heilige*. Marburg 1917. – Napominjem da je Sead Muhamedagić djelo preveo na hrvatski pod naslovom *Sveto: o iracionalnom u ideji božanskog i njezinu odnosu spram racionalnog*. Izdala izdavačka kuća „Scarabeus”, Zagreb 2006.

15 *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, München 1925. i naročito *Phänomenologie der Religion*. 1933.

lja 'od početka' religiozni činovi. Isto važi i za način osjećanja, način htijenja i izražavanja, općenito za religiozni jezik, molitvu, obred, tako da je Rudolf Otto mogao govoriti o sakralnom kao o nečem što je 'primarno i nadiskustveno (a priori)'. Prema tome se tvrdi, u kritičkom razračunavanju s historizmom, da je sakralni čin kao 'transcendentalni čin' strukturalno neodvojiv od korelativnog pojma koji ga označava, kao što je 'transcendentalna prisutnost' neodvojiva od onog što je čini 'prisutnom'.

Naravno, povijesno istraživanje nije upitno jer bez otkrivanja spomenika, pisanih dokumenata, što sve znanost o religiji zahvaljuje kolegama filozofima ili arheolozima, bez koje bi ona upravo kao 'hijerologija' visjela u zraku. No nedopustivo je znanost o religijama kao hijerologiju brkati s 'povijesću religija' koja u krajnoj liniji drži da je religiozni čin 'objašnjen, rasvijetljen, savladan' kada ga se uspjelo svesti na neku 'prethodnu činjenicu' tako da je on, religiozni čin, uvijek 'posljedica prošlosti'. U njezinu horizontu nezamislivo je, glasi kritika o preuzetnom posvemašnjem objašnjenju povijesti religija, da religiozni čin sadrži 'neumanjivu prisutnost istinskog stvaralaštva', samosvojnog poticaja. Stoga je u historicističkoj perspektivi svaka spontana 'inovacija' na području religioznosti imala pomalo obilježje skandala, nečeg provizornog, što će sigurno, prije ili kasnije, genetičkom redukcijom biti vraćeno unutar granica historicističkog 'objašnjenja'.

Hijerologijska kritika, kako je razumije Corbin, usmjerena je, osim protiv psihologizma i historizma, i protiv sinkretizma kao trećeg aspekta nekadašnje a i aktualne povijesti religija kojim se nastojalo objasniti pojedine fenomene u religijskom činu. U sinkretističkoj perspektivi rado se govori o 'strujama' koje se susreću i tako se međusobno kontaminiraju da je teško doći do samosvojnog izvora jedne i druge. Kao primjer za to navodi se stanoviti iranski i grčki pesimizam, odnosno dualizam, iz susreta kojih je navodno rezultirala 'gnoza'. Corbin na svoj provokativni način 'izvrće' perspektivu pa pita: „Zašto bi se te dvije struje trebale susresti? I gdje su se susrele? Objašnjava li zemljopis to mjesto, ili ga objašnjava situacija i obzorje duša u odnosu na njihove izbore i odbijanja? Ne bi li stoga bilo važnije ustvrditi da upravo *zato što su postojali* gnostici, grčki i iranski dualizmi su se *tada* sreli.” Drugim riječima, Corbin to izriče ovako: „U svakom slučaju gnoza nam objašnjava taj susret, štoviše, ona jest taj susret, susret koji je uvijek shvatljiv, moguć, ali koji postaje aktualan jedino u Prisutnosti, u činu gnoze.”

Naglašavajući tako jedino smislenu perspektivu znanosti o religiji koja garantira zamke pozitivizma, psihologizma, a posebno ovdje historizma Corbin priznaje da u dosadašnjim znanstveno religijskim djelima koja su pisana sa historicističkih i psihologističkih stajališta ima „sjajnih povijesnih rekonstrukcija” ili „psiholoških fresaka” i one su privlačile mnoge autore. Uz svoju kritiku navedenih 'izama' u povijesti religija, Corbin (se) pita: „No nisu li sve one rezultat sklonosti prema uniformiranom objašnjenju koje sadrži samo *materijalne*, prenosive i ograničavajuće činjenice što se otuđuju od svog vlastitog

izvora i uzroka?” Ta ‘sklonost’ dopustila je da se razdoblja probuđene istinske pobožnosti i visoko razvijene religije tumače kao razdoblja dekadencije i zamora. Brojivi predmeti zamjenjuju slobodnu intuiciju ‘asimilirajući sve više religijske substancije’, kako bi rekao Schleiermacher. Tako smo na kraju nesposobni *razumjeti* uzlet jedne pozitivne religije u razdoblju procvata, dok njezina vlastita ‘životna snaga’ djeluje na mladenački, svježi način po kojem se i može najsigurnije prepoznati.¹⁶

Fenomenologija i hijerologijski shvaćena znanost o religijama

Usvojivši dva temeljna pojma u znanosti o religijama, pojam ‘fenomen prisutnosti’ i pojam ‘razumjeti’, Corbin drži da je do promjene i u znanosti o religijama došlo zahvaljujući fenomenologiji. Izjašnjavajući se u korist fenomenologije kao metode i u znanosti o religijama Corbin podsjeća kako je upravo ta metoda dovela do toga da današnje društvene znanosti teže ‘nadilaženju’ ‘prirodnog’, odnosno da su postale svijesne metafizičke, ili jednostavnije, ‘transnaturalne’ uvjetovanosti društvenih pojava.

Iz njegova tumačenja osnovne intencije fenomenologijske metode razabire se da se on, Corbin, definitivno njoj priklanja u znanosti religije, i to svega nekoliko godina poslije Drugog svjetskog rata, kada je recepcija fenomenologije u začetku u filozofiji, izuzev Heideggera i nekolicine drugih izravnih Husserlovih učenika, a pogotovo u društvenim i humanističkim znanostima. To se jasno očituje iz njegova sljedećeg stava: „Otkrivamo da Ja i Svijet, način *postojanja* osobnog subjekta i područja postojanja koja osobni subjekt istražuje nisu dvije stvari suprotstavljene jedna drugoj, već su prisutnost jedne naspram druge, jedna međuprisutnost, nerazdvojiv uzajamni odnos, jedna struktura. Sve u svemu, to je ono što možemo nazvati fenomenološkom orijentacijom društvenih znanosti. Nešto sukladno tome događa se i u prirodnim znanostima.”¹⁷ Tako Corbin o fenomenologiji kada je njezina recepcija u Europi i svijetu bila, kako reko, još u povojima.

Za znanost o religijama kao hijerologiji fenomenologija ima specifično značenje po tome što njezina metoda funkcionira kao ‘postupno dolaženje do prozirnosti fenomena’. Stoga je fenomenolozi zovu *hermeneutikom* koja ne znači ‘interpretirati’ – ma kako se to shvaćalo u svim onim proizvoljnim značenjima koja se podrazumijevaju u svakodnevnom korištenju te riječi – već ‘razumjeti’. Tako se pronalaženjem hijerologije kao adekvatnog razumijevanja znanosti o religijama stiglo do fenomenološkog pojma ‘hermeneutika’, koji se povezuje sa starim pojmom egzegeze kao tumačenja svetih spisa. U tom smislu treba razumjeti Corbinov stav da smisao rasprave o fenomenologiji jest da

¹⁶ *Grimizni anđeo*, 43-48.

¹⁷ Isto, 48-49.

se njezinom metodom dolazi do pojave onog što se očituje u fenomenu a što je najčešće 'skriveno' te da *logos* religiozne fenomenologije, hijerologije, u biti samo produljuje službu onoga kojeg su misterijske religije u doba grčko-rimskog sinkretizma nazivale hijerofantom, egzegetom sakralnih stvari. Za Corbina je stara egzegeza svetih spisa i sakralnih predmeta 'potpuna', jer da je upoznala sve teškoće onoga čemu danas težimo: 'egzegezi čovjeka'. Inzistiranjem na srodnosti religiozne fenomenologije, hijerologije, hermeneutike i egzegeze, Corbin želi smjestiti svoja vlastita istraživanja u široki kontekst hijerološke antropologije.

Sabirući temeljne uvide do kojih je došao, Corbin ih provjerava i precizira pronalazeći srodnosti između fenomenologije i iranske tradicije. Ne ulazim u pojedine primjere što ih navodi iz religijske i filozofijske iranske tradicije koje uspoređuje s drugim religijskim provenijencijama, posebno s budizmom, upozorio bih samo na sljedeći Corbinov općeniti stav o odogovornosti istraživača na području znanosti o religijama kao hijerologiji: „Ne možemo pobjeći od svoje odgovornosti istraživača. Ona će biti još veća izgubimo li iz vida da se vjerodostojnost nekog značenja ne mjeri dosegom materijalnih fakata, već visinom obzorja na koje upućuje.”¹⁸ Naravno, to je već filozofski aspekt znanosti o religiji što ga Corbin produbljuje u svezi s njegovim temeljnim istraživačkim interesom: iranologijom. No, rasprava o tom predmetu njegova interesa pokazala se problematičnom čim se počela voditi rječnikom što ga zatječemo u tradicionalnoj literaturi u kojoj pojmovi, izmijenjeni modernom uporabom, 'iskrivljuju perspektivu'. U nastojanju da korigira uvriježena mišljenja on na široko tematizira 'teškoće jednog koncepta' počevši od renesansnog filozofa grčkog podrijetla Gemistosa Pletona, preko 'iranoloških izleta' Kanta, Hegela, Schellinga i Nietzschea do P. Masson-Oursela i njegova djela o komparativnoj filozofiji.¹⁹ Suočen s kontroverzama o iranologiji, Corbin istražujući izvorne tekstove iranskih filozofa i mistika na perzijskom i arapskom jeziku, teži prema jednom cilju: identificirati i profilirati ideju iranske filozofije unutar studija orijentalnih filozofija. Razumljivo je stoga da se svagda koncentrira u svojim iranološkim istraživanjima na spekulativno filozofski aspekt arapski i perzijski pisanih djela koja izučava.

Čini mi se ovdje potrebnim upozoriti na smisao 'filozofije' s raznim adjektivima kao što su 'islamska filozofija', 'iranska filozofija', 'islamsko mistička filozofija' te 'istočnjačka filozofija', za razliku naravno od one 'zapadnjačke'. Ovo posljednje razlikovanje se učvrstilo i u nas naročito brojnim radovima našeg Čedomila Veljačića, posebno njegovom knjigom u dva sveska o istočnjačkoj filozofiji.²⁰ tako da ne bi trebalo biti poteškoća kada nailazimo na termin 'istočnjačka filozofija' i kod Corbina. Jednako tako ne bi smjelo biti problema

18 Isto, 51-55.

19 *Philosophie comparée*, Paris, 1923.

20 *Filozofija istočnih naroda*. Filozofska hrestomatija. Knj. 11-12. Matica hrvatska, 1958.

ni s terminom 'islamska filozofija' otkako je, kako reko, davno objavljen prijevod Corbinove knjige o povijesti islamske filozofije u sarajevskom „Logosu”. Ako se taj termin udomaćio i u svjetskim povijestima filozofije i time postao neproblematičan, zašto onda sam Corbin drži potrebnim da se osvrne na uporabu termina 'filozofija' u kontekstu njezine islamsko vjerske denominacije?

Pristupajući islamologiji 'kao filozof' koji nastoji prokrciti put do 'važnih', a najvećim dijelom neobjavljenih djela koja su na 'najvišem stupnju islamske duhovne svijesti', kritički se osvrće na karakterizacije ovih djela u 'zapadnjačkim' povijestima filozofije koje ih vrednuju uglavnom sa stanovišta utjecaja islamske filozofije na 'našu' srednjovjekovnu latinsku skolastiku. Pritom se zanemaruje isprepletanje različitih duhovnih strujanja koja bi trebala zaokupiti pozornost 'naše' religijske znanosti, jer se ne može ne uvažiti ono čime je proučavanje islamske gnoze pridonijelo proučavanju gnoze uopće. Kako je proučavanje gnoze stvar filozofa, razumljiva je reakcija orijentalista 'širokog spektra', primjećuje Corbin, da negoduju kada se na znanstvenim skupovima iznose 'tehnička pitanja' islamskih mislilaca, za razliku od filozofa koji će odmah očitovati svoju radoznalost. No njima međutim trebaju stručna objašnjenja u pogledu imena autora i nepoznatih izraza. To ukazuje na zadaću da se ponovno uspostave veze koje su 'između tih svjetova' prekratko trajale u XII. stoljeću. Stoga treba početi s korekturama nekih temeljnih pojmova koje su nužne s obzirom na istraživanja islamske filozofije, a koje su u međuvremenu učinjene, uključujući i one Corbinove.

Tako u vezi termina 'filozofije' što ga masivno upotrebljava u svojim irano-loškim tekstovima Corbin upozorava kako u njegovoj uporabi termin 'filozofija' ne odgovara 'modernom, zapadnjačkom' smislu filozofije, nastojeći istražiti motive 'nastalih razmimoilaženja'. Podsjeća na to kako je već davno uočeno da je arapski pojam „hikmat ilâhîya” doslovni prijevod grčkog termina Θεοσοφία kojim se metafizika označava kao „teozofija”. U tom smislu su svi islamski 'veliki mislioci', od kojih neke spominje, bili 'filozofi-teolozi', odnosno, u netom izloženom smislu, 'teozofi'. Razlika je međutim i u tih mislioca očita kada drže da je „organ” filozofije isključivo „um”, (*aql*), teološke dijalektike „tradicija” (*naql*), dok je organ teozofske spoznaje „intuicija” (*kashf*) kojom se razotkrivaju „obzorja duhovnih svjetova”, a čija je „noetička vrijednost”, drži Corbin, s punim pravom „priznata”.

Prožimanje tih triju izvora spoznaje se može naći, naglašava Corbin, samo kod 'najuzvišenijih predstavnika duhovne svijesti iranskog islama', naravno, nakon Sohrevardija, srednjovjekovnog islamsko šijitskog mudraca, čija djela su od posebnog interesa francuskog filozofa orijentalista. Znakovita je njegova napomena kako je položaj spomenutih islamskih mudraca posvema drukčiji od Averoesa na ovamo, tog filozofa španjolskog islama. On je svojim radikalno naturalističkim komentarima Aristotelovih djela izazvao i jednog Tomu Akvinskog da pruži jedan s kršćanstvom kompatibilan pogled na grčkog filozofa. Zaključujući tumačenje svoje osebujne uporabe termina 'filozofije' Cor-

bin piše: „Ako je istina da je s Averoesom nešto završilo u zapadnom islamu, s druge se strane nešto mnogo veće nastavilo u istočnom, nešto što bismo mogli odrediti u odnosu na različite, suprotstavljene sudbine latinskog i iranskog avicenezma. Tako se i moglo dogoditi da bivši Gilsonov učenik nađe novo prebivalište u duhovnom svijetu iranskog islama.”²¹

Razumljivo je da ‘zapadnjački’ odgojenom filozofu koji je svoj poziv čvrsto vezao za iransko šijitsku islamologiju nije bilo lako. Osim što su teško dostupni izvori o iranskom šijitskom islamu, kod zapadnjačkih orijentalista je prevladavala određena predrasuda tako da su donosili uvredljive, ‘ovlaš’ donesene sudove o šijizmu. Nisu se pritom zapitali zašto se u iransko šijitskom okruženju sve do naših dana, kritički primjećuje Corbin, održala ‘islamska i teozofska tradicija’ koja je tradicionalna i ‘duboko izvorna’ o kojoj govore djela šijitskih mudraca.

Složio bih se s Corbinovom konstatacijom da su filozofu strane, ili bi barem trebale biti, predrasude o ‘važnosti vjerskih manjina’ jer su upravo unutar njih nastale ‘važnije’ religijske činjenice. Njegovu pak primjedbu kako je i u današnjim uvjetima iranski islam sačuvao obilježje što svjedoči o njegovoj čisto ‘vjerskoj’ i ‘nacionalnoj’ naravi moglo bi se razumjeti prisjetimo li se da on to piše prije Homeinijeve revolucije 1979. A ona je imala naglašeno i političke ciljeve i to prije iračko-iranskog rata 1980. kada je vjerski fanatizam iranskih ratnika bio duboko prožet i iranskom nacionalnom ideologijom ‘obrane domovine’, što se reflektirala u ratničkom sloganu ‘za domovinu i Alaha’.

Autobiografski obojenim podsjećanjem na zakladu osnovanu radi pružanja potpore istraživanju islamske duhovnosti te na otvaranje Francusko-iranskog Instituta u Teheranu 1947. koje je omogućilo i ostvarenje njegove inicijative, naime osnivanje iranološkog odsjeka koji surađuje s Institutom iranskih studija Pariškog sveučilišta Corbin podsjeća na zadaću tog instituta: prikupljanje neobjavljene građe i rukopisa na terenu, priređivanje kritičkih izdanja (ako već postoje njihovi prijevodi) te objavljivanje filozofskih i mističkih djela, a prva već objavljena djela odnose se na ismaelitsku filozofiju kojoj će biti posvećena i ona koja slijede. Sve to jer: „Ovdje smo na tragu malog broja odabranih koji su tijekom stoljeća utemeljili nevidljivu crkvu mudraca: oni, i jedino oni, utjelovljuju nastojanja što, prema Heideggerovim riječima, neprestano teže nadržavanju, ‘odsadašnjenu sadašnjosti’, preuzimanju mogućeg iz prošlosti, a ishod tog napora kuje se u zavjetu ljudskog roda da sebe traži onkraj vlastitih granica.”²² Neko objašnjenje što se poziva na Heideggera možda možemo naći i u činjenici, što je on prvi prevodio Heideggerove tekstove na francuski, davno još prije II. svjetskog rata.

21 *Grimizni anđeo*, 107-109.

22 Isto, 104.

Gnoseologija islamskog mističkog vizionarstva

Među tekstovima posvećenim temi o odnosu filozofije i mistike ističe se tekst referata pod naslovom „Teorija vizionarske spoznaje” što ga je održao na skupu posvećenom trostoljetnoj obljetnici viđenja Margarete Marije Alacoque.²³ O izazovnosti Corbinovog izlaganja svjedoči i to što se o njemu raspravljalo na okruglom stolu što je organiziran u povodu obljetnice katoličke mističarke i vizionarke. Mada se moglo prepostavljati da će se rasprava voditi o kršćansko katoličkoj mistici Corbin je kao uvod u fenomenologiju mističkog iskustva kod islamskih duhovnika namentnuo temu o islamskoj mističkoj vizijijskoj književnosti na arapskom i perzijskom jeziku, posebno o profetologiji koja ‘postulira posebnu gnoseologiju’.²⁴

Premda Avicena i gore već spomenuti srednjovjekovni islamski filozof i mistik Sohrevardi preuzimaju teoriju spoznaje od grčkih filozofa, oni je međutim stavljaju u funkciju ‘proročke filozofije’ koja se oslanja kako na ‘proročka otkrivenja’ i nadahnuća imama tako i na filozofsku spoznaju. Pritom Sohrevardijevo djelo iz 12. stoljeća ima za Corbina posebnu važnost jer se u njemu nalaze isповјesti o vlastitim ekstazama kao učenja velikih islamskih mislitelja poput Ibn Arabija iz 13. stoljeća, nauk kojega nadopunjuje Sadra Shirazi u 17. stoljeću, dok kermanska šeička škola, osnovana u 18. stoljeću, daje ‘originalan doprinos’ teoriji mističko vizijijske spoznaje.

No ‘kompleksnu proročku gnoseologiju’ izgradili su šijitski filozofi koji su detaljno opisivali ‘vizionarska’ stanja, mjesto i način gdje i kako do njih dolazi tako da se njihovo proučavanje drži sastavnim dijelom uvoda u ‘fenomenologiju islamske vizionarske svijesti’. Značenje djela tih šijitskih filozofa prema Corbinu je u tome što ona čine ljudsko biće svijesnim ‘prodiranja u neki drugi svijet’, a mistici su svjedoci toga prodiranja ‘u judaizmu, u kršćanstvu, i u islamu’. Zadaća fenomenologije tog iskustva sastoji se u tome da se pokaže ‘valjanost’ takvih svjedočanstava, dok svaka tzv. ‘pozitivna kritika’ svojim postulatima i zaključcima negira ‘vizije’, tako da fenomen koji bi trebala ‘utvrditi’, ona ‘uništava’.

Svako značajno islamsko djelo završava poukom o ovoj bitnoj temi ‘proročke filozofije’, glavni promotor koje je Sohrevardi, islamski mučenik podrijetlom iz Azerbajdžana, kojemu treba olupće zahvaliti da se može govoriti o ‘iranoislamskoj filozofiji’. Taj filozof najavljuje u nekoliko navrata svoj

23 IIIe Centenaire des visions de Marguerite-Marie Alacoque. – Tekst izlaganja je objavljen u ediciji Katoličkog instituta u Parizu Nouvelles de l’Institut catholique de Paris, 1977., str. 182-197. – Napominjem da se u našoj katoličkoj literaturi o prorocima i mistici uvriježio termin ‘viđenje’ (vidi *Enciklopedijski teološki rječnik*, KS 2009., s.1253), a ne ‘vidovnjavo’ kako Sladek prevodi francusku riječ ‘vision’ za mističko iskustvo ‘viđenja’. Termin ‘vidovnjaštvo’ ima u hrvatskom jeziku posve drugačiju konotaciju, u što ovdje ne bih ulazio.

24 *Grimizni andeo*, 129.

projekt uskrsnuća 'filozofije Svjetlosti' koju su propovijedali mudraci drevne, predislamske Perzije', svjestan da u tome nema predhodnika. Drugo značenje tog filozofa je u tome što je naglašavao neodvojivost filozofskog istraživanja od duhovnog, 'mističkog' iskustva, *ta alloh* što je arapska riječ za grčki *théōsis*. Mističko iskustvo naime bez 'solidne filozofske podloge' može završiti u 'šizofreniji'. Tako Corbin sažeto ocrtava Sohrevardijevo učenje *ishrâq*, što znači 'svjetlost zvijezde u trenutku njezina izlaska', to jest na 'istoku', pa se stoga ta spoznaja označava kao 'istočnjačka', *ishrâqî*, što bi se najadekvatnije izrazilo latinskim izrazom *cognitio matutina*.

Corbinovska analiza gnoseologije islamskog mističkog iskustva inzistira na jedinstvu inteligencije filozofa i 'lika arkandeoske plerome' kojeg teološka tradicija naziva Gabrijel. To jedinstvo se nalazi u Sohrevardijevom izrazu 'riječ' (kalima) kojom se sjedinjuje u istom liku 'anđeo spoznaje' i 'anđeo objave'. Poistovjećivanjem tih dvaju likova pokazuje se da je teorija o mističko vizijskoj gnoseologiji koja je potekla od proroka i filozofa neodvojiva od filozofske gnoseologije. Radi se naime o 'istom anđelu, istome Duhu Svetome' koji jednako dobro vodi i proroke i filozofe do 'uzvišenog stanja uma ljudske duše'. To se izražava pojmom 'aql qodsî' što bi u latinskom adekvatno značilo 'intellectus sanctus', ili u perzijskom *Jâvîdân Kharad*, što doslovno odgovara latinskom pojmu 'sophia aeterna'. Tumačiti sve to kao 'ograničenje' islamske filozofije, što znači da u njoj prevladavaju 'nadracionalni' ili 'iracionalni' elementi, značilo bi, prema Corbinu, „oskvrnuće” islamske filozofije jer bi se njoj nametao duh europskog prosvjetiteljstva.²⁵ Pozadina na kojoj se razvija ismaelitsko učenje (*ishrâqî*) o mističko vizijskoj spoznaji, hijerognozi, jest cjelokupno nasljeđe 'abrahamske proročke tradicije', a detaljnom se analizom samo specificiraju momenti u tradiciji iranskoislamskog učenja. U tom učenju o mističko vizijskoj gnoseologiji isitče se uloga 'djelatne imaginacije' te svojevrsnog 'sensoriuma' što jamči ne samo 'objektivnost' slika osjetilnog opažanja nego i 'objektivnost' slika nadosjetilne percepcije. Duga tradicija učenja tih momenata sve do iranskoislamskih autora XIX. stoljeća, svjedoči o važnost teorije spoznaje mističkog viđenja u islamskoj duhovnosti.

Jednako značenje pridaje se u islamskoj mističkoj duhovnosti iskustvu 'putovanja' i 'glasnika' što ga Corbin hijerološki tematizira. Islamsko religiozno značenje 'putovanja' i 'glasnika', temeljeno na Muhamedovom, Prorokovu 'uzašašću' koje se spominje i u Kuranu (17:1) jest u tome da za 'put oslobođenja i spasa' duhovnog, unutarnjeg čovjeka priprema filozofija kao 'božanska mudrost'. Utoliko je religiozno iskustvo 'putovanja' zajedničko pozivu filozofa i proroka, što u svojim djelima razvijaju platoničari iz Perzije, a čiji je vođa u XII. stoljeću bio Sohrevardi.

25 Isto, 131-133.

Čini mi se da je ono što je rečeno dovoljno da se stekne uvid u smisao pojma 'duhovnog putovanja' i da to može biti odgovor na pitanje zašto se istraživanja i filozofa i mistika prikazuju kao 'putovanja' ili 'potrage', slično potrazi za Gralom u našim zapadnjačkim tradicijama. Što više, po svojem temeljnom lajtmotivu, ti su se islamski 'gnostici', drži Corbin, približili zapadnoj tradiciji spekulativne mistike od Meistera Eckharda do spekulativnih teologa Hegela i Schellinga. Kod njih se 'spekulativno' shvaća još izvorno u etimološkom smislu, jer speculum znači ogledalo. Zato će njemački filozof Franz Baader (1765-1841) koji je bio pod snažnim utjecajem mistike Jakova Böhmea, moći to lapidarno izreći u navedenom etimološkom smislu: spekulirati znači ogleđavati (se u zrcalu).²⁶

Ako se već mogu tražiti i nalaziti analogije islamske i zapadnjačke mistike zapitajmo se s Corbinom: nije li duhovni svijet što ga otkriva arapski i perzijski mističko filozofski 'rječnik' blizak našem zapadnjačkom a ipak ostaje za nas više manje terra incognita. Jedno od mogućih objašnjenja takve situacije je možda okolnost što se u proročkoj filozofiji šijizma, kako zumači Corbin, 'hermeneutika bitka sjedinjuje s hermenutikom Svete knjige', dok zapadnjačka tradicija filozofsko spekulativne mistike sebe smatra autonomnom spram teološke hermeneutike Biblije.

Mogao bih se složiti s Corbinovom konstatacijom da se određenu ljudsku zajednicu može razumjeti poglavito ako se rasvijetli njezin 'koncept bitka', ali bih odmah dodao i 'koncept božanstva'. Naravno, prvo je zadaća metafizičara, a drugo zadaća 'hijerološki' nastrojene znanosti o religijama. Složio bih se također i s Corbinovom dodatnom tvrdnjom da nije sasvim sigurno da su naše društvene znanosti uvijek svijesne 'tog prava metafizike na prvenstvo' i kompetencije znanosti o religijama kao hijerologije, da jedino ona kao takva može tumačiti pojam božanstva određenih zajednica.²⁷ Na mnogo načina bi se ta tvrdnja dala provjeriti, ali držimo se primjera mistične ljubavi kao sjedinjenja fizičke i duhovne ljubavi u sufizmu i sofilogiji, što ga navodi Corbin.

Nije prijeporan kult ženskog u kršćanstvu u obliku štovanja Bogorodice, svetih djevice i mučenica, te žena povučenih u brojne samostane koji uživaju društveni ugled, naročito u tradicionalno katoličkim društvima. Nije problematičan kult ženskog elementa ni u naglašeno matrijarhatskim religijama, ali jest u islamu zbog upitna društvena položaja žena u većini islamskih zemalja gdje se to pokušava obrazlagati i kuranskom teologijom. Interesantan je stoga odnos prema ljubavi u nekim 'svetim predajama' sufizma što ga tematizira Corbin u kontekstu odnosa drevno iranske zoroastrowske predislamske i islamske tradicije.²⁸

26 Isto, 146-150.

27 Isto, 209.

28 Tekst „Sufizam i sofilogija” u kojem to tematizira objavljen je i u „Table ronde” br. 97. od siječnja 1956., s. 34-43.

Rekonstruirajući kontekst u kojem se oživljava zoroastrovska tradicija 'božanske ljubavi' kojoj je kao vidljivi oblik Zoroastro podigao oltar Vatre, Corbin sažeto opisuje situaciju islamiziranja Irana rečenicom: „Kad su islamske vojske osvojile Iran, misterij se vatre povukao iz svijeta postavši intimnom tajnom srca.” No šijitska 'sveta predaja' prenosi kako je srcu to značenje objavila princeza Shahrbanou, kći Yazdegarda III., posljednjeg sasanidskog vladara, koja je postala majkom IV. šijitskog imama, ušavši tako, tumači Corbin, 'u obitelj Neokaljanih', udajom za Princa Mučenika, imama Husseina. To je razlog zbog kojeg je sam Prorok, tj. Muhamed naredio da se nikad ništa ne smije reći protiv Zoroastra, začetnika religije drevnog, predislamskog Irana, sljedećom zapovijedi: „Ne držite nikada neprijateljske ili drzovite govore protiv Zoroastra, jer je njega u Iran kao proroka poslao Gospodar ljubavi.” Ova zgoda, po šijitskoj predaji, najbolje ilustrira način na koji je 'šijitski Iran' zauzeo stav prema zoroastrijskom Iranu te kako je 'iranski sufizam, religija ljubavi iranskih trubadura', u Zoroastru pozdravila svojeg najstarijeg proroka kroz usta samog Muhameda.²⁹

Zahvaljujući 'svetoj' predaji o posljednoj princezi predislamskog Irana profilira se važnost uloge ženskih osoba u životopisu islamskih svetaca i teologiji šijizma, što je neobično s obzirom na shvaćanja 'pravovjernog islama'. Da bi se dobila vjerna slika podrijetla islamsko šijitskog kulta 'ženskog' treba dodati navedenoj predaji i lik mlade bizantske princeze Narkès, majke XII. Imama. Ta dva ženska lika nameću se šijitskoj pobožnosti kao 'vrhovni simboli' ljubavi, uz dakako 'nebeski lik Fatime', kćeri proroka Muhameda, prozване Djevicom-Majkom od koje potječe cijela loza Svetih imama. Kćerku proroka Muhameda Fatimu međutim štiju, kako veli Corbin, razne struje 'šijitske teozofije' i predmet je meditacije svih gnostičkih škola koje u njoj prepoznavaju crte 'nebeske Sofije' i 'uzvišeni simbol Sebstva'. Prema jednoj svetoj predaji (hadisu), što je navodi Corbin, onaj tko „Fatimu poznaje onakvu kakva ona jest, taj poznaje sebe samog. A onaj koji poznaje sebe samog, poznaje i svojega Boga.” Tako je Fatima postala „temelj sofiologije” koju će, komentira Corbin, buduća istraživanja još morati razjasniti i formulirati, a bez koje bi nam cijelo područje sufizma, tajna čitave jedne struje 'Vjernika ljubavi', ostalo nedostupno.

Budući da mu je svagda stalo do toga da u pogledu osebnih islamsko šijitskih religijskih, ovdje konkretno mističkih činjenica uspostavi neke paralele s drugim religijama, prvenstveno s judaizmom i kršćanstvom kao abrahamskičkim odvjetcima ravnopravnim s islamom, Corbin nalazi da su te paralele moguće i kada je riječ s kultom 'vječno ženskog' u sufizmu. Tekstove o tome jednog Ibn Arabija, prvoklasnog majstora „sufijske teozofije” kao i tekstove perzijskog pjesnika, pravnika, teologa i mistika Jalâloddîna Rumija (1207-1273) koji nije bio šijit ali čije djelo *Mathnawî* iranski sufi smatra svojim

29 Grimizni andeo, 311.

„perzijskim Kuranom”, Corbin drži prikladnima za usporedbu s „našim Vjernicima ljubavi na Zapadu”. Ne objašnjavajući pobliže gdje bi se moglo naći njihovo ‘mjesto’, francuski filozof konstatira kako se motiv kulta ‘ženskog’ i ‘vjernika ljubavi’ ponavlja u raznim oblicima poprimajući tako karakteristike ‘arhetipa’. Budući da je taj arhetip postao gotovo potpuno stran zapadnjačkom uobičajenom ‘stanju svijesti’, Corbin drži da bi mu bez studiranja C.G. Junga bilo „vrlo teško” odrediti „današnje mjesto”.³⁰

Mada bih se složio s preporukom da se studiranjem C.G. Junga otkriva svo bogatstvo arhetipova kojim je impregnirano naše duhovno iskustvo, a da toga nismo ni svjesni, ipak mi se nameće pitanje: ne sugerira li nam se ovim netom citiranim Corbinovim opaskama granica njegova ‘ekumenskog sna’ o srodnim korijenima koje treba oživjeti između upravo islamsko šijitskog religijskog i konkretno mističkog iskustva u pogledu kulta ‘vječno ženskog’ s onim našim zapadnjačko kršćanskim mističkim iskustvima? Ne zadržava li se taj kult u kršćanskoj mistici, i religiji uopće, na razini kulta Bogorodice te ono ‘vječno žensko’ nema udjela u samoj biti trojstvenog božanstva kako ga uostalom i naučava crkveno učiteljstvo i oficijelna teologija?

Sumnjam da bi i tako zvana feministički nastrojena teologija unutar kršćanstva, koja pokazuje tu i tamo svoju pobunu protiv, kako se kaže, ‘patrijarhalne’ dogmatike, mogle išta promijeniti na duboko ukorijenjenom ‘patrijarhalnom arhetipu’ teološke doktrine u kršćanstvu, ali i one u nešto rigoroznijem monoteističkom judaizmu. Srodstvo nekih drugih religioznih činjenica u islamu, odnosno šijizmu, i kršćanstvu, na koje srodstvo Corbin u svojim gotovo obaveznim paralelističkim ekskursima ukazuje, temelji se uostalom na univerzalnom religiozno mističkom iskustvu ljudskog roda na čemu inzistiraju razne enciklopedije mistikâ, pa i ona francuska što smo je u hrvatskom prijevodu izdali u zagrebačkoj izdavačkoj kući „Naprijed”.³¹

Zaključne napomene

Držim da nas je francuski filozof i orijentalist Corbin svojim istraživanjem detaljnije upoznao s osebnim iranskim, islamsko šijitskim duhovnim svijetom koji nam je relativno slabo poznat. Razlog tome je, kako i sam Corbin konstatira, što se na Zapadu dugo zanemarivao šijizam, pa i onaj iranski s bogatom baštinom imamologije, tj. proučavanja Dvanaestorice imama. Ti imami, o kojima ne znamo gotovo ništa, kako svjedoči Corbin, kultno su smjesto šijizma koji je razvio čitavu doktrinu o duhovnom poslanju imama, što ju je iscrpno prikazao već spominjani islamski teolog Rešid Hafizović u

30 Isto, 213-214.

31 *Enciklopedija mistika I-II*. Zagreb 1990.

šestom poglavlju „Imamologija i parusijalno vrijeme u šijizmu”.³² Općeniti je razlog nepoznavanja raznih strujanja duhovnog života u toj najmlađoj abrahamsitičkoj religiji i to da islam vidimo, ako nismo islamološki stručnjaci, kao ‘monolit’ te naginjemo tome da ga poistovjetimo s arapskim svijetom. Stoga je važno da se u vremenu u kojem nam je zadano živjeti s islamskim svijetom što je više moguće upoznamo i s njegovim duhovnostima na kojima se temelje i politički stavovi koji su u mnogim aspektima različiti od naših ‘zapadnjačkih’.

No ne bih u ovom eseju bio posve pravedan kad ne bih spomenuo i onu ‘višu’, filozofsku ambiciju Corbinova orijentalističkog, posebno iranološkog istraživanja. Ne samo što je intencionalno nastojao ‘hijerologijski’ korigirati pozitivističke, psihologističke i historicističke tendencije u znanosti o religijama nego je svojim orijentalističkim istraživanjima htio obnoviti ‘našu’, zapadnjačku koncepciju humanističkih znanosti. Što više, htio je doprinjeti temeljitoj obnovi ‘naše vizije svijeta’, pod kojom svagda podrazumijeva one ‘zapadnjačke’ vizije svijeta. Pritom kritički određuje scientističko tehnologijsku avanturu zapadnjaštva kao ‘aplikaciju inteligencije’ u znanstvenom istraživanju jedne desakralizirane prirode nad kojom treba izvršiti nasilje da bi joj se spoznali zakoni i tako se podložila čovjekovoj volji, što je već i biblijski programirano. Time se naravno ne niječe blagodat koja je postignuta tehničkom transformacijom životnih uvjeta, ali se naglašava kako se time ujedno stvara, kako Corbin to naziva, antidemiurška’ situacija kojom se negira ‘stvaralaštvo’ budući da ‘zemaljsko čovječanstvo’ razara i ništi svoje obitavalište na Zemlji od koje dobiva ime i svoju subzistenciju. Poput mudraca stare, predislamske, zoroastrowske Perzije, koji su prvi, ako ne i jedini, bili kadri pogledati u oči okrutnom Akrimanu, zloduhu, tako se traži i danas, upozorava Corbin nas i samog sebe, hrabrost da se pogleda djelo ništavila i smrti kako bi ih se razotkrilo.

Spomenuo sam kako Corbin uvažava Heideggerovu interpretaciju metafizike kao „usud” zapadnjačkog mišljenja koje je bitak protumačilo kao jedno od ‘bića’ s kojim se može pojmovno, znanstveno, a onda i ‘tehnički’ manipulirati, što je korijen ‘duhovne pustoši’ koja nezaustavljivo ‘raste’ s progresivnim tehnologizirajućim zapadnjaštvom. ‘Tehnička’ manipulacija ne pogađa samo materijalna bića tako zvane ‘nežive’ prirode nego i ‘živa’ bića uključujući i čovjeka. Što više, toj sudbini ne izmiče ni pojam ‘najvišeg’ bića, to jest ‘Boga znanosti’ naizgled ‘efikasnih’ teologija koje lako postaju manipulirajuće ‘ideologije’. Stoga Corbin poziva sve iz ‘zajednica Knjige’, to jest abrahamsitičkih religija – judaizma, kršćanstva i islama – da zajedno promišljaju ‘našu’ teološku prošlost.

Pitanje međutim ostaje: može li jedna komparativna filozofija i teologija biti put izbavljenja iz opisane opasnosti od prijetećeg duhovno drerasiniranog teh-

32 *Znakovi šijijske duhovnosti*. Sarajevo, 1997.s

nologizirajućeg svijeta Zapada ali i Istoka kada i sam Corbin priznaje da ona, komparativna filozofija i teologija, još ne raspolaže 'dovoljnim naoružanjem' kako bi se posvema suočila sa svojim zadatkom? Unatoč tome apostrofirani duhovnjaci moraju preuzeti na sebe odogovornost da se u modernoj desakraliziranoj kulturi suprotstave izvjesnom agnosticizmu koji razara 'unutrašnjeg čovjeka'. Slažem se da bi posebno 'zapadnjački' duhovnjaci kao nasljednici starih mudraca trebali imenovati i suzbijati opasnost potpunog razdvajanja mišljenja i bitka, bitka i činjenja, što je u krajnoj liniji uzrok rastuće duhovne pustoši zapadnjaštva. Da li bi nju trabao i mogao predusresti duhovni svijet drevne istočnjačke mudrosti, kako su to htjeli Frane Petrić u 16. stoljeću, a u 20. stoljeću naš Čedomil Veljačić i francuski filozof Henry Corbin?

Pjesnik noćnog sunca

Ante Lisica, *Palme i tvoje rane*,
Bošković, Split, 2009.

Pred nama su zapravo izabrane pjesme Ante Lisice (1944–2008.) koje je sačinio Hrvoje Čulić, te popratio pogovorom. Izbor je sačinjen iz tri zbirke pjesama (*Iz velike daljine*, 1968., *Duboko u snu*, 1973., *Tišina*, 1977.), te dijela zaostavštine objavljen u časopisu „Mogućnosti” pred samu smrt. Razvidno je po godinama objavljivanja zbirki pjesama da bi grupacijski, a i generacijski, Lisica pripadao vremenu razlogaša. Međutim, splitska je grupa (S. Lorger, T. Vladislavić, J. Čolović i drugi), kojoj je i on pripadao, bila vezana uz tada relevantan časopis „Vidik”, pa sam ih iz tog razloga svojedobno nazvao *vidikašima*. Oni su se znatno razlikovali i samosvojnijom poetikom od razlogaša, posebice pak naglašavanjem čulnosti i njene veze sa svijetom, a ne idejom „bezdna” kao u razlogaša, s jedne strane, te slikovnošću, s druge strane. Time Lisica pripada i onim pjesnicima u 20. stoljeću koji su se realizirali unutar ideje mediteranizma.

Ako je, dakle, riječ o *čulnome*, tada moraju postojati predmeti i područja stimulusa; i oni doista potječu iz prirode i vlastite egzistencijalne sudbine, nerijetko turobne i tragične. Kod prvoga fenomena je prirodni takobitak takorekuć neovisan od ljudske datosti, pa je time Lisica pjesnik ugodaja i lirске prozračnosti, neke tihe ugone i gotovo radosti, a u drugoga je on intoniran u rasponu od stanja do doživljaja životne događajnosti lirskoga subjekta, nerijetko i osobne (privatne) građanske drame samoga Lisice, koji je i umro od

bolesti današnjice, tumora. Oni su nerijetko melankolično-nostalgično pa do dramatično-tragično obojeni, kad je inače riječ o motivu smrti (*Cigareta mi ruku prži*).

Posebno je to napadno u posljednjem ciklusu u kojem se tema smrti (*Niz zid se cijede*) proširuje do općedruštvenoga značaja (*Dok reži pas*). Tako se poklopila osobna drama umiranja zbog zloćudne bolesti i društvena ratna drama umiranja zbog drugačije vrste agresije. U oba slučaja je ona bila silovita i neumoljiva. Zato su i motivi noćni, podrijetlom iz mrklina i područja ugroze, ponekad i nesvjesnog, u svakom slučaju iz područja, kako pjesnik naglašava, „noćnoga sunca”, što je u protimbi s danjim. To ne znači da su motivi „crni” zbog objektivne takve datosti svijeta nego da su oni lirski doživljeni i prepoznati kao vlastitost koja je bila podložena različitim stanjima i procesima, pri čemu je „u procesu” došlo do „mijene”, pa je u krajnjoj konzekvenciji vrijeme, odnosno povijest, kriva za određene predikacije i značajke.

Kada, primjerice, Lisica rabi motiv pužanja vode (kišnih kapi) tada „vodenasto” protjecanje proizvodi prijetnju osakaćenosti, što znači nepriličnosti „cjelini bića” (*Niz zid se cijede*), ili kad „radnju” smješta u samotničku nokturalnu atmosferu tada stvarima, biću, pače i bilju, prijeti strah, mrznoća i usmrtnost (*U noći*). To bi značilo da, u prije navedenom svojstvu prirodna takobitka, „neovisna” od čovjekove biti, i u ovom slučaju to prirodno proizvodi „svoju” za-sebnu usmrtnost koju „prenosi” i na druge pojave, bića, pa tako jamačno i na čovjeka. Ali je bitno uočiti da je uglavnom riječ o procesu. Tako bi se moglo reći da se estetičko u Lisice gradi iz „za-sebična” stanja prirodne predmetnosti

svijeta, njegove „ponude” različitih kvalitativnih karakteristika, ali i aficiranjem lirskog subjekta koji je najčešće *patiens* koji na sebe preuzima „događanje svijeta” i vlastitu doživljajnost toga „svijeta”, pa se stoga i ne nadaje kao pobunjenik.

Naglašeno je da se Lisica, i grupacija vidičaka, bitno razlikuje od razlogaša, i to cjelovitom idejom pjesništva. To se ne odnosi samo na formalni plan, verzifikaciju i strofno grupiranje, nego jednako i na slikovni plan, pa je u tom smislu bitno slikovno pjesništvo (*Sutra ćeš raditi, Ne čuje se više*) naspram stamačevskom razlogaško-pojmovnom, pa stoga Čulić i napominje da Lisicu karakterizira jaka metaforičnost. Ona doduše nije neprovidna, nego je često „zaustavljena” na „prednjem planu” predmetne ponude motiva, dakle stvarnosti, što ne znači da je puko denotativna. U tome joj pomaže i formalna ustrojenost. Lisica najčešće rabi tip kraćih pjesama i kraćih stihova hipotaksno-parataksnoga nizanja semantičkih jedinica značenja, što nerijetko proizvodi efekt nadrealističkoga pisanja, koje dakako u ovom slučaju nije automatsko. To je pak posebno značajno za noćne slike, koje su, razumljivo, bliže snovidnosti i području podsvjesnoga, što znači da su, s obzirom na „isjeckanost”, građene načelom semantičke neistovjetnosti. Kraći tip stiha upućuje na ono područje podražaja koje je svojstveno dojmovima i trenutcima.

Lisica je zaključno pjesnik koji se, kao pjesnik „noćnog sunca”, odmakao od pojmovna pjesništva razlogaškoga tipa, pa i kad pjeva o temama koje su voljeli razlogaši, on je skloniji slici, metaforizaciji, a ne filozofskoj pojmovnosti. A kad se pita o smislu pjesništva, skloniji je kamovljevskom upitu o zaboravu pjesništva, od strane recipijenta, nego rilkeovskim ekstatičnostima. Udaljen, dakle, od tada vladajućih klišeja, Lisica je pjesnik prividne ravnodušnosti prema značenju, o kojemu jamačno vodi brigu, jer mu to naprosto nudi (slikovni) mediteranizam sa svojim duhovnim, kulturnim i zbiljskim pejzažom kao mjestom realizacije bića i svijeta, bilo u slikama prozračnosti, bilo, češće, u slikama mrzline.

Cvjetko MILANJA

Kovačevi domovinski eseji i kritike

Zvonko Kovač: *Domovinski eseji*,
Insula, Čakovec, 2009.

U izdanju *Insule* iz Čakovca pojavila se knjiga zanimljiva naslova *Domovinski eseji* uglednog sveučilišnog profesora, slavista, pjesnika i kritičara Zvonka Kovača. Zanimljivost naslova, pa i inherentna provokativnost očituje se ne samo ako se riječ „domovinski” podrazumijeva izgovoren s kratkosilaznim naglaskom na prvom slogu, dakle, ukoliko se čita iz novoštokavske (standardološke) pozicije, već i kada se naslov shvati u kontekstu kajkavskog leksema „domovina” s kratkosilaznim naglaskom na predzadnjem slogu. Tada naslov počinje sugerirati, mišljenja sam, osnovnu strategiju Kovačeve knjige, a to je propitivanje i (još jedan) pokušaj prevrednovanja pozicija drugosti shvaćene kao obespravljenosti onih nezasluženo prešućenih i minoriziranih pozicija u odnosu na dominantne diskurze. I doista, bilo da se radi o poziciji dijalektalne poezije u odnosu na književnost pisanu na standardnom jeziku, bilo da se radi o poziciji krize filoloških slavističkih studija u nas i inozemstvu, bilo da se pak radi o krizi humboldtovskih vrijednosti sveučilišta unutar novih reformi ili pak, Kovačevoj staroj temi, poziciji odnosa nacionalne i regionalne (nad-nacionalne i/li interkulture književnosti), jasan autorov stav argumentiran brojnim primjerima, znanstvena analitičnost te, gdjegdje, kritičnost naglašena aktualizacijama određenog problema unutar naše svakodnevne kulturne zbilje govore u prilog konzistentne pozicije propitivanja, kritike i prevrednovanja odnosa između dominantnih (nerijetko, politički protežiranih) i marginaliziranih (nerijetko nazvanih manjinskim) diskurzivnih praksi.

Međutim, knjiga *Domovinski eseji* nije ona kojih u novije vrijeme u hrvatskom znanstveno-kulturnom kontekstu nalazimo sve više, a koje odgovaraju zakašnjoj reakciji na francusku i anglo-američku teorijsku usredotočenost na poziciju drugosti, obespravljenosti

nekih, nerijetko postkolonijalnih identiteta i varijanata identifikacijskih reprezentacija te (multikulturalnog) ukazivanja na disharmoniju moći unutar novouspostavljenih relacija Gospodara i Roba. Upravo suprotno, Kovačeva knjiga je metodološki i sadržajno potpuno uklopljena u kontekst „našega” vremeno-prostora, propitivanja opravdanosti nekih novih, nerijetko umjetnih i tendencioznih podjela u kojima je, zbog aktualnosti problematike, jasna kritička svijest prijeko potrebna, što više i nužna mnogo više od adaptacije određenih, uglavnom vremenski i metodološki prevladanih stranih, zapadnih teorijskih modela. Tako se u knjizi može naći, osim kritički intoniranog uvodnog teksta koji se bavi pitanjem statusa profesora danas, a ne prešućujući i tekući problem nepotizma, korumpiranosti i neprofesionalnosti sveučilišnog kadra, i poglavlje naslova *Iskustva jednog recenzenta*, u kojemu Kovač na podlozi iskustva recenziranja slovenskih studijskih programa, uspoređujući ih s hrvatskom reformom, vrlo precizno ukazuje na aktualne nedostatke provedbe reforme sustava visokoškolskog obrazovanja kod nas i u Europi. Prihvaćajući Liessmanovu kritiku bolonjskog sustava koji je, pored ostaloga i „pokušaj amerikanizacije europskoga života gdje je engleski privilegirani jezik određene elite” (str. 116), Zvonko se Kovač pita gdje je nestala odgovornost i s njom povezane vrijednosti sveučilišnog rada koje su, pored ostalih, i „predano i dugogodišnje istraživanje bez izgleda za brзом i velikom zaradom, ustrajan i strpljiv, susretljiv odnos i rad sa studentima, pisanje i objavljivanje knjiga, prepoznavanje i podizanje mladih stručnjaka (...), itd.” (str. 120). Iako članak završava pesimistično jer, napominje Kovač, stalnim reformama „mijenjajući forme, osim dragocjena vremena, gubimo na sadržajima i značaju” (isto), autor se ove knjige upravo činom suočavanja s aktualnim problemima te odbijanjem distance koja se nerijetko prakticira među članovima znanstvene zajednice, a koja se provodi zbog izbjegavanja rasprave i/li obrađivanja neke usko-stručne, za širu recepciju, nekomunikabilne teme, ovom knjigom vlastitim primjerom smješta unutar jedne nove, prijeko potrebne metodološko-etičke (u nekim tekstovima i ekološke) pozicije angažiranog

znanstvenika koji se neće povlačiti u sigurnost (a zapravo inertnost) akademskih institucija, već će aktivno participirati kako u vlastitom preispitivanju, tako i u snažnijem regulativnom društvenom djelovanju.

Knjiga je podijeljena u pet poglavlja, preciznije, sastoji se od četiri tematska poglavlja budući da zadnje, peto poglavlje sadrži bibliografske podatke o autoru. Navedena znanstveno-kritička analiza uz kontinuiranu kritiku određenih pojava i tumačenja aktualne, suvremene kulturno-znanstvene situacije našeg prostora, ili točnije, naših, susjednih, interkulturnih prostora, bilo da se radi o regionalno-kajkavskom ili interkulturno, slavističkom području, prisutna je u cijeloj knjizi. Međutim, po minucioznosti analize i kompleksnosti predmeta proučavanja, prvo poglavlje knjige (pod naslovom *Rasprave, eseji*) nameće se kao temeljno za strukturu cijele knjige. U tom poglavlju pet je tekstova koji paradigmatično ukazuju na nekoliko ključnih područja Kovačeva znanstveno-nastavnog interesa. To su: *Znanstvena i seminarska interpretacija, Entiteti i paradigma, O proučavanju novije hrvatske kajkavske književnosti, Kriza slavistike* te, spomenuti tekst *Iskustva jednog recenzenta*. U članku *Znanstvena i seminarska interpretacija* autor se zalaže za stanovitu „seminarizaciju nastave književnosti u kojoj bi središnje mjesto imala upravo seminarska interpretacija književne umjetnosti” (str. 21), a koja bi nastala uslijed nove funkcije proučavanja književnosti koja nije više usmjerena na fokusiranje jezične komponente književnosti, već ide prema kognitivnim procesima razvijanja kreativnosti (str. 18). Kovač predlaže „intersubjektivnu provjerljivost (...) koja se postiže u interkulturnoj reakciji seminarista ili pojedinih članova znanstvene zajednice pri čemu se oslobađa ideja dijaloškog poimanja književnosti kao odgovora na aktualnu ‘anarhiju ukusa’” (usp. str. 29).

Nakon što je aktualizirao te kritički propitao odnos između znanstvene metodologije i didaktike književnosti, teorijski se zauzimajući za poziciju u kojoj se ta dva aspekta znanosti o književnosti neće hijerarhijski odvajati, ali ni nekritično sjedinjavati te predlažući treći put, onaj seminarizacije nastave književnosti, u drugom poglavlju, *Entiteti i paradigme*,

Kovač je krenuo k prostorno-vremenskom kontekstualiziranju samoga predmeta proučavanja. U tom poglavlju Kovač pristupa dvjema temama kojima se i u drugim knjigama bavio, a to su zanimanje za zavičajnu i nacionalnu književnost. Uspostavljajući odnos između njih, napominjući kako „su mnogi danas više skloni grupirati ‘svoje’ pisce po nacionalnom ključu iako je nekima zavičajno iskustvo važnije od nacionalnoga, (...)” (str. 40), autor knjige jasno ukazuje na opasnosti isključiva nacionalnog pristupa s jedne strane prema drugoj, susjednoj nacionalnoj kulturi (konkretno, autor spominje problem srpske nacionalne historiografije u odnosu na dubrovački povijesno-književni kontekst), ali s druge strane, i tu Kovač stavlja naglasak, opasnosti su velike u minorizaciji zavičajnog konteksta književnosti. Kritizirajući Maroevićevu i Mrkonjićevu antologiju, napominjući kako su „svu ‘zavičajnu makulaturu’ bacili kroz prozor” (str. 47), Zvonko Kovač (još jednom) predlaže preispitivanje agresivnog mehanizma nacionalnog ujedačavanja, te se zalaže za opstanak zavičajne, a time nerijetko i oslobađanja stanovite međuknjiževnosti koja svojom pozicijom „između” samo doprinosi bogatstvu nacionalne književnosti. Stilski zaostreno, nakon što iscrpnije prikazuje ‘paradigmu nacionalne književnosti’ prema Milivoju Solaru, autor poentira: „umjesto da relativiziramo granice nacionalne književnosti u korist međuknjiževnih prožimanja, čak određene međuknjiževnosti, mi utvrđujemo granice svoje književnosti kao svoje feudalne posjede (katedre, odsjeke, studije), (...)” (str. 59).

Kako ne bi ostao samo na kritici dominantnog proučavanja i konstruiranja nacionalne književnosti nauštrb zavičajne dijalektalno-regionalne književne produkcije, autor se u sljedećem poglavlju laća posla pregleda proučavanja novije hrvatske kajkavske književnosti. Ističući vrijednost i produktivnost hrvatske kajkavske književnosti, Kovač se fokusira na najznačajnije proučavatelje, spominjući Olgu Šojat, Zvonimira Bartolića, Dunju Fališevac, Milovoja Solaru te Alojza Jembriha, dok se detaljnije u članku bavi Jožom Skokom, Mladenom Kuzmanovićem te Ernestom Fišerom. Ističući u Skokovu i Kuzmanovićevu radu „oslobodenost od bilo kakva kompleksa

kajkavske manje vrijednosti, što su se nadvili kao neugodna sjena na dio ionako blijeda lica hrvatske suvremene književnosti” (str. 69), autor naglašava potrebu opstanka i razvoja suvremene kajkavske književnosti koja i nije ništa drugo do još jedna „borba za razliku i tako ugroženu individualnost” (str. 70). Pri tome, zaključno, Kovač napominje i važnost časopisa *Kaj* čija „redakcija danas predstavlja ustrajnog promotora ne samo kajkavske književnosti već i ozbiljno, danas najozbiljnije, mjesto proučavanja i kritičke valorizacije novije i suvremene kajkavske književnosti.” (str. 78).

U sljedećem poglavlju, autor knjige progovara iz pozicije dugogodišnjeg sveučilišnog profesora, slavista s iskustvom rada i u inozemstvu, ali i s iskustvom nemalog broja domaćih i stranih reformi koje su se u posljednjih tridesetak godina odvijale. Pozicionirajući aktualnu situaciju znanstvene grane slavistike u kontekst bolonjskog procesa, profesor Kovač piše tekst naslova *Kriza slavistike s podnaslovom Slavistički studiji između nacionalizma i globalizacije*. Dotičući problem krize slavistike na europskim sveučilištima, a s kontinuiranom referencom na domaću situaciju, Kovač propituje uzroke takve situacije te dolazi do zaključka kako se „stvorila dvostruka fronta napuštanja tradicionalne slavistike, jednom u dvojbenu korist isključivih nacionalnih studija, u drugom slučaju na ionako preopterećeni konto poredbenih, kulturoloških studija” (str. 82-83). I nacionalizam i globalizam, svaki na svoj način, prema Kovaču, utjecali su na sadašnju lošu situaciju u kojoj se slavistika nalazi. S jedne strane, slavenske države nastale nakon pada Berlinskog zida još nisu izašle iz nacionalizacijskih, isključivih procesa formiranja svojih nacionalnih studija pri čemu im njihova nacionalna diplomacija maksimalno pomaže, a s druge strane, opadanje interesa u stranim, zapadnoeuropskim sredinama te potreba što većih nadnacionalnih, kulturoloških, regionalnih i nadregionalnih studija rezultirala je zatvaranjem slavističkih katedri ili, u boljem slučaju, njihovim uklapanjem u šire „istočnoeuropske, jugoistočnoeuropske, balkanske, općelingvističke, komparativističke ili kulturološke studije” (str. 86). Takvu paradoksalnu situaciju u kojoj se slavistika i „kod

kuće” i vani nalazi dodatno otežava najnovija bolonjska reforma koja, pored ostalih globalizacijskih faktora, propisuje engleski jezik kao „privilegirani jezik nove elite” (str. 116). Na podlozi takvih razmišljanja, Kovač nudi dva rješenja: „interkulturene studije slavenskih jezika i književnosti te slavenske poredbenoslavističke studije”. Pojašnjavajući predložena rješenja, autor nudi model po kojemu bi se riješila navedena paradoksalna situacija, a umjesto sažetka na kraju članka, Kovač opisuje slučaj zagrebačkog Filozofskog fakulteta i odvajanja slavistike na tri dijela: zapadnu, istočnu i južnu pri čemu je pozicija konkurentnosti nekog domaćeg stručnjaka u europskom kontekstu dodatno otežana budući da on nema više potrebnu kontekstualnu, širu, kulturološko-jezičnu edukaciju te se mora nositi sa stručnjacima domaćih nacionalnih filologija u njihovim sredinama. Kovačevim riječima, „oponašaju se studiji nacionalnih slavenskih filologija, umjesto da se stručnjaci i studiji prilagode potrebama i kapacitetima hrvatskoga društva i kulture” (str. 99). Odnosno, kako čitamo iz *Iskustva jednog recenzenta*, pozivajući se na Liessmannovo djelo *Teorija neobrazovanosti*, Kovač zapravo kritizira novonastalu situaciju s promijenjenim vrijednostima u kojima „nitko ne misli ozbiljno na filološke, humanističke i društvene znanosti, jer na velikom globaliziranom tržištu, one i ne mogu drugo obećati osim – ‘ideološke uslužnosti’” (str. 116).

U drugom poglavlju knjige podnaslova *Tumačenja, ogledi*, nalaze se radovi posvećeni pjesniku Vladi Gotovcu, zatim tu je i zanimljiv, sadržajan članak o eseju, potom članak naslova *Ekološka kritika, vode rijeka* u kojemu Kovač zavičajnost spretno povezuje s predmetom svoga proučavanja, svojevrsnim poredbenim analizama, ali i metodološko-teorijskim promišljanjima gdje „metodološko tlo ekološke književne kritike postaje naročito plodonosno u raznim teorijama interkulturalnosti, feminističke kritike i kulturalnih studija” (str. 162). Kovač u tom članku sugerira tumačenje rijeka kao metafora granice te ona djeluje ambivalentno, u smislu „opasnosti, koje moramo biti svjesni sve i kada smo s njom u neprijateljstvu, ali i granica koju moramo nadvladati, razgraničavajući se (u smislu

od-graničavajući se)” (str.174). Problematici kajkavske književnosti Kovač se vraća u članku *Postmodernizam i hrvatska književnost na kajkavskom*, i to na prilično originalan način. Naime, svojevrsnim autoreferencijalnim manevrom koji je svojstven postmodernističkom pismu, a isto tako, očito ne zanemarujući performativni učinak toga postupka, autor knjige članak završava na kajkavskom. Oslanjajući se, a zapravo adaptirajući neke misli Lyotarda na kajkavski, Kovač u zadnjem odlomku članka podnaslova *postmoderna na kajkavskom* još jednom iskazuje svoj sud o književnosti: „samo ju trebamo imeti radi, razumeti ju, tolmačiti ju sami sebi i drugima, biti sami pred sobom, jedan spram drugoga afirmativni, a ne jalni i spreffrigani, kakvi smo znali i kakvi znamo i denes biti.” (str. 193). Cjelina toga dijela knjige zaokružena je interpretacijom pjesničkog opusa Božice Jelušić koja nosi naslov *‘Poetika prostora’ Božice Jelušić – postmoderna bruegheliana*.

U trećem i četvrtom dijelu knjige pod naslovom *Kritika knjigoslovlja, recenzije te Ogle-di, kritike* okupljeni su kraći tekstovi pisani za različite časopise i publikacije te za različite prigode. Pišući o filološko-znanstvenim knjigama Reinharda Lauera, Zvonimira Bartolića, Vladimira Horvata, Alojza Jembriha te o književno-beletrističkim Vladimira Milaka, Ernesta Fišera, Željka Funde, zatim o novom kolu čakovečke biblioteke *Insula* (Stanislavu Petroviću, Petru Despiniću, Damiru Jaklinu i Kristianu Novaku) kao i pjesničkom „čakovečkom udjelu”, naime o Ivanu Pranjiću, Krunoslavu Mikulanu, Igoru Baksi te Krešimiru Novaku, Zvonko Kovač ovom knjigom pokrio je i recenzentsko-kritičarski udio svoga dugogodišnjeg znanstveno-kritičkog interesa. Posebno treba istaknuti tekst, točnije recenziju knjige *Simbolizam, ekologija, eshatologija* dugogodišnjeg sveučilišnog profesora, zagrebačkog južnoslavista, a Kovačeva prethodnika, nedavno preminuloga Franju Grčevića. Kovačeva recenzija te knjige, osim što progovara o samoj knjizi te analizira osnovne koncepte simbolizma, ekologije i eshatologije, nudi i širi pregled Grčevićeva znanstvenog interesa.

Zaključno, knjigom *Domovinski eseji* autor se predstavlja širokim spektrom tema od

kojih se s nekima i ranije bavio, međutim, ovom knjigom one su dobile, kako metodološki, tako i sadržajno, svoju prostorno-vremensku aktualizaciju. Stilski ujednačeno, kritičko-esejistički razvedeno, tematski konzistentno, Zvonko Kovač ne libi se otvoreno progovoriti o problemskim mjestima suvremene znanstveno-kulturne situacije, štoviše, ponegdje okom iskusan profesora i kritički zaoštreno ukazati na neke stranputice našega, domaćega, „domovinskoga” trenutka. Upravo inzistirajući na kritičkoj distanci te osvjetljavanju drugog puta, teme njegova nastavnog, znanstvenog i kritičarskog interesa međusobno korespondiraju pa se problematika suvremene metodologije proučavanja književnosti, teorijsko propitivanje interkulturalnosti, kao i aktualno promišljanje i propitivanje (izgubljenih) vrijednosti unutar brojnih reformi koje slabe ionako oslabljenu slavistiku, mogu gledati kroz prizmu osvijestjenog humanista, intelektualca čiji posao nipošto nije usko znanstveno područje koje stoji u opisu njegova posla, već prije svega, aktivno inzistiranje na znanstvenosti, kritičnosti i odgovornosti. Takve vrijednosti, a ova knjiga ih upravo propagira, dobrodošle su i poželjne u našoj kulturnoj svakodnevici, pogotovo stoga jer je hiperprodukcija teorijskog kolažiranja pridonijela da se individualnost i s njome povezana odgovornost sve više stavljaju u drugi plan. Suprotno tome, *Domovinski eseji* su knjiga južnoslavista prof. dr. Zvonka Kovača o domovinskim temama njegova zavičaja te problemima profesorskoga poziva i slavističke struke, esejistička knjiga koja se sastoji od skupa tekstova različite tematike, metodološko-teorijskih usmjerenja i rješenja, ali ona svojim kontinuiranim pozivom za otvorenost, kritiku i odgovornost svih, a pogotovo znanstvenih djelatnika, predstavlja zanimljiv iskorak u hrvatskom humanističkom kulturnom prostoru.

Ivan MAJIĆ

Konačno antologija suvremene ukrajinske književnosti na hrvatskome jeziku

Galina Kruk, Ljudmila Vasiljeva i
Damir Pešorda: *Antologija suvremene
ukrajinske književnosti*, Sveučilište
Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku,
Filozofski fakultet, Osijek, 2008.

Ukrajinska je književnost u Hrvatskoj premalo poznata. Ako usporedimo broj na hrvatski jezik prevedenih književnih djela svih slavenskih naroda, tada se Ukrajinci zajedno s Bjelorusima i Sorbima nalaze na dnu ljestvice. Na ovoj ljestvici visoko mjesto zauzima ruska književnost, što nije odraz samo literarnih vrijednosti, već i snažnog utjecaja ideologema kao što su panslavizam i lenjinizam. Prevedenje ruskih pisaca, kako onih koji su istinske svjetske veličine, tako i onih koji su čista ideologija, velikodržavlje i šrot, toliko je obimno i učestalo, da čak začuđuje i stoga bi zahtijevalo dužu historiografsku elaboraciju. Za razliku od Rusije Ukrajina je kolijevka slavenske uljudbe, pismenosti i književnosti. Prema primarnom povijesnom i književnome djelu „Povijest minulih ljeta”, Ljetopisca Nestora, Bijeli Hrvati su dio povijesnog razvoja moćne ukrajinske srednjovjekovne države poznate pod nazivom Kijivska Rus’ / Київська Русь (nikako Kijevska Rusija, kao što pišu neki naši autori). Povijest hrvatskog i ukrajinskog naroda vrlo je slična po milenijskoj borbi sa susjedima za, ne samo državni suverenitet, već i za kulturni identitet, pa čak i za golu etničku opstojnost. Iz povijesti, kao njezin proizvod, ali i poticatelj i pratitelj, izrasta književna baština.

Godine 2008. pred hrvatskom se kulturnom javnošću pojavilo, s aspekta hrvatsko-ukrajinskih kulturnih veza, kapitalno (pionirsko i povijesno) djelo „Antologija suvremene ukrajinske književnosti”, prevedeno na hrvatski jezik, zajedničko ostvarenje ukrajinskih autora, poetese Galine Kruk i kroatistice Ljudmile Vasiljeve, te hrvatskog ukrajinista i pjesnika Damira Pešorde. Nave-

denu antologiju objavio je Filozofski fakultet u Osijeku, čiji su ugledni profesori Helena Sabljčić-Tomić, Goran Rem i Ana Pintarić, njezini recenzenti.

Predgovor navedenoj antologiji napisala je Iryna Starovojt. U nadahnutom tekstu ukrajinska znanstvenica stavlja književnost svoga naroda u povijesni kontekst: „Početak pismenosti vezan je uz likove tih istih Ćirila i Metoda. U natjecanju glagoljice s ćirilicom za vrijeme preporoda konačno je pobijedila ćirilica, koja od toga vremena vodi skrivenu abecednu borbu s latinicom, koja nas rastavlja od tih slavenskih kultura prema kojima osjećamo austrougarski sentiment te nas spaja s tima prema kojima uporno slične sentimente ne gajimo.” Od iste autorice saznajemo da antologija obuhvaća „posljednjih četrdesetak godina, s naglaskom na posljednja dva desetljeća” u razvoju ukrajinske književnosti..

Ukratko: „O suvremenoj ukrajinskoj književnosti nema smisla govoriti uopće kao o nečemu danom jednoznačno. Potrebno je vidjeti da postoji u suradnji nekoliko različitih svjetonazora i kulturnih logika. Sada u Ukrajini imamo ne jednu, nego nekoliko književnosti (*službenu* koja se trudi poslužiti novu ideologiju i dobiva za to ostatke nekadašnjih uglednih državnih nagrada; *eks-represiranu* = njoj su pružili priznanje u euforičnoj petoljetki „glasnosti”, a uskoro je izgubila više nego je dobila; tzv. *profesionalnu* – koja još uvijek utvrđuje opsege svoje popularnosti; te marginalno pismo za *književne sladokusce*)”.

Antologija suvremene ukrajinske književnosti, koju predstavljamo, podijeljena je u četiri prirodna tematska bloka: *poezija; proza; drama i esejistika*. Uvodne, znalački pisane eseje svakom od navedenih poglavlja napisao je Damir Pešorda.

U početnome „Uvodu u suvremenu ukrajinsku poeziju” Pešorda, između ostaloga ističe: „Ukrajinska se književnost, kao i književnost mnogih drugih dugo neslobodnih naroda uostalom, razvijala kroz oporbu i suprotstavljanje stranoj supremaciji ili pak totalitarnom režimu, najčešće i jednome i drugome. Takvo povijesno naslijeđe presudno je utjecalo i na formiranje specifičnih karakteristika te književnosti: ona je, prije svega, zadržala neke funkcije kojih su se književnosti

zapadnoeuropskih zemalja davno lišile, ona je, osim toga (a uslijed toga!), kao trajnu poputbinu zadržala stanovitu romantičnost, ako i ne uvijek u poetici – ono barem u poimanju književnog poslanja i književnosti kao takve.”

U svoju antologiju Krukova, Vasiljeva i Pešorda, uvrstili su četiri generacije pjesnika. Nakon uvida u odnos prema prvome naraštaju uvrštenih pjesnika, tzv. „šezdesetašima”, prisiljen sam izraziti neslaganje s ponuđenim odabirom. Naime, kako ističe Pešorda, tzv. „šezdesetaši” su zastupljeni samo s pet pjesama tek dvojice autora V. Stusa (1938.-1985.) i I. Kalineca (1939.)” Budući da u predgovoru nije riječju spomenuta povijesna zasluga naraštaja pjesnika vezanih za 60. godine 20. stoljeća, zvanih stoga „šisdesjatniki”, odnosno „šezdesetaši”, ovaj pojam za hrvatske čitatelje ostaje riječ bez pravog sadržaja. Činjenica što je uvršten u antologiju esej Olega Soloveja „*Šezdesetaši*” i „*devedesetaši*”: *strategija paralelnog postojanja*, ne umanjuje iskazani debalans, jer je Solovej uvršten kao jedan od reprezentanata ukrajinskog eseja u posljednjem istoimenom poglavlju.

Kada govorimo o „šezdesetašima”, moramo naglasiti kako je riječ o naraštaju koji je dao najveća imena ukrajinskog pjesništva druge polovine 20. stoljeća, kao što su Oles Gončar¹[1], Lina Kostenko²[2], Ivan Drač³[3], Dmitro Pavličko⁴[4], Mikola Vingranovski⁵[5], Pavlo Movčan⁶[6], Leonid Talalaj⁷[7], Pavlo Zagrebeljni⁸[8], Ivan Džuba⁹[9] i navedena dvojica. Da u književnom svijetu postoji osjećaj za istinske vrijednosti, Lina Kostenko, Mikola Vingranovski i Ivan Drač davno su trebali dobiti Nobelovu nagradu, jer su za nekoliko kopalja bolji književnici od lijepog broja laureata ove nagrade, da im radi pristoj-

1 Александр Терентьевич Гончар, (1918. – 1995.)

2 Ліна Василівна Костенко (1930.).

3 Іван Федорович Драч (1936.)

4 Дмитро Васильович Павличко (1929.)

5 Микола Степанович Винграновський (1936-2004.)

6 Павло Михайлович Мовчан (1939.)

7 Леонід Микольйович Талалай (1941.)

8 Павло Архипович Загребельний (1924.-2009.)

9 Іван Михайлович Дзюба (1931.)

nosti ne spominjem imena. Osim toga *šezdesetaši* su na svojim plećima nosili tešku i opasnu zadaću čuvanja materinskog ukrajinskog jezika koji je kroz tzv. *suržik* bio od boljševika osuđen na nestajanje u korist ruskoga, oni su bili baštinici ukrajinske državotvornosti i zbog toga podnosili progone KGB-a, oni su utemeljili prvu ukrajinsku nacionalnu, državotvornu i demokratsku stranku Narodni Ruh Ukrajine (Čornovil¹⁰[10], Pavličko, Movčan, Drač) i obnašali najviše dužnosti u prvim vladama i sazivima parlamenta nezavisne Ukrajine. Među „šisdesjatnik” spada i slikarica Ala Gorska, inače Ruskinja, koja je svoj ukrajinski državotvorni angažman platila glavom. Oni su krčili putove do slobode. Naraštaj koji je došao iza njih mogao se slobodnije i slobodno priključiti modernističkim i postmodernističkim strujanjima koja su ih odvodila na zapad i uključivala u svjetske književne tokove, ali nitko od njih, bez obzira na ostvarenu slobodu, nije dosegnuo umjetničku razinu „šezdesetaša”. Autore naše antologije može opravdati jedino činjenica da su djela pjesnika ovog naraštaja vrlo teška za prevođenje, poglavito se to odnosi na Linu Kostenko i Mikolu Vingranovskoga. Gotovo ih je nemoguće prevesti. Ovo govorim iz osobnog iskustva, jer sam u izboru od nekoliko pjesama više njih prevodio na hrvatski jezik.

Izboru pjesnika iz ostala tri naraštaja nema se što prigovoriti. Sve su to velika, čak i sjajna pjesnička imena, među kojima su neka s kojima sam se družio, kao npr. Oksana Zabuško, Ivan Lučuk i Jurij Pozajak. „Sedamdesetaši” su zastupljeni samo s šest pjesama čiji su autori V. Goloborodko (1945.) i O. Lišega (1949.). „Preostalo nešto više od sedamdeset pjesama otpada na preostalih dvadeset šestero pjesnika i pjesnikinja, pripadnika generacija osamdesetih i devedesetih.”

Ovakva podjela naraštaja po desetljećima nije posebnost ukrajinske književnosti. Istu podjelu nalazimo u udžbenicima i povijestima suvremene židovske (izraelske) poezije.

10 В'ячеслав Максимович Чорновіл (24. prosinca 1937.-25. ožujka 1999.), sovjetski disident, ukrajinski rodoljub i politički lider, jedan od utemeljitelja Народного руха України. Poginuo u nerazjašnjenim okolnostima.

Pešorda uočava nepravdu koja je nanesena „šezdesetašima” i stoga ističe: „Taj nerazmjer naraštajne zastupljenosti, recimo to odmah, ne sugerira i vrijednosni nerazmjer, jednostavno smo nastojali dati što širi uvid u recentno stanje ukrajinske poetske produkcije i detektirati razvojne tendencije u njoj, dok su književnopovijesne i antologičarske nakane bile u drugom planu”.

Navodimo uvrštene pjesnike onako kako im je određen slijed u antologiji: Vasil Stus, Igor Kalinec, Vasil Goloborodko, Oleg Lišega, Taras Fedjuk, Casil Gerasimjuk, Igor Rimaruk, Nadija Strem, Oksana Zabuško, Ivan Malkovič, Jurij Andruhovič, Oleksandr Irvanec, Viktor Neborak, Jurij Lisenko, Konstantin Moskalec, Nazar Gončar, Ivan Lučuk, Ivan Andrusjak, Ivan Ciperdjuk, Roman Skiba, Timofij Gavrilov, Ljubomir Strinagljuk, Marijana Kijanovska, Marjana Savka, Nauar Fedorak, Andrij Bondar, Sergij Žadan, Galyna Kruk, Darka Sirojid i Ostap Slyvynskij.

Ovom popisu trebalo je svakako dodati pjesnika Viktora Ženčenka, poglavito zbog njegove zorne poezije.

U „Uvodu u suvremenu ukrajinsku prozu”, Damir Pešorda ispravno zaključuje da je ukrajinska proza tijekom „cijeloga dvadesetoga stoljeća zadržala neke funkcije, prije svega didaktičku funkciju, nacionalnog ili ideološkog predznaka, koje je u zemljama sa sretnijom poviješću, to jest onim zemljama i narodima koji su svoje nacionalno i državno pitanje uspješno riješili davno prije, izgubila još tijekom 19. stoljeća”. Iz toga proizlazi „stanovita unutarnja inkoherenost ukrajinskog kulturnog i nacionalnog bića. Ta unutarnja, – nastavlja Pešorda – poviješću uzrokovana, rascijepljenost ukrajinskog bića uočljiva je na kulturnom, jezičnom, vjerskom, pa i teritorijalnom planu. Naime, nalazeći se na razmeđu istoka i zapada, Ukrajina je baštinila tu rascijepljenost kao nerazdvojivu značajku vlastite biti, kao dio nacionalnog identiteta”.

Od ukrajinskih prozaika u antologiji koju predstavljamo uvršteni su: Emma Andijevska, Valerij Ševčuk, Jurij Pokaljčuk, Volodymir Dibrova, Juraj Vynnyčuk, Jurij Gudz, Vasil Gabor, Galyba Pagutjak, Mikola Rjabčuk, Jurij Andruhovič, Jevgenija Kononenko, Oksana Zabuško, Jurij Izdryk, Oles Uljanenko,

Volodymir Ješkilev, Ivan Lučuk, Taras Prohasko, Andrij Kokotjuha, Lesja Demska, Ganna Steciv, Svitlana Pyrkalo, Natalka Snjadanko i Marija Matios.

Poglavlje „Drama” donosi samo tri autora. Damir Pešorda o tome piše: „Ako se za izbor suvremene ukrajinske poezije i proze u ovoj knjizi može reći da su barem u dobroj mjeri, ako ne i uvijek na visini antologijskih kriterija – za izbor dramskih tekstova, recimo to odmah, to se ne bi moglo kazati.” Ta tri reprezentativna dramska pisca su Oleksij Kolomijec, Oleksander Irvanec i Jurij Paskar.

Autori naše antologije zaslužuju pohvalu i zbog toga što su hrvatskoj javnosti predstavili i ukrajinsku književnu esejistiku. Njihov je izbor pao na četiri dobra autora: Andrija Sodomoru, Vjačeslava Medvida, Jurija Andruhoviča i Olega Soloveja.

Bez obzira na mala neslaganja u izboru pjesnika, želim autorima „antologije suvremene ukrajinske književnosti” odati najveće priznanje. Antologija je objavljena u Osijeku kao fakultetski priručnik. Stoga njezina tehnička i grafička opremljenost daleko zaostaju za važnošću i vrijednošću njenog sadržaja. Kada ocjenjujemo vrijednost književnih prijevoda, također treba odati priznanje i izraziti zahvalnost, poglavito sjajnoj kroatistici prof. dr. Ljudmili Vasiljevoj, koja je prevela najveći dio priloga, ali i pjesnicima Damiru Pešordi i Galini Kruk za izvršenu poetizaciju. Kvaliteta prijevoda je izvanredno važna. Mišljenja sam da je bolje neko djelo ne prevoditi, nego ga prevoditi loše i na amaterskoj razini. U ovom se slučaju okupila sretna trojka u čijim su se intelektualnim habitusima našli zajedno filolozi, kroatisti, ukrajiniisti, književni povjesničari, književni prevoditelji i pjesnici. Smije li se razmišljati o „Zlatnoj knjizi ukrajinske poezije” u prijevodu i izboru istih autora? Čestitke idu i Filozofskom fakultetu u Osijeku. Nadamo se da će „Antologija suvremene ukrajinske književnosti” potaknuti zanimanje hrvatskih izdavača, nakladnika, prevoditelja i književnih komparatista za bogatu književnu baštinu i suvremeno literarno stvaralaštvo na ukrajinskome jeziku.

Đuro VIDMAROVIĆ

Višestruko značajan pomak

Pero Pavlović: *Vrutak, stručak. Sinje blago*. Zagreb: Mala knjižnica Društva hrvatskih književnika, 2009.

Neko književno djelo može imati smisla samo ako znači neki svojevrsan pomak, izvjesnu inovativnost, a samim tim i inventivnost. S tom napomenom odmah nam valja naglasiti da knjižica Pere Pavlovića (rođena u Gradcu kod Neuma, 1952) o kojoj je ovdje riječ dolazi kao višestruko značajan poetski pomak, rekao bih podjednako riječju i propustom. Najprije propustom: za razliku od mnogih, rekao bih gotovo većine, današnjih pjesničkih ostvarenja ili uradaka, uzalud ćemo tražiti u ovim stihovima tračak povijesno-usudnih datosti, odraze krajolika, nedaće socijalnih odnosa, svakodnevnih životnih tereta koji nerijetko zamagljuju ili zaglušuju pjesničku sliku. U ovoj zbirci sav proces pjesničkog pre-stvaranja, tj. „poein” u prvotnom smislu, ovdje se događa na potpuno pročišćenim odnosima pojavnosti i riječi.

Već sam naslov označava, rekli bismo, tri temeljne opće imenice: vrutak kao najzorniji dodir iskonskih agregatâ, donos dara života iz zemlje, stručak kao očitovanje rasta, izlaska prema svjetlosti i usvajanje prostora, a ako prihvatimo sinje blago, ne u materijalnom smislu nego tek kao dočuj iz fabulativnog svijeta narodnog pripovijedanja, onda nam i ne će biti teško tu zadnju sintagmu prihvatiti kao sažetak dviju prethodnih.

No valja nam se vratiti već spomenutim pročišćenim odnosima pojavnosti i riječi: sve počinje pjesmom „*nevjerica*”. U tih osam kratkih stihova veoma je naglašena sumnja kao pokretač riječi, a sama riječ „*noća*” te dva završna stiha („*novi život propjevat će / iz okova I pepela*”) kao da žele povezati svojevrsnu pjesničku neangažiranost s hrvatskom književnom tradicijom, posebno sa S. S. Kranjčevićem, kao pragom novije hrvatske poezije. U sljedećim dvjema pjesmama („*perjanice*” i „*vjeda boli*”) naglašen je protok

vremena, dok pjesme „zor” i „plam” očituju događajni dinamizam. U pjesmi „zor” glagolima „prometnut se u kret”, „zarno čilit”, „san i javu pjevom krilit”, dok će u „plamu” tu ulogu imati imenice, kao „bljesak i brzutak”, „krilatica”, „trepet” i „tren”. U pjesmi „lipe” svaki je stih posebna slika, iako pjesmu kao cjelinu upravo povezuje lipa kao biljka koja dominira svime što je spomenuto. No svakako bih izdvojio predzadnji stih: „cvjetnu bajku lipanj prede”. Kao da se u taj stih uvlači dio važnosti lipe kao „svetog drveta” u slavenskoj mitologiji.

Pjesme koje slijede „šum”, „tvorba”, „klik”, „časak”, „slutnje” i „javke” sve su odreda odrazi pojavnosti kakvom je pjesnik vidi. Na prvi pogled pjesme „varka” te „odreci ruci zlost” pune su poduke i upozorenja, ali i mnogo više od toga.

odreci ruci zlost
pripravi pravici put
preteci snagom tlo
sustižu varke te svud
nek jezik zemni zri
trpkom šutnjom propet
stvrevom misli se skrivj
davnoj si pjesmi otet

(*odreci ruci zlost*)

Češće nego li „zlost” dolazi istog korijena a gotovo i istog značenja riječ „zlica” („kad se roje crne zlice”), no to nas nikako ne bi trebalo navoditi na pomisao da ova poezija ima bilo što s moraliziranjem. To su zapisi pjesnika koji promatra fenomene, poigrava se tim uočavanjem, a ponekad i neočekivanim premetanjem. Pavlović je „poeta ludens”. Nerijetko riječ čini da ponovno biva, da u stih unosi ponešto rubnog značenja, a nerijetko se ponešto oduzima ne samo od njene konotativnosti nego i same norme: „izipkati”, „zarno čilit” (i gl. „zarnuti”), „brzutak”, „sjetan prizor plam i pah”, „biti varka ili trenut”, „prvi zrik”, „nepojamni”, „sićan”, „nujno lišće”, „zib”, „u očutu tinja žar”, „štilac”, „razluka”... Sve je to iz prvog ciklusa po kojem je ova zbirka i dobila ime, a koji je obuhvatniji nego li dva preostala ciklusa „svib” i „zlaćen zir”. Iako su to veoma rijetko rabljene riječi, a za neke

bismo pomišljali da su odavno istrošene (kao npr. „nujno lišće”), Pavlović ih ponovno vraća u život, nerijetko ih dovodi u nove konotacije. Slično je i s novotvorenicama (neologizmima), koje lako možemo osjetiti kao svojevrsnu prinovu hrvatskom leksičkom blagu. Ponekad će se pjesnik koristiti i ikavizmima (kao „cviće”, „utiha”...), iako on sam nije iz ikavskog kraja.

Iako inovativna, ova poezija nije bez mjestimičnih poveznica s hrvatskom pjesničkom tradicijom. Već spomenusmo Kranjčevića, a „preobrazba” će nas, bar naslovom, navesti na pomisao o A. B. Šimiću. Pjesma „svjetlo usred tmice” ima sličnosti s narodnim „brojalicama”:

eto glasa usred tmice
(- - -)
eto puta usred tmice
da odagna nevjerice
da prokaže nezalnice
da ozari nujno lišće
Eto svjetla usred tmice

A završni se stihovi pjesme „tko se lako riječi lati” mogu uzeti kao poslovice. A i inače ta pjesma – na svoj način „programska” – može nam poslužiti donekle i kao ključ ove poezije pa je navedimo u cjelini:

grominjalo glavinjalo,
plaminjalo praminjalo
zatravilo zaplavilo
I ljepotom zašarilo
u progovor što je stalo
na napatuk poticalo
snilo vilo krišom cvalo
zrilo lilo zlatno sjalo
Očuh krijesan razbuktao
tko se lako riječi lati
pjevom javke okrilati.

Neki će nas stihovi podsjetiti i na narodne igre riječima kao npr. „čili časi časom čile” („sanje”), a pjesma „pod imenom kim se krije” može se smatrati zagonetkom. Slično bi se moglo tvrditi i za pjesmu „javke” te još za neke.

Stihovi su najvećma osmerci sa stankom uglavnom iza četvrte stope, ali ponekad na-

iđem na sedmerac, a pjesma je „Čempres” pisan u šesnaestercu.

Posebno su veoma česte aliteracije, što se već iz navedenih stihova da vidjeti. Navedimo još samo jedan primjer, odnosno pjesmu „svibanj svib” u cjelini:

svibanj svib
sladakj svibanj
sunčan sladak svibanj sviće
svib
sviće
sunčan sladak sviće.

Rime u ovoj kratkoj knjižici pjesama zavrjeđivale bi posebnu pažnju. U pjesmi „perjanice” svi se stihovi rimuju na „-ice”, a u pjesmi „Vjera boli” rimuju se „kob,,: „log” pa „cvili: širi”. Naslovi pjesama, koje dolaze

sljedbeno „cvil” i „kriil” također se rimuju, a Pavlović ponegdje oživljava i tzv. „serpentin-sku rimu”, kao u pjesmi „procućenje”, gdje se zadnja riječ prve prenosi kao prva riječ sljedeće strofe („ticaj”: „sricaaj”). Uostalom, počujmo sama pjesnika o rimi u pjesmi „propjev”:

nije rima spravljen dar
okosnicu ljubav tvori
u očutu tinja žar
drugom riječi pjesma zbori.

I zaista je zanimljiv čitateljski prohod kroz ovaj Pavlovićev „očut” u kojemu „tinja žar”, približiti se tom vrutku, gdje će nam se tek na prvi pogled ukazati tanahan stručak, ali u kojem nam je moguće pronalaziti „sinje blago”.

Vinko GRUBIŠIĆ

DHK - Kronika

Prosinac 2009.

– 1. prosinca

Održana je Tribina u povodu 70. rođendana pjesnika i esejista *IGORA ZIDIĆA*. Sudjelovali su: povjesničar umjetnosti Milan Bešlić, dr. sc. Ivan Rogić Nehajev, akademik Tonko Maroević, prof. dr. sc. Petar Selem, akademik Ante Stamać, dramski umjetnik Joško Ševo i voditelj Tribine DHK.

Skup je pozdravio predsjednik DHK Borben Vladović.

– 2. prosinca

Na Tribini DHK razgovaralo se o romanu *POLUSAN* dobitnika nagrade „K.Š. Gjalski” za 2009. godinu – Ratka Cvetnića. Sudjelovali su: dr. sc. Ivan J. Bošković, prof. dr. sc. Stipe Botića, Strahimir Primorac i voditelj Tribine DHK.

– 3. prosinca

Na Tribini DHK predstavljena je knjiga Vladimira Poljaneca *VODIČ ZA HODOČANIKE* (Hrvatskozagorsko književno društvo, Klanjec, 2009.). Uz autora, sudjelovali su recenzent mr. sc. Božidar Petrač, mr. sc. Ivan Cesarec i voditelj Tribine DHK.

Održana je sjednica Povjerenstva za Zatrebačke književne razgovore.

– 8. prosinca

U prostorijama DHK nakladnička kuća Tražimo istinu d.o.o. predstavila je knjigu *RANJENO DIJETE* autora doc. dr. sc. Mirka Mataušića i Vesne Gračner, prof.

– 9. prosinca

Na Tribini DHK nakladnička kuća Altagama predstavila je knjigu Martina Heideggera *NA PUTU KJEZIKU* u prijevodu Josipa Brkića. Uz prevoditelja, sudjelovali su prof. dr. sc. Goran Gretić, prof. dr. sc. Cvjetko Milanja, urednik dr. sc. Branimir Bošnjak i voditelj Tribine DHK.

– 10. prosinca

Na Tribini DHK predstavljena je knjiga Josipa Pavičića *BJELOVARSKI LIST, pjesme i kupleti* (Mala knjižnica DHK, Zagreb, 2009.). Uz autora, sudjelovali su prof. dr. sc. Vinko Brešić, urednik knjige Borben Vladović i voditelj Tribine DHK.

– 11. prosinca

U prostorijama DHK Ured za ravnopravnost spolova Vlade RH predstavio je knjigu Katarine Prpić *WOMEN IN SCIENCE AND TECHNOLOGY*.

– 16. prosinca

Na Tribini DHK obilježen je 85. rođendan *akademika SLOBODANA NOVAKA*. Sudjelovali su: predsjednik DHK Borben Vladović, akademik Tonko Maroević, Davor Velnić, prof. dr. sc. Cvjetko Milanja, mr. sc. Božidar Petrač i dramski umjetnik Joško Ševo.

Održana je sjednica Povjerenstva za autorska prava, položaj pisaca, socijalno-mirovinska pitanja.

– 17. prosinca
Održana je 11. sjednica Upravnog odbora DHK.

– 18. prosinca
Održan je književno-znanstveni kolokvij u povodu 90. obljetnice rođenja *JURE KAŠTELANA*. Sudjelovali su: akademik Ante Stamać, mr. sc. Božidar Petrač, Milan Bešlić i Marko Grčić. Pjesme Jure Kaštelana govorila je dramska umjetnica Nada Subotić. Pjesme Jure Kaštelana *San u kamenu* – uglazbio Natko Devčić i *Što ću ja i moja gitara* – uglazbio Vladimir Ruždjak izveli su sopranistica Ljerka Vladović i pijanist Đuro Tikvica.

Skup je pozdravio predsjednik DHK Borben Vladović.

– 25. prosinca
U Parizu je u 89. godini života preminuo pjesnik, dramski pisac, esejist i prevoditelj *RADOVAN IVŠIĆ*.

– 26. prosinca
U Koprivnici je u 63. godini života preminuo pjesnik, prozaik i esejist *SLAVKO FIJACKO*.

Anica VOJVODIĆ