

ФИЛОЗОФИЈА ИСТОРИЈЕ

Срђа ПАВЛОВИЋ*

ДА ЛИ ЈЕ БАЛКАН ДИО ЕВРОПЕ?

Када се размишља о Балкану и његовим везама (или недостатку и неадекватности веза) са европским културним простором, неминовно се намеће и питање о карактеру контаката који постоје на назначеној релацији. Природа и унутрашња динамика интеракције између ове двије средине једно је од значајнијих питања којима се одавно баве историчари, социолози и политиколози.

Сврха овог кратког есеја јесте да назначи неке карактеристичне црте ових односа у савременом контексту и да обиљежи маргинализован балкански културни круг. Овај есеј ће такође дотаћи проблем историјске презентације култура и народа који почивају на другачијем концепту времена од онога у оквиру којег функционише савремена историјска наука.¹ Осим тога, чини се сврсисходно елаборирати и на тему тренутне позиције Централне Европе, као географског, политичког и културног концепта, у односу на западноевропски миље и положај који Балкан заузима у том систему односа.

Реални оквири у којима је смјештен и осмишљен концепт Централне Европе неодољиво подсећају на граничнике који *периферију* одвајају од *центра*. Централна Европа је заузела мјесто које је, до прије једне деценије, заузимала Источна Европа - периферија и маргина западноевропске цивилизације; мистични и непредвидиви пејзаж источно од Беча.² У оваквој подјели улога, Балкан заузима интересантну позицију. Његов положај је, у првом реду, одређен у оквиру саме Средње Евро-

* Аутор је асистент на катедри за историју Алберта Универзитета, Едмонтон.

¹ Генерално посматрано, научни апаратус историјске науке почива на линеарном концепту времена, идеји промјене и прогреса. Насупрот таквој, општеприхваћеној аналитичкој категорији, стоји циклични концепт времена, толико карактеристичан за све словенске културе, као и за традицијске културе других народа.

² Имагинарне и реалне границе Источне Европе зависиле су, у многоме, од географске лоцираности самих картографа. По том принципу су се и помјерале, показујући сву своју флексибилност и имагинарни карактер. Сходно томе, одредница "источно од" често је значила: источно од Париза, Прага, Будимпеште, Љубљане или Загреба.

пе - као географска, политичка, економска и културна ивица периферије. Са западноевропског становишта, Балкан је још (или данас неупоредиво више него икада раније) дио Оријента.

Распад комунистичких система у Европи и нестајање Берлинског Зида (као физичке препреке за директну комуникацију), донио је као резултат оживљавање ранијег концепта Централне Европе - хомогеног политичког и културног простора. Иако је оваква категоризација одавно у употреби, модерни аналитичари су сматрали за потребно да на све стране разгласе смрт једне и рођење (или васкрснуће) друге Европе.³ Судајући по тренутним политичким, економским и културним трендовима у Европи, чини се да се полако исписује нови рјечник имагинарних предјела.

У овом новом окружењу концепт Централне Европе се, у основи, појављује као репрезентација сталне борбе против маргинализације и као покушај да се изнова дефинише идентитет хетерогеног геополитичког и културног миљеа. Јер упркос свим напорима да се ствари представе у другачијем свијетлу, овакав миље је хетероген феномен. Проблем лежи у чињеници постојања знатних разлика између идеалистичког и поједностављеног концепта Европе као јединственог културног простора и реалности савремених трибализама унутар и изван такве Европе, без обзира да ли су они резултирали ужасима "етничког чишћења" или не. Са друге стране, није свако очаран новом формом европског идентитета и очигледна су неслагања о валидности новог концепта о "јединству у разликама". Чак и када би прихватили тврдњу да је Европа концепт без граница, стварност нас присиљава да из тог концепта искључимо све земље (са изузетком Аустрије), које су некада чиниле простор зван као *Mittleeuropa*. Такав приступ може лако креирати нестабилност и осјећај културне дезоријентације. Једна од карактеристичних манифестација унутрашњих тензија и реакција на нови тренд јесте изнаглажење заклона у локализованом осјећању идентитета везаном за специфичну и јасно омеђену територију. Савремена Европа је постала поље развоја и дјеловања различитих форми национализма који наглашавају потребу за повратком на чисте (митске) и "стабилне" темеље "старих традиција". То је позив на враћање хомогеном идентитету који се сматра здравом заједничком пра-основом, или, како је то дефинисао Салман Ружди - повратак апсолутизму чистог. Процват културног регионализма и малих национализама карактеристичан је за европску историју током протеклих двадесетак година. Европски идентитет оставља мало маневарског простора за велики број придошлица и популацију из дијаспоре, који сада настајују земље матице на европском континенту. Ако се, пак, овом питању приступи из историјске перспективе, говорити о Централној Европи (Европи) као кохерентном тијелу веома је ризично. Очигледне разлике у националним културама су много дубље него

³ У овом погледу значајни су радови британског публицисте и историчара Тимоти Гартон Аш-а. Скоро да би се могло тврдити да је његова изјава: "Источна Европа је мртва", имала карактер иницијалног праска у креирању (ре-креирању) концепта Централне Европе.

њихове сличности. Савремена политичка тактика наглашавања сличности и занемаривања разлика неодољиво подсећа на знани апаратус националистичке реторике и веома је сумњива. Централна Европа, као препознатљива културна арена, са свим елементима унутрашњег динамизма и разлика, више личи на граничну област много већег и често негостољубивог простора - Запада.

Данашња перспектива нам дозвољава да оживљавање концепта Централне Европе (Европе) тумачимо на много начина. Један од начина јесте анализирати овај феномен као врсту носталгије за Европом које више нема. Истовремено, овим се приступом може рационализовати бијег у креирање сопствене, замишљене Европе - као неминовност коју је наметнуо живот и негостољубивост Запада. Уколико се не може бити прихваћен од стране Европе/Запада брзо и безболно, прибјегава се креирању те личне, имагинарне Европе. У њој се, потом, локални идентитети могу лакше успоставити и "постојати". Неки историчари виде Централну Европу као политичку фразу измишљену од стране интелектуалаца који су тражили контра-тежу термину Источна Европа.⁴ У овом контексту, одредница Источна Европа је схваћена као пежоратив, пошто се термин "источни" обично везивао за Русију и Совјетски Савез. Изједначавања у овој равни нијесу прихватљива за многе, с обзиром да негирају постојање линија независног историјског развоја свих оних држава и народа који су деценијама били под совјетском доминацијом. Мада је емоционални пртљак ових деценијских фрустрација у великој мјери присутан у гледиштима одређеног броја бивших источноевропљана, њихову скепсу у односу на Централну Европу и валидност тог концепта не треба сасвим одбацити. Очигледно је да појачано интересовање за Централну Европу, које данас показују западноевропски интелектуалци, има мало елемената искрене забринутости за културне тековине и правце културних кретања и развоја у региону. Оно је више производ западне спознаје да је вјековна подјела на Исток и Запад (политичка, економска, културна), произвела нестајање једне читаве географске зоне са европског хоризонта.⁵ Чини се да је Западна Европа постала свјесна да је дио њеног сопственог културног наслеђа нестао. Али чак и таква спознаја није промијенила однос Запада према Истоку. Из данашње перспективе Париза, Беча и Брисела, Централна Европа је још увијек виђена само као источни руб европског континента - његова зона сумрака.

У овако структурираном систему кодификације, Балкан је одувјек био виђен као европско "друго", а често и као "друга" Европа. У савременој гео-политичкој и културној констелацији европског мљечног пута, Балкан је, изнова, сасвим искључен из сваке европске дискусије и позициониран као периферно "друго". Историчари и политичари још увијек виде народе на Балкану као нецивилизоване Византинце који се

⁴ Marija Todorova, *Imagining the Balkans* (New York: Oxford University Press, 1997), str. 152.

⁵ Milan Kundera, "The Tragedy of Central Europe" (*The New York Review of Books*, April 1984), str. 34.

не уклапају у норму понашања кодификоване од стране цивилизованог свијета. Призивајући њихову тужну судбину и несретне историјске околности, модерни аналитичари виде народе на Балкану као непријатеље рафинираног и образованог Запада.

*"Оно са чиме смо суочени и са чиме се требамо борити јесте њужна чињеница да су дешавања током ранијих вјекова - не само из времена турске доминације, већ и из ранијих периода - имала за резултат њродор у јужноевројске обласи евројског континента, елементарна не-евројске цивилизације, чије су не евројске карактеристике сачуване до данашњег дана."*⁶

Данас се Балкан тумачи као колијевка модерне политичке шизофреније, као земља национализма и мржње, земља безнађа, расутих костију и апатије. Балкан данас представља идеалан терен за истраживање феномена "креирања другог". Чини се да су сви дискурси о Балкану као географском и културном ентитету, невезаном и одвојеном од европског значењског оквира, подређени схватању које заговара конструкцију као снажан симбол лоциран изван историјског времена. Заговорници таквог дискурса показују зачуђујући недостатак воље да схвате комплексност историјског, политичког и културног миљеа Балкана. Они престано убјегавају у замишљени свијет апстракција и генерализација постајући тиме заточеници сопствених закључака. У овом погледу, Балкан и балканизам се погрешно анализирају као једна од варијанти оријентализма.⁷

Процес креирања слике и схватања Балкана у главама европских истраживача може се пратити уназад до раног периода модернизације европског идентитета насупротив таквом концепту, варирао је у свом формалном облику кроз вјекове. Ренесансни дискурс базирао се на религијској припадности као релевантном моралном и интелектуалном оквиру одређивања. Не-европски народи су били кодификовани терминима попут "иагани", "нејросвијетени" или чак "демонски". У времену просвјетитељства, основне карактеристике "другог" биле су незнање и празновјерје. У деветнаестом вијеку, када се родила модерна антропологија, ови "примитивни" народи кодификовани су у категоријама "разви-

⁶ *The Other Balkan Wars. A 1913 Carnegie Endowment Inquiry in Retrospect with a New Introduction and Reflections on the Present Conflict by George F. Kennan* (Washington, D. C.: Carnegie Endowment for International Peace, 1993), str. 1.

⁷ Milica Bakić-Hayden, "Nesting Orientalism: The Case of Former Yugoslavia" (*Slavic Review*, vol. 54.4, Winter, 1995), str. 917-31. О овом питању интересантан је став који заступа Марија Тодорова у својој књизи *Imagining the Balkans*. Њена опширна анализа би се, за сврху овог есеја, могла кондензовати у неколико теза: Балкан поседује конкретно историјско вријеме, док је концепт Оријента блијед и неухватљив; оријентализам је убожиште од отуђења индустријализације и метафора за забрањено - женствено, сензуално, чак сексуално; балканизам, с друге стране, представља транснационални концепт, нешто што није потпуно не-европско, није коначна дихотомија; балканизам се бави хришћанским народима; Балкан и његов идентитет су сами креирани насупротив оријенталног "другог". Гледишта Милице Бакић-Хајден о Балкану као варијанти оријентализма, у овом случају, не звуче као прихватљив аналитички оквир.

ја" и еволутивног временског оквира. Посао конструкције се одвијао у фазама све до двадесетог вијека и формирања термина "балканизација" као негативне категорије. Рани двадесети вијек био је најзначајнији период у овом процесу. Наравно, тадашња политичка дешавања у региону су обезбиједила довољно сировог материјала за формирање слике о Балкану као нестабилном и непредвидивом простору. У оквирима западноевропске културне кодификације, Балкан је коначно смјештен у категорију Блиског Истока. То је био простор у коме су прошлост и будућност везани непрекинутим ланцима и мјесто гдје рационалност није била издвојена и фаворизирана на начин како се то радило у Европи. Таква негативна представа Балкана, као и схватање о неизбјежности контакта и размјене између ова два свијетла, носила је у себи страх од балканизма и балканизације Европе, јер: "Они долазе као судбина, без разлога, без размишљања или изговора".⁸

Балкан је често бивао упоређиван и са мостом који повезује Исток и Запад, Европу и Азију. Овако формулисана визија Балкана, у основи, потврђује исправност анализе коју предочава Марија Тодорова. Балкан као мост између култура и свјетова представља транснационални концепт који је неоспориво везан са европским културним и политичким наслеђем. То је реперна тачка између степена развоја, међувријеме које као палимпсест емитује сигнале оба свијета. Наравно, овакво виђење Балкана неминовно призива карактеризације попут *полуколонијално, неразвијено, нецивилизовано и полу-оријентално*. Чини се да се овај концепт још базира на расном одређењу и колонијалном концептуалном оквиру, те да ове линије подјеле смјештају Балкан на саме ивице централноевропске периферије. Иако се чини да савремени свијет фаворизује културне разлике на рачун расних, чињеница је да овакав модел диференцијације и даље манифестује исту стару потребу искључивања извајаца тако што се они категоризују као *не-европљани* или *блискоисточњаци*.⁹ Другим ријечима, овдје се ради о истом европоцентризму из прошлих дана, увијеном у нове хаљине и опремљеном новим оправдањима.¹⁰ Оно на основу чега се данас одређује нечије укључење или искључење из европске породице није облик носа или боја коже, већ ритам музике, акценат и неразумљиви језички апаратус. Савремено друштво више не размишља у оквиру старих ригидних категорија инфериорних и супериорних раса, већ у категоријама култура које се не могу асимилувати. Концептуалне разлике између два начина мишљења нијесу велике. Почетке тешкоће са којима се Европа суочавала по питању пријема "странаца" унутар интимног и примордијалног склопа веза које одређују аутентичне Европљане, креирале су форме расизма у којима културна и етничка диференцијација заузима мјесто раније биолошке хијерар-

⁸ Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, Second Essay, Section 17. trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage 1967), str. 86.

⁹ Paul Gilroy, "On the Necessity and the Impossibility of Being a Black European", (*The Contemporary Study of Culture*, Vienna 1999) str. 53-60.

¹⁰ Термин "европоцентризам", у контексту овог есеја, односи се на историцизам који пројектује Запад као историју.

хије. Без обзира на сво прокламовано самопоуздање, европски идентитет представља рањив и нејасан феномен који се базира на претпоставци заједничког културног идентитета.

Улога Европе (Запада) као референце и матрице по којој се мјери значај "другог", дјелује на много нивоа. Прво, ради се о процесу асиметричног незнања: они који нијесу западњаци морају читати "велике" западне историчаре (Е. Р. Thompson, Emmanuel Le Roy Ladurie ili Carlo Ginzburg) како би били у стању произвести добре историје. Западни академици не морају, с друге стране, познавати радове својих колега са Истока. Штавише, не-западњаци су препознати и признати као иноватори тек онда када ставе у праксу жанрове истраживања који су развијени за потребе европске историје. Тако се дешава да "опште историје" Јужних Словена, анализе племенског менталитета на Балкану и слични радови добијају похвале Запада. Виђење периферије кроз аналитичку призму Европе постаје једини прихваћени начин писања историје. Европа се поставља као теоретски субјекат свих историја. Стога не чуди да су радови не-западњака концентрисани на анализу историјске транзиције. Историчари се питају да ли су друштва у којима живе и о којима пишу остварила успјешан прелаз ка модернизацији и капитализму. Одговор је врло често негативан. Осјећај неуспјеха снажно карактерише историјске презентације ових друштава, па не-западне историје постају оваплоћење пропале транзиције. Овакви прикази неуспјешних промјена у не-западним историјама само наглашавају њихову другоразредну улогу и маргиналност у односу на Запад а, с друге стране, учвршћују доминацију дискурса Европе као историје.¹¹ У том смислу, Балкан служи као супротни пол истог магнета, као драстичан примјер опасности коју хетерогеност и настојање да се очува национални и културни идентитет собом носе. На другом полу овог магнета налази се концептуално заокружена Европа, њен мултикултурни и рационални идентитет - Европа као колијевка свијести, прогреса и модерности. Овакав аналитички приступ, међутим, занемарује значај софистицираног и перманентног процеса потискивања локалних (националних) идентитета и култура, у сврху креирања супранационалног концепта. Ово "мекано насиље"¹² новог интернационализма креира концепте који представљају факторе уједињења и формирају *свеобухватну катигорију* у оквиру које се нови супранационални модел може развијати и опстајати.

Могло би се чак тврдити да савремено наглашавање модела европске и централноевропске културе и идентитета као хомогене цјелине има врло мало заједничких елемената са оним што је раније било схватање као европски дух. Процес глобализације и интернационализам ефектно бришу све разлике и намећу лажну представу о заједничким вриједностима и принципима природеним свим становницима Европе. Модерна аудиовизуелна географија (са медијима као својим врхунским

¹¹ Gyan Prakash, "Subaltern Studies and Postcolonial Criticism", (*American Historical Review*, December 1994), str. 1484.

¹² Lynn Hunt, *The New Cultural History*, (University of California Press, 1989), str. 9.

картографом) сасвим је одвојена од симболичних простора националних култура и аранжирана на основу "универзалних" принципа међународне потрошачке културе. Може се рећи да је данас актуелни концепт Централне Европе, и Европе уопште, прекројен по правилима нових трендова глобализације и интернационализма који су наметнути споља. У том погледу, Европа (Централна Европа) је изнова дефинисана као периферија много ширег и много униформнијег културног, политичког и економског пејсажа. Но, чак и у оквирима таквог интернационализма може се открити велики број локалних/маргиналних (хибридних) култура и идентитета који, упркос свим препрекама, играју значајну улогу у процесу креирања и уобличавања савременог културног и политичког пејсажа Европе. Интензитет реакције на прерогативе и аспекте глобализације показују да, у савременој Европи, маргиналност није више резервисана искључиво за мањинске групе, већ је попримила масовни карактер. Активност оних који не производе културу (у смислу масовне продукције по законима потрошачког друштва), дјелатност која нема потписа аутора и није уоквирена симболима, постала је културна матрица модерних европских дешавања. Скоро да би се могло рећи да је маргиналност постала универзална и да су ове групе постале тиха већина. Ово, наравно, не значи да су овакве групе хомогене. Оно што их везује јесте активност која би се могла карактерисати као универзални мета-језик којим групе регулишу своје односе са доминантном културом.¹³

У транснационалним времену, какво је ово у којем живимо, гдје се стари концепти имагинарних географских и културних простора и њихова стара значења константно подвргавају анализи, значај граничних/периферних култура постаје централни елемент за правилно схватање европског (централноевропског) дискурса. Стари центри културе и културне доминације постали су самодовољни, урушавајући се у сопствену искривљену слику у огледалу. Периферија је далеко интересантнија. То је простор у којем се креира "ново" и у којем се одвија редефиниција "старог". С обзиром да геополитичка рана звана "граница" не може зауставити културне токове, ове периферне културе и идентитети маргина у великој мјери рекреирају и уобличавају доминантни културни оквир. У том процесу и оне саме се мијењају и прилагођавају, испољавајући тако карактерну особину заједничку свим периферијама - флексибилности. Културни производи у Европи данас (укључујући и продукцију ове врсте на простору дефинисаном као Централна Европа), продукти су периферије. Они су одавно престали да имају другоразредни значај у европском контексту. Ове културне тековине живе сопствени живот и формирају сопствени простор за опстанак у оквиру европског културног миљеа. Интересантно је напоменути да је карактер ових модерних заједница транснационалан, без обзира на то из каквих традиционалних оквира дјелује иницијални импулс.¹⁴ Са друге стране, реалност појаве локал-

¹³ Michael de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, (University of California Press, Berkeley, 1984), str. XI-XXIV.

¹⁴ У овом погледу интересантне примјере представљају активности група и појединаца са простора бивше Југославије. Одређени културни продукти зачети или ини-

ног и етничког контекста и њихов утицај изван унапријед ограниченог простора, донекле разводњава транснационалне елементе културних производа. Пажљиво дозирање и балансирање ових локализама још представља вјештину могућег, која се тек треба савладати. Једино тако се може постићи инкорпорација "*еџзоиичноџ друџоџ*" у токове европске свакодневице. Наравно, не смије се сметнути с ума да се ради о процесу чије манифестације евентуални прималац одбацује и маргинализује од самог почетка. Тајна успјеха, чини се, лежи у учењу на примјерима других, у неопходности адаптације универзалног мета-језика како би се безболније остварила комуникација и размјена са доминантним културним концептом, а да се притом не жртвују темељне значењске одреднице локалне културе и идентитета. Флексибилност у овом оквиру дјеловања назначавала непобитну чињеницу да је Балкан одувјек био конститутивни сегмент европске историје, културе и духа, ма колико бивао маргинализован од стране те исте Европе. Иако су историјске и културне везе између двије регије (у нашем случају између Центра и Периферије) биле проблематичне и оптерећене историјски трауматичним искуствима, веза никада није покидана и на њеном учвршћивању треба предано радити.

Балкан и културе његових становника су диван примјер локалних (хибридних) културних креација. Наравно, процес двосмјерне комуникације на линији Балкан-Европа, увелико је отежан темељном концептуалном дихотомијом која лежи у основи свих погрешних представа о Балкану. То је дихотомија у схватању концепта времена. Мора се напоменути да назначена дихотомија није својствена искључиво балканским традицијским културама. Приступ савремене историјске науке традицијским културама других народа, које живе сходно ритму цикличног времена, испољава истовјетну дихотомију.

У оквиру комплексног механизма, који у овом есеју називамо *култура*, основни састојак је конструкција времена. Као што знамо од физичара, оно што ми осјећамо као вријеме има онолико стварне везе са теоријски схваћеним "стварним" временом, колико и Њутнови концепти гравитације са Ајнштајновим схватањима истих феномена. Релевантно је, дакле, тврдити да наши концепти времена драстично варирају од једне до друге културе и да су начини његовог означавања препуњени и често преоптерећени културним одредницама. Да би илустровали ову тврдњу, позабавићемо се, накратко, начином како се одређују датуми у енглеском језику. Дани у недјељи углавном воде поријекло из теутонског пантеона и космологије - свједочење о значају германске половине романско-германске синтезе која лежи у основама западноевропске

цирани у Сарајеву, Загребу, Подгорици или Београду имају управо карактер транснационалности. Тако се дешава да издавачко предузеће Центар за геопоетику (Београд), ФИАТ и часопис ГЕСТ (Подгорица), ревија Еразмус (Загреб) и издавачко предузеће ЗИД (Сарајево), производе културне вриједности које су у великој мјери потпуно ван званичног политичког, економског и културног контекста средина у којима настају. У оквиру локалних културних кодификација, ове активности представљају дјеловање са маргина и у великој мјери показују прави значај, утицај и карактер периферије на центар (доминантну културу).

културе. Број дана у мјесецу, у писаној форми, свједочи о огромној математичкој позајмици од Арабљана. Мјесец, сам по себи, је увијек римског поријекла, чувајући тако другу половину западноевропске синтезе. Година се рачуна од рођења Христа, што служи као подсјећање на европско вјерско наслеђе. Важно је напоменути да нема начина да се ова врста датирања адекватно преведе у језике многих култура које су постојале, пошто су се њихови међусобни концепти и схватање времена дијаметрално разликовали и базирали на другачијим односима.

Данас ми схватамо вријеме као ритам, са тренуцима понављања и тренуцима промјене. У савременом (западноевропском) систему датирања, дан и мјесец представљају понављање, док година представља промјену. Понављање и промјена су фундаментални елементи од којих је конструисан концепт времена у одређеној култури - бинарни односи као представа временско-културне математике.¹⁵

Ова фундаментална разлика између понављања и промјена лежи у основи бриљантног есеја Мирче Елијадеа, "Мит вјечног повратка или космос и историја" (*The Myth of the Eternal return or, Cosmos and History*).¹⁶ Елијаде говори о основној дистинкцији између архаичног погледа на свијет, у којем је концепција времена циклична, а интерпретација догађаја лоцирана у митолошком времену, и модерног погледа на свијет, у којем је концепт времена линеаран, а интерпретативни оквир дешавања је историјско вријеме.

Подјела на циклично и линеарно схватање времена треба да се схвати као апстракција, као идеални модел. Конкретна реалност је увијек много комплекснија од теоријских модела, те ствари и појаве које су јасно одредиве и чак међусобно искључиве могу постојати једна уз другу у пракси. Но, и поред тога, сасвим је јасно да неке културе стављају акценат на циклично схватање времена, док друге фаворизују линеарни концепт.¹⁷

Древне културе Средње Америке могу да послуже као примјер назначавања цикличног концепта времена до те мјере да се оно готово поклапа са идеалним моделом. Маја и Ацтеци су вјеровали да се догађаји сами понављају у правилним размацима и водили су биљешке о прошлим дешавањима, како би провирили у будућност. Када се поново

¹⁵ "Прво, постоји осјећање понављања. Кад год мислимо о мјерењу времена, ми се бавимо изучавањем некаквог метронама: то може бити куцање сата, или откуцаји срца, или поновно појављивање мјесеци, дана, годишњих доба - али се увијек ради о нечему што се понавља. Друго, постоји такође осјећај непоновљивости. Свјесни смо да су сва жива бића рођена, да расту и да ће умријети, те да је ово незауостављив процес." Edmund R. Leach, "Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time", *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, 3rd ed., ed. William A. Lessa and Evon Z. Vogt (New York, Evanston, San Francisco, London: Harper & Row Publishers, 1972), str. 109.

¹⁶ Енглески превод: Willard R. Trask, Bollingen Series, 46 (Princeton University Press, 1965), Наслов француског оригинала: *Le Mythe de l'eternal retour: archetypes et repetition*.

¹⁷ John A. Saliba, "Homo Religiosus" in *Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation* (Leiden: E. J. Brill, 1976), str. 76-78. За критику неких Елијадиних екстремних позиција и ставова, види стр. 129-131.

оствари права темпорална комбинација, све ће се вратити на своје раније мјесто, вјеровали су они. Поводећи се истом логиком, вјеровали су да врачеве могу предвидјети ток догађаја у будућности са апсолутном тачношћу. Након доласка Шпанаца, на примјер, Монтезума је сазвао врачеве који су му показали слике (цртеже) што су Монтезуми у завјет оставили преци. Ти цртежи су представљали ликове освајача, веома сличне шпанским конквистадорима. Савремени историчари, који користе записе Маја, суочени су са необичним проблемом: они могу прецизно утврдити дан у недјељи на који се одређени догађај одиграо, али често не могу да утврде годину. Све што могу учинити јесте да праве претпоставку о временском оквиру од неких двадесетак година, у којем се догађај збио.¹⁸

С друге стране, савремено друштво у Сјеверној Америци представља најекстремнији развојни степен линеарног концепта времена. Новине најаве промјене које су се десиле од јуче, радио и телевизија најаве промјене које су се десиле у протеклих сат времена, или чак, у протеклих неколико минута. Свака од ових најави постаје дио архива о проласку линеарног времена и, на крају, постају сирови материјал од којег се креира историја. Ријечи попут "ново", "иновација" и "динамика", собом носе позитивне конотације у оквирима ове културе. Ово, наравно, уколико се закључак доноси на бази реторике реклама. С друге стране, ријечи попут "стајро", "ионављање" и "стајинчност", имају негативно значење. Технологија негира природне циклусе: вјештачко освјетљење смањује разлику између дана и ноћи, док парно гријање и системи за расхлађивање ублажавају утицај временских мијена током годишњих доба. Неки од најзначајнијих индикатора цикличног времена - звијезде и планете - више се не могу видјети из урбаних средина. Међутим, разлике између култура које посједују цикличну темпоралност и оних које функционишу на бази линеарне темпоралности, нијесу превише изоштрене у стварности, као што је то случај са теоријом. Чак и у Сјеверној Америци још има мјеста за цикличне сезонске фестивале и викенд је још увијек намијењен одмору и забави. Чак је и школска година - са својим полугодиштима и љетњим распустом - мање-више цикличног карактера.

Традицијско вријеме на Балкану било је у великој мјери циклично. Наравно, и у овом случају се ради о сивилу линија разграничења, пошто су традицијске културе балканских народа остављале простор за линеарно вријеме. Треба ипак нагласити да је локација ових сегмената линеарног времена била стриктно ограничена и назначена пејсажом који је у овим културама запосиједало писмо и такав облик комуникације. Традицијске културе су, у великој мјери, занемаривале датирање (у смислу у којем га ми данас видимо) - главни индикатор линеарности.¹⁹ Велики број становника руралних области Црне Горе нијесу знали тачан да-

¹⁸ Tzvetan Todorov, *The Conquest of Americas: The Question of the Other* (New York: 1984), str. 84-86.

¹⁹ У руралним областима Црне Горе, као и у другим регијама Балканског полуострва, већина расправа око власништва пашњака, шума и обрадивих површина, базирала се на аргументацији цикличног карактера: "од давнина се памти", "наши очеви и дједови су нам причали да су њима њихови преци казивали".

тум свог рођења, нити године старости. Они нијесу размишљали о компонентама године у смислу важних датума. Њихова година је била подијелена према годишњим добима и празницима литургијског карактера. Они су били веома свјесни недјељног ритма, пошто су постили у назначене дане, а недјељу проводили одмарајући се. Мјерили су вријеме не према сату и штампаном календару, већ према цикличним инструментима које је нудила природа: сунце, мјесец, звијезде, кукуријекање њихових пијетлова. Готово да би се могло рећи да су они живјели у сопственој верзији апсолутног времена - у *гриничком међувремену*.

Њихово циклично схватање времена потврђивало се у многим аспектима традицијске културе. Визуелна умјетност се састојала од одређеног броја слика које су понављане и аранжиране по истовјетном моделу од једне цркве до друге. Њихова писана литература имала је тачно одређен број текстова, чији су сегменти изговарани гласно и скоро истовремено у свим црквама у оквиру њиховог културног окружења у регуларним и унапријед одређеним временским интервалима. Све што су правили, правили су да траје: њихове колибе биле су њихова светиња, пољопривредне алатке су кориштене генерацијама, одјећа коју су носили, и украси на њој, захтијевали су при изради дуготрајан рад и она је служила сврси за дуги низ година. Ријетко су уводили новине у свој живот, а када се то ипак дешавало, новина је долазила споља, и били су веома сумњичави у њеном прихватању.

Иако се може рећи да постоји оно што се зове традицијско вријеме, повезано са специфичном културом - у нашем случају традицијско вријеме балканских народа - не постоји нешто што би се могло окарактерисати као национални концепт времена. Ово је једна од компонента традицијске културе, која није чак ни назначена у националној култури. Наравно, могу постојати одређени елементи схватања времена који могу добити национални значај и значење - задржавање јулијанског литургијског календара, као уважавани симбол националности, на примјер. Но, чак и у овом случају, карактер времена је сличан карактеру националног језика: преузима одређене знакове из традицијске културе, али је основни матрикс и даље универзална модерна култура. Наравно, у случају националног језика много више таквих елемената је усвојено, него што је то био случај са национализацијом схватања времена. Нови национални језик, кодификован од стране интелектуалаца у деветнаестом вијеку, представљао је конструкцију од дијалеката народног говора, али је сама конструкција почивала на моделу језика модерности - енглески, француски, њемачки. Национална култура - будући да представља процес селекције и конструкције - неминовно измјешта традицијско вријеме и замјењује га новим концептом који дозвољава постојање (остваривање) веза са свим осталим временима других модерних култура. Другим ријечима, национална култура креира такозвано "апсолутно" вријеме, или, како га је дефинисао Валтер Бењамин, "месијанско вријеме".²⁰ Кре-

²⁰ О концепту "месијанског времена" као симултаном постојању концепата прошлости и будућности у садашњем тренутку, и значају таквог схватања времена у домену националне културе, види: Walter Benjamin, *Illuminations* (London: Fonetana, 1973).

ира се нови рјечник времена, који обухвата све детаље модерног концепта и категоризује их прецизним датумима, сатима, минутима и секундама. Поврх свега, национална култура уводи културу времена са пунокрвном репрезентацијом линеарности. Оно што се, поред осталог, губи у овом процесу креирања, јесте склоп референци које називамо *менталитет*, а које носе јасан печат традицијске културе народа и митског начина мишљења.²¹ У том смислу, национална култура се може третирати као аболиција традицијске културе, као конструкција која, по дефиницији, прикрива природу културе коју потискује.

Током процеса креирања националне културе слој образованих људи, који су радили на томе пројекту, био је свјестан да је народ и култура које су, по сопственом признању, представљали, имао радикално другачију представу о времену од оне која им је наметнута. Већина националних будитеља је ту разлику сводила на производ народног незнања и, наравно, сматрали су се позваним да такво незнање истријебе. Оваков дискурс креатора националне културе на Балкану је потпуна методолошка позајмица од Запада - однос према субјекту као инфериорном, односно, приступ пројекту са позиције "елитистичке" супериорности, што неминовно води у искључивост. Могло би се рећи да су национални будитељи креирали корпус такозване националне културе користећи дискурс и методологију која је, не само била непримјењива на конкретну ситуацију, већ је, по дефиницији, негирала сваку вриједност традицијске културе. Занимљив изузетак по овом питању представљају национални пјесници деветнаестог вијека. Њихова улога у овом процесу може бити тема детаљније анализе и засебног истраживачког рада, па ћемо се овдје осврнути само на неке од општих карактеристика њиховог ангажовања. Они су, с једне стране, били образовани људи модерних схватања, док су, с друге стране, покушавали да се изразе у апарату народног језика. Углавном су се задржавали на покушајима поетског исказивања народне перцепције времена и били су болно свјесни да би увођење модерног језика линеарног времена у њихову поезију било равно катастрофи. У својим радовима, они су одређивали вријеме према зори, сумраку, тамној ноћи, недјељи, љету, зими и другим цикличним феноменима. Готово да је немогуће пронаћи у њиховим радовима референце на тачно вријеме, вријеме на апсолутној скали - линеарно вријеме - којим би национална култура замијенила традицијско циклично поимање времена. Ова мимикрија традицијске културе могла је једино да се очува и опстане у поезији, пошто је модерна историја била опсједнута смјештањем догађаја у "апсолутно" вријеме.

Научна дисциплина историје, какву данас знамо, појавила је симултано са развојем националних култура у деветнаестом вијеку. Посто-

²¹ На овоме мјесту смо се повели за дефиницијом менталитета као: "*несјабилне мајке емоцијивних асоцијација, аморфних и неизговорених, али ујркос шоме (или ујраво због шоме) савршено сјруктурираних оквира и начина мишљења*", какву је понудио Aaron Gurevich у свом раду "Historical Anthropology and the Science of History", у Aaron Gurevich, *Historical Anthropology of the Middle Ages*, ed. Jana Hewlett (Chicago: University of Chicago Press, 1992), str. 17.

је многи значајни рукописи из касног осамнаестог и раног деветнаестог вијека, који одсликавају блискост односа између конструкције историје као дисциплине и модерне концептуализације националности. Као најилустративније примјере поменућемо само три текста - Хердерове *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, затим Ранкеову *The History of the Latin and Teutonic Nations*, и Хегелову *Philosophy of History*.

Као научна дисциплина, историја је потпуно базирана на линеарном схватању времена. Овим не желимо само рећи да је много пажње посвећено прецизном датирању и периодизацији. То је, наравно, потпуно тачно. Оно што је занимљиво, јесте да се размотри колико је мастила потрошено у покушајима да се пронађу тачни датуми за догађаје из далеке прошлости - догађаје који рефлектују циклично и митолошко мишљење народа, и усмену традицију, која је претходила формирању и усвајању линеарног концепта времена на Балкану. Историја не захтијева само одређење у "апсолутном" времену. Она се бави не-понављањем, промјеном, односима и стварима које воде једна ка другој кроз вријеме. Историчар трага за покретом, развојем, динамиком, еволуцијом и иницијативним потезима историјских дешавања. Они обично везују своје историје за схватање *прогреса* или за *џеолоџију* у којој *садашњост* (која се, током времена, стално мијења) конституише *џелос*. У крајњем случају, историчари раде са временом као линијом, понекад блиједом и меандричном, али линијом, а не са кругом, дакле - са иновацијом, а не са понављањем.

Из ових разлога, оснивачи историје као научне дисциплине током раног деветнаестог вијека, потезом пера су искључили одређене културе из историјског процеса. Ранке је из своје "универзалне историје" изоставио многе азијске народе који су показивали "*консијантну не-џромјенивост*", као и оне народе који нијесу остваривали интензивне контакте и размјену са другим народима.²² Он је, у свом најзначајнијем раду, пропустио да помене Мађаре и словенске народе пошто су, по његовом мишљењу, они били "*само доџакнуџи ивицом џаласа у џроцесу џенералних џромјена*".²³ Другим ријечима, Ранке је изоставио све оне народе који, по његовом схватању историје, нијесу имали мјеста у узрочно-посљедичном ланцу - у линији покрета. Хегел, с друге стране, био је много радикалнији. Он је изоставио цијели континент - Африку, пошто је вјеровао да народи тог континента не посједују "*назнаку џокреџа или развоја која се може џоказати*".²⁴ Он је тако подијелио народе на историјске и неисторијске. Народи Балкана су, без поговора, сврстани у категорију неисторијских народа. Хегел је из своје анализе изоставио Мађаре, Словене и друге народе Источне Европе, пошто су се они налазили изван линије историјског развоја. По питању Словена, Хегел је пре-

²² Leopold von Ranke, *The Secret of World History; Selected Writings on the Art and Science of History*, ed. Roger Wines (New York: Fordham University Press, 1981), str. 249.

²³ Leopold von Ranke, *History of the Latin and Teutonic Nations (1494 to 1514)*, rev. trans. G. R. Dennis (London: George Bell & Sons, 1909), str. 7.

²⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (New York: Dover Publications, Inc., 1956; reprint od 1899 Colonial Press ed.), str. 99.

зентирао и додатни разлог. Наиме, пошто су Словени били представници аграрне културе, он је сматрао да "у аграрним културама преовлађује природни улогу игра природни агенс".²⁵ По њему, позиционирање у оквиру природних референци било је супротно процесу учествовања у историји. Историја је почивала на категоријама развоја, гдје мутације воде бољем, идеалнијем и новом. Природа, са друге стране, само понавља себе формирајући круг, и "у природи се ништа ново под сунцем не дешава".²⁶ Штавише, "неисторијски народи" нијесу размишљали историјски. Да би се историја десила, неопходно је да субјекти размишљају на историјски начин, да себе позиционирају у историјском оквиру и, коначно, да воде историјске биљешке.

Ово нас доводи до централног питања: како се култура из прошлости, која је схватала вријеме у цикличним терминима, може представљати и проучавати научном дисциплином која функционише једино и искључиво у концепту линеарног времена? Чак и ако занемарио Хегелов екстремизам, проблем не нестаје. Да ли ће та култура емитовати сигнале на правој таласној дужини и одговарајућој фреквенцији, како би они били регистровани од стране професионалних историчарских монитора? Зар неће модерна дисциплина гравирати ка оним елементима прошлих култура које одсликавају линеарно вријеме, чак и онда када такви елементи играју врло ограничену улогу у општој екологији традицијских култура? Зар у том случају, *historia rerum gestarum* неће више ометати него ли омогућавати разумијевање *res gestae*? Другим ријечима, зар историја тада не би стала на пут прошлости?

Ово нијесу реторичка питања. Историографија балканских народа је у великој мјери конзервативна. Она показује много више трагова логике деветнаестог вијека, него што је то случај са историографијама других народа. То је национална историографија, носећи стуб националне културе, настао (директно или индиректно) као одговор историјском моделу конструисаном у Њемачкој током раног деветнаестог вијека. Неповољне историјске околности приморале су нашу историографију да дјелује са одбрамбених позиција и то је, у великој мјери, ограничило њен развој. Она још увијек промишља себе и свој концептуални оквир у хегелијанским терминима - у категорији линеарног поимања времена. Друге историографије су се одавно почеле одупирати рестрикцијама које је логика деветнаестог вијека успоставила на ову научну дисциплину. Овдје посебно имамо на уму "школу Анала" и огроман утицај који су њени представници имали на другачије промишљање западноевропске прошлости, посебно средњевјековног периода и модерне ере.

Оно што је неопходно јесте изоштравање истраживачке луле и прихватање претпоставке да за потпуно сагледавање историјских дешавања на Балкану можда није довољно просто адаптирање модела који функционише у Западној Европи. Традицијске културе на Балкану (а можда и источноевропске културе уопште) посједују неке темељне раз-

²⁵ Hegel, *The Philosophy of History*, str. 350.

²⁶ Hegel, *The Philosophy of History*, str. 54.

личитости које захтијевају сасвим другачије аналитичке приступе. Овдје се, још једанпут, позивамо на коментар Арона Гуревича, да "*је њешико љронаћи било који историјски извор који не носи њечаш менијалииџеџа својих креатјора*".²⁷ Али шта да се уради са традицијском културом чији су многи писани документи углавном копије превода радова креираних од стране друге културе (византијске културе)? Исти је случај и са иконографским наслеђем на Балкану, уз мале изузетке који потврђују правило. Шта нам ови текстови и артефакти казују о култури која их је цијенила и прихватила као своје, али није била њихов аутор? Једна од ствари коју нам они засигурно казују, јесте да су традицијске културе балканских народа преферирале понављање, а не иновацију. За модернога слушаоца ово може звучати као гротескна изјава, али се овдје није радило о културном избору који је учињен у контексту модернизма, па, стога овај комплексни феномен из прошлости не би требало интерпретирати и процјењивати искључиво у оквиру таквог контекста.

Историографија балканских народа није конзервативна само у свом приступу прошлости. Она је такође осакаћена својом природом као национална историја, као компонента националне културе. Национално замјењује традицијско, и себе представља као оригинал или, у крајњем случају, као његову легетимну представу. Национална историја ишчитава себе уназад кроз вријеме, тражећи сопствене линеарне претке и изостављајући из своје представе све што има смисао искључиво у оквирима потиснуте и измјештене традицијске културе. За теорију релативитета је веома важно направити разлику између онога што се догодило и онога што је виђено. Исти принцип би требало да се примијени и на изучавање прошлости. Неопходно је да се учини такав искорак, и да се направи дистинкција између догођеног у прошлости и онога што је забиљежено и запамћено, користећи историјске методе - поготово традиционалне историјске методе. Прошлост је богати рудник културних искустава и заслужује да буде истраживан и анализиран са више аспеката, а не само и искључиво у оквиру традиционалне кодификације и стандардног апаратуса, што нам нуди историјска наука. Дакле, сматрамо да је неопходно прићи питању изучавања историје балканских народа са другачије позиције и са другачијим теоријском и методолошком апаратом. Данас је право вријеме да се учини искорак из тијесних, и теоријски и концептуално искључивих, оквира традиционалне историјске науке. Модернизам, са својом необичном историјском конструкцијом, бива све чешће и све снажније критикован кроз постмодернистичке дискурсе. Ови нови и флексибилни теоријски прилази могу нам омогућити да изађемо мимо граничника који омеђавају историјску дисциплину у традиционалном смислу те ријечи. Постколонијализам и свеprisутна сумњичавост према Западу и критика супериорности Запада, могу за нашу историографију отворити нова поља у истраживању прошлости - поља која су радикално другачија, али овог пута без обавезног баласта инфериорности. Сматрамо да је потребно посветити више пажње и напора актив-

²⁷ Gurevich, "Historical Anthropology", str. 4.

ностима на пољу *менталне археологије* - активности откривања затрпаних, и од очију сакривених, структура културне прошлости балканских народа. Свјесни ограниченог карактера професионалне историјске методологије, морамо назначити учешће других дисциплина у истраживању прошлости (археологија, антропологија, лингвистика). Морамо поново ишчитавати наше изворе, проширивати оквире онога што се сматра извором и, наравно, трагати за новим изворима. Морамо себе научити како да ишчитавамо "одсуство текста", као и његове специфичности као модела комуникације. Морамо трагати за богатим темама које износе на свјетло дана многе елементе прошлих погледа на свијет, чак (или упркос) и ако такве теме не одговарају општеприхваћеном концепту линеарне националне историје. Ангажман на овим пољима научног дјеловања (у овом есеју назначеним само у општим цртама), може помоћи у расвјетљавању недоумица из прошлости балканских народа и, у крајњем случају, иницирати процес поновног промишљања овог географског и културног простора и његове улоге у ширем европском културном матриксу.