

Златко Крамарик и Ангелина Бановиќ-Марковска

ПОЛИТИКА. КУЛТУРА. ИДЕНТИТЕТ
(интеркултурен дијалог)

СОВРЕМЕНА МИСЛА

Златко Крамариќ и Ангелина Бановиќ-Марковска
Политика. Култура. Идентитет
(интеркултурен дијалог)

За издавачот

м-р Павлина Ади Митреска Лазаревска

© МАГОР ДОО, Скопје, 2012

e-mail: magor@t-home.mk; www.magor.com.mk

Превод од хрватски јазик

Наташа Атанасова

Службена редакција на преводот од хрватски јазик

Венко Андоновски

Лектура

Анета Василевска-Љубецкиј

Рецензии

Ивана Жужул

Весна Мојсова-Чепишевска



Оваа публикација финансиски ја поддржа
министерството за култура на Република Македонија

CIP – Каталогизација во публикација

Национална и универзитетска библиотека „Св. Климент Охридски“, Скопје

Златко Крамариќ и Ангелина Бановиќ-Марковска

ПОЛИТИКА. КУЛТУРА. ИДЕНТИТЕТ

(интеркултурен дијалог)

Магор
Скопје, 2012

на Еуџен и Дамјан

Најомена:

Текстовите од оваа книга настануваа (пре)долго и прашање е дали крајниот резултат може навистина да ја оправда должината на нивното пишување. Со мали измени, сублимирања и проширувања, тие станаа основа за реализирање на една идеја која, без оглед на разликите во мислењата, не може да го занемари задоволството од неповторливото искуство наречено *заедничко пишување*. Се разбира, имаше и моменти кога со прекумерна полемичка страст и без никакво чувство за толеранција, се убедувавме меѓусебно во точноста на сопствените и во погрешноста на тезите од другиот, за најпосле да се согласиме дека тоталитарната свест не им е туѓа дури и на оние што се гледаат себеси како либерали. Можеби разликите во ставовите ќе бидат најинтересниот дел за оние што критички ќе ја читаат оваа книга – впрочем, тие се доказ за нашата авторска посебност – но зар прашањето за авторот не беше и идентитетско прашање, *par excellence*?

Скопје-Загреб-Скопје, 2008-2012

ЗЛАТКО КРАМАРИЌ И АНГЕЛИНА БАНОВИЌ-МАРКОВСКА

ПОЛИТИКАТА И ПОЕТИКАТА НА ЕТНОНАЦИОНАЛНИОТ ИДЕНТИТЕТ

Денес преовладува мислењето дека појавите како глобализација и мондијализација, каде што процесите на европеизација претставуваат само една од многуте деривации на овие преовладувачки појави во современиот свет, ќе доведат до постепено бришење на културите како национален идентитет. Тоа мислење го споделуваат и некои авторитети,¹ кои сметаат дека место тенденциите на хомогенизација на националните култури, моментно се многу поефикасни процесите на постојаните прекомпонирања на „националните култури низ репродукција на елементите што доаѓаат однадвор“ (J.F. Bayart; 2009: 384). Но, во секојдневниот живот тоа разликување меѓу тоа што е „наше“ и тоа што не е, многу тешко функционира. Најчесто не сме во состојба да одредиме што е тоа што во нашата култура е, навистина, „наше“, а што, пак, „туѓо“! И, навистина, би можеле да најдеме многу примери, дури и тривијални, што би ја потврдиле оваа констатација! Претпоставуваме дека повеќето со културата на пиење чај автоматски помислуваат на британската / англиската национална традиција! А „чајот“ воопшто не е автохтон елемент на таа традиција / култура, туку станува збор за елемент што во времето на британско-империјалната политика, едноставно, е преземен од некои други култури и за релативно кратко време станал не само составен дел, туку и препознатлив дел од британската / англиската традиција / култура. Исто така, традицијата

¹ Тука, пред сè, мислиме на зборникот текстови: Identitet(i), Pojedinaс, grupa, друштво, прип. Catherine Halpern & Jean-Claude Ruano-Borbalan, Clio, Beograd, 2009., особено на текстот: Jean-Claude Ruano-Borbalana, „Izgradnja identiteta“, стр. 5-16, во кој авторот националниот идентитет го дефинира како измислување и политичка стратегија, што може да биде насочена (тој ја зема како пример Франција) против мондијализацијата и космополитизмот, но, исто така, и националниот идентитет може да служи како идеолошко покритие за разни видови конфликти. Според тоа, идентитетот не е ни традиција, ни менталитет, туку исклучителна претстава / политичка стратегија што ја изградила не толку долгата историја, а која рационално ја управуваат вешти / среќни актери на политичката сцена што ги активираат во зависност од околностите, а сè со цел да ги остварат своите (партикуларни) интереси.

Особено е интересна тезата на М. Тодорова, која токму на фактот дека тоа што го гледаме денес на Балканот во географска смисла на тој поим (исчезнувањето на последните траги на царското наследство, етничкото шаренило и соживотот, кои се етнички супституирани со етнички хомогени институционални целини) можеби претставува задоцнет степен на европеизација (!) на овој регион и крај за Балканот во историска смисла на тој збор. Повеќе за тоа во: М. Todorova, Šta је istorijski region? – Premeravanje prostora u Evropi, Reč, бр. 73/2005., стр. 81-96.

на пиење кафе не претставува никаков автохтон елемент на италијанската култура, како ни јадењата со пиперка не се исклучиво дел од македонската култура. И кафето и пиперката, како и чајот, се преземени од некои други култури. Но, тоа што некои работи се преземени никој веќе не го смета за сериозна пречка за нивно интегрирање и функционирање во новата култура. И никој веќе, не само што не забележува, туку и не размислува дека и кафето, и чајот, и пиперката се „туѓи“ елементи во нашата култура. Затоа, не треба да се има никакви илузии за тоа дека идентитетот и културата се апсолутно „свои“ и дека во нив не се присутни и некои „туѓи“ траги. Во секој одвоен идентитет / култура / традиција секогаш неизбежно се присутни и трагите на некои други / различни идентитети / култури / традиции.

Така, и текстовите на Б. Андерсон и на К. Касторијадис недвосмислено ни покажаа дека веќе за ниту една национална култура не може да се тврди дека е хомогена. Чистиот идентитет како еднаквост со себе не е ништо друго, туку само идеолошки привид. Б. Андерсон во своите текстови ќе нè увери дека меѓу националниот идентитет и „замислената заедница“ не постои никаква значајна разлика, додека К. Касторијадис во своите анализи на општествените односи дошол до заклучок дека во интеракцијата меѓу членовите на едно исто општество, категоријата променливост е многу поприсутна од категоријата непроменливост. Понатаму, овој автор, во интеракцијата меѓу членовите на едно исто општество, меѓу другите составни делови, го воочува и дејствувањето на општествената имажинација.² Затоа е целосно разбирливо дека текстовите на овие автори ја даваат пожелната теориска рамка, која во нашите натамошни анализи ќе ни овозможи да покажеме дека и таквите феномени, како што се нацијата, идентитетот, културата, традицијата, односно целата политичка и социјално-историска стварност, всушност, се резултат на дискурзивните / симболичките конструкции!

Ако во областа на групниот идентитет (културите, традициите, нациите...) поимот разлика е најважната особина, тогаш може да ни биде разбирливо зошто А. Апудараи препознава блискост меѓу културата и етникумот. Имено, и културата и етникумот се производ на свесна и на имажинативна активност, која се читува во конструирањето на „разликите“. Нивното приближување го отвора и прашањето на *етничкиот национализам* и на неговата племенска логика. Етничкиот национализам е изграден врз темел на примордијалните елементи (почвата, јазикот, крвта, религијата, историјата), а бидејќи станува збор за елементи што значително ја одредуваат секоја национална логика, тогаш логично е тие елементи да учествуваат и во производството на културните разлики. Понатаму, етничкиот национализам нужно отвора и некои дилеми околу иднината на националните држави како модерни политички форми. Нејзиното постоење во општата и хетерогена културна рамка на пост-националниот политички поредок ослободен од принудите на националната униформност го отвора прашањето за судбината на концептот „држава - нација“, за нејзината сегашна криза, како и за неизвесната иднина на тој концепт, пред сè, во контекст на преовладувачките процеси на глобализација и на мондијализација, кои значително ја оспоруваат секоја

² Сп.: B. Anderson, *Nacija: zamišljena zajednica, Razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma*, Školska knjiga, Zagreb, 1990., и C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1999. Во истата насока размислува и Е. Карпинтеро во текстот: E. Carpintero, *Bolest našeg vremena: fragmentacija kolektivnih identiteta*, Tvrđa, бр. 1-2/2006, стр. 65-71, сметајќи дека е многу важно да се проучи силата на фантазијата и на имажинацијата во политичкиот живот. Политиката во нашата субјективност дејствува како простор на противречности и на конфликти, чиишто последици ги гледаме во конструкцијата на идентитетот на поединци и на колективи.

идеја за стабилен идентитет: модерниот идентитет, во прв ред, е парадигматичен пример за трајно нестабилен идентитет!

Сите овие, како и некои други дилеми, се обидовме да ги проблематизираме во наредните текстови во оваа книга, но сега е веќе видливо нашето темелно теориско исходште: не ги споделуваме ставовите на есенцијалистите, кои поаѓаат од идејата за „вечност“ на националните култури: како да се говори за „вечност“ кога целата таа „вечност“ не е постара од 18 век! Токму оттогаш почнува и движењето на културно затворање што, пак, се совпаѓа со „измислувањето на традицијата“, односно со тенденцијата на повторна употреба – инструментална или несвесна – на фрагментите на повеќе или помалку фантазмагоричното минато. Но, тоа измислување на традициите не е анегдотска појава: таа ги следела општествените, политичките и културните промени и настанувањето на модерните држави на Запад, а потоа и во другите делови од светот. Така, во Англија „претераниот кралски ритуал се афирмира (...) дури подоцна, при крајот на 19 век, во едно индустриско општество, жртва на несигурноста на империјалистичката конкуренција и напредувањето на работничката класа“ (J.F. Bayart; 2009: 386). Во меѓувреме се заборавило дека таа традиција на „кралски ритуали“, едноставно, е измислена и дека нејзината врска со минатото не само што е лажна, туку е и вештачки обликувана! Таа практика на вештачко обликување, всушност, се повторила и во другите европски традиции!

Практиката на „измислување на традициите“³ е позната и во земјите од средна и од источна Европа. Рака на срце, во овие земји таа практика, по правило, се поврзува со задоцнетите национални будења, кои поради одредени историски причини се појавиле дури во втората половина на 19 век. Тоа било доволна причина некои автори за овие нации да зборуваат како за „задоцнети нации“.⁴

³ Сп.: E. Hobsbawm, „Uvod: Kako se tradicije izmišljaju“, во: *Izmišljanje tradicije*, прир. E. Hobsbawm & T. Renger, XX vek, Beograd, 2002, стр. 5-25., каде што овој автор под синтагмата „измислена традиција“ подразбира збир „(...) дејства од ритуална или симболичка природа, со кои, обично, се управува според отворено или прикриено прифатени правила и кои се стремат да всадат одредени вредности и норми на однесување по пат на повторување, што автоматски подразбира континуитет со минатото. Всушност, кога е можно, тие, обично, се стремат да воспостават континуитет со соодветното историско минато“.

За западната / англиската традиција на „гледањето на Балканот“ повеќе кај: Vesna Goldsworthy, *Izmišljanje Ruritaniје. Imperijalizam mašte, Geopoetika*, Beograd, 2005., а за влијанието на „истокот“ на формирањето на европскиот идентитет да се види во книгата: Iver B. Neumann, *Upotrebe Drugog. „Istok“ u formiranju evropskog identiteta*, Službeni glasnik, Beograd, 2011.

⁴ За создавањето на хрватскиот национален идентитет да се види: Ivana Žužul, *Uloga tekstova hrvatskog narodnog preporoda u tvorbi nacionalnog identiteta*, докторска дисертација, Загреб, 2007 година, каде што авторката уважувајќи ги теориските ставови на Б. Андерсон, Е. Гелнер, А. Смит и Е. Хобсбаум, на текстовите на хрватската народна преродба (токму тие текстови од тој период претставувале подлога за конструкција / измислување на хрватскиот национален идентитет таков каков што го препознаваме денес бидејќи идентитетот е производ на книжевноста, а не обратно) покажува дека станувањето нација и национализмот се културни творби од посебен вид. Така, и Ивана Жужул ќе ја прифати тезата на Б. Андерсон дека „нациите“ не може да се дефинираат ако пред тоа не го прифатиме постоењето на неколку (три) парадокси: „1. Објективната модерност на нацијата во очите на историчарите и, од друга страна, нивната субјективна древност во очите на националистите. 2. Формалната универзалност на националноста како социокултурен концепт – во современиот свет секој може, мора и сака 'да биде' од одредена националност, исто како што 'е' од одреден пол – и, наспроти тоа, неизлечивата партикуларност на нејзините конкретни манифестации, така што 'грчката' националност е по дефиниција *sui generis*. 3. Политичката моќ на национализмот и, од друга страна, неговата филозофска скудноост, па дури и недоволност. Со други зборови, за разлика од другите „изми“, национализмот никогаш не дал големи мислител“ (1990, 16). Терминот „задоцнета нација“ во овој текст го користиме во тоа значење што му го има дадено Х. Плеснер,

Но, тоа што им е заедничко на сите тие „измислени традиции“ се обидите (успешните) на интелектуалците-националисти – познато е дека многу националистички идеолози биле лингвисти⁵ – да создадат национален идентитет така што ќе го вкоренат во преработената национална култура. За да го направат тоа, тие, според Бајар, морале минуциозно да ги кодификуваат традициите,⁶ кои се темелеле на необична фолклорна матрица, на тој начин потврдувајќи го својот народен карактер. Таа градителска работа подразбирала и стандардизација на јазичниот израз (така, во јазикот, како надворешна и видлива ознака, која ја

а се однесува на сите тие нации што своите политички проблеми ги решавале со бегство во културата место да ги решаваат во политиката.

⁵ За тоа дека јазикот е нужен услов за етникумот, да се види кај Е. Кидури: „Тестот според кој се знае дека постои нација е само јазичен. Групата што говори ист јазик е позната како нација и таа треба да ја конституира државата. Тоа не е само група луѓе што говори одреден јазик, па може да објави право на негово чување; повеќе станува збор за таква група, која е нација, а ќе се откаже од станувањето нација ако не е конституирана во држава. Тогаш, тврди Фихте, таа е... изградена за да се откаже од својот јазик и сраснала со своите поробувачи за да постигне единство и внатрешен мир и целосен заборав на односите што повеќе не постојат. Таквата група е вшмукана во државата, осудена е на смрт; нејзините членови стануваат, кажано со богатите метафори на Фихте, дострел на животот, кој пред и надвор од нив самите е во согласност со себе; тие се екот што одсвонува од карпите, екот на веќе стивнатиот глас; тие се разгледувани како луѓе, надвор од изворните луѓе и подоцна тие, ако се сметаат за народ, се надвор од изворниот народ, на кој му се туѓинци и странци. Повторно, ако нацијата е група луѓе што говори на ист јазик, тогаш политичките граници што ги раздвојуваат членовите на таквата група се арбитрарни, неприродни, неправедни“ (1993, 62). Оваа хомогенизација на јазикот е својствена за сите земји на Европа бидејќи токму тој процес е значаен предуслов за реализација на нацијата како општествена и културна целина. „Тој процес на јазично создавање, поврзан со појавата на барање национални права, продолжува и денес. Тој е на функција во новите држави настанати по распадот на поранешна Југославија (разликите меѓу српскиот и хрватскиот, кој е формиран во 19 век од ерудитите како единствен и пишувач со две азбуки, прокламацијата на македонскиот како национален јазик, различен од бугарскиот“ (А.М. Thiesse; 2009: 337). А конституирањето на посебната јазична (македонска) „територија“ срамежливо го почнале и македонските преродбеници во втората половина на 19 век, каде што тие активности на полето на јазикот, со почетокот на 20 век довеле и до првите барања за сопствена држава.

⁶ На истиот начин македонскиот писател К. Рацин се однесува кон македонската книжевна / народна традиција. Во некои наши порани текстови за К. Рацин во кои го проблематизираме токму тој однос, со оглед на тоа што беа пишувани во едно друго идеолошко време, немавме граѓанска храброст да речеме дека К. Рацин (всушност, како и К.П. Мисирков) *par excellence* е македонски националист. И тогаш ни беше јасно дека станува збор за писател што е целосно свесен дека единствено со модификација на народната традиција / култура можат да се создадат предуслови за таа што поедноставно да се слее со етникумот што, во крајна линија, доведува до буђење на националната свест. А, до тоа претопување се доаѓа дури тогаш кога постојниот културен идентитет се трансформира во свесна и организирана политичка стратегија – комунистичката партија! И токму тука треба да се бараат причините за релативното доцнење во развојот на македонската национална свест. За жал, во 19 век, меѓу Македонците не постоела свесна и организирана политичка стратегија, која текстовите што ги собирале браќата Миладиновци, македонските преродбеници би ги трансформирала од ниска во „висока / градинарска“ култура. Тоа значи дека во 19 век Македонците, исто како и Словенците, Украинците и Словаците, немале многу етнички чувства, домашна елита и посебни институции. За разлика од нив, Хрватите, Чесите, Полјаците и Унгарците имале јасно оштатана нација со омеѓени граници, со самосвесно население и со богато паметење. За тоа повеќе кај: A.D. Smith, *Nacionalizam i modernizam. Kritički pregled suvremenih teorija nacija i nacionalizma*, Politička misao, Zagreb, 2003.; и M. Hroch, *Društveni preduvjeti nacionalnih preporoda u Europi. Komparativna analiza društvenoga sastava patriotskih grupa malih europskih naroda*, Srednja Europa, Zagreb, 2006. М. Хроч, според критериумот на континуитет на политичките врски, воспоставува две групи мали нации: (а) т.н. „нации без историја“, нации што во своето преткапиталистичко минато не биле утока на независно обликување; (б) нации што уште во средниот век сочинувале политички ентитети, имале сопствена владејачка феудална класа, но ја загубиле политичката независност или значајните атрибути пред да се развијат во модерни нации.

разликува една нација од другите, Е. Кидури го видел најважниот критериум според кој се препознава опстојноста на некоја нација, која со тоа здобива право да формира сопствена држава.⁷ „Почнат на почетокот на 19 век, овој процес ќе има тенденција на засилување пред Првата светска војна, а ќе продолжи и во периодот меѓу двете војни. Тој со сталинизмот ќе достигне висок степен на совршенство (имено, без овој феномен, според нас, не е можно сериозно да се расправа за генезата на македонската и на другите источноевропски култури / идентитет бидејќи, на пример, книжевно-политичкото дејствување на К. Рацин, без никакви негативни идеолошки конотации, е значително обележано токму со овој феномен, кој во 30-тите години на минатиот век бил доминантен во европската политичка мисла – заб. на З.К. / А.Б.М.). Често се заборава, но сталинизмот, всушност, одиграл важна улога во создавањето на „националните“ култури во источна Европа и во Советскиот Сојуз, на темелот на систематското вреднување на елементите на фолклорната култура“ (J.F. Bayart; 2009: 386-387). На ова во своите текстови предупредува и Е. Гелнер, кој вели дека национализмот најчесто освојува во името на божезната народната култура, а својата симболика ја изведува од дамнешниот, здрав живот на селанецот / Volk / народот, а сите тие елементи во своите текстови систематски ќе ги рециклира и К. Рацин создавајќи пожелен / канонски модел, кој, по Втората светска војна, ќе го повторуваат, повеќе или помалку, и други македонски писатели: С. Јаневски, П. Андреевски, Ж. Чинго, С. Попов, Б. Конески...,⁸ а дури генерацијата на постмодернисти: А. Прокопиев, В. Андоновски, Д. Михајловски..., ќе се впушти во деконструкција на тој модел и тоа повеќе на тематски план, а многу помалку на планот на означителот. Очигледно е дека врз основа на темелните сопствени вредности / култури и општествените групи реагираат на таа градителска работа бидејќи изградбата на националниот идентитет е неделива од неговото „формирање“. Оваа дистинкција меѓу

Иако М. Хроч никаде во својата книга експлицитно не ги спомнува Македонците, нема сомнеж дека македонската нацијата, во неговата класификација, е „нација без историја“, чијашто битна карактеристика е дека нема целосна општествена структура.

Тие постапки на самозалажување / самоискривување, Е. Гелнер ги смета за неизбежна компонента на национализмот во постапката на супституција на постојните култури со високи култури: „Основното залажување и самозалажување што го практикува национализмот е следново: национализмот е, во суштина, наметнување високи култури во општество во кое претходните ниски култури го обземале животот на мнозинството, а понекогаш и на целото население. (...) Национализмот, обично, освојува во име на божезната народна култура. Неговата симболика е изведена од здравиот, дамнешен храбар живот на селанецот, Volk, народот. Во националистичкото самопретставување постои одреден елемент на вистина кога со народот или Volk владеат должностите на другите, туѓи, високи култури на чиешто угнетување мора да му се спротистави прво со културна преродба и реафирмација, а подоцна, евентуално, и со работа за национално ослободување. Ако национализмот успее, тој ја елиминира туѓата висока култура, но потоа не ја заменува со старата локална ниска култура; тој повторно ја оживува или ја измислува сопствената локална висока (пишана, што ја шират стручни лица) култура, иако, мора да се признае, донекаде поврзана со претходните народни стилови и наречја“ (1998: 77).

Во некои од наредните поглавја на оваа книга ќе реферираме поопширно за улогата на интелектуалците (македонските) низ историјата!

⁷ Сп.: Е. Kedouire, *Nationalism*, Blackwell, Oxford & Cambridge USA, 1993. За стандардизацијата на јазикот како темелен предуслов за создавање на државата да се види во текстот „Блаже Конески или како се создавала македонската интелигенција“.

⁸ Уважувањето на традициите кај овие писатели никако не значи дека тие ги повторувале актите на минатото или дека верувале во тоа во што верувале нивните предци. Од минатото исклучително можат да се пренесат делови од модели и од слики („...“) дејства што овие модели ги имплицираат или ги претставуваат и верувањата што го бараат, препорачуваат, регулираат, дозволуваат или забрануваат повторното усвојување на овие модели“ (E. Shils, 1981, 12), и токму тоа овие писатели и го прават!

изградбата и формирањето Бајар ја зајми од двајца историчари од Кенија, Б. Берман и Џ. Лонсдел, кои, кога зборуваат за изградбата, мислат на свесно создавање апарати за политичка контрола од страна на некоја општествена класа или политичка партија, а кога зборуваат за формирање, тогаш мислат на конфликтен, ненамерен и многу несвесен процес што доведува до нереди, конфликти и компромиси во кои учествува маса безимени личности. Со оваа дистинкција може да се објаснат сите тие суптилни нијанси што се јавуваат за време на настанувањето на националниот идентитет.

Кога говориме за „македонскиот случај“, тогаш во прв ред мислиме на преовладувачкото влијание на комунистичките партии – не само на разни национални предзнаци и политичко-идеолошки стратегии, туку и во различни историски периоди – во однос на некои други, граѓански политички идеи, каде што еден дел од процесот на изградба на македонскиот национален идентитет завршил со крајот на Втората светска војна, но процесите на формирање тогаш не биле дефинитивно завршени, што деведесеттите години на 20 век на најдобар можен начин повторно го демонстрираа. Тие години станува неоспорен фактот дека и некои други традиции, освен комунистичките, биле и тоа како живи и активни и дека само стрпливо чекале поволен историски момент во кој и тие ќе се потврдат политички и општествено ќе се етаблираат и ќе се институционализираат. А, сето тоа се одвива во време во кое, на голема врата, на политичката сцена „се враќа“ нацијата. Враќањето на нацијата било можно од многу едноставна причина: голем дел од членовите на заедницата / нацијата цврсто верувал дека нацијата (покрај сите непријатности што, во меѓувреме, ја следеле и ја оневозможувале во слободната артикулација на сопственото постоење) и понатаму постои. Треба да се каже дека тоа „враќање“ значително придонело за создавање на исклучително поволен општествен амбиент за одредени политички формации, главно со антикомунистичка и псевдограѓанска ориентација, кои дотогаш, главно, не партиципирале во власта активно, за без некои поголеми проблеми, на демократски начин, да ги освојат позициите што ќе им овозможат контрола на државно-идеолошките апарати. А, сето тоа било можно бидејќи сите тие процеси се одвивале во време во кое македонските интелектуалци одново откриле и присвоиле една селективна етноисторија, изведена од постојните митови, симболи и традиции во забележаната историја и во живите сеќавања на „народот“. Имено, и на македонските интелектуалци им било јасно дека основа на националниот идентитет може да биде само тоа што е „изворно“ и „наше“.⁹

И, ако периодот меѓу двете светски војни претставува период на целосна немоќ на македонската (псевдо)граѓанска класа, период во кој таа немала сила да ја изврши својата

⁹ Некои автори (на пр. Д. Шкиљан) сметаат дека етничкиот колектив и неговиот идентитет еднакво зависат и од самоидентификацијата на групата и од идентификацијата на другите, односно од туѓите погледи! Повеќе за тоа во книгата: *Govor nacije, Jezik, nacija, Hrvati*, Golden marketing, Zagreb, 2002.

Исто така, и некои други автори (на пример, М.В. Љоса) се согласуваат со нашето мислење дека национализмот од крајот на 80-тите години, на овие простори, претставувал најкраток и најбрз пат во реализацијата на темелните политички идеи „како да се освои власта“!

За исклучителната улога на „другиот“ / „туѓиот поглед“ во формирањето на идентитетот упатувам на одличната студија: А. Lošonac, *Da li identitetski obrasci predstavljaju apoteozu kapitalizma?*, Treći program Radio-Beograda, бр. 147/2010, стр. 205-237., бидејќи нема сомнеж дека „другиот (...) е извор без кој јас не постојам, но другиот истовремено е и пречка во однос на присвојувањето на 'мојот сопствен' идентитет без остаток“ (210). А, на таа линија може да се наведат и размислувањата на В.Е. Коноли, кој смета дека „на идентитетот му е потребна различност за да постои и тој ја претвора различноста во другост за да го осигури своето сопствено самоодредување“ (1991: 64).

историска улога, тогаш крајот на 80-тите и почетокот на 90-тите години на минатиот век претставуваат време на нејзино буење, во кое таа ќе се обиде да го врати својот историски долг и поактивно да се вклучи во проектот на создавање на новиот македонски национален идентитет. За жал, некои интелектуалци релативно доцна го прифаќаат фактот дека нацијата е специфичен „клуб на зависници од јазикот“, односно дека претставува „невидлива црква на читатели и на слушатели“, која се буди секогаш кога е повикана – преку говор, нарација, рима – бидејќи во нив е содржана како автогена резонанција. Тоа значи дека нацијата, всушност, е биолошко-инвестициска програма надополнета со симболичка, ритуална и јазична практика, со која се брани сопствениот идентитет, а кој е вткаен во фиктивните нарации и во автосугестивните пораки во кои се артикулираат соодветни причини за сопственото постоење. Затоа, нацијата повеќе не се доживува како историска заедница втемелена во митот за потеклото, туку се доживува како „психо-политичко тело изградено од сугестии кои имаат карактер на артифициелно општество на стрес“ (П. Слотердајк).¹⁰

Во некои наши порани текстови предупредивме на фактот дека создавањето на македонската нација во значителна мера е „буржуаски“ проект, кој кога е во прашање македонската нација и тоа како се одразил на развојот на нејзината книжевност. И тоа на негативен начин бидејќи цела низа драматични епизоди од македонската историја воопшто не станале предмет на соодветни нарации. Тоа откажување / немоќ на македонската граѓанска класа во пресудните историски моменти пострасно да партиципира во проектот на создавање на сопствената нација не можело да помине без негативни последици. И тие последици долго се чувствувале. Се чувстуваат и во денешниот политички живот бидејќи на најголем број значајни и трауматични прашања (за идентитетот, јазичната, верската, политичката автономија) македонската интелектуална елита, писателите, сè уште немаат соодветни, а уште помалку задоволувачки одговори. И понатаму одредени историски епизоди (партиските конфликти во 40-тите години, политичкото слепило и неснаоѓањето на партиските елити при крајот на 80-тите години...) ја чекаат својата „нарација“, својата „драма“...

И токму процесите на разградување на една идентитетска парадигма и формирањето нова ќе го обележат крајот на 20 век на просторите на поранешна Југославија. Идентитет(ите)от не (с)е постојана категорија, тој/тие (с)е резултат на културна, политичка или идеолошка разработка, тој/тие (с)е историска конструкција. „Идентитетот е израз на 'идентитетската стратегија', рационално воден од актери што можат да се идентификуваат: српските комунистички апаратчици што се трансформирале во ултранационалисти (...) и од идентитетските соништа или кошмари на кои им приоѓаме бидејќи нè одушевуваат или нè тероризираат“ (J.F. Bayart; 2009: 388).

При крајот на осумдесеттите години на минатиот век, на овие простори беше многу важно да се биде „автентичен“.¹¹ А, да се биде „автентичен“, всушност, значеше да се биде

¹⁰ За тоа да се види кај: P. Sloterdijk, *U istome čamcu*, Beogradski krug, Beograd, 2001., особено текстот „Jak razlog da se bude zajedno (Podsećanje na pronalazak naroda)“, стр. 63-98.

¹¹ Ентони Д. Смит во книгата: Anthony D. Smith, *Nacionalizam i modernizam, Kritički pregled suvremenih teorija nacija i nacionalizma*, Biblioteka Politička misao, sv. 43, Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 2003., ја доведува во врска националистичка потрага по „автентичност“ со враќањето кон „етничкото минато бидејќи само тоа што е 'изворно' и 'наше' може да биде основа на националниот идентитет, а сето тоа 'бара култивирање на домашната историја и на народните јазици и култури на таа вернакуларна мобилизација на 'народот' во сопствената историја и култура низ неа. Така настанува тип на нација втемелена на 'етнички' концепции што ги потхранува генеалогскиот национализам“ (197).

во сè (културата, јазикот, обичаите...) различен од своите соседи. А, сè што е различно во однос на мојот / нашиот свет, треба на секој, па и на најрадикалниот начин, да се исклучи / елиминира, да се оддалечи од себе: сè што не е исто како „јас“, претставува закана за мојата „автентичност“: никој друг / странец / непријател / сосед нема право да ги доведе во прашање мојата територија, мојот идентитет, моите граници. Таа „слика за непријателот, за злото, за непријателскиот принцип, за заедничката опасност што доаѓа од негова страна на групата дејствува како врзувачко средство. (...) Соседот е истовремено и противник. Барем доаѓа предвид како таков. Неговата сила е опасност, неговата слабост е шанса за ширење на сопствената моќ“ (E. Lemberg; 1964 II: 83).¹²

Балканските војни на најсуров начин ја потврдуваат оваа теза – едни: Србите, Бугарите, Грците – мислеле дека во тој момент се доволно силни и моќни, дека политичките ситуации во Европа им одат в прилог и дека сега е вистинското време другите / Македонците, послабите да ги освојат / колонизираат / асимилираат.¹³ Треба да се биде искрен и да се рече дека овие обиди на соседите оставиле и тоа како длабоки траги во историјата на македонската нација бидејќи и нејзиниот денешен политички живот во голема мера е оптоварен со свеста за присутноста на трагите на другиот / другите. И токму таа свест кај многу членови на таа заедница генерира трајна непријатност, особено во ситуациите кога тие мора национално да се идентификуваат / потврдат. Во таквите моменти заедницата дава отпор на тој начин што ќе се групира околу своите имиња и своите приказни верувајќи дека на тој начин најдобро им се спротиставува на своите вистински или виртуелни хегемони.¹⁴

¹² Цитирано според: S. Kordić, *Jezik i nacionalizam*, Durieux, Zagreb, 2010, стр. 349.

¹³ И во македонскиот случај донекаде е применлива метафората „црна кожа, бела маска“, која во текот на 60-тите години на 20 век во своите текстови ја користеше психијатарот Ф. Фанон објаснувајќи го феноменот на колонизација: менталитетот на колонизаторот процува во менталниот склоп на колонизираниот, радикално го менува неговиот светоглед и тој, место да ги истакнува своите интереси, застанува на страната на господарот и се обидува (неуспешно) да го имитира бидејќи во тоа свое постапување со народот, колонизираниот интелектуалец пристапува само со своите надворешни манифестации, „кои само површно одржуваат богат внатрешен и постојано нов живот“ (1973, 133). Малку подоцна во своите текстови, говорејќи за историјата на колонијализмот врз примерот на Индија, тоа ќе го потврди и Гајатри Чакраворти Спивак: „дека свеста на подредените е подложена на *cathexis* на елитата, дека таа никогаш не може целосно да се поврати, дека секогаш претставува изместување на примените означители, дека стварноста е уништена дури и кога се открива, дека не може да биде помалку дискурзивна. Таа е, (...) најнапред материјал на 'негативната свест' во тие есеи што се повеќе теориски. (...) Според еден поглед на 'негативната свест' (...) таа не е свест на подредените битија, туку свест на угнетувачот. Тука избива, во нејасните хегелијански контури (се мисли на познатата анализа на односот 'господар' vs 'слуга' на Хегел – заб. на З.К. и А.Б.М.), антихуманистичката и антипозитивистичката позиција дека секогаш желбата (за моќ на другиот) е таа што ја произведува сликата на јас. Ако ова се генерализира (...) тогаш подредениот е тој што служи како модел за општата теорија на свеста. А, сепак, со оглед на тоа што 'подредениот' не може да се појави без размислувања за 'елитата', оваа генерализација, по дефиниција, е нецелосна – кажано со филозофски речник 'непрвобитна' или, во некоја порана верзија на значењето, 'unursprünglich', непримордијална“ (1987, 203). За тоа повеќе кај: Gayatari Chakravorty Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructiong Historiography", во: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, стр. 197-221. New York, Methuen.

¹⁴ Ж.Ф. Лиотар смета дека станува збор за погрешна реакција бидејќи таквиот вид отпор „ја одржува хегемонијата (...) исто толку колку што ѝ се спротиставува“ (1991, 190). За потребата за „собирање“ луѓе и за кажување приказни, која е во функција на тоа собирање, пишувавме во нашата книга: *Identitet. Tekst. Nacija. Interpretacije crnila makedonske povijesti*, Ljevak, Zagreb, 2009, а особено упатувам на текстот: „Ideologija – historiografija (politički aspekt kritičke djelatnosti Dimitra Mitreva)“, стр. 185-203. За односот на митот и заедницата во оваа книга, да се види текстот „Историјата и нарацијата“.

За исклучителната важност на границите за формирањето на групата / заедницата пишува норвешкиот етнолог / антрополог Ф. Барт. Во текстот „Етничките групи и нивните граници“, тој покажува дека дефинициите и границите на етничките заедници се градат и се обновуваат во непрекината интеракција меѓу групите и тоа во согласност со логиката на вклучување / исклучување со соседните групи. Да го земеме за пример само фамозниот мир во Букурешт во 1913 година, кој, во крајна линија, создал нови граници во истиот национален / македонски корпус. Но, со повлекувањето на тие нови граници во истата целина ништо веќе нема да биде како пред воспоставувањето на тие нови граници – и за тој факт и за неговите далекусежни политички и други последици за судбината на македонската нација и тоа како бил свесен К. П. Мисирков! Имено, тој во некои свои текстови од почетокот на 20 век речиси ја антиципира студијата на Ф. Барт, која е напишана во 1969 година. На Мисирков му е јасно дека повлекувањето нови граници¹⁵ ќе услови и промена во политичкото и во другото однесување и на поединците, и на групите, и на заедниците. Имено, човекот „има потреба околу себе да подигне граница, која би го обележала просторот што го заземал, да го одвојува и да го штити од нешто што, истиот тој момент кога ќе се исцрта границата, ќе стане 'друг', 'поинаков'“ (P. Zanini; 2002: 10). На Мисирков уште тогаш, на почетокот на 20 век, му било целосно јасно дека идентитетот претставува еден постојан процес: „(...) културата не е даденост, туку резултатот со различни содржини. Етничката група не е сама по себе ентитет, туку еден облик на организација препознатлив по контрастите меѓу културните атрибути и вкрстените изрази на начинот според кој се групираат луѓето. И покрај етимологијата на зборот 'идентитет', аспектот на така квалификуваните општествени односи нема ништо интроспективно во тоа што би било дефинирано исклучително со повикување на сличното. Сосема спротивно, свеста за себе е неделива од огледалото што го претставува странецот“ (B. Formoso; 2009: 301). А тоа што К. П. Мисирков¹⁶ го антиципираше, К. Рацин во своите текстови и го потврдил: од тој момент кога во Букурешт е потврдена (очигледно) трајната поделба на македонската нација меѓу трите држави, секое натамошно политичко и друго дејствување на таа нација мора да го почитува тој факт колку и да е непријатен и болен за одредени членови на заедницата. Тоа значи дека секое идно политичко / културно дејствување на таа нација ќе се одвива исклучително во просторот / територијата, што одвај делумно го покрива целиот етнички и политички простор / територија, кој само делумно го покрива целиот етнички и политички простор / територија на македонската нација. Конечно, јазичните и државните граници многу ретко се совпаѓаат! И токму од таа визура К. Рацин ќе го напише тој прочуен, програмски текст „Развитокот и значењето на една нова наша книжевност“, во кој говори за долгото и мачно формирање (национална и политичка) свест

¹⁵ Постојаните поместувања на границата претставуваат една од темелните одредници на дваесеттиот век во Европа. А, сите тие поместувања на границата условиле три уште „пострашни“ работи од фактот дека процесите на „цртање мапи“ во Европа сè уште не се довршени: истребување, протерување и размена на население! За феноменот на границата поопширно во книгата: P. Zanini, *Značenja granica. Prirodna, istorijska, duhovna određenja*, Clio, Beograd, 2002.

¹⁶ Рака на срце, треба да се каже дека К. П. Мисирков колку и да сакал, не можел да размислува надвор од филологијата на 19 и на раниот 20 век, која влијаела на несомнената претпоставка дека јазикот и националноста творат органска таксономска единица за проучување на книжевноста. Но, исто така, треба да се каже дека нему воопшто не му е туѓа идејата дека „националноста“ е субјективно гледиште, а не некаква објективна состојба! И кога себеси се идентификува како „Македонец“, тој многу добро знае дека таа идентификација може да ѝ припаѓа исклучително на сферата на субјективноста, односно дека не изразува никаква објективна состојба.

на народот на Повардарието и на неговата книжевност што, според него, нужно мора да биде реалистичка! Имено, единствено таквиот тип книжевност (а треба да се каже дека токму книжевноста – песните, романите, драмите, па дури и речниците и граматиките – е таа што на перформативно ниво ни овозможува разбирање на национализмот многу повеќе од кое било социолошко или историско истражување)¹⁷ е во состојба да произведе недвосмислен македонски идентитет! Идентитетот е производ на книжевноста, а не обратно!

Тоа свесно отстапување од дејствувањето на целата територија / простор кај одредени членови / групи на националната заедница може да предизвика одредени, па и трајни трауми / недоразбирања, но, во крајна линија, повеќето ќе мора да прифатат дека единствено таквиот начин на (политичко и друго) дејствување не е само сурова реалност, туку и единствен начин на дејствување во политички детерминираниот свет, кој и функционира поради тоа што постојат граници. Во нашиот случај, воопшто не е битно дали станува збор за граници што ја раздвојуваат истата (македонската) етничка група бидејќи начинот на кој таа група се однесува зависи од тоа на која страна од границата се наоѓа. Токму овој факт на „одвоеност“ со текот на време ќе генерира одредени разлики во истата етничка група, кои сè повеќе ќе се зголемуваат. Ова спознание претставува и најзначајна вредност на текстот на Барт бидејќи, несомнено, „покажа дека етничките групи се репродуцираат со одржувањето на границите што ги одвојуваат од другите групи за кои сметаат дека се направени како друго затоа што ги немаат овие или тие карактеристики. Со други зборови, тој предложил да се проучува врската *јас - друго* таканаречено од цртата што се користи како граничен маркер на идентитетот, а која ја нарекол 'дијакритика' (diacritica). Така, при проучувањето на нексусот *јас - друго*, појдовна точка треба да биде препознавањето на таа гранична црта и начинот на нејзиното одржување. Големата заслуга за оваа промена е во тоа што Барт го ископал создавањето на идентитетот од психолошкиот правец, (...) и го зацврстил на местото што му припаѓа на доменот на општествената интеракција“ (I.V. Neumann; 2011: 24-25). Всушност, тоа значи дека за реалноста на некоја држава-нација во просторот сведочи нејзината територија, а нејзината реалност во времето ќе се потврди само тогаш кога таа држава-нација себеси ќе си осигури потврда на историја. „Тоа што некоја држава-нација е исконструирана врз основа на историски материјал што никогаш не постоел или од материјали со сомнителна релевантност, не мора неминовно да ја намалува реалноста на таа држава-нација ако таа е врзана за одредена територија“, тврди Њуман (2011: 136). Но, мораме да бидеме свесни дека употребата на толку маргинален историски материјал може да ја доведе во прашање реалноста на таа држава-нација во времето, а со тоа и нејзиниот идентитет. И нашиот случај „Македонија“ тоа несомнено го потврдува: соседите на Македонија сметаат дека историскиот материјал на кој е конструирана македонската држава-нација не е релевантен и тоа го сметаат за доволна причина и ден денес да се оспорува идентитетот на оваа држава-нација.

¹⁷ За значењето на книжевноста за време на настанокот на нацијата да се види во текстот: T. Brennan „The national longing for from“, H. Bhabha (прир.), *Nation and Narration*, London & New York, 1993, стр. 44-70. Овој автор, меѓу другото, смета дека измислувањето на нацијата е невозможно без нарација, односно дека „нациите се измислени конструкции, чиешто постоење зависи од механизмите на културна фикција во која книжевноста игра пресудна улога“ (47); бидејќи, кога настанувањето на нацијата не е природно условено и кога не постојат објективни критериуми за одредување на нацијата, тогаш посегнувањето по (есенцијалистичка) фикција е логична работа!

Но, ако, по некоја случајност, идејата за национализмот ја читаме од психоаналитичка перспектива, тогаш следејќи го словенечкиот филозоф С. Жижек, би можеле да речеме дека националната идентификација „(...) по дефиниција, го поддржува односот кон нацијата како кон нешто. Таа нација-нешто е одредена со низа противречни својства. Таа ни се укажува како 'наше нешто' (можеби би можеле да речеме *cosa nostra*), како нешто достапно само нам, како нешто што 'тие', другите не можат да го досегнат; па, сепак, тоа е нешто што 'тие' постојано го загрозуваат. Таа се укажува како нешто што му дава полнотија и сила на нашиот живот, а, сепак, единствениот начин на кој можеме да ја одредиме ќе биде свртувањето кон различни верзии на една празна тавтологија – сè што можеме конечно да речеме за неа е дека тоа нешто е 'вистинското нешто', 'тоа за што, всушност, станува збор'. Ако нè прашаат како го препознаваме присуството на тоа нешто, единствениот доследен одговор ќе биде дека нештото е присутно во недофатливиот ентитет наречен 'наш начин на живот'. Сè што можеме да направиме е набројување на фрагментите на начинот на кој нашата заедница ги организира своите работи, обредите на венчавање, свеченоста на иницијација – накратко, сите поединости што го прават видлив единствениот начин на кој заедницата го организира своето уживање“ (1996: 11). Тука ни е необично важен С. Жижек бидејќи го доведува во прашање деконструктивистичкото читање на нацијата како чисто дискурзивна конструкција: Имено, „(...) чисто дискурзивната последица нема доволно 'супстанција' за да ја направи целта привлечна и Лакановиот термин за чудна 'супстанција' што мора да се додаде за целта да ја добие својата позитивна онтолошка конзистентност, единствената супстанција што ја признава психоанализата, секако, е уживањето (како што тоа Лакан недвосмислено го тврди во *Енкор*). Нацијата постои само додека нејзиното специфично уживање се материјализира во низа општествени постапки и се пренесува низ националните митови што ги структурираат тие постапки. Значи, 'деконструкционалистичкото' нагласување дека нацијата не е биолошки или трансисториски факт, туку невидлива дискурзивна конструкција, наддетерминиран резултат на текстуалните постапки, е погрешно: таквото нагласување го испушта од вид остатокот од некое реално, недискурзивно јадро на уживање што мора да постои за нацијата како дискурзивен (!) ентитет-последика да ја постигне својата онтолошка конзистенција. (...) Значи, национализмот претставува привилегирано поле на избивање на уживањето во социјалното поле. Националната цел, во крајна линија, не е ништо друго освен начин на кој субјектот на дадената етничка заедница го организира (!) своето уживање низ националните митови“ (1996: 13).

Во истата теориска линија како и С. Жижек, размислува и П. Слотердајк. Имено, овој теоретичар на модерните нации ги дефинира како нации со „радикално автопластична природа бидејќи постојат само во таа мера во која самите себе се возбуждуваат, а самите себе се возбуждуваат само во мерата во која во моќните фиктивни приказни – и во автосугестивните пораки што создаваат стрес – самите себе си ја наведуваат сојата причина за постоење“ (2001: 89) Според тоа, во согласност со психоаналитичката парадигма, нацијата не е само јазична творба, туку е нужно одредена и со неприкажливото, нејазично јадро на уживање.

Во тој контекст може да се повлече одредена аналогија меѓу одредени психолошки вредности и класичната љубов кон татковината на 19 век бидејќи и едното и другото се покажале како способни да ги мотивираат членовите на заедницата за извршување на општоприфатените политичко-етички избори. Тоа значи дека национализмот не може да се посматра исклучително како „културен“ феномен – како израз на културно и на линг-

вистичко заедништво, бидејќи треба да се има на ум дека во национализмот се споени (модерната) политичка форма на националната држава и копнежот за едни „постари и помаглести“ услови на припаѓање.¹⁸

Ни останува да ја провериме наметнатата дилема, но, во секој случај, овој психо-аналитички пристап во голема мера ќе ни го олесни разбирањето на сите тие политички и други случувања во 80-тите години на минатиот век на овие простори – Југославија се распаднала, меѓу другото, во тој момент кога речиси никој од членовите на таа задница веќе не се препознавал во тоа „наше нешто“, кога неповратно исчезна уживањето во службените југословенски митови: во митот за вечното „братство и единство“ на југословенските народи, за апсолутната морална чистота на народноослободителната борба, за мудроста и непогрешливоста на партијата и, во прв ред, на нејзиниот лидер, Јосип Броз... Митовите не умираат поради својата старост, туку поради тоа што веќе никој не чувствува потреба, одвреме-навреме, да ги повторува. А, во тој момент кога ќе исчезне потребата за повторување, значи дека тој обред не е проследен со чувство на пријатност, односно дека исчезнало тоа што во теоријата се именува како „емоционално посредувано братство“.¹⁹ А, кога, пак, таа емотивност е присутна, тогаш тие симболички / обредни видови национализам имаат и тоа како позитивно влијание врз чувствувањето на индивидуалниот идентитет и тоа така што, од една страна, ги оживуваат етничките врски и етничкото поистоветување, а, од друга, пак, го чуваат сеќавањето на „прататковците“ и на паднатите бранители во секое поколение на заедницата. Деконструкционистичката парадигма, несомнено, ни покажува дека нациите немаат историски континуитет, но мораме да бидеме свесни дека во теоријата, исто така, се присутни и тие мислења, според кои „националната идентификација е нешто толку природно, првобитно и неминливо што некако ѝ претходи на историјата“ (Е. Hobsbawm; 1991: 25). И таа есенцијалистичка фикција (станува збор за етнонационалистички фантазми) никако не смеаме да ја занемариме. Во крајна линија, во секојдневниот живот тој тип фикција е многу поприсутен и поефикасен бидејќи луѓето се склони во нацијата да видат нешто најприродно, така што за неа размислуваат како за конструкт низ кој се прекршуваат одредени политички и идеолошки функции и интереси.

Во некои наши порани текстови²⁰ покажавме дека во „замислените заедници“, во измислувањето на традицијата не треба а priori да се припишуваат негативни конотации,

¹⁸ Сп.: Т. Brennan, „The national longing for form“, во Н. Bhabha (прир.) *Nation and Narration*, London, Routledge, 1990. Национализмот е незамислив без еден облик на „политичка имажинација“, која не е ништо друго туку таа политизирачка сила што ги трансформира културните заедници и другите колективи во прегрантни политички ентитети. Тоа значи дека нациите „постојат“ дури од моментот на здобивање или на манифестација на одреден вид стремеж за остварување на државност и со постигнувањето на суверенитетот / политичката субјективност.

¹⁹ Е. Б. Вахтел во својата книга: А. В. Wachtel, *Stvaranje nacije, razaranje nacije. Književnost i kulturna politika u Jugoslaviji*, Stubovi kulture, Beograd, 2001., смета дека југословенската држава не пропаднала поради „распаѓањето на политичкото или на економското ткиво на југословенската држава; напротив, пропаѓањето, кое јасно се гледало и обилно се документирало, почнало со постепено уништување на поимот југословенска нација. Да била животворна идејата за таа нација, по уривањето на политичките авторитети би следувало обновување на југословенската држава, како што се случило по Втората светска војна (и како што, на пример, во текот на последните два века често се случувало во Германија и во Франција), а не би настанувале одвоени национални држави за различни групи на Јужните Словени“ (2001: 11).

²⁰ Да се види текстот: „Конструкцијата на идентитетот во хрватската и во македонската книжевност (врз примери од романите на М. Јерговиќ и на П. Авировиќ)“. Станува збор за текст што се обидува да ја оспори превладувачката теза на многу хрватски теоретичари, кои се трудат на сите можни и неможни начини да

односно дека тој чин на измислување не треба нужно да заврши со тоталитаризам. Рака на срце, тоа не значи дека не бевме свесни дека национализмот во многу случаи ги пренагласува разликите и создава вештачки пречки за заемно разбирање и приближување, на тој начин создавајќи предуслови за ксенофобично расположение,²¹ но, исто така, укажавме, потпирајќи се, пред сè, на текстовите на А. Смит, и на некои бенигни ефекти на национализмот, како што се, меѓу другото: одбраната на културата на малцинствата, зачувувањето на загубената историја, инспирацијата за културна ренесанса, решавањето на кризата на идентитетот, создавањето општествена солидарност, отпорот кон потиснувањето на народниот суверенитет... И не само тоа, сите „потраги по идентитет“, и наднационалистичката, и националистичката, се легитимни потраги, како што се погрешни тие теориски пристапи што наивно мислат дека меѓу тие потраги по идентитет постојат вредносни / цивилизациски разлики во корист на едната или на другата.

Конечно, како автори на оваа книга мораме да речеме дека никогаш не сме криеле дека и нашиот сопствен политичко-теориски живот е обележан со движење меѓу имаголошкиот простор на југословенската идеја, но, исто така, немавме ништо против нашите теориски проекции и политички преференции да се обидеме да ги реализираме и во еден друг имаголошки простор, што беше детерминиран / контаминиран со нациоцентрични идеи од средноевропска провиниенција. Но, не ни беа туѓи ни тие проекции што Македонија / југоисточна Европа ја гледаат како „трет простор“, кој на центрите на моќта им се прикажува како симбол на целосна нестабилност, на нерационални протести, места на кои се среќаваат и се судираат различни култури, каде што сите тие „непријатности“ можат да се надминат со постојано практикување транснационални / космополитски идеи. Навистина не гледаме никаква противречност во ставот дека сопствената национална свест може да се засили и со транснационални политички идеи. Во нашиот случај едниот го заведуваа и го водеа идеите на европскиот либерализам, како еден од дериватите на конкретниот, страстниот и живиот национализам, но кој, за разлика од другите, секогаш е под контрола на либералниот светоглед,²² а другиот подготвеноста во драматичните и неизвесни политички

докажат дека манифестациите на постмодерните впишувања на идентитетот во текстурата на замислената надзаедница / Југославија во секој поглед се надмоќни во однос на впишувањето на тој идентитет (партикуларниот, пред сè, хрватскиот), кој во никој случај не може да види никаква предност во впишувањето во некоја надзаедница, па макар таа да е и „замислена“ како дел од проектот за „заедничка иднина“. Но, сите тие теориски концепти испуштаат од вид дека тој, наводно, надмоќен проект за „заедничка/посреќна иднина“ имал и своја „формативна предисторија“, што недвосмислено покажува дека сите учесници во тој проект од почетокот не биле баш одушевени од сите негови политички решенија.

²¹ Ј. Хабермас во книгата: J. Habermas, *Eseji o Evropi*, Školska knjiga, Zagreb, 2008., уште еднаш предупредува до што сè може да доведе идејата на нацијата во нејзиното народно толкување – до уништувачки исклучителности, до обопштување на непријателите на Рајхот – и до прогонство на Евреите, но ако таа идеја ја посматраме низ призма на културолошкото толкување, тогаш ќе видиме дека придонела и за создавање солидарни односи меѓу поединците што дотогаш си биле странци еден на друг.

²² Повеќе за тоа кај: D. Miller, *On Nationality*, Oxford UP, 1995., каде што либералниот национализам е дефиниран како тој вид национализам што е ограничен на граѓанските права, политичките права и на владеењето на законот.

Исто така, не смеаме да тргнеме од ум дека повеќето либерални националисти го сметаат за совршен факт есенцијалното либерално верување во меѓусебното почитување на нациите. Аргументот е следниов: нациите се дел од нашиот идентитет. Идентитетот заслужува почит. Начелото на почитување не обврзува да го почитуваме тоа што кај другите прави дел од нивните чувствувања на сопствениот идентитет. Затоа, мора да постои меѓусебно почитување меѓу нациите.

времиња свесно да одбере една релативно аутсајдерска позиција. Рака на срце, такво нешто беше можно благодарение на погодностите, кои, во секој поглед, ги овозможуваат „скромниот“ академски живот. Бидејќи, токму во таквиот амбиент беше возможно, во релативен мир, да се анализираат суптилните односи меѓу поетиката и политиката на културата, меѓу книжевноста и некнижевноста, критички да се пишува за „центрите и за стратегиите на моќ“, длабоко уверени во својата „изместеност“ и невиност!

Но, и покрај сопствените (либерални) светогледи, мораме да споменеме дека во некои текстови непотребно ги нагласувавме политичките и другите разлики меѓу средна Европа и варварскиот Исток / Балкан. Таа наша средноевропска визија не беше ништо друго освен уште една демонстрација на локалната (хрватско-македонска) вестернизација, која на крај нè соочи со темелната дилема „како да се образложи назадноста на сопствените национални култури, како и разликите во однос на европската култура од која потекнале. Така се формулирани двете можни решенија и тие, всушност, постојано се појавуваат уште од просветителството и романтизмот. Едното решение е во имитирањето на Европа, а друго е целосното разликување од неа“ (С. Kiss; 1989: 135).

Би требало да бидеме искрени и да речеме дека во 80-тите години на минатиот век етноцентризмот во општествениот говор не настапи како добро развиена и експлицитна идеологија, туку во тоа време беше повеќе имплицитен отколку експлицитен концепт склон кон значителни осцилации. Но, исто така, треба да се признае дека, без оглед на тие свои променливи особини, тој имаше неоспорно влијание врз конструкцијата и реконструкцијата на националниот идентитет во поранешната држава. Токму поради тоа, и нашите анализи покажуваат дека постои исклучителна концептуална блискост (што во никој случај не претпоставува и истоветност!) меѓу комунизмот и национализмот: „двете идеологии на емпириски непостојните групи им доделуваат титула на носечки субјекти на заедницата“ (N. Dimitrijević; 2000: 47), што во голема мера ја објаснува релативно лесната победа на националистичките концепции во сите југословенски општества во 90-тите години на минатиот век. А, токму таквиот развој на настаните го предвиде и З. Ѓинѓиќ²³ анализирајќи го идеолошкиот, институционалниот и културниот амалгам на комунизмот и на национализмот во поранешната држава. Таа врска меѓу национализмот и комунизмот не било можно да се одржува, па при крајот на 80-тите години од минатиот век врската почнала неконтролирано да се распаѓа, така што трагичните последици од тој распад на почетокот на 90-тите се сосема логична последица на една неприродна и неодржлива врска.

Но, како што стојат работите, имам чувство дека имаат право тие (на пример, Л. Гринфилд) што сметаат дека добата на национализмот не поминала, туку дека допрва влегуваме во фаза на неонационализам и дека никакви процеси на европеизација нема позначително ниту да го загрозат, ниту да го забават тој процес! Во крајна линија, и многу теоретичари (на пример, М. Тодорова), во овие најнови процеси на хомогенизирање и на институционализирање на етничките заедници на просторот на поранешна Југославија, се склони да препознаат *par excellence* европски процеси. Можеби оваа теза е парадоксална, но создавањето на некои нови граници може да доведе до создавање таква политичка волја што ќе успее да ги надмине тие нови граници / поделби. А, за да се случи такво нешто, Ј. Хабермас предлага низ Европа да се развие „политичка јавност и заедничка политичка култура. Во таквиот комуникациски контекст, кој би ги надминувал границите на нацио-

²³ За тоа повеќе кај: Z. Đinđić, *Jugoslavija kao nedovršena država*, Novi Sad, 1988.

налните држави, од дамнешниот сплет на интереси мора да настане и свест за заедничка припадност. (...) Колективниот идентитет во повеќето случаи се создава (и тоа создавање на идентитетот се конструира со приказна 'како да...', која ќе се раскажува за него – заб. на З.К. / А.Б.М.), а не се наоѓа. Но, тој смее да создава само единство на хетерогени единки. И меѓу граѓаните на едно општество секој секому му е друг и има право да остане друг“ (2008: 26). Свесни сме дека со оваа книга отворивме едно од клучните прашања на нашата европска иднина: во која мера приказните за националниот идентитет се компатибилни со институционалните интеграции и со хибридизацијата на идентитетот, што членство во ЕУ, наводно, би го повлекувало со себе.²⁴ Уште повеќе што некои автори благо не предупредуваат дека проектот на европското обединување боледува од „драматичен дефицит на емоционални врски“²⁵ недостиг што на големо го отежнува конституирањето на Европа како „замислена политичка заедница“ бидејќи не е до крај јасно од кои елементи би можеле да се конструираат тие заеднички, европски претстави.

²⁴ За тоа повеќе кај: I. B. Neumann, *Upotrebe drugog. „Istok“ u formiranju evropskog identiteta*, Službeni glasnik, Beograd, 2011. Овој автор учествувал во преговорите за норвешкиот национален идентитет, односно за институционализација на односот меѓу Норвешка и ЕУ. И во текот на тие преговори, се искристализирало клучното прашање: „ (...) во која мера приказните за националното јас се компатибилни со институционалните интеграции и со хибридизацијата на идентитетот што членството во ЕУ, наводно, го повлекува со себе. Во преговарањето за националниот идентитет, секој обид да се изложат аргументи во прилог на номадскиот, повеќеслоен, хибриден идентитет како резултат имал уште поголемо зацврстување на доминантните приказни за јас, по што норвешкото национално јас било нападнато со повикување друг идентитет и на европското јас. Така, обидите да се примени плуралистичката политика ја загубиле битката против националистичката политика“ (2011: 237). Ако е тоа така, тогаш немаат право Ш. Муф и Е. Лаклау кога тврдат дека нарациите што се есенцијализираат, на крајот, ќе изумрат поради својата нестабилност, но притоа забораваат дека тие нарации се во состојба да соберат поголем број идентитети околу средишниот нексус на јас - другоста, кој се претставува како нешто што е од витално политичко значење.

²⁵ Сп.: U. Frevert, *Eurovisionen.*, а на сличен начин размислува и П. Слотердајк, кој сосема јасно и навремено предупредува дека големите комплекси / нации, сè повеќе се ориентираат кон иднината на „светот на капиталот“, а сè помалку кон иднината на сопствените деца. Рака на срце, воопшто не е едноставно да се доловат причините поради кои толку лесно се откажува од инвестирањето во луѓето, во нивните љубовни и јазични односи и зошто таквите видови инвестиции се работа на минатото. Исто така, целосно изостанува какво било објаснување за вистинските компаративни предности на забрзаните и нервозни процеси на вложување во капитал, процеси преку кои светските берзи ја придвижуваат и контролираат шпекулативната економија на духови. Затоа во еден момент, на оваа заканувачка „безграничност“, национализмот и можел да ѝ се пристири како единствен можен одговор!

Литература:

- Appadurai, A. (1997), *Modernity at large: Cultural dimensions in globalization*, University of Minnesota Press.
- Bayart, J.F. (2009), „Imaginarно u identitetskoj situaciji“, во зборникот: *Identitet(i), Pojedinaц, група, друштво*, прир. С. Helpert & J.C. Ruano-Borbalan, Clio, Beograd, стр. 374-384.
- Connolly, W.E. (1991), *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Dimitrijević, N. (2000), *Reči i smrt: nacionalistička konstrukcija stvarnosti*, Reč, бр. 60/5, Beograd, стр. 137-159.
- Gellner, E. (1998), *Nacije i nacionalizam*, Minerva, Zagreb.
- Fanon, F. (1973), *Prezreni na svijetu*, Stvarnost, Zagreb.
- Formoso, B. (2009), „Raspave o etnicitetu“, во зборникот: *Identitet(i), Pojedinaц, група, друштво*, прир. С. Helpert & J.C. Ruano-Borbalan, Clio, Beograd, стр. 295-312.
- Habermas, J. (2008), *Eseji o Europi*, Školska knjiga, Zagreb.
- Hobsbawm, E. (1991), *Nationen und Nationalismus*, Frankfurt am Main & New York.
- Kedouire, E. (1993), *Nationalism*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA.
- Kiss, C. G. (1989), “Central European Writers about Central Europe: Introduction to a Non-Existent Book of Reading”, во: *In search of Centrale Europe*, прир. G. Schopflin & N. Wood, Cambridge: Polity, стр. 125-136.
- Lemberg, E. (1964), *Nationalismus I-II*, Reinbeck.
- Lyotard, J.F. (1991), *Raskol*, Novi Sad.
- Neumann, I.B. (2011), *Upotrebe drugog. „Istok“ u formiranju evropskog identiteta*, Službeni glasnik, Beograd.
- Shils, E. (1981), *The Tradition*, London.
- Sloterdijk, P. (2001), *U istom čamcu*, Beogradski krug, Beograd.
- Thiesse, A.M. (2009), „Kulturna proizvodnja evropskih nacija“, во зборникот: *Identitet(i), Pojedinaц, група, друштво*, прир. С. Helpert & J.C. Ruano-Borbalan, Clio, Beograd, стр. 332-344.
- Zanini, P. (2002), *Značenje granice. Prirodna, istorijska i duhovna određenja*, Clio, Beograd.
- Žižek, S. (1996), *Metastaze uživanja*, XX vek, Beograd.

ЗЛАТКО КРАМАРИЌ

ПОЛИТИКА. ИДЕНТИТЕТ. КУЛТУРА. (ВО ОПТИКАТА НА БЛАЖЕ КОНЕСКИ)

Полемиката како начин на комуникација не им е својствена на тоталитарните општества. Тоа се општества во кои преовладува монолошкиот дискурс, општества во кои мислите на тие што владеат се и владејачки мисли, а сè што останува зад тој дискурс, што претставува „разлика“ во однос на допуштеното мислење, насилно се делегитимира. За разлика од тоталитарните општества, во плуралистичките може да се говори слободно, можно е без страв да се оспоруваат туѓите мислење. Во плуралистичките општества „правото на разлика“ се промовира како пожелен модус на мислење и на дејствување. Практиката на оспорување на одредени општествени вредности и авторитети, па и на „најсветите“, не претставува никаков ерес и не се смета за општествено субверзивен чин. Плуралистичките општества се разликуваат од тоталитарните и по тоа што во нив егзистира еден цел спектар од демократски идентитети со кои поединците можат слободно да се идентификуваат. Во тоталитарните општества не е можно такво нешто, па секој поединечен обид за идентификација надвор од пропишаните канони, најчесто партиски/есенцијалистички, нужно ќе заврши на општествените маргини. А, животот на маргините на сите тие „маркирани“/„непослушни“ поединци им осигурува статус на општествени аутсајдери со целиот багаж што доаѓа со тој статус.

Практиката на полемизирање не беше непозната во социјалистичка Југославија. Полемизираа и политичарите, и книжевниците, и професорите, и историчарите, и лингвистите, и публицистите... И тие полемии воопшто не беа наивни. Никако! Не беше никаква реткост да се соочат различни, дури и многу спротиставени мислења, па и за најделикатните политички теми, како што беше, на пример, идејата на „југословенството“!¹

¹ На почетокот на 60-тите години од минатиот век Д. Ќосиќ и Д. Пирјевац / Ахац ја водат првата јавна и крајно отворена полемика за смислата на „југословенството“. Нема никаков сомнеж дека станува збор за индуцирана полемика и дека и едниот и другиот протагонист на таа полемика се само експоненти на своите национални комунистички партии. Темелната точка на полемиката се состоела во различното поимање на смислата на „југословенството“: дали таа смисла се реализира низ „универзална / унитарна“ или „партикуларна / (кон)федеративна“ концепција на уредување на југословенската држава! И таа квадратура на кругот (југословенскиот) постојано ќе ни се враќа, па на средината на 80-тите години ќе имаме своевидна реприза на таа полемика: од една страна, „Меморандумот“ на Српската академија на

Но, тоа сè уште не значи дека југословенското општество и, навистина, беше плуралистичко. Фактот дека и во југословенското/македонското општество се водеа сериозни и жестоки полемики сè уште не е доволен доказ дека тие општества можеме да ги сметаме за претставителни примери на плуралистички општества.²

Полемиките беа допуштени, но таа „слобода“ на полемизирање беше строго контролирана. Бидејќи, како поинаку да се објасни тоа што во тие „опасни времиња“ за некои авторитети во политиката (Ј. Броз, Е. Кардељ, В. Бакарик, Л. Колишевски), во науката (Б. Конески, П. Савиќ...), во историјата (В. С. Караџиќ, членовите на „Млада Босна“...), во книжевноста (М. Крлежа, И. Андриќ, И. Цанкар...) можеше да се зборува исклучително апологетски. Ставовите на тие авторитети во јавноста не беа посериозно оспорувани бидејќи тие ставови долго време беа институционално заштитени. Дури по падот на тоталитаризмот во општеството беа создадени елементарни претпоставки, конечно, критички да се валоризираат и дејствувањата на овие авторитети, кои до неодамна беа институционално заштитени.

Но, тоа сè уште не значи дека можноста за слобода на говор ќе ги реши сите општествени проблеми. Така и можноста за сè да може да се зборува слободно, без страв, не значи дека таа слобода автоматски се однесува и на предметот на говор. Detaбуизацијата на одредени / незгодни теми, настани, историски личности, не е во никаква корелација со трансформацијата на општествената свест. Осумдесеттите години на минатиот век тоа недвосмислено ни го потврдуваат: речиси немаше тема што во тие години не беше детабуизирана, но тој „позитивен“ факт, сам по себе, не доведе и до трансформација на општествената свест. Би можело да се рече дека во тоа време, всушност, бевме соочени со мноштво ретроградни процеси! Тоа само значи „дека забранувањето или допуштањето на некои теми не е непосредно врзано за (не)можноста за општествено самотематизирање. Значи, условите на можноста за комуникативно функционирање на говорот се собрани на некое друго место, а не во техниките на интерноговорната цензура“ (Z. Đinđić; 1987: 8).

науките и на уметностите, а од друга страна „Прилози...“ на словенечките независни интелектуалци, собрани околу списанието „Нова ревија“. И така, во фамозниот „Меморандум“, помалку или повеќе ќе се повторат и дополнително ќе се радикализираат тезите (особено таа за загрозеноста на српската нација во Југославија поради политичката и економската доминација на Хрватска и на Словенија) што пред дваесетина години ги изнесувал Д. Ќосиќ, а словенечките „Прилози“ на големо ќе ги повторуваат ставовите на Д. Пијевац за неподносливите ограничувања на синтетичкото југословенство, кои ја оневозможуваат целосната реализација на словенечките национални интереси.

² И полемиките меѓу македонските „модернисти“ и „традиционалисти“ не се ништо друго, туку теориско-политички несогласувања во истата идеолошка матрица, во истата комунистичка партија. Со оглед на тоа што „полето на политиката“ било однапред резервирано за некои други актери, и како такво е достапно за обичните смртници, на теоретичарите на книжевноста, на книжевниците и на книжевните критичари им преостанувало на „полето на културата“ да ги демонстрираат своите различни интерпретации на истата теориска доктрина, а тие интерпретации во ниту еден момент не ја доведувале во прашање (политичката) стварноста на која со толкаво задоволство реферирале во своите внимателни теориски аргументации. Да се биде за естетски плурализам, а против монистичката „теорија на одразите“ е само една од претпоставките на порадидалната општествена критика, која, за жал, во нивните теориско-критички лаборатории никогаш не се случила! Да бидам искрен и да кажам: такво нешто не ни можело да се случи бидејќи македонските „модернисти“, во крајна линија, биле ограничени со постојната монистичка / тоталитарна политика, која, без преголеми теориски напори, успеала да ги „натера“ и тие недогматски теориски доктрини во своите интерпретации да ги претворат во некои нови догми: како што била догмата за социјализмот со човечко лице или нарацијата за предноста на самоуправувањето, кој требало да го потврди (нео)хуманистичкиот карактер на „новото“ општество...!

Понатаму, не е можно за едно општество да се зборува дали е плуралистичко или не ако пред тоа не знаеме ништо за протагонистите на јавното дејствување. Во социјалистичка Југославија немаа сите право да истапат јавно, да пишуваат, говорат, дејствуваат... Тоа исклучително право речиси за целото време на постоење на таа држава им припаѓаше исклучително на истакнатите членови на партијата и на тие „непартијци“, кои никогаш не ги доведуваа во прашање темелните вредности на режимот, неговата легитимност, па им беше дозволено, одвреме-навреме, во строго пропишани граници, „критички“ да предупредат на одредени аномалии во општеството, културата, науката... А, за исклучителната важност на „правото на говор“ ни сведочи и невидениот цинизам на носителите на власта, кои во осумдесеттите години на минатиот век се осмелија да го етатизираат, ни повеќе ни помалку, туку и „правото на сомнеж“ и тоа така што за себе го присвоија дури и правото на радикална критика на сè што постои, право, кое, инаку, по дефиниција, им припаѓа, пред сè, на опонентите на режимот, на „независните“ интелектуалци, на новинарите... А, сите други, кои не му припаѓаа на тој одбран круг, не можеа да го консумираат правото на критика. На ниедна друга идеологија, освен на марксистичката, не ѝ беше дозволен непречен пристап кон јавноста. Рака на срце, со текот на времето се толерираа и тие поединци што се осмелија јавно да се декларираат како немарксисти и во јавниот живот (книжевноста, филмот, музиката, науката, периодиката...) да воведуваат и некои други, граѓански дискурси, кои претставуваа одредени отстапувања од марксистичкиот дискурс. И тие отстапувања, на почетокот, се движееа од „блага“ реинтерпретација на марксизмот, за со текот на времето, во осумдесеттите години, да завршат во сериозно оспорување на марксистичкиот светоглед.³ Но, тие поединци не претставуваа некоја сериозна закана на режимот, нивното јавно дејствување беше дискретно контролирано, државните идеолошки апарати свесно го маргинализираа, будно внимаваа нивното дејствување никогаш да не ги надмине рамките на институциите во кои работеа „по казна“ (институти, заводи, факултети...). Рака на срце, им беше овозможено публикување, но тие публикации/списанија имаа и повеќе од скромен тираж, па и тоа беше еден од суптилните начини нивното евентуално политичко влијание на јавното мислење максимално да се сведе на минимум. Во меѓувреме, во јавноста се појавија и некои документи, чијашто веродостојност не е спорна (не сме од тие што без резерва им веруваат на архивите на тајните служби, на селективните исповеди на задоцнетите мемоаристи, на несигурните сведоци на малициозните и разочарани историографи, но необјаснивите однесувања на некои познати „дисиденти“ во осумдесеттите и од деведесеттите години на минатиот век, нивното засрамувачко јавно дејствување, отвореното сместување меѓу носителите на тоталитарните идеологии, отвора многу незгодни прашања во однос на нивниот ангажман во тие времиња и, без сомнение, на големо го дискредитира нивниот

³ Пред сè, упатуваме на текстовите на загрепскиот филозоф Н. Сесардиќ, кој меѓу првите укажал на прилично теориска инсуфициентност и на политичката некоректност / селективност на „праксис-филозофијата“ и на нејзините корифеи: Г. Петровиќ, М. Кангрџа, еден од успешните шверцери на сопствената судбина во поранешната југофилозофија и политика, а за доследноста на филозофското мислење на Љ. Тадиќ, М. Марковиќ, М. Ѓуриќ, С. Стојановиќ, кој едно време глумел српски Екертман ни помалку ни повеќе туку на Д. Косиќ, кој, пак, сакал да биде и татко на нацијата, и сериозен писател, и радикален критичар на општеството, и претседател на држава, и длабок мислител, непотребно е да се зборува. Праксис-филозофијата, всушност, претставува хибрид на сè и сешто: од кафеанска политика, шовинизам, вселенско незнаење, теориска површноост, па сè до профитабилна практика на денунцирање на неистомислениците (доволно е да се види само „случајот“ на В. Готовац), а во текстовите на праксис-филозофите најмалку е присутна сериозната филозофија!

дисидентски кредибилитет), па и тој и тоа како незгоден факт влијаеше денес во јавноста, за исклучителниот демократски потенцијал, политичката доследност и, воопшто, за улогата на југословенските дисиденти во процесите на демократизација на социјалистичкото општество да може да се пишува и да се говори послободно и покритично, без непотребни мистификации И тие критички говори покажаа дека и тој нивни демократски потенцијал, и божезната доследност, и политичката коректност, во многу случаи беа обична демократска фарса, лоша и неуверлива претстава за западната публика, која на тоталитарниот режим му служеше како евтино алиби од типот „als ob“ дека во поранешната држава не само што постојат западноевропски демократски стандарди/вредности, туку и дека тие стандарди/вредности (правото на разлика, правото на слобода на говорот...) слободно се практикуваат. Во многу детали тие претстави за странската јавност не беа вредни за некое поголемо внимание, па со текот на времето загубија секаква смисла, беа и неуверливи, и наивни, и трагикомични... Но, и покрај тоа, многу „дисиденти“ и понатаму неуморно истрајуваа во создавањето (само)привид за исклучителната важност на сопствените улоги во релевантните општествени процеси.⁴

Затоа, воопшто не мораме премногу да се чудиме што по политичките промени од почетокот на 90-тите години на минатиот век и во македонската академска и политичка јавност, на почетокот срамежливо, а потоа и нешто погласно, се појавија поединци што сметаа дека со тие промени се создадени реални претпоставки за објективна (ре)валоризација на делото на Б. Конески. Се надевам дека нема да звучам премногу еретички ако кажам дека за оваа реакција на „моралистите“ (место која било друга политичка квалификација, сметам дека овој термин, на најмалку дисквалификувачки начин ги определува сите, и политички и теориски опоненти на Б. Конески, кои, рака на срце, не баш во сите детали најспособно, се обиделе да ја конципираат стратегијата на „соочување со минатото низ морална рефлексја“, свесни дека новиот почеток не е можен без рефлексивен однос кон наследството што

⁴ За некои од тие сомнежи во лажните улоги на некои дисиденти повеќе да се види кај: P. Matvejević, *Requiem za jednu ljevicu*, Sarajevske sveske, бр. 35-36/2011. Од една пристојна временска дистанца и на Предраг Матвеевиќ денес му се чини дека однесувањето и дејствувањето на некои од тие „дисиденти“ и не било баш за пофалба. Морало да поминат и повеќе од дваесет години за П. Матвеевиќ, со прилично жалење, да констатира дека многу од тие „левичари“ отворено кокетирале со најлошите деривати на национализмот – фашизмот, дека некои од нив (М. Марковиќ, Љ. Тадиќ...) јавно ја поддржале политиката на С. Милошевиќ, дека тие жестоки „антинационалисти“ не се однесувале на еднаков начин кон секој југословенски национализам, па така на почетокот на 70-тите години со сите сили ги бранеле националистичките истапи на српскиот професор М. Ѓуриќ, но кога требало да се брани и поетот и филозоф В. Готовац, тогаш се задоволите со Пилатовско миење на рацете: одбраната на правото на слобода на говор не е нивна работа! Како и обично, и во овој текст, П. Матвеевиќ останува исклучително на површински опис (на моменти многу шармантно и автоиронично) на некои свои приватни релации со (поранешните) пријателите, праксис-филозофи. Ако веќе има намера да говори за историскиот (не)успех на „левите“ мисли на овие простори, тогаш тој говор никако не би смеел да остане на ниво на шармантна досетка. Имаме впечаток дека П. Матвеевиќ нема ниту теориски сили, ниту политичка волја да се впушти во една неизвесна авантура, која од него би барала без никакви идеолошки и други сентименти, длабински и критички / деконструкционалистички да ги анализира текстовите на главните протагонисти (Г. Петровиќ, Р. Супек, Љ. Тадиќ, М. Кангрџа, М. Марковиќ, М. Животиќ...) на тие мисли. Дури една таква анализа би можела да помогне за подобро разбирање на една целосно интересна и бурна теориско-политичка епизода во развојот на мислењето на овие простори! И дури по една таква анализа на нивните текстови би можеле да ги видиме сите значајни разлики меѓу нив во теориските и во практичните ставови, кои не биле само нијанси. И дури по таа анализа би се увериле дека без оглед што дејствувале во времиња на идеолошка темница / ноќ – сепак, сите краевци не биле црни!

ни го оставиле практиката и идеологиите на стариот режим)⁵ не само што имам длабоко разбирање, туку сметам и дека станува збор за една целосно логична и очекувана реакција. Имено, секоја промена на политичките парадигми поздравува и одредени промени во дотогаш владејачките и обврзувачки теориски парадигми; така, теоријата на одразот било можно да се напушти дури по политичкиот конфликт со Сталин! Преку ноќ Жданов и Т. Павлов повеќе не биле недвосмислени политичко-теориски авторитети, па за книжевност-а/уметноста било можно да се мисли и надвор од соцреалистичкиот канон.⁶ Исто така,

⁵ Кога зборуваме за одредена „неспособност“ на актерите на таа стратегија, тогаш во прва рака мислиме дека таа „неспособност“, пред сè, се покажува во погрешниот избор на предметот на оспорување; тоа, секако, не би требало да биде дејствувањето на Б. Конески во јавниот живот на социјалистичка Македонија бидејќи тие би морале да знаат дека крајниот резултат од нивното оспорување, несомнено, е дефинирањето на вредносниот дисконтинуитет со минатото. Мојам да ја прифатам почетната премиса на нивните стратегии: демократијата не е можна без ново вредносно втемелување на политиката; а тоа ново вредносно втемелување на политиката ќе се оствари само ако сме во состојба нефункционалистички да се соочиме со сопственото минато; а едно такво соочување со минатото значи насочување кон преовладувањето на морално и на политички компромитираните елементи на тоа минато. Но, никако не можам да се согласам дека токму јавното дејствување на Б. Конески го претставува тој „морално и политички компромитиран елемент“ од македонското минато. Однесувањето на тој начин кон дејствувањето на Б. Конески не претставува ниту политичка, ниту граѓанска коректност! Тоа само значи дека протагонистите на оваа „демократска“ стратегија останале трајни заробеници на поимната двојка „пријател vs непријател“, кој, наводно, толку сакаат да го надвлдаат!

⁶ Треба да се биде искрен и да се каже дека во поранешната држава веќе на почетокот на 60-тите години на минатиот век дојде до одредени промени на теориските парадигми, тие години „модернизмот, со своите синтетички наклонетости, беше на заминуваче, а го заменуваа постмодернистичките трендови (во таа линија е напишан мојот текст „О mogućnosti/nemogućnosti komunikacije između jugoslavenskih književnosti“, во книгата: *Diskurs razlike, Dometi, Rijeka, 1994.*, стр. 13-20, во која ја бранам тезата дека меѓу југословенските книжевности не постои некоја сериозна комуникација и дека тие и покрај тоа можат сосема нормално да функционираат.Еволуцијата покажа(ла) дека нашите книжевности можат да функционираат исклучително како национални институции, па затоа денес и Србите, и Хрватите, и Словенците своите книжевности, главно, ги гледаат како посебни системи, со сопствени традиции и со сопствени книжевни потенцијали“). (18) Текстот беше напишан во 1987 година, а како реферат е прочитан на последниот конгрес на (југо)славистите во Нови Сад, одржан на почетокот на октомври таа година. Учесниците на конгресот беа непосредни сведоци на срамниот пад на војводинските комунисти. Низ улиците на Нови Сад се движеше пијана и манипулирана маса луѓе, кои „рибарите на човечките души / идеолозите на новиот поредок“ ги доведоа од сите страни и вешто ги упатило на зградата на Собранието на Војводина уверувајќи ги дека таа зграда е виновна за сите нивни фрустрации, дека луѓето што седат во таа зграда не ги препознаваат вистинските интереси на Србија и затоа мораат понижени и поразени да ја напуштат таа зграда и засекогаш да отидат на ѓубриштето на историјата. А, за да биде работата уште поапсурдна, еден книжевник таа пијана и „револуционерна“ енергија на масата еуфорично ја окарактеризира како „се случи народ“, недоверлив кон синтетизирачките метанарации, склон кон релативистичко размислување и посебност, непријателски расположен кон секој облик на синтеза. Во таа културна атмосфера Југославија за првпат тргна кон нешто што би можело да се нарече повеќенационална политика што гарантираше одвоени, но еднакви права за сите национални култури дозволувајќи ѝ на секоја од нив да се развива по сопствена волја. Да успееше тоа, Југославија ќе се развиеше во повеќенационална земја како Индија. Меѓутоа, за разлика од Индија, Југославија е создадена на колективистичка основа. Бидејќи немаше никако културно лепило за да ги обедини, сè повеќе хомогени колективи лесно апатуваа предизвици кон идејата на југословенството, која ја имаше загубено својата *raison d'être* (A. B. Wachtel, 2001, 18). Нема сомнеж дека авторитетот на Б. Конески во 60-тите години, бил таков што било илузорно да се очекува дека некој ќе се осмели на критички начин да го чита неговото дело и евентуално да ги доведе во прашање неговите вредности. За жал, ниту оваа задоцнета реакција на македонските „моралисти / идеалисти“, во 90-тите години не отиде подалеку од површини политички (дис)квалификации, кои не успеаја да ги преовладаат лимитите на поимната двојка „пријател vs непријател“! Никој во Македонија не го оспорувал Б. Конески на начинот на кој се оспорувани М. Хајдегер, П. де Ман, Ж. П. Сартр, европската лева мисла. Никој во Македонија не се

по 90-тите години на минатиот век се создадени реални претпоставки и во македонското општество на еден поинаков начин да се обиде да се владее со сопствената историја, каде што еден од начините на потчинување со тоа минато претпоставувало и активно трагање по алтернативни (потиснати, табуизирани, премолчени...) вредности, настани, личности во македонската историја. Но, притоа мораме да бидеме свесни дека нема да завладееме со минатото ако, едноставно, го „стонираме“ и заклучиме дека минатото (во овој случај, македонското) е исклучително синцир на погрешни дефиниции на проблеми (М. Шмит). Тоа, едноставно, не е и не може да биде точно!

Судејќи по сè, македонските „моралисти“ сметале дека стариот режим може да се делигитимира единствено така што покрај неговите политички традиции, треба да се опоруваат и неговите културни традиции бидејќи, според нив, токму културните традиции, каде било, па така и во Македонија, не ги одобруваме и сме склони кон помирен пристап, кој е свесен дека чувањето одреден континуитет и некои други традиции, во секое општество, е темелна претпоставка за можностите за иднина на тоа општество. Бидејќи, ако сите традиции се доведат во прашање, тогаш што ни останува друго освен „празнина“? А, „празнината“ никако не може да претставува некоја посериозна гаранција дека тој „нов почеток“, во секој поглед, ќе биде подобар од минатиот.

А, нема никакви сомневања дека во еден подолг временски период теориските ставови на Б. Конески во однос на одредени правописни, граматички и лексички решенија во македонскиот јазик, за карактерот на македонската култура / културна политика, биле и владејачки и обврзувачки! И политичките промени на почетокот од деведесеттите години од минатиот век, меѓу другото, овозможиле создавање релативно позитивна и демократска атмосфера во која тогаш можело да се постават и тие, нешто понезгодни прашања: Можел ли развојот на македонистиката да биде поинаков отколку што бил? Дали во минатото се избрани баш најдобрите решенија или, можеби, постоеле и некои други решенија, кои развојот на македонистиката ќе го однеле во друга насока?

Секако, станува збор за крајно хипотетички, но никако еретички прашања, кои имаат смисла само тогаш кога за деликатните теми расправаме без никакви идеолошки предрасуди. Би било коректно кога за тие незгодни теми би зборувал, пред сè, од перспективата на времињата во кои се појавувале тие теми. И ако сакам да бидам политички коректен, односно граѓански пристоен, тогаш таа коректност и пристојност, меѓу другите работи, наложува дека сите, па и незгодните прашања, нужно мораат да се контекстуализираат! Аисторискиот пристап на која било, па така и на оваа најделикатна тема на македонската кауза, е еднакво легитимен како и кој било друг теориски пристап. Но, легитимноста на различниот теориски пристап и неговите крајни резултати не се во никаква корелација: методолшката легитимност на еден теориски пристап не значи дека морам, без резерва, и да поверувам во резултатите до кои сум дошол на тој, аисториски начин.

осмелил подиректно да ги поврзе неговите теориски поставки со неговиот младешки политички ангажман. Никој не сакал да ја види, а уште помалку да ја анализира врската меѓу неговите теориски искази и неговото историско / политичко јас. Но, еднакво се погрешни и тие обиди што денес сакаат да не уверат дека Б. Конески отсекогаш бил антисталинист. Рака на срце, тие некритички апологети имаат проблем како оваа, најблаго речено, дискутабилна констатација да ја докажат кога токму еден текст на Сталин бил и првиот текст што Б. Конески го превел од руски на стандарден македонски јазик, што тој, поплатно, и го воспоставил!

Секако дека развојот на македонскиот јазик (и на сè што се врзува за јазикот: неговата граматика, неговиот правопис, начелата на стандардизација...), впрочем, како и тој на многу други јазици, можел да биде и малку поинаков. Но, уверен сум дека во тој момент, непосредно по Втората светска војна, токму решенијата што ги понудил Б. Конески, и на планот на лингвистиката, и на планот на политиката, биле најдобрите можни решенија. И не само тоа – токму тие решенија (тука, пред сè, мислам на решенијата што се однесуваат на стандардизацијата на македонскиот јазик), на почетокот на деведесеттите години на минатиот век претставуваа легитимни упоришта на кои македонските политичари можеа да се повикаат кога во согласност со позитивното меѓународно право прогласија независност на македонската држава.⁷

Иако тие негови лингвистичко-политички решенија се производ на едно време, до кои се дошло во едно револуционерно (несигурно) време, тие решенија не само што биле исклучително прецизно формулирани, туку и се темелиле и на единствената реална и можна македонска национална визија во моментот на завршувањето на Втората светска војна. Во тоа време во игра биле и некои други политички визии, кои, исто така, имале свои жестоки поддржувачи и не биле ништо помалку легитимни од „реалистичката“ визија што ја застапувал Б. Конески. Имено, и тие визии имале теориско покритие во тогашните теории на јазикот, но, и покрај своите теориски втемелености, тие, сепак, имале еден „мал“ недостиг: биле нереални и како такви целосно го занемарувале постојниот политички контекст, тајните договори на „големите“ сили на мировните конференции, воопшто не биле свесни за новите поделби на сферата на политичките влијанија на светот, од кои ниедна не предвидувала територијално (а со самото тоа и јазично) обединување на македонскиот национален корпус. На релевантните политички актери, кои од Втората светска војна излегле и како политички и како воени победници, им недостигала елементарна политичка волја да се впуштат во неизвесната авантура на ревизија на мировниот договор од 1913 година со која би се поништиле неправедните последици од балканските војни. За разлика

⁷ Е. Кидури [E. Keduir] смета дека сопствениот стандард е темелен услов што една нација мора да го исполни за да може да создаде сопствена држава: „Јазикот е надворешна и видлива ознака на тие разлики што ја разликуваат една нација од другите; најважниот критериум според кој се препознава нејзината опстојливост и има право да обликува сопствена држава“ (1993: 58). Ова мислење, наспроти некои други мислења, само уште еднаш укажува дека и книжевните, и културните, и јазичните проблеми, секогаш се и проблеми за кои, во крајна линија, решава политиката!

Па, така, политиката решила меѓународното признавање на Република Македонија да биде само делумно бидејќи треба да се решат и некои „недоразбирања“ за името на државата. За тоа да се види повеќе во моето предавање за името, одржано на 26 мај 2009 година на Филолошкиот факултет во Скопје, Годишен зборник, книга 35, Скопје 2009, стр. 483-495.

Истражувајќи го „грчкиот случај“, истото што го тврди Е. Кидури, го тврди и G. Jusdanis! Така, тој, во студијата *Belated Modernity and Aesthetic Culture, Inventing National Literature* ќе утврди дека: „Најважното средство за создавање на националната свест е (...) вернакуларот. Интелигенцијата мора да ги повика масите на борба за револуција на јазик што го разбираат. Нациите се појавија во Европа откако вернакуларите застанаа рамо до рамо со класичните јазици, особено со латинскиот. Кодификацијата на вернакуларите, делумно олеснета од печатот, создаде унифицирани подрачја на измена и комуникации што на луѓето им овозможија за себе да мислат на нов начин: како за меѓусебно поврзани сраснати групи, не нужно со својата лојалност кон кралот или со должноста кон Црквата, туку „со длабокото хоризонтално другарство“ (B. Anderson; 1983: 47, 15) и со чувството за јазично заедништво. Поттикнувајќи собирање заеднички искуства, вернакуларите помогнаа групите да се разликуваат една од друга. Секоја национална заедница се состоеше од индивидуалци што говореа, читаа и пишуваа на стандарден јазик и работеа на подрачјето на (измислениот) културален консензус“ (1991: 41).

од „утопистите“/„идеалистите“, „реалистите“, и покрај своите помали лутања⁸ и тоа како биле свесни за сите тие сурови факти и им било јасно дека во поглед на (неправедните) одлуките од Букурешт, нема да се случи ништо драматично: македонскиот национален корпус и понатаму ќе остане поделен меѓу три држави, одвоен со граници, кои „умираат и воскреснуваат, се преместуваат, се бришат и неочекувано се враќаат. Го означуваат искуството, јазикот, животниот простор, телото со неговото здравје и болести, психата со нејзините нарушувања и враќања во нормала, политиката со нејзините често апсурдни картографии, егото со плуралност од фрагменти и нивните мачни повторни спојувања, општеството со неговите поделби, економијата со напредувањето и повлекувањето, мислата со нејзините мапи за уредувањето“ (К. Маргис [C. Margis], цитирано според: P. Zanini; 2002: 10); а сето тоа заедно длабоко ќе влијае на природата на идентитетот на поединците бидејќи воопшто не е сеедно од која страна на границата се наоѓа тој поединец! Конечно, идентитетот не е нешто што е природно здобиено еднаш засекогаш и како такво е непроменливо. „(...) Тој е постојано 'изложен на процес на преформулирање' и на него влијаат контактите, размените, односите во кои се влегува со другите идентитети. Тоа се случува токму затоа што 'етничките разлики не зависат од отсуството на интеракција и на социјален консензус, туку, напротив, често ги претставуваат темелите на кои се изградени сложените општествени системи. Интеракциите во еден таков општествен систем не доведуваат до негово укинување низ промена и артикулација; културните разлики можат да постојат и покрај интернетничките контакти и меѓусебна зависност'. Границата 'опстанува' баш затоа што идентитетот секогаш се создава во еден 'спротивен и спротивставен' контекст, значи во тој специфичен амбиент каде што различните групи 'се наоѓаат во често конкурентска интеракција'“ (исто, 104).

Но, исто така, треба да се биде искрен и да се каже дека до поделбата на Македонија, меѓу другото, дошло и поради тоа што политичките лидери на Илинденското востание не ја разбрале крајната смисла на реформите, кои на почетокот на 20 век, под притисок на големите европски сили, почнале да се спроведуваат во Османлиската Империја, тие со своето непотребно брзање го игнорирале значењето на тие реформи и наивно мислеле дека можат да ја надминат/престигнат објективната логика на историскиот развој. Од една страна, реформите требало го сочуваат територијалниот интегритет на империјата, што ќе рече дека не ја доведувале во прашање административната целовитост на Македонија, а од друга страна, пак, тие требало и темелно да го модернизираат/европеизираат турското општество, да му овозможат на комплексноста на светот/околината да одговори со сопствена внатрешна комплексност. Немам потреба да ја коментирам оваа политичка илузија на големите европски сили, но темелната идеја на реформите се состоела во создавање нужни претпоставки во турското општество, кои тогаш, во крајна линија, би довеле до тоа Турција со сопствената внатрешна комплексност да одговори на комплексноста на околината што, во крајна линија, требало од потенцијален непријател на големите европски сили да ја направи доверлив и респектабилен партнер, кој заедно со нив ќе гарантира за задржувањето на постојните политички и други односи во Европа/светот.⁹ Но, оваа несреќна епизода

⁸ Увидот во некои од документите од тој период сведочи за целосната несигурност на многу актери на тие историски настани, односно од тие документи е забележливо дека никој не бил „совршен“ и дека човечките и политичките колебања во историски згуснатите времиња се целосно разбирлива појава.

⁹ Интересно е што К. П. Мисирков целовитоста на Турската / Османлиската Империја ја поврзувал со целовитоста на Македонија. Го плашеле сите тие политички / револуционерни активности што го доведувале во прашање територијалниот интегритет на Турција. Бил против територијалното декомпонирање на Турската

(на историски прераното востание) само уште еднаш ѝ дава право на теоријата на Хегел за улогата на повторувањето на историјата: „политичката револуција е општо потврдена во мислењето на народот само кога е повторена“ – односно, таа може да успее само како повторување на првиот неуспешен обид. Македонскиот случај го потврдува тоа: тоа што во 1903 година, во првиот обид, не успеало, ќе успее во вториот, повторен обид во 1914 година. Рака на срце, и тоа ослободување било само делумно: успеале да се ослободат од јаремот на тугите нации, но до целосно ослободување во однос на сродните народи морало уште малку да се причека и до него дошло дури на почетокот на деведесеттите години на минатиот век!¹⁰

Мислам дека на сите им е јасно што сè би се случило на овие простори, ако македонските/југословенските политичари како подлога за решавање на политичко-територијалните проблеми ја прифателе „идеалистичката“ имагинација/визија на македонскиот јазичен идентитет, која не само што не била ограничена на постојните државни граници, туку и ги надминува, така што просторно го опфаќа целиот македонски национален корпус. Едно такво ирационално отворање на комплексното територијално прашање може да се реши само со некој нов вооружен конфликт! И нема сомнеж дека „картографите на светот“ меѓу неизвесните воени опции и затечените територијални односи, сеедно се определиле за оваа втората солуција: подобро да не се чепка во постоењето на не баш идеалните граници, отколку да се впушта во воена авантура со неизвесен краен резултат. Исто така, очигледно е дека застапниците на „идеалистичката“ имагинација на македонскиот јазичен идентитет изумиле еден мал детаљ, а тој гласи: секое повлекување на границите, воедно е и начин на едно „место“ да му се даде и време. А секое време секогаш има намера да пушти корења во почвата и на тој начин да ги зацврсти, „да ги овековечи“ (Ф. Бродел [F. Braudel]) границите на просторот што го создало. Така, границата ќе стане место на кое се втиснува, се всадува секавањето на една цивилизација, нејзината историја. И со оглед на тоа што границата станува „граничен простор“, за неа, едноставно, не е можно да се мисли како на хомогена стварност. А, ако се случи такво нешто, а „идеалистичката“ имагинација има токму такви претензии, желбата таа да стане хомогена, а потоа и конфликтите, никако не е можно да се избегнат.¹¹

/ Османлиската Империја бидејќи наглите и неконтролирани процеси никако не му одат во прилог на македонскиот народ. На македонскиот народ му треба еден мирен период во кој би ги презел сите потребни мерки за и тој, конечно, да се конструира како национален субјект, кој повеќе нема да дозволи некој друг / соседите да му ја крои судбината. „Неговата основна преокупација е чувањето на единството на македонскиот народ. Тој апелира на македонската интелигенција, (...) да се отргне од тие што ја разединуваат и да заземе платформа на здружена работа на изградба на националното единство на македонскиот народ“ (B. Koneski, 1978, 101). Во ова спротивставување на К. П. Мисирков и лидерите на Илинденското востание, всушност, се препознава спротивноста меѓу опсесивниот (машки) и хистеричниот (женски) принцип: опсесивецот одложува, го одложува чинот, чекајќи на вистинскиот момент, додека хистеричната, така да се каже, се престигнува самата себеси во своето дејствување, во своето брзање и така ја демаскира лажноста на позицијата на опсесивецот!

¹⁰ На ова место ја следиме теоријата на Хегел за улогата на повторување во историјата: „политичката револуција е општо потврдена во мислењето на народот само кога е повторена“ – поточно, таа може да успее само како повторување (Народноослободителната војна, 1941-1945 г.), на првиот (Илинденско востание, 1903 г.) неуспешен обид! Рака на срце, во македонскиот, и не само во македонскиот случај, и „повторувањето“ морало да се повтори!

¹¹ Со слични проблеми, како и македонските „идеалисти“, во Хрватска, во 19 век, се соочувале и припадниците на илирското движење. „(...) Реалниот дострел на политичкото и на културното дејствување на припадниците

Понатаму, треба да се има на ум дека позицијата на Б. Конески, непосредно пред Втората светска војна воопшто не била едноставна бидејќи тој морал активно да учествува:

а) И во создавањето, односно довршувањето на создавањето на македонската нација (мислиме дека би било крајно претенциозно кога би тврделе дека Б. Конески во тоа време бил конструктор и дека уште тогаш мислел дека нацијата е нешто што е направено; неговото поимање на нацијата било и останало есенцијалистичко: тој во нацијата го доживувал изразот на некое уште порано постигнато единство, кое се искажува низ континуитетот, изворноста и вечноста, нацијата за него била синоним за континуитет и за судбина на единствената заедница);¹²

б) И во создавањето на југословенската нација, поточно на југословенската нација како рамки во кои удобно ќе се смести/вклопи и македонската нација со сите свои особености, а македонскиот јазик, нема сомнеж, претставувал една од најважните особености (треба да се има на ум дека непосредно пред Втората светска војна идејата за заедничка југословенска култура повторно станува пожелен модел на културно дејствување, кој би требало да се реализира со потиснување, а не со комбинирање на различните национални култури. Но, и покрај таквата хомогенизирачка практика, владејачката политика повеќе не била во можност да го игнорира постоењето на македонскиот јазик, јазикот, чиешто постоење за време на војната и со некои свои претходни (авнојски) одлуки недвосмислено го потврдила. И токму тој чин на признавање на македонскиот јазик овозможил македонската нација јасно и несомнено да се одреди како посебен етницитет во југословенската заедница во која легитимно супостои со другите нации).¹³

на илирското движење, наспроти замислениот дострел на нивните проекти што се протегал преку целата југословенска територија, практично достигнал само до границите на Хрватска, Далмација и на Славонија, на кои запрела не само стандардизацијата на вернакуларот, туку а fortiori, со оглед на тоа што во случајот на Србија (во македонскиот случај станува збор за Бугарија и за Грција, заб. на З. К.) станувало збор и за државните граници и за неговата територијализација. Поради тоа Илирците со своите активности директно придонеле за обликување на специфичниот хрватски простор и за поврзување на јазикот и на јазичниот идентитет со хрватскиот етнички идентитет и со политичките територии (токму тоа го прави Б. Конески во македонскиот случај – заб. на З. К.), што било неусогласено со неговите прокламирани (утописко-идеалистички – заб. на З. К.) цели (...)“ (D. Škiljan; 2002: 269-270).

¹² Во таа смисла, нацијата, исто така, функционира како мит „чијашто задача е на една намера втемелена во историјата да ѝ осигури природно оправдување, на контингентноста да ѝ даде привид на вечност... Преминувајќи од историјата во природата, митот се однесува економично: тој ја укинува сложеноста на човечките чинови, им дава суштинска едноставност, укинува каква било дијалектика или сиркање од другата страна на тоа што е непосредно видливо, тој го организира светот што во себе не содржи противречности затоа што е ослободен од длабочина, светот што е ширум отворен и што се врти во тоа што е очигледно, тој воспоставува рајска просирност: нештата изгледаат како сами по себе да имаат некое значење“ (R. Barthes; 1972: 142-143). Затоа и на националните традиции повеќе им се верува отколку на таму некои апстрактни теории. Националната заедница е дефинирана со претполитички објективен природен поредок. И на ова место ќе воспоставиме дистинкција меѓу нацијата и етницитетот: за разлика од нацијата, етницитетот не е конструиран со модерноста, туку постои како нешто во светот! Па, на трагата на оваа дистинкција, В. Конор ќе утврди „...чувството на заедничко потекло, секако, не е, а во најголем дел од случаите и нема да биде усогласено со фактичката историја (но и покрај тоа – заб. на З. К.), речиси сите нации претставуваат разновидни наследници на мнугубројни етнички линии“ (1994, 197); па тогаш би можел да речам дека етничкиот идентитет, благодарение на својата претпоставена културна изворност, претставува есенцијален (неконструиран) резултат на човековата друштвеност како таква, тој што континуирано егзистира под модерно конституираните национални заедници.

¹³ „Тоа е единствен случај во историјата на Југославија Владата да биде најважниот учесник во создавањето на културната политика; во првите петнаесет повосни години, партиските функционери имале најважна

И Блаже Конески ѝ припаѓал на таа плејада книжевници, политичари, филолози, научници, кои трајно ги заведувала и водела романтичарската идеја дека Јужните Словени можат да ги надвладаат разликите што произлегуваат од нивното одвоено (комуникативно) минато, каде што крајниот резултат на тие (доброволни) надвладувања би бил создавање заедничка југословенска нација. Според тоа, и неговиот југословенски национализам се темели исклучително на синтетички карактер. Но, треба да се знае дека ниту тој романтизам, па ни тој синтетички карактер на југословенскиот национализам (за опасностите на тоа вештачко/синтетичко национално југословенство од крајот на осумдесеттите години пишуваše словенечкиот филозоф И. Урбанчиќ) воопшто не се толку бенигни колку што, можеби, изгледаат на прв поглед: „Романтичарите немале ни разбирање, ни наклонетост за слобода на поединецот – односно за лична независност и слобода од присилата и од произволното владеење... Вистинската слобода... која немилосрдно правела сите други поими на слободата да изгледаат како тривијални и неважни, била слобода за исполнување на намерата на природата, човекот да стане 'целина', односно верен на својата индивидуалност и целосно свесен за неа... Остварувањето на таквата полна свест за индивидуалноста на луѓето било можно само низ соединување со државата, па така слободата произлегувала од безусловното подредување на поединецот на колективниот авторитет, всушност од стопувањето на поединечните личности во државата и била можна единствено на тој начин“ (L. Greenfeld, 1992: 348-349).

Со оглед на тоа што, помалку или повеќе, сиот наш романтизам секогаш се потпираше на германскиот романтизам, тогаш сосема е разбирливо што ваквите гледишта генерираше колективистичко-авторитарен, а не индивидуалистичко-либерален модел на нација. Затоа, нема никакви причини за каков било вид чудење што во повоената социјалистичка Југославија, па според тоа и во Македонија, преовладал колективистичко-авторитарниот модел на нација, кој пресудно ќе влијае на идниот политички/демократски развој на југословенската заедница, каде што тоа влијание го препознаваме во хроничниот недостиг од елементарна демократска свест заедно со непочитувањето на слободата на говорот, со лесното ставање знак за еднакво меѓу државата и општеството, и тоа секогаш на штета на општеството, па во согласност со таквата политичка филозофија, секој обид за создавање макар и симболични нуклеуси на цивилното општество, однапред бил прогласен за непријателски чин, а прокламираната универзалност ја оневозможувала слободната артикулација на партикуларните иницијативи бидејќи во совршената универзална градба нема место за такви „ситници“ како што се граѓанските права и правата на малцинствата, а тие идеи што се осмелиле да

улога во одредувањето на новата југословенска култура. На посебните национални култури им било дозволено да продолжат да постојат на безопасното ниво на народната култура, се нагласувала непрегледната разновидност на тие култури меѓу југословенските нации, веројатно за на истите тие нации да не им падне на памет да бараат нешто повеќе од фолклорот, на пример, сопствена држава, или географски идентитет“ (A. B. Wachtel; 2001: 17). Токму од тие причини и тврдиме дека решенијата / визиите на Б. Конески во тој момент биле оптимални, но, исто така, мора да се каже дека, во меѓувреме, дошло до компромитирање на некои негови решенија. Пред сè, тука мислиме на политичкото решение, кое исклучително во југословенската нација видело оптимални рамки во кои ќе се сочува / одбрани македонскиот национален идентитет. Тоа решение не успеа да го положи испитот на времето бидејќи се покажа дека „органскиот“ македонски идентитет има предност во однос на југословенскиот, кој, всушност, претставувал само една од нужните епизоди во процесот на македонската национална еманципација. Поимот на југословенските нации не успеа да се одржи, односно разликите меѓу поединечни југословенски нации стануваа непримотливи и секое инсистирање на некое лажно единство стануваше бесмислено и контрапродуктивно.

заговараат независност на институциите (судовите, факултетите...) во однос на власта (централната и републиката), во зачетокот биле на најгруб начин жигосани, „(...) поединците и групите се сфаќаат како сопственост на државата. Целината на општествениот живот, (...) е апсорбирана во кристалната структура на државата. Митот на колективната хармонија е замислен како апсолутно важечки. Кој било во овие услови да го брани цивилното општество се подложува на општопознатите методи: следење, испрашување, користење бајонети, долготрајно притворање, присилно емигрирање или насилство од 'неидентификувани напаѓачи'" (J. Keane; 1987: 47).¹⁴

Потеклото на политичко-јазичната филозофија на Б. Конески, меѓу другото, можеме да го најдеме и во текстовите на К. П. Мисирков. И едниот и другиот сметале дека секое јавно дејствување има смисла ако во него преовладуваат принципите на рационалноста и на еволутивноста. Секое поинакво јавно дејствување може да се претвори во неодговорна авантура со трагични последици. Така и Б. Конески во едно политички турбулентно време меѓу рационалното / Мисирков / еволуцијата, од една страна, и емоционалното / Илинденското востание / револуцијата, од друга страна, со полна совест ќе го избере рационалното / Мисирков / еволуцијата.¹⁵ И во тој, за Б. Конески логичен избор, според мене, идеолошкиот момент воопшто не бил пресуден: „Политичарот во својот настап треба да биде многу мотивиран, но не и воден од приватните интереси; тој треба да го покаже чувството за одговорност во услови кога долгорочно последиците (нема сомнеж дека и К. П. Мисирков и Б.

¹⁴ До слични заклучоци дошле и некои други теоретичари (Ј. Кристева, П. Рикер, Ж. Дериде...) бидејќи нема сомнеж дека колективистичко-авторитарниот модел на нацијата систематски го блокира „создавањето демократски политички идентитети (...). Така се подготвува терен за разни облици на популистички и на антилиберални движења, чијашто цел се национални, верски и етнички поделби (звучи парадоксално, но самата практика на југословенските комунистички партии претставува родно место на повеќето нејзини „непријатели“, а политичките случувања од крајот на 80-тите и од почетокот на 90-тите години на минатиот век тоа и ни го потврдуваат – заб. на З. К.). Кога полемичката динамика на плуралистичкиот систем не е во состојба да се развие поради недостиг од демократски идентитети со кои човекот може да се идентификува, постои ризик дека ќе дојде до умножување на конфронтациите за есенцијалистичките идентитети (и токму тоа и се случи во социјалистичка Југославија на нејзиниот крај – заб. на З. К.) и дадените морални вредности“ (C. Mouffe; 1994: 109). Во некои други текстови во оваа книга укажав дека и социјалистичките традиции се значајно конзервативни по својата насоченост бидејќи нивните „(...) обрасци на практиката, вредностите, институциите, нормите беа (...) дефинирани со етички, супстанцијално одреден концепт на групно дејствување. Тој концепт беше (...) значајно колективистички бидејќи доброто на групата (нацијата, работничката класа) беше претставено како извор и граница на можностите на индивидуалниот идентитет. Таквите традиции не дозволуваа плурализам на животни форми или ориентации“ (N. Dimitrijević; 2007: 322).

¹⁵ „Дијалектиката на умот“ Блаже Конески секогаш ја спротивставувал на „дијалектиката на срцето“ бидејќи од искуство знаел до што сè може да доведе претераната сентиментализација на стварноста, „која од приватните сфери се протега во јавноста и дејствува урмувачки на политиката; во неа доаѓа до израз 'дијалектиката на срцето', која по природата на работите може да биде само работа на елитата“ (W. Lepenies; 2009: 294). Токму на трагата на „дијалектиката на умот“ и самиот ќе напише дека „Книгата на Мисирков, (...) во добар дел претставува критика на дејствувањето, на погледите и на методите на македонската револуционерна организација во времето кога оваа се нашла во тешка криза по неуспехот на вооруженото востание. Мисирков, пред сè, ја осудувал револуционерната акција сметајќи дека Македонија може да смета само на еволуција, на просветно-културната преобразба за која се отвора можност со воведување реформа под контрола на големите сили. Мисирков ја критикувал револуционерната организација како централистички раководена политичка партија во која нема место за слободно изнесување на мислењето“ (1978: 122).

Конески сметале дека политичките лидери на Илинденското востание¹⁶ не воделе доволно сметка за долгорочните последици на својот чин – востанието не било само избрзано, туку и недоволно политички обмислено и место востаниците своето дејствување да го усогласат со плановите и иницијативите на „големите“ сили, тие целосно ги занемариле тогашните меѓународни политички односи и тогаш нема место за чудење што таа авантура завршила толку неславно: задоцнетите романтичарски, неодговорни гестови секогаш се осудени на целосен политички неуспех, а и во крајна линија, најголемата цена на таквата непромислена политичка авантура ја платил македонскиот народ – заб. на З. К.) од тоа што го прави одвај да можат и да се насетат; конечно, неговото размислување и постапување треба да покажат дека е во состојба добро да ја процени ситуацијата, дека се раководи според околностите, но дека не е опортунист“ (V. Heines; 2011: 91). Свесни сме дека овие барања не е едноставно да се исполнат бидејќи, пред сè, не е едноставно да се усогласат, а вистинската драма настапува во тој момент кога тие барања се меѓусебно толку спротиставени што сме присилени да се решиме дали сакаме да дејствуваме во согласност со „етиката на одговорноста“ или, пак, да ги следиме принципите на „етиката на убеденоста“.

Во најголема мера своето политичко и друго дејствување Б. Конески го насочил кон начелата на етиката на одговорноста,¹⁷ притоа успевајќи да ги суспендира своите субјективни убедувања, додека, за разлика од него, В. Марковски (и не само тој!) се однесувал сосема поинаку – во неговото политичко-културно дејствување речиси исклучително преовладува етиката на убеденоста. Тоа значи дека В. Марковски настојувал да постапува според мерилата на сопствените убедувања, а последиците на таквото дејствување, полно со страст, ѝ ги препуштил на (злата) судбината. И воопшто не треба да се има сомнеж во искреноста и во благородноста на неговите страсти, во чистотата на неговите идеали, во убавината на неговите политички заблуди!

Но, животот, според мислењето на Х. Плеснер [H. Plessner], не само што не е можно постојано да се води свесно, според убедувањата, туку и не треба да се води така! Бидејќи барањата од тој вид не само што не ѝ удоволуваат на политиката – тие уште повеќе ја погрешуваат суштината на политиката! „Во политиката е потребна смелост, памет и упорност – не искреност, разумност и благост. Поради тоа приватниот и службениот морал целосно

¹⁶ Но, тоа никако не значи дека Илинденското востание не е еден од позначајните датуми во историјата на македонската нација. Во некои други, променети политички околности, токму тој историски настан станал култен датум на таа историја бидејќи се издвојувал „од својот историски контекст“ и во вид на мит (така, во македонската национална химна се слави исклучително тој, а не некој друг, еднакво значен настан од македонската историја, по име се величаат актерите на тој, а не на некој друг историски настан – заб. на З. К.) се става во служба на одредена политичка цел. Како мит, историскиот настан има карактер на магична формула; тој обезбедува безрезервна идентификација со политичката цел и од неа прави вредност што не се оспорува“ (A. Asseman; 2002: 57). И токму овој пример ќе ни потврди дека начинот на кој со сопственото минато располага одредена, во овој случај македонската политичка заедница, воедно ја одредува и формата на сопствениот идентитет.

¹⁷ Не ни е познато дали Б. Конески ги читал текстовите на Е. Левинас или дали, воопшто, своите ставови за етиката на одговорност ги темелел на некое посистематско читање на суштински филозофски текстови на таа тема. Но, во секој случај, би било целосно интересно да се има предвид и неговата приватна библиотека и неговата лектира. За исклучителната значајност на „библиотеката“ пишував во мојата книга *Identitet. Tekst. Nacija, interpretacija crnila makedonske povijesti*, Ljevak, Zagreb, 2009., во текстот „Nacija: tekst ili san“, стр. 133-185., бидејќи нема сомнеж дека прочитаните книги и книгите што ги чуваме во нашите библиотеки и тоа како влијаат на формирањето на нашиот идентитет.

се разидуваат. Тој што сака да ги спои го крши првиот завет на политиката“ (W. Lepenies; 2009: 295).

Нема сомнение дека Б. Конески бил уверен дека темелните интереси на македонската нација,¹⁸ по Втората светска војна, можат да се реализираат исклучително во рамки на југословенската заедница бидејќи само во таа заедница на македонската нација ќе ѝ биде овозможен пристап во кругот на т.н. „нормални нации“.¹⁹

Прифаќањето на таа „нулта претпоставка“ на идниот „нормален“ развој на македонската нација нужно ќе предизвика цела низа негативни, трауматизирачки последици во животот на таа нација бидејќи последиците од „прифаќањето“ на таа нулта премиса ќе се огледаат во следново:

а) во иднина македонската национална програма ќе се реализира исклучително на просторите на Вардарска Македонија;

б) свесно се откажува од реализацијата на идејата за органско единство на македонската нација;

в) дефинитивно се признаваат и тие меѓународни договори (Букурешкиот мировен договор), кои довеле до очигледно трајна поделба на македонскиот етнички корпус.

И во тие бурни години по Втората светска војна во македонската политика, култура и лингвистика се спротивставуваат токму тие две визии / нарации – едната што е подготвена на болно редуцирање / жртвување на интересот на македонската нација во југословенската заедница / нација, и таа втората, што и понатаму, и покрај политичките односи, инсистира на единството на таа нација, што пркосно ги игнорира постојните државни граници, што воопшто не води сметка за поширокиот политички контекст.

За разлика од тие што политиката ја доживуваат како простор во кој преовладуваат идеалите и моралот, на Блаже Конески му било целосно јасно дека политиката е секогаш и исклучително политика на интереси, а никогаш политика на идеали, без оглед на нивната благородност и возвишеност! И, според тоа, не е добро кога ќе се дозволи сентиментализација на политиката, односно навлегување на „неконтролирани детали“ во политиката.

И ако сакам да бидам некоректен во оценувањето на јавното дејствување на Б. Конески и (пре)брз во донесување заклучоци, тогаш би можел да речам дека станува збор за интелектуалец²⁰ исклучително вешт во приспособувањето на владејачките политички

¹⁸ Б. Конески бил лојален граѓанин, поданик во најубава смисла на таа категорија граѓани. Тој со своето дејствување не ја доведувал во прашање конструкцијата на режимот. Никако. Неговото јавно дејствување било во функција на тој режим. Не треба да се заборави дека југословенскиот социјализам се (само) оправдувал со „претставата на хармонична комунистичка заедница. Во таа оптимистичка слика, нациите треба да бидат изложени на тој темелен консензус што им го припишува партијата како носител на знаењето на историјата“ (Z. Đinđić; 1988: 140). И против таа слика Б. Конески нема ништо против! Тој се согласил партијата да биде таа што ќе одредува на што треба „да се сеќава“, а, пак, што треба да се заборави.

¹⁹ Во овој текст не се впуштав во детална проблематизација на овие поими. Единствено на што би сакал да предупредам е дека ги користев вредносно неутрално и не сакам да се помисли дека, на пример, за поимот „нормално“ нужно треба да се врзат позитивни конотации. Важи и обратното – не сè што е „патолошко“ а priori е и негативно.

²⁰ Интелектуалниот профил на Б. Конески не е едноставно да се дефинира. Во интересната книга и книгата, чијашто тема ретко се среќава во нашите литератури, *Čemu intelektualci u postmoderno doba*, Џ. Милања ја понуди следнава типологија на интелектуалците:

а) специјалисти – научни интелектуалци;

б) служители на цивилните задруги и на владините ресори (тоа се Ж. Пуховски во Хрватска, односно В. Милчин во Македонија!) – корисни практичари;

барања на времето. Тој не само што знаел да ги чита доминантните знаци на времето, туку, исто така, умее и да ги антиципира. Тој сигурно не му припаѓал на хавеловскиот тип на интелектуалец, кој секојдневно ќе им говори незгодни работи на политичарите, на моќните, кој ќе ги „провоцира“ со своето јавно дејствување, кој ќе биде „свеста на општеството“, кој со своите јавни истапи ќе предупредува на неприфатливите политички одлуки, кој ќе им пишува отворени писма на моќниците, ќе протестира против кршењето на граѓанските права, кој од власта ќе бара да се пуштат на слобода политичките затвореници, кој ќе штрајкува со глад ако се игнорираат неговите барања... Б. Конески не е таков тип интелектуалец, тој, едноставно, не се снаоѓа во таквите активности и таквиот начин на учество во јавниот живот не е дел од неговиот интелектуален хабитус.

Нема сомнеж дека Б. Конески бил и тоа како свесен за фактот дека во времињата на конституирање на македонската нација некои други работи (тука, пред сè, мислам дека тие други работи се работата на националното паметење) се и тоа како поважни од демонстрирањето интелектуална храброст и политичка доследност во секоја околност, без разлика на времето! И во можноста да избира меѓу залудната демонстрација на интелектуалната коректност и работата на зачувување на националното паметење, тој го избрал второто. Имено, нему му било јасно дека нема зачувување (воедно и пополнување на огромните празнини во културалното паметење!) на националното паметење без сопствени, национални институции (академија, универзитети, институти, музеи, архиви, галерии...). Всушност, институциите се тие форми што осигуруваат траење и без кои нема можност за повторување. Рака на срце, и без тие национални институции народот може да егзистира. И секое согласување на некој народ да егзистира и без тие институции значи дека тој народ нема намера да го оствари тој степен на егзистенција во кој народот станува нација (*ein Volk als Nation*). Имено, единствено на тој степен на егзистенција на „народот како нација“ може да се рече дека имаме работа со обединето и политички организирано тело.²¹ Секој друг степен на егзистенција, егзистенција што е под нивото на „обединето и политички

в) интелектуалци нурнати во модерниот полис, кои со задоволство кокетираат со „понижените и навредените“;

г) „пливачки“ интелектуалци склони кон еклектицизам;

д) романтични донкихоти – сонувачи од позиција на *poeta vates*, кои лесно го губат односот со стварноста;

ѓ) теориски ларпурлартисти / „текстуалисти“, кои се нурнати во дискурзивната практика, каде што стварноста на светот кореспондира со стварноста на текстот;

е) екстемпорални интелектуалци, кои не покажуваат никаков интерес за општествената стварност;

ж) интелектуалци на „солипсистичката онтологија“, познати по тешкиот карактер и нерасположеноста кон масата што не ги следи и не ги разбира;

з) анархистички интелектуалци;

с) постмодернистички интелектуалци.

И според мене, интелектуалното дејствување на Б. Конески не се вклопува во ниен од типовите интелектуалци понудени тука. Тој е од сето тоа по малку: и специјалист, и корисен практичар, и еклектик, и „текстуалист“, во неговата поезија може да се пронајде цела низа стихови во кои се практикува искуството на „солипсистичка онтологија“, исто така, во неговите текстови има и елементи на постмодернизам, но Б. Конески секогаш е и нешто над сè што е тука наведено!

²¹ Оваа теза ја презема од К. Шмит [C. Schmitt], кој тврди дека Уставот – дефиниран како „политичка одлука на нацијата за начинот и за обликот на нејзината политичка егзистенција“, може да биде усвоен од страна на „народот како нација“, значи од страна на веќе обединето и политички организирано тело. Понатаму, народот како нација останува ултимативен извор на сите политички процеси, извор на вкупната сила што се артикулира секогаш на нови начини, но чијашто политичка егзистенција никогаш не може да му биде подредена на некој траен поредок. Повеќе за тоа кај C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin, 1928. И, би

организирано тело“, не е нималку ветувачки за македонскиот народ. И Блаже Конески бил свесен за тоа; да се припаѓа на заедницата на „нормални нации“ е можно само во случај на реализација на тој степен на егзистенција во кој народот станува нација, кога постојниот културен идентитет / народната традиција се трансформира во свесна и во организирана политичка стратегија. И во Македонија таа трансформација ја овозможила комунистичката партија. И во тој факт се кријат причините поради кои Б. Конески во одреден период од својот живот се согласил да ѝ припаѓа на партијата и да фигурира како еден од водечките партиски интелектуалци во Македонија. Во неговиот случај не важи прочуената формула на J. Bende дека вистинскиот интелектуалец никако не смее да дозволи да го фали политиката / политичарите. Изборот меѓу системската и макотрпна работа на националното паметење и практикувањето „чист“ интелектуализам за него не претставувало некакво претешко двоумење: слободно и не попречувано од никого, практикувањето на интелектуализмот е можно само по извршувањето одредени дејства – создавање национални институции, кои се во функција на афирмација / зацврстување на македонскиот идентитет.

Склон сум меѓу националните институции и споменици да видам определена сличност бидејќи спомениците, според мислењето на А. Асаман [A. Assamann], „(...) се сетилен и афективно маркиран симболички медиум во кој историјата и политиката, народот и поединецот, се спојуваат во целина. Притоа не смее да се превиди начинот на кој во Германија (а нема некои големи разлики ни во однос на Македонија – заб. на З. К.) сакрализацијата на историјата и на политиката зазела место на Устав, на политичко воспитување и на демократизација. Во секуларизираната епоха нацијата станува конечна и највисока вредност; таа се наоѓа во центарот на една профана религија. Неброените споменици треба да ја преточат идејата за нацијата во сетилен облик и да ѝ придадат аура на нуменално. Националните споменици (и националните институции – заб. на З. К.) се светилишта, места на кои поединецот може да учествува во култот на нацијата и да почувствува морници од најсветото. Проповедите (предавањата, промоциите, изложбите... – заб. на З. К.) што се држат на таквите места (во институтите, на факултетите, во галериите... – заб. на З. К.) се во служба на политичкото воспитување. Тие здобиваат карактер на свечена народна педагогија. Нивната цел е една аморфна маса да ја претворат во цврста формација на јасни контури – „нација“ (2002, 51).

И нема сомнеж дека Блаже Конески ја остварил својата цел: нешто што во 40-тите години на минатиот век претставувало не до крај дефинирана маса, тој, секако, со помош на другите македонски интелектуалци, во рекорден рок, успеал да го претвори во цврста формација со јасни контури – во македонска нација. Рака на срце, работата во голема мера му била олеснета бидејќи повеќето темелни преддејства пресудни за овој вид трансформација ги одработиле македонските просветители во 19 век и нивните вредни наследници на почетокот на 20 век.

можел да речам дека овие тези трајно и опсесивно го заведувале и воделе Б. Конески во неговата работа на националното паметење.

Литература:

- Anderson, B. (1983), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London. (да се види и хрватскиот превод: *Nacija zamišljena zajednica. Razmatranje o porijeklu i širenju nacionalizma*, ŠK, Zagreb, 1990.)
- Asseman, A. (2002), *Rad na nacionalnom pamćenju*, XX vek, Beograd.
- Barthes, R. (1972), *Mythologies*, New York. (да се види и српскиот превод: *Književnost. Mitologija. Semiologija*, Nolit, Beograd).
- Connor, W. (1996), „Beyond Reason: the Nature of the Ethnonational Bond“, во: J. Hutchinson & A. Smith, *Ethnicity*, Oxford UP, стр. 69-75.
- Dimitrijević, N. (2007), *Ustavna demokratija shvaćena kontekstualno*, едиција Reč, Fabrika knjiga, Beograd.
- Đinđić, Z. (1987). *Društvena kriza ili društvena patologija*, Gledišta, бр. 5-6., стр. 5-38. (1988), *Jugoslavija kao nedovršena država*, Novi Sad.
- Greenfeld, L. (1992), *Nationalis: Five Roads to Modernity*, Cambridge, Mass.
- Heines, V. (2011), *Uvod u Mark Vebera*, XX vek, Beograd.
- Keane, J. (1987), *Pismo o tome zašto je civilno društvo važno za socijaliste i druge*, Gledišta, бр. 5-6., стр. 38-60.
- Kedouire, E. (1993), *Nationalism*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA.
- Koneski, B. (1978), *Ogledi i besede*, Narodna knjiga, Beograd.
- Lepenies, W. (2009), *Kultura i politika*, Geopetika, Beograd.
- Mouffe, C. (1994), „For a Politics of Nomadic Identity“, во: *Traveellers' Tales: Narratives of Home and Displacement*, (прир.) G. Robertson et. al., Routledge, London, стр. 105-113.
- Škiljan, D. (2002), *Govor nacije. Jezik, nacija, Hrvati*, Golden marketing, Zagreb.
- Wachtel, A. B. (2001), *Stvaranje nacije, razaranje nacije*, Beograd.
- Zanini, P. (2002), *Značenje granice: prirodna, istorijska i duhovna određenja*, Clio, Beograd.

АНГЕЛИНА БАНОВИЌ-МАРКОВСКА

**НАЦИОНАЛНИОТ ИДЕНТИТЕТ И МАКЕДОНСКАТА
ИНТЕЛИГЕНЦИЈА ОД ПОЧЕТОКОТ НА 20 ВЕК**

Појавата на последниот етнички бран во многу делови од светот, особено во државите со полиетнички карактер, повторно ги отвори прашањата за нацијата, националниот идентитет и за национализмот како колективни појави што не се само политички, општествени или идеолошки, туку се и културни и идентитетски феномени. Не го велам ова само поради митовите за националниот идентитет кои се тесно поврзани со културните матрици, со териториите и со предците што ги поставиле темелите на етничките политички заедници, туку и поради свеста дека како елитни појави, национализмот и националниот идентитет, можат да се читаат тројно: како идеологии, јазици и сентименти (Smit: 1998). И не се својствени само за интелектуалните елити што ги потхрануваат стремежите на етникумот за здобивање автономија, туку, како масовни чувства со когнитивна и експресивна димензија, тие се карактеристични и за широките народни слоеви, кои се гледаат себеси како реална или потенцијална нација. Затоа, не само како политички идеал, туку и како етички императив, борбата за автономија го подразбира правото за самоопределување, како автентична национална волја што води кон сопствена држава. Можеби за западните европски држави овие размислувања се одамна затворена тема (се разбира, во една деветнаесетвековна, национално-романтичарска смисла), но за земјите од (Југо)источна Европа (Балканот) тие се, сè уште, отворено и болно прашање. Затоа ќе се обидам преку текстовите на македонската интелигенција од почетокот на 20 век да појаснам зошто поимите „национализам“ и „национален идентитет“ го подразбираат и чувството за политичка заедница (или барем една условно дефинирана територија со која се поистоветуваат нејзините припадници како со историска земја, татковина или колективна на родот), како со трезор на историски сеќавања и асоцијации за колективната судбина и за културата на сопствениот етникум. А, како што стојат работите денес, тоа не значи друго освен дека националниот идентитет отсекогаш бил тесно сврзан со етничкиот, поточно со идентитетот на етничката заедница.

Национализмот на Мисирков: јазик, идеологија, сентимент

Потврда за овие согледувања најдов во текстовите на нашите интелектуалци од почетокот на 20 век, но најмногу кај извонредниот Крсте Мисирков¹, филолог, историчар, публицист,

¹ Мисирков е основоположник на македонските научно-литературни и национално-политички друштва во Белград, Санкт Петербург, Одеса и во Софија, кодификатор е на македонскиот литературен јазик и правопис, уредник е и основач на „Вардар“, прво списание за наука, литература и политички прашања

аналитичар на национално-политичките состојби на Балканот, културен деец и емигрант во Србија, Бугарија и во Русија, чијашто книга „За македонските работи“² (Софија, 1903) претставува предлог-програма за македонското национално и ослободително движење, која ја разоткрива асимилаторската политика на соседните земји против македонскиот народ, неговиот јазичен, културен и етнички идентитет. Но, не само книгата – и одделните текстови на Мисирков, објавувани во руската и во бугарската периодика, третираат слична проблематика. Ќе издвојам неколку, за мене клучни ставови, што го вбројуваат овој културен деец во највисоките редови на македонската „разбудена“ политичка интелигенција, на која ѝ припаѓал и неговиот современик Димитрија Димов Чуповски³... и не само тој.

напишано на македонски јазик, раководител е на ТМОК (Таен македонско-одрински кружок) и идеолог за поврзанооста на македонскиот народ со интелигенцијата, собирач е и проучувач на народното творештво, со еден збор – личност на македонскиот 20 век. Роден е на 18 ноември 1874 година во Постол (Егејска Македонија), а умрел на 26 јули 1926 година во Софија.

² Во неа Мисирков ја обработува тогаш актуелната политичка и етнографска состојба во Македонија и на Балканот. Мошне значаен дел од таа книга е последното поглавје, насловено „Неколку зборови за македонскиот литературен јазик“, во кое јасно е даден предлогот за формирање стандарден македонски литературен јазик, базиран врз централните говори. Важно е и тоа што Мисирков користел азбука што послужила како основа за денешното македонско кирилично писмо. Книгата била отпечатена во т.н. „Либерален клуб“ на тогашното Кнежевство Бугарија. Четири од петте поглавја се, всушност, говори што Мисирков ги читал на состаноците на Македонското научно-литературно другарство „Свети Климент“ во Петроград. На своите редовни седници членовите на ова другарство испраќале барања до руската и до другите европски влади за признавање на правото за самостојност на македонскиот народ, правото на литературен јазик и за обновување на Охридската архиепископија.

³ Општественик, политичар, дипломат, револуционер, филолог, историчар, публицист, картограф, лексикограф и што уште не, од крајот на 19 и почетокот на 20 век. Заедно со Мисирков, еден од најистакнатите афирматори на македонската национална мисла и самобитност; издавач и главен редактор на списанието „Македонски глас“, основач и претседател на Македонското научно-литературно другарство во Санкт Петербург (1902–1917), претседател на Македонскиот револуционерен комитет во Петроград / Санкт Петербург/ (1917–1924), на Словеномакедонското национално просветно друштво „Св. Кирил и Методија“, на Руско-македонското благотворно друштво и на други руски асоцијации. Како претседател на МНЛД, Чуповски настапувал на јавни собири и заедно со својот роден брат, „запалиниот Македонец“ Наце Димов, бил присутен во рускиот печат со цел да ја запознае руската и европска јавност за вистинската состојба во Македонија. Водел разговори не само со руските власти, туку и со турската и со австро-унгарската амбасада. Во 1905 година и во 1911 година патува низ Македонија заради подготовки за отворање училишта на македонски јазик. Српските, грчките и бугарските власти, го протерале од земјата. По враќањето, Чуповски се пројавил во рускиот печат со статии за македонската државност. Во март 1913 година ја објавил (на македонски јазик и во боја) првата национална карта, „Карта Македонија“ и заедно со „Меморандумот за независноста на Македонија“ од 1 март 1913 година, ги доставил до сер Едвард Греј, министер за надворешни работи на Велика Британија, и до Лондонската конференција за мир со Турција. Во Меморандумот се бара: „Македонија во нејзините географски, етнички, историски и економско-културни граници да остане единствена, неделива, независна балканска држава“. Три месеци подоцна, „Меморандумот“ е испратен до владите во Софија и во Атина и, заедно со картата, е објавен во првиот број на списанието „Македонскиј глас“ („Македонски глас“), најзначајната периодична публикација на македонската национална мисла, пишувана на руски јазик. Нејзините 11 броја се историско сведоштво за настојувањата околу националната слобода и територијалната целост на Македонија. Заедно со Македонскиот револуционерен комитет (во Петроград), Македонското другарство „Кирил и Методија“ и Редакцијата на „Македонски глас“, Чуповски е потписник и на програмскиот акт „Балканска Федеративна Демократска Република“ со поднаслов / мото „Балканот за балканските народи. Полно самоопределување на секоја нација“, објавена на 18 јуни 1917 година, неколку месеци пред избувнувањето на Октомвриската револуција во Русија. Покрај многуте официјални акти, Чуповски подготвувал и македонско-руски речник (со македонска кратка граматика), кој заедно со ракописот на лексиконот за македонската историја, етнографија, јазик, фолклор и култура, исчезнал во бомбардирањето на Ленинград, 1942 година, две години по

Имено, во текстот насловен „Македонски национализам“ и објавен 1925 година во весникот „Мирь“, (XXXI; 7417, Софија, 12.III 1925, 1), Крсте Мисирков пишува: „Ние, македонската интелигенција, без сомнение, ја носиме најголемата одговорност за положбата во која денеска се наоѓа нашата татковина. Меѓутоа, има околности што ја намалуваат нашата вина, нѐ оправдуваат пред нашите несреќни сонародници... Македонската интелигенција се оддаде, пред сѐ, на револуционерна дејност. Но, имаше и такви што наоѓаа дека има и други патишта и, можеби, не помалку важни од револуционерната борба за успехот на македонското дело... Дел од македонската интелигенција барала и наоѓала и други средства за борба, а, имено, *самостојнајќи македонска научна мисла и македонската национална свест*. Јас не се каам што уште пред 28 години се објавив за македонскиот сепаратизам. Последниов беше и си останува за мене единствениот излез, најдобриот пат по кој македонската интелигенција би го исполнила и ќе го исполни својот долг пред татковината и пред нашиот народ... Јас сум Македонец, со македонска свест, и како таков си имам свое македонско гледиште врз минатото, сегашноста и иднината и на мојата татковина и на целото јужнословенство и затоа сакам и нас, Македонците, да нѐ прашаат за сите прашања што нѐ засегнуваат нас и нашите соседи...” (http://mk.wikisource.org/wiki/Автор:Крсте_Петков_Мисирков/_Македонски_национализам).

Велат дека национализмот е измислена европска доктрина од крајот на 18 и почетокот на 19 век. Се разбира, јас не мислам тука на негативниот национализам, кој има територијални претензии, туку на позитивниот *етнички национализам* – како специфичен облик на граѓанско образование и историолошка културна свест, која, во замена на старите облици на семејна по(д)ука и на верска култура, развива чувство на континуитет од генерација до генерација, свест на поседување заеднички сеќавања за историјата и за колективната судбина на еден народ. Затоа и велам дека како јазик, митологија, свест и идеологија, национализмот не е само политичка доктрина, туку и културен феномен, кој во одредени историски периоди (како, на пример, политичкото и духовното ропство на повеќето балкански народи), играл клучна улога во формирањето на националниот идентитет. Но, во такви услови, покрај етничкиот (или верскиот), кај некои народи се развило и чувството за *јазичен идентитет*.

Потпрен врз сферата на комуникација и на социјализација и поттикнат од сличноста на јазиците, митовите и на културните кодови кај соседните и блиски народи, јазичниот идентитет успеал да создаде една супраемпирииска стварност, која за Македонецот, во услови на политичко ропство, значела специфичен пансловенски духовен контекст, небаре противтежа на грчката „меѓали идеја“ на која се надоврзала и грчката националистичка пропаганда, која, во одредени облици, постои и денеска. Оттаму, се чини сосема разбирливо што на крајот од 19 и на почетокот на 20 век, некои интелектуалци од Македонија, меѓу кои и Крсте Петков Мисирков, свесно се свртеле кон „услугите“ на соседните словенски држави. Но, прифаќајќи ја стипендијата на српското друштво „Свети Сава“, а потоа и можноста за школување во соседна Бугарија, Мисирков не ни сонувал дека таа одлука можела да предизвика дополнителни тешкотии при дефинирањето на неговата национална свест, при тоа продуцирајќи специфичен облик на *идентитетска криза* поттикната од дилемата на „двојното легитимирање“.

Имено, за да ја избегне асимилацијата од соседна Грција, кај него постоела можноста да ги прифати, од една страна – и од нужда! – јазикот и културата на соседните словенски држави,

физичката смрт на Чуповски. Неговиот ковчег бил прекриен со знамето на македонската колонија, а на крстот биле испишани зборовите „*Борец за љубавта и за слободата на македонскиот народ*“. Посмртните останки на Чуповски се пренесени во Скопје во 1990 година.

но – од друга страна, тлеела желбата за легитимирање базирано врз една историолошка свест, која, преку идентификацијата со колективниот, национален и културен идентитет, обезбедува нужна легитимност. Затоа денационализаторската политика на српската и на бугарската власт, Мисирков ја доживеал како директна закана и јасен сигнал дека секое прифаќање на понудените придобивки од соседните држави можело да доведе до откажување од сопствената националност. Тогаш решил да емигрира во Русија каде што не само што академски се образувал, туку развил широка и плодна политичка активност, една зрела етнонационалистичка размисла, која праќала јасна порака, според која, ако народите се тоа што се поради својата историска култура, тогаш и во отсуство на државност, идејата за нацијата (или идејата за народ со своја политичка! татковина), не може да исчезне.

Потребни се три елементи за да се конституира една национална држава. Тоа се народ (со свој мајчин јазик), дефинирана територија и државност. Тој миг кога народот ќе здобие свест за себе како за културен и историски ентитет, на сцена стапува нацијата како еманципиран историски субјект. Но, за Хана Арент [Hannah Arendt] постои разлика меѓу племенскиот национализам и национализмот кај развиените западноевропски држави. Имено, според неа, како субнационални, балканските, територијално распрснати и поделени народи, не биле зрели да прераснат во нации, способни да формираат национални држави, па во желбата да го обединат и одбранат својот род развивале „проширена племенска свест“ свртувајќи се кон родовски, место кон институционални врски. Тие манифестирале племенски тип национализам, кој, како што вели Арент, се родил од чувството за „невкоренетост“, невдоманост. Еве го нејзиното размислување во превод: „...Ако и сакале да се вклопат во националната гордост на западните нации, немале земја, ниту имале држава, никакви историски достигнувања со кои би се гордееле, можеле само да укажуваат на себеси што, во најдобар случај, значело на својот јазик – како да е јазикот сам по себе некако достигнување – а, во најлош случај, на својата словенска или германска или бог знае каква душа. Сепак, во векот што наивно прифатил дека сите народи се, всушност, нации, тешко дека можело и да им остане друго на угнетените народи од Австро-Унгарија, од царска Русија или на балканските земји, кои немале никакви услови за реализирање на западното национално тројство народ - територија - држава, на народите, чиито граници со векови се менувале, а населението, помалку или повеќе, било во состојба на постојана миграција. Имало и такви што немале ниту елементарна идеја за тоа што значат зборовите *patria* и патриотизам, ниту матна претстава за одговорност, кон заедничка, ограничена заедница“ (1999: 237-238).

Можеби Арент има право, но имајќи ја предвид *локалноста на поимот култура* како „облик на живеење покомплексен од поимот ‘заедница’, посимболичен од поимот ‘општество’, поконотативен од поимот ‘земја’, помалку патриотски од *patria*... помалку хегемон од хегемонија, помалку центриран од граѓанин, поколективен од поимот ‘субјект’...“ (Баба: 2004: 261), ќе се обидам (слично на Хоми Баба [Homi Bhabha]), низ примерот на Мисирков да ги дефинирам сложените стратегии на едно дискурсивно обраќање, кое, преку поимите „народ“, „нација“ и „национална преродба“, *културно* се идентификувало себеси. Еве што изјавил Крсте Мисирков на првата седница на Македонското научно-литературно другарство во Санкт Петербург⁴: „Ние

⁴ Текстот е вклучен во книгата *За македонските работи* (Софија, 1903), како прво поглавје насловено „Што направаме и што требат да праиме за однапред?“, веднаш по „Предгоорот“ на Мисирков. Мојот цитат е преземен (и приспособен на современ македонски литературен јазик) од фототипното јубилејно издание објавено во Скопје, 1974 година, од страна на Институтот за македонски јазик „Крсте Мисирков“, по повод стогодишнината од раѓањето на авторот.

- македонската интелигенција ќе треба да направиме уште нешто, а тоа ќе биде и најважното: да ги вложиме сите свои физички, интелектуални и морални сили во нашата *национална преродба*... Досегашното наше работење, особено востанието (тоа, од 1903 година – додала А. Бановиќ), беше небомислена младешка работа, но тоа ни се простува, прво зашто досега *ние* бевме *млад народ*, кој само *ишшо се пројавил со свое национално самосознание*, а второ зашто досега, *не живеејќи како одделна национално-религиозна единица*, бевме *под влијание на разни национални и религиозни пројазанди*. Но, тоа што ни се проштеваше досега, не може да ни се прости во иднина. Ние не можеме веќе да гледаме на себе и на својот народ како на еден недораснат народ без политички опит. Во својот историски развој ние веќе поминавме важни стадиуми што можат да изградат епоха во историјата на кој било народ. Но, новата епоха ни налага нова потреба – *културно работење*... Ќе речат некои дека културната работа е можна само во услови на политичка слобода... Во таа забелешка има и дел вистина, но само еден дел. Главниот услов за културна работа не е целосната политичка слобода, ами моралното воспитание на народот и на неговата интелигенција, сознанието за морален долг пред народот, кај секој негов член... Во последно време ние истапивме и со барање за политичка слобода, без да се прашаме дали сме созреани за неа и дали ни е сега таа најпотребна?... *За мене е иоважно прашањето за нашиот национално-религиозна и економска преродба; а ишоа може да се случи само со изучувањето на соиствениот народ, прво како одделна единица, ишоа по однос на другите македонски и балкански народи и најпосле како членка на словенското семејство од народности*... И така, работењето наше ќе треба да почива врз *народното просветување: мирно, леѓално, еволуциско*; тоа ќе има за цел интелигенцијата да стане вистинска слугинка на народот, а не наопаку... *Потребна ни е интелигенција со јасна свесност за моралниот долг на човекиот пред соиствениот ишайковина и народ*. Потребна ни е морално и умствено совршена интелигенција“ (1974: 38-43; курзивот е мој).

Тоа беше Мисирков, но еве како по однос на ова прашање размислува современиот германски филозоф Петер Слотердајк [Peter Sloterdijk], во својот есеј „Силна причина да се биде заедно (потсетување како да се пронајде народот)“: „Најнапред треба да се зачнува и да се раѓа, потоа да се гради и надградува, и како трето, да се говори и да се прават рими – тоа се, и тоа биле, најважните сфери на дејствување каде што старите заедници, предмодерните народи – го правеле, на свој начин, тоа што денес со еден, не само анахрон, туку и актуелен израз, може да се опише како *етничко инвестирање*... Секоја група што сака да се сочува себеси и тоа што го смета за свое, неизоставно мора во ушите на своите потомци *да инвестира и акустички мајрици*, кои, во крајна линија, можат да им ги пренесат на идните генерации нашите симболички форми и мелодиски поддршки. Етничките единици морале... многу порано од инвестирањето на капиталот... да направат биолошки и симболички инвестиции доколку сакале да ја освојат својата иднина“ (Sloterdijk: <http://pescanik.net/2009/08/jak-ra-zlog-da-se-bude-zajedno/>).

Сакам да нагласам дека – не само по однос на јазикот, верата и културната припадност на сопствениот, соседните и на другите народи што живееле во Македонија – програмските текстови на Мисирков зрачат со изразена демократичност и толерантност, без трошка национал-шовинизам карактеристичен за неговиот историски период и контекст. Во своите текстови Мисирков често ги употребувал поимите „Македонци“, „македонски народи“ и „македонски народности“ опфаќајќи ги сите жители на Македонија, а синтагмата „македонски Словени“ за означување на Македонците како припадници на македонската

нација, зашто за него „народ не е ништо друго, освен едно големо другарство засновано на крвно сродство, на општ произлез и општи интереси... Долгот кон народот е тесно сврзан со долгот кон татковината... а тоа е народен идеал кон кој треба да се стреми секој свесен човек... Така разбирајќи го долгот кон татковината, јас се решив прво да го изложам своето разбирање за народните идеали на Македонците... а потоа и да ги напечатам во оваа книга... Со тоа сакам да исполнам еден дел од својот долг кон народот и татковината... Како проследувач на идејата за целосно одделување на нашите интереси од интересите на балканските народи и на идејата за самостојно културно и национално развивање, јас ја напишав (оваа книга) на централното македонско наречје, кое за мене, отсега натаму, ќе биде литературен македонски јазик...“, стои во „Предгоорот“ на книгата *За македонскиот работи* (1974: III-IV-XI).

Јасно е дека секоја расправа за културната различност на сопствениот и на соседните народи го проширува политичкото поле на дејствување. Еве што напишал во текстот „Македонска култура“, објавен 1924 година во споменатиот весник „Мирь“ (XXX, 7155) и потпишан со псевдонимот К. Мисирков – Македонец: „Ќе праша некој: има ли, навистина, македонска национална култура и македонска национална историја... Велам, за среќа, има македонска национална култура и историја, зашто тој факт го вооружува македонскиот народ со непобедливо оружје во неговата борба за човечки права и за слободен национален живот како рамноправен член во бројот на културните народи“ (2008; 285). И не е чудно што заедно со членовите на Македонското научно-литературно другарство „Свети Климент“ во Петроград, Мисирков праќал барања до руската и до другите европски влади во кои го застапувал мислењето дека Македонија не треба да им робува на туѓите политички интереси, туку треба да си има наполно самостојно постоење. Свесен за тоа, во статијата под наслов „Македонскиот и Бугарскиот национален идеал“, објавена 1914 година во списанието „Македонскій голосъ“ (Македонски глас), авторот на следниве редови, потпишан со псевдонимот К. Пелски, застанал зад овие зборови: „Време е да му се докаже на целиот свет – вели Мисирков – дека во Македонија живее македонски народ, а не српски, ниту бугарски, ниту, пак, грчки, дека овој народ си има своја историја, свои национални достоинства, свои крупни историски заслуги во културната историја на словенството... Македонија е земја со древна словенска култура и никој нема да успее да ја искорени оваа древна словенска култура и на пустина да ги утврди своите интереси... и за Македонија ќе дојде светлата иднина кога таа обединета и ослободена ќе влезе како рамноправен член во семејството на балканските народи“ (2008: 201).

Во книгата *Националниот идентитет*, Антони Д. Смит [Anthony D. Smith] разликува два модела на нација: граѓанско-територијален и етничко-генеолошки. Ќе се обидам да ги применим на нашиов, македонски случај. Имено, ако првиот модел е моделот на аристократската елита, која го избира хоризонталниот пат на бирократска инкорпорација манифестирајќи огнен територијален национализам, вториот, според Смит, е тој на средните граѓански слоеви, или, ако сакате, на дисидентската етничка интелигенција образуванa во дијаспората, која избирајќи го патот на *вернакуларна мобилизација*, настојува да создаде „историска“ територија како резултат на етничкиот сепаратизам од старите империи (1998: 193-194). Во тоа свое настојување за автономија и за самоопределување, тврди Смит, таа се потпира врз моќни културни средства (јазикот, верата, етноисторијата...) остварувајќи ги посакуваните цели: формирање хомогена „органска“ нација и создавање елитна култура,

која од немобилизираниот, пасивен етникум ќе создаде „историски субјект“, со политичка, етничка и со културна самосвест⁵.

Што се донесува до нашиот Мисирков, сакам да нагласам дека во своите рани текстови тој го застапувал мислењето според кое Македонците треба да добијат верска и јазична автономија, всушност, полна рамноправност во рамките на европска Турција: „нам не ни треба присоединување кон Бугарија, ниту кон Србија, ниту кон Грција – вели тој на своето прво обраќање пред членовите на Македонското научно-литературно другарство во Петроград. Турското поданство и зачувувањето на целостта на Турција ни дава право нам, на Македонците, да го ползуваме и правото на граѓанство. А, тоа може да ни донесе голема материјална полза... И вистина, каква полза би имале ние од присоединувањето кон Бугарија, Србија или кон Грција?... Може да се случи поделба на Македонија меѓу малите држави или нејзино окупирање од Австрија. Но, може ли да има поголема несреќа за Македонците од поделба или окупација?“ (1974; 24-26).

Десетина години подоцна, во сосема нови историски околности на Балканот, залагајќи се за самоопределувањето на Македонците, Мисирков додава: „Најважниот услов за соработката меѓу Србите, Бугарите и Македонците е целосната слобода во самоопределувањето на Македонците. И ете, за последново прашање, јас го истакнав принципот на *македонскиот ѝајџириоѝизам и национализам*... Дајте ни да си имаме свои, македонски национални чувства и да создаваме македонска култура, како што сме го правеле тоа со векови и кога нашата татковина не влегувала во една држава со вашата. Како Македонци, ние ќе им бидеме пополесни и на Македонија, и на Бугарија, и на Србија, воопшто на целото јужно словенство, отколку како Бугари или Срби... Ние можеме да ја констатираме блискоста на српските, бугарските и на македонските интереси, но сè треба да биде оценувано од македонско гледиште. Беззаветната и безгранична љубов кон Македонија, постојаното мислење и работење за интересите на Македонија и полниот конзерватизам во пројавите на македонскиот национален дух: јазикот, народната поезија, наравот, обичаите – ете ги главните црти на *македонскиот национализам*...“ (2008: 345-347 – курзивот е мој).

⁵ На оваа тема пишува и Валентина Миронска-Христовска. Таа вели: „...западноевропските земји во 19 век слободно го почнале конструирањето на националниот идентитет, додека во нашите земји тој се одвивал во комплексни политички услови под влијание на политичките доктрини: либерализмот, национализмот, а подоцна обединети во револуционерниот национализам поради заедничкиот интерес – уривање на Хабсбуршката Империја, Отоманската Империја и на Руската Империја, под чијашто власт биле словенските народи, културно поврзани, но истовремено и свесни за другоста на која дотогаш не ѝ придавале значење, особено тие што биле под османлиска власт бидејќи за нив било најзначајно дека се христијани...“ (2011: 154). Повикувајќи се на Манифестот на Македонската лига (националноослободителна организација на македонската емиграција, формирана по углед на Ирската лига, од страна на охриданинот Васил Дијамандиев и на велешанинот Георги А. Георгов, во 1880 година – време кога во Цариград работи Европската комисија за реформи во Македонија), Миронска-Христовска вели: „Но, да се навратам на тоа дека македонскиот идентитет бил граден низ духот на почитувањето на другиот. За тоа сведочи и Уставот за идното државно устројство на Македонците (напишан по углед на белгискиот Устав! – додала А. Бановиќ), од Македонската лига во 1880 година, во која е истакнато дека територијата што вековито го носи името Македонија треба да создаде држава под врховен суверенитет на неговото величество турскиот султан, а под покровителство на европските големи сили, како автономна држава на македонскиот народ и на другите националности што живеат во нејзините граници: Турци, Арнаути, Грци, Евреи, Власи, Ѓупти и други, на чиешто чело ќе стои генерал-губернер (од редот на националното мнозинство), а 12 ресорни министерства би биле поделени според националните групи...“ (Миронска-Христовска; 2011: 157). Актите на Лигата биле идејната матрица на македонската национална и ослободителна борба.

Се разбира, станува збор за една позитивна националистичка пројава, за класичен *етнички национализам*, кој дошол како одговор на империјалистичкиот за да ја поттикне политичката и етничката самосвест кај колонизираниот Македонец: *правото да се има политичка автономија и диференциран културен идентитет*, без сила и агресија, ами со политички средства. Покажувајќи ја на тој начин својата приврзаност кон идеите на еволуционизмот, реформизмот и пацифизмот и изложувајќи ја својата македонска теорија во време кога видни научни имиња од светски ранг покажувале голем интерес за македонското прашање (Пипин, Лавров, Де Куртене, Драганов...), Мисирков во континуитет од 25 години ја застапувал тезата дека, без оглед на нејзината задоцнета пројава, самобитноста на македонската нација не е ничиј импорт, некаков идеолошки или политички каприц, туку е резултат на историски процес, вернакуларна⁶, автохтона визија, специфична во својот развој. Со своите политички размислувања публикувани во 93 одделни текстови и посветени на горливи национални, културни и политички теми, Крсте Петков Мисирков се промовирал себеси во теоретичар на македонскиот сепаратизам со траен влог во националната свест на македонската интелигенција.

Значењето на националната култура

Еден од претставниците на таа интелигенција и продолжувач на Мисирковата мисла е, секако, Коста Солев Рацин, прогресивен народен мислител, револуционер и социјалист, поет и публицист од просторите на стара Југославија. Неговата политичка мисла, која освен социјална, има и експлицитно национална и морална димензија, ме мотивира да ја контекстуализирам во временски распон од 70 години, кога европскиот и светскиот поредок поминале низ бурни промени, не само во политичка и идеолошка, туку и во класна и во расна распределба на силите. Еластицирајќи ја затоа временската рамка и пробивајќи ги балканските граници, си зедев слобода темата за националниот идентитет и за македонската интелигенција од почетокот на 20 век, да ја поврзам со една интернационална идеологија (доминантна за тој историски период), која дозволува аналогија меѓу нашиот социјалист, публицистот Коста Рацин, и францускиот егзистенцијален хуманист, психијатарот Франц Фанон [Frantz Fanon], инспираторот на антиколонијалното движење во земјите од „третиот свет“. За оваа, навидум смела аналогија, најдов поткрепа во книгата на Крамариќ, кој вели: „...ние во Хрватска (*а штоа важи и за Македонија*) не сакаме состојбата на своето општество да ја опишеме како постколонијална. Се однесуваме како колонијалноста да била и останала својствена само за ‘обоениот’, ‘нецивилизиран’, ‘граничен’ дел од светот..., но хрватската и македонската модерна историја во голема мера кореспондира со модерната историја на Третиот свет... Станува збор за незаобичаените теми на секоја транзиција. Тоа што им е заедничко на сите транзиции е нивната болна недовршеност и двосмисленост...“ (2009: 72-73; курзивот е мој).

Иако врската меѓу Рацин и Фанон изгледа предимензионирана, факт е дека и двајцата (покрај другото), се занимавале со социјални, национални и со револуционерни прашања нагласувајќи го, пред сè, значењето на националната култура во услови на политичко, економско и на духовно ропство. Еве како Тери Иглтон [Terry Eagleton], марксистички теоретичар на книжевноста и критичар на културата го оценува значењето на овој феномен кај

⁶ Во смисла на нешто бесценето, нешто што изникнало и пораснало на сопствена почва, па не може да се купи за пари, но има право на законска заштита.

поробените / колонизираниите народи. „Империјализмот не е само *искористување* на евтина работна рака... – пишува тој – туку и *искоренување* на јазиците и на обичаите; тој не е само принудно воведување туѓинска војска, туку и *наметнување туѓи облици на искуство*.... Во такви случаи *културата е толку живојно поврзана со идентитетот на обичниот човек* што не е потребно да се докажува во колкав степен е поврзана и со *политичката борба*“ (2000: 225-226; курзивот е мој).

Ќе ве вратам затоа во 1959 година, на Вториот конгрес на црните писатели и уметници во Рим, кога Франц Фанон поставува неколку суштински прашања за земјите од Третиот свет. Едно од нив ја отвора дилемата за националната борба и за деколонизацијата како културен феномен, а другото ги доведува во врска политичките (и вооружени!) облици на борба со културата на поробените народи, па констатирајќи дека *колонијалната доминација ја зајира националната култура на сите полицаи*, заклучува: „поради тоа што е тоталитарна и ги занемарува разликите, таа на еден спектакуларен начин успева да го сотре културниот живот на освоениот народ – и додава – ги вложува сите свои сили *да го иприсили колонизираниот да ја ипризнае инфериорноста на својата култура*..., *да го ипризнае неосвојеноста на својствената нација, а, во крајна линија, и неизграденоста и неразвиеноста на својствената биолошка структура*“ (1973: 143; курзивот е мој). Оттаму, секое свесно и организирано преземање обврска од страна на колонизираниот народ да го врати суверенитетот на сопствената нација, за Фанон⁷ станува „најкомплетната културна манифестација што воопшто може да се замисли“ (1973: 149).

Дваесетина години пред овој говор (и пред појавата на култната Фанонова *Les Damnés de la Terre/The Wretched of the Earth*⁸, публикувана прво на француски, па на англиски јазик во 1961 година), на Балканот – *прејидојам!* – во услови на нарушени односи со раководството на тогашната КПЈ во Македонија (мислам на случувањата од 8 септември 1940 година, кога на Покраинската конференција на КПМ Рацин бил бојкотиран и едногласно исклучен од Партијата – настанува текстот „Националното прашање во Македонија“⁹). Со него Коста Солев се вбројува во редот на најголемите македонски интелектуалци, веднаш по Крсте Мисирков и „За македонските работи“. Во Рациновиот текст, меѓу другото, се вели: „Борбата на потиснатите народи и народносни групи у границите на една империјалистичка држава, *борбата за национална независност, национални права и демократски слободи* неминовно добивајат *направление против империјалистичката буржоазија, која ги унеетува и експлоатира на колониален начин*, неминовно се чукнујат со целиот ‘светски систем на финансијското поробување’ и колонијално ограбување и по тој начин нужно се сливајат со главните сили кои се борат за куткањето на тој систем, со борбите за новата друштвено-

⁷ Како прихијатар и невролог, Франц Фанон го истражувал и психолошкиот ефект на колонизацијата како гранична импликација што го поттикнала антиколонијалното движење во светот. Тој активно учествувал во Алжирската револуција против колонијална Франција, но не го дочекал здобивањето на независноста во 1962 година.

⁸ Оригиналниот наслов на оваа последна Фанонова книга е алузија на почетните стихови од комунистичката *Интернационала*. Во поранешна Југославија први ја преведоа Хрватите, под наслов: Frantz Fanon, *Prezreni na svijetu*, Stvarnost, Zagreb, 1973.

⁹ „Националното прашање во Македонија“ – е фрагмент/дел од интегралниот текст на ракописната оставнина на Филолошкиот факултет „Блаже Конески“ во Скопје (на Катедрата за македонска и за јужнословенски книжевности) – објавен за првпат во *Стихови и проза* (Култура, Скопје, 1966), а поместен и во книгата *Проза и публицистика* (Наша книга, Скопје, 1987).

прогресивна класа, пролетариатот... Вистинското и правилното решение на националното прашање може да се постигне само по патот на револуционерната борба на широките маси, онеправдани и ограбени од империализмот. *Таја нивна борба неминовно се слива со борбата на пролетариатот и целиот свет, со кое се создава единствен светски револуционерен фронт на сите појаснати и експлоатирани маси против општиот враг – светскиот империјалистички систем.* Ете зошто националното прашање за вистинските марксисте-ленинисти е револуционерно и интернационално прашање, и као такво претставува ‘дел од општото прашање на пролетерската револуција, дел од прашањето на диктатурата на пролетариатот’“ (1987: 174-176; курзивот е мој).

Ќе ве потсетам, иако ви е познато дека како многу млад (во 1924 година, на свои 16 години), во услови на колонизација на македонската земја од страна на владејачката буржоазија и монархијата во стара Југославија, синот на грнчарот Апостол Солев, инспириран од револуционерните идеи на Гарибалди [G. Garibaldi], станува член на СКОЈ. Некаде во исто време, всушност една година подоцна (1925), на карипскиот остров Мартиник (тогашна француска колонија) доаѓа на свет Франц Фанон, како потомок на некогашни африкански робови. Рациновиот и Фаноновите животен пат никаде не се допираат – освен виртуелно, во 1943 година, кога враќајќи се во Скопје, Рацин решава да му се приклучи на партизанскиот одред „Кораб“, а Фанон на сојузничките војски во борбата против фашизмот. И додека едниот несреќно го губи својот живот, другиот е ранет и одликуван со орден за храброст за што добива стипендија на Сорбона каде што освен медицина и литература, слуша и филозофија кај Морис Мерло-Понти [Maurice Merleau-Ponty], француски филозоф кој бил под силно влијание на Карл Маркс [Karl Marx], Едмунд Хусерл [Edmund Husserl] и Мартин Хајдегер [Martin Heidegger]. По дипломирањето во 1952 година, го објавува есејот „Синдромот на Северноафриканците“, за истата година во издание на Editions du Seuil да излезе и книгата *Peau noire, masques blancs* (*Црна кожа, бели маски*) во која потпирајќи се на Хегеловиот дијалектички бинаризам господар – слуга, го изведува својот бинаризам: бел колонизатор – црн колонизиран. За разлика од него, нашиот самоук Рацин со филозофските идеи на Хегел, Маркс и Ленин се сретнува во Сремска Митровица, кога времето поминато во затворот го користи за учење. Имено, со своите политички истомисленници Рацин го преведува „Комунистичкиот манифест“, ја проучува историјата на македонскиот народ од класни и од национални позиции и се обидува да состави речник на македонскиот јазик, објавува неколку статии и трудови од областа на литературната критика, филозофијата и историјата, па на просторите на стара Југославија се прокламира како прогресивен мислител меѓу македонската интелигенција. Каква би била неговата политичка и општествена активност доколку останел жив одолевајќи им на идеолошките притисоци на времето, можеме само да насетуваме, како што можеме и за Фанон, кој на иста возраст како и Рацин, на само 35 години, прерано го губи својот живот од леукемија. Но, едно е сигурно – фактот дека како приврзаници на социјалните идеи и на марксистичката идеологија, како револуционери и борци за национални и за човекови права, кои проживеале бурни години – и двајцата покажале висока свест за важноста на националната култура кај поробените / колонизирани народи, со таа разлика што кај Рацин акцентот е ставен на класно-националниот, а кај Фанон на расно-националниот аспект.

Еве како размислува Франц Фанон во *Презрени на светот*. Вели вака: „Една од заблудите што тешко се бранат е настојувањето да се ревалоризира домородната култура

во услови на колонијална доминација. Тоа води кон парадоксална ситуација, која може да се опише вака: во колонизираниите земји, најелементарниот, најбруталниот и најповршниот национализам е најборбениот и најделотворниот начин за одбрана на националната култура“ (1973: 148). Иако е свесен дека меѓу национализмот и националната свест – која како најразвиен облик на култура создава услови за појава и на интернационална свест – не смее да се стави знак за еднакво, Фанон додава: „Ако за луѓето судиме врз основа на нивните дела, тогаш ќе речеме дека првична задача на секој интелектуалец е да ја изгради својата нација... преку охрабрување и откривање на универзалните вредности. Оттаму, националното ослободување не ја оддалечува сопствената нација од другите нации; тоа ѝ овозможува да биде дел од нив, на сцената од светската историја“ (1973: 151).

Слични размислувања наоѓаме и кај нашиот Рацин. Имено, задоен со идеите на комунистичката Интернационала, тој констатира дека историјата на македонските национално-ослободителни борби е во чудна зависност од политиката на балканските империјалистички сили, поточно од „борбите на зрелата... империјалистичка буржоазија от главните европејски земји, заинтересувана, от распадот на Османската империја, за превземањето на бази и сфери на влијание на Балканот“ (1987: 177), па анализирајќи ги територијални аспирации на соседните нации кон Македонија пишува: „За таја цел буржоазијата мобилизира цела армија от учени и шарлатани, кои создаваја ‘теорија’ за националната припадност и правото на нивната буржоазија да го анектира некој крај или некоја земја. Ако се работеше за некоја колонија, завојувањето се предаваше со ‘цивилизаторска’ мисија, а ако се сакаше некој дел от некоја ‘алка’ от противниот лагер, тогај се *ипрекојџеја ситџе истџоријски сџпаруџи, се фалсифицираја, надуваја, се изврџеја*, – се со цел да се докаже ‘истџоријскоџио’, ‘крвноџио’, ‘рогсџивеноџио’ *џправо на нивнаџиа буржоазија да џо владее џиој крај*... И сите теории за ‘крвната’ припадност на тија краеве кај извесна империјалистичка земја, за ‘историјската’ мисија на таја земја и други измислици објективно служеја за реакционерни цели... От тија причини Македонија стана ‘јаболко на раздор’ меѓу српската и блгарската буржоазија, на која обеите фрлџија грабителско око и не можеја да се согласат преку неја. От тија причини дојде и мешањето на српските и блгарските империјалисти во македонските национално-ослободителни борби, кое се одрази толку фатално на македонскиот народ и процесот на неговото национално пробудуење“ (1987: 174-175-179; курзивот е мој).

Факт е дека ваквите прогресивни и, за тоа време, смели размислувања на Коста Рацин, им пречеле на хегемонистичко-холистичките структури, кои ја држеле во колонијална зависност секоја одделна пројава на дух и на етничност, во име на една „единствена“ национална историја и култура. Случката на Лопушник во 1943 година е симптоматичен настан, кој останал нерасветлен и недоволно коментиран (ниту, пак, проблематизиран) од политичката јавност кај нас. Се разбира, тој настан не е ни клучното прашање на овој есеј, за кое би имала јас паметен одговор, но тоа што ме интригира е сознанието што произлезе од него – дека секој говор, секоја расправа за културната различност на овие простори може да го прошири политичкото поле на дејствување. Имено, иако дискурзивното конституирање на македонската нација во текстовите на Рацин се одвивало под велот на комунистичката идеологија, поточно низ призма на лумперпролетеријатот кому му припаѓал и Коста Солев, неговата еманципаторска и, за тоа време, забранета идеолошка свест, јасно ѝ пркосела на постојната, етаблирана и моќна хегемонистичка власт на која ѝ пречел Рациновиот авторитет меѓу народот, особено неговите идеи за македонскиот идентитет, на кои се потпираше многумина.

До слични теориски согледби, но од поинаква идеолошка мотивација, дошол и авторот на книгата *Тексти. Нација. Идентитет: интерпретација на црнитата на македонската историја*. Тој, меѓу другото, го вели и следново: „...ќе тргнам од тезата дека и хрватската и македонската историја се наоѓале во позиција на потчинети субјекти. Имено, во рамки на политичките граници на Хабзбуршката Империја и на Отоманската Империја постоеле мноштво територијално измешани култури без соодветна политичка заштита. Тој непријатен факт барал, како од хрватскиот, така и од македонскиот национализам, да изврши истовремено две тешки задачи. Првата задача била создавање ‘висока култура’ (ќе потсетам дека тоа не можело да се спроведе без елита... улогата на интелектуалците била неизмерна токму поради фактот дека националната држава сè уште не била формирана)... Втората задача била формирање сопствена држава“ (Kramarić; 2009: 67-68). „Во случајот на Хрватска и на Македонија – додава Крамарик – кои припаѓале кон *полиетнички* империи, постоеле *исклучителни* индивидуи / разбудени интелектуалци, кои... *го применувале национализмот воведувајќи се на нивото да се има диференциран културен идентитет и политичка автономија*“ (2009: 73; курзивот е мој). Развивајќи го оваа согледување во една од мноштвото фусноти, со кои е преполна оваа важна книга за Македонија и за македонскиот идентитет, Крамарик ги цитира Ентони Смит [Anthony D. Smith] и Рамачандра Гуха [Ramachandra Guha] за кои национализмот е повеќе културна форма, одошто политичка доктрина (2009: 69). Се разбира, тој тука мисли на позитивните националистички пројави, всушност на тој класичен етнички национализам, кој без оглед дали се појавил во Хабзбуршката Империја, Отоманската Империја, Романовата или Караѓорѓевиќевската Империја, дошол како одговор на империјалистичкиот национализам, кој ја поттикнувал политичката и етничката самосвест кај колонизираниите народи. За жал, ниту Рацин ја доживеал самобитноста на Македонија, ниту Фанон ја дочекал деколонизацијата на земјите од Третиот свет. А, еве како размислувал тој: „Нацијата не е само претпоставка за културата, за нејзиното непрестано збогатување и продлабочување. Таа е нужност. Борбата за национален опстанок ја ослободува културата отворајќи ѝ творечки перспективи... Но, тоа што прво треба да се случи е востановената нација да ѝ вдахне живот на националната култура, во најбиолошка смисла на зборот“ (1973: 149).

Погоре споменав дека публицистиката на Рацин е специфичен начин на гледање и толкување на историјата и на традицијата. Неговите разновидни есеи, можеби, и не се толку интелектуален предизвик колку тие на Фанон, но се медиум низ кој можел да ги пропушти тој своите погледи за јазикот, нацијата и за културата. Преку нив, Рацин, всушност, се занимавал со многу поважните аспекти на општеството: со толкувањето на историјата, со проблемите на моќта, со надежите за иднината, зашто, не постои писмо ослободено од баластите на идеологијата за која не секогаш сме свесни дека ја ползуваме или ѝ служиме. Тери Иглтон е во право кога вели дека секогаш ги нарекуваме *идеолошки* интересите на другите, а никогаш сопствените, па подвлекува: „Јас не се залагам за *политичка критика* што би ги читала литературните текстови во светлината на политичките вредности, убедувања и цели, затоа што тоа го прави сета критика... Разликата меѓу *политичката* и *неполитичката* критика е еднаква на разликата меѓу претседателот на владата и монархот...“ (2000: 219).

Ова размислување има упориште и во критичките текстови на Рацин, кои, навидум, се занимаваат со книжевни, а, всушност, расправаат за важни социјални и национални прашања. Затоа и не ме чуди што Гане Тодоровски вака го опишал Рацина: „Рацин беше раздвижувач на средината и на времето, менувач на состојбите. Тој проговори од името

на народот и на уметноста и на класата оставајќи зад себе кралимарковски отпечатоци на духот во историјата на едно време. Нему му припадна чест да биде носител на подвиг, да се раскрили и да се извиши уште прижив накај иднината, чијшто грандиозен залог засекогаш останува за да се престори во трајна насока накај обединувањето и да стане духовен межник пред осенчените простори на Слободата“ (1985: 242-243). Да се биде „раздвижувач на средината и на времето и менувач на состојбите“ е карактеристика на јавните интелектуалци, а таков, секако, бил и Коста Рацин, кој со *збор* и *дело* се вградил себеси во македонската национална историја, литература и култура.

Затворајќи некои суштински прашања за нацијата и за идентитетот, седумдесетина години по Рациновите и по Фаноновите согледби, авторот на споменатата *Текст. Нација. Идентификации*, поентира во духот на еден постмарксистички литературен теоретичар, со зборовите што најсоодветно ја отсликуваат тезата на мојов есеј. Вели вака: „Во оваа книга покажавме дека идејата за *јолиничка јанковина* ја развиле интелектуалците: политичарите, книжевниците, пишуваците на историјата, правниците, филозофите, 'промоторите' на националната свест. Ја формирале во говорите, во теориите за јавно право и во теориите за минатото. Во песните, политичките памфлети и националните химни тие ги создале местото и улогата на нацијата, а преку училиштата, медиумите, весниците и книгите, тој начин на мислење станал заеднички и за широките народни маси. Тоа недвосмислено потврдува дека *конституирањето на нацијата од една, и нејзината радикална модернизација од друга страна, се само два комплементарни процеса*“ (2009: 18-19; курзивот е мој).

Ова ме уверува дека со својот интернационален дух и со интелектуалните размисли за македонското национално прашање, за македонската литература и култура, Коста Солев Рацин го продолжил тоа што го беа почнале неговите претходници...

За мене, секое навраќање кон нив е само скроман придонес во таа насока.

Литература:

- Anderson, Benedict (1990): *Nacija: zamišljena zajednica (razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma)*, Školska knjiga, Zagreb
- Smit, Antoni D. (1998): *Nacionalni identitet*, Biblioteka XX vek, Zemun / Čigoja štampa, Beograd
- Arent, Hana (1999): „Kontinentalni imperijalizam. Pan-pokreti: Plemenski nacionalizam“ in: *Izvori totalitarizma*, Feministička izdavačka kuća 94, Beograd
- Sloterdijk, Peter (2009): „Jak razlog da se bude zajedno (Podsećanje na pronalazak naroda)“. Есејот е дел од книгата *U istom čamcu*, Beogradski krug, Beograd, 2001, постиран на сајтот Peščanik.net на 09.08.2009 (<http://pescanik.net/2009/08/jak-razlog-da-se-bude-za-jedno/>)
- Хобсбаум, Ерик (1993): *Нациите и национализмот по 1780*, Култура, Скопје
- Baba, Homi K. (2004): *Smeštanje kulture*, Beogradski krug, Beograd
- Frantz, Fanon (1973): *Prezreni na svijetu*, Stvarnost, Zagreb
- Иглтон, Тери (2000): „Политичка критика“ во: *Литературни теории*, Тера Магика, Скопје
- Kramarić, Zlatko (2009): *Identitet. Tekst. Nacija: interpretacije crnila makedonske povijesti*, Ljevak, Zagreb
- Мисирков, Крсте П. (1974): *За македонските работи (јубилејно издание по повод стогодишнината од раѓањето на авторот)*, Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“, Скопје
- Мисирков, Крсте Петков (2008): *Собрани дела 3, Национално политичка публицистика (1910-1926)*, Македонска академија на науките и уметностите, Скопје
- Рацин, Коста (1987): *Проза и публицистика*, Наша книга, Скопје
- Старделов, Георги (2004): „Една книга, една цела македонска епоха“ во: *Angelus Novus (или погледот за нас)*, Култура, Скопје
- Ристовски, Блаже (2009): *Димитрија Чуповски и македонската национална свесност*, Плус продукција, Скопје
- Миронска-Христовска, Валентина (2011): „Прашањето на идентитетот во Македонија и Хрватска во 19 век“ во: *Hrvatsko-makedonske književne, jezične i kulturne veze: zbornik radova s Međunarodnog znanstvenog skupa održanog u Rijeci*, Filozofski fakultet, Rijeka
- Тодоровски, Гане (1985): *Со збор кон зборот*, Наша книга, Скопје
- Prošev Oliver, Borjana (2010): „Krstе Petkov Misirkov (1874.-1926.)“ in: *Egzil u makedonskoj književnosti*, Zajednica Makedonaca u R. Hrvatskoj, Zagreb

ЗЛАТКО КРАМАРИЌ

ИСТОРИЈАТА И НАРАЦИЈАТА

Може ли за македонското општество во 60-тите години на минатиот век да се каже дека било општество зафатено со процесите на дезинтеграција? Ако за тоа време судиме читајќи ги текстовите на С. Јаневски од тој период, тогаш во неговите текстови секако дека има индикатори што недвосмислено упатуваат дека одговорот на ова прашање би можело да биде позитивен. Да се потсетиме што мисли овој автор во новелата *Ни Балканцијте не се без судбина* за времето во кое живее, за луѓето со кои дијаметрално се разидува бидејќи не делат исто мислење за некои, за него, и повеќе од трауматични теми:

„Се чувствивувам како да сум на свој закој: сѐојам на маријовски вейар меѓу црни, делеави чемјреси и невини, чиниш ни со рака неројирени сјоменици и со изморени очи се јросѝувам од себеси в ковчеж. Мојој ден е формула на невозможношћо шћо за иднинашћа ќе е можен аксиомайски чин: мријов јазик сум во сћиснашћа муцка од чамово сћебло, едно од оние крај кое, безоружо не забележувајќи жо, сум минал на йланина од чиј жусћеж йред карабинка сум очекувал вейар, самјак, каков шћо сум, сћоред некои, сѐ йовеќе. (...)

Сам, зажраден со йри йразни сћола околу масашћа, се сослушувам, шћу низ кошмар шћу сћудено, со обид да сум сћраведлив и сакам да си докажам дека мошће недоразбирања со некои сожражани се йренажолемени во мојашћа свесћ. (...) Кој е осаменикој: јас или некој оруж, некој со нејасно лице но со крваво срце? Условно: јас. Нависћина ли некому не му йречи шћо иселувањетћо од земјашћа е йрезасилено, мисли ли шћој некој дека йливам йрошћив шћековишће? Не знам. Мојашћа слика во мене се мени: невидлив йрубач йовикува за йочетћок на еден крај, сежћа секој удар или ајеж шћо ќе остћане на месотћо на осаменикојћ ќе се нажрадува со чин, со медал. Кажи ми шћо е љубов, јас ќе ти кажам шћо е омраза! Со йтаков извик, мошне зажашћлив, ќе е крајот на осаменикој. Јас и самиот йрешћувствивувам некаков йораз. А немам сили ни волја, можеби йовеќе ова вћорово, да се бранам. Почна жолемошћо селење на овој народ. Авсћиралја сћтанува шћашћовина на Македонија. Презасилувам. Зошћо шћожаш да не се йрави оние шћо мислашћ дека со својашћа возбуда не ќе сћорам нишћо шћо ќе жо намали иселувањетћо? (...)

Темаџа возбужува, носи немир, нѐ фрла во џивок очај или некорисен џнев... Овде, исклучиво или најмноџу во Македонија, младосџа на овој народ, момчиња, девојки, млади двојки, мноџу со деца, џусџо одаџ џреку океаноџ, се леаџ во река без враќање... Некои наши села со џодини не славаџ раѓање, нема свадби – осамнало џивкоџо умирање на иселеничкиџе родиџтели... Овој феномен оџседнува цели краишџа на Реџубликава...

Нависџина, можеби е време да се заџрашам џиџо сакам јас?“¹

Од наведениот цитат очигледно е дека С. Јаневски македонското општество во тие 60-ти години од минатиот век го гледа како дезинтегрирано општество, општество што нема елементарна волја да се соочи со сегашноста, кое сурово ги затвора очите пред сите сериозни општествени предизвици – нема сомнеж дека масовното иселување на сопствената младина од земјата е токму еден од тие незгодни и болни општествени предизвици,² – општество

¹ Словенечкиот филозоф И. Урбанчич во текстот „Kraj naroda kao predznak zbivanja nove epohe“, во зборникот *Bitak i povijest*, Politička misao, Zagreb, 1982, во можниот крај на народот гледа реална можност човекот во целост да се ослободи од „таа своја универзална безграничност за некоја нова ТАТКОВИНА, за човечката заштита во неа (за свој ТОПОС или НОМОС) и со тоа за свој нов човечки ИДЕНТИТЕТ. Со крајот на народот, човекот не се губи во универзалната безграничност на 'светската економија', во 'граѓанскиот свет', во универзалните светско-родови производни сили на индивидуумот, во некаков збиен индивидуум без идентитет, туку се ослободува од таа загубеност или губење и се ослободува за нова татковина и нов татковински идентитет, кој повеќе нема национален карактер и не се раѓа патриотизам од досегашен тип. Загубеноста во таквиот безграничен универзализам без никаков човечки идентитет, во емфатичка смисла, му ветувала еднакво класична филозофија со својата теорија за крајот на народот како и марксистичката филозофија на производствената сила, па и филозофијата на Ниче за волјата-моќта“ (1982, 120). А, за парадоксот да биде целосен, неколку години подоцна, токму И. Урбанчич, според Споменка Хрибар, ќе биде еден од најгласните идеолози на словенечката национална програма, кој словенечките комунисти ќе ги обвинува „за политичката немоќ на словенечката нација“, која извира од „опортунизмот на словенечката политичка бирократија во однос на етатистичката доминантa на сојузната држава од една страна, и од републичкиот етатизам на таа бирократија во однос на сопственото словенечко општество, од друга страна“. И неговите текстови во „Novoj reviji“ би можеле да ги читаме на начинот на кој Ж. Дерида ја читал американската Декларација за независност; неговите текстови во тоа списание немале ништо друго освен своевиден потпис во името на народот и тие, како такви, имаат одредена перформативна сила, со оглед на тоа што воспоставуваат нова состојба на нештата или, поточно, ново право што го потписува старото. И ако би сакале тоа да го преведеме на политичкиот јазик на текстовите во „Novoj reviji“ (тука, пред сè, мислиме на текстот / декларацијата на „Slovenski nacionalni program“, обелоденет во „Novoj reviji“, во февруари 1987 година) имале сила и моќ да ја растопат старата врска меѓу Словенија и Југославија, односно да воспостават нов државен идентитет – слободна и независна Словенија, која ги прекинала сите врски со социјалистичка Југославија. А, до сето тоа дошло на многу едноставен начин – со (ново) именување на старите поими! За тоа да се види кај: Sabrine P. Ramet, *Tri Jugoslavije; izgradnja države i izazov legitimacije 1918.-2005*. Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb 2009. А за темата на патриотизмот и за неговата прифатливост повеќе во зборникот: *Patriotizam*, прир. I. Primorac, KruZak, Zagreb, 2004.

² Некако во исто време темата на „иселувањето“ ги преокупира и некои други писатели – Д. Ќосиќ, кој поради својот „несоодветен“ говор на 14. седница на ЦК на СК на Србија ќе биде отстранет од владејачките политички структури. Неговата нарација за националното прашање, која, пред сè, се читувала во различниот однос од тогашниот службен однос кон косовското прашање и правата на Албанците (интересно е што овој писател, кој сака да биде доживеан како голем и несомнен хуманист, систематски Албанците ги именува како Шиптари, како инфериорна нација, на кои им ја остава можноста „да се чувствуваат како потстанари во српската национална држава, да сфатат дека само под услов на признавање на српската мајоризација можат да го задржат местото каде што се, во регионите во кои денес живеат“, како што точно забележал М. Тепевац, со речиси пророчно продолжение дека „тој што во

што наивно мисли дека тие и другите трауматични теми можат да се решат со тоа што за нив воопшто нема да се говори. Писателот не сака да учествува во таков вид „политичка коректност“ (некои теоретичари на општеството во таквиот вид „политичка коректност“ гледаат практикување на „живот во лага“) на начин на тогашната партиска елита, која систематски ја избегнувала спонтаната општествена комуникација. Место таквиот вид комуникација, партиската елита упорно инсистирала на идеолошки јазик, чијашто смисла се сведувала на создавање илузија за стварноста, во која „вистинските“ теми, едноставно, се премолчувале. Единствено на тој начин, со идеологизација на секојдневниот живот, било можно постојниот систем да се одржи во живот. Нема сомнеж дека писателот се соочувал со спознанието дека социјализмот (и оној „реалниот“ и оној „самоуправниот“) е уредување системска непросирност, кој со помош на барањата за (метафизичка) одговорност пред партијата и историјата, елегантно ја ескивира самата суштина на одговорноста. На писателот му е јасно дека нешто не е во ред со општеството, во кое постојат работи за кои не е дозволено да се говори, кои систематски се потиснуваат од општествената комуникација и кои, одредени средишта на моќта свесно ги прават невидливи! Тоа општество мора да се соочува со големите проблеми затоа што не е баш нормално во кое било општество да постојат теми за кои не е возможно да се комуницира. Со забраната / (авто)цензурата долгорочно не може да се реши ниту еден општествен проблем. На крај, сè што е скриено / потиснато, во одреден историски момент мора да стане тема. Тоа на С. Јаневски му е сосема јасно! Имено, само со тематизација – при што не е битно дали таа ќе се случи во теорискиот или во литературниот дискурс – е можно тоа што во некои општествени појави е скриено, да се направи просирно / познато / достапно. Затоа сме склони за културата на молчењето да не

сегашниот момент, во ова време на нашето вистинско разграничување во политиката на национална рамноправност сака да ја уништи Србија, треба само да проповеда српски национализам. Тоа е најсигурниот пат да ѝ се нанесе трајна штета на Србија и на српскиот народ“, со систематското и насилно иселување на Србите од Косово, го оспориле, повеќе или помалку, сите други учесници на таа седница. Темата на „иселувањето“ на хрватскиот народ, која се поттикнува од дел од свесната антихрватска политика во социјалистичка Југославија, ќе биде во висок степен присутна во националистичкиот дискурс на некои водечки актери на хрватската пролет. Понатаму, темата на „иселувањето“ може да се смести и во наративот за „малите разлики“, поточно за (иррационалниот) стравот дека многу лесно можеме од мнозинство да станеме малцинство. А, токму таквите и слични стравови ги анализираше А. Ападураи во есејот „Dead Certainty. Ethnic Violence in the Era of Globalization“ (1998). Уважувајќи на ставовите на М. Даглас и на некои други антрополози, А. Ападураи дошол до заклучок дека од концептот на националниот дух и на тотализираната космологија на светиот народ нужно се доаѓа до етничка чистота и до етничко чистење, односно дека секоја, па и најмалата општествена неизвесност многу лесно може да поттикне проекти на етничко чистење. Треба да се каже дека темата на „иселувањето“ на планот на означеното воопшто не претставува некоја особена новост во литературата на југословенските книжевности. Актуализацијата на таа тема во 60-тите години на минатиот век не е ништо друго освен своєвидно рециклирање на веќе виденото во југословенските литератури – С.С. Крајчевиќ, М. Црњански... Понатаму, оваа тема на „иселување“ би можеле да ја интерпретираме и како жалење по загубата на заедницата: „До наши дни, историјата ќе биде мислење врз основа на загубената заедница – која треба повторно да се пронајде и повторно да се основа. Загубена или прекината, заедницата може да се докаже на различни начини, во разновидни парадигми: природното семејство, античкиот полис, римската република, првата христијанска заедница, цеховите, комуните или братството – секогаш во центарот е прашањето за загубената доба во која заедницата била истакана од блиски, складни и нераскинливи врски во кои самата себеси, во своите институции, во своите обреди и во своите симболи, си давала претставителност и, уште повеќе, си принесувала жив подарок на својата сопствена единственост, на својата блискост и на својата иманентна автономија“ (J.L. Nancy; 2004: 15). Но, оваа идеја за загубата на заедницата не би требало да се прифати без дополнителни прашања!

говориме како за некој подвид на културата на заборавот. Попрепорачливо е во културата на молчењето да гледаме своевидна култура на политичка афирмација на лошото минато.³

Во наведениот (и не само во тој) текст и С. Јаневски ги повторува сите тие „општи места“ / стереотипи, кои и инаку во европската историографија се врзуваат за поимот Балкан – дека станува збор за подрачје населено со народи што интензивно се опседнати со историјата, кои сопствениот идентитет го градат на митовите⁴ и кои никако не се во состојба „да се соочат со сегашноста“ и „да се свртат кон иднината“. Треба да се каже и тоа дека на Јаневски не му е туѓа употребата на фаталистичкиот дискурс, па така во неговите литературни текстови често се наидува на пасуси во кои овој автор за историјата говори во категории на судбината, а не во категории на „одговорноста“. Исто така, во неговите литературни текстови често ќе сретнеме наративни пасуси во кои тема се традицијата и корените. Во интервјуата во кои ја интерпретира својата поетика, и самиот ја потврдува таа своја опсесивност: „Немам почит кон тие што ја одбиваат традицијата!“ Така, разбирливо е што пред нас и други интерпретатори на неговиот опус укажале на оваа опседнатост на писателот со генеалогичката и со континуитетот.

Нема сомнеж дека за С. Јаневски традицијата е многу повеќе од особено искуство на темпоралност. Таа ја оформува моралната предност на тоа „што било“ над континуитетот на секојдневниот живот. За оваа моја анализа индикативен е прологот во романот *Тврдоглави*, во кој авторот во неколку реченици ја апсолвира нарацијата за нерамномерноста на историскиот развој во светот и за причините поради кои македонската нација им припаѓа на „задоцнетите нации“ (Х. Плеснер), поточно на тие нации што во своето траење ги немале одредниците на модерниот политички ентитет.⁵ И тој проблем може да се надвлее

³ Повеќе за тоа кај: S. Koen, *Stanje poricanja. Znati za zlodela o patnje*, Beograd, 2003; G. Schwan, „Political Consequences of Sincenced Guilt“, *Constellations*, 5/1998; T. Adorno, „Što znači 'rad na prošlosti'?", *Reč*, 57/2000.

⁴ Ваквите ставови се провлекуваат и во академските заедници! Повеќе за тоа кај: H. Sundhaussen, *Europa Balcanica: Der Balkan als historischer Raum Europas*, *Geschichte und Gesellschaft* 25, 1999, стр. 626-653, а за критичкиот однос кон тие ставови да се види кај: David A. Norris, *Balkanski mit, pitanje identiteta i modernosti*, *Geopoetika*, Beograd, 2002. Но, исто така, би било интересно прозниот опус на С. Јаневски да се анализира низ оптиката на перформативната концепција на нацијата (Х. Баба), која во висок степен кореспондира со размислувањата на Ж. Л. Ненси за заедницата. Имено, истакнувањето на митот како втемелувачки дискурс на заедницата на Ненси е многу блиско на одредувањето на нацијата како дискурзивна творба на Баба. Митот и заедницата, пред сè, ги спојува идејата на дејството: едноното произлегува од другото и обратно! Митот е секогаш мит за заедницата, ја открива заедницата на самата себеси и така ја втемелува. Според мислењето на Ненси, митот е инкантација што произведува свет и како таков не е целосно претставување, туку станува збор за претставување што дејствува произведувајќи се како ефект: како фикцијата што ја основа. Повеќе за тоа кај: Jean-Luc Nancy, „Muth Interrupted“, во Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, University of Minnesota Press, Minneapolis/London, 1991., стр. 43-70.

⁵ Сп. A. Giddens, *The Constitution of Society*, Cambridge, 1986. и M. Hroch, *Društveni preduvjeti nacionalnih preporoda u Europi, Komparativna analiza društvenoga sastava patriotskih grupa malih evropskih nacija, Srednja Europa*, Zagreb, 2006. М. Хроч заедниците што во значителна мера се одредени од односот кон владејачката нација ги нарекува мали нации – на пример: статусот на македонската заедница во 19 век во Османлиската Империја! Понатаму, според критериумот на континуитетот на политичките врски, овој автор воспоставува две групи мали нации: (а) т.н. „нации без историја“, нации што во своето преткапиталистичко минато не биле крстосница на независно политичко обликување; (б) нации што уште во средниот век сочинувале политички ентитети, имале сопствена владејачка феудална класа, но ја загубиле политичката независност или значајни атрибути пред да се развијат во модерни нации. Во двата случаја, односот на малите, потчинети нации кон владејачката нација станувал составен дел од нивниот однос, т.е. во тие ситуации владејачката класа владеела над две или повеќе нации и во голема мера или во целост ѝ припаѓала само на владејачката нација. Таа околина укажува на тоа дека почетоките на независното

само ако македонската книжевност / С. Јаневски се сврти кон митот како кон втемелувачки дискурс на заедницата. „Комуницирајќи се себеси, а не нешто друго, митот го раѓа тоа за што говори. (...) митот комуницира со митот за заедницата истовремено припаѓајќи ѝ на таа заедница. Ненси вели: „митот ги прикажува повеќекратните егзистенции иманентни на својата единствена фикција, која ги собира и која во својот говор, како и нему, им ја придава сопствената заедничка слика. Меѓутоа, проблемот е во тоа што митот не е само фикција, туку е и основата на фикцијата. Според тоа, кога се вели дека митот е мит, митот се прекинува со мит, а ако заедницата е нераскинливо поврзана со него, тоа значи дека се прекинува и заедницата. Тоа сè уште не значи исчезнување на заедницата, туку само тоа дека прекинувањето на митот ја (раз)открива нејзината дисјунктивна природа“ (Z. Božić-Blanuša; 2010: 319-320). И Јаневски резонира логично: ако времето на митскиот говор поминало, тогаш загубата на заедницата е логична последица на тој факт. А, со оглед на тоа што македонската заедница сама по себе е нестабилна, сè уште недоволно конституирана, тогаш крајно време е да се преземе нешто. И затоа тој и реагира толку нервозно, не може да ја разбере незаинтересираноста на партискиот естаблишмент: сведоци сме на исчезнувањето на нашата заедница, но никој (партијата) не се возбужда премногу поради тоа, нема реакции, никој дури и не коментира за постојната незадоволителна состојба. За разлика од другите, тој е и тоа како свесен дека досегашната историја е „мислена врз основа на загубената заедница – која треба да се пронајде или повторно да се основа. Загубена или прекината, заедницата може да се забележи на различни начини, во разновидни парадигми: природното семејство, античкиот полис, римската република, првата христијанска заедница, цеховите, комуните или братствата – секогаш станува збор за прашањето на загубената доба во која заедницата била исткаена од блиски, складни и нераскинливи врски во кои и таа себеси, во своите институции, во своите обреди и во своите симболи, си давала репрезентација и, уште повеќе, си принесувала жив подарок на својата сопствена единственост, на својата блискост и на своите иманентни автономии“ (J.-L. Nancy; 2004: 15).

Во некои поранешни текстови⁶ и самиот забележав дека С. Јаневски во своите литературни текстови често ги користи религискиот и националистичкиот дискурс: така, од

постоене на малите народи ги карактеризирала нецелосна општествена структура, нетипична за натамошниот степен на развој. Ним делумно или во целост им недостигала нивна „сопствена“ владејачка класа, а понекогаш не биле застапени во целост ни другите класи и општествени групи. Од тоа произлегле нееднакости во начинот на кој биле комбинирани различните типови односи својствени за националното постоење. Нивото на „потчинетост“ значајно се разликувало во историјата на одредени мали нации и се движело од случаи на маргините на националната егзистенција (Бретонците, Баскијците и Луничките Срби) до состојба на политичка и на економска зависност и културна стагнација што ја трпеле некогаш независните народи (Чеси, Хрвати)“ (2006: 37-38). Нема сомнеж дека Македонците спаѓаат во групата на Бретонците и на Баскијците!

⁶ Сп. Z. Kramarić, *Identitet. Tekst. Nacija. Interpretacija crnila makedonski povijesti*, Ljevak, Zagreb, 2009, поглавје „Balkan. Povijest. Trauma. (na primjerima iz novela Ive Andrića i Slavka Janevskog)“, стр. 85-110. Но, во тој текст јасно кажавме дека кај Јаневски не може да се говори за религиски национализам бидејќи неговиот книжевен дискурс во ниеден случај не го опфаќа дискурсот за религиската заедница или за нацијата и кој, како таков, би имал поголема можност за објаснување од раширените гледишта за национализмот како функционална нужност на секуларизираниите и на индустријализираните општества. Но, во таа дискретна употреба на „религискиот и националистичкиот“ дискурс, пред сè, треба да се види моментот во кој авторовата свест за нас самите и за неговиот однос кон логосот е прекинат и доведен во прашање и во тој момент етиката на тоа за што пишува е најјасна. Или, како што би рекол Р. Иглстон, „тие моменти на фрагментирање се сведоштво за ненамалената другост на другиот и за нашата одговорност“ (1997: 175). Нема сомнеж дека С. Јаневски сака да ја преземе одговорноста за постојната состојба – луѓето од многу

религискиот дискурс ги презема поимите на онтолошкиот фатализам (смрт / бесмртност), а од националистичкиот категориите што ѝ припаѓаат на историската фаталност (војна / раѓање на нацијата). На длабоката поврзаност на национализмот и на религијата, покрај другите,⁷ укажа и Е. Д. Смит: „Национализмот е, навистина, модерна световна идеологија што служи како 'граѓанска идеологија' извршувајќи ги за поединците и за заедниците тие функции што ги извршувала традиционалната религија и покрај тоа што извира од световните, нетрадиционални извори“ (1998: 100). Така, ни С. Јаневски нема да одолее да ја опишува нацијата како нешто вечно, ни нему не му се туѓи антропоморфните метафори на нацијата како разбудена од дремката, оживеана, повторно родена. „Оваа карактеристика на национализмот – стремежот за себе да се зборува и да се легитимира служејќи се со историјата – може да ја објасни истрајноста на дискурсот, кој ја есенцијализира нацијата како траен биолошки ентитет, од една страна, и отпорот кон видувањето на нацијата како нешто што ѝ припаѓа и што е производ на модерноста, од друга страна. Во таа смисла, корисна е анализата на хиерархискиот однос меѓу модерноста и национализмот како аналитичка категорија на Озборн бидејќи нуди можен начин на впишување на многубројните конкретни историски хипостазии на национализмот во една експликативна рамка, рамката на модерноста“ (М. Тодорова; 2010: 14).

Затоа, до некаде е разбирливо што С. Јаневски токму во „национализмот“ видел прифатлив интегративен фактор во општеството што сè повеќе се дезинтегрира. Така, и М. Хроч смета дека во тие ситуации во кои општеството не е во можност да даде адекватни одговори на сите политички и други општествени предизвици (една од последиците на тие „несоодветни одговори“ се рефлектира во деструкцијата на традиционалната култура), тогаш нацијата / национализмот (и другите традиционални средишта на идентитетот – религијата, семејството...) може да се пристори како крајна гаранција.⁸

јасни економски причини („економска сиромаштија“) масовно ја напуштаат татковината – во македонското општество, тој сака наспроти тие ужаснувачки факти да се читуваат постојната политичка ситуација и политичарите што ја генерираат таа ситуација во Македонија, што не го прават човекот среќен и задоволен, тој не се согласува да се однесува во согласност со филозофијата „како да“ е сè во најдобар ред, односно не сака да го прифати општествениот став што преовладува дека неговата вознемиреност е беспричинска. А, за воопшто да може да преземе одговорност за својот глас, тој мора да се претвори во „лице“ / Ибрахим Ибрахим – перформативот мора да се претвори во констатив, а дискурсот во приказна.

⁷ Не сум единствениот што смета дека 19 век и 20 век се векови во кои религијата е супституирана со национализмот. Така, У. Алтермат [U. Altermatt] смета дека националното чувство како функционален еквивалент ја презело интегративната функција на религијата бидејќи има „псевдорелигиски елементи. На пример, тие се читуваат во тоа што работи со слични средства како и црквата и има сакрално-литургиски облици. Луѓето го поздравуваат националното знаме како нешто најсвето, ја пеат националната химна како *Te Deum*, се собираат на масовни митинзи како на религиски слави, приредуваат процесии во националните светилишта како верници во местата на калуѓерите“ (1996: 110). Понатаму, Е. Хобсбаум смета дека национализмот станал надомест за општествената кохезија постигната со помош на националните цркви, кралските династии или другите кохезивни традиции или колективни групни самопрезентации – новата световна религија. Имено, како и религијата, и национализмот претставува испробан метод со помош на заедничките обичаи да се воспостави заедништво и еден вид братство меѓу луѓето, кои, инаку, ништо друго не ги спојува, а воедно, „бара премногу верба во нешто што, очигледно, не постои во таков облик“ (1991: 24). И поради сите овие сличности меѓу национализмот и религијата, можеме да кажеме дека на сила е ист интензитет на емоции и искривување на умот што се заеднички и за религискиот начин на мислење и за интегралниот национализам Ј. Снајдер [L. Snyder].

⁸ М. Хроч мисли дека привидното оживување на старите национални превирања во источна и во средна Европа не претставува продолжување на старите националистички традиции, туку дека е во сила некој

Понатаму, нема сомнеж дека во македонското стопанство, како, впрочем, и во другите социјалистички стопанства владее „економија на недостиг“ Ј. Корнај.⁹ Етничката припадност, баш како и сродството и другите мрежи на потенцијална реципрочност или штитеништво, играат значајна улога. „На припадниците на иста група им давале предност во однос на припадниците на „другите групи“,¹⁰ кои се бореле за бедни средства; и обратно, ги дефинирале „другите“, чиишто барања биле многу помалку важни од „нашите“. Таа практика „на мешање прсти“¹¹ е многу постара отколку што мислиме! Тоа не е некаква посебност на постсоцијалистичките општества. Не треба да се имаат илузии дека национализмот на малите нации не е еднакво нетрпелив во однос на малцинствата како и „големонационалниот шовинизам“, како што Владимир Ленин го дефинирал тој вид национализам.

Ќе поставам еретичка теза: во 60-тите години на минатиот век на целосната дезинтеграција на македонското / југословенското општество и на постојаното стеснување на политичкиот простор само за одбраните, писателот одговорил со националистички дискурс! Меѓутоа, за разлика од другите југословенски социјалистички (српскиот, хрватскиот, словенечкиот...) националистички дискурси, националистичкиот дискурс на С. Јаневски му припаѓа на benign тип национален дискурс. А, исто така, одредени метапоетички искази на овој писател недвосмислено го покажуваат неговиот амбивалентен однос кон националистичкиот проект бидејќи нема сомнеж дека станува збор за автор што е целосно свесен за сите можни перформативни влијанија до кои може да доведе неконтролираната употреба на националниот дискурс. Би можел да заклучам дека тој со задоволство би сакал да го сочува идеолошкиот, институционален и културен амалгам на комунизмот / социјализмот и на национализмот! Југословенската политичка и друга практика ќе покаже дека на подолг рок такво нешто е невозможна мисија. Рака на срце, треба да се биде искрен и да се каже дека тој амалгам во 60-тите, 70-тите години и непосредно по смртта на Броз

вид одново измислена традиција, „илузија на репризата“. Повеќе за тоа кај: Е. Hobsbawm, *Nacije i nacionalizam, Program, mit, stvarnost*, Novi Liber, Zagreb, 1993, особено поглавјето „Nacionalizam koncem dvadesetog stoljeća“, стр. 177-208. Во овој текст консеквентно ја застапував тезата дека ни една традиција не е ништо друго, туку дека станува збор за конструкција, која секогаш одново се реконструира во сегашноста низ процесите на интерпретација и на селекција. И Славко Јаневски интуитивно чувствувал дека иднината ќе им припадне на тие што ќе го пополнуваат празниот простор на секавањето, кои ќе ги креираат концептите и ќе го интерпретираат минатото. Неговата (по)етика, едноставно, не ја познава идејата на „забравот“. Но, друго прашање е дали тој во своите книжевни текстови секојпат успеал критички да го одрази македонското минато, односно дали неговиот начин на пополнување на „празниот простор на секавањето“ секојпат бил соодветен. Ентони Д. Смит во своите текстови „Nacionalni identitet“ и „Nacionalizam i modernizam“ утврдил дека влијанието на националниот идентитет и денес е сè уште помоќно од тоа на другите културни идентитети. Рака на срце, „(...) Смит не оспорува дека митските слики се стварност, вклучувајќи ги и тие што ги создава етничкиот мит, лажни од научна гледна точка. Тој само нагласува дека во конкуренцијата на разните лаги во освојувањето на масовната популарност, националистичката ги победила другите“ (V. Katunarić; 2003: 179).

⁹ Сп. J. Kornai, *The Economics of Shortage*, Amsterdam-New Holland, 1980.

¹⁰ K. Verdery, ракопис-концепт на делото *Nationalism and the „Road to democracy“*, стр. 36. Цитирано според: Е. Hobsbawm, *Nacije i nacionalizam, program, mit, stvarnost*, Novi liber, Zagreb, 1993, стр. 189.

¹¹ „Земјата е полна со другост. На сите им паѓаат прстите од силно впериување во другите и нивно оцрнување“. Со овие зборови А. Лас ја опишува ситуацијата во Чехословачка по „Каdifената револуција“, по 1989 година. Цитатот го преземав од: K. Verdery, *Nationalism and the Road to democracy*, стр. 52. По заминувањето на комунистите од историско-политичката сцена, тие што се сметале за „исправни / невини“ морале да ја пронајдат вината за сите „свои“ историски неволји, а како знак на меѓусебно препознавање на „заедништвото / блискоста“ им послужил етничкиот или националниот идентитет.

функционирал беспрекорно. Но, на крајот на 80-тите години таа крајно неприродна врска, поради отворањето на сите тие теми што официјалната идеологија цело време систематски ги потиснувала, неславно се распаднала.

Понатаму, во некои текстови на С. Јаневски можно е да се прочита дека тој нацијата и национализмот не ги сфаќа како некаква идеологија или како облик на политика, туку тие феномени ги набљудува, пред сè, како културни појави. „(...) Национализмот, во својство на идеологија и на движење, мора тесно да се поврзе со националниот идентитет, што е повеќедимензионален поим, и да се прошири за со него да се опфатат одреден јазик, сентимент и симболика“ (А. Smith; 1998: 6).

Сепак, и таквиот „бениген“ националистички дискурс на С. Јаневски учествува во производството на „слабиот национализам“. М. Тодорова смета дека станува збор за национализам на кој „не му е иманентна ниедна карактеристика на ниеден вид организирано општество и нема гаранција дека најагресивниот облик нема да се развие во неговата утроба (...)“ (2010: 217).

Иако во национализмот а priori не треба да се види ништо лошо (национализмот не мора да значи омраза; поконкретно, националната омраза зависи од степенот на култура: колку што степенот на култура е понизок, толку е посилна националната омраза [Ј. В. Гете]), во југословенскиот социјалистички речник меѓу омразата и национализмот свесно се става знакот за еднакво. Тоа свесно и систематско проскрибирање на национализмот во југословенското општество, неговото поместување „во помалку осветлени простори (...)“, овозможило (исклучителна – заб. З. К.) постидеологиската енергија (...) од позиција на хегемон на националните претприемачи или националните опортунисти, контролираната и ослободената енергија, мимикрирана во спонтан израз на етнонационално ослободување, да се претвори во уривачка и самоуништувачка сила со краток век“ (N. Petković; 2010: 23).

Тоа е специфичност на југословенското општество бидејќи самата идеја на нацијата / националната држава не имплицира а priori состојба на злосторство и на грабеж, а идејата на националната држава и демократија, исто така, не се исклучува а priori. Конечно, националните држави се и родна почва на граѓанската демократија: демократијата и се развила од современиот степен токму во национален облик Д. Шнепер [D. Schnaper]. Многу автори говорат за плодносниот однос на нацијата и на демократијата: нацијата ѝ овозможила посреден систем на демократијата, а демократијата ја очовечила нацијата трансформирајќи ја од етничка заедница на „крв и почва“ во заедница на граѓани.

Ако ги читаме внимателно авторските метапоетички искази, тогаш од нив е видливо дека неговите поетика / наратија се во созвучност со времето во кое настануваат. Во педесеттите години овој автор можел во своите книжевни текстови – не отворајќи ниеден сериозен политичко-етички проблем – да ја игнорира тогашната стварност, која ни малку не била идилична, па за проблемите на селото да пишува на начин на кој пишувал.

Било вистинско „мајсторство“ да се пишува роман за селото, а во тој роман ама баш никаде да не се спомене дека откупот бил задолжителен и во крајна линија и политички и етички неправилен, дека формирањето на селските задруги се спроведуvalo со значителна примена на сила, односно дека сите тие што не се огласувале со тие методи биле санкционирани... А, за каков било покритички однос кон колонистите (српските), во тоа време, во македонската книжевност никој не се осмелувал ниту да размислува, а не, пак, да пишува

за таа трауматична тема од не толку старото македонско минато,¹² и уште помалку да анализира одредени аспекти (да речеме дискурсот на колонијалната и на империјалната

¹² Интересно е дека некои македонски политичари биле многу похрабри од македонските писатели, па по војната многу јасно ја актуализирале во политичкиот живот темата на „земјата“, сопствеништвото, односот кон македонскиот селанец: „Не можеме да отидеме кај мак(едонскиот) селанец“ – рекол Шаторов – „и да му кажеме дека колонистите се браќа на мак(едонскиот) селанец. Бидејќи генералите, цандарите, шпионите не се браќа (српската историографија и денес не се изјаснува за овие конкретни констатации – заб. на З. К.). Ако одиме за сојуз со колонистите, тие ќе одат со лопата. Имало околу 10.000 (колониистички) семејства со околу 70.000 хектари. Сите тие се угнетувачи на народот (македонскиот) и со нив не можеме да имаме добри односи. Во Белата Русија сите колонисти беа уапсени и земјата (им беше) одземена. Тоа мораме и ние да го сториме. Кој ја познава психологијата на мак(едонскиот) селанец знае дека тој се бори за крвава одмазда над колонистите“. Но, оваа своја извонредна политичка и граѓанска храброст Шаторов скапо ја платил, „другарите“ по 1945 година, едноставно, веќе немале разбирање за неговото неразбирање на политиката, односно за неснаоѓањето во новите околности. Тоа што сè уште можело да се каже во 40-тите години на минатиот век, во 50-тите било невозможно и политички крајно опасно и нетактично. А, не би требало да се сомневаме дека на Славко Јаневски му била позната судбината на Шаторов и на нему сличните „херои“, кои за некои трауматични теми од нашата револуционерна и постреволуционерна практика, пред времето, проговориле на јазикот што Партијата не им го одобрила. Поточно, некои од нив „заборавиле“ дека повеќе не се во илегала и дека по победата и освојувањето на власта сега „сонот за цела Македонија“ нужно мора да се редуира исклучително на таа територија што ја контролира југословенската комунистичка партија. Секоја идеја / визија што сака нешто повеќе од таа територија по кратка постапка ќе биде политички осудена, а носителот на таквите идеи / визии, ќе биде немилосрдно отстранет од политичката сцена! Би било интересно да се испита во која мера српската администрација меѓу двете светски војни во Македонија спроведувала техничка и правна модернизација, односно колку елиминацијата на Шаторов и на неговите истомисленници значела и привремено (или, дури, трајно) забавување на процесот на модерната политичка идентификација. Нема сомнеж дека С. Јаневски му припаѓа на тој вид писатели што со задоволство прифаќа да учи од големите традиции, но тоа што мене тука повеќе ме мачи е прашањето што го поставил Ј. Хабермас: „Можно ли е да се учи од НАСТАНИТЕ што го рефлектираат неуспехот на традициите?“ (1998: 11). Таквиот вид учење го препознавме во втората верзија од првиот македонски роман *Село зад седумтее јасени*. Станува збор за верзија во која С. Јаневски се обидува да исправи некои свои политички и други заблуди од младоста. Во мојата студија за романите на С. Јаневски реков дека првата верзија претставувала историско-политичка нужност, а втората веќе сериозна (но, прилично задоцнета) литературна обработка на зададената политичка тема! Но, во таа студија мојата интерпретација, за жал, не се занимаваше со политичко-етичката димензија на неговите романи бидејќи сум уверен дека испитувањето и на таа димензија сигурно би помогнало во откривањето и на некои други, еднакво интересни одговори. Стојам до тоа дека би било интересно да се анализира *Село зад седумтее јасени* / *СЗЈ* во контекст на утопискиот жанр. Станува збор за жанр што секогаш се јавува или како предвесник или како придружник на револуцијата (М. Делон). Конечно, и самиот во некои мои текстови сугерирав дека првиот македонски роман е енкодиран во поетиката на просветителството. А, според мислењето на В. Краус, просветителството претставува златна доба на утопијата како литературен приказ на фиктивните идеални општества. И ако сакам да бидам коректен, тогаш првиот македонски роман *Село... / СЗЈ* и не е ништо друго освен еден солиден политичко-литерарен обид за приказ на идеалното социјалистичко општество. За среќа, од таа заводлива, но во крајна линија бесмислена / бескорисна илузија и самиот автор морал да се откаже бидејќи бил свесен дека лажноста на таа илузија е, едноставно, неподнослива. Нема сомнеж дека на писателот му било повеќе од јасно дека дискурсот на првата верзија во променетите историски околности повеќе не претставувал „адекватна нарација“ (терминот го зајмам од К. С. Мејер [C.S. Meier]) и дека новото соочување со блиското минато бара нова / адекватна нарација! А „адекватна нарација“ би била таа што ги класификува настаните и нивното оправдување така што прави јасна дистинкција меѓу тоа што било некогаш, тоа што е сега, па и тоа што сакаме да биде во иднина укажувајќи на неодржливоста на легитимациските модели со кои (во нашиот случај во првата верзија) се оправдани минатите настани. Треба да се каже дека со употребата на „адекватната нарација“, во исто време, и се заснова, и се оправдува и јавно се признава дисконтинуитетот со минатото. Повеќе за тоа кај: C. S. Meier, “Doing History, Doing Justice. The Narrative of the Historian and of the truth Commission”, во R. Rotberg & D. Thompson (прир.), *Truth vs Justice. The Morality of Truth Commissions*, Princeton, 2000; R. Young, *Postcolonism: An Historical Introduction*, Blackwell, Oxford, 2001.

управа, кој искуството на македонскиот селанец / човек или сосема го игнорирал или го маргинализирал) на таа болна историска реалност.

Кога би се напишала споредбена историја на Македонија и на аграрот, тогаш би се видело дека станува збор за многу слични истории / приказни. Нема сомнеж дека во Македонија љубовта и желбата за земја најчесто ги надминуваат сите други социјални односи и човечки обсири, а аграрното прашање ниту една аграрна реформа, па ни онаа „славната“, што комунистите се обиделе да ја спроведат во согласност со својата идеологија, по Втората светска војна, не успеала да го реши прашањето на праведна поделба на земјата. Како што стојат работите, станува збор за „прашањето над сите прашања“ во сите епохи на македонската историја! Ниту времето во кое живееме сега во тој поглед не претставува никаков исклучок! На крај, една од причините за масовното иселување на населението во Македонија е токму нерешеното аграрно прашање бидејќи паролата „земјата на селаните“ во практиката се свела на експропријација на селанството и негово врзување за земјата, што по ништо не се разликувало од начинот / односот на моќ што функционирал во времето на феудализмот. А, нема никаков сомнеж дека, историски гледано, „земјата“ значително влијаела врз формирањето на идентитетот. Го споделувам мислењето со тие (на пр. Џина Вискер) што сметаат дека локацијата, релјефот, сопствеништвото над земјата значително придонесуваат за човечкото чувство на припадност.

Токму наративот за нерешеното аграрно прашање е идеален за создавање на сликата на непријателот / другиот, кој во 60-тите години на минатиот век сè повеќе ќе се перципира на етничка, а сè помалку на класна основа. Меѓутоа, тоа не го намалува неговото можно деструктивно дејствување во однос на процесите на хомогенизација на идентитетот на мнозинството: „По револуцијата, националното прашање било конечно идеално решено, а повеќе од четириесет години подоцна резултатот е тука: (...) Македонците економски банкротираа, скопскиот мегаполис расте, во празните македонски села се вселуваат Албанци, (...) потчинети се и Југословените бидејќи никако не им даваат република, а и штафетата им ја одзедоа. Но: Словенците ја напаѓаат ЈНА, ја шпионираат и ја растураат Југославија. Србите се побеснети националисти и балкански егоисти бидејќи се во кавга со сите. Македонците се паразити, Црногорците мрзи, Албанците примитивни силувачи, Муслиманите хомеиниевци (...) Хрватите (се) провинцијални пуристи што ги мразат Србите и Југославија...“ (Д. Јанчар).

Одредени коментатори¹³ споменатиот текст *Ни Балканцијте не се без судбина* го интерпретирале, ни повеќе ни помалку, како реакција во вистинско време на „хуманистички настроениот писател“ на продорот на национализмот, кој го обележал крајот на шеесеттите и почетокот на седумдесеттите години на минатиот век во поранешна Југославија. Секако, би било интересно тој автор да се обидел да ни ги објасни општествено-политичките при-

¹³ Види: R. Ivanović, *Poetika Slavka Janevskog*, книга прва, Slovo, Kraljevo, 1989, стр. 195. За разлика од Р. Ивановиќ, јас сум наклонет да ја бранам тезата дека новелата *Ни Балканцијте не се без судбина* не ја пишува космополит со комунистичка провиниенција, туку левичар што не гледа ништо лошо во отворањето на националното прашање. Конечно, и во еден новинарски разговор „Писателот не му пречи на победникот“, *Данас*, 30 декември 1986, стр. 32-34, кој го водел Иво Руси, самиот Јаневски се изјаснил на оваа тема: „Влијанието на писателот во целиот животен процес е дел од матичната книга на еден народ, на една етничка заедница меѓу другите народи, на групите што кај нас имаа име малцинство, потоа народност. Ние, за жал не и другите соседни земји, не сме болно загрижени за својата етничка чистота“. Во овие моменти нема ни трага од ставовите што, на кој било начин, би кореспондирале со космополитизмот, и тоа уште од комунистичка провиниенција! Повеќе за проблемите на космополитизмот, патриотизмот и за национализмот кај: M. C. Nussbaum & J. Cohen, *Za ljubav domovine*, XX vek, Beograd, 1999.

чини што ја овозможиле појавата на „национализмот“ токму во тие години во поранешна Југославија. Неговата констатација „за продорот на национализмот“ е делумно точна, но целосниот недостиг од аргументација „за продорот на национализмот“ доведува до тоа таа констатација – поради неговата површност и незадолжителност – да нè потсетува на метеоролошките констатации од типот – во местото Х се случи ненадеен „продор на вода“, а на местото Y сите нè изненади неочекуван „одрон на земјиште“. На таквите теоретичари на општеството би морало да им биде јасно дека одлуката за јавното отворање на националното прашање никако не може да се сведе на нечиј приватен каприц / граѓанска храброст. Мотивите за појавата на таквиот „инцидент“, и тоа уште во општеството што за себе милувало да мисли дека меѓуетничките проблеми ги решило на најдобар можен начин, секогаш се многу покомплексни и подлабоки од овие банални и крајно површни констатации.

Подготвеноста и табу-темите да се отвораат и да се ставаат на дневен ред на секојдневната политичка практика, од една страна, сведочи за длабоката криза на југословенското / македонското општество, но од друга страна, пак, и за политичката и граѓанска храброст на одредени автори тие теми јавно да ги артикулираат. Таа подготвеност / храброст би можела да се интерпретира како последица на распадот на идеолошкиот консензус, тој цврст темел на југословенското единство. Поточно, во „отворањето“ на тие незгодни теми / темелни прашања на македонското општество, не може да се види причината за распадот на идеолошкиот консензус.

Значи, национализмот се јавува исклучително како алтернатива на социјализмот и тоа во тој момент кога тој социјализам се растворил однатре, „со својата сопствена самоуништувачка идеологија, која ги следела идеалите за изумирање на државата. Тој извршил самоубиство повлекувајќи ја со себе и Југославија, која претходно ја свел на идеолошки проект“ (D. Jović; 2003: 58).

Понатаму, наклонет сум кон тие што историјата на југословенскиот социјализам ја гледаат како историја на истиснување на елементите на етничката кохезивност за сметка на идеологијата.¹⁴ Тој процес почнал веднаш по критиката на Сталин на југословенскиот социјализам. Критиката се темелела на спротивставувањето на Сталин на југословенскиот национализам, т.е. на задржувањето (дури и поттикнувањето) на елементите на старата, предвоена реторика, која Југославија ја гледала, пред сè, како резултат на етничката сродност.

Треба да потсетиме на 60-тите години на минатиот век:¹⁵ во 1963 година е донесен новиот југословенски Устав, југословенската економска реформа – поради тоа што се темелела на погрешни идеолошки премиси – немала шанси да успее; неславно пропаднала, а еден од авторите на таа неуспешна реформа е и К. Глигоров, претставникот на новите, либерални идеи во македонската партија, А. Ранковиќ, најмоќниот човек во државата по

¹⁴ Сп. D. Jović, *Jugoslavija, država koja je odumrla*, Prometej, Zagreb, 2003.

¹⁵ За проблемите на реконструкцијата на минатото, улогите на сеќавањето и на памтењето, на навлегувањето на минатото во сегашноста, на сегашноста во минатото, меѓу другите, научно пишувала и: Mirna Velčić, *Otisak priče. Intertekstualno proučavanje autobiografije*, August Cesarec, Zagreb, 1991. Ако сакаме реконструкцијата на македонското минато од 60-тите години на минатиот век да биде што поверна, тогаш нужно мораме да ги вклучиме и текстовите што ја креираат т.н. „слаба историја“: записите на усните кажувања, автобиографиите, личните истории за кои сме сигурни дека на големо ја менуваат „усвоената“ претстава за минатото затоа што низ нив говори историјата, која, главно, се осудува на заборав. За тие облици англискиот историчар Р. Семјуел ќе рече дека ѝ го одземаат монополот на службената историја над општествено верификуваната историја.

Броз, шефот на државниот репресивен апарат, сменет на славниот Брионски пленум во јули 1966 година. Станува збор за времето кога на чело на македонската комунистичка партија бил К. Црвенковски, политичар од новата генерација, кој не само што му припаѓал на полибералното / реформистичкото крило на партиската елита, туку и активно учествувал во менувањето на А. Ранковиќ. На почетокот на тие години сведоци сме и на првите јавни и крајно отворени полемики за смислата на „југословенството“ меѓу Д. Ќосиќ и Д. Пирјевац. Нема сомнеж дека тие, како и некои други настани, битно придонеле за поголема граѓанска слобода, за позначајна мобилност на граѓаните. Во однос на граѓаните од другите држави на социјалистичкиот лагер, граѓаните на Југославија без поголеми проблеми можеа слободно да патуваат во странство.

Во Македонија тие 60-ти години од минатиот век се години на радикална модернизација – забрзана индустријализација, која, меѓу другото, е придружена и од неочекувано ширење на печатарската технологија,¹⁶ (псевдо)урбанизација и индивидуализација – на општеството. Голем дел од населението е исфрлен од традиционалните селски задруги и претворен во индустриски работници, кои дошле во градовите, во нова непозната средина. Таа не можела да им го понуди старото / традиционално чувство на солидарност. Во градовите речиси е невозможно практикувањето „орална“ култура, па таа се супституира со „скриптуралното“, со печатарскиот капитализам „кој на сè повеќе луѓе им овозможил се доведат во врска со другите и за себе да мислат на сосема нов начин!“ (В. Anderson; 1990: 41). И со таа култура општеството се одвојува од магискиот свет на гласови и на традиции. Токму дистинкцијата меѓу тие две култури ја конституира границата / боиштето на западната култура (М. де Серто). А, еден друг теоретичар¹⁷ овој премин од аграрно во индустриско општество го врзува за супституцијата на „ниската“ култура со „високата“, односно на „дивите“ со „градинарската“ / култивирана култура. Но, овој теоретичар го испушта од вид фактот дека и таа „градинарска“ / култивирана култура не ги решава сите проблеми во општеството; точно е дека тој тип култура претпоставува разработена и осмислена образовна програма, персонал и институции што ја одржуваат во рамките на сопствената држава. И нема сомнеж дека едно време членовите на заедницата се идентификуваа со јавно подучуваната култура, а не повеќе со културата на своите предци. Во тој контекст, може да се рече дека токму масовниот образовен систем им вшприцува на граѓаните / членовите на заедницата волја, доброволно согласување и поистоветување, како и приврзаност и верност кон нацијата. Но, тоа никако не значи дека и таа другата култура, културата на предците, „дивата“ култура, повеќе не постои. Рака на срце, таа не е јавна, не е видлива, во одреден политички момент дури е и жигосана, непожелна, но тоа сè уште не значи дека, пред сè, во кризните времиња нема да биде активирана. Уште повеќе, колку што во меѓувреме високата култура ја завршила својата темелна работа – повеќе или помалку,

¹⁶ Сп. В. Anderson, *Nacija, zamišljena zajednica. Razmatranje o porijeklu i širenje nacionalizma*, Školska knjiga, Zagreb, 1990. Станува збор за книга во која Б. Андерсон нацијата ја сведува на текст и на дискурс, па според неговото мислење печатарската технологија и печатарскиот капитализам имаат една од најважните улоги во настанувањето на нацијата и во ширењето на национализмот. Таквиот став ќе го критизира Е. Д. Смит бидејќи, според неговото мислење, со сведувањето на нацијата на текст и на дискурс се испуштаат од вид некои други облици на културолошка (ре)презентација. Нема сомнеж дека во македонскиот случај тој друг облик на културна (ре)презентација е усната книжевност: таа претставувала идеален медиум за колективната имажинација (А. Hastings, E. Gellner...!)

¹⁷ Сп. E. Gellner, *Nacije i nacionalizam*, Minerva, Politička kultura nakladno-istraživački zavod, Zagreb, 1998.

го завршила и обликувањето на националниот идентитет и вовела ново поимање на светот во кој можноста за движење и променливоста се темелни категории! И во тој момент кога југословенското / македонското општество се соочило со своите, политички и економски проблеми, таа потисната („дива“) култура била активирана. Југословенското општество на 80-тите години на минатиот век се соочува со тешки политички и економски проблеми, кои кај луѓето од тоа време предизвикаа целосна неизвесност во однос на таа иднина, па се впуштија во грчевита потрага по некои други облици на солидарност како нови темели на сигурноста бидејќи јавно подучуваната култура ја доживуваа како нешто неподносливо, лажливо, па како таква веќе не можеше да им го даде тоа чувство на сигурност како што правела во некои други времиња. Тој нов темел на солидарноста и на сигурноста ќе се бара и ќе се најде во културниот / националниот партикуларизам, кој на нивото на „политичкото“ ќе се артикулира како желба за сопствена држава. При крајот на 80-тите тенденциите кон вербата во солидарноста на сопствената „нација“ ќе доживеат кулминација. Резултатот е познат: насилство, несреќи, војни, етнички чистења...

Последиците од тие национални хомогенизации би требало да нè предупредат за опасноста од прифаќање на баш секој идентитет, а пред тоа да не се прашаме за крајната цена на практикувањето и, конечно, за своевидната авантура со крајно неизвесен резултат. Во овој контекст многу уверливо функционира и критиката на Жижек на читањето (де-конструктивистичко) на нацијата како чисто дискурзивна конструкција. Имено, С. Жижек смета дека не е можно нацијата да се набљудува исклучително како јазична творба, туку дека таа нужно е одредена и со неизразливото, нејазично јадро на уживањето / канонизираната желба: „Значи, национализмот претставува привилегирана област на избивање на уживањето во социјалното поле. Националната цел, во крајна линија, не е ништо друго освен начин на кој на субјектот од дадена етничка заедница му го организираат уживањето низ националните митови“ (1996: 13).

На кои темели / традиции (културни, правни, политички...), воопшто, се воспоставил комунистичкиот поредок во Македонија? Нема сомнеж дека историските околности во кои се формирало македонското општество не биле ни малку поволни и дека преовладувачките традиции / темели на кои наидуваме, упатуваат на доминација на предмодерните над модерните. Сите проучувања на социјалното, политичкото, правното минато на Македонија би ја откриле доминацијата на патријархални селски традиции, оформени во институции (на пр. селските задруги), вредносни системи (на пр. народните верувања, патријархалниот етос, етничкото заедништво изразено во колективистичките категории на слогата и на „соборноста“), идеализирани модели на исправно и добро однесување изведени од вредносните системи (на пр. јунаштвото, почитта, вистинољубивоста, правдољубивоста), правила на однесување (на пр. почитување на авторитетот на постарите, верност кон Црквата).¹⁸ Македонија нема богата урбана традиција, а односот кон науката во високото образование за време на 19 век и на почетокот на 20 век бил амбивалентен, обележан со недоверба кон просветителските амбиции, но и со настојување науката и образованието да се афирмираат како инструменти за надвладување со заостанатоста.¹⁹ Понатаму, во тоа време во Македонија

¹⁸ Види кај: N. Dimitrijević, *Ustavna demokratija shvaćena kontekstualno*, едиција Reč, Beograd, 2007, стр. 320.

¹⁹ S. Vujović, „Nelagoda od grada“, во: N. Popov (прир.), *Srpska strana rata*, Beogra/Zrenjanin, 1996, стр. 136-143. B. Bogdanović, *Grad i smrt*, Beograd, 1966, стр. 34-39. Тезите изнесени во овие текстови може да се пренесат и на македонските состојби.

не постои ни традиција на демократска државност, ни сериозна традиција на владеење на правото, поточно: култура на живот под безличниот авторитет на апстрактните норми. Колективистичките модели на однесување и на верување се многу поприсутни од либералните политички идеи. Односот кон светот / „Западот“, главно, се сведува на целосна недоверба, која најчесто се читувала во аутистичкото однесување – затворање во себе.

Се поставува прашањето: што се случило со овие патријархални традиции за времето на траењето на комунистичкиот поредок? Од една страна, комунистичкиот режим се потпира на идеолошката максима на радикалното раскинување со стариот свет во име на спознаената и задолжителна иднина. Како таков, тој режим не можел да биде особено толерантен кон тие традиции што се доживувале како носители на „старите“ времиња. Меѓутоа, од друга страна, познато е дека комунистичките режими, па ако не и југословенскиот / македонскиот, не биле еднозначно непријателски расположени кон некои затечени културни форми: политичката употреба на националните традиции претставувала важна идеолошка поддршка на тие режими. Н. Димитриевиќ правилно забележува: „реалниот социјализам“ во комуникацијата со потчинетите не можел да се потпре исклучително на догмата на спознаената комунистичка иднина како тоа „што мора да може да биде“ бидејќи нејзиниот легитимациски дефицит со текот на времето станувал сè поочигледен. (...) Во потрага по „резервна легитимација“, превреднувањето на затечените национални традиции се наметнало како логична можност, пред сè поради нивното особено нелиберално устројство. Југословенскиот социјализам во употребата на национализмот отишол далеку, со тоа што во втората половина на шеесеттите години го претворил ексклузивистички сфатениот национален принцип во основа на конституцијата на повеќенационалната социјалистичка заедница, што, во крајна линија, ја свело Југославија на своевиден *mixtum compositum* на национален социјализам. Истовремено, во настојувањето да ја сочува идеолошката претстава за верноста на самопрокламираниот лев радикализам, режимот ја моделирал и грижливо ја негувал мрежата на „социјалистички традиции“, митови и култури. Култот на Тито, култот на НОБ, култот на армијата како народна војска, култот на Партијата како несомнена авангарда, ритуалите во распон од Денот на младоста до најразличните социјалистички празници и манифестации, во голема мера ги следеле обрасците на дејствување на стариот популизам и колективистичките традиции додавајќи им социјалистички идеолошки предзнак, па можеме да говориме за первертиран живот на предмодерните традиции во социјализмот“ (2007: 321-322).

Литература:

Во њојисој на лијѣрајѣурајѣа љи наведувам само љије дела на кои во љѣксјој не-
љосредно реферирам.

- Anderson, B. (1990), *Nacija: zamišljena zajednica, Razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma*, Školska knjiga, Zagreb.
- Božić-Blanuša, Z. (2010), *Nacija bez subjek(a)ta*, Filozofska istraživanja, br.117-118., str.311-323.
- Dimitrijević, N. (2007), *Ustavna demokratija shvaćena kontekstualno*, едиција Реč, Beograd.
- Eagleton, R. (1997), *Ethical Criticism: reading after Levinas*, Edinburg.
- Giddens, A. (1986), *The Constituion of Society*, Cambridge.
- Habermas, J. (1998), „Can We Learn from History“, во: *Berlin Republic Writings on Germany*, Cambridge.
- Jović, D. (2003), *Jugoslavija, država koja je odumrla*, Prometaj, Zagreb.
- Katunarić, V. (2003), *Sporna zajednica. Novije teorije o naciji i nacionalizmu*, Naklada Jesenski & Turk – HSD, Zagreb.
- Nancy, J-L. (2004), „Razdjelovanjs zajednica“, u: Nancy, Jean-Luc, *Dva ogleda: Razdjelovljensa zajednica, O singularnom pluralnom bitku*, Arkzin, Zagreb, стр. 7-50.
- Petković, N. (2010), *Identitet i granica. Hibridnost i jezik, kultura i građanstvo 21. stoljeća*, Naklada Jesenski & Turk, Zagreb.
- Smith, A.D. (1998), *Nacionalni identiteti, XX vek*, Beograd.
- Urbančić, I. (1982), „Kraj naroda kao predznak zbivanja nove epohe“, во: *Bitak i povijest*, Politička misao, Zagreb.
- Todorova, M. (2010), *Dizanje prošlosti u vazduh, XX vek*, Beograd.
- Žižek S. (1996), *Metastaze uživanja, XX vek*, Beograd.

АНГЕЛИНА БАНОВИЌ-МАРКОВСКА

ИДЕОЛОГИЈАТА И ИНТЕЛЕКТУАЛЦИТЕ (ТРАКТАТ ЗА ДОЛЖНОСТА И ЗА ВИСТИНАТА)

Добар дел од мојот живот мина во зазор од идеологијата. Понекогаш мислам дека тоа беше еден вид спонтанa реакција на мојата генерација и на генерациите блиски до неа, кога со маниризам и поза на пролиберални умови игнориравме мноштво *-изми*, друг пат дека се работеше за системска неупатеност во доктрината на семоќната идеологија¹, која ги обликуваше нашите животи – веќе и не е толку важно – но денес сум сосема сигурна дека во тој период несвесно игнорирав редица прашања што обележаа една епоха. Дваесеттиот век извади на површина крупни теми. Прашањата за слободата, правдата, суверенитетот, дехуманизацијата и за човечкиот интегритет ја брануваа тогашната интелектуална јавност, жедна за нови хоризонти. Еден од нив беше и хоризонтот на политичките должности и морал...

Во 1978 година, познатиот чешки писател и дисидент Милан Кундера вака го опиша тоа време: „Врескаме дека сакаме да направиме подобра иднина, но тоа не е вистина. Иднината е само едно *йразно*, без чувства... но минатото е полно со живот и неговото лице толку многу нè нервира, нè разлутува, нè повредува што сакаме да го уништиме или одново да го насликаме. Сакаме да бидеме господари на иднината само за да можеме да го смениме минатото.... да ги ретушираме фотографиите или одново да ги испишеме биографиите и историјата“. Го наведов овој цитат од *Книгата за смеањата и заборавот* за да си направам вовед во мојата тема, но најнапред би сакала да појаснам две суштински прашања. Првото ја следи врската меѓу идеологијата и историјата, а второто меѓу идеологијата и политиката. Еве што открива првиот линк.

Историите на општествата, кои во минатиот век беа експлицитно идеолошки, какво што беше, впрочем, и нашето социјалистичко општество – всушност, прво тоа на Советскиот Сојуз, па на сите други комунистички земји од Источниот блок – беа резултат на една тоталитарна политика, која заговараше холизам и национална кохезија под силна контрола на државата. Уривањето на железната завеса и излегувањето од тој монополистички идеолошки калап создадоа услови за развој на либерално-демократски општества во кои таквата идеологија можеше да биде само политички опасен анахронизам. Но, иако нејзиното време

¹ Мислам на идеологијата на соцреализмот и на неговиот „марксистички“ пандан во средношколскиот образовен систем.

ги одбројува денес своите последни часови, слободно може да признаеме дека не постои епоха без идеологија. Нејзиното отсуство би значело отсуство на политиката воопшто зашто идеологијата е, веројатно, најважниот сегмент во формирањето на човечкиот живот, „енергична состојка во обликувањето на групните идентитети и политики“, вели Фриден (Freeden; 2006: 10). За марксистот Тери Иглтон, идеологијата е дискурсивен (семиотички) феномен, кој се занимава со значењето на поимите – не исклучувајќи ја нивната реификација² – и е „неопходен медиум за производство на човечки субјекти“. Постои само во нас и *преку* нас – нè „интерпелира“, нè идентификува, нè издвојува од толпата обраќајќи ни се по име³. Затоа и ја дефинираме како *ирејџиосџавено однесување* – пакет од симболи, концепти и од слики, една наметната структура, која не стасала дури ни да помине низ нашата свест, а веќе ја живееме на несвесно рамниште (2005: 235-244). И тоа повеќе како инстинктивна реакција на состојбите во светот, одошто како свесна мисла за него – доволна причина да заклучиме дека идеологијата користи симболички облици и дејствува како „удвоен“ текст во кој, освен знаците и нивната материјализација, присутна е и моќта.

Реал-социјализмот и критичко-идеолошкиот дискурс на еден марксистички критичар

„Секое општество има свој режим на вистина,
своја генерална идеологија на вистината:
видови дискурс што ги прифаќа и придонесува
да функционираат како вистина“
Мишел Фуко

Во време додека размислував на оваа тема и читав текстови на наши реномирани интелектуалци од периодот на реал-социјализмот, се присетив на одличниот есеј „Комунизмот и постмодернизмот“, дел од книгата на Михаил Епштејн [Михаил Эпштейн], *Постмодерниот епоха во Русија: книжевност и теорија* (Москва, 2000). Го бев добила при една несебична размена на теориска литература⁴, но неговото повторно исчитување ме соочи со сознанието дека, дел од размислувањата во овој есеј, се совпаѓаат со ставовите на еден марксистички критичар, кој половина век претходно ги беше изложил во својата прилично опсежна и критичка студија, позната денес како „Дирижирана уметност“⁵. Но,

² „Терминот *идеологија* е само начин под еден единствен наслов да се категоризира цела низа различни работи што ги правиме со знаците“ (Иглтон; 2005: 313), зашто „таму каде што нема знаци, нема ни идеологија“, вели Бахтин во првата пролегомена за марксистичката философија на јазикот (1980: 9).

³ „Идеологијата ги интерпелира поединците како субјекти“ (Altiser; 2009: 64).

⁴ Интелектуална и лична благодарност до колегата Крамарик, кој својата упатеност во феноменот идеологија несебично ја сподели со мене. Голем дел од тезите во овој есеј се резултат на неговиот колегијален влог, особено за прашањата за кои, и по долгите дебатирања, никогаш не постигнавме консензус...

⁵ Оваа студија е за првпат публикувана под насловот „За некои информбировски карактеристики на денешната бугарска уметност“, во списанието *Социјалистичка зора*, и тоа во две продолженија: прво во 1950 година (годиште II, бр. 4-5 стр. 49-83), а потоа и во 1951 година (годиште III, бр. 1, стр. 54-106), за неколку месеци подоцна, истата година, во весникот *Нова Македонија* (годиште VIII, бр. 1952, од 15.4.1951), да биде реобјавен завршниот дел од цитираниот текст. Со сменет наслов (веројатно од самиот автор), студијата е поместена и во првата книга од избраните трудови на Димитар Митрев: *Огледа и критики I*, НИК Наша

пред да ги детектирам совпаѓањата на овие, според многу работи различни, а провокативни теоретичари, сакам да нагласам дека иако жестоки и прецизни, опсервациите на нашиот Митрев ја немаат силата на ревизионистички идеи. Тие му припаѓаат на еден систем со институционален механизам на контрола и тоа повеќе како свесна „одбрана“ на тогашната владејачка идеологија, одошто како категоричка промена на нејзината доктрина, но нивната позиционираност во текстот (некогаш насловен „За некои информбировски карактеристики на денешната бугарска уметност“), како противтежа на тогашната, за многу земји од Источна Европа, авторитарна советска идеологија, ја открива лојалноста на нашиот „критик“ кон политичката опција, која за него била единствено можна и исправна во тоа време. Таа им пркосела на реалните историски случувања од 1948 година, кога безмилосно била загрозувана „југословенската социјалистичка стварност“. Затоа и не ме зачудува фактот што место врз политичките и културните состојби во сопствената држава, Митрев бил фокусиран на состојбите во Советскиот Сојуз и во соседна Бугарија, која слепо ја следела Резолуцијата на Информбирото⁶. Што налагала таа?

Едно од најмрачните поглавја во историјата на социјалистичка Југославија е периодот од 1948 година и по неа. Тоа се години кога во комунистичките земји биле отворени најголемите монтирани процеси во историјата на човештвото и

книга, Скопје, 1970 година. Речиси во исто време кога излегува во јавност обемната студија за информбировските карактеристики на „тогашната“ бугарска уметност – а тоа е 1950 година – Митрев е избран за предавач по литературна теорија на Катедрата за историја на југословенските книжевности, а во 1958 година, по успешно одбранетата хабилитација, тој станува редовен професор на Филозофскиот факултет во Скопје. „Во првите години по војната, како и понатаму, Митрев работеше во повеќе општествено-политички, јавни, културни, правни и други институции и органи во Републиката. Беше пратеник во Просветно-културниот собор на Сојузното собрание на СФРЈ... повеќе пати беше пратеник на Собранието на СРМ, прв уредник на културната рубрика на Нова Македонија... Учествувахе и во повеќе научни потфати од екипен карактер. Тој е еден од редакторите на *Историјата на македонскиот народ*... На Универзитетот, покрај редовната педагошка работа, ги вршеше и должностите на декан на Филозофскиот факултет, во периодот од 1959 година до 1963 година, како и ректор на Универзитетот од 1974 година, должност на која го затече прераната смрт“ (види повторно: Науме Радически, „Неколку нафрлувања за биографија на Димитар Митрев“, *Литературен збор*, 1979, година XXVI, книга 4, стр. 63; одделен отпечаток). Се разбира, на такви јавни функции и во такви околности, Митрев морал да чувствува должност јавно да ги артикулира своите размислувања, допуштајќи ѝ на идеологијата да се позиционира во неговите ставови. Сосема разбирливо и сосема јасно.

⁶ По Втората светска војна Сталин сакал да создаде некој орган сличен на Коминтерната, која во 1943 година ја распуштил под притисок на големите сили. Новото тело било наречено Комунистичко информативно биро (Коминформ, или популарно – Информбиро), како противтежа на западниот демократски свет. Задача му била, сите комунистички партии да ги стави под диктат на Советскиот Сојуз, идеја за која Сталин разговарал и со Тито, уште во Москва 1945 година, а потоа и во присуство на поранешниот секретар на Коминтерната и тогашен секретар на бугарската КП, Георги Димитров. Информбирото било основано во Полска, есента 1947 година, со цел размена на информации и одржување добри односи меѓу комунистичките земји од тој дел на светот. Бирото имало и свој официјален гласник – „За цврст мир и народна демократија“, чијашто редакција била во рацете на Павел Јудин и на неговите советски новинари. Првиот официјален состанок Коминформбирото го имал во Белград, во декември 1947 година, во денешниот хотел „Славија“, изграден да биде седиште на ова меѓународно политичко тело. Информбирото поминало низ три етапи. Првата е основачката. Во втората етапа, која траела од 1948 година до 1953 година, тоа било свртено кон критикување на дејноста на Комунистичката партија на Југославија. Третата и последна етапа на Информбирото била од 1953 година до 1956 година. Тоа е периодот кога, по смртта на Сталин, почнал процесот на „десталинизација“ во Информативното биро на комунистичките партии, официјално распуштен на 17 април 1956 година, по 20. Конгрес на Комунистичката партија на СССР.

против него. Иако се верува дека бројот на жртвите од Сталиновите чистки во периодот на Коминтерната бил голем, за време на Информбирото тој ја надминал бројката од 100.000 животи. Како резултат на првите несогласувања меѓу официјален Белград и Москва – особено околу прашањето за формирање балканска федерација – Сталин ги повлекол своите воени експерти од Југославија и во март 1948 година испратил писмо во кое ја омаловажил КПЈ повикувајќи ги сите здрави и верни марксистички сили да извршат промена на врвот. Писмото добило одговор во април истата година. Веќе во јуни 1948 година, на вториот состанок на Информбирото одржан во Букурешт, донесена е Резолуција, која преку Радио Прага била објавена во Југославија. Како реакција на Резолуцијата на Информбирото, Централниот комитет на КПЈ, по состанокот на Дедиње, решил во јули 1948 година, да го одржи својот Петти конгрес во Белград. Тогаш е донесена историската одлука – Титовото „не“ на Сталин⁷.

По преписката меѓу Белград и Москва почнале масовни апсења на највидните комунисти во земјите на Источниот лагер, под изговор дека го поддржуваат југословенскиот Централен комитет во отпорот против Информбирото. И обратно – по втората⁸ Резолуција на ИБ – следувале уште пожестоки пресметки со неистомислениците и притисоци врз сомнителните во тогашна Југославија. На 9 јули 1949 година, злогласниот Голи Оток ги отворил портите за политичките осуденици, со намера да ги превоспита и да ги врати кон вистинските насоки на Партијата. Политичките пресметки се разгорувале на двете страни. Дошло и до зголемена концентрација на воена сила на границите, особено откако Југославија, свртувајќи се кон западните земји за помош и за оружје, направила пресврт во својата надворешна политика⁹. Дека ситуацијата била речиси на раб на војна, говори и настанот од 1952 година: недалеку од границата кај Босилеград, сиот тенковски корпус на Црвената армија демонстрирал напад на Југославија. Тоа било дел од воениот план на Сталин, за кој по неговата смрт¹⁰ посведочил и советскиот маршал

⁷ Писмото со судбинското „Не“ – како одговор на Резолуцијата на Информбирото, за чијашто содржина знаеле само најблиските Титови соработници (Ранковиќ, Кардељ, Ѓилас) – ѝ било доверено на Драгица Витоловиќ - Срзентиќ со цел да го однесе во официјална Москва. По една недела Драгица Срзентиќ се вратила со одговор од Сталин и од Молотов, за неполни три години подоцна, 1951 година, заедно со својот сопруг, да заврши на робија под обвинение дека и двајцата се „ибеовци“, руски шпиони и непријатели на Југославија. За овој реален историски настан, во 2010 година е снимен документарниот филм *Една жена – еден век* (сценариото и режијата се на Желимир Жилник). Филмот се базира на исказите, интервјуата и на реконструирањето на животната приказна на госпоѓа Срзентиќ и на нејзиното стогодишно животно искуство...

⁸ Во втората информбировска Резолуција, насловена „Југословенската партија во рацете на убијци и на шпиони“, усвоена на 19 ноември 1949 година, била констатирана националистичката определба на Политбирото на Централниот комитет на КПЈ, кое, наводно, соработувало со озлогласените империјалисти и било центар на американска шпионажа, дека власта била во рацете на специјалната полиција УДБА, а високи функционери на КПЈ биле агенти на Гестапо, решени да го реставрираат фашизмот полнејќи ги затворите со вистински комунисти.

⁹ Кон крајот на ноември 1951 година, тогашниот министер за надворешни работи, генерал Коча Поповиќ, склучил договор за воена помош со владите на САД, Британија и на Франција, а Југославија се свртела од Исток кон Запад.

¹⁰ Смртта на Сталин ги смирила страстите: по 5 март 1953 година дошло до затоплување на односите меѓу Информбирото и Југославија. Првиот чекор го направил Никита Хрушчов [Никиќа Хрушчџев], главниот

Георгиј Жуков [Георѓиј Жуков). Еве какви размислувања имал и до какви согледби можел да дојде тогаш нашиот „теоретик“, како жив сведок¹¹ на едно кризно време:

„Во самиот Советски Сојуз постои еден команден кастовски центар, кој има безмерна диктаторска амбиција за декретирање на сите пројави на општествениот живот..., знак не за раководење, а за командување со една особена, специфична и свеобразна идеолошка дејност, каква што е уметничката... – пишува Митрев – На тој и таков центар му се подредува и општествениот живот во сите информбировски земји и тој живот ги прима обележјата на дирижирање... едно во секој однос безогледно имитирање на сè што настанува во теоријата и во праксата на идеолошкиот фронт во СССР...“ (1970: 144-145 – курзивот е мој) Но, не само што покажува завидна способност за детектирање на актуелните културни (и политички!) случувања, „Дирижирана уметност“ на Митрев го допира и прашањето за уметничкиот метод во рамките на социјалистичкиот реализам, тој што бил „декретиран од Сталина, развиен од Жданов¹² и спроведуван од нивните бирократски пропагандисти... Денеска – продолжува Митрев – тој социјалистички реализам... се прогласува во теоријата и во праксата на советската уметност и критика како единствен и задолжителен метод... Но, како се разбира тој метод и каква е социјалистичката содржина на неговото облик?“ прашува тој (1970: 155). Одговорот го дава Епштејн, од временска дистанција, која фрла поинаква светлина на овој историски период. Еве каква.

Иако прокламирал бескласно општество, комунизмот заговарал класен пристап во културата и во идеологијата. Но, од перспектива на оваа друга, постмодернистичка, Епштејнова естетика, тогашниот советски марксизам, всушност, обединувал мноштво идеологии. Бил „првиот и во историјата ненадминлив образец за идеолошки настани, елек-

секретар на ЦК КПСС. Информбирото тогаш ја загубило својата вистинска функција и постоело само фиктивно.

¹¹ Колку за потсетување: Димитар Митрев е роден во Деде Агач (денешен Александрополис), 1919 година. Бил единственото дете на Атанас и на Софија Митреви (учители и напредни интелектуалци), кои во 1920 година се преселиле во Трговиште (Бугарија) каде што Димитар завршил основно образование, а потоа и гимназија во Шумен. Како студент на правниот факултет во Софија, во 1938 година Митрев му се приклучува на Македонскиот литературен кружок. Неговите членови имале соработка со бугарскиот литературен теоретичар Тодор Павлов, чишто книги *Идеализам и материјализам* и *Теорија на одразот*, ги формирале нивните литературни погледи. Од 1940 година до 1941 година, Митрев го уредувал софискиот прогресивен неделник *Литературен критик*, каде што „како уводник, на 27 февруари 1941 година го објавил својот програмски теоретски текст *Позиции на реалистичката критика*...“, манифест на неговата марксистичка критика, навестување на законитостите на креативниот реализам... За време на војната се вклучил во антифашистичкиот отпор во Бугарија и во септември 1944 година, со бригадата на емигрантите *Гоце Делчев*, дошол во Македонија... Во првите години по војната, и понатаму, Митрев работел во повеќе општествено-политички, јавни, културни, правни и други институции и органи во Републиката... Бил член на МАНУ од нејзиното формирање во 1967 година. Како литературен критичар, теоретичар и есест, познат во Југославија и во странство, тој бил член и на *Европското здружение за култура – Венеција*... Починал на 24 февруари 1976 година во Охрид. Во текот на својата долгогодишна литературно-критичка, научна и друга дејност, бил добитник на повеќе општествени признанија...“ (види: Науме Радически, „Неколку нафрлувања за биографија на Димитар Митрев“, во: *Литературен збор*, 1979, година XXVI, книга 4, стр. 60-63 – одделен отпечаток).

¹² Андреј Жданов [Андреј Жданов], советски државен и партиски функционер близок на Сталин. Во 1934 година, на Првиот конгрес на советските писатели, ја заговарал тезата дека литературата во социјализмот треба да ги користи сите можни стилови и постапки. Жданов бил првиот идеолог на советскиот соц-реализам, кој заговарал целосна идеолошка контрола во уметноста и во литературата, како одраз на општествениот живот во тоталитарниот Советски Сојуз и пошироко (види: Kornilios Kastoriadis, „Sudbina totalitarizma“ во: *Mašta, kritika i sloboda*, Republika, Beograd, 2001)

иична смеса од најразновидни елементи во кои постепено созревала ироничната свест за нивната неспоивост, поточно споивост, но во нова димензија на игра¹³, заклучува Епштејн опишувајќи го советскиот марксизам како *йародија на идеолошкојто мислење* (1-2/2008: 185). Артикулирана на еден постидеолошки начин, неговата констатација денес се чини разорна и точна, но не е многу поинаква од Митревата со која во „Дирижирана уметност“ ја разобличува тој „елементарната шема“ на советската соцреалистичка стварност. Во неа препознава *механичка комбинација од неколку елементи*: револуционерна романтика, критички реализам, принцип на партијност и црно-бела техника во градењето на ликовите. „Така шематизиран и така пропагиран, сталинско-ждановскиот социјалистички реализам претставува оживување, второ издание на стариот буржоаски романтизам, кој прикажуваше непостоек живот и непостоек луѓе и, како таков ги оддалечуваше читателските маси од современиот живот... внесувајќи ги во еден свет на нереалност, на утопија...“, заклучува Митрев (1970: 155-156 – курзивот е мој).

Ако комунизмот требало да го најави големиот триумф на идеите, кои ќе го променат светот, тогаш не треба да нè зачудува зошто, во истиот тој триумфалистички дух, еклектичниот советски реализам допуштал комбинација од различни историски стилови градејќи еден метадискурсивен „творечки метод“. Тогаш се инсистирало на две големи идеологии: *социјалистичкиот реализам* и *дијалектичкиот материјализам*. Ќе ги појаснам двете. Првата кажува дека станува збор за целосна семиотизација на реалноста, всушност за нејзино претворање во знак што го проголтат означеното за сметка на означувачот, па соцреализмот можел да стане реалност, а *реалноста – реализам*, или уште попрецизно – *текст за реалноста* во земјите на социјализмот (и тоа во сите, без исклучок). Таквиот *реализам* функционирал и како хиперреалност – двоен симулакрум, или метафора за огледалото, кое, освен што претставува составен дел на интериерот, е и негова репродукција¹⁴.

Втората идеологема ги покажува карактеристиките на една авторитарна идеологија (советскиот марксизам), чијшто *дијалектички материјализам* не значел *дијалектика* во хегеловска смисла на зборот, ами *иошалииарна* дијалектика, која полагала право на апсолутната вистина прогласувајќи ја за догма¹⁵. Симулирајќи ги идеологиите од античката демократија, таа идеологија ги осудувала западните теории за субјективизам, деперсонализација и за ирационалност. Така, иако применувале идејно насилство врз свеста на луѓето, соцреализмот и советскиот марксизам¹⁶, всушност, создавале предуслови за појава на постмодернизмот, но, за разлика од него, не успеале да го посеат семето на самоиронија-

¹³ За каква, всушност, „димензија на игра“ станува збор, објаснува подолу. Имено, во круговите на тогашната советска дисидентска интелигенција, место постојната идеологија, можела да продре само една субверзивна иронија (Епштејн; 1-2/2008: 185). Констатацијава, се разбира, не е провизорна, а како и би можела да биде кога доаѓа од еден слободоумен и комплексен интелект, надидеолошки позициониран, но политички свесен.

¹⁴ „Во земјата на Советите, *бајкајта сѐанала сѐварност* – пишува Епштејн – како Дизниленд, американскиот хиперреален образец, каде што реалноста е конструирана како *измислена земја*“ (Епштејн; 1-2/2008: 180).

¹⁵ „...славните ‘диамат’ и ‘исмат’, дијалектички и историски материјализам, филозофски кондензации во кои посебно се изучуваа делата на најдобриот филозоф, економист и лингвист, генијалниот Сталин“, ироничен е Цветан Тодоров во книгата *Дојностии и наслади: еден живој на минувач*, опишувајќи ги своите гимназиски години во тоталитарна Бугарија (Тодоров; 2004: 29).

¹⁶ „За разлика од *чистиот*, *класичен* марксизам... советскиот претставувал еклектична смеса од најразлични идеолошки елементи: просветителски, народни... словенофилски *со верба во надмоќта на рускиот (советски) народ, над ѓнилајта цивилизација на Западот*...“ пишува Епштејн (Епштејн; 1-2/2008: 184 – курзивот е мој).

та: останале сериозни, патетични и пророчки, вели Епштејн. Тоа е, се разбира, неговото „советско искуство“ – ќе му се вратам повторно во еден друг есеј од оваа книга – но, мене сега ме интересира искуството на нашиот Митрев, и тоа во услови кога јазикот и стилот на тогашната *југословенска марксистичка идеологија* биле толку моќни, што од шумата не можеле да се видат дрвјата.

Имено, сакам да укажам на тоа дека иако се задржува на „дирижираниот“ однос меѓу Бугарија и Советскиот Сојуз, дискурсот на Митрев открива дека, всушност, има намера да расправа (и) за ангажираноста и за тенденциозноста во литературата, воопшто. Еве што забележува неговото критичко око: „Еден уметник, кој со едно и исто диктаторство е командован, како во своите идејни ставови, така и во своите уметнички средства, кој во својот однос кон проблемите на животот не е слободен човек и уметник, а чиновник од кого се бараат декларации за верност кон режимот, неизбежно го напушта ипохристите на борбата за вистина и се наредува на пазарот на берзијанските спекулации со својата сопствена свест и со сопствените идеи. Се разбира, ако ги имал некогаш. Затоа што пресудата на народот и на историјата... одамна е изречена... Не за нив, а за тие... кои сè уште држат за чесниот позив на уметникот... *кои остворено праќањето: со народот или против народот, за вистината или против вистината?*“ (Митрев; 1970: 248-249; курзивот е мој). Прашање е сега, на која и на каква вистина мисли Митрев?

Според зборовите на Вацлав Хавел [Václav Havel], перверзноста на комунистичките режими се огледувала во тоа што не постоеле, на една страна *тие*, а на другата *ние*, туку сите партиципирале во еден заеднички општествен живот, зашто друг не бил прифатлив. Идеолошката покорност не смеела да биде прашање на дилема, таа се подразбирала, зашто е општо познато дека во комунистичкиот тоталитаризам Партијата е таа што поставува барања до субјектот да ја прифати единствената „вистина“ докажувајќи ја, на тој начин, својата подобност. Оттаму, сосема логично прозвучуваат зборовите на Мишел Фуко [Michel Foucault] кога вели дека „вистината му припаѓа на овој свет. Се создава благодарение на многубројните форми на принуда и поттикнува регуларни ефекти на моќ. Секое општество има свој режим на вистина, своја ‘генерална политика’ на вистината: видови дискурс што ги прифаќа и придонесува да функционираат како вистина...; техники и процедури што придаваат вредност при добивањето на вистината; *стаписот на тие што се задолжени да кажуваат што се смета за вистина...* ‘Вистината’ се придружува на формата на научниот дискурс и на институциите што го создаваат; таа е предмет на постојано економско и политичко наведување...; таа е објект во разни форми... (кој кружи низ образовните и информативните апарати...); таа се создава и пренесува под контрола... (на универзитетите, војската, пишувањата, медиумите); конечно, таа е тема на една цела политичка дебата и конфронтација во општеството (‘идеолошки’ борби)“ (2006: 105-106; курзивот е мој).

За него, интелектуалецот е тројно дефиниран: прво од својата класна положба, второ од условите за живот и за работа, и трето – од *специфичната полика на вистината во општеството*, што значи дека во сите три случаи, интелектуалецот е дефиниран од политиката, од политиката и од политиката! „За политичките проблеми на интелектуалецот не смее да се размислува во термините на *науката* и на *идеологијата*, туку во термините на *вистина* и на *моќ*... Неговиот клучен политички проблем не е да ја критикува идеолошката содржина што, наводно, е сврзана со науката... туку да ја утврди можноста да се конституира една *нова полика на вистината*...“, заклучува Фуко (2006: 107-108). Поинаку кажано,

идеологијата не постои за да ја опише стварноста, туку за да изрази некаква волја или надеж. Нејзиниот јазик не е констативен ами перформативен¹⁷, па како реторички чин на спротивставување и / или самопотврдување, „идеологијата е збир на ставови во кои јас верувам, но тие не се случајни, исто како и тоа што, најверојатно, не е случајно што косата ја чешлам на патец – појаснува Тери Иглтон. – Таа често потсетува на хаотична комбинација од безлични, беспредметни клишеа и изреки. Па, сепак, овие изветвени фрази се толку длабоко испреплетени со корените на личниот идентитет, што одвреме-навреме можат да нè натераат да станеме убијци или маченици“ (2005: 45).

Со други зборови, не постои „јазик“ воопшто – како што не постои знак или мисла за знакот што не е за *власија* или *од власија*. Оттаму, секој дискурс е *дискурс за власиј*, всушност *обид да се наметне власиј*, *ипреку шехникаија на зовор* (Лиотар [Lyotard]). Значи ли тоа дека кога ги употребуваме зборовите на посебен начин, ние ја откриваме својата свест како внатрешен говор за некој феномен, чијашто вербална материјализација нè дефинира и нè детерминира како субјекти, припадници на извесна идеологија? Секако, зашто да се живее во општеството, а да се биде независен од него, речиси е невозможно, говорел некогаш Владимир Илич. Нашиот Димитар Митрев добро го знаел тоа – впрочем, го цитира¹⁸ Ленина неколку пати во својата студија – затоа и сакав од денешна, либерално-демократска перспектива, да се осврнам на тоа тоталитарно време и на неговото општествено уредување во кое партиципирале интересни личности, врвни интелектуалци во своите области. Анализата на нивниот дискурс како јазик близок на *владејачкаија идеологија* што ги управувала нивните животи – најчесто и несвесно, на што, веројатно, укажува и метадискурзивниот наратив на Димитар Митрев, чијшто нормативен код на мислење ги добил карактеристиките на споменатата идеологија и епоха – открива дека таа одбивала да се види себеси како историски минлив феномен. Но, цензурите во комунистичка Југославија и идејата на нејзината образовна (идеолошка!) политика за создавање хомогена култура во државата, не ги амнестира писателите и уметниците, како најекспонирани интелектуалци на своето време, да ги изнесуваат јавно, во име на човечкото право и морал, своите согледби во врска со идеологијата или, на пример, со големите табу-теми на југословенското социјалистичко општество со „човечко“ лице – титоизмот и национализмот. Затоа, пред да го проверам Митрев по однос на овие прашања, ќе го цитирам Етјен Балибар [Étienne Balibar], кој одлично ја опишува идеологијата на национализмот. Вели вака: „Национализмот најчесто ја прима идеологијата на *избраниот народ* (The Elect Nation)... Поимот *избран народ* е двосмислен: во него нераскинливо се сврзани универзализмот и партикуларизмот. Една

¹⁷ Перформативниот исказ го подразбира и говорењето и дејствувањето, што значи дека субјектот е дефиниран не само од тоа што го зборува, туку и од начинот на кој се однесува, од чинот што го изведува, од делата што ги прави.

¹⁸ Епштејн нè потсетува дека во социјалистичката епоха обилно се користела цитатноста како техника, која укажувала на класиците на марксизмот или на некои општи вистини. Цитатите „по налог на срцето“ биле субјективни по форма, но социјалистички по содржина, зашто вистинскиот субјект на социјалистичката култура (кому и му биле наменети тие), била Партијата, всушност народот во чиешто име истапувал авторот на текстот. И кај нашиот Митрев е забележливо тоа. Во неколку наврати тој се повикува на Кардел и на Ленин за да ја покаже разликата околу принципот на партијноста во литературата кај советските и кај југословенските интелектуалци – едните насочени кон советскиот тип марксизам и интересите на државата, а другите кон класиците на марксизмот и интересите на пролетеријатот. Вклопени во текстот на Митрев, цитатите требало да ја потврдат политичката исправност на југословенската комунистичка идеологија, верноста кон народот и вистинските класици на марксистичката мисла.

нација, без оглед дали нејзиното постоење е реално или виртуелно, може да си постави за цел да го спаси човештвото, да му донесе мир или цивилизациски напредок, само ако се почувствува универзална во својата посебност. Тоа значи дека од својата посебност, таа треба да елиминира сè што потсетува на партикуларизам за да ги внесе во себе елементите на универзализмот (најчесто како световен однос кон големите религии и нивниот идеал за *права* и за универзално брџство меѓу луѓето)“ – (<http://www.mi2.hr/radioActive/past/txt/02.rasizam.balibar.rtf>).

Неколку смели опсервации од споменатата студија на Димитар Митрев го потврдуваат реченово. Имено, целејќи на релацијата меѓу бугарската комунистичка партија од една страна и великоруската јазична и национална политика од друга страна – која, нели, воспоставувала патерналистички односи со земјите од Источниот блок – Митрев расправа за хегемонистичкиот карактер на таа соработка, која, како што вели самиот, се одвивала преку два предуслова: „безогледна *ајоложија* на советската уметност како единствена уметност во светот... и безогледно *пошчинување* на бугарскиот уметнички развој...“, макар и по цената на едно национално обезличување и однородување“ (1970: 167). Констатирајќи дека губењето на независноста го вгнездува чувството на „национална малолетност и малценост“, Митрев го отвора – вистина скромно, само во неколку реченици, но доволно сугестивно – и прашањето за политичкиот идентитет на македонската нација, поточно на нејзиното малцинство – „дискриминацијата на пиринските Македонци на кои им се забранува изучувањето на македонскиот јазик, развојот на македонската национална култура“ (1970: 171). Неговите зборови нè враќаат во реалноста, кон горките искуства што и денес еве имаат трауматични рефлексии врз македонската историја, нација и јазик... Но, да се вратам на темата.

Сосема е јасно дека идеите се битни за одржување на политичката моќ на државата која преку идеолошкиот систем на вредности ги кодира своите интереси за да обезбеди кохерентност на целото општество. Но значи ли тоа дека идеологијата е облик на мислење кој се повикува на идентичноста како норма? Секако дека не, освен во тоталитарните општества каде што во стилот на една, Адорно [Adorno] би рекол „прикриено параноидна рационалност“, се приграбува *идентичноста како чист симулакрум*. На тоа укажува и Епштејн кога вели дека во земјата на Советите не постоела никаква друга реалност, освен реалноста на постојната идеологија, сосема идентично како и во некогашна Социјалистичка Федеративна Југославија¹⁹... Ќе ве потсетам затоа на Луј Алтисер [Louis Althusser]. Идеологијата за него беше систем од идеи и претстави кои доминираат во умот на човекот и/или општествената група и управуваат со нив. Затоа, тоа што ни се чини дека се случува надвор од идеологијата, реално се одигрува во неа, и обратно – тоа што, навистина, се случува во идеологијата, ни изгледа како да се одигрува надвор од неа, вели тој во книгата *Идеологијата и државниот идеолошки апарат*²⁰ и појаснува: „тие што, по дефиниција, се во идеологијата, веруваат дека се надвор од неа: еден од ефектите на идеологијата, практично, е *оффрањето на идеолошкиот карактер на идеологијата со помош на идеологијата*: идеологијата нико-

¹⁹ Разгледувајќи ги причините за крајот на комунизмот, Цветан Тодоров резонира дека тоталитаризмот во Европа е мртов денес, не затоа што „не беше ‘добар’ (едно неправедно општество може да трае бесконечно), туку затоа што не беше ‘вистинит’; поточно, затоа што почиваше врз претпоставки што се покажаа како лажни по однос на човекот и на општеството“ (2001: 57).

²⁰ Луј Алтисер, *Ideologija i državni ideološki aparati (beleške za istraživanje)*, Karpoš, Loznica, 2009.

гаш не вели ‘јас сум идеолошка’. Неопходно е да се биде надвор од идеологијата, т.е. да се има научна свест за да се каже ‘јас сум во идеологијата’ (сосема вонреден случај) или општ случај (‘јас сум бил во идеологијата’). Како што е добро познато, обвинувањето за *идеолошество во идеологијата* се однесува само за другите, никогаш за себе (освен ако не се работи за спинозисти или за марксисти, што е, од овој аспект, сосема исто). Тоа значи дека *идеолошката* нема *надворешност* (за себе), *иуку* дека, *истовремено, не е ништо освен надворешност* (за науката и за реалноста)“ (Altiser; 2009: 70-71 – курзивот е мој).

Што можев да заклучам од ова кратко прелистување на „старите нотеси“ од литературната историја и од нивното реконтекстуализирање / преобмислување денес? Прво, дека ова наше постидеолошко време дозволува интересен парадокс. Имено, современите толкувања на поимот идеологија не подразбираат креирање нови идеолошки семејства, туку декодирање на старите, и тоа по пат на реконфигурација и реинтерпретација. Затоа и можев, нели, да го исчитам дискурсот на едно „минато време“ оправдувајќи го изборот на зададената тема. Но, иако идеолошки обоен – а, каков, впрочем, и можел да биде во тоа историско лудо време – дискурсот на Димитар Митрев не само што нуди рационални согледби, туку и помага да сфатиме дека тезите од неговата „Дирижирана уметност“, кои се однесуваат на советско-бугарското соцреалистичко искуство, во голема мера важат и за нашето поранешно, југословенско. Имено, како продукт на сопствената опсесија, тоа општество *го произведувало токму тоа што го кријувало*. Затоа, не само што е, на извесен начин метакритичен, дискурсот на нашиот Митрев е, истовремено, и денотативен – има удвоена вредност, која одлично го илустрира тоа што Тери Иглтон го вели за идеологијата денес – дека идеологијата не е ништо друго освен едно „колективно симболичко *самоизразување*“, кое, покрај спротивставените интереси, ги *промовира* и интересите на општествената група / класа на која ѝ припаѓа. Или, уште попрецизно, „идеологијата е ‘акциски ориентиран дискурс’ во кој контемплативното спознание, главно, им е потчинето на ‘арационалните’ интереси и желби... Се јавува како *убедувачки или рејторички вид збор*... кој не е *толку заинтересиран за ситуацијата ‘каква што е’*, *иуку* за *произведување одредени ефекти* *корисни за политички цели*“ (2005: 60 – курзивот е мој).

И сосема на крај од овој дел, како заклучок на претходно реченото, би кажала само дека секоја изјава може да стане идеолошка ако е водена од скриени мотиви што легитимираат одредени интереси во борбата за моќ (во случајов мислам на натежнувањето меѓу Тито и Сталин). Но, во критичкиот дискурс на нашиот Митрев нема – за жал (или, во тоа време, за среќа) – никаков идеолошки конфликт со политичката опција комунизам, можеби само скриена желба да се отвори прашањето за идеологијата, небаре обврска на следните поколенија, да конституираат една нова *политика на висината* (Фуко), како основен императив за интелектуалците од сите времиња²¹.

²¹ „Заведени од убавината на идеите, интелектуалците мошне често решаваат дека стварноста што одговара на нивните идеи, исто така, треба да биде убава – до денот кога ќе се најдат лице в лице со вистинскиот фашизам или, пак, со вистинскиот комунизам“ (Тодоров; 2001: 132).

Libertas (...чиїајќи зо Тодоров)

„По различни патишта и на различни начини дојдов
до својата *вистина*: не се искачив само по една скала...
И секогаш неволно прашував за патиштата – тоа беше против
мојот вкус... од кој веќе не се срамам и кој веќе не го кријам.
‘Ова е м о ј о т пат – а каде е вашиот?’ така им одговарав на тие
што ме прашуваа ‘за патот’. Бидејќи определен пат – не постои!“
Така зборуваше Зарайџустра

Споменатата констатација на Фуко и цитатот од книгата на Ниче, го потврдуваат ставот дека улогата на интелектуалците е тесно поврзана со политиката што нè обликува како социјални, мисловни и ангажирани суштества кои го отвораат прашањето за потрагата по вистината и за нејзините вредности. Затоа, можеби, и не толку идеологијата, колку чинот на *одговорност* е моментот што ги интерпелира интелектуалците како јавни личности, кои имаат храброст за артикулирање на сопствените размислувања задржувајќи го, при тоа, и чувството за *сиројливств*-*вување* и чувството за *ангажирање*. Го велама ова свесна дека говорењето вистина (и потрагата по неа!) е доказ за политичка, но, пред и над сè – морална коректност, сознание што произлезе од моето академско и скромно животно искуство, а ја доби својата потврда на страниците од книгата *Должност и наслади* на Цветан Тодоров.

Тодоров е француски автор со бугарско потекло, чијашто младост поминала во комунистичка Бугарија (тоталитарно општество со псевдоидеолошка диктатура), а творечката зрелост во буржоаска Франција (либерално општество со демократско уредување). Но, иако имигрирал, тој никогаш себеси не се сметал за политички емигрант, туку за *иолиички граѓанин*, интелектуален поданик на Франција од 1963 година, outsider што станал insider за во дваесет и третата година од својот живот да се види себеси како атопичен. Растргнат меѓу своето реално и претпоставено / веројатно Јас, предизвикано од социјалната шизофренија на времето, тоа го исправило пред најважното антибиографско прашање на светот: кој би бил јас сега доколку останев во Софија и не дојдев во Париз?

Во педесеттите и во шеесеттите години на 20 век Бугарија беше земја во која оловната завеса беше непробојна, политичката контрола целосна, а слободата на говорот и на печатот обременети со цензура. Помалку или повеќе, атмосферата во сите комунистички земји во тие години е слична, па оттаму и констатацијата што нè уверува дека секој обид за сомневање во решенијата на врховната власт не можел да се доживее поинаку освен како нереален. Слично на желбата „да се протестира затоа што врне или, пак, затоа што е ведро. Ако и го правеше некој тоа, се сметаше за грешка на вкусот – вели Тодоров и додава – комунистичкиот режим ја имаше достигнато својата совршеност: изгледаше природен, значи неподвижен... Глобалниот ефект на животот под комунизмот, во основа, не беше да се направат од нас вирулентни антикомунисти, туку да се породат *вирулентни антииолиични*

чари²²...: суишесѣва шѣо од својој хоризонѣ оѣсѣранувааѣ секаков инѣтерес за ѣолиѣикаѣа. Колку што е можно поактивно, ние сакавме да останеме неактивни“, открива неговиот глас (Тодоров; 2004: 35 – курзивот е мој).

Овој опис на животот и на луѓето во тоталитарните општества од минатиот век го вади во преден план односот кон демократијата, всушност односот на општественото уредување социјализам кон персонализмот, кон човечките права и слободи, кон личноста и нејзината автономија, дури и тогаш кога политичко-правниот вокабулар содржи јасен и декларативен презир кон секаков вид експлоатација, беда и дехуманизација. Претставата за тоа каков, всушност, бил социјализмот, ја вообличил Лешек Колаковски [Leszek Kołakowski] уште во 1968 година, кога на благо ироничен начин појаснил дека социјализмот не може да биде „општество“ ако човекот е несреќен кога го изнесува своето мислење, а среќен доколу не го прави тоа, ниту, пак, може да биде „општество“ ако во него подобро живеат тие што немаат никакво мислење. За него, социјализмот не може да биде „држава“ ако владата ги одредува правата на граѓаните, а тие не можат да ги одредуваат нејзините, ниту, пак, може да биде „држава“ ако донесува пресуди без судска постапка. Во екстремни услови на живот, и дисидентството како алтернатива станува неможно. Затоа, според Тодоров, „во една тоталитарна земја, на која власта контролира сè, не може да се живее без да се прави компромис“ (2004: 33). Еве зошто.

Како моноорганизирана структура со еднопартиски систем на управување, реалсоцијализмот беше затворено бирократско општество со лажен егалитаризам, чијашто ригидно-хиерархизирана и патерналистичка структура не дозволуваше плуралистички здруженија и идеи. Харизматските личности на врвот (од типот на Сталин, Тито, Мао), ветуваа социјална сигурност за сметка на персоналната слобода, која беше под контрола на идеолошките механизми, доминантни во сите сфери на јавниот живот. Протежирајќи го колективизмот и апсолутната лојалност кон државата, тоталитарното уредување пропагираше дека човекот е моделиран од историските законитости и од општествените околности во кои индивидуалниот отпор речиси ништо не може да промени. Оттаму е разбирлива и појавата на homo-duplex, човек што осцилира меѓу херојскиот чин на дејствувач и апстинентното поведење на премолчувач. Еве што вели Тодоров во врска со ова прашање: „да останев во Бугарија, би ги поднесувал истите фрустрации и истите деформации како и моите некогашни пријатели. Не би станал херој, ниту гад; би го поминал животот лавирајќи меѓу тие два екстремни пола“ (2001: 78). Значи, станува збор за два можни дискурса што се практикувале во тоталитарните општества: едниот јавен, другиот приватен. Јавниот дискурс се грижел само за една, соодветна вистина, продуцирајќи „дублетчици“, двојни мислителци, кои користеле, симултано, два регистра на живата реч. Регистрите се поништувале меѓусебно во противречноста што ја застапувале од име на Партијата на која ѝ припаѓале барајќи логика во не-кохерентноста како принцип. „Сите ние знаевме да жонглираме со тие различни

²² И Герѓ Конрад, Унгарецот со импресивна биографија, еден од најзначајните современи европски писатели, вели дека уште во најраното детство станал антиполитичен, макар што нема ниту еден важен политички или историски настан што останал необележан од него, дали преку јавен збор или преку граѓански гест (додала А. Бановиќ).

регистри на живата реч... според потребите на моментот“, вели Тодоров. „Луѓето од мојата генерација, кои израснаа по доаѓањето на комунизмот, и следните генерации беа поизвештени во тие вежби отколку нашите постари: изгледаше дека ние сме ја примиле таа способност уште со мајчиното млеко“ (2001: 43).

Во култната книга *Заробениот ум*, полскиот дисидент Чеслав Милош [Czesław Miłosz] – слично на Орвел [Orwell], кој го дефинираше тоталитаризмот како поробување преку контролирање човечки умови и чувства – станал свесен дека пострашно од физичкиот терор е поробувањето однатре. Тоа внатрешно ропство развило стратегија на двојно мислење (double-think), кое водело до губење на идентитетот. Оваа појава била честа кај интелектуалците од комунистичките земји: место да бидат духовна сила на народот, повеќето од нив станувале дури и соучесници на владејачката идеологија, морално-политички подобни на нејзината логика. Уште во 1953 година, Милош ги образложил двата клучни механизма (кетман и Мурти-Бинг), кои во времето на сталинистичката епоха му помагале на тотализираниот човек да го зачува својот идентитет. Но, проблемот е многу посериозен одошто изгледа: многу посилен од желбата за внатрешна хармонија и среќа е застрашувачкиот механизам на физичкото уништување поради кое овој тип хипокризија не останал карактеристичен само за тоталитаризмот. И денес е продуктивен неговиот модел, особено во посткомунистичките општества, кои сè уште не успеале да обезбедат објективна пресметка со минатото и праведна оценка за него. Нивниот некритичен однос сега продуцира нов вид кетманство.

Но, иако од еден екстреман општествен контекст (просоветски режим на уредување) Тодоров дошол во друг (евро-либерален контекст со развиена демократија), тој никогаш не бил дисидентски писател, ниту, пак, станал режимски зашто занимавајќи се со универзално-хуманистички теми²³: потрагата по вистината, улогата на историското паметење, средбата на културите и заблудите на современата демократија, тој успеал да ја избегне инструментализацијата на двата система. И сето тоа во Центарот за истражување на уметностите и на јазиците во Париз, проживувајќи ја во себе драмата на декултурацијата и на акултурацијата (избледувањето на домицилната култура и усвојувањето на новата) минувајќи низ болните метаморфози на транскултурацијата (усвојување нов код, без загуба на стариот), во свесната потрага по духовно семејство видено со очите на еден посетител што станал имигрант за да сфати на крајот дека нема спокојно место на светот во кое ќе може да си биде идентичен на самиот себеси (Тодоров; 2004: 125-135). Резултат на тој врвен хуманистички ангажман на Цветан Тодоров се мноштвото негови книги со сличен жанр (*Сиroyти експремноста, Секавање за злошто, искушение на доброшто*), но, можеби, најмногу таа, *Во име на народот: сведоштва за комунистичките логори*²⁴ – книга со потресни признанија за бугарските казнени колонии во Белене (остров на Дунав) и во Скравен.

²³ „Моето дејствување врз светот поминува преку словото: пишувам, но, исто така, сакам да дејствувам врз мислата на моите современици. Хуманистичката мисла не дефинира политика; таа зацврстува повеќе патокази, кои дозволуваат да се оценува различна политика“, вели за себе Тодоров (2004: 200).

²⁴ Од францускиот оригинал: Tzvetan Todorov, *Au nom du peuple. Temoignages sur les camps communistes, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, Paris, 1992* (или *Voices from the Goulag – Life and Death in Communist Bulgaria, Pennsylvania State University Press, Philadelphia, 1999*).

Претполагам сега дека, проследувајќи го ангажманот на Тодоров и тој на Митрев, мојов дискурс, можеби, остави впечаток како да сакам да актуализирам еден недоволно уверлив линк, кој би ги поврзал двата теоретичара – едниот марксист, другиот хуманист – но идејата ми беше да покажам, всушност, како реагираат интелектуалци од иста (или слична) провиниенција кога – по личен избор или во случајни животни околности – ќе се најдат во различни општествени и политички контексти, задржувајќи (или менувајќи) го својот светоглед. Имено, книгата на Тодоров открива дека во своите рани школски години, и покрај влијанието на семејното опкружување, Цветан се формирал како ревносен пионер комсомолец²⁵, кој во периодот на својата адолесценција станал антикомунист негувајќи аполитичен однос кон светот при градењето на својата интелектуална кариера. Токму неговото, според многу работи противположно размислување во годините на неговиот формативен период, ме насочи кон прашањето за односот на интелектуалците кон должноста и кон вистината. Но, пред да го отворам и ова прашање, сакам да потсетам на еден теориски поим елабориран во книгата *Херменевтика на субјектот* (*L'herméneutique du sujet*, Seuil/Gallimard, 2001). Во неа Мишел Фуко говори за поимот *паресија* (*parrhêsia*) – преведуван најчесто како *libertas* или *слободен говор* – поим што подразбира и *еџос* (морална вредност, став) и *техне* (техничка процедура), а за противници ги има ласкањето и реториката. „Во *parrhêsia* – вели Фуко – постои некој што зборува и му зборува на друг, но така што другиот, спротивно на ситуацијата на ласкањето, може да изгради автономен, независен, полн и задоволен однос со себеси“ (2003: 472-473). Ставот на Фуко открива дека „во *parrhêsia* има место само за вистината. Ако нема вистина, нема слободен говор“ вели тој (2003: 477). Затоа, како форма со која се пренесува дискурсот на вистината, *паресија* / *parrhêsia* е неделива од улогата на јавните интелектуалци и од нивното влијание во општеството. Тоа го потврдува и Цветан Тодоров, но на еден поинаков начин.

Имено, давајќи балансиран одговори на слатките провокации од новинарката Катрин Портвен / Catherine Portevin, Тодоров во *Должности и наслади* (*Devoirs et délices*, Seuil, 2002) го артикулира прашањето за *ангажираноста на интелектуалците* во настаните, со посебен интерес за општеството. Но, балансот на Тодоров еманира и суптилна доза решителност, која потекнува од неговиот однос кон фундаменталните хуманистички вредности. Иако за оваа проблематика консултирајќи редица написи и интелектуални биографии, кои ми помогнаа да сфатам дека темава е тесно сврзана со политиката, помислив дека ќе биде добро да ги проверам уште еднаш своите ставови, но сега од аспект на еден „набљудувач“, кој низ живот поминувал како „толкувач“ на општествено-историските околности во овој дел

²⁵ „Треба прво да ви зборувам за годините кога верував. Тоа беше, навистина, ‘вера’...: веруваш, потоа ја губиш верата. Мислам дека ја загубив верата кон 1953 година, датумот на смртта на Сталин. Во 1952 година влегов во гимназија. Значи, го напуштив колежот во кој имав вистинска политичка акција, иако смешна, меѓу дванаесеттата и тринаесеттата година. Тоа беше единствениот момент од мојот живот во кој бев вистински борец, активист. Сите ние припаѓавме на ‘масовна’ организација и јас бев, во нашето училиште, водач на малите пионери. (...) Да се стави таква сурова власт во мои раце! Што би требало да сторам за да не станам апаратчик? Јас секако ѝ го должам тоа на својата семејна средина што мојот фанатизам од тоа време мораше да биди подбив (но, и страв, исто така)“ (2004: 20-21).

од светот. Но, пред да ги артикулирам сознанијата до кои дојдов, дозволете ми, ве молам, да се послужам со уште еден цитат: „Секогаш на интелектуалците им се поставува прашањето: дали сте ангажиран? Треба ли да се биде ангажиран? – се прашува Тодоров, Тоа нема значење (...). Сосема друго прашање е *одговорносѝа* (...) Еден неодговорен интелектуалец е тој што прави друго по однос на тоа што го вели, кој го користи својот углед за да привлече други околу себе во насоката што му одговара... Со оглед на тоа што неговиот занает е да размислува, неговите обврски се потешки од тие на другите“ (2004: 202).

Компарирајќи ја интелектуалната *одговорносѝ* со интелектуалниот *грев*²⁶, Тодоров асоцира на латинската поговорка „Quod licet Jovi non licet bovi“ – употребена од страна на Хана Арент во врска со политичката кариера на Бертол Брехт [Berthold Brecht] – која, пак, во еден перфиден превод би звучела (и значела) вака: „тоа што му е дозволено на волот (човек од народот), не му е дозволено на Јупитер“. Тодоров поентира: „Колку повеќе имате власт (политичка, интелектуална, симболичка), толку е поголема вашата одговорност“ (2004: 203). Потоа следува еден сублимиран ракурс за политичката абдикација на Албер Ками [Albert Camus] во врска со алжирскиот конфликт, *vis a vis* случајот Ремон Арон [Raymond Aron] кој се залагал за независност од колонијална Франција, засилувајќи ја кај мене дилемата – што, всушност, значи да се биде *ангажиран* (во политиката, државата, институциите), а што да се остане само „*ангажиран набљудувач*“²⁷. Иако знам дека ниту еден живот не е поубав од тој на маргините, како што нè уверуваше Балзак [Balzac], сепак, се прашувам дали одлуката за апстиненција не ѝ одзема нешто на желбата за концепција? Можеби само ја регулира, релативизира или реорганизира нејзината моќ?

„Во извесен момент“, „интелектуалецот мора да се одрече од логички аргументи и од рационална анализа и да реагира со своето битие: *‘тѝој молчи или тѝо слуша својот демон’*“ (2004: 206), што ќе рече, ја става *совесѝа* на испит. Но, иако го разбира тоа чувство кај Арон, Тодоров покажува повеќе симпатии кон гестот на Ками, кој ставајќи го под ваган својот „демон“, молкнува по однос на алжирската криза за да биде „душа просветена од разум“²⁸, па дефинирајќи го тоа како *субјективна одговорносѝ*, признава дека, иако не пишува фикции како Ками, туку се интересира за политичката историја на идеите како Арон, тој е, сепак, поблизок до *абдикацијата*, одошто до *ангажираносѝа*: „Не учествувам секојдневно во политичкиот живот“, вели за себе „не предлагам конкретни решенија, се задоволувам оддалеку да ги коментирам настаните, без да се изложам на опасност. Значи, следам една насока што ги комбинира *несоодветносѝите* на едниот и на другиот... Да кажеме дека *се обидувам да не заборавам кој сум кога пишувам...*“ (2004: 207). И подолу: „Забележав кај

²⁶ На истава тема Тодоров расправа и во книгата *Осродениот човек (L'Homme dépaycé, Seuil, 1996)*, каде што вели: „...правото на слобода мора да биде урамнотежено со должност кон одговорност“ (2001: 140). И подолу: „Интелектуалниот грев е посебно тежок грев“ (2001: 143).

²⁷ Синтаagma е наслов на една Аронова книга. Се однесува на луѓе што се способни да се стават себеси на местото од тие на кои им судат. Познато е дека Ремон Арон бил само привремено ангажиран политички и тоа во владата на Де Гол [De Gaulle], кога министер бил Андре Марло (André Malraux), па мислам дека е соодветна, бидејќи до крајот на животот останал слободен интелектуалец како еден од водечките коментатори во *Фиџаро*. За себе рекол: „од почеток до крај бев набљудувач, а таму каде што бев ангажиран, се случи тоа на еден речиси студен начин“.

²⁸ „Дали сум убава душа затоа што не работам во министерски кабинет, ниту манифестирам на плоштадот Бастиља со својата лента во рака, ниту, пак, катаден потпишувам петиции? Не сум сигурен дека повеќе ќе помогнам да се преобрази светот, кога би ги избрал тие други патишта“ (Тодоров; 2004: 201).

себе дека мојот привилегиран начин на општење минува преку пишувањето повеќе, одошто преку... јавната расправа. Јас не го бранам тој избор, тоа е прашање на темперамент... (...) Но, не треба да се претерува: не сум ексцентрич, ниту затворен човек: токму – *маргинален центрисит*“ (2004: 298-299).

И еве го сега моментот што, надополнет со синтагмата *дискрејно иприсуиен аујсајдер* – која ми изгледа посоодветна за Тодоров со оглед на неговата „неутрална“ позиција како натурализиран Французин, како и искуството на една поинаква група интелектуалци²⁹ – ми се стори доволно сугестивен. Но, иако го привлече, синтагмата *маргинален центрисит* не го задржа моето љубопитство, туку една реченица со чувство за самосвест, која во својата привидна неутралност содржи и голема доза емотивност, а паѓа в очи уште при првото читање на текстот: „се обидувам да не заборавам кој сум кога пишувам“. Небаре скроена по мера, како излез од дилемата што притиска, од прстот што покажува и прозива, таа порачува дека секој од нас би можел да се затскрие зад неа и да здивне, вовлечен во сопствениот кожурец избегнувајќи го позиционирањето, соочувањето, артикулирањето на тоа што е вистина, етика, правда. Но, дали? Постои ли кожата во која сите ние би можеле да се чувствуваме еднакво удобно? Дали нашето знаење и нашата моќ, чувството за правда, вистина, одговорност, морал, се еднакво дозирани во секого од нас?

Во предговорот на клучната *Nous et les autres*³⁰ (една од ретките книги на овој интелектуалец, која, за жал, остана непреводна на македонски јазик³¹), Тодоров признава дека во времето на комунистичкиот режим во Бугарија живеел како „човек со две личности“, што ќе рече – бил *дволичен*: „првата од двете беше јавна и покорна – вели тој – а другата приватна, која постапува по своевидување... Мојата приватна личност не беше, како што си замислував, само дело на мојата волја“ (1994: 7; курзивот е мој). Но, дури по доаѓањето во Франција Тодоров сфатил дека приврзаноста кон демократските идеали не секогаш е заснована врз разумот: повеќето од неговите нови колеги не реагирале етички во врска со тогашните историски случувања (мислам на мајските настаните од 1968 година): „Не влегувајќи во подробности, ќе речам дека живеел како *малограѓани* (...) бев непријатно изненаден од таа целосна неусогласеност меѓу нивниот начин на живот и тоа што го говореа, од конфликтот... меѓу две независни, па дури и спротивни тежнења... На тој заклучок ме наведе моето претходно искуство и *одврајноста што ја чувствувам кон зборовите што немаат ништо заедничко со делата*“ (1994: 9; курзивот е мој).

Од лично искуство знам дека не може да се глуми голем интелектуалец, додека животот ви поминува во тело на црв голтајќи ја одговорноста за етичките прашања пред кои ве исправа звањето академски граѓанин, јавен интелектуалец или борец за човекови

²⁹ Мислам првенствено на сер Исая Берлин [Isaiah Berlin], тој „Евреин, странец и маргиналец“, како што го опишува неговиот биограф Мајкл Игнатијеф [Michael Ignatieff], поттикнат од Берлиновата убеденост дека не е создаден за јавен став. Имено, иако никогаш не се ангажирал, тој станал познат и признат по своите есеи и предавања, кои му овозможиле атипична позиција. **Како противник на сите мистификации во политичката теорија и практика**, својот систем од вредности го базирал врз идеите на англиската либерална мисла. Иако е роден во Рига (Летонија), својот работен век го поминал во Оксфорд каде што студирал и предавал социјална и политичка теорија. Во Берлиновата историја на идеи, слободата е главна тема...

³⁰ *Mi i drugi: francuska misao o ljudskoj raznolikosti*, Beograd, 1994.

³¹ Атанас Вангелов е, засега, единствениот што на македонски јазик ги има преведено следниве книги на Цветан Тодоров: *Поетика* (1990); *Енциклопедиски речник на науките за јазикот I-II* (коавторство со Освалд Дикро [Oswald Ducrot]; 1994); *Сиротин експеримент* (2000); *Одрогениот човек* (2001); *Должности и наслади* (2004).

права. Мислам на „вистината“ и на потрагата по неа, дури и по цена да останете изолиран, маргинализиран, малтретиран. Но, зар тоа не беше прашањето што ја отвора дилемата за личен избор? Секако, но само во прилог на една субверзивна и масивна машинерија во која ја играте улогата на мало, изабено шрафче... Џуџиња – го парафразирам сега Тодоров – можеме да се качиме на рамената од цинови: таква е нашата привилегија на „набљудувачи“ и... „премолчувачи“³². Се разбира, историскиот контекст ги диктира и условите на живот, но клучната политичка амбиција на интелектуалците од сите времиња не е да ја менуваат свеста кај луѓето, туку да ги менуваат институционалните и политичките режими што создаваат „вистина“, зашто вистината е моќ. Сепак, одговорноста е бреме што тешко се носи... „Копнежот по тоталитарен систем, кој несвесно го преживуваат голем број индивидуи, потекнува од извесен страв од слободата и од одговорноста – нешто што ја објаснува славата на сите тоталитарни режими...“, вели Тодоров „имаше нешто застранувачко во изразот империја на злото применет на СССР иако, спореден со демократијата, тоталитаризмот е неоспорно зло: тој израз дозволуваше да се идентификува злото со едно место и со еден режим, како да ни е нам наполно туѓ, со едно ние, удобно отелотворение на доброто. Така како што не е затворено во ѓаволот, злото не е исклучиво својство на ниедна империја“ (2001: 32-33). Затоа претставата за интелектуалците денес налага една поинаква перспектива, таква што, инспирирана од Кантовата сентенција *sapere aude*, ќе има храброст за користење на сопствениот ум и разум; самостојно, без управување од друг, без страв од јавно артикулирање на сопственото размислување по повод некоја масовна хистерија или глупост без оглед дали е таа од локален, академски, или од глобален, политички карактер. Тие интелектуалци имаат критичка дистанца не само кон општествените институции, културното наследство и демократското право во општеството, туку и кон личниот идентитет, преиспитувајќи ја постојано елитноста на сопствената позиција. Слободни се: можат да избираат, да се самоодредуваат, да донесуваат одлуки, да бидат господари на самите себеси (*autos, ipse*), зашто не постои слободна волја без *ipseit*, без автономија³³ на сепството, без суверенитет – без тоа што почнува и завршува со себеси...

Големиот француски хуманист Жан-Жак Русо [Jean Jacques Rousseau] рекол дека повеќе ја сака опасната слобода одошто мирното ропство, а во текстот „Да им се каже вистината на моќните“, Едвард Саид [Edward Said] го сугерира следново: „Не мислам дека моето стручно образование од областа на литературата ме обврзува само на тоа, па не престанувам да се занимавам со прашања од јавната политика само затоа што имам потврда дека единствено смеам да предавам современа литература. Зборувам и пишувам за поопшти прашања зашто, како *целосен амајтер*, ме интересираат работи што се многу пошироки од мојата тесна професионална кариера. Секако дека за тие прашања, за кои во училишната никогаш не зборувам, вложувам своевиден напор да здобијам нова и поразновидна публика“ (XI/2006: 229). За какви „аматерски упади во јавната сфера“ зборува Едвард Саид и на што го обврзуваат тие кога вели: „Им го поставувам на интелектуалците основното прашање: Како се зборува вистината? Која вистина? За кого и каде?“.

³² „Џуџиња, можеме да се качиме на рамената на цинови: таква е нашата привилегија на читатели“, вели Тодоров почитувајќи ја мислата на авторите од минатото, „поактуелна дури и од утринскиот весник“, но и способноста да се води со нив дијалог низ вековите (2004: 195).

³³ „Во демократијата постои привилегијата на автономноста: може повеќе да се дејствува во служба на својата волја и на нејзините решенија, отколку да се биде поттикнат од силата на припадноста и од нејзините сметки за иднината“ (Тодоров; 2001: 186).

Лебдечки и слободни – независни – вистинските јавни интелектуалци³⁴ се *movers and shakers* (Ралф Дарендорф [Ralf Dahrendorf]), личности што видно и впечатливо ги движат и менуваат околностите подарувајќи му на своето време јазик што ќе го разберат и обичните луѓе. Како носители на либерален дух³⁵, тие се способни да го „дефинираат менталитетот на цела една генерација“ (Ноел Анан [Noel Annan]), а во своите разновидни интелектуални изведби да го задржат чувството за *сиропивставање* и чувството за *ангажирање*. Како? Така што ќе го „разбистрат контекстот, ќе го оспорат наметнатиот молк и нормализираниот спокој од некоја невидлива сила, секаде каде што е возможно тоа“ (XI/2006: 242).

Во книгата *Одрогениот човек* (*L'Homme dépaycé*, Seuil 1996), Тодоров се осврнува на типологизацијата на интелектуалците што ја дава американскиот филозоф и социолог Кристофер Леш [Christopher Lesch]. Издвојува три улоги: „интелектуалецот како *глас на совеста*, како *глас на разумот* и како *глас на имагинацијата*...“ (2001: 123), што соодветствува на три клучни категории: доброто, вистината, убавото, а според тоа и на три стилски формации: рационализам, просветителство и романтизам. Оваа поделба Тодоров ја сврзува со Веберовата [Weber] дистинкција за тројната формула на легитимноста: традиционална, рационална, харизматска, но самиот ја претпочита поделбата на Монтењ [Michel de Montaigne] „која разликува три вида однесувања кон *вистината* и кон *вредноста*: однесувањето на *нихилистите* (...), кои се откажале од *попраќањата* по вредности; однесувањето на *догматичарите*, кои веќе ги нашле; и однесувањето на *нескропљивите истражувачи*, кои го следат своето истражување иако знаат дека тоа никогаш не може да се доврши... Интелектуалецот од третиот тип, ниту догматичар, ниту нихилист, има работа и со *вистината* и со *вредноста*... тој ги живее тие два односа во хармонија... Последниот интелектуалец, спротивно на другите, не е анахронизам“, вели Тодоров (2001: 125; курзивот е мој).

Кога би сакала сега да го толкувам овој цитат преку теорија за вистината на Мишел Фуко, би рекла дека кога избирате да пишувате или јавно да говорите за некоја тема, не целите кон тоа да покажете дека сте паметен / паметна или дека сте во право, ами се обидуваат да ја измените моралната клима на општеството во кое либерално-демократските права и слободи не ќе бидат привилегија само за избраните, туку норма и обврска за сите. Но, односот кон вистината не ве дефинира како наивен идеалист – говорењето вистина е „внимателно мерење на алтернативите, избирање на вистинските и нивно интелегентно излагање таму каде што можат да придонесат за доброто и за промените“ (XI/2006: 235). Со други зборови (и секогаш со други зборови): *говорењето вистина* е свест за политичка и за

³⁴ За Ециони [Amitai Etzioni] постојат два вида јавни интелектуалци: едните се академски, а другите боекски или слободни интелектуалци (живеат само од пишувањето). Со оглед на своите фиксни работни места во академската заедница, првите се интелектуално, идеолошки и политички независни, но тежнеат кон mainstream, за разлика од вторите, кои се обидуваат да создадат алтернативна сцена. Статистиката е на страната на првите, но факт е дека повеќето од нив се под постојан удар на критиката (на некои им се забележува дека се премногу академски, на други дека се премногу популарни, дека книгите им се компилација од нивните колумни во кои даваат бледа дијагноза на стварноста губејќи ги академските стандарди). Слободните интелектуалци, пак, ги обвинуваат за политичка или идеолошка пристрасност кон елитите на власт поради загриженоста за својот економски опстанок...

³⁵ Вистинските јавни интелектуалци се либерали од посебен тип. Го чувствуваат пулсот на своето време. Можеби поради тезата дека „слободата е поважна од еднаквоста“, како што вели Карл Попер [Karl Popper], тие ретко се ангажираат во политички партии, што не значи дека немаат политички цели.

морална коректност³⁶. Но, еве го повторно Едвард Саид: „Мислам дека ништо не заслужува толкава осуда колку тие духовни навики на интелектуалците што ги носи избегнувањето – тоа карактеристично откажување од тешкото и принципиелно стојалиште за кое *знае* дека е исправно, но, сепак, решавате дека не треба да го заземете. Не сакате да оставите впечаток дека сте премногу политизиран; се плашите да не помислат дека сте контроверзен, ви треба потврда од некој шеф или авторитет; сакате да ја сочувате репутацијата на урамнотежен, објективен и на умерен; се надевате... на некој одбор или престижно министерство... на почесен докторат, некаква голема награда, можеби амбасадорско место. Тие навики *par excellence* ги расипуваат интелектуалците. Ако нешто може да го промени, осуети и, конечно, да го убие страсниот интелектуален живот, тогаш се тоа тие размислувања...“ (XI/2006: 235).

Му се враќам повторно на Тодоров за да ве потсетам што беше за него „политички коректно“. Политички коректното, всушност политичката коректност (political correctness³⁷) е неразделна од животот на модерните демократии и е поинаква од конформизмот, од тоа што самиот Тодоров го опиша некаде како говорење или однесување приспособено на публиката од балконот. Или, поконкретно, ако конформизмот беше облик на однесување што имитира некој доминантен модел (тој на силните, победниците), тогаш „политички коректното ги валоризира поранешните победени, групите што биле жртви на дискриминација во минатото (...) Сите тие акции се политички по форма, но нивната содржина е морализаторска“, вели Тодоров. „Ете зошто претпочитам јас да зборувам за *морално коректното*“ (2004: 258).

Во книгата *Опшчувањата на светот*³⁸, напишана во форма на дијалог меѓу двајца славни филозофи, Ален Финкелкраут (Alain Finkielkraut) и Петер Слотердајк, последниов вака ги дефинира концептите *јавна сфера* и *слободен говор* појаснувајќи како во демократските општества денес се разбира терминот *политичка коректност* и кон што води таа: „Давајќи им на сите право да се изразуваат слободно, демократијата го укинува внатрешниот свет на задршка кај граѓаните поради што би можеле да се вратат рептилите. Во Соединетите Американски Држави претпоставката за *free speech* се применува поради кардинално одошто во Европа. Сè додека не беше познат напливот на политичката коректност, законски беше да се бранат и најекстремните мислења вклучувајќи ги антисемитите и расистите, што е многу поздравно одошто да се претпоставува нешто околу туѓата потенцијална воздржаност. Јавниот простор сега е зафатен од климата на прогон. Дегенерираната слобода на говорот

³⁶ „Добрите луѓе никогаш не ја кажуваат вистината: толкава добрина е болест за духот... Сето тоа што добрите го викаат зло, мора да се собере за да се роди *една* вистина: о браќа мои, дали сте доволно зли за *таа* вистина!“ (Фридрих Ниче, *Така зборувааше Заратустра: книга за сите и за никој*, Македонска книга/Култура, Скопје, 1978, стр. 208).

³⁷ Изразот „политичка коректност“ е сврзан со намерата да се исправат историските неправди сврзани со расата, класата, полот и со сексуалната ориентација. Во својот оригинален контекст (избегнување изрази и постапки, кои можат да навредат, изопштат или маргинализираат социјално загрозени или дискриминирани поединци и групи), се користи од 1970 година, прво од т.н. Нова левица во САД, а подоцна и од некои американски универзитети. Но, во суштина, изразов има и едно иронично значење, што опишува настојување со кое, преку еден „новонастанат говор“ се наметнува нечија идеологија, која воведува цензура ограничувајќи ја, на тој начин слободата на изразувањето. Значи, се користи за да укаже на политичка намера со која официјалниот јазик се „чисти“ од „проблематичните“ изрази за да ги замени со нови, „политички коректни“ фрази, кои стануваат предмет на сатира во општеството.

³⁸ Alain Finkielkraut & Peter Sloterdijk: *Les battements du monde: dialogue*, Pauvert, Paris, 2003. (Види: Finkielkraut, Alain & Sloterdijk, Peter: „Otkucaji svijeta. Dijalog (II dio)“ in: *Europski glasnik*, X/2005, Zagreb, str. 55-150).

наполно зела залет. Никој веќе не мисли дека другиот го кажал тоа што сакал да го каже. *Полиитичкајќа коректност* поткрева еден процес, кој води кон општа параноја. Тоа упатува на еден трет аспект... дека современото општество е копиран облик на римскиот циркус... Сè додека не се направи радикална анализа на тоа како функционира јавната сфера, демократијата ќе биде само празен концепт...“ , вели Слотердајк (X/2005:73-74). Го наведов овој цитат за да покажам дека повеќе од кога и да е, јавното мнение добило форма на капитал со кој се шпекулира како со монетаризирана вистина на берза (се публикуваат претпоставки и ставови, кои предизвикуваат скандали). Но, каква е неговата врска со универзитетот како фигура на демократијата, независна од националната држава и од граѓанството?

Екстратериторијалноста, карактеристична за академската средина, нејзината алотопичност по однос на власта, е најважниот момент во историјата на европската мисла, која се труди да го задржи изворното значење на древната Платонова Академија претворајќи го во манифест на современите интелектуалци. „Сите големи злосторници на 20 век се повикувале на некаква утопија“, резонира Слотердајк „но, алотопијата треба гласно да се брани“, вели тој целејќи на академскиот мир како прибежиште на вистината, „деконтаминирано место без сила во кое полицијата и демагозите немаат пристап“ (X/2005: 80). Денешниот облик на универзитетот како модерна европска творба е идеја базирана на безусловното право во потрагата по вистина, право што ги отвора сите неопходни прашања во врска со *хуманиџе*. Но, претпоставената независност на универзитетите, нивниот имунитет, апсолутната отвореност и безусловната академска слобода во градењето сопствени „политика“ и етика, независни од надворешните моќи (теолошко-политички, економски и медиумски), ги доведува во прашање принципите на суверенитетот. Всушност, ги доведува во прашање „фантазмите на сувереноста, која ја поттикнува политиката на националистичките држави..., соочени меѓу себе во една безимена војна, на фронтови што се истовремено и симболички и виртуелни и реални, но, во секој случај, убиствени“, вели Дерида (Derrida) во текстот „Безусловност или суверенитет: Универзитетот и границите на Европа³⁹“ (2002: 74) и додава: „ете зошто треба до бескрај да се деконструира, но и да се разобличуваат механизмите, лукавостите и лагите со кои, на еден несправеден и селективен начин, уважениот дискурс за правата на човекот се приспособува кон хегемонистичките цели на надмоќните национални држави, кои никогаш нема да се откажат од својот личен суверенитет“ (2002: 77).

Што ни кажува овој дискурс, изговорен во форма на јавен настап, на Универзитетот за социјални и за политички науки Пáнтеион во Атина, пролетта 1999 година, во време на интервенцијата на НАТО врз Југославија? Ни кажува, гласно, дека – кога станува збор за прашања што се од суштински интерес за човештвото, воопшто – во критичкиот дискурс на универзитетите (како места во кои владее демократијата со големо Д), не треба да постојат граници и ограничувања. Безусловноста во промислувањето на вистината што ја дава меѓународното право, да се каже јавно тоа што се мисли, им го гарантира на универзитетите суверенитетот, вели Дерида, но истовремено ја открива и нивната кривост зашто секое мислење што успеало да ја надвлее безусловната капитулација, всушност, останало „без моќ“. Но, да се остане без моќ, не значи да се биде „без сила“⁴⁰ во градењето стратегија за

³⁹ Jacques Derrida, „Inconditionnalité ou souveraineté: l'université aux frontières de l'Europe“ (или: Jacques Derrida, „Unconditionality or Sovereignty: The University at the Frontiers of Europe“). Види исто: „Безусловност или суверенитет: универзитет на границама Европе“, *Kosmopolitike*, Stubovi kulture, Beograd, 2002, 64-81.

⁴⁰ Слично на отпорот што го пројавувале дисидентите во тоталитарните режими.

една нова политика, за едно ново „мислење на политиката“, која прави разлика меѓу сервилноста и критиката на суверенитетот зашто – ако концептот политичка коректност надвлее над универзитетите (како дом на интелектуалците), тогаш е крај на *паресија* (*parrhêsia*), на слободното мислење и изразување. Затоа е секогаш добро да им се навраќаме на некои автори и дела (ако веќе не го правиме тоа), зашто имам чувство дека запаѓаме во летаргија пред немоќта да се артикулираме себеси во време кога можеме и мораме да провериме некои хуманистички тези врз нашите најблиски примери од реалниот (академски и политички) живот, па од една самосвесна позиција да заземеме став меѓу еднаквите во светот на вистинските вредности или... ако повеќе сакате – во вистинскиот свет на вредности.

Литература:

- Dahrendorf, Ralf: „Intelektualci u doba iskušenja“, во *Europski glasnik* (XI/2006), Zagreb
- Etzioni, Amitai: „Jesu li javni intelektualci ugrožena vrsta“, во *Europski glasnik* (XI/2006), Zagreb
- Said, Edward W: „Govoriti istinu moćnima“, во *Europski glasnik* (XI/2006), Zagreb
- Said, Edward W: „Javna uloga pisaca i intelektualaca“, во *Europski glasnik* (XI/2006), Zagreb
- Finkelkraut, Alain & Sloterdijk, Peter (X/2005): „Otkucaji svijeta. Dijalog (II dio)“ in: *Europski glasnik*, Zagreb
- Furedi, Frank (X/2005): „Devalviranje intelekta“ in: *Europski glasnik*, Zagreb
- Тодоров, Цветан (2004): *Должности и наслади: еден животи на минувач: разговори со Кайрин Порџвен*, Фондација за македонски јазик „Небрегово“, Скопје
- Тодоров, Цветан (2001): „Политиката на интелектуалците“ во: *Одрогениот човек*, Тера Магика, Скопје
- Todorov, Svetan (1994): *Mi i drugi: francuska misao o ljudskoj raznolikosti*, Beograd
- Ѓорданова, Јулија (50/2002): „Хуманитарниот интелект на *своя* и *чужда* земя (Бележки върху Цветан Тодоров)“, *Демократиески преглед*, Софија, 2002/50, 323-236 (види <http://litenet.bg/publish5/iuiordanova/ctodorov.htm>)
- Фуко, Мишел (2003): *Херменевтика субјекта: предавања на Колеж де Франсу, година 1981-1982*, Светови, Нови Сад
- Ерштејн, Милаил (1-2/2008): „Postmodernizam i komunizam“, Tvrđa, Zagreb
- Фуко, Мишел (2006): „Вистина и моќ“ во: *Од модернизам до постмодернизам*, Темплум, Скопје
- Derida, Žak (2002): *Kosmopolitike (predgovori gostoljubivosti, oprostui i bezuslovnom Univerzitetu)*, Stubovi kulture, Beograd
- Benda, Julien (1997): *Izdaja intelektualaca*, Politička kultura, Zagreb
- Герѓ, Конрад (1992): *Антииполиитички прегизвик*, Култура, Скопје
- Altiser, Luj (2009): *Ideologija i državni ideološki aparati (beleške za istraživanje)*, Karpoš, Loznica
- Иглтон, Тери (2005): *Идеологија*, Темплум, Скопје
- Freeden, Michael; ed. (2006): *Političke ideologije: novi prikaz*, Algoritam, Zagreb
- Schwarzmantel, John (2005): *Doba ideologije: političke ideologije od Američke revolucije do postmodernih vremena*, AGM, Zagreb

- Dijk, Teun A. van (2006): *Ideologija: multidisciplinarian pristup*, Golden marketing-Tehnička knjiga, Zagreb
- Miloš, Česlav (2006): *Zarobljeni um*, Paideia, Beograd (vidi isto: <http://www.scribd.com/chedica22/d/51281557-Ceslav-Milos-Zarobljeni-um>)
- Bahtin, Mihail /Vološinov, V.N./ (1980): *Marksizam i filozofija jezika*, NOLIT, Beograd
- Balibar, Etienne: *Politika i filozofija pre i posle Marksa* (види: <http://www.mi2.hr/radioActive/past/txt/02.rasizam.balibar.rtf>)
- Kornilios Kastoriadis (2001): *Mašta, kritika i sloboda*, Republika, Beograd (Или: <http://www.yurope.com/zines/republika/arhiva/2001/Masta/sadrzaj.html>)
- Бауман, Зигмунд (2005): *Постмодерна етика*, Темплум, Скопје
- Фукујама, Френсис (1994): *Крајот на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје
- Verderi, Ketrin (2005): *Šta je bio socijalizam i šta dolazi posle njega*, Edicija Reč, Beograd
- Subotić, Milan (III-IV/2009): *Rusija između imperije i države-nacije: jedno tumačenje*, Treći program Radio Beograda, br. 143-144 (vidi isto http://ies-rs.academia.edu/milansubotic/Papers/814116/Rusija_između_imperije_i_drzave-nacije_jedno_tumacenje)
- Иглтон, Тери (2000): *Литературни теории*, Тера Магика, Скопје
- Митрев, Димитар (1970): „Дирижирана уметност“ во: *Огледа и критики 1*, НИК Наша книга, Скопје
- Радически, Науме (2009): *Литературните погледи на Димитар Митрев*, Македонска реч, Скопје
- Радически, Науме (4/1979): „Неколку нафрлувања за биографија на Димитар Митрев“ во: *Литературен збор*, Скопје (одделен отпечаток)

ЗЛАТКО КРАМАРИЌ
СИТЕ НАШИ ЛОГОРИ*
(ИЛИ ЗА ОДГОВОРНОСТА)

*Кој тврди дека
„Колима“ била поинаква
од „Аушвиц“, испраќа го по џаволиите.
Д. Киш, Живот, литература*

Нема сомнеж дека одредени настани / епизоди / ликови од нашата историја биле сурово премолчени; кон некои од тие настани сме се однесувале во согласност со филозофијата „како да“ не се случиле, а за некои други настани, во одредени политички времиња, било забрането јавно да се зборува, така што за тие, за владејачката идеологија, очигледно, проблематични настани, како и за нивните актери, не била дозволена никаква критичка расправа / проблематизација / конкретизација. А, за евентуалната рехабилитација на тие настани и актери не смеело ни да се помисли! Ставовите на владејачката идеологија / партија за тие настани и актери биле и единствено можни и задолжителни ставови! Случајот / темата „Голи Оток“ е еден од тие настани за кои можело да се мисли исклучително така како што за тоа мислела партијата и нејзините официјални идеолози. Секое критичко отворање на таа тема се сметало за субверзивна активност. Така, воопшто не мораме да се чудиме што за Голи Оток можевме да читаме, главно, вакви реченици:

„И сега да се чепка околу тоа (т.е. околу Голи Оток) и околу целата низа такви работи, значи да се урива сè што се случило до ден денешен. Не знам дали има смисла да се потегнува тој проблем, како одело и какви биле методите, иако морам да признаам дека страдаа и невини луѓе. Знаам за неколкумина што отидоа по џаволите, а беа чесни луѓе кои, случајно се нашле на патот. Не може за сето тоа да се зборува поедноставено“.¹

¹ Enes Čengić, *S Krležom iz dana u dan*. Knjiga četvrta, Globus, Zagreb, стр. 180.

И за работата да биде поинтересна, овие „незгодни“ реченици не ги изговорил ниту Јаков Блажевиќ, ниту Лазар Колишевски или некој друг партиски апаратчик, туку тие кукавички реченици ги напишал никој друг туку „најголемиот југословенски писател“ – Мирослав Крлежа! И воопшто не треба да се чудиме што и Станко Ласиќ и нашите либерали биле шокирани со оваа повоена „мудрост“ на човекот „што сакал да биде наш Емил Зола и кој добро знаел дека секогаш се бориме за хуманизам и за слобода кога се бориме за еден единствен невин човек“ (S. Lasić; 1989: 141). Но, тие „незгодни“ реченици, за наша голема жал, сепак, ги изговорил М. Крлежа! И во тој тажен факт се огледува целата политичка и друга трагедија на нашата повоена стварност! Бидејќи ако еден М. Крлежа можел да дозволи активно да учествува во релативизацијата на злото што ни се случило, тогаш воопшто не мора да нè чуди што такво однесување – „заеднички заборав“ – си дозволиле и сите други: од политичарите, па сè до обичниот народ! Тешко е да се верува дека и М. Крлежа ја ставил културата на заборавот пред културата на сеќавањето, ни тој не сакал да сфати дека заедничкото сеќавање, колку и да било трауматизирачко, е подобар темел за каква било коегзистенција од практикувањето заеднички заборав.

Рака на срце, можеби оваа последна реченица „не може за тоа да се зборува поедноставено“ – и отвора некаква надеж, која била системски потиснувана во тие „волнени времиња“; како со таа реченица да се бара некоја пукнатина што, сепак, ќе му овозможи каков-таков, „чесен излез“ од таа несреќна свест за тоа „дека се случиле некои работи за кои не би требало ниту ние, ниту идните генерации нешто повеќе да се трудиме бидејќи секое натамошно инсистирање на расветлување на ’темните дамки’, ’избришаните сеќавања’ во нашето неодамнешно минато, нужно ќе резултира со исчезнување на ’минатата чистота’ (сеќавање на легендата)² која, сепак, нешто значела во прагматичката (парична) пустош до која стигнала револуцијата малку по малку“ (исто). Треба да се биде искрен и да се признае дека, и покрај сите вредности, дискурсот, но и моралната свест на М. Крлежа се вселенски оддалечени од дискурсот и моралната свест на една Х. Арент или од дискурсот / моралната свест на Т. В. Адорно. Исто така, тој останува заробенник на една тоталитарна идеологија, која не му дозволува за „жртвите“ да размислува на начинот на кој размислува Ж. Амери. Тој не партиципира во вредностите на робовскиот морал, моралот на послабите, кој нема никакви можности „да им го загорчи животот на тие што ги угнетуваат другите“ (J. Ameru; 2009: 137). М. Крлежа неуспешно се обидува да побегне од нужната обврска и самиот тој, и за себе и за сите нас, посериозно поради нашата „работа на минатото“, да ни даде некои недвосмислени одговори на прашањата поврзани за „личната одговорност под диктатурата“. Имено, тие и таквите теми не е можно да се апсолвираат со банални ламентации за недефинираното пријателство меѓу диктаторот и писателот.

Но, колку и да сакаме, не смее да нè заведе потфатот, кој е *par excellence* од идеолошка провиниенција, „како да се оправда“ стравот на Крлежа од спознанието дека ќе се „отвори“ голема историска неизвесност во тој момент кога ќе биде поставено прашањето на совеста, односно на одговорноста за сторените злосторства (во студијата *За моралнајта сѝруктура и за йтојталијарнајта свест* С. Ласиќ го опишува функционирањето на тоталитарната / сталинистичката свест и нејзините облици; станува збор за свест што ги сторила злосторствата, но таа свест различно реагира на своите (не)дела, а тие се, навистина, мно-

² Упатувам на книгата: R. Dahrendorf, *Iskušenja neslobode. Intelektualci u doba kušnje*, Prometej, Zagreb, 2009, особено на поглавјето: „Komunizam je mamio vezivanjem i nadom“, стр. 28-34.

губројни: од аплаузот по повод ликвидацијата на Зиновјев и на Воја Вукојик („свињи“!), урлањето по повод ликвидацијата на Бухарин и на Милан Горкиќ („лисици“), ампутацијата на разни Рихтмани („гнили интелектуалци“) и Павловиќи („троцкистички предавници“) со истовремен повик за собирање на сите демократи и антифашисти во Народниот фронт, (дополнителната монструозна и без никаква рационална мотивација бидејќи единствениот грев на овие луѓе е тој што имале среќа и што успеале да преживеат во нацистичките логори, но во „нашите“ логори ја немале таа среќа: кој денес сè уште се сеќава на трагичната судбина на сјајниот писател Илија Јаковљевиќ, кој го оставил едно од најпотресните сведоштва за злото во усташкиот логор во Јасеновац, но тогаш по војната немал среќа да го забележи еднакво потресното сведоштво за сите невидени благодати на југословенските комунистички затвори, имено, „навреме“ бил спречен во тоа: едноставно, е елиминиран, без никакво „логично“ објаснување / оправдување – заб. на З.К.), убиството на логорашот од Дачуа („гестаповци“, масовните ликвидации на „домобраните“ и на „Циганите“, претворајќи го поранешниот секретар на ЦК ХКП (станува збор за Андриј Хебранг – заб. на З.К.) во усташки агент, голооточките „испарувања“ на тие „неколкумина“ што заминале, а биле чесни луѓе, кои „случајно се нашле на теренот“; има уште многу, за жал, но повеќе од јасно е дека тоталитарната свест што извршила револуционерна преобразба на Југославија не била само херојска свест, туку била и злосторничка свест, која различно се оценувала себеси по сторените злосторства – некои од нив чувствувале грижа на совест, некои дошле до својата катарза, некои, пак, повлекле одредени консеквенции по спознавањето на злосторничката природа на своите дела – заб. на З.К.). Подобро од кој и да е, тој знаел дека ниеден наш револуционерен интелектуалец веќе нема да има ни зрно морално право да зборува за слободата, правдата и за еднаквоста од тој момент кога ќе се „исчепка“ дека со „невиниот свет“ до вчера играл шах, а од утре не се осмелил да се праша што се случило со тој невин свет, иако знаел дека „отидоа по фаволите, а беа чесни луѓе“. Подобро од кој и да е, тој знаел дека интелектуалците ќе добијат морален дигнитет дури тогаш кога ќе го земат камшикот (интелектуалниот) во свои раце и ќе удрат со него по сопствените грбови признавајќи ги своите недела, своето молчење, својот страв. Подобро од кого и да е, тој знаел дека самокамшикувањето е близу до мазохизам и дека е потребна исклучителна цврстина, голема култура и смисловна луцидност тоа да не се претвори во глупаво удирање по себе, туку да стане и да остане морална исповед“ (исто, 141-142).

Без оглед на сите можни и невозможни прагматични причини, на разните „виши интереси“, за некои, не баш славни, настани / луѓе, нужно мора да се проговори, мора да се каже незгодната вистина (без оглед на тоа што таа лично ги тангира и таквите величини како М. Крлежа, или Јосип Броз, или некој трет), без разлика колку, на прв поглед, може да изгледа лудо и суицидно. Но, исто така, треба да се биде искрен и да се признае дека во „волнените“ / тоталитарните времиња не е лесно да се биде Еразмо Ротердамски! А и искушенијата на неговата доба и тоа како се разликуваат од тие на кои се изложени интелектуалците од тоталитарните епохи.³ И без оглед на целиот „рационален / прагматичен“ шарм на „тоталитарното заведување“ (терминот му го должиме на U. Ackermann), недопус-

³ „(...) сметаме дека теоријата и практиката на тоталитарните држави претставува најголемата закана со која се соочил човекот во своето историско постоење“, 11. теза од манифестот што А. Кестлер [A. Koestler] го објавил во Берлин под максимата: „Аксиоматска вистина е дека слободата на духот е едно од неутуѓивите човекови права“.

тливо е што многу интелектуалци, и наши и странски (на пр. Ж.П. Сартр)⁴ станале големи и трајни заговорници на тоа „заведување“. Дури и тогаш кога сите маски паднале, кога сè било познато, најголемиот дел од тие „револуционери-интелектуалци“ / луѓе од посебен ков, одбиле да учествува во тоталната негација на сопственото сталинистичко битие. Тие никогаш не ни рекоа, никогаш не се обидоа да ни објаснат зошто во одредени моменти свесно говореле тешки и опасни невинности,⁵ кои ги чинеле глава многу невини луѓе.

А денешните цинични објекции дека сме знаеле, рака на срце, би било коректно да се рече од кога сме свесни за тоа „знаење“, „дека историјата на југословенскиот социјализам истовремено е криптолиберален проект на реалниот федерализам на нациите-држави и на нивните ограничени суверености, во споредба со постоењето на Бриони и на Голи Оток (со таа разлика што за постоењето на Голи Оток, како и за другите наши логори, долго време не било разумно да се зборува, а уште помалку да се пишува за нив – заб. на З.К.), на антимилитаристичкото движење на неврзаноста и на сталинистичко-титовистичките репресии над слободата на граѓаните, раскинувањето на секој облик на национализам и на шовинизам во јавната сфера и систематската хегемонија на српскиот унитаризам и национализам над сите други народи пред распадот на СФРЈ (Ž. Raić; 2009: 217), не се чинат ниту уверливо, ниту ни

⁴ „Жан-Пол Сартр имал способност по малку да седи на сите столови, иако најчесто на нивните рабови. Секако, можел да го посети и Конгресот за културна слобода, но токму во тоа време бил на друга страна, на страната на сталинизмот и на божемниот мир. Сартр не е спротивен пример само на неговиот *petit camarade* и смртен непријател Рејмонд Арон, туку и на еразмовските интелектуалци воопшто. Тој не се одликува со ни една од доблестите што му даваат печат на либералниот дух. Поединечната борба за вистината не му лежела; му требал на општеството. Противречностите ги разрешувал секогаш на нов начин. Никогаш не му недостигал ангажман, но затоа му недостигала дистанцијата на посматрач. (Неговата биографка зборува за 'Просечноста на Сартр како репортер'). Може да се дискутира за квалитетот на неговите страсти, но со разумот немале баш многу врска“ (R. Dahrendorf; 2009: 181-182).

⁵ Упатувам на спорот Матвеевиќ – Ѓилас, кој се случи на меѓународниот „Форум“ во Париз (1997 г.), на кој Ѓилас одново изманипулира меѓу молчењето и наглата амнезија. Имено, на Матвеевиќ воопшто не му беше тешко да докаже дека Ѓилас и во 1947 година го пишувал за Сталин тоа што го пишувал и во 1944 година, односно дека бил прилично закоравен сталинист, а дури и во 1948 година ги напишал следниве реченици: „Претчувствувајќи бура, буржоазијата ги пушти во погон и троцкистичките провокатори, тие ширеа буржоаски лаги и клевети за Советскиот Сојуз, за божемната сталинистичка диктатура, за божемната бирократија во СССР, за божемните фалсификувани процеси против троцкистичките, зинovieвските и бухариновските шпиони; овие кутри групички, проткаени со полициски шпиони, преземале сè што се барало од нив за да ѝ парираат на работата на партијата на популаризација на СССР и неговите големи успеси во изградбата на социјализмот“ (1948: 256-257). Ако М. Ѓилас во меѓувреме станал демократ, либерал, бранител на човековите права, во што искрено се сомневам, иако ги почитувам сите негови непотребни страдања / комунистичката робија (мислам дека во затворите на Броз имал доволно време да размисли за сите оние човечки судбини, кои благодарение на неговите претходни цврсти и несомнени партиски убедувања, не по своја вина завршиле на слични, па и на многу полоши места), ајде и да се согласам и со еден „студеновоен“ стереотип за него како најголем „дисидент“ на овие простори, сепак мора јасно да се каже дека нема вистинско преобразување без совест, каење и катарза. А, сите тие „детали“ и недостигаат на моралната структура на Ѓилас и на сличните на него бидејќи тие никогаш не се ни замислиле над структурите на своите сопствени реченици и не се обиделе да допрат до ужасите што ги содржи семантиката на тие лесно искажани констатации / осуди. Од таквите историски ликови, кои, за жал, и во овие (пост)модерни времиња, успешно се клонираат, никако не може да се учи што е тоа вистинска морална свест! Конечно, на случајот на М. Ѓилас може да се аплицира темелната теза на книгата на З. Бауман, *Modernity and Holocaust*, дека феноменот на холокаустот и неговите деривации не можат да се сметаат за регресија во предмодерното варварство, туку дека станува збор за нешто што е целосно спротивно: само модерноста можела да произведе комбинација на бирократските процедури и услови за живот во кои недостигот од морална одговорност е логична последица!

даваат одговор на темелното прашање: тогаш, која е *differentia specifica* на југословенската варијанта на сталинизмот? Затоа тие објекции можеме да ги сметаме само за задоцнета и недоволна теориска дескрипција на нашите „теми дамки“ од неодамнешното минато за кои до неодамна не смеевме јавно да зборуваме, кои невешто се ретушираа, па некои „историски“ фотографии ни се чинеа некако празно бидејќи некои ликови, кои во меѓувреме паднале во немилост, едноставно, се „избришани“, за политичките и за другите „дамки“, кои не биле составен дел од задолжителната државна образовна програма. Според тоа, овој тип објекција не може, на кој било начин, да го компензира периодот на институционализирано молчење. Но, нашите теоретичари на општеството, „молчењето“ не го супституирале со непотребен, аналитички говор за тоа што ни се случувало и за тоа што во моментов ни се случува, па упаѓаат во нови неволји тврдејќи дека само за неколку години комунизмот и идеологијата на братство и единство се трансформирале во национализам и во политика на омраза кон Другиот. А, такво нешто можело да се случи бидејќи меѓу комунизмот и национализмот постојат одредени сличности, двата модела „почиваат на претпоставката за радикална десубјективизираност на поединецот“ (Н. Димитриевиќ), па тогаш, во согласност со таа површна логика, поединците се предодредени да бидат манипулирани. А, во бинарните шеми „пријател vs непријател“ тоа наједноставно и се остварува. Конечно, секако треба да се има на ум дека меѓу стереотипската реторика на зрелиот самоуправен социјализам и таа на новиот национализам и нема некои значителни разлики!

Во текстот „Одмаздата на слабите ученици: стилистиката и распаѓот на предвоената дисиденција“, Светлана Слапшак тоа и го демонстрираше со тоа што во еден од прочуените програмски текстови / беседи на „националистот“ М. Беќковиќ само супституирала неколку (вкупно три) зборови и несомнено докажа дека моделот на „партизанската“ и титоманијачката теорија на стереотипите најмногу ја користат токму тие што овие два конституента најмногу ги доведуваат во прашање: „Титовата (во оригиналот свети Сава – заб. на З.К.) сенка и Титовите стапки се првите слики и скулптури на српската земја, но тој во Србија ги довел и првите големи сликари и скулптори во мермер... Со неговото жезло потекоа источниците, но со него зема здив и првата здрава реченица на српски јазик... Ја научи шивачката да шије со кратки конци, но пишувахе по виша, внатрешна синтакса... Тој ја извади првата лична карта (во поглед на Тито, оваа констатација е дури и точна, дури по 1945 година во Србија граѓаните добиле лични карти – заб. на З.К.) на српскиот народ и од него знаеме кои сме, што сме и кому му припаѓаме... Неретва (во оригиналот Косово – заб. на З.К.) ја роди слободата на творечкиот дух, а таа слобода мора да биде апсолутна. Затоа на Неретва е спасена нашата духовна чест. Затоа Неретва предизвикува толку возбудување и национална гордост и затоа етиката е нашата единствена политика на Неретва. И денес, како и во 1942 година, на Неретва ги браниме човековите права... Кумровец (во оригиналот Косово – заб. на З.К.) е најскапиот српски збор“ (2006: 86). И без оглед на овие „ситни“ интервенции, текстот и понатаму звучи автентично – како да слушаме некаков реферат на некој, не баш талентиран, претседател на работнички / куќен совет, кој невешто си поигрува со стереотипите / задолжителните ликови на социјализмот – тука има и несебична поука за работничката класа, помош на народот да го најде својот идентитет, одбрана на „слободата на творечкиот чин“, кој место со иронија завршува типично надреалистички со лицемерност. Треба да се сетиме само на удобните (главно дипломатски) повоени судбини на нашите предвоени „субверзивни“ надреалисти.

Рака на срце, тие теоретичари воопшто не чувствуваат потреба да се обидат да ни објаснат зошто еден вид (комунистичка) манипулација би требало а priori да се смета за „позитивна“, а друга (националистичка), пак, за „негативна“ манипулација. Многу повеќе сум склон да мислам дека и комунизмот и идеологијата на братство и единство од самите почетоци биле само обични илузии / „живот во лага“;⁶ односно дека станува збор за „тоталитарни метанарации“. А, што ќе ни потврди подобро дека навистина било така, од сведочењето на С. Шувар, кој на почетокот на деведесеттите години, во едно интервју тврдеше дека целата конструкција на пропаднатата Југославија, нејзината федеративност, нејзиниот самоуправен социјализам, партискиот демократски централизам, биле само кулиси наместени за претставата на авторитативните водачи, а кога тие водачи ја напуштиле сцената, тогаш и тие кулиси станале непотребни и конструкцијата сама од себе се урнала. А, тоа и можело да се случи бидејќи сме пропуштиле да ја согледаме разликата „меѓу ослободување и слобода; ништо не е побескорисно од побуната и ослободувањето, доколку не се проследени со устав на новоосвоената слобода...“ (Н. Arendt; 1987: 142). А токму тоа и се случило – новонастанатата состојба по „побуната и ослободувањето“ не била придружена од уставен акт со кој на сето тоа би му се дала нужната легитимност.

Имено, нашите теоретичари со „дополнителен ум“ лесно ја прифаќаат констатацијата дека комунистичкиот поредок во Југославија бил „најдобриот одговор на сето лошо што се случувало на овие простори меѓу 1941 година и 1945 година, но никогаш не се прашале – кое било прашањето на кое комунистичка Југославија била одговор? Бидејќи, по некоја среќна случајност да се прашале, тогаш, сигурно, ќе се обиделе да размислат и за тоа какви сè последици за идните општествени односи ќе создаде тој „одговор“, односно никако не би можеле да го игнорираат фактот дека кај поголемиот број припадници на разните видови национален историски идентитет преовладувало чувството на голата траума на поразот. Бидејќи токму тоа чувство „од средината на осумдесеттите години (скромно мислам дека тие процеси биле присутни цело време во текот на постоењето на Југославија – заб. на З.К.) па натаму, предизвикало на овие простори да се наметнува со својот нов дискурс, со новите укажувања, нарации, ритуали на потврдување и општествени стратегии овозможувајќи по распаѓањето на федерацијата нова интеграција, хомогенизација и нов живот на нацијата“ (за

⁶ „Гласно промовираните братски односи меѓу републиките, неофицијално, биле третирали со термините „којшто е должен“ и „кој кого експлоатира“: дали богатите (како Словенија) биле тие што им помагаат на сиромашните (како Македонија) со прераспределба на националниот производ или неразвиените се експлоатирани од страна на индустријализираните нееднакви размени? Псевдодисидентскиот меморандум (а имало и некои други, еднакво дилетантски документи, од истата националистичка работилница – заб. на З.К.) на Српската академија на науките (1986 г.), каменот-меѓник на подметот на национализмот, бил сведоштво на таквата „фантазија“ ние даваме повеќе отколку што ни се враќа“ (I. Dičev; 2003: 277). Во есејот „Мокта на немоќните“, В. Хавел на линијата на филозофијата на Ј. Хабермас го промислува граѓанското општество како паралелен и опозициски проект на посттоталитаристичката држава. Во тој есеј В. Хавел го одредува посттоталитаризмот (а нашата „славна“ 1948 година била вовед во југословенската варијанта на сталинизмот, во кој е незамислива каква било алтернатива на системот на „реалната моќ“ на една единствена партија; и тој „антисталинистички сталинизам“ умре таа 1980 година, кога умре и неговиот идеен творец – Јосип Броз; во меѓувреме сите обиди за втемелување алтернативи на постојниот систем биле, повеќе или помалку, елегантно елиминирани) како „живот во лага“ и го спротиставува на „животот во вистина“ (Хабермас би рекол – „на светот на животот“). А, сите теории што се темелат на поимите класа, нација, род, порано или подоцна, ќе завршат со терор, за што, во иста мера, ни сведочат и „Аушвиц“ и Гулаг; а во согласност со филозофијата на Ж.Ф. Лиотар, идеологиите не би требало да се критикуваат бидејќи сите се рамноправни и легитимни јазични игри.

разлика од авторката, јас би бил среќен, навистина, да станувало збор за „нов“ живот; ми се чини дека, главно, се рециклирале старите дискурси, старите нарации и отслужените стратегии бидејќи на овие простори, за жал, никогаш не се практикувал концептот на радикална и на плурална демократија – заб на З.К.) (I. Luketić; 2009: 84). И, место да се практикува жива и слободна расправа за сите релевантни прашања на општествената стварност и иднина, па и за тие помалку пријатните, преовладувало мачно молчење: „околностите што во нашето општество не може да се комуницира за тоа што е тоа за што не може да се комуницира, е еден од најзначајните услови за можноста за конституција на нашето општество. Парадоксот е очигледен. Блокирањето на условите на општественото производство на смисла е претворено во основен услов за постоење на општеството. Со оглед на тоа што самотематизирањето е модус на живот, би можеле да речеме: за да постои, нашето општество не смее да живее. Бидејќи, со тоа што спонтаноста на самотематизирањето е укината, општеството ја губи можноста за самореферентност, а неговите „актери“ на можноста за самопромена (на учењето), која е можна само како самокорекција“ (Z. Đinđić; 1988: 11). Во периодот по „победата“ никој не се осмелил да ги отвори и тие, понепријатните теми. Привидот на хармонија морало да се зачува по секоја цена бидејќи ни тоталитарната идеологија не е во состојба да ги премости сите пукнатини во едно општество / простор, што е обземено не само со сродни, туку и со значително различни историски, социјални и културни искуства. Било само прашање на време кога тој „југословенски лонец“, дефинитивно, ќе експлодира! И почетокот на таа експлозија, обично, се врзува за смртта на Јосип Броз Тито, чијшто политички лик и физичко тело биле објект на политичко славење и на псевдорелигиско обожавање, како и „политичко средиште, кое се изедначувало со моќта“ (M. Brkljačić; 2003: 105). Треба само да се присетиме дека Тито беше отелотворување на сејугословенскиот „син“, кој како таков, го репрезентирал органското единство на (хетерогената) државната заедница и единствениот „трет пат“ во социјализам, останувајќи (и по смртта) единственото цврсто упориште на југословенскиот идентитет. Јасно е дека во целата оваа „приказна“ Тито нема статус на јавно-правна личност, туку претставува метафизичко-политички субјект, кој во секој поглед ја супституира „државата“ – нешто што на овие простори постојано недостига.

И литературата, ако сака да биде веродостојна, мора да реагира на овој факт / празнина – политичкото средиште преку ноќ останало празно (и тој факт на „пустошот“, во контекст на лакановиот концепт на реалното, не може да се негира, затоа што веќе во себе, во својата позитивност, не е ништо друго освен отелотворување на чиста негативност, празнина), некои работи (меѓу нив и свеста дека постоеле и „наши“ логори за превоспитување на несигурните елементи / непријатели) веќе не можеле да останат тајна, за тоа веќе не можело да се молчи, а „еден од начините на кој романот (литературата, воопшто – заб. на З.К.) создава предизвикувачки контакт со „стварноста и историјата“, е токму давањето отпор на целосно хармоничниот наративен крај (само потсетувам дека токму хармоничната наративна структура претставува парадигматична наративна структура на првиот македонски роман на С. Јаневски *Село зад седумте јасени* – заб. на З.К.) бидејќи на тој начин му ја забранува компензаторската катарза на отпорот и задоволувачкото „значење“ на ниво на имажинацијата и го фрла читателот назад до потребата за разбирање на нерешените проблеми („доброволната“ колективизација, која не ги решава ниту прашањата на колонистите, а уште помалку најголемиот проблем на нашите револуции – аграрната реформа, исконструираниите политички судења, непочитувањето на темелните човекови

права, дискриминацијата на „слабите“ субјекти... – заб. на З.К.), за чиешто разоткривање помогнал романот (D. LaCapra; 1987: 14);⁷ во романот се впишува траумата, која ќе се елаборира така што ќе се повторува истиот настан (или низа настани) кои се импрегнирани со ужас. Само на тој начин „негативните нарации“ можат да го прикажат неприкажливото, каде што „негативната нарација“ ги дефинира темпоралната структура, која се стреми кон колапс, имплодирањето во набиеното трауматско јадро, така што фабулата (прозата на Д. Киш – заб. на З.К.) е редуцирана на репетиција-компулзија, а не е автентична „во времето“ (G. Hartmann; 1995: 548).

Многу од „ерамовците“ / јавните интелектуалци (Ј. Паточка, Р. Арон, М. Спербер, Т. Адорно, И. Берлин...) немале можност да ја дочекаат 1989 година, годината на крахот на тоталитаризмот, па не можеме да знаеме како би ја виделе и би ја коментирале⁸ таа најголема трансформација „на светската сцена во последната половина на векот“ (К. Гелбрајт [K. Galbraith]). Но, таа „целосна дезинтеграција“ на системот, за која многумина не толку до неодамна веруваа дека ја симболизира иднината на човештвото, ги „натера“ некои од

⁷ Историјата дури во постмодернистичката поетика е поставена на исто ниво со фикцијата. Бидејќи, исто како и фикцијата, и историјата го конструира својот објект. „Историјата, навистина, постоела, но тоа денес не може да ни биде познато само од нејзините текстуални траги, од нејзините често комплексни и индиректни репрезентации во сегашноста: документите, архивите, но и фотографиите, сликите, архитектурата, филмовите и литературата“ (L. Hutcheon; 1989: 75). Видливо е дека Л. Хачион во своите текстови ја истакнува примарно текстуалната природа на архивските траги на настаните, кои се претвораат во факти. Во согласност со тоа, постмодернизмот во литературата морал да го постави прашањето за вистинитоста и за автентичноста на „обработката“ на историската граѓа. И токму од тие причини, Д. Киш го напишал својот *Час по аналџија* во кој прашањето на авторитетот / автентичноста на документот / пишаниот извор воопшто не се проблематизира посебно. Но, во своевидниот метатекст *Гробница за Борис Давидович*, нема сомнеж дека прашањето на авторитетот на авторот би требало радикално да се (пре)испита. Но, сето тоа што во своите постолошки текстови избегнувал да го оспори, ќе го оспори во збирката новели *Гробница за Борис Давидович*: тука прашањето на автентичноста на документите / пишаните извори повеќе не се подразбира. Имено, во таа книга новели и улогата на архивскиот материјал во креирањето на историскиот / литературниот текст радикално се преиспитува и се поставува на целосно нови основи: „Ако архивата е составена од текстови, отворена е кон сите видови употреби и злоупотреби. Архивата секогаш била сцена на мноштво активности, но ретко кога толку самосвесно на тоталитаризирачки активности како денес. Дури и тоа што се смета прифатливо како документарен доказ, се има променето. А, сигурно се смени и статусот на документот: со оглед на тоа што се спозна дека тој не може да понуди директен пристап кон минатото, тогаш мора да биде предочување или заменување на суровиот настан со текстуална префигурација“ (L. Hutcheon; 1989: 77).

⁸ Има и такви што сметаат дека либералната демократија не триумфираше со падот на комунизмот во 1989 година, туку дека станува збор за задоцнета повосена револуција на модерната. Сп. A. Badiou, *The Communist Hypothesis*, New Left Review, бр. 49, јануари-февруари. А, пред А. Бадиу, Б. Латур во својата книга: В. Latour, *Nikada nismo bili moderni. Ogledi iz simetrične antropologije*, Arkzin, Zagreb, 2004., ја оспори тезата дека во 1989 година триумфираше „либералната демократија“. Иако либералниот Запад ја доби Студената војна, таа победа беше со краток век: „Сакајќи да ја сврти експлоатацијата на човекот од страна на човекот на искористување на природата од страна на човекот, капитализмот бескрајно ги умножи и едното и другото“ (2004: 14). Сметаме дека револуционерниот карактер на 1989 година не е спорен бидејќи, ако ништо друго, барем тоталитарниот режим е отфрлен во име на отворено општество, но, исто така, мора јасно да се каже дека тоа отфрлање, главно, не го следело поимниот пар пријател vs непријател: не дошло до социјално, правно и политичко поништување на групата што се идентификувала како непријател. Сигурен критички преглед дава: A. Areto, *Interpreting 1989*, Social Research, 3/1993. Рака на срце, не треба да се занемарат и тие теоретичари што сметаат дека распаѓањето на комунизмот со падот на Берлинскиот ѕид во 1989 година еден дел од човештвото можел да го доживее и како крај на историјата. „Според тоа, тоа што се случило во Русија не треба да се сфати лесно. Ние нагло влеговме во време што не води никаде“ (Е. Левинас).

нас, конечно, да се соочиме и со тие помалку пријатни епизоди на нашата историја, кои, цело време, се однесуваат „како да“ не постојат. Тие соочувања можат да бидат многу болни бидејќи од нас бараа да се обидеме да дадеме некои непотребни одговори на сите тие трауматични епизоди на нашето поблиско и подалечно минато, кои револуционерната реторика на новата општествена моралност не можеше да ги понуди. А не можеше да ги понуди од едноставна причина – таа се исцрпуваше во истакнување на идеализираната слика на иднината, а свесно бегаше од разработката на масовните трауми на военото и на повоеното минато. А, тој недостиг се обидела да го компензира со бескомпромисно табуирање на одредени теми и со конструирање непостојни, но посакувани слики за самата себе – со задолжителен патриотизам, со самопофалба за решените меѓународни односи, за праведната и социјална држава!

И колку и да може тоа да звучи парадоксално – Југославија „славно“ пропадна по вишокот, а не, како што тоа на многумина им се чини, по недостигот од „југословенство“! Токму тој вишок на означување го маскирал фундаменталниот недостиг – недостигот од демократски процеси, независни институции, целосна инсуфициентност во поглед на граѓанските и на другите права... А, сите тие стандардни демократско-либерални вредности ни во последниот југословенски Устав од 1974 година не се спомнуваат премногу!

Понатаму, за непотребен одговор никако не можат да се сметаат тие решенија, кои, во име на декомунизацијата, едноставно, ја игнорирале целата културна продукција меѓу 1945 година и 1989 година (рака на срце, за таа продукција тешко можеме да речеме дека се одликува како подрачје на политички спор меѓу демократијата и тоталитаризмот, но несомнено е дека комунистичката идеологија правела сè за да влијае на јавниот дискурс, а за да можело да се влијае, пред сè, тој јавен дискурс морал и да се конструира; а влијанието било можно бидејќи станува збор за идеологија што во целост ја ставила во функција самопромоцијата на механизмите на т.н. „печатарски капитализам“ (Б. Андерсон) – ги стандардизирала народните јазици, вовела масовно институционализирано образование, овозможила публикување весници, ја промовирала пролиферацијата на списанија и на романи, кои требало да го сликаат општеството како социолошка заедница, извршила целосна бирократизација и индустријализација на државата), а сето тоа го правела во име на некое имагинарно враќање во недефинираните „златни“ времиња. И во право е Ј. Асман кога вели дека потиснатите трауми од минатото станале извор на „семиотизирање на минатото“ (2005: 344) бидејќи ја откриваат поврзаноста на некогашните злосторства против човештвото со падот на комунистичкиот режим и со легитимацијата на новите, националистички елити. Тука, всушност, станува збор за добро познатиот парадокс на паметењето: нешто би морале да заборавиме за да можеме повторно да се сетиме не него бидејќи сеќавањето не е ништо друго туку реаранжирање на минатото, воведување хиерархии, потиснување и глорификување (И. Дичев). Во тој контекст може да ни бидат малку поразбирливи тие, не баш малобројни, политички актери, кои последната војна (1991-1995 г.) во Хрватска ја доживеале како „војна што ќе ја поврати загубена војна“ (К. Theweleit; 1993: 284), односно како сјајна можност конечно да се ослободи од стигмата „со која комунистичката реторика за домашните предавници го дифамираа и потиснала тој дел од нивната лична биографија“ (R. Jambrešić-Kirin; 2008: 61); како можност, конечно, да се каже дека не е сè баш така како што стои во службената историографија (со оглед на тоа што симболите / сликите и јазикот на комуникацијата во јавната сфера се секогаш симболи / слики и јазик на мнозинството,

тогаш е разбирливо дека тоа е начин на кој се спроведува диференцијацијата на општеството на „наши“ и на „нивни“; но нема никаков сомнеж дека и тие „противсекавања биле во еднаква мера политички, колку и неодамнешните болни трауми од военото минато / „вишокот секавање“, која им го „одземала правото на тага, на гробови“. За таа димензија на болните трауми на военото минато / „вишокот секавање“ одлично сведочи Иван Ловреновиќ, кој, всушност, ја варира тезата на Авишаи Маргалита⁹ дека само „густите“ етички заедници, како што се семејството и нацијата, имаат обврска да паметат: „Сликата на светот, речиси целата е исполнета со војна. Но, имаше две: домашната слика и училишната слика, нивната. Во него растеа и се пополнуваа секојдневно, двете немилосрдно едноставни, и една со друга се потиснуваа. Домашната слика беше интимно негова, а нивната ја мразеше. Не само што ја поништуваше смислата и горката убавина на куќата, туку ѝ го одземаше правото на тага, на гробовите. На домашната слика (збирка на глетките на пропаст!) ова лице од фотографијата беше праведен маченик, на нивната им припаѓаше на силите на злото. Ни на едната ни на другата страна, освен за нашата и за нивната, немаше место за нешто трето, поинакво, поединечно“ (1994: 148) И во таа систематска маргинализација / бришење на „третиот“ (станува збор за „граѓанство“, кое не е свесно за своите социјални позиции, за празното место, и кое како такво не успеало врз база на несомнените граѓански вредности активно да го обликува општествениот живот во неговиот морал, политиката, културата, правото...) треба да се види најголемата несреќа на југословенското (хрватското) општество бидејќи само тој „третиот“ можел да понуди и некои други решенија, кои го надминуваат бинарниот шематизам: нашите vs нивните, пријателите vs непријателите, вистината vs лагата. А, до слични заклучоци на моите стигнал и З. Кравар, кој во својата амбициозна приказна за судбината на хрватскиот народ во 20 век вели: „хрватскиот народ во сите големи искушенија на модерната доба... се однесувал како општествен организам со неделотворна средина (граѓанството, кое и во проекцијата на Кравар претставува само привид, не се забележува премногу, а големо прашање е и дали тоа воопшто постои, односно ако и евентуално постои, колку тоа крешко граѓанство влијаело на релевантните политички настани во Хрватска во 20 век – заб. на З.К.), а со добро организирани екстремии“.

А, токму тој бинарен шематизам систематски ја оневозможувал секоја помисла на кој било начин да се зголеми комплексноста на општеството. Општествата што не се комплексни, во ниеден случај не можат да му припаѓаат на современиот свет!¹⁰ А, југословенската

⁹ А. Маргалит во книгата *The Ethics of Memory* смета дека „тенките“ морални врски (и човештвото во целина) не се и не би требало да бидат зафатени со секавања! Тој луксуз „да се биде зафатен со секавања“ исклучително им припаѓа на семејството и на нацијата!

¹⁰ Не може да се излезе на крај со комплексноста на околината ако и општеството не е комплексно, па, според оваа формула, „комплексност на околината = комплексност на општеството“ се одредува „и критериумот за разликување на различните тактики во потполнувањето на структурните маневарски простори на социо-културната еволуција: изглед на стабилизирање на диференцираноста во форма на позитивен однос кон светот имаат само тие општества на кои им успева на комплексноста на околината да одговорат со сопствената комплексност, т.е. на бројот на растечки можни иднини да реагираат со зголемување на бројот на сопствените можни реакции“ (Z. Đinđić; 1988: 17). Тука, всушност, З. Ѓинѓиќ го парафразира „етичкиот императив“ на Х. Фоерстер, кој гласи: „отстапувај секогаш така што постојано ќе го зголемуваш бројот на можностите за избор“ (1985: 47). На ова место би можеле, на линијата на историчари на културната насоченост (на пр. Ж. ле Гоф) да ја актуализираме дистинкцијата меѓу паметењето и историјата. Станува збор за автори што му даваат предност на концептот на „паметење“ (во нашиот случај на „домашната слика“) пред идејата на „историјата“ / „училишната слика“, сметајќи дека паметењето е „пошироко“, „подемократично“, „поавтентично“ и „повистинско“ / „поживо“ од историјата, која ја гледаат како „вештачки“

државна заедница се распадна токму затоа што не беше доволно комплексна, па дозволи „неумрените“ (упокоените, ирационални, архаични, мрачни, атаквистички сили) да станат, а тоа ново „будење“ уште еднаш ги присили „народите да ѝ дадат предност на крвта, а не на разумниот напредок и на индивидуалните права“ (Т. Nairn; 1993). А, токму тие „будења“ во 20 век сјајно ги опишуваше несреќниот хрватски публицист А. Цилига: „Истите луѓе, истите страсти, истите доблести, само во спротивни табори. Во тој миг почувствував, фатив нешто значајно – токму срцевината – настаните, кои четири години ја тресеа и ја превртуваа мојата земја. (...) Со вакви заемни колења и мачења е полна нашата народна песна, нашата ајдучка епика, нашите христијанско-муслимански борби. Се сметаше дека тоа е работа на минатото. Кризата на европската цивилизација овозможи тоа минато да се покаже уште еднаш и со полна сила, на површината“ (1978: 168, 259).

И така тоа општество уште еднаш, и во 1989 година, како и во 1945 година, односот кон стариот свет и кон иднината го дефинираше низ поимната двојка пријател vs непријател. А, таа двојка претставува темелна одлика на сите радикални револуции. Последиците од таквите револуции ни се познати – од заедницата се елиминираат и правно, и социјално, и политички, сите тие групи што непогрешливо се идентификувани како „непријатели“ / субверзивен елемент, и како таков, опасен за заедницата.

Но, се поставува прашањето дали прокламираната детабуизација на сите теми во нашите општества по таа фамозна 1989 година доведе и до трансформација на општествената свест? Имено, некогаш наивно (во таа наивност особено се истакнуваа „дисидентите“, на кои идејата на југословенството и на „државите со средна големина“ воопшто не им беше омразена) се мислеше дека треба само да се детабузираат темите, па ќе дојде до трансформација на општествената свест. И како што тоа обично бива – првото се случи на крајот на осумдесеттите години на минатиот век, а второто, трансформацијата на општествената свест, изостана! Тогаш, во што е проблемот, се прашуваа нашите „дисиденти“? На нивното чудење му немаше крај бидејќи нивното место во општеството преку ноќ го колонизираа и го заземаа „националистичките“ дисиденти! Можеби нашите чувари / цензори на канонизираната традиција (на народноослободителната револуција, на ликот и на делото на Јосип Броз, братството и единството, неопределената политика, самоуправувањето...) толку добро си ја сработиле работата – од канонот го протерале сето тоа што не спаѓа во него или сето тоа што би можело, на кој и да е начин, да го доведе во прашање.¹¹ И ако успеале во тоа, тогаш апсолутно ништо не значи што, во меѓувреме, дојде до укинување на забраната за

и „манипулативен“ / „идеолошки“ облик на паметење, кое постојано се менува и како такво е подложено на дијалектиката на сеќавањето и на заборувањето. Меѓутоа, „како што минатото не е историја, така и паметењето не е историја, туку еден од нејзините предмети и почетен степен на нејзиниот развој“ (J. Le Goff; 1992: 129). За односот на паметењето и историјата интересно пишува и: P. Nora, „Between Memory and History: Les Lieux de Memoire“, Representations (Special Issue: *Memory and Counter-Memory*), 26/1989, 9. Исто така, треба да се види и: N. Adler, *Preživeli iz Gulaga. S one strane sovjetskog sistema*, Beogradski krug, Beograd 2004, особено тие делови од книгата во кои авторката расправа за односот меѓу усната историја и општественото паметење заклучувајќи дека сеќавањата на жртвата често воопшто не се разликуваат од митологијата, жртвата себеси си припишува херојска улога за тоа неподносливо во нејзиното сеќавање барем на момент да се причини поподносливо, поприфатливо.

¹¹ Така, Алеида и Јан Асман разликуваат три темелни облици на цензура: „Цензура за зачувување на моќта против субверзивното, цензура за профилирање на канонот против апокрифното (профаното, поганото) и цензура за зачувување на смислата против еретичкото. Во спротивност на другите два типа, чистата цензура не се поврзува со една позитивна фигура на смислата, туку постапува самоволно“ (1987: 26).

говор. Тој факт воопшто не ги загрижува бидејќи другиот чекор не се случил – не дошло до најважното – симнување на забраната и од неговиот предмет!¹² Така, вишокот знаење за нешто може да се покаже исклучително штетен за тој што го има. „Затоа е потребно да се потисне, редуира, да се предаде на заборавот, притоа служејќи се со разновидни културни (и не само културни) техники. Тоа потиснување се случува на широката палета (од маргинализацијата до табузирањето, кои се применуваат во тие случаи кога доаѓа до соочување со темите што се законски впишани во организациските начела на општеството; во поранешното југословенско општество [тоа биле темите на сталинизмот и пресметката со него по резолуцијата на Информбирото во 1948 година, како и темата над сите теми: „ликот и делото“ на Јосип Броз - Тито – заб. на З.К.]), чијашто главна цел е замолчување на гласовите, кои би можеле да претставуваат противтежа на канонот“ (D. Beganović; 2007: 234-235); поточно на тие гласови што говорат за тоа дека, можеби, било драстично поинаку отколку што тврди предадената / службена историографија.

„Табуизирајќи го тој дел од историјата (по резолуцијата на Информбирото – заб. на З.К.) затворајќи го со историографски или со уметнички обработки, партијата на власт со идеолошки, политички или казнени репресалии го задржувала монополот на својата вистина за еден исклучително важен дел од југословенската повоена историја“ (исто). А, резултатот од таквите цензорски активности бил и повеќе од скроман – традицијата можела да биде присутна исклучително во форма на службено санкционирано минато: тематизирањето може да се одвива само во однапред одреден „хоризонт“.

„На прв поглед може да се причини дека тука се работи само за забрана на некои теми (темата на сталинизмот или темата на субјективните права, кои институционално биле табуизирани – заб. на З.К.)¹³ и за авторизирање одредено толкување на минатите дејствувања. Но, сега знаеме дека актуализирањето на некои теми не е пресудно конститутивен акт, изведен на заднината на „објективно“ постојното изобилство на теми. Во тој случај, забраната на некоја тема би значела само забрана на нејзиниот транспорт од хоризонтот во моментната ситуација. Но, таквото вмешување во општествената репродукција на темите претставува интервенција во тематскиот хоризонт, кој секогаш е коконституиран во комуникацијата. (...) Отстранувањето на тоа комуникациско „тесно грло“ (цензурата) би овозможило нормален проток на темите. Но, зафатот во хоризонтот на теми непосредно ги погодува и условите на нивното конституирање. Во таа мера во која традицијата е форма и актуелен „свет на

¹² Во студијата: *Društvena kriza ili društvena patologija*, Gledišta, бр. 5-6, Beograd, 1988, стр. 5-38, Зоран Ѓинѓиќ се занимава со испитувањето на формалните услови на можноста за говор, каде што покажува дека емпириското допуштање на говорот не значи и негово функционирање во процесот на општествената комуникација. Тоа значи дека забранувањето или допуштањето на некои теми не е непосредно врзано за (не)можноста за општествено самотематизирање. Условите за можност за комуникативно функционирање на говорот се собрани на некое друго место, а не во техниките на интерно-говорната цензура. Врската на темата и на самотематизирањето на општеството, смета овој автор, е овозможена „на некое друго ниво, а не на емпириското функционирање на говорот. Тоа значи, и причините за неможност треба да се бараат на тоа ниво“ (стр. 8); кои тој, во оваа студија, ги дефинира како поим на комуникацијата!

¹³ И тие механизми на потиснување претставуваат наша константа. Секое критичко соочување на советскиот сталинизам и на неговите деривати било и повеќе од суспектно бидејќи владејачката идеологија не можела да дозволи нејзината нарација за автохтониот југословенски пат во „комунизам“ да се деконструира / демонтира. Таа нарација била само една од многуте фантазии во кои морало без прашања да се верува, а никако да се доведува во прашање.

животот“, не може да стане збор за интактен „свет на животот“ со повремено суспендирање на спонтаниот однос кон традицијата“ (Z. Đinđić; 1988: 34).

За одговорноста на интелектуалците

Х.М. Енценсбергер смета дека најспектакуларниот пад на интелигенцијата се случил токму на Балканот, особено тоа важи за Хрватска и за Србија бидејќи ниту едната, ниту другата интелигенција своето политичко, културно или некое друго дејствување не го втемелила во идејата за радикална демократија. Токму од тие причини, ниту едната, ниту другата интелигенција од референтната светска јавност не е препознаена во моралната димензија на своите дејствувања, во некоја точка во која човечкиот род би можел да препознае тенденција кон општочовечко подобрување. Тој смета дека писателите и професорите имале пресудна улога во подготовката на војната во Југославија и дека во таа подготовка се потпирале на националистичките митови. И наспроти оваа депримирачка слика на Балканот, авторот нуди сосема поинаква слика на богатите западни држави. „Интелигенцијата на нивните метрополи, (...) има *moral luck*: таа досега не е ставена на искушение. Тоа не е само затоа што тие земји беа поштедени од војни. Плуралистичките општества од своите поети и мислителите, едноставно, престанаа да очекуваат спасувачки пораки. Авторот, кој на публиката би ѝ се обратил со гестовите на Клајст или со патосот на Мајаковски, би излегол смешен. Претпоставката дека Французите, Германците или Швевците би се мобилизирале со помош на поезијата, е апсурдна. (...) На сите други им е јасно дека таа валкана работа денес ја извршуваат други стручни лица. Бесот, фрустрацијата и лутината на публиката денес не ја обликуваат филозофите и писателите, туку водителите на телевизиските и на радиоemisииите, гурата, главните уредници, проповедачите и другите стручни лица за „односи со јавност“ (на ова место авторот, всушност, ги повторува зборовите на Хауке Брунхорст, кој забележал дека местото на интелектуалците во општеството се поместило од горе кон долу, од цврстите слоеви и ексклузивни класи кон променливите и инклузивните, но, во секој случај, принципиелно отворени групи, меѓутоа, пред сè, од средиштето што го сочинуваат мал број одбрани на врвот на социјалната хиерархија, според ексцентричната периферија на масовната култура – заб. на З.К.). Така, книжевниците и академските интелектуалци повеќе воопшто не доаѓаат во опасност да изигруваат ополномоштени говорници на нацијата, класата или на некој друг голем колектив, како и да ракуваат со запалливи работи, кои би довеле до некој следен масакр. Оплакуваната загуба на авторитетот на пишаните зборови, барем во тој поглед, е благослов. Но, од глобално гледиште, тоа е слаба утеха. Во одредени региони побарувачката за поттикнувачи на омраза е поголема од секогаш. На сите континенти постојат племиња и верски заедници што сметаат дека се угнетувани и понижувани. Огорчените и лишени колективи му се благодарни на секој соговорник што може да ги артикулира нивните бес и омраза. (...) Било на Балканот, било на Блискиот Исток (...) – можностите интелектуалците да станат поттикнувачи на омраза никогаш не биле толку поволни како што се денес. Би било лековерно да се потцени таа опасност“ (1999: 104-105). Очигледно дека интелектуалците на Балканот никако не успеваат да го артикулираат минатото на историски начин бидејќи тие таа артикулација, пред сè, ја сфаќаат како инсистирање на тоа „што, навистина, се случило“ (Ранке); а би требало, пред сè, да завладаат

со „сеќавањето, такво какво што блеснува во моментот на опасност“ (W. Benjamin; 1968: 255). И токму тоа панично бегство од секој обид да се завладее со сеќавањето во моментот на опасност претставува темелна одредница на балканските интелектуалци во однос на средноевропските интелектуалци, чиешто систематско опколување на политиката со литература и резултирало со „поправање“ на Средна и на Источна Европа. Затоа е целосно разбирливо што едно такво дејствување можело да ѝ овозможи победа на културата над силата / моќта: „Единствената значајна опозиција (во Чехословачка – заб. на З.К.) се состоела од неколку познати писатели, филозофи и цез-музичари – во Чехословачка цезот беше облик на протест и се доживуваше како ерес – и млади студенти на кои само културата им обезбедуваше чувство на подобар живот во подобар свет. Во Чехословачка (...) светот на културата секогаш беше почвата што ги храни слободарските побуни – од времето на магистерот Јан Хус, сè до времето на професорот (и претседател на државата) Томаш Масарик во дваесеттиот век. (...) Кога сите други морални инстанции потфрлиле, единствено културата – романсиерите, драмските писатели, актерите, филозофите, лиричарите, филмските уметници, сликарите и музичарите – сочувала доволна мера на морална веродостојност и достоинство, како и способност да ги инспирира младите. И сето тоа почнало под прозорецот на Кафка (станува збор за писател, кој целото тоа време бил забранет бидејќи на некои социјалистички цензори / хигиеничари на духот им се причинило дека неговите кошмари непогрешливо го оцртуваат мрачното социјалистичко секојдневие – заб. на З.К.) на Староместките намести. Прашката есен во 1989 година била победа на културата над моќта (А. Елон), односно единствен пример на преобразба на естетиката во моралност! А, прашањата што ги тематизираат прашањата на етиката, моралот, одговорноста, не може да се игнорираат, тие се секогаш итни и неодложливи. Рака на срце, и молчењето и неодговарањето, исто така, можат да бидат сосема легитимен став / одговор, „односно поединецот има право на неодговарање (на повикот), а таа слобода ѝ припаѓа на самата одговорност, смета Дерида; тие што се уверени дека одговорноста или чувството на одговорност е добра работа, примордијална доблест, дури и добро само по себе, сепак се уверени дека секогаш мораме да одговориме (на себеси, на другите, пред другите и пред законот) и, уште повеќе, во тоа дека неодговарањето секогаш е модалитет одреден во местото отворено со помош на избегнатата одговорност“ (K. Peternai-Andrić; 2009: 371).¹⁴

И како во оваа „слика“ на одговорниот / автономен интелектуалец се вклопува јавното дејствување на А. Вангелов? Успева ли тој своите естетски начела да ги претвори во систематско политичко-етичко дејствување? Ако треба да се суди според некои негови текстови, тогаш лесно би можеле да заклучиме дека нему и тоа како му е важен „животот во вистина“. Конечно, тој посакуван принцип на јавното дејствување, „да се живее во вистина“, Вангелов непогрешливо го препознава и кај некои други интелектуалци (на пример, во книгите на Ц. Тодоров, кои систематски и грижливо ги преведува на македонски јазик), па и самиот ќе го афирмира како несомнена и пожелна вредност, која има смисла секојдневно да се практикува. Имено, на Атанас Вангелов му е јасно дека парцијалната претстава на вистината не може да

¹⁴ Така Ж. Дерида и ги разликува (моралните) грешките на избегнување на одговор на повици: „(1) се покажува дека личноста што не повикува не ја земаме сериозно; (2) молчењето само по себе има облик што е, всушност, „воена“ реторика; молчењето може да се претвори во најубиствено оружје, најсмртоносна иронија; (3) ако избегнувајќи одговор се повикуваме на закон, правила, норми, тој чин е крајно аморален или најмалку човечен бидејќи со тоа ги поткопуваме темелите на одговорноста; (4) ништо не е полошо од перформативен или метајазичен чин како замена за (неадекватен) одговор.

биде добар темел за создавање модерно демократско општество. Но, консеквентното изведување на оваа премиса доведува до тоа дека не е возможна стабилизација на демократскиот систем и на демократските вредности без експлицитна пресметка со системот на вредности на кој почивал стариот / дискредитиран режим: неправдите и неделата од минатото мора да се осудат со истата решителност со која се афирмираат правдата и правото (А. Гутман / Д. Томпсон A. Gutmann / D. Thompson). Од една страна, тоа би значело дека постоењето на плурализам на вистината е легитимна или, уште повеќе, посакувана состојба, а од друга, пак, дека тој факт на ниен начин не претпоставува дека се работи за некаква регресија, која би се читувала со целосна морална индиферентност. А, токму такво нешто му се случило на А. Вангелов! Имено, тој не сака да сфати дека тоа што во поглед на моралниот поглед стои како негов товар не е некакво чувство на вина, ниту неговиот удел во колективната вина, не е морална посрамателност, туку исклучително чувство на обврска кон жртвите и кон нивните блиски. Едноставно, треба да се има граѓанска и политичка храброст за да им се обратите на сите тие жртви на тоталитарните режими и да им го признаете својот дел од вината. А, тој процес на обраќања ќе трае толку долго додека кај жртвата постои „разумен страв“¹⁵ (терминот ѝ го должам на Линда Радзик) за реална можност за повторување на „злото“. И затоа немаат право тие што наивно мислат дека живеаме во време во кое е исклучена секоја можност за повторување на злото бидејќи систематското чистење на злото во ниен случај не може да се посматра како случајна грешка на историјата, која се случува против волјата на мирното и молчеливо мнозинство!

Така, Цветан Тодоров им припаѓа на тие, не баш многубројни теоретичари,¹⁶ за кои постоењето на македонската нација и на македонскиот книжевен јазик не е спорно, а тоа признание логично произлегува, како од неговата теорија на „вистината како адекватна“, така и од спознанието дека под разни политички и други околности, „градењето на македонската нација“ не се совпаѓа целосно со „градењето на бугарската нација“, па соодветно

¹⁵ „Разумен страв“ претставува односот на жртвата кон „мене“ и може да се парафразира на следниов начин: „Јас можам да верувам дека ти не си убивал. Но, јас не можам да знам каков е твојот однос кон луѓето што го правеле тоа. Не знам дали си ги охрабрувал или си ги поддржувал. Не можам да знам дали во иднина и ти би бил подготвен да го сториш истото. Затоа јас се плашам од тебе. Сепак, ако се извиниш, ако изразиш жалење, јас ќе имам помалку причини да се плашам и, можеби, тогаш ќе можеме да најдеме начин да живееме заедно во мир“ (L. Radzik; 2001: 466). Токму на тој начин жртвите постојано не потсетуваат на врската на нашиот колективен идентитет и на злосторството. Во тој контекст може да се разрешат и некои хрватски трауми бидејќи ако одговорноста ја сфатиме етимолошки, како обврска да се одговори, тогаш заедницата на жртвите е првиот адресат на одговорот на прашањата како и зошто колективното злосторство, чин што му е тешко сфатлив на секој нормален човек, сепак станало реалност.

¹⁶ Тука прво мислам на поранешниот претседател на Бугарија, Ж. Желев, инаку филозоф по образование, либерал по убедување, кој сериозно кажува дека Бугарија ќе ја признае Македонија, но нема да ја признае македонската нација затоа што тоа е фикција што ја произвела Комунистичката интернационала со одредена политичка цел. Навистина нема преголема смисла да се уверува експретседателот, филозофот со либерални убедувања дека не е само македонската нација фикција, туку дека сите нации се фикции и дека производството на македонската нација со „одредена политичка цел“ воопшто не е привилегија на таа нација, туку дека оваа констатација се однесува и на сите други нации – секогаш е во прашање одредена „политичка цел“ кога станува збор за нациите. Но, како што веќе Марија Тодорова забележала, овој „случај“ на филозоф во функција на претседател само уште еднаш јасно демонстрира како идеолошкиот номинализам може да се користи за делегитимизирачки цели. Повеќе за тоа кај: M. Todorova, *Dizanje prošlosti u vazduh*, XX vek, Beograd, 2010, особено текстот: „Etnicitet, nacionalitet i komunistički nasleđe u istočnoj Evropi“, стр. 91-119. Но, исто така, треба да се каже дека употребата на идеолошкиот номинализам за истите цели воопшто не им е туѓа и на некои други (македонски) политичари и научници!

на тоа и нивниот (македонскиот vs бугарскиот) идентитет не се совпаѓа: македонскиот се залагал за одбрана на малите, локални јазици, сеќавања, обичаи и навики и бил против „тој во престолнината“ / бугарскиот, кој инсистирал на хомогеност и на униформност. Конечно, мораме да знаеме дека „општествените и политички идентитети во значителна мера се одредени и со тоа што се памети и предава; нашите колективни сеќавања повеќе се постојано променливи процеси, отколку што се наша трајна сопственост“ (J.W. Muller; 2002: 21); и тоа што до вчера ни се чинеше парадигматична слика на македонскиот (или чиј било) идентитет, не мора да значи дека таа слика во иднина ќе биде еднаква на сегашната и дека воопшто нема да се менува!

Но, тоа што ми претставува голема енигма е спознанието дека А. Вангелов во своите текстови избегнува да го критикува „комунизмот“, поточно неговиот систем на вредности. Можеби тоа е затоа што неговото образование / формирање поминало во ослободување од теориските модели / позитивизмот, во кои животот на авторите и на околината во која живееле ја обликувал интерпретативната / наративната рамка на критиката и на книжевната историја. Би можел да кажам дека во повеќето негови текстови преовладува целосна релативизација¹⁷ (поточно односот кон тој дел од нашето заедничко минато во неговите текстови не е политичко-теориски тематизиран, а без таа тематизација е невозможно да се очекува стабилизација на демократскиот систем и на демократските вредности) – можеби, навистина, некои работи („братство и единство“, меѓунационалните односи, „работничкото самоуправање“ и перманентното постоење и на нашите логори...) и не биле сјајни – но, „според тврдоглавиот каприц на здравиот разум, веднаш ве тера на драматична помисла: а кои биле тие комунистички целати кога сите биле – жртви?“ (2005: 325). Без оглед на тоа што во транзицијата многумина претендираа да бидат „жртви“ (и во тоа, да бидам искрен и да признаам, многумина од нив, навистина, без никакво чувство за мера некритички претеруваа самопрогласувајќи се за „жртви“ на комунистичкиот режим), тоа никако не значи дека немало комунистички жртви, но и вистински жртви (наведувам само некои

¹⁷ Оваа релативизација би можеле да ја посматраме и во контекст на културата на молчење, каде што таа култура никако не би требало да се поистовети со културата на заборав. Културата на молчење во крајна консеквенција е култура на политичката афирмација на лошото минато. Но, исто така, А. Вангелов отворено кокетира и со хуманистичкото поимање на културниот релативизам (баш ми е гајле што таму некои во тие „волнени“ времиња немале среќа, па страдале) и приспособување, па објектите не го погодуваат премногу. А. Ахмада: „Тоа што влегува во очи во врска со таа понекогаш особено звучна афирмација на хуманистичките вредности е фактот дека хуманизмот како идеал се воведува токму во мигот кога хуманизмот како историја е толку недвосмислено отфрлен“ (1992: 164). Затоа, воопшто не треба да нè зачудува што А. Вангелов (а, и некои други македонски интелектуалци), одвреме-навреме, ќе се скријат во имагинациска зграда како место на спас од сите грозотии на стварноста. Во тој контекст, неговото (и не само неговото, кон истата стратегија се свртуваат и некои хрватски интелектуалци, П. Шегедин, И. Супек, В. Готовац...) практикување на книжевноста го гледаме и како прибежиште и како „решение“. За тоа повеќе кај: С. Milanja, *Čemu intelektualci u postmoderno doba*, Stajer-Graf, Zagreb, 2011, стр. 71. За анализа на сложениот однос меѓу психолошките, културните и политичките аспекти на премолчувањето на минатото, да се спореди кај: S. Koen, *Stanje poricanja. Znati za zlodela i patnje*, Beograd, 2003, 125; G. Schwan, *Political Consequences of Silenced Giult*, Constellations, 5/1998, 475; T. Adorno, *Što znači rad na prošlosti*, Reč 57/2000, 49. Рака на срце, кај А. Вангелов можеби дејствува и тој чуден психолошки механизам, кој ги „тера“ луѓето жестоко да ги бранат и најлошите операции на владејачката идеологија, уште повеќе, подготвени се тие операции да ги доживуваат како најличен избор, а за возврат очекуваат институциите да им понудат социјална и друга заштита за нивната лојалност. А, за работата да биде уште поапсурдна, речиси цинична, во многу случаи, ни владејачката идеологија, ни државните институции воопшто и не го бараат таквиот вид лојалност од своите граѓани!

имиња: К. Рацин, М. Шаторов, Б. Андрејев, В. Марковски, П. Шатев, А. Андонов – Ченто, К. Црвенковски, Ј. Котески..., каде што и редоследот и изборот на имиња е целосно случаен и ослободен од секакви идеолошки конотации).¹⁸ И тоа свесно бришење на (непријатното) секавање кај А. Вангелов, не е ништо друго туку резултат на неговата, за нијанса, (пре)будна свест. Нема сомнеж дека свеста на А. Вангелов е ослободена од тоа што М. Хајдегер го нарекува *die Sorge* / грижа, која се читува токму во целосната грижа кон / за другиот! И во тој недостиг од чувства / грижа за другиот, склон сум да видам елементи на одговорност на А. Вангелов! Тоа не значи дека мислам дека тој лично правел неправди кон другите (иако во своите полемики воопшто не е нежен кон своите опоненти, кои многу често ги третира како најлоши „непријатели“). Но, исто така, општо е познато дека тие што прават неправди или што покажуваат целосна рамнодушност кон другиот, имаат кратко паметење: не знаат што, всушност, правеле бидејќи тоа, едноставно, не сакаат да го знаат, односно не сакаат да се соочат со последиците на своите недејствувања! Затоа некој пат би било пожелно самите себеси да се посматраат со очите на своите жртви. Во тие свои „груби“ ставови А. Вангелов опасно се приближил кон тие критичари (на пример, John C. Torgereu), кои тврдат дека политиката на жалењето, пред сè, е насочена против државата и дека поттикнува приватно негување на статусот на жртва (или дури натпреварување за таквиот статус), како и јуридикација на јавниот живот, што во крајна линија е аполитично. Но, ова негово исмевање со жртвите воопшто не е толку невино колку што сака да се прикаже! Во ваквите случаи „парадоксот на исклучување“ не функционира бидејќи ако сакаме да им даваме (оправдани) критички објекции на тие што свесно негираат и одрекуваат каква било врска со непријатните епизоди од поблиското и од подалечното национално минато, тогаш, исто така, мораме да бидеме свесни дека и ние немаме право да негираме и да одрекуваме одредени епизоди од нашето минато. Демократската делиберализација / „слободната комуникација“ за минатото е можна само по елиминацијата на „недопустливите лаги“ (М. Ignatieff) за тоа минато! Бидејќи, ако сакам да бидам доследен во извлекувањето заклучок, тогаш морам

¹⁸ За жртвите на комунизмот многу инструктивно и крајно објективно пишувахе Јасна Котеска во *Комунистичка интимна*, Темплум, Скопје, 2008 година, иако поводот за оваа книга е многу личен – во книгата на линија на психоанализата на Лакан читана низ теориската апаратура на словенечкиот филозоф С. Жижек се анализира функционирањето на тоталитарниот / комунистичкиот режим врз примерот на несреќната судбина на нејзиниот татко-поет, кој завршил во затвор, веројатно, како една од последните бесмислени жртви на комунистичкиот режим во СР Македонија. А, единствената „среќа“ во таа бесмисленост треба да се види во тоа што станува збор за жртва што била релативно позната во својата средина, па нејзината несреќна судбина послужила како класична парадигма на опис како функционира тоталитарниот режим, на кој дури и „збунетите“ поети му се голема закана! Сметам, и тоа беше мојата сугестија кон Јасна Котеска, дека во некои идни интерпретации на феноменот на „жртвата“ во тоталитарните системи, покрај теориската апаратура од психоаналитичка провиниенција а ла Ж. Лакан и С. Жижек, да се обиде за тој феномен да размислува така што критички ќе ја (ре)интерпретира етиката на другоста на Левинас и текстовите (на пример, *L'ethique*) на А. Бадиу, во кој на крајно отворен начин се доведува во прашање „политиката на идентитетот“! И не само што на тој начин би се довела во прашање политиката на идентитетот (станува збор за политика во која другиот секогаш се прикажува како жртва, од што и произлегува неговиот етички примат во однос на истиот, но каде што тој примат на Другиот не значи дека тој ќе биде „ослободен“ од целосна маргинализација, па со самото тоа и неговиот начин на појавување во општеството ќе биде исклучително во формат на пасивна фигура на сеопштата виктимизација), туку критичкото промислување на „политиката на идентитетот“ би нè довело со сериозно промислување и на некои последици на таа политика:

а) глорификација на жртвите;

б) култивација на маргинализираниот поединец и рабниот субјект, кој е потиснат;

в) сведување на субјективноста на пасивна позиција на прифаќање.

да кажам дека А. Вангелов во овој текст тврди дека „комунистичките жртви“ се плод на антикомунистичката фантазија. А, зар нешто слично не тврдат и сите тие ревизионисти, кои сметаат дека холокаустот е само производ на ционистичката фантазија! И во што е тогаш разликата меѓу овие навредливи констатации?! А. Вангелов, едноставно, не сака да прифати дека сите тие зла што се направени во неодамнешното минато во име на некои заводливи политички флоскули, претставуваат морален, културен и политички проблем за современа Македонија и дека афирмацијата на уставната демократија не е можна без експлицитно и сеопфатно занимавање и со тие помалку добри аспекти од минатото, кое на крајот мора да резултира со најостра осуда на сето лошо што е, наводно, правено во име на тие идеолошки флоскули. Едно такво однесување доведува до катарза!

Сакам и понатаму да верувам дека А. Вангелов не е свесен за сите морални консеквенции на својата „лелеава“ теза: едно е бесрамно да се негира дигнитетот на жртвите што идеолошки не ви се симпатични, но тогаш морате да бидете свесни дека секогаш постојат и тие на кои ни вашите жртви апсолутно ништо не им значат. Затоа, ако сакаме да бидеме политички коректни, тогаш би било пожелно да постигнеме макар и минимален консензус околу некои елементарни историски факти (на пример, дека комунизмот бил немилосрден кон своите политички противници) бидејќи само на тој начин може да се воспостави соодветна „економија на моралното несогласување“ околу значењето на минатото.¹⁹

Сметам дека би било погрешно кога бришењето на сеќавањата би го свеле само на слабоста на неговата свест во однос кон надмоќта на несвесните процеси: ако успеам себе да се уверам дека ништо „лошо“ не се случило во повоената македонска историја, тогаш е многу полесно во таа „вистина“ да ги уверам и другите! А, тие што, во некои волнени времиња, се осмелиле да проговорат за некои понепријатни, а во одредени периоди и забранети теми, очигледно дека тоа го направиле прерано²⁰ затоа што тогаш никој не сакал ниту да слуша, а уште помалку да учествува во општествената „побуна“ против таквата, за нормалната свест, понижувачка состојба!

Мислам дека ќе се сложиме дека дисквалификацијата на секоја помисла дека некои поединци и етнички малцинства, навистина, биле жртви на поранешниот режим, баш и не е некој претеран херојски гест! А, уште помало херојство е неспособноста на критички начин да се соочиме со сопственото минато бидејќи не смееме да заборавиме дека за сето тоа нашата критичка интелигенција не само што „мудро“ молчала, туку и сето тоа го одобрувала, а често им давала „теориска“ и друга поддршка на репресивните акции, кои партијата, одвреме-навреме, ги преземала против внатрешните и сите други државни „непријатели“.

Место критичко-аналитички пристап ќе мораме да слушаме банални приказни за нужноста за „заштита на националните интереси“, кои, интересно, никој никогаш нема ни да се обиде да ги дефинира; понатаму, ќе бидеме присилени да слушаме дека ни „другите“ /

¹⁹ Сп. А. Gutman & D. Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1996.

²⁰ Ако може да ни биде некаква утеха, и некои други многу подемократски средини не секој пат знаеле да ги препознаат тоталитарните карактеристики (тајната полиција, воените диктатури, непостоењето на човековите права...) на комунизмот. Многу западноевропски интелектуалци немале ни сила, ни волја да го признаат постоењето на злосторствата (дури, во тие западноевропски интелектуални кругови, и страшните злосторства на Црвените Кмери во 80-тите години на минатиот век мирно се одмолчиле!) во комунистичките земји. Позитивната слика на комунизмот (пре)долго се сметала за несомнена и се хранела со сеќавањето на „шпанските републиканци, припадниците на комунистичкото движење на отпор во Франција и на хероите што ги славела генерацијата 1968...“ (R. Sigris / S. Ghervas, 2010: 297)!

соседите не се ништо подобри од нас, како таа „симетрија“ во „злото“ да треба да претставува некаква сатисфакција поради спознанието дека во таквите нарации нема место за изградба на нов идентитет, кој би бил ослободен од идеолошките митови и би бил втемелен на принципот на човечката автономија. Конечно, мора да ни биде јасно дека иднината може да им припадне исклучително на „тие што го пополнуваат празниот простор на сеќавањето, креираат концепти и го интерпретираат минатото“ (J. Habermas; 1994: 215).

Затоа, овој цинички релативизам / моралната индиферентност на А. Вангелов никако не може да биде прифатлив теориски модел бидејќи политиката на заборавот не е вистински начин на ослободување од минатото, кое, покрај сè, и ден денес е живо со целиот свој несреќен историски багаж. Поточно, никако не сакам да се согласам на евтино оправдување на неправедното, на незабележливото поттикнување на неправедното, односно на несомненото соучество во создавање јавна атмосфера, која шири нејаснотија и како таква поттикнува (а, воедно, и оправдува) зло во општеството. А, секое залагање за целосен заборав не е ништо друго освен залагање за иднина во која лошото минато ќе заземе легитимно место. Имено, не сум сигурен дека „лошото минато“ ќе преовлада само на тој начин што ќе се свртиме кон посакуваната демократска иднина, а ќе го прескокнеме рефлексивното делегитимирање на тоа исто „лошо минато“. Бидејќи, како што никому од нас не му паѓа на памет да го доведува во прашање постоењето на холокаустот така и секој што држи до својот интелектуален и етички дигнитет ќе им се спротистави на тие што го негираат неговото постоење. Како тогаш да се објасни дека, во исто време, за сите наши логори (и за тие во Втората светска војна и за тие по 1945 година) „мудро“ (начинот на кој е тематизиран „случајот“ на логорот „Јасеновац“ никако не може да се смета за сериозна тематизација на тој трауматичен хронотоп на поновата хрватска историја, лицитацијата за бројот на жртвите никако не ја погодува вистинската суштина на проблемите на расправата за „сите наши логори“ – како веќе една невина жртва да не претставува трагедија, најголем можен товар – мене многу повеќе би ме интересирало раѓањето на тој и на другите логори да се разгледува „како настан, кој пресудно го обележува политичкиот простор на модерната“ (G. Agamben; 2006: 154), односно попрецизно да се разгледа специфично правно-политичката структура што го условувала „производството на логори“) молчеле? А, молчењето за тој и за некои други (постојаните политички процеси, идеолошките диференцијации, постоењето на вербалниот деликт...) непријатни факти на нашето заедничко минато е само друго име за нивното негирање. Бидејќи, тој „што плива горе, мисли дека во вистината има само добри работи. Во тоа лежи длабоката неправда на слепилото за болните, за немоќните, за тие што ги уништиле настаните“ (K. Jaspers; 2006: 9).

И сите логори – и „нашите“ и „нивните“ – би требало да бидат предмет на вкупната фасцинација бидејќи, како што вели Д. Цесарани [D. Cesarani] за холокаустот, тој не само што претставува болно поглавје во историјата (холокаустот означува крај на историјата), туку има и изненадувачка современа релевантност.²¹ Конечно, начинот како некоја политичка

²¹ Сп. D. Cesarani, „Holocaust on the right side of kitsch“, во *Times Higher Education Supplement*, 7.7.2000, стр. 20. За проблемот на „логорот“ повеќе кај: G. Agamben, *Homo sacer. Suvremena moć i goli život*, Zagreb, 2006.; особено поглавјето „Logor kao nomos modernog“, во кое авторот се обидува да одговори на прашањето: што е логорот, каква му е правно-политичката структура, зошто во него можеле да се случат такви настани? Во проекцијата на Агамбен логорот не е нешто што му припаѓа на минатото, туку станува збор за скриена предлошка, номос на политичкиот простор во кој и денес живееме. До целосно истоветни заклучоци дошол и З. Бауман (1992), кој во своите анализи покажал дека логорите симболизираат еден секогаш

заедница, нејзините водечки интелектуалци, нејзините писатели, режисери го диспонираат своето минато, всушност, ја одредува формата на нејзиниот идентитет. Понатаму, мораме да бидеме свесни дека секоја политика на заборавот поаѓа од идејата за нов почеток, каде што чинот на промена на режимот се зема како разделница на тоа што било „пред“ и на тоа што е „сега“. Меѓутоа: „Спомнувањето на цензурата, дисконтинуитетот или дури и нултиот час во историскиот процес е многу проблематично... Кој зборува за цензурата може да зборува само за односот меѓу стварноста што ја искусил и матрицата што ги толкува овие искуства. Ако големите настани, какви што се револуцијата и војните, се институционална рамка на едно општество и се распаднаат, сликите, симболите и менталитетот со помош на кои стариот поредок ги врзувал луѓето за себе, главно, успеваат да останат“ (H. Dubil, 2002, 58).²² И затоа е сосем разбирливо што многумина завршокот на Втората светска војна, на овие простори, го сфатиле како „нов почеток“, а секоја идеја на почетокот претпоставува потиснување на сето тоа што му претходело на тој почеток. Единствениот проблем е што во текот на минатиот век сме имале многу такви „нови почетоци“, така што е големо прашање што воопшто ни останало по сите тие „потиснувања“ од некаквата (здрава и чиста) супстанција, која би требало да претставува некое соодветно упориште за сите тие силни и ветувачки „нови почетоци“.

Затоа, не можам да бидам склон кон методите каде што со разни дисквалификации се решаваат сериозни општествени проблеми. Имено, со тие методи проблемите само се потиснуваат и како такви, како што веќе покажав, стануваат дел од паралелниот живот на домашните слики, на памтењето. А, и памтењето и идентитетот се подложени на рефлексција, на интелектуално, идеолошко и на политичко преговарање и секогаш се загрозуени од манипулации, репресија, редукционизам или од колективизација (Жан-Вернер Милер [Jan-Werner Muller]), а бевме подложени на сите тие манипулативни процеси. И не треба да се плашиме од интерпретативна реконструкција на минатото, но мораме да бидеме свесни дека таа не е секогаш и објективна реконструкција на минатото, па кога А. Вангелов реферира и на неодамнешното македонско минато – меѓуетничкиот конфликт во 2001 годин – тогаш би било добро покрај општите (и необврзувачки) констатации (и тука сме соочени со класичен

присутен потенцијал на современата цивилизација, кој не може да се исклучи со тоа што се претворил во сеќавање, кое потоа некако би се обработило, заокружило и архивирало. А, сето тоа е запишано во книжевниот опус на Ф. Кафка: „Тука, како библиска поука, ќе потсетам на книгата за која може да се рече дека претставува Библија на современиот книжевен свет: на делото на Кафка. Надвор од лавиринтот и слепите улици на власта, хиерархијата и администрацијата, кои ги збунуваат и раздвојуваат луѓето, во ова дело се издигнува проблемот на човечкиот идентитет доведен во прашање поради обвинението без вина на кој му се оспорува правото на постоење и на недолжност на случување на авантурата на битието“ (E. Levinas; 1992, 257).

²² Соочувањето со минатото претпоставува конструирање „адекватни нарации“ (Ц.С. Меиер [C.S. Meier]); бидејќи тие нарации би им овозможиле на граѓаните да сфатат што е направено во нивно име, што се случило со нив и со заедницата во која живеат, а потоа би можеле да се договорат за стратегијата што би им овозможила да го обноват граѓанскиот идентитет и да воспостават нов тип општествена и политичка нормалност. „Адекватниот нарација“ ги класификува настаните и нивните оправдувања така што повлекува разлика меѓу тоа што било некогаш, тоа што е сега и тоа што го сакаме за иднина укажувајќи на неодржливоста на легитимациските обрасци со кои се оправдани минатите настани. Со тоа се втемелува, оправдува и јавно се признава дисконтинуитетот со минатото. Во прашање е, секако, само нормативниот и симболичкиот дисконтинуитет, кој оди кон тоа да го делегитимира минатото, но кој истовремено ја отфрла илузијата на новиот почеток. Повеќе за тоа кај: C.S. Meier, „Doing History, Doing Justice. The Narrative of the Historian and the Truth Commission“, во: R. Rotberg & D. Thompson (прип.), *Truth v. Justice. The Morality of Truth Commissions*, Princeton, 2000.

„балкански“ пристап – себеси си допуштам да се однесувам како субјект, но затоа другата / туѓата заедница, како и нејзините водечки интелектуалци, тука на Балканот, без никаква морална и интелектуална задршка, ги претвораме во објекти на екстремно насилство) за природата (и нужното лamentsирање за исклучивата „вина“ на едната страна) на тој конфликт да се потруди да понуди и некои порелевантни теориско-политички решенија, со кои би се надминала постојната политичка ситуација, која е, навистина, неодржлива! На ова место се наметнува логичниот заклучок: ако А. Вангелов не покажува никакво чувство за одговорност кон поединечните жртви на тоталитарниот режим, тогаш е сосема разбирливо дека ни во прашањата за етничките поделби / конфликти во македонското општество не може да преовлада бинарната логика – „нашите“ vs „нивните“, „добрите“ vs „лошите“... Имено, за него секоја конкретна практика на сингуларноста (терминот го зајмам од Џ. Агамбен), и во книжевноста, и во политиката, претставува трајна закана за државата!... (државата – заб. на З.К.) и може да го интегрира секој партикуларен идентитет, но „заедницата на каква била сингуларност“ претставува ситуација што за државата е неиздржлива бидејќи удира на нејзините темели. (...) Државата може да апсорбира, дисциплинира, да го контролира идентитетот, партикуларните репрезентации на универзалноста, но не и заедницата на сингуларноста (А. Lošonc; 2010: 221, 226). И оваа објекција „што државата може, а што, пак, не може“, секој што се занимава со политика, со политичка теорија, би морал да ја има на ум бидејќи мора да знае дека политиката на октроирани идентитети не е во состојба да завладее со политиката на сингуларност!

А, ако сакам да зборувам за можноста за решение на етничките односи во македонското општество, тогаш ми се чини дека уставното прашање во Македонија, со оглед на природата на социјалната и на политичката ситуација, би морало да се постави на многу порадикален начин, кој би се состоел во јасно дефинирано барање за втемелување на модерната политичка заедница на начин на уставен патриотизам. И, на тој начин, би дошло до ослободување од „стравот на малите броеви“ бидејќи никако не би требало да се занемарат тие мислења,²³ кои сметаат дека нарцизмот на малите разлики денес е многу поопасен отколку во минатото, поради новите економии на лизгање и прелевање својствени за односите меѓу мнозинскиот и малцинскиот идентитет и моќ. Мнозинствата и малцинствата не се фиксни категории, па благодарение на еластичноста на цензусот и на променливоста на режимот и на идеологијата на вклучување и на праведност лесно би можеле да си ги заменат местата, така што малите разлики веќе не се само знаци на несигурното „јас“, кое би требало особено да се штити. Тоа значи дека понекогаш тој страв и не е толку бесмислен, колку што, можеби, се чини на прв поглед! Така, малите разлики поради својата „лизгава“ улога можат да станат најнеприфатливи и тие како такви претставуваат вистински и нерешливи проблеми. А, неодамнешниот настан (станува збор за контролираниот вооружен конфликт во Македонија) од 2001 година, тоа несомнено и го потврди! А, за нашата „работа на минатото“ воопшто да има смисла, би требало, пред сè, да се отстранат причините на минатото.

Според тоа, задачата би се состоела во пронаоѓање оптимална институционална рамка за соочување со лошото минато бидејќи само така може да се дојде до некое прифатливо и

²³ Сп. А. Appadurai, *Strah od malih brojeva. Ogled o geografiji gneva*, XX vek, Beograd, 2008. И тука треба да се види една од причините поради кои се залагам за практикување на „уставниот патриотизам“ бидејќи само на тој начин може недвосмислено да се оспорот тие поимања на заедничкиот живот, кој се сведува на доминација на едни над други.

потрајно политичко-теориско решение за постојните конфликти во (македонското) општество. И ова барање на теориско-политичко „решение“, пред сè, го гледам како повик / предизвик за сите (македонски) интелектуалци. А, на тој повик / предизвик би требало да се дадат (пожелни) одговори. Имено, мора да ни биде јасно дека заедниците што се решаваат за уставен патриотизам / етатистички национализам²⁴ ја засилуваат својата одбрана против нелибералните и антидемократски предизвици (Жан-Вернер Милер). И нема да се случи само тоа – со уставниот патриотизам се надминува разликата меѓу „добриот граѓански“ и „лошиот етнички“ национализам, која социолозите со право ја означуваат како „поимно неодредена, емпириски несомнена и нормативна проблематика“.²⁵ Но, никако не би требало да се занемарат добронамерните предупредувања на тие што велат дека „уставите не живеат од текстот“ и дека „уставните заедници секогаш ја сочинуваат заедницата на сеќавања и на искуства“ (Х. Ворландер). Но, исто така, треба да се каже дека не сите „заедници“ ги практикуваат истите нивоа на преиспитување и на критика на сопственото дејствување, па така „тоа што Жан-Марк Фери го нарекува 'консензус постигнат со конфронтација' многу се разликува од консензусот остварен со култна практика или со тоа што Луис Хартс еднаш го нарекол 'конформистички етос'“ (Jan-Werner Muller; 2010: 96). И ако сега овие констатации ги примениме на „македонскиот случај“ / македонското општество, а нема никаков сомнеж дека станува збор за длабоко поделено општество во кое не дошло до испреплетување на историјата²⁶: па така, во Македонија не е изграден заеднички политички идентитет на македонската и на албанската заедница, нема заедничко доживување на историјата, тие не споделуваат исто комуникативно минато, немаат заедничка религија, не постои нешто што би можело да се сведе под поимот „единствени култури“, кои би можеле да бидат негово извориште како што е тоа во националните држави; понатаму, нема ниту еден голем настан во историјата што би можел да претставува врска меѓу припадниците на македонската и на албанската заедница, на која, евентуално, би можеле да се градат претпоставки за некој, за двете страни, прифатлив консензус на заеднички политички идентитет, како што функционира во некои други повеќенационални држави. А, колку што ми е познато, не постои ниту еден голем настан во историјата на Македонија што и Македонците и Албанците го перцепираат на истиот начин (тоа не е ниту Втората светска војна, иако идеолозите на комунистичката партија се труделе тој настан во сите краишта и меѓу сите нации на поранешна Југославија да се перцепира на ист начин) – кој ќе ги премостува етничките, верските, јазичните и идеолошките расцепи. И сите тие расцепи потенцијално можат да бидат причини за цела низа конфликтни ситуации во толку поделените општества. А, тие најнепријатни сценарија

²⁴ Чeим Ганс [Chaim Gans] во книгата *The Limits of Nationalism* смета дека етатистичкиот национализам го обликува ставот според кој заедничката национална култура е услов или средство за реализација на политичките вредности што не произлегуваат од националната култура, ниту служат за нивна заштита.

²⁵ Сп. R. Brubaker, *Ethnicity without Groups*, Cambridge, Mass. Harvard UP, 2004, стр. 5.

²⁶ А, дека секое, па и „негативното“ правило има свој „позитивен“ исклучок, несомнено го потврдува опусот на македонскиот писател со албански корени, Луан Старова. Станува збор за опус, кој на крајно драматичен начин предупредува на неподносливата затвореност (а, со самото тоа, и ограниченост) на македонската и на албанската култура, кои како такви го оневозможуваат секој обид за искрено отворање на едната заедница кон другата. Очигледно дека е многу поедноставно да се биде само припадник на „мачената“ / „напатената“ нација, која и покрај сите неволји, успеала да одолее, да ја зачува својата суштина, да им остане верна на своите предци и со чиста душа да го чека денот на враќање на својот загубен суверенитет и својата потисната слобода (М. В. Љоса), отколку поактивно да се учествува во надминувањето на тие ограничувачки стереотипи.

(граѓанските војни...) може да се спречат на тој начин што сите тие расцепи институционално ќе се контролираат. Тоа значи дека поделеното општество може да се спаси од распад така што политички ќе се уреди како консociјациска демократија,²⁷ каде што никој нема да ја доведува во прашање верноста кон нормите / принципите! Во тој (среќен) случај би можеле за македонското општество да зборуваме во категориите на „радикална република“ (терминот му го должам на Ј. Хабермас), во која фактор на интеграција на поединците во општеството би бил конституционалниот патриотизам, а не хомогенизирачкиот и, по правило, ксенофобичен национализам. Неверојатно е токму тоа дека дури и на „независните“ интелектуалци не им е јасно дека практикувањето на политичкиот дискурс што се темели на хомогенизирачки / ксенофобичен национализам нужно доведува до разорување на демократијата. Во крајна линија, мораме да имаме на ум дека уште Ј. Мостов во текстот „The National Idea and Democracy: Congruence or Confrontation?“ заклучил дека кога политичките конфликти се сведуваат на барања на етничките групи, тогаш моќта се структурира така што го забавува демократскиот развој, со оглед на тоа што го стеснува политичкото поле, го ограничува бројот и видот на политичките актери и ги блокира решенијата. И, кога државата, според мислењето на овој автор, се интерпретира како „дом“ на националните групи, таквиот национален идентитет е неспoив со демократијата бидејќи демократијата бара политичката партиципација да биде отворена за сите граѓани, без дискриминација, и на сите граѓани да им бидат осигурани политичка слобода и еднакво граѓанство. Спротивно

²⁷ Многу автори токму тој тип демократија го гледаат како алтернатива на политичката нестабилност, па и на граѓанската војна, која, како што е познато, во 2001 година се случи во Македонија. Босанско-херцеговинскиот случај е уште покомплексен, па затоа не ми е јасно зошто некои автори (на пример, Е. Сарајлиќ) не дозволуваат ни можност за теориска апликација на тој тип демократија и на „босанско-херцеговинскиот“ случај! Имено, и некои, наводно, либерални националисти, во кои авторот на овој текст сака да се вбројува, за жал, недоволно сериозно имаат сфатено дека тоа што важи за членот на сопствената заедница, важи и за членовите на другите јазично-етнички заедници: „малцинската национална група е, исто така, 'ние' за сите тие што говорат заеднички јазик, кои израснале во заеднички амбиент на обичаи и на навики, како што е и мнозинството 'ние' за тие што му припаѓаат. Граѓанинот во малцинска положба (Хрват / Србин во Босна и Херцеговина, Албанец во Македонија, Србин во Хрватска – заб. на З.К.) не е изолирано битие“ (J. Kiš; 1997-1998: 886). Но, тоа не значи дека либералните националисти се апсолутно лишени од секој вид емоции, односно дека и тие не се оптоварени со (национална) гордост. Но, исто така, „би било погрешно да се тврди дека уставниот патриотизам вклучува стандардна група на емоции и на страсти. На сликата на сложеното посттрадиционално општество, сепак нема место за несомнена гордост или за хомогени национални нарации за јунаците и за победите (а, токму овие феномени доминираат и во јавниот / културно-политичкиот живот на современото македонско општество и тоа, само по себе, не мора да значи ништо лошо бидејќи секоја уставна култура, меѓу другото, не само што е втемелена, туку и исполнета со соживувања на националното / поднационалното, особено со нарациите за тешкото минато, за неправедната власт и за преовладувањето на таа неправедна власт, интересно е што заедницата на луѓе што се изложени на истиот притисок, на истата опасност се многу посиљно поврзано отколку што се заедниците на триумфот – заб. на З.К.)“ (J.W. Muller; 2010: 76). И тоа што е најважно во овој конкретен случај, уставниот патриотизам не значи занемарување на посебниот / малцинскиот идентитет, ниту репресија над него. „Напротив, посебниот, супстанцијално одреден идентитет задржува место во нашиот свет на животот“, но, истовремено – со посредство на универзално важечкиот принцип на еднаква слобода за сите – се отвора кон другите облици на идентитет (и во тоа „отворање“ на малцинските заедници во Македонија ја гледам шансата за нејзината подобра иднина – заб. на З.К.)! (N. Dimitrijević; 2007: 209-210). Консоцијациската демократија на Џ. Шопфлин [G. Schopflin] (2002: 212) се постулира како единствена вистинска алтернатива на државното осамостојување на „етнонационалните заедници“ во Источна Европа. Но, тука е важно да се каже дека иако консоцијациската и консензусната демократија во голем дел се поклопуваат, тие, сепак, не се еднакви: „консоцијациската демократија може да се посматра како посебен облик на консензусна демократија или *vice versa*“ (A. Lijphart; 1989: 40).

на таа практика, во политиката на анационалниот идентитет, поединците не се признаени како политички субјекти, туку исклучително како членови на етничкиот колективитет.

* Свесен сум дека за логорите / холокаустот може да се каже речиси сè, а тоа „зборување“ некому може да му изгледа, во зависност од точката на гледање, или многу длабокумно или свесно провокативно. Но, без оглед на идната рецепција на овој текст и реакциите (првата, и тоа прилично нервозна и неаргументирана, ја доживеав за време на читањето на овој текст на симпозиумот за А. Вангелов, кој го организираше Филолошкиот факултет во Скопје на 15 и на 16 декември 2009 година, каде што еден од претседавачите (академикот Р. Ивановиќ) на тој симпозиум, мојот прилог „За сите наши логори“, како и прашањето за одговорноста на нашите интелектуалци кон тие очигледни и, за многумина особено непријатни факти, го доживеа како несоодветна провокација. Името, на тој кербер и самопрогласен „хигиеничар“ на нашето славно револуционерно минато, му се причинило дека во текстот (зло)намерно сум „прошверцувал“ и некои „неконтролирани детали“, кои, судејќи по сè, значајно ја нарушиле неговата идилична слика на светот во која овој питорескен лик, веќе педесетина години, не попречуван од никого, глуми „сериозен теоретичар“ на литературата и на општеството; и кој храбро – и јавно, ако тоа го наложуваат политичките можности / погодности – ќе го осуди постоењето на нацистичките логори. „Недоразбирањето“ е логична последица на фактите дека на овие простори сè уште постојат ликови на кои не им е драго да ги слушаат историските факти дека, во исто време, покрај нацистичките логори постоеле и некои други, еднакво страшни логори и во поранешниот Советски Сојуз, и во поранешна Југославија, и во многу други држави: Кина, Северна Кореја, Либија, Бугарија... И сега тие непријатни детали од неодамнешното минато со најголемо задоволство би ги избришале од сите сеќавања и би му ги препуштиле на целосниот заборав.

Рака на срце, треба да се биде искрен и да се каже дека ниту британскиот, францускиот и германскиот поглед на холокаустот не остануваат, од целосно разбирливи причини, длабоко поделени (Ричард Џ. Еванс). За среќа, срамните вистини не се национална сопственост, па со тие срамни вистини да се диспонира во согласност со волјата на тие што владеат, која непогрешливо ја формираат нивните интелектуални трабанти: за тоа може малку да се знае, но би било соодветно од таквите видови „знаење“ да се откаже уште на почетокот бидејќи, како што тоа мудро го резонира М. Крлежа, по сè прожигеано, навистина, нема смисла непотребно да се „чепка“ во тоа! (Се чини оваа метафора на „чепкање“ е омилена меѓу писателите на овие простори; така, и македонскиот писател Г. Тодоровски, на средината на 80-тите години на минатиот век, како претседател на Друштвото на писатели на Македонија, ќе се откаже од непотребното и ризично „чепкање“ околу судбината на колегата-писател Јован Котески, кој „преку ноќ“ се нашол в затвор. Се чини дека сликата на писателот-поет во затвор – а тие години и некои други писатели биле по затворите поради своите текстови, стихови, јавно искажани мислења за режимот – во тоа време никого не го возбудувала премногу. Кога би сакал да бидам циничен, би можел да заклучам дека станувало збор за целосно нормална појава – општеството самото се брани од тие што се осмелиле со стихови, зборови да го доведат во прашање натамошното постоење на речиси совршеното општество во кое сите прашања се решени на најдобар можен начин).

И реакцијата на таа поделена личност, всушност, беше „нормална“ – хистеричен испад, проследен со бесмислени аргументации / брборене за евентуалната погрешеност на темата: а кога веќе се во прашање тие „наши“ логори, ако за нив воопшто и треба да се зборува, тогаш мораме да знаеме дека тие се последица на „историската нужност“, на сложениот и недефиниран политички контекст, на несигурната егзистенција во „несреќните времиња“, во кои, рака на срце, се случувале и некои „груби“ работи (а, за тие „груби“ работи, по правило, се избираат некои поблаги изрази, еуфемистички парафрази, страшните злосторства стануваат само невина игра на поединци, кои, од непознати (!) причини, избегале од контролата на партијата), но кои биле само поединечно, неконтролирани ексцеси и никако не би требало да се разгледуваат како елементи според кои се вреднува тогашната владејачка идеологија. Конечно, сите тие „несреќници“, всушност, се ликвидирани под печатот на добрите начела бидејќи комунистичката идеологија во својата програма немала геноцидни намери, ниту планови за истребување, што таа „добра“ идеологија би требало значително да ја разликува од нацистичката, која ги содржела сите тие елементи.

И, навистина, би било преоптимистички да се очекува овој и сличните „пасдарани“ да се впуштат во авантура на преиспитување на сопствените морални структури / одговорности. Дури и најпознатиот југословенски дисидент, М. Ѓилас, никогаш не се впуштил во една таква авантура на преиспитување на сопствената морална одговорност бидејќи однапред му било јасно дека резултатот на преиспитувањето на неговата совест, благо речено, би бил поразувачки; колку некои историчари и да се трудат, на сите (не)возможни начини, тој распон на релативизација осцилира од целосно занемарување на релевантните историски документи до нивно свесно фалсификување, релативизирајќи го нивниот придонес кон партиските „леви застранувања“ за време на војната!

Се чини дека таквите ликови се и тоа како задоволни со сопствените слики и улоги во тој „совршен“ свет, па сосема е разбирливо да им одат на нерви сите тие што се обидуваат, по толку време, од никаде, без видливи причини, да ја нарушат таа нивна идилична слика на светот, страшно ги лутат тие што не само што не сакаат да ги премолчат тие помалку пријатни теми од нашето политичко и друго минато, туку дури инсистираат на нивно преиспитување бидејќи веруваат дека никакви „исклучителни“ историски околности не можат да ги укинат нашите способности за судење за тоа дали нешто е во ред или не е, а секое свесно откажување од таквата практика, согласувањето мудро да се одмолчат тие негативни епизоди, би значело дека се согласуваме да учествуваме во „целосното соучесништво“ (Х. Арент). Имено, сметам дека е морално лошо да се биде рамнодушен кон негативната практика на минатото, а во практикувањето на моралните одговорности гледам насоченост кон иднината, која би требало да ни овозможи нормален живот по сите овие историски неволји.

Конечно, зар веќе во есента 1945 година, Х. Арент не напиша дека „во средиштето на вниманието на повоениот интелектуален живот на Европа ќе биде расправата за злото и за неговите корени“. Но, како што стојат работите, тој однос кон Злото на овие простори најчесто бил крајно селективен и идеолошки обоен. Затоа, за мене секое пропуштање за дејствување / зборување претставува непростлив грев! Рака на срце, постојат и тие што мислат дека е наједноставно некои помалку пријатни прашања, едноставно, да се одмолчат! На крај, само потсетуваме дека З. Бауман во своите текстови (пред сè, во книгата: *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, NY, 2000) забележа дека една од најделотворните „таблети за успивање на моралот“ на германското граѓанство (а, место германското може да се супституира кое било

граѓанство – заб. на З.К.) во времето на нацизмот (односно во времето на кој било тоталитаризам – заб. на З.К.) била техниката на дехуманизација и инвизибилизација на жртвите. „За да ја направи човечноста на жртвите невидлива, човек треба само да ја избрише од светот на обврските“ (Z. Bauman, 2000, 27), т.е. од кругот на тие со кои има непосреден контакт. А, како што стојат работите, и овој наш „чувар на револуционерните текови“ / „уважениот академик“, е само еден од многуте што, очигледно, својата општествена функција ја сведува само на систематско туркање на сите непријатни настани „под тепих“: жртвите немаат право на своја вистина! Се чини дека на овие простори баш лесно се заборава дека по секое палење книги следува палење луѓе. И ако ме служи паметењето, во Германија десет години по палењето на книгите (а секое палење на книги резултира со огромна празнина во културното паметење) се случил холокаустот!

Заклучок:

Во текстот „Сите наши логори“ се обидов да го актуализирам проблемот на „одговорноста на интелектуалецот“ / А. Вангелов во (пост)тоталитарниот режим. Во текстот појдов од премисата дека за феномените како што се сталинизмот и национализмот, едноставно, мора да се зборува / пишува. Со културата на молчење ни еден општествен проблем не може да се реши позитивно. Не мислам дека културата на молчење ѝ припаѓа на културата на заборав, туку, во крајна консеквенција, таа е интегрален дел од политиката што учествува во афирмација на лошото минато.

А да се прифати да се молчи и по сè доживеано, значи дека сè уште не сме во состојба да се соочиме со карактерот и со размерите на злото.

Клучни зборови:

логор(и), сеќавање, национализам, одговорност, интелектуалец, историја, злосторство, политика

Литература:

- Agamben, G. (2006), *Homo sacer. Suverena moć i goli život*, Zagreb.
- Ahmad, A. (1992), *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London.
- Amery, J. (2009), *S onu strane krivnje i zadovoljštine*, Ljevak, Zagreb.
- Arendt, H. (1987), *On Revolution*, Harmondsworth.
- Assmann, A&J. (1987), „Kanon und Zensur“, u.: Assmann A&J, прир. 7-27.
- Assman, J. (2005), *Kulturno pamćenje: pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*. Zenica.
- Bauman, Z. (1992/2000), *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg.
- Beganović, D. (2007), *Pamćenje traume. Apokaliptička proza Danila Kiša*, Zagreb-Sarajevo.
- Benjamin, W. (1968), "Theses on the Philosophy of History", во: *Illuminations*, New York.
- Brkljačić, M. (2003), *Tito's bodies in word and images*, Narodna umjetnost, 40/1, 99-127.
- Ciliga, A. (1978), *Sam kroz Europu u ratu*, Rim.
- Darendorf, R. (2009), *Iskušenje neslobode. Intelektualci u doba kušnje*, Zagreb.
- Dičev, I. (2003), „Eros identiteta“, во: *Balkan kao metafora: Između globalizacija i fragmentacije*, прир. Dušan I. Bijelić & O. Savić, Beograd, 269-285.

- Dubil, H. (2002), *Niko nije oslobođen istorije*, Beograd.
- Đilas, M. (1948), „Izveštaj o agitaciono-propagandnom radu“, V Kongres KPJ. *Izveštaji i referati*, Zagreb, 256-257.
- Đinđić, Z. (1988), *Društvena kriza ili društvena patologija?*, Gledišta 5-6, 5-38.
- Enzensberger, H.M. (1999), *Zickzack: Aufsätze*, Frankfurt/Main.
- Foerster, H. (1985), *Siecht und Einsicht*, Wiesbaden.
- Habermas, J. (1994), "Apologetic Tendencies", во: *The New Conservatism*, Cambridge.
- Hartmann, G. (1995), "On Traumatic Knowledge and Literary Study", во: *Literary History*. 26, 537-563.
- Hutcheon, L. (1989), *Politics of Postmodernism*, London&New York.
- Jambrešić-Kirin, R. (2008), *Dom i svijet*, Zagreb.
- Jaspers, K. (2006), *Pitanje krivnje*, Zagreb.
- Kiš, D. (1978), *Čas anatomije*, Beograd.
- Kiš, J. (1997-8), "Na putu prevazilaženja nacionalne države", Mostovi, бр. 112-113.
- La Capra, D. (1987), *History, Politics and Novel*, Ithaca & London.
- Lasić, S. (1989), *O moralnoj strukturi i totalitarnoj svijesti*, Zagreb.
- Latour, B. (2004), *Nikada nismo bili moralni*, Zagreb.
- Levinas, E. (1992), Vrin.
- Lijphart, A. (1989), „Democratic Political Systems. Types, Cases, Causes and Consequences“, *Journal of Theoretical Politics*. (1), 1:33-48.
- Lovrenović, I. (1994), „Groblje izdanih“, Feral tribune, 26. 5. 1994.
- Luketić, K. (2009), „Prošlost je naša budućnost?“, во: *Zid je mrtav, živeli zidovi*, прир. I. Čolović, Beograd, 76-107.
- Muller, J.W. (2002), „Introduction: the Power of Memory, the Memory of Power and the Power over Memory“, во: J.W. Muller (прир.), *Memory and Power in Post-War Europe, studies in the Presence of the Past*, Cambridge.
- Muller, J.W. (2010), *Ustavni patriotizam*, Reč, Beograd.
- Paić, Ž. (2009), "Melankolija i revolucija", во: *Zid je mrtav, živeli zidovi* (прир. I. Čolović), Beograd, 205-236.
- Peternai-Andrić, K. (2009), *Jezične igre, norme, odgovornost*, Quorum, бр. 5-6, стр. 351-379.
- Radzik, L. (2001), *Collective Responsibility and Duties to Respond*, Social Theory and Practice, 3/2001.
- Schopflin, G. (2002), "Liberalni pluralizam i postkomunizam", во: Kymlicka, Will, Opalski, Magda (прир.) *Može li se izvoziti liberalni pluralizam?*, Beograd, Beogradski kulturni centar, стр. 111-124.
- Slapšak, S. (2006), *Ratni Kandid*, Beograd.
- Sigrist.R/S.Ghervas, (2010), „Evropsko sećanje u vreme 'paradigme žrtve'“, во: S.Ghervas / F.Rosset, *Mesta Evrope, XX vek*, Beograd, стр. 281-315.
- Theweleit, K. (1993), „The bomb's womb and the genders of war (war goes on preveting women from becoming the mothers of invention)“, во: M. Cooke&A.Woollscott, прир. *Gendering war talk*. Princeton, Princeton UP, 283-315.
- Todorova, M. (2010), *Dizanje prošlosti u vazduh, XX vek*, Beograd.
- Вангелов, А. (2005), „Гестот на Цветан Тодоров“, поговор кон книгата: Ц. Тодоров, *Должностии и наслади*, Скопје.

АНГЕЛИНА БАНОВИЌ-МАРКОВСКА
**ТИМОС ИЛИ ЛОГОС: СУБЈЕКТОТ И ИДЕОЛОГИЈАТА,
ЧОВЕКОТ И ВЛАСТА**

Размислувањата во овој есеј се поврзани со еден друг¹ во кој го разгледувам прашањето за историјата и за меморијата. Во него писателот Данило Киш е еден од застапените автори, но таму ја проследувам само неговата креативна постапка, другото го оставам на маргините. Свесно. Причината е комплексноста на темата што ја отворам овде. Ќе се занимавам, можеби не толку со идеологијата (карактеристична за ангажираната литература и критика), колку со *идеолошкото*, кое на една општествена, интелектуална и културна сцена знае да проектира спротивставени интереси. Тие антиципираат класичен антагонизам, вообичаен за тоталитарното општество во кое интелектуалните (културните и духовните) пориви на индивидуата се спротивни на анонимната принуда на власта. Но, антагонизмот крие и еден парадокс. Имено, за да ја докаже својата независност од центрите на моќ, субјектот треба да најде начин со кој ќе ја покаже својата различност и во согласност со конвенциите на системот, да обезбеди општествено преживување во услови на тоталитаризам. Како? Преку етички одговор на секаков вид насилство: политичко, идеолошко, психичко – насилство што посакува да го сломи моралниот дигнитет на личноста, која бара интелектуална и политичка правда, една специфична егзистенцијална ситуација што најдобро се согледува во ликот и во делото на Данило Киш.

***Критичкиот скалел на либералната свест и
ејнокрајската идеологија на варварогениот***

Ќе проследам, значи, два вида искуство: од една страна искуството на тоталитарната идеологија, која прокламира манипулативни вредности и политички резон место здрав разум, а, од друга страна, моралниот дигнитет на еден интелектуален тип, чијашто тимотичката

¹ Мислам на текстот „Историја vs Меморија (или, зошто е потребна свест за историското наследство)“, вклучен во оваа книга.

гордост, предизвикана од репресивниот логос на идеократската власт, пројавила свест за последиците од латентниот ресантиман и од неговиот „трезор на одложени емоции“.

Но, пред да преминам на овие согледувања, ќе потсетам на познатата книжевна афера, која во седумдесеттите години на минатиот век ја разбранува интелектуалната јавност во поранешна Југославија. Во основа, тоа беше една грда, сутеренска приказна на „чаршиски менталитети“, која прерасна во двегодишна полемика, но прикриваше политички мотивирана хајка насочена кон наводните етички и идеолошки(!) скршнувања на писателот Данило Киш и кон неговата „плагијаторска“ постапка во *Гробница за Борис Давидович*. Иако беше базирана врз автентични архивски документи што ги откриваа состојбите во советскиот сталинистички режим, апокрифната логика во книгата на Киш реферираше и на тогашниот југословенски социјалистички реализам. И повеќе од тоа: таа укажуваше на аналогичјата меѓу комунистичкиот и нацистичкиот тоталитаризам и нивниот заеднички влог – логорите за масовно уништување, во кои Евреите беа најголемата колективна жртва во историјата на светот. А, бидејќи сиот тој комплекс од прашања и од одговори има суштинска поврзаност со *имашењето* и со *заборавот*, радикалниот (за тоа време) пристап на Данило Киш кон таа неправедно потисната тема ги извади во преден план последиците од репресивниот логос на тоталитарното општество. Тоа предизвика реакција кај тие што сметаа дека овие прашања треба да останат на маргините од официјалното културно паметење.² Така *Гробница* стана повод за идеолошка нетрпеливост, а, всушност, потсетуваше на најголемата книжевна тензија во триесеттите години од 20 век – *судирот на книжевната левица*.

Осудата на Кишовата уметничка постапка прв ја почна критичарот Драган М. Јеремиќ, кој во тоа време беше високо етаблиран член на жирија и носител на државни награди. Тој го наметна прашањето за етичката одговорност на писателот како *раскажувач на фикции*, но вистинските амбиции на таа крунска афера (зад која стоеја Миодраг Булатовиќ и Бранимир Шкепановиќ), беа насочени кон една поголема група угледни интелектуалци³, решени да ги отворат табу-темите во југословенското социјалистичко општество. Полемиката се разгоруваше и веќе остро се исцртуваа две спротивставени страни, кои жестоко ги бранеа своите уверувања: едните беа за Киш, другите против него. Но, во основа, судирот криеше идеолошки димензии.

Во извонредниот политичко-психолошки оглед *Гневот и времето*, на современиот германски филозоф Петер Слотердајк, има една многу важна констатација, која сугерира банална вистина. Имено, „кога некој што е само прв по ранг, ќе му одземе на тој што е прв по сила некоја почест, постои реална повреда на честа од највисок ред“ (2007: 10). Повредувањето на честа предизвикува силно чувство на гнев. Тој е зачетник на сите дејства во стариот западен логос, но денес гневот е неприфатлив за урбаниот свет зашто за модерното општество тој е надвор од листата на харизматични и на благородни вредности. Но,

² Самиот Киш вака го коментира тоа во својот полемички *Час по анаџомија*: „Тоа што книжевната чаршија го прераскажуваше веќе со месеци... дека таа книга е некаква *еврејска работија*, т.е. книга за Евреите, а кога е веќе тоа, тогаш можело барем да биде напишана чесно, а не пристрасно, зашто имало Евреи и на другата страна, имало и меѓу чуварите на логорите и меѓу егзекуторите... Таа книга за Евреите е, значи, ирелевантна, не зборува за нас, што значи *не е наша*... и сето тоа, впрочем, е, можеби, од некаде препишано... Значи, јас сум ја заменил *државата*, што значи – сум го загубил компасот и веќе не знам каде живеам и што работам....“ (1978: 19-20).

³ Мислам на Предраг Матеевиќ, Оскар Давичо, Никола Милошевиќ, Мирко Ковач, Борислав Пекиќ, Филип Давид, Борислав Михајловиќ-Михиз...

„колку што е некој поблагороден – односно, колку повисоко ја оценува сопствената вредност – толку повеќе ќе се разгневи кога кон него се однесуваат неправедно“, вели Фукујама во *Крајот на историјата и последниот човек* (2004: 269).

Станува јасно, меѓу *ѓневот* и *самойочии* постои некаков линк. Етимологијата на англиските зборови *dignity* и *in-dignation* го потврдува реченото. Имено, од една страна достоинство, од друга – разлутеност (како синоним за гнев предизвикан од нешто што го навредило чувството за вредност). „Се работи, всушност, за состојба на свест, за вродено чувство на праведност и на почит, за еден дел од личноста што старите Грци го нарекувале *тимо*⁴. Платон, на пример, тврдел дека *тимосот* е близок до смелоста⁵ што ја има некој човек кога го ризикува сопствениот живот, но и до *чувствителност за гнев и за неодовање* што не знае за воздржаност и за премолчување. Гневот бара целосна експресија, шанса да се артикулира во раскошен израз, како тој во *Час по анаџомија* (1978) на Данило Киш, што претставува одлична илустрација за позитивен тимотички гнев. Книгата манифестира знаење и сила на една либерална свест за најетичките прашања на денешнинава – правото на мисла и на слободен говор, осуда за нанесената неправда и ревизија на предрасудите. *Час по анаџомија* не е само-одбрана на Кишовата раскажувачка техника, туку и сведоштво за моралната улога на писателот и за неговата должност да ги коментира, јавно, најголемите табу-прашања во југославенското социјалистичко општество – *национализмот* и *сталинизмот*. Но, бидејќи секоја психолошка манифестација е истовремено и идеолошки импрегнирана, последиците од гневот можат да бидат сосема различни...

Книгата *Нарцис без лице* (1981) доаѓа како одговор на *Час по анаџомија*. Во неа Јеремиќ го обвинува Киш за егоизам и за самобендисаност. Но, дали, навистина, станува збор за тоа? На секоја рационална анализа ѝ е совршено јасно дека поимот *нарцизам* открива слика на момче во еротска зависност од својата огледална проекција, а не реакција на возрасен човек, амбициозен и самосвесен: ликот на митскиот Нарцис е губитник – буди сожалување, а не восхит поради желбата за самопотврдување. Затоа во отворената полемика меѓу Киш и Јеремиќ не можеме да зборуваме за инхерентен гнев (менис) или за интимен комплекс на слаба субјективност, туку за *ојправан*, епски мотивиран гнев, како современ облик на граѓански негуван тимос, предизвикан од неосновани навреди во однос на Киш. Затоа, би можеле сосема спонтано да заклучиме дека ако во случајот на митскиот јунак Нарцис *еројиката* ни го покажа патот до објектот на желбата што недостига, во случајот на епскиот јунак Данило Киш *тимотиката* ни кажа како да го изразиме „тоа што го имаме, тоа што можеме, тоа што сме и тоа што сакаме да бидеме“ (Sloterdijk; 2007: 17). И нема да згрешиме ако прифатиме дека идејата за *самосвесот* е поврзана со „борбата за признавање“ (концепт стар колку и западната политичка филозофија), зашто, за многумина од нас – сакале да го признаеме тоа или не – *бијката* за *иреситијж* е најважната црта на човечкиот карактер.

⁴ Во втората книга од *Држава* на Платон се споменува тројната поделба на душата: едната е таа што желе, другата е таа што расудува, а третата е *тимосот* – вредноста што си ја придаваме себеси. Секое *тимотичко* јас почнува со вреднување на себеси, со *самойочии*вање. „Но, почитта не е предмет, како јаболко или ‘порше’ – вели Фукујама – таа е *состојба на свест* и за да има субјективна убеденост во чувството за сопственото достоинство, мора да се добие признание од друга свест. Така тимосот – типично, иако не и неизбежно – го поттикнува човекот да бара признание“ (Фукујама; 2004: 270). Без тој импулс нема живот во општеството.

⁵ Само тој што има свест за вредност и за достоинство е слободен и може да направи вистински морален избор промовирајќи благородни доблести: великодушност, патриотизам и отпор кон сите облици на терор.

Но, нашата „терапевтски“ предиспонирана култура, која заборавила што е тоа тимотичка енергија, одделните пројави на гордост, гнев, амбиција, самопочит или на акутна подготвеност за борба и за индигнација, ги дијагностира како кардинални гревови, како невротичен комплекс од погубни афекти што водат кон пропаст. Вистина, цел сид од морални прописи и психолошки сознанија го опкружуваат логосот на империјалните култури, а нивните доминантни религии го преферираат *ресанџиманоти* (*ressentiment*) наспроти *себносџа*, среќната подреденост наспроти бунтовното его, како таинствено складиште на најдобрите човечки ресурси: гордоста, достоинството и самопочитта. Но, да се бориш за тие човечки ресурси истовремено значи *да мислиш* зашто гордоста знае да биде и сурова одмазничка. Нејзината мрачна страна е морално двосмислена и може да предизвика конфликт со широки размери. Затоа не смее да се превиди фактот дека, како „вродена политичка доблест неопходна за опстанокот на политичките заедници“ (Фукујама; 2004: 294), тимотичката гордост има и способност да уништува. Ова сознание отвора друга, голема и важна тема во современиот свет, но пред да преминам на неа, сакам да прокоментирам одредени искуства.

Нашите неодамнешни балкански искуства покажаа дека кумулирањето неодреагирани емоции продуцира *банки на ѓнев*, кои можат да мобилизираат цели нации во создавањето потомство што во наследство ја добива желбата за одмазда⁶. Тие *џрезори на неодреагирани емоции* – небаре национални концентрациски логори – беа погубни речиси за сите посткомунистичките земји од регионот. Последиците од нив ги чувствуваме и денеска – нели, војните се воде на семантички план, поради зборови? Секако, тоа е теоријата на Кестлер, но јазикот е мит како и другите митови. Затоа, ако решиме да се (по)занимаваме со него, „со политичкото јадро на јазичното пренесување, можеме да согледаме што претставува пренесувањето на силата низ јазикот и кон што води тоа. Националните јазици, според своето вистинско дејство, се, исто така, и медиуми на светска војна. На националните јазици и натаму се зборува за омраза меѓу народите, на таканаречените мајчини јазици се договараат братоубиства... се проповеда света војна против тие што зборуваат друг јазик... На националните јазици се извикуваат најстрашните пароли, кои повикуваат на разурнување... На своите национални јазици луѓето се здружуваат во панични агресивни заедници и како комуникациски расисти и зоолингвисти се обидуваат да воспостават светска предност на еден јазик... Затоа *само разврзувањето од јазичнајта заедница*, таква каква што е, може да доведе до пренесување на помалку судбоносни шеми на живот“, вели Слотердајк во своите франкфуртски предавања (2006: 148; курзивот е мој).

Оттаму, како говорител на еден национален јазик, секој човек е проколнат на еден тоталитарен фолклор и е осуден на насилството што го пренесува тој фолклор и таа митологија. Заробени во позитивизмот на своите национални преданија, на некои народи може да им се случи засекогаш да останат затворени за *дружосџа*. Затоа, бугарската историчарка Марија Тодорова вели дека чинот што го означува преминот од една во друга конфесија е моментот кога субјектот ја поминува границата меѓу два инкомпатибилни света. Таков е случајот со писателот Данило Киш – овој син на унгарски Евреин, кој со раѓањето ја примил верата на

⁶ „Ресантиманот почнува да се создава кога одмазничкиот гнев не може да се изрази директно, па мора да изнаоѓа споредни патишта на одложување, интериоризирање, преведување и искривување. Таму каде што потребата од возвраќање е присилно одложена, цензурирана или метафоризирана, се создаваат локални резерви на гнев, чијашто содржина се чува исклучително за некои подоцнежни празнења... Потхранувањето на гневот ја исправа психата на спречениот одмазник пред предизвикот да го сочува наталожениот гнев за некои, сè уште непознати термини/поими“ (Sloterdijk; 2007: 79).

својот татко, а со тајното покрстување во малата православна црквичка, верата на својата мајка. Но, дали со тој чин на *йремин*, ја загубил својата прва (условно *друѓа* или „туѓа“!?) конфесионална припадност или тоа било само чуден сплет од историски околности? Смртта и погребот на Данило Киш фрлаат чудна светлина врз ова прашање...

Животот нè учи дека сме богати и посебни во зависност од тоа колку успеваме, во процесот на нашата енкултурација⁷ да останеме отворени за влијанијата: за туѓиот фолклор, обичаи и празнувања, за другите јазици, традиции и верувања, за нашите (и не секогаш наши) заблуди и збогувања... Еве што вели Данило Киш во врска со ова прашање: „Што се однесува до мојот однос кон јудаизмот и кон еврејството воопшто, јас уште многу пред да ја запознаам Кестлеровата асимилаторна теорија, на некој начин и самиот, со својата идеја и начин на живот, ја имав прифатено, иако практиката, во прв ред литературната, ме демантираше: да се пишува за Евреите... тоа се смета за еден вид расно-верско-национално определување и некои критичари, кога би можеле, мене најскоро би ме вброиле во хебрејската литература и би ме натерале да пишувам ако не на хебрејски, тогаш барем на јидиш. И тука е залудно секое докажување... зашто... во мигот кога ќе затрубеле националистичките труби, тогаш требало да се определиш за народот, тогаш требало да се изјасниш дали си наш или нивни, зашто нечиј морало да бидеш. И да кажеш тогаш дека не си ниту наш, ниту нивни... значи дека си тоа што тие интимно мислат дека си, *неишћо йпрейћо*... некој на кого не може да се смета... И да кажеш, исто така, дека ти, со својот јазик на кој сонуваш и на кој пишуваш, всушност, ѝ припаѓаш на оваа наша литература (...), да им кажеш дека од таа гледна точка ти си значи *југословенски* писател, тоа се смета како еден вид книжевна лага или бездомништво, *Heimlichkeit*, кој предизвикува сожалување или бес, зашто како да си се обидел со тоа определување да се сокриеш, како да си се обидел да ја прикриеш својата интимна припадност..., како да си тргнал во поход на сите наши краеве одеднаш, ни Шарко ни Марко, талкачки Евреин“ (1978: 49-50).

Велат дека односот кон сопствената вредност и достоинство е содржан во еден неоаристократски поим – *felix meritis* – кој значи: *да се биде среќен йоради сойсћивениће заслуги*. Но, „способноста да се страда поради навреда е карактеристика на големите борци... Ним не им е потребна губитничката доблест на попуштањето“, вели Слотердајк (2007: 10). Затоа, да се соочиш со траумите или со неправедно нанесената болка значи да станеш чувствителен за *чиноић на йризнавањећо* како моќен извор на сатисфакција, за свеста на сопствената вредност и за вредноста на другите, за сите тие битни работи што ја создаваат тимотичката динамика на човечката егзистенција надминувајќи ја тесноградоста на христијанската логика, која упорно проповеда *среќна йонизносћ*, а никого не го прави среќен. Прашање е сега дали таа логика можела да биде искористена во тоталитарните општества и во животот во нив?

⁷ Овој термин им дава приоритет на културните вредности во градењето на категоријата идентитет. Станува збор за систем од знаења и од вредности, кои не се добиваат преку образованието, туку преку влијанијата, кои секоја индивидуа ги прима во несвесната рецепција на културниот универзум уште пред да ги усвои општествените улоги и норми.

Homo sacer

Многумина од нас паметат дека имаше одредени работи за кои не смееше да се зборува, дури и одредени теми за кои не смееше да се пишува. Улогата на контролори во тоталитарните режими ја играа елитните институции, па доколку некој одбивал да се приспособи, останувал надвор од системот. Но, наспроти настојувањата да се контролираат мислите на луѓето, работите знаат да излезат на самата површина од животот. Особено кога скептицизмот кон центрите на моќ ќе нарасне до таа мера што веќе не може да не се види дека не постојат само изолирани случаи, дека има и други што размислуваат поинаку, иако постојат и такви примери кога тоталитарните општества изнудуваат компромиси што морално ги деградираат луѓето. Преку низа репресивни механизми на понизност и на понижување, тие знаат да го потиснат чувството за гордост и за достоинство не респектирајќи ја индивидуалната меморија на субјектите, кои со примери од сопствениот живот ја поткопуваат веродостојноста на фингираните документи, засведочувајќи го така и својот (на)чин на отпор. Еве како го правел тоа Данило Киш.

По брилијантната одбрана на своето тимотичко *jas* во книгата *Час ѝо анаџиомџа*, Киш – веќе сериозно болен – се зафатил со темата за југословенскиот Гулаг и, заедно со режисерот Александар Мандиќ, ја вообличил во документарен филм со асоцијативен наслов *Гол живоѝ*. Завршен и прикажан по неговата смрт, филмот стана сведоштво за судбината на две преживевани Еврејки (Џени Лебл и Ева Нахир - Паниќ), доказ за нивното искуство со југословенските социјалистички логори сместени на далматинскиот Голи Оток и на неговите пандани Свети Гргур и Пераст. Работен по сценарио на Данило Киш, документарниот филм *Гол живоѝ* беше последната точка на Кишовото соочување со тоталитаризмот како политички феномен, кој во тие *ѝремолчени ѝѝоѝси*⁸ го создавал новото *биоѝполиѝничко ѝѝело* на социјалистичкото општество. Со него – како и со документарниот филм *Шоа (Shoah)* на Клод Ланцман од 1985 година, или *Шиндлероваѝа лисѝа (Schindler's List)* на Стивен Спилберг од 1993 година, посветени на жртвите во нацистичките логори – совршено теориски кореспондира книгата на Џорџ Агамбен, *Homo sacer: суверенаѝа моќ и ѝѝоѝѝ живоѝ*, но најмногу како доказ дека „хуманата“ идеологија на социјалистичката тоталитаристичка стварност, обидувајќи се да направи компромис меѓу двете одвоени и подредени форми на живот⁹, ја трансформирала својата политика во *биоѝполиѝника* или, подобро речено, во *ѝанаѝѝоѝполиѝника*. Споменатата опскурна фигура – homo sacer¹⁰ – карактеристична за архаичното римско право, говори за тоа дека во системот на некои општества човечкиот живот е вклучен само преку неговото исклучување (преку можноста да биде ликвидираан). Но, оваа латинска синтагма го содржи, исто така, и клучот за разбирање на парадигмите што ги имплицира насловот на мојов есеј. Иако го теоретизира гневот, тој зборува за жртвата, за суверенот и за кодексите на политичката моќ, се разбира, од аспект на еден релевантен постмодернистички дискурс што ги ползува сознанијата на филозофијата и на литературата.

⁸ „Во тоталитарните земји затворите се вистински *йешитери на заборавот* во кои луѓето стигнуваат случајно, не оставајќи зад себе ниту тела ниту гробови, небаре банални траги на едно претходно постоење“ (Arent; 1999: 442).

⁹ Меѓу *зое* (и неговиот *џлас*) и *биос* (и неговиот *логос*).

¹⁰ Homo sacer – тој што смее да биде убиен, но не смее да биде жртвуван (Agamben; 2006: 14).

Во последното поглавје од книгата *Историја на сексуалноста: волја за знаење* (кое има наслов „Правото на смрт и власт над животот“), Мишел Фуко го воведува поимот *биополитика* и во само една реченица ја дефинира идејата, која, од времето на антиката, е присутна во филозофијата на 20 век – *човекој е животно во политиката, чијшто живот, како живо суштество, е доведен во прашање*. Станува јасно дека животот е политички предмет – предмет на политиката воопшто, но оваа констатација отвора нова дилема: каква е таа идеологија што во човечкото живо тело гледа влог за политичката стратегија на едно општество?

Кога човек се наоѓа во изнудена (вонредна) состојба на исклученост (условеност) од општеството, тој во себе обединува два простора: просторот на голиот живот (тоа *зое* – во сета своја анонимност) и просторот на политичкиот (тоа *биос* сфатено како квалификуван) живот. Но, во својот ментален, психички и физички склоп, голиот човечки живот неосетно ја поминува границата на политичкиот живот, откривајќи ги скриените темели на идеократската власт (авторитет/систем), со импликации што водат и до југословенското соцреалистичко минато или, ако сакате, до нашата посттоталитаристичка сегашност, зашто тоталитарните идеи можат да ги надживеат тоталитарните режими (нели, политичкото е содржано во *зое* како негова темелна суштина?). Затоа мислев дека ќе биде интересно ако ги споделам со вас и своите размислувања за *силата*, која, под велот на *праведност* и на *моќ*, ги управува животите на луѓето, но прво би сакала да направам дистинкција меѓу поимите „сила на законот“ – сфатена како легитимна власт (јавна сила како оправдан авторитет што не треба да биде само легитимен, туку и праведен) – и „насилството“ имплицитно во таа иста сила што ѝ ја одзема на власта можноста за целосна праведност.

Во книгата *Силата на законот: мистичниот темел на авторитетот*, Дерида прашува како да се направи разлика меѓу законската сила на една легитимна власт и насилството како „темел на нејзиниот авторитет“, кога уште за Хераклит зборот *дике* значел не само правда, право, процес, судење, страдање, казна или одмазда, туку и *конфликт*, *раздор*, *полемика*, но – исто така и *неправда*. „Што се однесува до мене“, појаснува Дерида „се работи за една диференцијална сила, за разлика како разлика во сила, за силата како разлика (*différance*) или сила на разликата (...сила што се одложува)..., но особено мислам на сите тие парадоксални ситуации во кои и најголемата сила и најголемата слабост, на чуден начин се надополнуваат. А, тоа е една цела повест. Сепак, останува фактот дека често чувствувам непријатност при употребата на зборот *сила*... Впрочем, истото важи и за зборот *правда*“ (1995: 10-11).

Овој цитат на Дерида ме води кон книгата *Пошкелото на политичаризмот*¹¹ од Хана Арент. Таа вели дека тоталитарните режими не направиле свесни за еден тип злосторства, кои ниту можат да бидат казнети, ниту, пак, заборавени. Без оглед на тоа дали ги поттикнала некаква завист, страв, желба за власт или ресантиман, тие се апсолутно зло „кое ниту еден бес не може да ги одмазди, ниту една љубов не може да ги наткрили и ниту едно пријателство не може да ги прости“ (1999: 466). Токму затоа ниту еден човек не може да биде предодреден за фигурата *homo sacer*, макар што... сите ние, на некој начин, сме виртуелни *homines sacri*. Мислам на вклученоста на нашиот живот во механизмите на моќ

¹¹ Hana Arent, *Izvori totalitarizma*, Feministička izdavačka kuća 94, Beograd, 1999 (од оригиналот: Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace and Co., New York, 1951).

и нејзините калкулации, поради кои, освен што сме граѓани што си имаат своја политика, ние сме и животни во политиката (нели *биосој* е содржан во *зое*).

Со овие размислувања кореспондира и книгата на францускиот филозоф од грчко потекло, Корнелиус Касториадис (Cornelius Castoriadis), особено есејот „Судбината на тоталитаризмот“, во кој се вели следново: „Тоталитаризмот нè соочува – а тоа Хана Арент јасно го согледала – со нешто многу поинакво: со создавањето на нешто непоимливо... Ние можеме да ги сфатиме Партенон или *Маџбеј* – можеме да ги разбереме – но, нема простор за никакво ‘разбирање’ на Аушвиц или на Гула“ (Види: <http://www.yuorpe.com/zines/republika/arhiva/2001/Masta/sadrzaj.html>).

Во книгата *Надзор и казна: раѓањето на зајворот*, Мишел Фуко размислува и за ефектите на власта врз психата на човекот и врз неговата *душа*, но „не како илузија или идеолошки ефект“, туку како реалност што врз телото што се казнува ја создава власта, но уште повеќе – врз телото што се *назира*. „Тоа е историската реалност на таа душа – вели Фуко мислејќи на жртвите на власта (забелешката е моја) – која, за разлика од душата претставена во христијанската теологија, не се раѓа во грев и во вина, туку *од казнување, од надзор и од принуда*“ (2004:33; курзивот е мој). Но, зар оваа констатација не ја допира и моќта на *суверенот* како врховен господар, чијашто тенденција да ги управува луѓето ја открива моќта на врховната власт – правото да *досуди* смрт или да *дојушти* живот – една биомоќ преобразена во *биополитика*, која анимализирајќи ја човечката природа ги создава тие „кротки тела“, кои ѝ се толку потребни на секоја држава... Но, човекот не ѝ е подложен само на суверената моќ, туку и на индивидуалната слобода поради која постојано се прашува – иако несвесно знае – дали само во чинот на говорот е содржано *барањето за легитимност* и *попраќањето на неа*? Затоа, дијагностицирајќи ја трагедијата на тие идеологии што не признаваат невини жртви, ќе констатирам дека секое тимотичко јас почнува со вреднување на себеси. Единствено тоа е способно за солидарност со неправедно обвинетите заслужувајќи почит од тие што, на тој начин, го чуваат и своето достоинство. „Тоа е така и никако поинаку“, вели Слотердајк „зашто животот од секој поединец бара да настапува на екстремните сцени на опстанокот и своите сили да ги докажува меѓу еднаквите, во своја полза и во полза на другите“ (2007: 17). Токму таа димензија на самосвест ја имал и писателот Данило Киш. Повторно се враќам кон него, а има и зошто.

Во споменатата полемичка и книжевно-теориска расправа *Час на анајомија*, тој го разгледува и прашањето за национализмот како специфичен облик на тоталитарна свест детектирајќи го, всушност, погубниот карактер на една идеологија, која своето вистинско лице ќе го покаже на истите овие простори, веќе кон крајот на 20 век. Објавено прво во едно интервју за списанието *Ideje* (бр. 4 од 1973 година), Киш вака го формулира своето размислување за национализмот: „Национализмот е, пред сè, параноја (напишав во тоа интервју), колективна и поединечна параноја. Како колективна параноја, таа е последица на завист и на страв, но, над сè, е последица на губење на индивидуалната свест; оттаму, колективната параноја не е ништо друго туку збир од индивидуална параноја доведена до пароксизам... Национализмот е идеологија на баналноста... тоталитарна идеологија... последната идеологија и демагогија што се обраќа до народот. Писателите тоа најдобро го знаат... Национализмот е кич: во српскохрватската варијанта, борба за превласт околу националното потекло на *лицийтарскиот срце*. Националистот, во основа, не знае ниту еден јазик... не познава други култури... Кичот и фолклорот, фолклорниот кич, ако сакате, не се

ништо друго освен камуфлиран национализам, плодно поле за националистичка идеологија... логичен производ на таа психолошка, ирационална, параноидна нестабилност на која насекаде ѝ се привидуваат фантоми, таа психолошка и морална изопаченост, која сè сведува на заедничкиот именител, за нас и против нас, таа нарушена свест, која во сите времиња и на сите меридијани создава свои духовни аутодафеи, како опомена и јавно признание дека им се привидуваат сеништа како бели стаорци..." (1978: 28-33).

Ако тргнеме по трагите на овој цитат, кои водат кон отворениот и слободен хоризонт на животот, ќе видиме дека тие поминуваат по средината на јазикот. Затоа, си го поставувам прашањето, не треба ли, можеби, да почнеме да се ослободуваме од механизмите што нè врзуваат за поднебјето и за националните јазици како за *џринуди*, способни да пренесат насилство? Не треба ли, конечно, да излеземе од пештерите на племенските дијалекти во кои сме родени и воспитувани за да го интернационализираме нашиот дух? Ставот на Данило Киш е недвосмислен и јасен. Ќе издојам затоа уште еден цитат од *Час ѝо аналџомџа* за да ја потврдам актуелноста на Кишовите констатации денес, но претходно сакам да споменам дека во неговата хибридна (национална и верска) припадност, ја гледам таа привилегија што животот и мене ми ја подари, таа среќна околност во која се развиваше мојата (и на многумина други, секако) наднационална свест подготвувајќи ме за сфаќањето дека националните митови и јазици се релативни, а не апсолутни. Но, еве го Киш на дело: „Имав среќа (или несреќа) во годините кога се здобиваат поимите за светот, кога во душата се втиснуваат митови и предрасуди, кога се формира човечкото митско и општествено битие, да ја сфатам, со силата на емпириското искуство, реалноста на сите митови... зашто, поради играта на случајот и на судбината, уште многу одамна дојдов во ситуација, небаре лик од роман со кој си игра моќниот творец, *да ја менувам гледнајќи тачка, тџој судбински „point of view“*... како што, по заминувањето од Цетиње, го сфатив и тоа дека еврејскиот старозаветен мит за *избраниот народ* е, исто така, само една национална (старозаветна и талмудска) митологија доведена до крајни консеквенции, а дека талмудските мудрости и хасидските легенди, во основа, не се разликуваат многу од Вуковите пословици, од христијанските и грчко-римските, од византиските и од староиндиските... Така, во мене, во еден миг созреа *свесџа за релативноста на националните митови*..." (1978: 35-41 – курзивот е мој).

Ова е џовик за одврзување од национал-јазичното насилство, од предрасудите и од заблудите, чие, всушност, е лицитарското срце, зашто суштината на јазикот не е само во пренесување национални стратегии и предрасуди, суштината на јазикот е и во обврската да се артикулира *здивој на ослободениот збор*, тој што „нè разврзува од самобитната националност и од потонатоста во здобиеното наследство, кое ги повикува во сеќавање првите моменти од нашето постоење“ (Слотердајк; 2006: 153). Но, дури и кога треба да го задржиме нашиот јазик и чувството за националниот идентитет, треба да го направиме тоа, (Внимателно тука!!!! Го первертирав овој дел од реценцијата!!!) не толку преку средствата на политиката, колку преку средствата на културата повеќе со свест за изотимија (рамноправност) одошто со свест за мегалотимија (супериорност), зашто тимосот – дури и во своите најнепретенциозни пројави – може да биде искра за конфликт меѓу луѓето. „Само тимотичкиот човек“, вели Фукујама „човекот на гневот, чувствителен кон сопственото достоинство и кон достоинството на ближните, човекот што чувствува дека неговата сопствена вредност е нешто повеќе од сложената мрежа на желби што го сочинува неговото физичко постоење – само тој човек може да застане пред тенкот или да се исправи пред редот

војници. Често се случува, без тие мали чиновни на храброст како реакција на некои мали пројави на неправедност, поголемата композиција од настани што водат до фундаментални промени во политичките и во економските структури, воопшто и да не тргне“ (1994: 290).

Затоа, свесно, ѝ допуштив на двосмисленоста да загосподари со насловот на овој есеј – *Тимос или Лоџос* – зашто, зборот, мислата, идејата или, ако сакате, идеократијата, во одредени случаи може да биде поубиствена од гневот. Впрочем, гневот не доаѓа непоканет и од никаде: тој е само изнуден ефект, резултат на некоја жестока провокација, обид за деградација или луда мисла. Сме го почувствуваме сите неговото моќно дејство, но, иако се вбројувам себеси во тимотичките субјекти што не поднесуваат неправди и жестоко реагираат на нив, не оправдувам насилство, одмазда или намерно нанесена болка. Ако со овие свои размислувања сум повредила случајно нечиј чувства, должна сум да кажам дека овој есеј е само тивка полемика со приврзаниците на ресантиманската¹² логика, која, под велот на интелектуалната и цивилизациска практика, нѐ труе сите еднакво, тивко и упорно. Затоа, му препуштам на импресивниот Слотердајков ум да ги појасни критериумите на мудроста во напуштањето на ресантиманската логика и ослободувањето од метафизичките сили на одмаздата, од нивната сурова политичка рефлексивност: „Големата политика се случува само во модусот на *вежбиите за рамнотежа*“, вели тој. „Вежбањето рамнотежа не значи избегнување неопходни борби, туку избегнување неопходни конфликти... Но, тука е и налогот дека треба да се погледнеме себеси со други очи. Тоа што некогаш се обидува да го даде немоќната религиозна понизност, сега го прави *културата на рационалноста*, базирана на набљудувања од поинаков вид. Само таа може да ја спречи малигната наивност и да ја поврзе желбата за уважување со желбата за авторелативизирање. За решавањето на таа задача треба време – но, тоа веќе не е историското време на епот и на трагичната драма. Важно е да се дефинира тоа *време како учење на цивилизирано однесување*. Тој што сега сака да создава ‘историја’, паѓа под таа дефиниција“ (2007: 209; курзивот е мој).

Литература:

- Sloterdijk, Peter (2007): *Srdžba i vrijeme: političko-psihološki ogled*, Antibarbarus, Zagreb
- Слотердајк, Петер (2006): *Доаѓање на светот – доаѓање до збор: франкфуртски предавања*, Темплум, Скопје
- Arent, Hana (1999): *Izvori totalitarizma*, Feministička izdavačka kuća 94, Beograd
- Agamben, Giorgio (2006): *Homo sacer: suverena moć i goli život*, Arkzin, Zagreb
- Фуко, Мишел (2004): *Надзор и казна: раѓањето на затворот*, Слово, Скопје
- Fuko, Mišel (1978): *Istorija seksualnosti 1: Volja za znanjem*, Prosveta Beograd
- Дерида, Жак (1995): *Сила закона: мистични шемељ ауториитетот*, Светови, Нови Сад

¹² Еве како Жил Делез [Gilles Deleuze] ја опишува таа состојба: „За човекот на ресантиманот е карактеристично тоа што свеста му е освоена од мнемички траги, а паметењето се издигнало во самата свест... Човекот на ресантиманот, сам по себе, е болно суштество...“ (1999: 136-138). Во *Ecce Homo*, Ниче [Nietzsche], пак, го вели следново за човекот на ресантиманот: „Од ништо не знае да се ослободи, ништо не знае да отфрли. Сѐ го повредува... сите настани оставаат траги, сеќавањето за него е загонеана рана“ (цитирано според Жил Делез; 1999: 138).

- Делез, Жил (1999): „Од ресантимана до нечисте савести“, *Ниче и филозофија*, Плато, Београд
- Negri, Antonio (19-20/2011): „О biopolitičkom porijeklu“, *Up&Underground (Art Dossier: časopis za umjetnost, teoriju i aktivizam)*, Zagreb (<http://www.up-underground.com/wp-content/uploads/2012/06/up-underground-1920-negri-antonio1.pdf>)
- Mihnjk, Adam (84/1990): „Bele mrlje“ in: *Treći program*, Beograd
- Kastoriadis, Kornilios, „Sudbina totalitarizma“ in: *Mašta, kritika i sloboda* (<http://www.yuope.com/zines/republika/arhiva/2001/Masta/sadrzaj.html>)
- Тодоров, Цветан (2000): *Спојни екстремности*, Тера Магика, Скопје
- Todorova, Marija (2010): *Dizanje prošlosti u vazduh: ogledi o Balkanu i Istočnoj Evropi*, XX vek, Beograd
- Ležandr, Pjer (2010): „Institucionalizovana životinja i institucionalni fenomen“ in: *Institucije i institucionalizam* / priredili Petar Bojanić, Ivan Mladenović/, Službeni glasnik, Beograd
- Beganović, Davor (2007): *Pamćenje traume: apokaliptična proza Danila Kiša*, Zoro, Zagreb-Sarajevo
- Kiš, Danilo (1978): *Čas anatomije*, Nolit, Beograd
- Jeremić, Dragan M. (1981): *Narcis bez lica*, Nolit, Beograd
- Améry, Jean (2009): *S onu stranu krivnje i zadovoljštine: pokušaji prevladavanja svladanog čovjeka*, Ljevak, Zagreb
- Котеска, Јасна (2008): *Комунистичка иними*, Темплум, Скопје
- Фукујама, Френсис (1994): *Крајом на историјата и последниот човек*, Култура, Скопје
- Asman, Alaida (2011): *Duga senka prošlosti: kultura sećanja i politika povesti*, Biblioteka XX vek, Beograd
- Asman, Alaida (2002): *Rad na nacionalnom pamćenju*, Biblioteka XX vek, Beograd
- Schwarzmantel, John (2005), *Doba ideologije: političke ideologije od američke revolucije do postmodernih vremena*, AGM, Zagreb
- Freeden, Michael (2006): *Političke ideologije (novi prikaz)*; uredio Michael Freeden, Algoritam, Zagreb
- Иглтон, Тери (2005): *Идеологија*, Темплум, Скопје
- Wehler, Hans-Ulrich (2005): *Nacionalizam: povijest, oblici, posljedice*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb
- Nansi, Žan-Lik (2008): *Iskustvo slobode*, Časopis Beogradski krug, Beograd
- Берлин, Исаја (2000): *Четири есеи за слободата*, Култура, Скопје

ЗЛАТКО КРАМАРИЌ МЕМОРИЈА. ИСТОРИЈА. ТРАУМА.

„Не! ... Не треба да се пребарува низ минатото! ...
Кој ќе го спомне минатото окото
Да му се ископа! Само, поговорката вака завршува:
Кој ќе го заборава, да му се ископаат двете!“
А. Солженицин, *Вовед во Архипелаг Гулаг*

Во текстот „Меморија. Историја. Траума“ настојував дополнително да разработам некои теми со кои се занимавав во текстот „Сите наши логори“.¹ Во тој текст се занимавав со една од најтрауматичните теми на нашата, и не само на нашата,² понова историја – феноменот на „логорот“. Текстот беше создаден по впечатокот на крајно поразувачките факти дека, едно долго време по завршувањето на Втората светска војна, на просторите на социјалистичка Југославија функционираше логори за политичките неистомисленици. Но, и покрај тоа ужаснувачко сознание „за постоење логори за политички неподобни поединци“ во државата што јавно прокламираше (и цинично ги потпишуваше сите можни и неможни меѓународни конвенции за заштита на човековите и на граѓанските права и гласно реагираше ако во некој дел на светот тие права се кршеле) дека сите свои политички конфликти / разлики ќе ги решава на демократски начин, уште понезгодно бевме изненадени од стравот на повеќето наши големи интелектуалци, кои не само што немале елементарна граѓанска и политичка

¹ Станува збор за текстот што го прочитав на симпозиумот за А. Вангелов, на Филолошкиот факултет во Скопје, одржан на 15 и 16 декември 2009 година. Во тој текст сакав да покажам дека логорите не се нешто што му припаѓа на далечното минато, туку дека станува збор за номос на политичкиот простор во кој и денес живееме (Ц. Агамбен). А, таа актуелност уште повеќе е нагласена со свеста дека токму сеќавањето на Аушвиц било првата и решавачка причина за настанувањето на сеќавањето. А, за сето тоа, рака на срце на еден полежерен, но затоа не помалку суров начин, да се види во: О. Rezac, *Politička povijest bodljikave žice, Prerija, rov, logor, Ljevak*, Zagreb 2009.

² Сп. Тз. Todorov, *Voices from the Gulag - Life and Death in Communist Bulgaria*, Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1999. Во оваа книга авторот нè запознава со потресните докази за зверствата во комунистичките концентрациски логори во Белене и во Скравена.

храброст, туку многу вешто го избегнувале секое изјаснување / спротивставување против таа недемократска политичка практика, која од своите граѓани систематски произведувала „непријатели“ на општеството и потоа, за секој случај, на одредено време, без судење, ги испраќала во логори. Но, ниту другите граѓани не сакале да го видат тоа зло, тие монструозни активности, кои секојдневно се случувале, бевме неми сведоци како „преку ноќ“ исчезнуваат наши соседи, познајници, пријатели и токму таа техника на дехуманизација и на инвизибилизација е најефикасната „таблета за успивање на моралот“ на граѓанството: „за да ја направи човечноста на жртвата невидлива, човекот треба само да ја избрише од светот на обврските“ (Z. Bauman; 2000: 27), т.е. од кругот на тие со кои има непосреден допир.

Концентрациските логори постоеле и во други социјалистички земји. Така, во Бугарија последниот концентрациски логор е затворен во 1962 година! Мислам дека не е потребно да се спомнува дека ваквите, не баш zgodни факти, воопшто не се споменуваат во ниту еден учебник по историја пишуван по 1898 година во Бугарија. И во другите транзициски земји преовладува истата практика – власта систематски избегнува својата јавност да ја соочи со минатото! Но, таа практика на премолчување на историските вистини никако не е резултат на професионално незнаење, туку станува збор за *oblitio memoriae*.

Не е контроверзно дека логорите претставуваат отелотворување на тоталитаризмот: „Како што стабилноста на тоталитарниот режим зависи од изолирањето на фиктивниот свет од движењата на надворешниот свет, така и експериментот на целосната власт во концентрацискиот логор е поврзан со потребата и во една земја со која целосно се владее, да го направи непропустлив за светот на сите други, воопшто, за светот на сите живи. Таа непропустливост е поврзана со вистинската нестварност и со неверодостојноста, која им е заедничка на сите извештаи од логорите и претставува една од најголемите тешкотии за вистинско разбирање на тоталитарните облици на власт со чиешто постоење исчезнуваат и концентрациските логори и логорите за уништување; бидејќи тие логори, колку и да звучи неверојатно, се вистински централни институции на тоталитарниот апарат на моќ и на организација“ (H. Arendt; 1986: 908). Ако некако можат да се разбере дека тоталитарните владетели се таинствени и дека таа таинственост воопшто не зависи од нивните идеолошки етикети,³ ако е сфатлив нивниот копнеж на сите можни, па дури и на недозволен начини да го прикријат постоењето на логорите, никако не влегува во глава дека на идентичен начин се однесувале и нашите интелектуалци / писатели: и тие систематски соработувале во прикривањето на тие ужасни факти. Затоа, никако не би можеле да го оправдаме нивното молчење за тој болен срамен факт од нашето блиско минато, кој во голема мера ја одредил и (негативната) насоката на нашата иднина. А, тоа бесрамно молчење не било ни малку потуѓо од провлекувањето и од оправдувањето на злото во општеството, односно станува збор за

³ И еден од најпознатите логоролози на овие простори, Јовица Аќин, се согласува со оваа констатација за аполитичноста на логорското пишување. За тоа повеќе пишува во: Воведна белешка, во поглавјето „Клјижевна logorologija“, Delo, бр. 4-5/1986., стр. 1-18: „(...) логорското прашање не е суштински политички чин. Политичкиот елемент во него е вклучен само толку колку што е, соочувајќи се, здружен со моралниот, бидејќи логорологијата еднакво ги разоткрива од една страна моралните и политичките основи на дадениот општествен поредок и, од друга страна, е своевидна индивидуална политика на човечкото битие, кое во поетиката на едно пишување го пронаоѓа моралот на својот одговор на неможност за човечки опстанок во логорскиот свет. Доколку станува збор и за политички причини поради кои човекот се нашол во логор, во неговото пишување тие имаат само второстепено значење и влијание. Конечно, за причините што некој се прогонува и истребува – решава државата, која никогаш не е и не може да биде автор на книжевната логорологија“ (15).

целосна неспособност да се доведат во прашање историјата, културата и книжевноста како составни елементи на мислењето што ги прикажува сликите што самите тие интелектуалци / писатели го создале за одржување на хегемониската структура на знаење и на моќ. За жал, со политиката / стратегијата на заборав не може да се реши ниту еден важен проблем во општеството, а со систематско потиснување на тие незгодни епизоди од блиското минато нашите интелектуалци / писатели, всушност, се заложувале за иднина во која токму тоа „лошо минато“ ќе заземе легитимно место и, како такво, е неспоиво со идејата за историски напредок. Сепак, останува нејасно како не можеле да сфатат дека дури со рефлексивно-критичкото делегитимирање на тоа „лошо минато“ се создаваат темелни претпоставки за какви било напредувања во општеството. И не само што лесно ја прифатиле владејачката илузија дека живеат во слободна и демократска земја, туку токму тие биле тие што сесрдно помагале во создавањето и во унапредувањето на тие неодржливи и непотребни илузии.

Стварноста, како и обично, била многу потајна! Цената на тие илузии (пре)скапо ја плативме на почетокот на деведесеттите години на минатиот век. И такво нешто ќе се случува секогаш кога непотребно прескокнуваме некои (пре)важни историски лекции. А, и тогаш, во некои среќни случаи, кога таквите расправи на овие простори се отвораа, бевме сведоци дека нашиот однос кон Злото е селективен и идеолошки обоен. Рака на срце, таа застрашувачка селективност, како што малку подоцна ќе имаме можност да видиме, не им е својствена исклучително на „балканските интелектуалци“! Судејќи според сè, таа универзална селективност, всушност, произлегува од крајно едноставниот факт – животот во лага / тоталитаризам во нас постојано предизвикува чувство дека нешто (добро, убаво, интимно, вредно...) неповратно сме загубиле, односно дека одредена слика на стварноста грубо ни е одземена, па тогаш таа специфична траума на загуба на таа слика на стварноста се претвора во конститутивна траума на радикална отсутност на стварноста воопшто. А, тоа што е „загубено / одземено“ станува предмет на „страстна приврзаност“ или „бесконечна меланхолија“ и како такво постојано си присвојува „трансцендентално упориште“ на сопствениот „етнички императив“ (V. Biti; 2005: 17), кое, за жал, на никаков начин не нè обврзува и на коректно етничко-политичко дејствување.

Во текстот „Сите наши логори“ се согласив со тврдењето на Х.М. Енценсбергер дека најспектакуларниот пад на интелигенцијата, во „баналниот национализам“,⁴ се случил токму на Балканот бидејќи таа интелигенција не била во состојба своето политичко, културално и критичко дејствување да го втемели на идејата на радикалната демократија. Во ниеден момент на нашите интелектуалци не им паѓало на памет своето дејствување да го усогласат со начелата на идеологијата на историската реконструкција. Само од тие причини „балканската интелигенција“ од референтната светска јавност не е препознаена во моралните димензии на своето дејствување, во некоја точка во која човечкиот род би можел да ја препознае тенденцијата што значајно придонесува за општочовечкото подобрување / напредок – тоа е можно исклучително со артикулиран говор бидејќи само со таков вид говор

⁴ Сп. М. Bilig, *Banalni nacionalizam*, XX vek, Beograd 2009. Исто така Appiah & Gates во своето дело *Identities*, Critical Inquiry, 18, 4 (Summer 1992): стр. 625-629, предупредуваат на потребата за „постесенцијалистичка“ реконцепција на поимите на идентитетот, која би ни овозможила подобро да го сфатиме ова повторно јавување на национализмот во Источна Европа. „Идентитетот“ може да се толкува и како начин на говор / облик на животот. Ако е тоа така, тогаш и националното знаме можеме да го интерпретираме како еден од елементите на облиците на живот и кој како таков претставува една од можностите за артикулација на националниот идентитет.

општеството може да ја артикулира својата политичка волја и да го претстави културниот идентитет на начин што овозможува „комуникација со цивилизациското опкружување, со дадениот историски и идеолошки контекст, (...) со светот“ (B. Buden; 1998: 162). За жал, тоа не се случи! Уште повеќе, некои од тие интелектуалци заминале и чекор подалеку, па и периодот на комунизмот, во кој со својата слободна волја и активно учествувале, а многу често и на најкрутата линија на комунистичката / болшевишчката партија, го интерпретирале како трауматичен прекин во историското „освестување“ на нацијата, како „збир на трауми што некоја непозната сила му го нанела на сопствениот идентитет бидејќи на дадениот идентитет сега му е потребна терапија за да може повторно да ја постигне својата интактна состојба (а на таа интактна состојба се враќале на тој начин што тие политички и интелектуални елити почнале процес на обнова на тој „првобитен“/„автентичен“ идентитет што ги внеле во заедничката држава во 1918 година и тогаш сите процеси почнати по „несреќната“ година се доживуваат како „време на крвање“ на автентичниот идентитет – заб. на З.К.)“ (B. Groys; 2006: 54).⁵

Но, сепак, би требало да се постави прашањето дали има елементи комунистичкиот период во Југославија да се интерпретира така што за него да се говори како за трауматичен прекин во историското „освестување“ на нацијата? На сосема истоветни објекции наидуваме и во други преткомунистички земји, па така Е. Келбечева во текстот „Bulgarian Cultural Identity – an Escher’s Staricase?“ сугерира дека граѓаните во Бугарија во периодот на комунистичкиот режим имале чувство дека нивниот идентитет бил намерно злоупотребен и искривен.

И веднаш морам да кажам дека тезата за тоа дека комунистичкиот период претставува трауматичен прекин во историското „освестување“ на нацијата воопшто не е бесмислена. Може да се брани! Имено, југословенската држава во своите почетоци, а и со текот на војната, сигурно, немала никаков друг идентитет освен идеолошки. Под поимот народ, југословенските комунисти немале на ум никаква идентитетска заедница. Треба само да се види воведниот текст на одлуките на АВНОЈ, тој темелен документ на втората Југославија: „Врз основа на правата на секој народ на самоопредување, вклучувајќи го правото на отцепување и на обединување со други народи и во согласност со вистинската волја на сите народи на Југославија, засведочена за време на тригодишните заеднички народноослободителни борби што го сковало неразделното братство на народите на Југославија, Антифашистичкото собрание на народите на Југославија ја донесува следнава одлука...”

⁵ Сп. I. Dičev, „Eros i identitet“, во зборникот: *Balkan kao metafora. Između globalizacije i fragmentacije*, прир. Dušan I. Bijelić & Obrad Savić, Beogradski krug, Beograd 2003, стр. 269-285. Нема сомнеж дека сите драматични / трауматични прекини во историското „освестување“ на нацијата укажуваат и на трауматичниот карактер на самото изградување на нацијата, „која мора да излезе на крај со неколкуте векови бездржавна егзистенција под османлиите, насочена кон опстанок и со туѓите вмешувања, кои биле неопходни за да се создадат, практично, сите модерни држави во регионот. Резултатот е супституција на близината со оддалеченост. Непосредното минато, вековите во Османското Царство, кои длабоко го вообличице целиот живот и културата на регионот, е потиснато, а сликата на далечните времиња на слава е закачена со национална гордост иако нејзината врска со сегашноста често е проблематична. Истиот овој психо-социјален образец е применуван секојпат кога е изоставуван „срамен“ период во историјата, а нови политички елити зачекориле на јавната сцена. На пример, декомунизацијата во Бугарија почнала со протерување на 45-годишната културна продукција и со враќањето на предвоените „златни“ времиња (народски би се рекло „им се врати мило за драго“ бидејќи на еднаков начин постапила и комунистичката елита по Втората светска војна, протерувајќи ја граѓанската културна продукција и така го наметнала својот начин на уживање / создавање како единствен дозволен и прифатлив модел – заб. на З.К.)“ (2003: 274-275).

Од овој цитат повеќе од видливо е дека луѓето и народите на поранешна Југославија не се обединуваат поради некаква етничка блискост, односно традицијата и перспективите на југословенството, туку исклучително врз основа на заедничката борба против фашизмот. Таа борба, а не некаков заеднички или близок идентитет е тоа по што сочинуваат еден, југословенски народ. Втората, комунистичка Југославија, значи е чисто еманципациска – а не идентитетска – заедница, која за време на своето постоење се одржувала со постојаната борба против сите тие (таа нетрпеливост, особено, се огледувала против секоја непримерна/ претерана артикулација на националните чувства, но грешат тие – на пр. С. Слапшак, П. Матвеевиќ... – кои наивно (sic!) мислат дека тој вид нетрпеливост е темел на дискурсот на мултиетничност и на мултикултурност, бидејќи тој тип дискурс никогаш во ексјугославија не бил доминантен, никогаш не успеал да произведе перформативни ефекти, туку тој тип јавен дискурс бил тој што го користела југословенската политичка елита, одвреме-навреме, сугерирајќи дека токму тој тип на јавен дискурс би требало да биде тој што е пожелен/ општоприфатен дискурс што би требало постојано да се практикува бидејќи со неговото практикување наједноставно ќе се решат потенцијалните политички и други/етнички конфликти во општеството), кои би можеле, на кој и да е начин, да ја доведат заедницата во прашање. А таа „заедница“ што не се доведувала во прашање, била персонификувана низ Комунистичката партија и низ нејзиниот јасен харизматичен водач; поточно, таа „заедница што не се доведувала во прашање“ совршено ја следи логиката на Лефорт: „народот со пролетеријатот, пролетеријатот со партијата, партијата со раководството, раководството со Егократ“!

Ако на еден ваков начин се обидеме да ја анализираме генезата на втората Југославија, тогаш донекаде може да ни биде разбирлива таа трескавична потрага на нашите академски заедници по „автентичниот“ идентитет што го обележила периодот по смртта на Броз. Во некои мои претходни текстови⁶ веќе укажав на исклучителната способност на национализмот за поврзувањето на семејството, локалната заедница и на поширокото национално подрачје.

⁶ Сп. Zlatko Kramarić, *Identitet. Tekst. Nacija. Interpretacije crnila makedonske povijesti*, Ljevak, Zagreb 2009., особено упатувам на поглавјето: „Nacija: tekst ili san (na primjeru romana Kole Čašule *Iskušenja*)“, стр. 133-185. А, кога веќе го анализирам случајот на „Југославија“, склон сум да заклучам дека Југославија не пропадна поради недостиг од југословенство! Колку и да звучи тоа парадоксално на прв поглед, Југославија пропадна поради неподносливиот вишок на „југословенство“!

Станува збор за категорија што по смртта на Тито, но веќе и пред неговата смрт, апсолутно ништо веќе не означуваше! Стануваше збор за „празно место“, кое се нудеше – на сите и на секого – за некако да се „пополни“ и никако не би требало да се обвинуваат само националистите, кои само ја искористија понудената можност – власта на крајот на осумдесеттите се валкаше по улиците – и први ги понудија своите „решенија“ за излегување од долготрајната политичка и економска криза! А, притоа и тоа колку добро знаеја дека мултиетничноста и мултикултурноста не е пожелно да се практикуваат во „новата“ држава – првиот е опасен за опстанокот на државата, а второто е невозможно! Рака на срце, некои други автори (на пр. Дејан Јовиќ, сп. *Jugoslavija, država koja je odumrla*, Prometej, Zagreb 2003.) не го делат моето мислење дека Југославија пропадна поради „неподносливиот / стерилниот“ вишок на југословенство, што во еден историски момент од развојот на поранешната држава, едноставно, мора да биде супституиран со нешто многу „поживотно“ / национализмот, кој систематски бил потиснуван од јавната сфера. Овој автор, пак, во национализмот, пред сè, гледа доктрина на извонредна состојба во која политичкиот простор е ограничен или суспендиран. Национализмот се појавува место редовната политика, како алтернатива на вообичаената поделба на политичкиот спектар бидејќи е способен да ги вклучи, поврзе и насочи либералните, социјалистичките, конзервативните и другите вредности, а сето тоа го прави за да создаде и / или за да ја сочува националната држава.

А, во сите југословенски книжевности сè уште постоеле тие што систематски работеле на производство на нарацијата што била клучен промотор на тие националистички стратегии, кои сосема ја исклучувале секоја идеја на другиот / различниот, го негирала политичкиот дијалог како начин на решавање на сите конфликти во општеството, ја презирала секоја помисла дека толеранцијата би можела да биде *modus vivendi* во една мултиетничка и мултикултурна заедница.

Како што веќе споменавме, селективен пристап кон историјата може да се пронајде и кај тие автори што претендираат на целосна објективност и сериозност во своите анализи. Така и еден Џ. Амери [J. Amery], во инаку одличната книга *Од онаа сѝрана на винајта и на љокајаниејто* (*Beyond Guilt and Atonement*), со неподнослива леснотија ја напишал следнава реченица: „Повторно ги слушам гласовите на противење, кои говорат мачење не бил Хитлер, туку нешто нејасно, 'тоталитаризам'. Слушам и како ми го дофрлуваат зборот комунизам“. Па, зар и јас сам не реков дека во Советскиот Сојуз триесет и четири години се мачеле луѓе? Зар и Артур Костлер (и не само тој, туку и многу други автори, како на пример А. Гиде, Е. Голдман, славниот американски новинар Џ.Рид), кој со најдобри намери ја посетувал првата земја на социјализмот, не успеал да ѝ се спротивстави на советската пропаганда, со наместено ласкање и интуитивно ја почувствувал целосната лага што му се нудела и успеал да ја увиди целата хипокризија од другата страна на (не)вешто препарираниите комунистички кулиси. А, токму односот кон едни други такви „вешто“ препарирани кулиси бил предмет на прилично непријатниот конфликт меѓу Д. Киш и Д. Јеремиќ. Во еден од расказите во *Гробница за Борис Давидович* Д. Киш ја опишува измамата што советските домаќини во Киев ја приредиле во црквата „Света Софија“ со „Божјата служба“ во режија на тајните служби за на својот гостин, францускиот работнички водач Е. Хериот да му покажат дека во советска Русија постои слобода на вероисповед. Д. Јеремиќ смета дека Д. Киш во овој конкретен случај погрешил бидејќи не само што не го познава доволно материјалот / документите за кои пишува, туку и површно и погрешно ги интерпретира, а на некои места, од сомнителни литературно-политички побуди, документарната граѓа на која реферира во расказот на недозволив начин ја фалсификува. Но, поради историската вистина, треба да се каже дека таа подготвена измама не успеала, домаќините, сепак, не успеале да го измамаат гостинот и да го уверат дека во советска Русија слободата на вероисповед е дозволена и дека граѓаните слободно ја артикулираат својата вера! А, дека е тоа, навистина, така, ни потврдува и Е. Хериот, кој во своите книги бил и повеќе од критичен кон состојбата на граѓанските и на другите слободи во советска Русија: „Единствено пролетеријатот, барем привидно, ја ужива слободата на мислење и слободата на собирање. Тие принципи остро го навредуваат еден ученик на Француската револуција, заснована на сосема различни поими и, особено, права на поединецот. Гласањето, всушност, не е слободно. Законот исчезнал, судската власт мора да ѝ се потчинува на политичката власт. Не, јас на овој режим нема да му ги жртвувам своите демократски уверувања; јас нема да се откажам од слободата на мислење дури и ако слична тиранија би се востановила во Франција со други средства“ - (заб. на З.К.)...⁷ И тоа

⁷ Во расправите што се водеа по повод книгата на Д. Киш *Гробница за Борис Давидович*, меѓу другото, се отворија и некои многу интересни теориски прашања. Едно од најинтригантните, секако, е прашањето дали е книжевно легитимен начинот на кој Д. Киш во оваа книга ги презема туѓите текстови? Но, наскоро тие теориски аргументации беа супституирани со политички дисквалификации, со кои обилно се „честеа“ учесниците во оваа полемика. Нема сомнеж дека отворањето / детабузирањето на некои теми (сталинистичката практика на комунистичката партија, паралелната егзистенција на посакуваните југоидеологии

како. Јас сето тоа добро го знам. Но, тука никако нема да можам да влегувам во повоеното мистификување на водачот и државата, благодарение на кое комунизмот и националсоцијализмот се дефинирани како две и не баш различни форми на едно исто нешто. Како Гете и Шилер, Клопсток и Виланд, така и Хитлер и Сталин, Аушвиц и Сибир, оградата на варшавското гето и Берлинскиот сид на Улбрихт до бесвест ни беа доведувани во ист контекст. Во сопствено име и изложувајќи се на опасноста на денунцијација, барем ќе го напомам тоа што Томас Ман го рекол во едно напаѓано интервју, а тоа е дека комунизмот, колку и да е секогаш страшен, сепак симболизира една идеја на човекот, додека хитлеровскиот фашизам не бил никаква идеја, туку чисто зло. На крајот на краиштата, не можеме да негираме дека тој комунизам, сепак, успеал да се десталинизира⁸ и на просторот што денес е под влијание на Советскиот Сојуз да нема мачење (овој текст е пишуван во 1997 година и звучи речиси неверојатно овој, инаку одлично информиран автор, да не знаел ништо за „новите“, посуптилни / посоефицицирани,⁹ но еднакво сурови облици на мачење на тие „ослободени“

и на „баналниот“ национализам на републичките партиски, културни и академски елити) не можеше да помине без вообичаените балкански „врева и бес“, во кои сè се мери и важат двојни критериуми: тоа што важи за „нашите“ никако не може да важи за тие другите, туѓите, странците...

Но, и ова полемика само уште еднаш недвосмислено демонстрирала дека историјата не е ништо друго освен, помалку или повеќе, вешто конструирана приказна. И, ако е тоа така, тогаш историската вистина не се содржи во податоците за настаните. Историскиот дискурс, пред сè, е раскажувачки облик и како таков и тој е отворен за процесот на фикционализација. „Настаните (или, попрецизно, описите на настаните) не се суров материјал врз основа на кој настануваат раскажувачките текстови; обратно, настанот се изведува врз основа на текстот. Настанот може да трае пет секунди или пет месеци, но сомнежите околу тоа дали станува збор за еден настан или за повеќе, не зависат од дефиницијата на настанот, туку од раскажувачката конструкција што го произведува нивниот соодветен опис“ (L. Mink; 1987: 201).

- ⁸ Морам да признаам дека сум изненаден од наивноста на овој автор бидејќи во времето кога ја пишувал оваа книга, покрај другите текстови, морал да му биде познат и „тајниот говор“ на Хрушчов. А, токму тој „таен говор“ недвосмислено покажува и повеќе од скромни (и, пред сè, контролирани: треба да се знае дека Н. Хрушчов донел одлука да се печати книгата на А. Солженицин, *Еген ден на Иван Денисович*, и дека тоа било поздравено како значајно ширење на границите на слобода во тогашниот СССР, како уште еден чекор во уривањето на сталинистичкото наследство) дострели на десталинизација – вистина е дека Партијата на себе ја презела одговорноста на репресијата, а вината му ја припишала на Сталин. Целата „мудрост и храброст“ на тогашните луѓе на чело на Партијата се состоела во тоа целата вина да му се припише на мртвиот Сталин и во тој познат реферат Хрушчов се фокусира на „култот на личноста“, целото внимание го насочил на „злосторствата на самиот Сталин“ и на злосторствата во времето на неговото владеење, против комунистите. Паѓа во очи дека не се спомнуваат злосторствата против политичките противници и, што е уште поважно, против обичните граѓани, кои страдале како жртви на казнената политика на Сталин. Критикувајќи го култот на личноста, нападот на Хрушчов се ограничува на „личноста“, а полка преминува против политичките соучесници што го создале „култот“, т.е. членовите на Партијата што ја поддржувале репресијата. Бидејќи говорот бил насочен против Сталин, а не против сталинизмот, системот е поштеден од критика. Хрушчов очекувал дека потенцијалната штета од сведочењето на повратниците од логорите можела да биде неутрализирана со чинот дека Партијата ги ослободила (N. Adler; 2004: 259-260); а на некои, како што видовме, и им овозможила своите сведоштва да ги публикуваат.

Секако, би требало да се консултира и сјајната книга: M. Riklin, *Komunizam kao religija, Intelektualci i Oktobarska revolucija*, Fraktura, Zagreb 2010, особено поглавјето „Jacques Derrida, Povratak iz Moskve“, стр. 68-74., во кое се деконструираат / опишуваат искуствата на некои луѓе, кои за време на дваесеттите и на триесеттите години од минатиот век ја посетувале Москва. На таа потреба да се посети „новиот Ерусалим“ не ѝ одолеал ниту хрватскиот писател М. Крлежа; да се види неговиот „Излет во Русија“ (1925)!

- ⁹ Упатувам на темелната студија на Мишел Фуко, *Надзор и казна* (1994) во која авторот покажа дека кон крајот на 18 и почетокот на 19 век, западноевропските законодавства под влијание на просветителството / модернизацијата ги напуштаат телесната казна, ритуалното казнување во јавност и тортурата и ги заменуваат со идејата за хумано казнување со превоспитување и со дисциплинирање. И, на прв поглед,

простори, каде што во поглед на казнените по „десталинизацијата“ ништо драматично не се променило, тие и понатаму имале статус на жртви на кои трајно им е „конфискуван говорот“ и „одземена суштината“ – заб. на З.К), ако можеме да им веруваме на извештаите (морам да признаам дека и тоа како ме интересира како авторот ги доживувал текстовите – а станува збор за текстови, кои, сепак, би требало да бидат порелевантни и поверодостојни од таму некој бирократски извештај – на еден Солженицин, Синјавски, Сахаров, Медведев, дали читањето на каталогот на злото во „Црната книга на комунизмот“ на кој било начин го натерал да ги коригира своите помирувачки ставови за „сталинизмот“, „дрвениот терор“, кој, како што тогаш било добро познато“, речиси со еднаков интензитет продолжил и по смртта на Сталин... – заб. на З.К.) од различни страни. Унгарија има претседател на владата, кој некогаш и сам бил жртва на сталинистичкото мачење. Но, кој може да замисли „дехитлеризиран нацизам“ (2009: 63-64). Вистина е дека „дехитлеризираниот нацизам“ е невозможно да се замисли, но мислам дека ни една детронизација/деконструкција во кој било тоталитарен режим не е искрена и дека дострелите на таквите „реформи“ се и помалку од скромни, односно дека, главно, имаат козметички карактер и, всушност, немаат намера да го допрат коренот на нештата: да го потиснат и елиминираат Злото.

Имајќи го предвид трагичното искуство на овој автор, тогаш неговите заблуди во поглед на квантитетот и на квалитетот на „злото“ во одреден „тоталитаризм“ можат да ми бидат прифатливи, но тоа сè уште не значи дека сите негови ставови на таа трауматична тема не можат да се доведат во прашање. Бидејќи токму од таа селективна логика се водеа и нашите интелектуалци – туѓото „зло“ / нацистичките логори а приори ги осудувале и никој од нив не помислувал нивното постоење, на кој било начин, да го доведе во прашање, но затоа за нашето „зло“ / нашите логори покажале исклучителна незаинтересираност, навредлива рамнодушност што на крајот завршила со целосно молчење / страв од говор. Во животот во комунизмот / лагата треба да се бараат примери на една таква кукавичка практика бидејќи „под комунизмот и различните балкански диктатури чинот на ’одавање лоша слика на земјата’ (...) често бил сметан за злосторство и можел да биде казнет со затвор или со логор за ’превоспитување““. По промената во 80-тите години на минатиот век, притисокот на индивидуата бил значително олеснет, но не исчезнал сосема. Тоа најдобро може да се види во случаите на светите табуа што секоја балканска земја си ги наметнала и кои произведуваат лингвистички ритуали на припаѓање или на неприпаѓање. Името „Република Македонија“ не може да биде изговорено од страна на вистински Грк / Гркиња, Бугаринот / Бугарката

се чини дека подрачјето на дејствување на таквите просветителски / модерни мерки се насочило на духот, а не на телото на поединецот. Но, токму институционализацијата на новите научни дисциплини (психологијата – треба само да се сетиме на (зло)употребата на психијатријата во Советскиот Сојуз, која ескалирала по смртта на Сталин, социологијата...) и нивното вовлекување во правосудството – каде што учествуваат во артикулацијата на вината на обвинетиот, значело поефикасно предметување и подредување на човекот и поефикасна дисперзија на моќта и општеството. И кога М. Фуко ни зборува за историјата на клиниката, затворот, општата граматика, опекот на богатство, природните науки, азилот, болниците, тогаш, всушност, низ таа историја зборува за нас, нè разоткрива, нè обвинува. Зад студената луцидност на историчарот може да се насети политичкиот опис на нашиот свет. (Ph. Venault).

А за некои аспекти на толкувањето на М. Фуко да се види: Treći program radio-Beograda, бр. 70/1986, стр. 291-391.

треба да го негираат постоењето на македонскиот јазик, Турчинот / Турчинката никогаш не би смееле да ја признаат стварноста на ерменскиот геноцид, итн. (I. Dičev; 2003: 277).¹⁰

Но, за мене секое пропуштање да се говори за негативната практика на нашето минато претставува непростлив грев. И како што Џ. Амери се грижи за тоа што младите луѓе лесно зборуваат за „фашизмот“, исто така и ние не можеме да го прифатиме асиметричниот пристап кон злосторствата што се направени на овие простори, не можеме да прифатиме едни „жртви“ да се поболни и повредни од други.¹¹ Конечно, зошто лесното говорење за „сталинизмот“ (треба да се има на ум дека Гулаг може да се случува и по една историја, и по Сталин, и надвор од границите на една држава – тој е како механизам или специфична социјална технологија на нихилистичко, трансисториско, натперсонално и планетарно ништење и уништување) би било помал грев и помала опасност за либералната демократија¹² од еднакво лежерниот говор за „фашизмот“? Никој не се сомнева дека меѓу тие две

¹⁰ На овие наши простори секој идентитет инсистира на сопствената старост, која не е ништо друго освен супституција за непостојниот историски континуитет и сосема е разбирливо што се смета за најважна карактеристика на замислената заедница (Б. Андерсон). Исто така, сосема е разбирливо што вечноста се перципира како темелен атрибут на националниот мит бидејќи „грката кон даминната (...)“, на Балканот, секако, била поттикнуата од грчкото национално движење, со оглед на тоа што ја освоило желбата на романтичната Европа и го приватизирало класичното наследство на античкиот свет. Ниедна балканска земја нема да му избегне на искушението за откопување некакви опскурни предци, кои би биле стари барем колку и старите Грци – Илири, Тракијци, Дачани итн. Еден од парадоксите на чувството на заедницата е во тоа што историската вистина е од второстепено значење: симболичката војна околу предците прави државјаните да се држат заедно, да ги исклучуваат предавниците, да препознаваат кои сме „ние“, а кои се „другите“ (I. Dičev; 2003: 271); и тогаш може целосно да ни биде разбирливо што во овој контекст воопшто не е релевантно дали старата Македонија има нешто заедничко со модерните Грци или Македонци. Многу поедноставно е предметот на спорот да се трансферира на емоционално / ирационално ниво кое, пак, дополнително го потенцираат задоволителните лингвистички обреди (табуа, индигнации, згрозувања...), кои, како такви, се есенцијални состојки и на грчкиот и на македонскиот национален идентитет. И овој случај, уште еднаш недвосмислено ни потврдува дека некогашните конфликти на нацијата денес, пред сè, се артикулираат како конфликти на културата и на идентитетот.

Нема сомнеж дека нациите имаат своја историја, свое колективно паметење, но мора да ни биде јасно дека тоа паметење, исто така, е и колективно заборавање: нацијата што ја слави својата старост нужно ја заборава својата неодамнешна историја. А, тоа баш и не е некој ветувачки проект! Би било добро актерите на овие конфликти, кои за нијанса се премногу загледани во далечното минато, одвреме-навреме, да се сетат на оваа „горка“, но и предупредувачка вистина.

¹¹ Неверојатно е што токму доминантната хрватска политика на почетокот на деведесеттите години на минатиот век го постави прашањето дали „информбировците“ можат да бидат „чисти жртви“ на политичкиот систем што сами го граделе и во чијшто темелни премиси не се сомневале. Но, ни таа „другата“ страна на хрватската политика не остана должна и возврати на еднаков, исклучувачки начин, па така во нејзиниот светоглед, меѓу жртвите на Јасеновац и жртвите на Блејбург не може да се стави знак за еднакво бидејќи меѓу жртвите на Блејбург има и такви што заслужиле да бидат убиени без никаква судска пресуда. Рака на срце, тие „праведници“ не ни кажуваат ништо за тоа големо мнозинство цивили, жени, деца, кои, веројатно, не заслужиле толку „едноставна“ казна! Но, сликата на „непријателот“ (и на сè што оди со таа парадигматска слика на нашата политика) им е заедничка и на едниот и на другиот идеолошки светоглед, чијашто единствена смисла на функционирање се сведува на целосна елиминација на секоја идеја на „другиот“, различниот, да се стават на едно место, по можност, изолирано... Во идејата на „непријателот“ се содржи дестилираниот поим на политиката: да се разликуваат пријателот и непријателот. А, токму таа „фина“ дистинкција им е својствена на сите тоталитаристички режими – и на сталинистичките и на нацистичките!

¹² И не треба да се залажувам дека либералната демократија триумфираше по падот на комунизмот / Берлинскиот ѕид (А. Бадиу). Стануваше збор само за политичка револуција на задоцнетата модерна во нејзините гранични подрачја. А, во тие гранични / периферни подрачја либералната реторика, барем не во

идеологии не е можно да се стави знак за еднакво, но, исто така, ако сакаме да бидеме искрени и болно доследни, тогаш мораме да речеме дека меѓу конечните резултати на нивните злосторства не постои никаква, ниту квантитативна, ниту квалитативна разлика и токму во фактот дека за многу теми не смеело да се зборува треба да се бараат причините што на просторите на поранешна Југославија во деведесеттите години на минатиот век повторно учествувавме во веќе виденото – реприза на злото направено за време на Втората светска војна. И за работата да биде уште пожалосна, репризата во многу детали успеа да ја надмине премиерата! Место активно да учествуваат во систематското искоренување на злото на овие простори, нашите интелектуалци (и, секако, политичари) со сите сили се труделе злото да стане „пожелно место“ на (новиот) јавниот дискурс. Во своите текстови / меморандуми играле на картата на емоциите и на колективната идентификација манипулирајќи со крајно едноставната теза дека токму нивната нација била најголемата жртва на југословенската идеја, а тие „другите“ се или бестијални (Албанците) или ги демонстрираат сите елементи на неподнослива цивилизирана подлост (Словенците, Хрватите)!

А, нешто такво нужно морало да се случи бидејќи во тие години опиени од чувството на неодамнешната пропаст на еден тоталитарен систем и од безусловната верба во демократијата и во нејзините деривати, ја растегнувавме стрелата „што цели во минатото, но погодува во центарот на сегашноста“ (Б. Шварц). Се покажа дека илузијата на демократскиот амбиент не е никаква гаранција дека масовните наследни трауми од минатото, од кои многу се оптоварени со културните стратегии на маскулинизација и на феминизација, на чесно и на нечесно страдање, ќе проработат на вистински начин. Затоа, во право е Рената Јамбрешиќ - Кирич кога вели дека „дури истражувањето и разбирањето на (туѓите) болни спомени и настани, а не само сведочењето за нив (La Capra; 1997: 80-112) овозможуваат емпатиско и етичко сведочење за дискурсот на сведокот“ (2008: 41).

И ако така ги интерпретираме спомените на тие што биле на Голи Оток, тогаш постојењето (и методите на казнување, носењето камења од едната страна на островот на другата, кои таму се свесно користени за, наводно, превоспитување на „народните предавници“) на тоа место никогаш не би го оправдале со реченицата – да не бил тој остров, тогаш целата Југославија би била Голи Оток! Авторот /-ите не ја почувствувал(е) потребата оваа морничава констатација на кој било начин да ја аргументира(ат), освен што ја потврдува(ат) неверојатната поврзаност на југословенското болшевистичко законодавство, кое особено се забележува во дефиницијата на „политичкото злосторство“ како намера за уривање на постојниот режим и како „злосторство на сепаратизам“ – злосторство против нацијата и државата, против нејзината надворешна и внатрешна сигурност“ (P. Voglis; 2002: 530-532). А, токму тие дисквалификации систематски ги повторува непоправливиот „верник“ на титоизмот, Јово Капичиќ, високиот сојузен функционер на УДБА, кој во своите сеќавања, многубројните интервјуа, не се сомнева во исправноста на постапките на „превоспитување“ и во ниеден момент не сака да покаже елементарно / човечко сочувство со жртвите, иако тој и тоа како знаел дека во тие логори имало и многу невини луѓе (така еден друг писател, Д. Ќосиќ, кога ја опишува својата посета на тој остров, бидејќи ја имал честа да го придружува А. Ранковиќ, функционерот што во тогашната политичка структура бил задолжен за надзор

првите години, едноставно, не поминува бидејќи во тие почетоци актерите на „промената“ никако не ја сфаќаат разликата меѓу ослободувањето и слободата, односно не сфаќаат дека сето тоа што го прават нема преголема смисла ако таа побуна / желба за примени и ослободување „не се следени со уставот на новоосвоената слобода...“ (H. Arendt; 1987: 142).

на репресивните институции, не трепнувајќи пишува дека кај другарот А.Р. се појавил „првот на сомнежот“, на своето пишување, веројатно ненамерно, му дава ефект на гротеска. Но, денес тој опис, во одредени политички кругови / белградската чаршија, се зема како доказ за исклучителната хуманост и политичката невиност на А.Р.), но и овој чуден лик, доследно на своите младешки уверувања, и во староста папагалски ја повторува веќе видената¹³ практика на бесрамно негирање / премолчување на човечките трагедии: нема слобода за непријателите на слободата! Но, никако не би требало да се брза со осудата на еден таков бесрамен став! Имено, ако целата оваа иронија / цинизам на историјата се сведе исклучително на правниот аспект, тогаш нужно ќе се соочиме со парадокс: Јово Капичиќ е целосно во право! Бидејќи тие поединци, кои, во некој случај, по каприц на историјата, се нашле на Голи Оток не е можно правно да се именуваат, ниту е можно нивното класификување, па тогаш нивната тажна судбина се сведува на парадоксот дека тие несреќни луѓе не се „ни заробеници, ни обвинети, туку само *detainees*, тие се објект на целосното држење во власта, на заработиштвото недефинирано не само во временска смисла, туку и во поглед на самата негова природа со оглед на тоа што во целост му се провлекуваат на законот и на судската контрола. Единствено е можна споредба со правната положба на Евреите во нацистичките логори, кои со загубата на граѓанските права го губеле и својот правен идентитет, но барем го задржале еврејскиот – овие „нашиве“ не успеале да задржат никаков идентитет! Како што уверливо покажа Џудит Батлер, кај *detainee* во затворот во Гватанамо голиот живот е на врвот на сопствената неизвесност“.¹⁴

¹³ Треба само да се присетиме на „славната“ улога на стотина советски писатели, на чело со Максим Горки, кои во август 1933 година тргнале на лежерно крстосување по речиси довршениот Беломорски канал, со задача во своите книжевни текстови да го забележат / опишат тој „величествен потфат“ – спојувањето на Белото Море и на Балтикот. Изградбата на тој канал претставувала прв значаен чекот во реализацијата на програмата на користење на принудната „поправна“ работа за големите државни проекти. И треба да се прашаме дали има некаква драматична разлика меѓу таа практика и подоцнежната логорска практика во Аушвиц, каде што логорашите „се ослободувале со работа“. Култот на работата и култот на робувањето се тесно поврзани, а крајната последица на таа поврзаност е циничната констатација: „индустријата на смртта и модерната индустрија се споени во својот ирационален и нечовечен вител (Lj. Tadić: 1988: 61). Во прокопувањето на каналот, во најтешките климатски и работни услови, учествувале стотина илјади прегладнети логораше. Многумина од нив во тој сомничав потфат, кој завршил како фарса бидејќи брзо се покажало дека длабочината му била непристапна, настрадале од студ, од изгладнетост, од големите физички напори, или, едноставно, биле убиени. Но, сите тие „рибари на човечките души“ / писатели (М. Горки, Авербах, М. Зошченко, В. Шкловски, В. Катаев, В. Иванов, А. Толстој...), за тие непријатни факти не напишале ниту еден единствен збор во своите текстови. Место тоа, во таа книга, напишана за вечноста и за идните генерации, тие исклучителни хуманисти целосно сериозно пишуваат за сериозните залагања на партиските водачи како народни добротвори и раководители на изградбата, кои воедно биле и најдобри пријатели на логорашите. А, дека на нивниот цинизам му нема крај, ни сведочат и описите како од бајка за употребата на напредните технологии при градењето на Беломорскиот канал, иако технологијата, во тој случај, се состоела само од обични лопати и од дрвени колички. За жал, во тие текстови не може да се пронајде ниту една единствена реченица за трагедијата на клетниците што внимателно го граделе тој бесмислен канал користејќи ја таа „напредна технологија“. Но, како и многу други случаи, само уште еднаш го потврдуваат тоа на Бенјамин дека секоја историја не е ништо друго освен легитимирање на злосторствата што ги направице победниците.

¹⁴ За тоа повеќе кај: G. Agamben, *Izvanredno stanje*, Deltakont, Zagreb 2008. Станува збор за книга (продолжение на култната книга на авторот, *Homo sacer*) во која авторот многу уверливо покажува како ненадејното создавање на некоја извонредна состојба, а времето по Резолуцијата на Информбирото во поранешната држава, недвосмислено упатува на тоа дека станува збор за една таква „исчанчена“ состојба, станало главна практика на современите држави, па дури и на тие што сакаат мило да си кажуваат дека се „демократ-

Сеќавање vs Заборав

И со сеќавањата и со заборавањата треба да се биде еднакво внимателен! Имено, и едното и другото подлежат на злоупотреба – во некои историски ситуации сме соочени со премногу сеќавања, а во некои други, пак, преовладува културата на заборавот! Понекогаш и многу модерни демократии го користат заборавот „по наредба, од чесни причини за зачувување на општествениот мир“ (P. Ricoeur; 2006: 807). Иако демократијата што се остварувала во повоената Југославија, непосредно по Втората светска војна, тешко дека би можела да се смета за „модерна демократија“, не ја исклучувам можноста тогашната партиска елита да била водена токму од таа идеја – да се зачува општествениот мир, а тоа ќе се постигне така што граѓаните што помалку ќе ги потсетува на сите тие грозни злосторства што се случиле не толку одамна. И во тоа не треба а priori да се види нешто лошо бидејќи, навистина, е тешко да се постигне и минимален општествен консензус за иднината на општеството ако по големите трагедии / војни граѓаните, одвреме-навреме, се потсетуваат на злосторствата од неодамнешното минато. Но, минатото не е можно туку-така да се заборави, особено кога тоа „зачувување на општествениот мир“ се претворило во неконтролирано нагласување на едни злосторства, на тие што ги направиле тие што ја загубиле војната, а истовремено целосно ги игнорирале, односно ги намалиле на минимум злосторствата на другите / победничките страни. Конечно, историјата секогаш е приказна за победниците и исклучително ги слави нивните победи: „Кој и да излегол како победник, до ден денешен учествува како победник во триумфалната поворка во која сегашните владетели газат преку тие што лежат ничкум“ (W. Benjamin; 1970: 258), а патем ја утврдуваат / пропишуваат и „политиката на паметење“ – настаните / ликовите што мораат да се запаметат, како и тие настани / ликови што не е нужно да се паметат! И токму со тоа систематско потиснување / табузирање (на Блејбург, патот на крстот, проблематичното отворање и форсирање на Сремскиот фронт, левите скршнувања на почетокот на војната, повоената присилна колективизација, отворањето нови логори – Голи Оток, Свети Гргур, Билека...) на „дозволените“ злосторства, отворена е Пандорината кутија на „сеќавањата“ / сведочењата на сите тие што се чувствувале како жртви на тие злосторства за кои не било дозволено да се зборува јавно,¹⁵ а сеќавањата се

ски“. А, преобразбата на една привремена и извонредна мерка во техниката на владеење го поттикнала авторот извонредната состојба да ја види како праг на нерешителност меѓу демократијата и апсолутизмот. Мислам дека нема потреба премногу да се шпекулира на која страна обично натежнува оваа, привидна, „нерешителност“. Имено, историското искуство нè учи дека привременото укинување на разликите меѓу законодавните, извршните и судските власти се претвора во трајна практика на владеење. Конечно, зар и Роситер, уважувајќи ја познатата теза на В. Бенјамин за поимот на историјата, својата книга не ја завршува на крајно гротескен начин, со зборовите: „Ниедна жртва не е преголема за нашата демократија, најмалку од сè привременото жртвување на самата демократија“ (цитирано според: G. Agamben; 2008: 20). Кога би бил циничен, тогаш би можел да се посомневам дека Роситер, по некој чуден случај, ги читал текстовите на Д. Ќосиќ! Рака на срце, и многу други наши новокомпонирани антифашисти лесно ја повторуваат аргументацијата на Д. Ќосиќ бидејќи тие, едноставно, не научиле да го гледаат светот низ очите на своите жртви!

¹⁵ За феноменот на сеќавањето како своевиден отпор многу луцидно пишуваат и Ј. Асман во книгата: *Kulturno pamćenje, Pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*, Biblioteka Tekst, Zenica 2005, особено во поглавјето: „Opcije kulturnog pamćenja: Vruće i hladno sjećanje“, стр. 79-103. А, дека многу од тоа не било баш така како што е запишано во службената историографија, најдобро ни посведочуваат тие сеќавања на минатото што овозможуваат увид и во тие помалку славни епизоди на тоа минато. „Сеќавањето е начин да се одвоиме од дадените факти, тоа е начин на посредување, кое на кратки моменти ја урива моќта на

средства што ни помагаат да ги преживееме загубите. Затоа, целосно се во право тие (така Х. Вајт ги советува раскажувачите, а К. Карут [C. Caruth] историчарите во своите приказни / историја да вградат автореференцијални резони и на тој начин кај читателот да ја освестат непоимливата разлика меѓу настанот и неговиот приказ) што тврдат дека секое сеќавање нужно произведува одредени резони бидејќи учествува во активирањето на нешто ново / потиснато / невидливо / домашни слики и на тој начин учествува и во „намирувањето на долговите на минатото“, таа омилена политичко-историска дисциплина на овие простори. „Таа туѓост и туѓата динамика на сеќавањето е сила што го крши законот на локалниот простор“ (M. de Certeau; 1980: 41-42), односно станува збор за тој тип сеќавање, кој е единствен што може да го ревидира тој комплекс што Ренате Лахман го обележи како „културно памтење“. Бидејќи, ако сакате да ја предочите вистината за темите што се систематски потиснувани, обележани, тогаш мора да ни биде јасно дека не е можно да се постигне такво нешто користејќи исклучително традиционални раскажувачки постапки. А, токму тие постапки и учествуваат во процесот на создавање на тој модел на „културно памтење“, кој „службената власт го пропишува / препорачува / легитимира.

Единствено во тој контекст може да се разбере идејата на македонската историчарка и теоретичарка на книжевноста, Лидија Капушевска - Дракулевска, која во текстот „Индивидуалната и колективната меморија како траума (интерпретација на *Еџејци* и *Снежовише на Казабланка* од Кица Колбе)“ во иронизираниот дискурс го гледа најсоодветниот дискурс низ кој може на нетрадиционален начин да се проговори за феноменот на траумата!? Но, морам да изразам блага скепса кон оваа теза бидејќи не сум сигурен дека со иронизиран дискурс можат да се решаваат успешно баш сите наши историски трауми. Мислам дека со иронизиран дискурс (не дека немало обиди – еден таков, во крајна линија, неуспешен обид, претставува филмот *Живойой е убав*, каде што таткото на Бенини се обидува да му понуди на синот / детето имагинарен штит, со тоа што вешто / среќно го вовлекува во целосно бесмислена игра / натпревар, за да го заштити од трауматичната средба, со општествената реалност на логорскиот живот) не можат да се деконструираат феномените како што се холокаустот или Гулаг: темите на холокаустот / Гулаг со својата трагичност му се спротивставуваат на секој обид за иронија! И не само тоа – реконструирањето на траумите никогаш не може да се доврши!

Занимавањето со теорија, на моја голема среќа, ми овозможува да не морам да се однесувам како прагматички (внимателен) политичар. Бидејќи, ако сакам да бидам автентичен / критичен теоретичар, тоа значи дека станува збор за тој што постојано мора да се прашува дали практиката на заборување е штетна за вистината и за правдата? Токму тие прашања ги поставува и П. Рикер:¹⁶ „Каде поминува линијата на разграничување меѓу амнестијата и амнезијата? Одговорот на тоа прашање не се наоѓа на политичко ниво, туку на најинтимното ниво на секој граѓанин, во неговата најдлабока внатрешност. Благодарение на проработувањето на сеќавањето, дополнето со проработувањето на жалоста, секој од нас има должност не да го заборава минатото, туку да зборува за него (токму на тој начин полскиот режисер А. Вајда го структурирал филмот „*Katynska šuma*“, за таа, една од најголемите полски трагедии / трауми во историјата, едноставно, МОРА да се збору-

дадените факти. Паметењето во сеќавањето ги повикува минатите стравоти, но и поминатите надежи“ (H. Marcuse; 1967: 117).

¹⁶ Cp. P. Ricouer, *Pamćenje. Povijest. Zaborav*, Europski glasnik, бр. 11/2006, стр. 799-807.

ва – и тоа и го прават актерите на таа трагична приказна во филмот – никој нема право да бара од другиот да се молчи за тие страшни злосторства, таа ужасна и непоимлива трагедија да се заборави, да се потисне, паметењето да се потчини на глорификацијата на одреден политички режим / идеологија бидејќи некој / министерството на „политиката на памтењето“ проценил(о) дека „вредностите“, кои на повоена Полска ѝ ги наметнала советска Русија, се подостојни од монструозното убиство на дваесетина илјади луѓе), колку и да е болно, смирено, без лутина“ (2006: 807). Бидејќи, како што вели Х. Арент цитирајќи го Исак Динесен, „о болки, какви и да се, сите стануваат подносливи ако се стават во некоја приказна или ако од нив се направи приказна“. И токму таа мисла ја следат писателите (Киш, Ковач, Чуиќ, Зупан, Шнајдер, Јаневски, Андоновски...), кои раскажувањето за болката / злото го сфаќаат како должност / обврска – „важно е да се пишува: тоа ќе стигне до некој“ (А. Сињавски) – ништо не смее да се заборави, сè мора да се запише,¹⁷ не може зачувувањето на општествениот мир да биде алиби за „лошото минато“. Затоа, важно е да се остави трага / крик (а, колку таа / тој трага / крик може да биде болна / болен, покажува и случајот на тој затвореник што прво себеси на увото си истетовирал неколку зборови, а потоа тоа уво го исекол и го фрлил низ решетките, во лицето на стражарот, а на увото било истетовирано: „Подарок на XXII конгрес на КПСС“ бидејќи опасноста доаѓа од заборавот.

А, исто така, треба да се каже дека тоа што вчера било неслужбена историја, уште утре може да стане службена: така и славните „ослободители“ преку ноќ можат да станат обични „угнетувачи“. Ништо не е дадено еднаш засекогаш, па така и националните истории непрекинато одново се пишуваат, а тоа ново пишување не е ништо друго освен рефлексивна на моментниот однос на хегемонистичките сили во општеството. Така, историјата може да стане и своевидно сведоштво за невидливоста, а само функцијата на раскажување овозможува трансформација на невидливото во видливо. Затоа, има право американскиот филозоф Л. Минк, кој го пресвртува редоследот на настаните, така што приказната и раскажувањето на историскиот дискурс ќе ги претпостави на објективната реалност на животот. И кога теориски освестените писатели во тие историски приказни ќе вградат фантастични проседеа, тогаш тие само ја засилуваат мислата на Р. Лахман дека токму фантастиката е таа што секоја култура ја соочува со нејзиниот заборав.

Нема сомнеж дека социјализмот во Источна Европа бил своевидна идеолошка реалност, поредок, чијашто репродуктивна матрица ја сочинувала една слика на историјата, идеалот на општеството што сè уште го нема, но кое „мора да може да го има“. Но, таа една / единствена слика на историјата не можела да одговори на целото трауматично искуство бидејќи нашето помнење било многу пошироко од таа пропишана слика на историјата. Памтењето како матрица на историјата се памети различно. И тука се отвора чудесната врска меѓу историјата и книжевноста,¹⁸ во која книжевноста не се темели исклучително на „фиктивност“, а, исто така, располагањето со „фактите“ не е привилегија

¹⁷ Така и расказот на В. Шаланов, *Првиот заб*, завршува, ни малку случајно, со знаковитите зборови: „Напиши, потоа можеш и да заборавиш“. Рака на срце, и со таа практика на запишување треба да се биде крајно внимателен бидејќи во некои сериозни теориски трудови се поставува логичното прашање: зар луѓето што пишувале дневници во Советскиот Сојуз, навистина, пишувале свои дневници или ги пишувале со знаење (со страв) дека советските тајни служби, порано или подоцна, ќе ги конфискуваат тие дневници?

¹⁸ Во *Архивелаг Гулаг* може да се види необичен обид на книжевно истражување, па сосема е легитимна интерпретацијата на тој текст како интересен спој на историографија, автобиографија, мемоари, епски

исклучително на историскиот дискурс. „Тој амбигвитет на стварното и на имагинарното загубил од вредноста со тоа што елементите на имагинарното почнувале секогаш одново да се откриваат во текстовите што по секоја цена сакале да се претстават како реални, а фикционалните текстови можеле да се покажат како место на „објективно“ спознавање на актуелноста во многу поголема мера отколку што тоа можело да биде по волја на навидум строго научниот дискурс на историографијата“ (D. Beganović; 2007: 31).

„Ова упорно, би рекол манијачко инсистирање на документот, на сведочењето, на податокот, на цитатот, за проникливиот читател и, особено, за проникливиот критичар, би можело само по себе да биде доволна индикација дека писателот со ова, очигледно, сака да го истакне, пред сè, значењето на својата книжевна постапка, чијашто крајна цел е читателот да го увери во вистинитоста на овие приказни, во вистинитоста на опишаните настани (...). Оттаму тоа силно повикување на сведоци, на сведоштва и на документи. Како во приказната ништо да не е препуштено на случајот, како во приказната ништо да не е непроверено и произволно, туку како сè да е пренесено од некои (...) архиви, каде што сите мисли, сите постапки, сите личности се забележани, како писателот да располага со архивите, дневниците, судските акти, мемоарите, интимните белешки, толку анонимните писма на неисториските и споредни личности (...), а писателот има само должност сите тие настани да ги поврзе во некој доследен ред, да им даде хронолошка и психолошка насоченост“ (D. Kiš; 1978: 112-113). Треба ли слепо да им се верува на документите? Зар тие не се, повеќе или помалку, вешто препарирани? Зар тие не се (приватните белешки, дневниците, мемоарите...) свесно конструирани за своите први читатели – агентите на тајните служби? Зар во тие дневници не се пишувало тоа што се мислело дека државата сака да го знае?

Современиот интерес на историската наука сè повеќе се приближува на етнографскиот пристап, кој се фокусира на тоа како и што паметат луѓето, а речиси воопшто не го интересира што било. „Ниту еден документ не е невин. За него мора да се суди. Секој документ е сведочење или споменик што мораме да знаеме да го де-структурираме, да го одделиме. Историчарот мора да биде во состојба не само едноставно да го открие фалсификувањето, да суди за веродостојноста на документот, туку и да го демистификува. Документите стануваат историски извори само откако биле подложени на постапката, чијашто цел е да ја трансформира нивната лажна функција во исповедање на вистината (M. de Certeau; 1992: 183-184). Било неминовно во одреден момент од репродуцирањето на една легитимна и целовита историска вистина да се откаже; тоа што било потиснато, невидливо, премолчено, во некој момент, мора да се покаже, мора да стане видно, мора да проговори. Едноставно: зоните на молчење се неодржливи! И тоа откажување од единствената историска вистина ќе оди во насока на полиперспективните, децентрирани, фрагментарни, класно и родово „позиционирани“ визури на одредени историски настани, личности и периоди, каде што автобиографските записи на секавањето на луѓето од сите општествени слоеви ќе им се придружат рамноправно на другите историски извори. „Со оглед на тоа што историјата се стремела да стане 'ретроспективна антропологија', дошло до изедначување (некој би можел да рече, до инверзија) на традиционалните тематски хиерархии. Тие што пред тоа биле осудени на молчење – жените, децата, криминалците

модел на колективно страдање, различни нарации, полемики, анализи (студии на случаи, документи, книги), сè до ситни, мали форми на народни изреки, афоризми, анегдоти.

и 'ниските сталежи' општо земено – се доведени во средиштето на проучувањето. Со нивното доаѓање дошле и нови извори, некои свежо откриени, а некои само прочитани на нов начин. Поширокиот избор на теми значел и поширока употреба на докази. (...) Женската и етничката историја, на пример, понудиле живописно сведоштво за животот, кој веќе не можел да остане ограничен во еден единствен приказ. Поимот на единство, кој го поддржувале и аналитите и марксистичките историчари, сè повеќе се отфрлил во корист на поттикнувачките разновидности. Цврстата почва на историските проучувања сега е архипелаг на посебни острови, чијшто број секоја деценија е сè поголем“ (J. Wilkinson; 1998: 99). Токму тоа нашата (втора) анализа на романот *Пиреј* на македонскиот писател П. М. Андреевски, која следува во продолжение на текстот, ќе се обиде и ќе го потврди!

Паметење vs Историја

Текстовите на Ж. Ле Гоф (J. Le Goff) ќе ни послужат како теориски темел при анализата на односот меѓу паметењето и историјата во македонската книжевност. Според овој автор, паметењето претставува влог во играта на моќта, паметењето ги авторизира свесните и несвесните манипулации и, како такво, тоа треба да им служи на поединечните и на колективните интереси. А, кога станува збор за колективните интереси, тогаш тие, пред сè, се верификуваат низ службената национална историографија. За разлика од паметењето, пак, историјата ја зема вистината како норма, „(...) паметењето не е историја, туку еден од нејзините предмети и почетен степен на нејзиниот развој“ (Le Goff; 1992: 129). И јас, во моите анализи, ќе појдам од ставот што го заговараат историчарите со културолошка насоченост, кои сметаат дека паметењето во однос на историјата е „пошироко“, „подемократично“, „повавтентично“ и „повистинско“ од историјата. Во нивните разгледувања историјата се сведува исклучително на „вештачки“ и на „манипулативен“ облик на паметење.

Моето прво читање¹⁹ на романот *Пиреј* на современиот македонски писател П. М. Андреевски беше обележано со структуралистичката фасцинација од настанувањето на приказната. И, како што обично се случува во таа детална анализа како настанува(ат) приказната / приказните, ми се случи, едноставно, да превидам цела низа други, еднакво интересни елементи присутни во тој роман. За среќа, некои други интерпретатори²⁰ ме предупредија на одредена лимитираност на структуралистичката теориска парадигма од која го читав тој роман и сметаа дека е нужно мојата структуралистичка теориска парадигма да ја проширам и на некои други (феминистичката, антрополошката...) парадигми, кои, според нив, ќе овозможат поадекватно „покривање“ на сите вредности на овој исклучително важен роман во историјата на македонската книжевност.

Рака на срце, тие критичари ги уважија и некои од моите констатации за модалитетите на структурирање на тој роман. Така, ја прифатија констатацијата дека во романот *Пиреј* раскажувањето станало специјализирана форма на констатитивен говор, кој, пред сè, служи

¹⁹ Сп. Z. Kramarić, *Makedonske teme i dileme*, МН, Zagreb, 1991, особено текстот „Između pragmatičkog i apragmatičkog“, стр. 121-157.

²⁰ Наташа Аврамовска, *Травестија на усната историја – раскажувачкиот кријштограм на Петре М. Андреевски*, Скопје, 1999, а по неа и некои други (D. Đurić & T. Ratković, *Muška i ženska povijest u Pirici Petre M. Andreevskog*.)

за опишувања на важните социокултурни настани во кои учествуваат протагонистите на овој роман. А, војните неминовно се тоа! Но, тие критичари сметаат дека во мојата, инаку детална анализа на односот меѓу Јон и Велика, мажот и жената во романот, не сум констатирал еден многу важен момент, а тоа е дека П. М. Андреевски во романот не правел никаква разлика меѓу личното искуство, кое во романот го претставува Велика, и тоа искуство што им припаѓа на јавните и политички активности, а кои во романот се претставени низ визурата / приказната на Јон. Уште повеќе што тоа првото / личното значително влијае на тоа другото / јавното (J. Wallach-Scott; 2003: 39). Не го споделувам тоа мислење бидејќи мислам дека односот меѓу Јон и Велика, како што е претставен во романот, не може да се земе како пример за илустрација на односот меѓу личното и јавното. Рака на срце, тоа никако не значи дека и искуствата на жените / женските субјекти, без оглед дали се слични или различни од машките, треба да се исклучат од создавањето на историјата. Всушност, мислам дека историчарите мораат да го вклучат и присуството на женските субјекти во создавањето на историјата. И токму од тие причини овој роман го сметам за исклучително важен во историјата на македонската книжевност. Имено, овој роман во еволуцијата на македонскиот роман претставува значаен датум бидејќи експлицитно го отвора прашањето на односот меѓу родот и нацијата.²¹

Во моето прво читање на овој роман сметав дека проблемот на родовите категории не заслужува некое позначајно (теориско) внимание. Сè уште мислам дека за темелната приказна на романот *Пиреј*, односот на мажот и на жената, врзаноста на главните протагонисти / Јон и Велика за нивните родови сфери воопшто не е од пресудна важност. Дејствувањето на Велика ги потврдува, помалку или повеќе, сите стереотипи за улогата и за местото на жената во македонското општество на почетокот на 20 век – нејзиното дејствување е врзано исклучително за куќата и за семејството и како такво во целост ја покрива приватната сфера и природата. А, тие што мислат дека дејствувањето на Јон ѝ припаѓа на јавната сфера и на цивилизацијата, мислам дека грешат. Сметам дека таа констатација е и повеќе од сомнителна и не ми е јасно од која теориска парадигма би можела аргументирано да се брани. Тоа никако не значи дека во општествениот контекст што се опишува во романот *Пиреј* функционира родовата симетрија / хармоничниот однос меѓу мажот и жената. Својата привилегирана позиција во однос на Велика, Јон не ја остварува поради тоа што неговото дејствување, за разлика од дејствувањето на Велика, е врзано за јавната сфера / цивилизацијата: припадноста на јавната сфера не е секогаш нужен услов за доминација! Со други зборови, можно е „машкото“ на ниеден начин да не учествува во јавната сфера, а, сепак, да претставува принцип на доминација. Односот на доминација на „машкото“ над „женското“ е нешто што во македонското општество на тоа време, и во времето подоцна, едноставно, се претпоставува и се доживува како сосема нормален / природен однос.

Тој однос, во тоа време, на почетокот на 20 век, на ниеден начин не се става под прашање, тој е зададен, улогите се однапред поделени и мораат само да се одиграат коректно до крај. Секој обид за изневерување на очекуваното однесување и дејствување од страна на „послабиот“ (жената, детето, странецот...) субјект, би бил санкциониран. Така што, сите протагонисти на општествениот однос и тоа како внимаваат своите улоги да ги одиграат според однапред зададеното сценарио, кое е одредено со постојната дистрибуција на моќта во општеството.

²¹ За тоа повеќе пишував во текстот: „Nacija: tekst ili san (na primjeru romana Kole Čašule *Iskušnja*), во мојата книга: *Identitet. Tekst. Nacija, Interpretacije crnila makedonske povijesti*, Ljevak, Zagreb, 2009., str.133-185.

Во мојата анализа, меѓу другото, покажав дека и приказната на Јон и приказната на Велика, му припаѓаат на корпусот на т.н. „мали“ приказни. Понатаму, покажав дека во композицијата на овој роман еднакво учествува и „машката“ и „женската“ страна, што значи дека во композицијата на романот рамноправно се застапени и *her-story* и *history*, а притоа *history* не е универзална приказна, туку е, исто така, поединечна како и *her-story*. Без оглед на мојата тогашна резервираност кон дострелите на (пост)феминистичката критика, не пропуштив да констатирам дека романот *Пуреј* претставува пример за успешна деконструкција на традиционалната универзална историја бидејќи во конструкцијата на историја, како што ја гледал П. М. Андреевски, рамноправно учествуваат двете искуства, и „машкото“ и „женското“ искуство. И овој роман претставува пример на рамноправноста на машкото и на женското искуство. Имено, и едното и другото искуство здобиле право да ни (ја) раскажат приказната / за сопствениот живот. А правото на раскажување на сопствената приказна воопшто не е толку безначајно бидејќи да се има искуство или знаење, мисла или запознаеност, сè уште не е доволна причина за некој да здобие право на говор за сето тоа. Многу често се случува луѓето и покрај тоа што знаат, што слушнале нешто или виделе, што направиле нешто со сопствени раце, и покрај искуството на „сопствена кожа“, да немаат право да ги објават тоа свое знаење и искуство.

А, Јон и Велика успеале да го „освојат“ тоа право на приказна за сопствениот живот. И дури по „освојувањето“ на тоа право, односно по изложувањето на своите приказни, кои паралелно течат и меѓу кои не постои никаков однос на субординација (за сите тие дела кажувачот на нивните паралелни приказни, Дуко Вендија, и тоа како води сметка), слушателите / читателите ќе можат да заклучат дека односите меѓу мажот и жената во македонското општество во првата половина на 20 век воопшто не биле идилични и дека едниот (машкиот) род доминира над другиот (женскиот) род и дека општествените улоги се строго поделени, односно дека станува збор за пример на патријархално општество, каде што функционира правилото: да се стане „маж“ значи да се здобие патријархално право во однос на својата „жена“ (С. Pateman; 2000: 157):

„Жената, по мажењето, станува нива. Тешка си, а нема кој да те одмени: треба готвение да се направи, да се усучи нешто, да се меси. (...) А мажот си е маж: ти треба да му ставиш, да му постелиш, да му одиш по бесот. Не те прашува дали можеш. Тој е секогаш поуморен од тебе“. (33)

Затоа, нема сомнеж дека Јон, во својата приказна, во целост го следи „машкиот принцип“, кој осцилира меѓу првобитната улога на сопруг / татко до улогата на војник и на тоа во што се трансформирал (станува збор за своевиден мутант, дериват на неговите претходни особини) по военото искуство, кое, судејќи според сè, било и трагично и трауматично!

Овие драматични промени во однесувањето и во дејствувањето на Јон се случуваат по неговото враќање од војната. Тие промени, пред сè, се читуваат во неговиот однос кон семејството, жената, децата. Иако во тоа однесување по враќањето од војната нема ништо етичко, јас, сепак, не бев склон во тоа да видам демонстрација на онтолошкото зло. Појдов од тезата дека како во секоја војна, па така и во оваа во која, не по своја волја, учествувал и Јон, се случуваат ужасни работи:

„- Подај ми го ножот, рече војводата.

И јас со страв го извадив ножот од појасот на војводата. Му го подадов. И тој, едно земање, го забрца под гушата од отец Висарион. Отац Висарион се заниша, кркорџки и откако падна на земја, почна да клоца со нозете, како обеспрашена пеперуга.

- Сега врати ми го ножот, ми рече војводата.

И јас клекнав, се потпрев со колената на градите од отец Висарион и со двете раце го повлекох ножот. Дршката беше топла и леплива од крвта на отец Висарион.

- Ние двајцата убивме еден доушник, рече војводата поземајќи го ножот, и сега и ти можеш да дојдеш со нас“. (20)

кои оставаат трајни последици на психата на учесникот во тие ужасни настани, каде што тоа негативно искуство може да се артикулира како општествено неприфатливо однесување.

Токму по ова некои интерпретатори²² ќе се впуштат во анализа на односот на родот, траумата и на историјата / хистеријата, која, во крајна линија, би требало да овозможи деконструкција на службената слика на големата историја, на сликата, која, едноставно, ги игнорира сите тие „ситни“ детали кои, на ниеден начин, не се вклопуваат во нејзиното редуцирање на визијата на животот. А, од тие редуцирани слики на животот „излегуваат“ сите тие поединци кои, пред војните, биле нормални и мирни луѓе, а сега, наеднаш „уживаат“ во малтретирањето на своето семејство и во целосното занемарување на своите родителски и сопружнички должности и на работните обврски, а времето, главно, го поминуваат по кафеани, почнуваат неумерено да пијат, со задоволство упаѓаат во „чудни“ друштва (така Јон почнува да се дружи со српските цандари, почнува да зборува српски...), стануваат агресивни, немирно спијат, имаат халуцинации:

„А кога е осамен, а не сака сам да биде, ќе почне да си зборува со себеси: се боров, прашува, се бореше, сам си одвраќа. А за кого се боров, прашува, за кого и против кого, прашува, кој е поразениот, се прашува, ама одговор сега не си дава“. (225.)

И сите тие манифестации, секако, не се последица на онтолошкото зло, туку тоа „општествено неприфатливо однесување“ е последица на воените трауми, кои довеле до тоа во соочувањето со неподносливото насилство и со конструкцијата на машкоста да се преобразува и прикажува како маскарада. А нема сомнеж дека преобразувањето на идеалот на „машкоста“ е придружено и со цела низа негативни емоции.

А, можеме само да си замислиме колку фрустрации предизвикува кај Јон спознанието дека по сè што преживеал, и понатаму никако не е јасно за што и за кого, всушност, се борел во војната. И ова спознавање нè воведува во една нова, втора значенска димензија на приказната / романот – првата се сведува на описот на интимните судбини на протагонистите,

²² Повеќе за тоа да се види кај: Judith Lewis Herman, *Trauma i oporavak*, Ženska infoteka, Zagreb, 1996. И јас сум склон да верувам дека без оглед на тоа што реконструирањето на траумите е сизифовски труд, повеќекратното повторување на трауматичните приказни, сепак дава одредени резултати – пред сè, се создава позитивен амбиент кога во еден момент на раскажување на приказната за траумата не се буди веќе силно чувство какво што дотогаш будела траумата. Со други зборови, повеќекратното повторување на трауматичната приказна доведува до тоа приказната за траумата да стане „сеќавање како сите други сеќавања“ (1996: 224) и тогаш, како и сите спомени, и таа со текот на времето почнува да избледува.

а во оваа вторава се отвори и приказната за несреќната судбина на еден народ (Z.Kramarić; 1991: 131), кој постојано учествува во некои војни, а по тие војни неговата судбина останува еднакво трагична каква што била и пред нив. Така Јон, колку и да сака, никако не може да мисли дека учествувал во настани што биле од пресудно значење за заедницата.

Затоа, мислам дека грешат тие што мислат дека приказната на Јон требало да ја толкувам како приказна што кореспондира со сферата на политиката и на историјата. Неговата приказна на *her-story* на ниеден начин не е еквивалент на големата и службена историја (*history*). Меѓу неговата приказна и приказната / паметењето на Велика (*her-story*) нема никакви разлики. Всушност, и едната и другата приказна ги раскажуваат класични жртви: Јон е жртва на тоа што се случува на боиштето / јавната сфера, а во сето тоа тој учествува само како објект; а Велика е и биолошка и симболичка / културолошка жртва бидејќи нејзе, во согласност со непишаните правила, таа улога и ѝ припаѓа, и во јавната и во приватната сфера! И само во тој контекст родот може да се посматра како историски конструкт, а историјата како родов.

И тие нивни приказни / паметења би требало да бидат во функција на „ослободувањето“ од сите трауматични искуства на „големата“ историја, односно тие нивни приказни не се ништо друго освен нивна желба да им придадат одредена легитимност на своите инфериорни „гласови“. А, такво нешто може да се оствари само ако на своите гласови им овозможат каква-таква „чујност“ во „големата“ историја! На тој начин и се потврдува тезата на Џ. Вилкинсон (J. Wilkinson) дека живееме во време во кое дојде до изедначување / инверзија на традиционалните тематски хиерархии: тие што до неодамна мораа да молчат – жените / Велика, децата, „пониските сталежи“, а што друго е Јон ако не припадник на тој сталеж – сега слободно можат да зборуваат. И резултатот на нивните приказни е фасцинантен: идеологизираниите, униформираниите, здодевните, единствените прикази на историјата ќе бидат супституирани со субверзивните „мали“ приказни, кои се темелат не на реконструкција на тоа што било, туку на тоа што и како се сеќаваат обичните луѓе! Исто така, нивните приказни му припаѓаат на некое паметење на масата, кое во голема мера се разликува од елитното паметење. Паметењето на масата, за разлика од елитното паметење, не претендира да ги пополни сите празнини. „Времето на елитното паметење се движеше помалку или повеќе линеарно, додека времето во паметењето на масата танцуваше и скокаше. Елитното време ги колонизираше и ги создаваше границите на териториите што почнавме да ги нарекуваме нации. Времето на масата повеќе беше локално и епизодно (...)“ (J.R. Gillis; 2003: 174).

И токму оваа дистинкција меѓу елитното паметење и тоа на масата може да ни овозможи релативно задоволувачки одговори на клучните прашања за генезата на македонската книжевност и на македонската нација, може да ни помогне поедноставно да ги сфатиме причините за нивното релативно историско „доцнење“. А, со тие релативни и вредносно неутрални „доцнења“ се занимавав поопширно во некои други текстови во оваа книга во кои се обидов да ги решам некои од проблемите што се јавуваат во односот меѓу историјата и демократијата. Бев свесен дека тие односи воопшто не се идилични бидејќи „нациите ја употребуваат историјата за да ја создадат смислата на националниот идентитет поставувајќи потреба од приказни што градат солидарност против отвореното научно истражување, кое може да доведе во прашање некои други илузии. Тука е најважно прашањето на кои човечки потреби треба да им служи историјата, на желбата за самопотврдувачко, па дури и

искривувачко минато (и во овие времиња и тоа како се присутни и таквите стратегии – заб. на З.К.) или на ослободувањето...“ (J. Appleby et. al; 1994).

Место заклучок: од сè што е тука речено, би можел да заклучам дека традицијата на секојдневното усно раскажување и романите на С. Попов се интегрални делови на романескната поетика на П. М. Андреевски. Имено, и традицијата на секојдневното усно раскажување, и романите на С. Попов, се темелат на т.н. мали приказни, каде што во прв план се приказните за доживувањата на поединците, за нивните животни истории, нивните интимни желби и надежи, нивните обични, секојдневни, „мали“, но единствено нивниот еднократен и неповторлив живот. Така и во овој роман *Пуреј*, малите приказни на Јон и на Велика имаат своја логика, која е целосно независна од логиката на која се темелат големите приказни на Историјата / Политиката. И токму тие мали приказни на Јон и на Велика учествуваат во деконструкцијата на големите приказни на Историјата / Политиката, односно на еден сосема поинаков начин кај сите читатели / народи создаваат чувство за историја:²³ бидејќи, ниту на Јон, ниту на Велика не им е важно прецизно да го реконструираат тоа што било, туку нивните „мали“ приказни го проблематизираат феноменот – како и што, всушност, паметат луѓето!

Извори:

1) Цитатите од книгата *Пуреј* се извлечени од македонското издание: Андреевски, Петре М. (2009), Три, Скопје. (заб на прев.)

Литература:

Во ѱоѱисоѱ на лиѱератѱураѱа ѱи наведувам само ѱѱе дела на кои во ѱексѱоѱ не- ѱосредно реферирам.

- Agamben, G (2009), *Izvanredno stanje*, Deltakont, Zagreb.
- Adler, N. (2004), *Preživjeli iz Gulaga. S one strane sovjetskog sistema*, Beogradski krug, Beograd.

²³ Кога пишував за романите на С. Попов, предложив дека би било добро кога неговите романи би ги читале како посебен начин на работа на националното паметење. Понатаму, констатирав дека С. Попов не ја доживува историјата како учителка на животот, па во склад со таа песимистичка визија на историјата во неговите романи нема повикување на позитивистички факти (повелби, договори, службени документи, нотарски и црковни списи и сл.), на привилегираните историски извори, кои како такви претставуваат непосредна демонстрација на идеолошките, класните и на националните вредности и интереси. Така, овој писател со поголемо задоволство се свртува кон ненамерните „нетранспарентни“ остатоци на културната историја / изворите на традицијата. Сосема идентична е постапката што ќе ја примени Петре М. Андреевски во романот *Пуреј*: и овој писател на конзистентно „малите“ приказни на своите актери, Јон и Велика, им претпоставува какво било имажинирање на некаква, наводно, посреќна иднина. Морам да споменам дека оваа склоност кон етнографија во македонската книжевна теорија е констатирана и пред мене – ја имаат констатирано Д. Митрев и М. Ѓурчинов. Рака на срце, и едниот и другиот останале исклучително на општа констатација и не се впуштале во интерпретација на модалитетот на формирање на „народната историја“ / folk history. Не се сомневам дека и Д. Митрев и М. Ѓурчинов знаеле дека секое животно искуство е многу побогато од дискурсот, но не сметале дека е потребно таа констатација во своите текстови и теориски да ја втемелат.

- Amery, J. (2009), *S onu stranu krivnje i zadovoljštine*, Ljevak, Zagreb.
- Appleby, J. et. al. (1994), *Telling the Truth about History*, Norton, London & New York.
- Arendt, H. (1987), *On Revolution*, Harmondsworth.
- Bauman, Z. (2000), *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, NY.
- Beganović, D. (2007), *Pamćenje traume. Apokaliptička proza Danila Kiša*, Zoro, Zagreb-Sarajevo.
- Biti, V. (2005), *Doba svjedočenja. Tvorba identiteta u suvremenoj hrvatskoj prozi*, Matica hrvatske, Zagreb.
- Buden, B. (1998), *Barikade*, Arkzin, Zagreb.
- De Certaeu, M. (1980), *L'Ecriture de l'histoire*, Paris. (1988), *The Writing of History*, Columbia UP, NY.
- Dičev, I. (2003), „Eros i identitet“, u Zborniku: *Balkan kao metafora. Između globalizacije i fragmentacije*, прир. Dušan I. Bijelić&Obrad Savić, Beogradski krug, Beograd, стр. 269-285.
- Gillis, J.R. (2006), „Pamćenje i identitet: povijest jednog odnosa“, во зборникот: *Kultura pamćenja i historija*, (прир.) M. Brkljačić & S. Prlenda, Golden marketing/Tehnička knjiga, Zagreb.
- Groys, B. (2006), *Učiniti stvari vidljivima: strategije suvremene umjetnosti*, приредила и превела Nada Beroš, Muzej suvremene umjetnosti, Zagreb.
- Kirin-Jambrešić, R. (2008), *Dom i svijet. O ženskoj kulturi pamćenja*, Centar za ženske studije, Zagreb.
- Kiš, D. (1978), *Čas anatomije*, Nolit, Beograd,.
- La Capra, D. (1987), *History, Politics and Novel*, Ithaca & London.
- Le Goff, J. (1992), *History and Memory*, Columbia UP, NY.
- Marcuse, H. (1967), *Der eindimensionale Mensch*, Darmstadt.
- Mink, L. (1987), *Historical Understanding*, Brian Fay, Eugene O. Golob i Richard T. Vann (ur.) Cornell UP, Ithaca.
- Pateman, C. (2000), *Seksualni nered*, Ženska infoteka, Zagreb.
- Ricouer, P. (2006), *Pamćenje. Povijest. Zaborav*. Europski glasnik, бр. 11, Zagreb.
- Tadić, Lj. (1988), *O političkom teroru*, Književna kritika 3-4, Beograd, стр. 58-63.
- Wallach Scott, J. (2003), *Rod i politika povijesti*, Zagreb.
- Wilkinson, J. (1998), *Izbori fikcija: povjesničari, sjećanja i dokazi*, Gordogan 43-44, Zagreb, стр. 95-111.
- Voglis, P. (2002), *Political Prisoners in the Greek Civil War, 1945-50*. Journal of Contemporary History 37/4, str.523-540.

АНГЕЛИНА БАНОВИЌ-МАРКОВСКА

**ОД ТОТАЛИТАРНА КОН ТРАНСКУЛТУРАЛНА ЈАВНА СВЕСТ
– ДИЈАЛОГ НА ДИСКУРСИ И НА ЕПОХИ**

Пред точно единаесет години напишав еден есеј, кој го насловив „Од Гутенберг до ИнтеЛнет“¹. Есејот ја следи историјата на писмото видена низ семиотичките очила на Умберто Еко, па преку Бахтиновата визија за двогласноста на зборот, води до Епштејновиот транскulturален начин на мислење во кој се инкорпорираат теориските и филозофските постулати на постструктуралистичката мисла од 20 век. Но, тогаш, во 2001 година, на самиот почетокот од векот, мојата претстава за транскulturалноста како *нов вид слобода* функционираше независно од политичките констелации што ги дефинираа глобалните промени во светот. Бев ориентирана само кон буквите и гласовите, кон смислата и значењата што ги продуцираше една хипертекстуална поетика занемарувајќи го фактот дека визиите опстојуваат и во премолчените вистини (особено во општествата со тоталитарен режим) формирајќи ја аперцептивната подлога на нашиот говор. А, таа отсекогаш била присутна во текстовите што ги читав: кај Бахтин, кај Фуко, кај Епштејн или Дерида... Затоа решив значењата на тие премолчени или одложени вистини да ги побарам, не во *арџикулацијата* (конструкцијата) на идеите, туку во *деконструкцијата*, која почнува кај авторите, и во *реконструкцијата*, која продолжува кај читателите, подготвени да ги дисеминираат нивните значења. Така и сторив, особено кога во еден од есеите на Михаил Епштејн најдов на интересна констатација, која правеше аналогија меѓу абревијатурите WWW и СССР(P) сугерирајќи дека историјата на создавањето на WorldWideWeb е впишана во историјата на распаѓањето на поранешниот Советски Сојуз², како своевиден хронолошки континуум што го потврдува совпаѓањето на еден *крај* со еден *подем*: крајот на моќниот тоталитарен свет

¹ Првото објавување на овој есеј беше на самиот почеток од 2002 година, во јануарското издание на *Блесок / Shine: двојазично електронско сѝисание за лиџература и за оружи уменостѝи*; бр. 24 (види: <http://www.blesok.com.mk/tekst.asp?lang=mac&tekst=375>). Англискиот превод, „From Gutenberg to Intelnet (the cyber-theories of Mikhail Epstein and Umberto Eco)“, набрзо се најде и на веб-страницата на Михаил Епштејн: <http://www.emory.edu/INTELNET/1.author.html>. Оригиналната верзија на овој текст е дел и од мојата книга *Грујен ѝорѝреѝи: кулџуролошки и лиџературно-ѝеориски есеи* (Магор, Скопје, 2007).

² „Кога ќе ги видам буквите WWW, си спомнувам на СССР“, вели Михаил Епштејн во есејот „Из тоталитарной эпохи – в виртуальную. К открытию Книги Книг“, (види: <http://old.russ.ru/journal/netcult/98-04-17/epstyn.htm>).

и почетокот на новиот – виртуелен (види: <http://old.russ.ru/journal/netcult/98-04-17/epstyn.htm>). За што точно станува збор?

Во 1989 година серија настани доведоа до промени во геополитичката структура на Европа. Тоа лето господово светот го обиколи сликата на која австрискиот министер за надворешни работи Алојз Мок [Alois Mock] и неговиот унгарски колега симболично ја отвораат оградата на граничната линија меѓу двете земји. Набргу потоа, австриски политичари и претставници од унгарската опозиција постигнуваат договор за неколкучасовно отворање на границата кај местото Шопрон [Sopron], поради настанот планиран за 19 август – Паневропскиот пикник на Ото фон Хабсбург³. Беше тоа политички чин на обични луѓе, кои го разбудиле „духот од шишето“: поттикнати од содржината на летоцитите со кои на симболички начин се бараше да биде исечена железната завеса, шестотини граѓани на Демократска Република Германија (ГДР), кои летуваа на езерото Балатон, од комунистичка Унгарија пребегнаа на запад означувајќи го источно-германскиот егзодус и почнувајќи ги настаните што на 9 ноември истата година доведоа до уривање на Берлинскиот ѕид. Како потврда на желбата за мобилност кон „отворена“ и демократска Европа – мобилност слична на движењето на електромагнетните бранови со кои, без ограничувања и забрани, се одвива, денес, креативна размена на идеи – оваа масовна реакција кон безгранична слобода беше демонстрација на човечко достоинство и свест...

Само една недела по берлинскиот 9 ноември, во комунистичка Чехословачка полицијата спречува мирни демонстрации на прашките студенти, организирани по повод 50-годишнината од убиството на студентот Јан Оплетал, во време на германската окупација 1939 година. Таа забрана предизвика масовни улични протести. Поддржани од потписниците на Повелбата 77⁴, протестите доведоа до уривање на комунистичката влада во ЧССР означувајќи ја нејзината транзиција од тоталитаризам кон демократија. Еден месец подоцна, само неколку дена пред прославата на католичкиот Божиќ, во директен телевизиски пренос гледав како паѓа романскиот диктаторски режим на Николае и на Елена Чаушеску [Ceaușescu]. Но, тогаш не можев да знам дека покрај бурните историски случувања (паневропскиот пикник, уривањето на *Die Berliner Mauer*, кадифената револуција во Чехословачка и падот на романската диктаторска власт), уште еден важен настан тивко ја одбележа 1989 година – историскиот НТТР на сер Бернерс-Ли⁵. Тоа беше почеток на крајот на Студената војна...

³ Покровител на историскиот беше Ото фон Хабсбург [Otto von Habsburg], поранешен наследник на австро-унгарската круна, меѓународен председател на Паневропската унија и член на Европскиот парламент во Стразбур. Денешната Европска унија тогаш беше само Европска заедница на неколку земји што беа членки.

⁴ *Повелба 77* – неформално и отворено здружение на луѓе од различни професии и убедувања, кои во 1977 година се залагале за почитување на граѓанските и на човековите права во ЧССР. Нејзини потписници биле видни комунисти од периодот на Прашката пролет ('68) и голем број културни и научни работници, меѓу кои Вацлав Хавел и Јан Паточка.

Тие предупредувале на кршењето на граѓанските права и слободи. По објавувањето на прогласот на Повелбата во странските информативни гласила, комунистичката власт на ЧССР ги засилила полициските репресии врз потписниците и активистите, а многумина од нив добиле и затворски казни...

⁵ Како проект на CERN (Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire), хипертекстуалниот концепт НТТР (Hyper Text Transfer Protocol) е инициран во 1989 година од страна на сер Бернерс-Ли [Sir Tim Berners-Lee], а е поддржан во 1990 година од Роберт Кајо [Robert Cailliau], со цел да го олесни пристапот кон податоците на истражувачите – научници сугерирајќи го, на извесен начин, крајот на Студената војна и падот на железната завеса во Европа и во светот.

Со своите 23 години, диплома по југословенска книжевност и неизвесна иднина, гледав како драматично се менува постојниот поредок во светот, но не можев ниту да сонувам дека две години подоцна, петрифицираните вредности од мојот формативен младешки период, ќе исчезнат без трага... After the fall of the Wall...

На самиот почеток од 1992 година, во јануари се одиграа уште два крупни настана, кои ја променија политичката карта на светот. Имено, по меѓународното признавање на Словенија и на Хрватска, кое се случи по идеолошкото и драматично разделување на братските југословенски републики и воените интервенции во нив, поранашната СФРЈ, дефинитивно, се распадна⁶, а моќниот СССР ја доживеа својата трансформација во СНГ – посттоталитарен, привремен и лабав „сојуз“ на независни држави (Союз независимых государств)... И додека Средна и Источна Европа бурно се збогуваа со доминантниот комунистички систем, Западна Европа потпишуваше во CERN⁷ „Протокол за слободен трансфер на информации меѓу серверите и клиентите на персоналните компјутери“. Овој потписнички акт, инициран од Тимоти Бернерс-Ли, го означил почетокот на една друга ера. Еден нов светски поредок и нова *џојналинџарна свесќ* – чиешто далекусежни импликации ниту Орвел денес не би можел да ги предвиди – го најавил раѓањето на W3 (WorldWideWeb)⁸. Небаре кадифена пеперуга („бархатна бабочка“), која прWWнува од телото на гасеницата, „многучленестиот и неповторлив СССР“, запиша Михаил Епштејн во својот инспиративен есеј (види <http://old.russ.ru/journal/netcult/98-04-17/epstyn.htm>).

И така, – таа по многу нешта историска 1989 година, кога идеолошката илузија за среќното општество и стереотипите за социјалистичкиот човек потсетуваа на подзаборавени поглавја од некоја одамна завршена книга, на местото од некогашната глобална Интернационална република на „трудбеници“, сиркаше нова – *Идеокрајска*⁹ република на умствени работници, чијшто интелектуален потенцијал неосетно се вградуваше себеси во виртуелното пространство на „електронскиот Net“. И, како човек да не поверува во судбинската поврзаност на овие чуд(ес)ни коинциденции?

Морам да признаам дека совпаѓањето на овие две сосема различни форми на *џојналинџарна свесќ* – од една страна, некогашниот комунистички режим со својот доминантен и репресивен логос (како симбол на политичката хипокризија на тоталитарните општества, кои место да ја гарантираат, ја задушувала слободата на луѓето воспоставувајќи контрола врз протокот на информации), а од друга страна, поливалентната моќ на сеопфатната светска

⁶ На 15 јануари 1992 година, предводена од претседателот на Уставниот суд на Франција, господин Робер Бадентер [Robert Badinter], Арбитражната комисија на Европската унија констатира дека Република Македонија (како и Република Словенија) ги исполнува сите услови за меѓународно признавање и дека *името не претставува шеријориска закана*. Поради спротиставување на Грција за признавање на Република Македонија под уставното име, процесот на меѓународно признавање и воспоставување дипломатски односи со ЕУ е одложен. На 27 јуни 1992 година, Лисабонската декларација на Европскиот совет го оспори името Македонија застанувајќи на грчката страна од спорот. Македонскиот парламент ја отфрлил декларацијата. Целосни дипломатски односи меѓу РМ и ЕУ се воспоставени во декември 1995 година.

⁷ Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire/European Organization for Nuclear Research – меѓународна научна организација за нуклеарни истражувања (денес преименувана во Европска лабораторија за партикуларна физика), со седиште во близината на Женева, формирана од дванаесет европски влади во 1952 година.

⁸ Првиот Web browser е пуштен во 1991 година, но – како проект наречен ENQUIRE – W3 е почнат во 1989 година.

⁹ Идеократија – владеење на разумни поими / идеи.

компјутерска мрежа (чијшто недогматизиран логос отвори алтернативни можности за сите слободоумни и либерални умови) – почна да се одвива во мојата глава како проширена метафора за цикличното движење на историското време сугерирајќи ми ја констатацијата што Михаил Епштејн вешто ја опиша во само неколку реченици. Имено, подигната врз големите и „важни“ книги на своето време, *иџоталијарнајџа цивилизација* настојувала, дури и по цена на човечки животи¹⁰, да го промени светот приспособувајќи го кон апстракции и симболи. За разлика од неа, подигната врз темелите на една глобална интернационална компјутерска вмреженост, *вириџуелнајџа цивилизација* не поддржува насилство. Таа не бара жртви. Нејзина првична цел се обединувањата, а не поделбите. Затоа, на местото од некогашните застрашувачки Големи Идеи, кои „со болка и верба, со очај и проклетство“ го движеа светот, денес едно друго Огромно управува со нас. Неговите милионски очи извираат од компјутерскиот екран нудејќи ни сосема поинаков живот (<http://old.russ.ru/journal/netcult/98-04-17/epstyn.htm>).

Овој поетичко-политички и историско-технолошки контекст вграден во есеите на Епштејн, ѝ даде нова визура на мојата перцепција. Особено сознанието дека во свеста на советските луѓе, уште во 70-тите години од минатиот век зреело *дисидентството*, тивко поткопувајќи ги темелите на тоталитаризмот и тоа како различно политичко мислење, независно и диспаратно, небаре невидлив архипелаг од *островчиња-идеи*. Тие ја создале базата на онаа алтернативна дисциплина со која од историјата на молчењето во руската култура, од нејзините „неприфатени или отфрлени, проклетени или безумни идеи“, Михаил Епштејн можел да го осмисли својот нов *Архипелаг* – на прогонети умови, логички алтернативи и хипотези¹¹, сосема различен од оној на Солженицин¹² – кој наместо со човечки судбини ќе се занимава со човечки мисли, со алтернативни ракописи расфрлани низ интелектуалната мапа на светот за која важи еден поинаков пристап, една сосема различна *деконструкција*. Еве каква.

Замислена како „банка од идеи“, Епштејновата *Книџа на д книџиџе*¹³ предизвика кај мене големо љубопитство. Нејзиниот ацентричен и нехиерархизиран метапростор, всушност, ја имплементира номадската логика на мислењето, па користејќи ги техничките можности на интернет ја спознава стварноста за која знаеме дека никогаш, до крај, не може да биде

¹⁰ Се мисли на жртвите во концентрациските логори, кои биле измислени во времето на комунизмот, како начин да се зацврсти диктатурата на пролетеријатот. Датираат некаде од времето на Ленин, 1917/1918 година. Се верува дека во рамките на Источниот Леден Брег, околу 90 милиони луѓе биле осудени на смрт...

¹¹ „Архипелаг Гонимых Умов, Логических Альтернатив и Гипотез. *Друзьои* ГУЛАГ“ (види: <http://old.russ.ru/journal/netcult/98-04-17/epstvn.htm>).

¹² По осумгодишната голгота низ логорите на Сталин и жестокото противење на тоталитаризмот во Советскиот Сојуз, својот интелект, патриотизам и револт, Александар Исаевич Солженицин ги преточил во своето хибридно дело „Архипелагот Гулаг“, тротомна хроника за сталиновите концентрациски логори и чистки. За посветеноста кон човечката мисла, хуманизмот и моралната правда како фундаментални вредности на модерното општество, на овој голем руски писател, дисидент и нобеловец, едно од најистакнатите имиња на книжевниот отпор кон тоталитаризмот, постхумно му беше доделена и наградата на Охридската академија на хуманизмот.

¹³ Проектот *Книга над книгите* е постиран на интернет на 21 април 1998 година, иако Михаил Наумович Епштејн уште во осумдесеттите години на минатиот век е основач и раководител на интердисциплинарните здруженија на хуманистичката интелигенција во Москва. Од 1990 година, живее и работи како професор по предметите теорија на културата и руска литература на Универзитетот Емори во САД.

исцрпена. Таа може да постои и како „туѓа вистина“, како неизговорен Иден Збор со кој секогаш одново се почнува дијалог, како потврда на тезата дека во секој од нас се случува, всушност, *судир на ėласови* (Бахтин). Поттикнати од тој дисензус во самите нас, почнуваме да мислиме со помош на туѓите гледишта, да расудуваме со помош на туѓите ставови удвојувајќи ги со егзегези и коментари, со „внатрешно пролиферирање на смислата“, би рекол Фуко потврдувајќи го фактот колку овој Епштејнов проект е, всушност, свртен кон Бахтиновиот дијалогизам. Неговиот двогласен збор – сосема различен од таа авторитарна технологија на нихилизмот, произведена во Гулаг-машинеријата на Сталин – е насочен кон еден *трансфинитен* облик на дискурс, кон една специфична мрежа од ефемерни текстуални блокови, чијашто рамка денес е само компјутерскиот екран. И бидејќи нејзината сложена жанровска структура не познава реални субјекти туку коегзистентни умови, обединети околу различни дисциплини, станува јасно зошто Епштејновата *Книѓа над книѓите* е замислена како „вечен дијалог на културите“. Таа открива нови хоризонти – не надлични, туку меѓу личностите – хоризонти што дозволуваат различни становишта зашто – прашањето за дијалогот е прашање за *ėоворой на друѓиной*... Ќе запрам сега пред иднината, за да се вратам малку во минатото...

Како поткрепа на овој „друг говор“ сугестивно ми беше сознанието на Тери Иглтон. Во есејот насловен „Пријателите на Витгенштајн“, овој британски теоретичар на културата споменува еден друг Бахтин – Николај (Михаилович). Имено, како белогардеец што емигрирал во Англија, братот на советскиот литературен теоретичар Михаил Бахтин, кој бил постар само една година, предавал на Универзитетот во Бирмингам, а во 1945 година основал и катедра за лингвистика. Постојат докази дека овој некогашен руски благородник (од еврејско потекло), пребегнат во Англија како царски офицер, станал посветен комунист (за што сведочат и неговите мемоари *Рускајта револуција во очите на еден белогардеец*), за разлика од неговиот роден брат Михаил, кој иако останал во СССР, цели 32 години (од 1930 година до 1963 година) бил оневозможен во објавувањето на своите книги, а во круговите на руската марксистичка филозовска лингвистика името му било речиси сосема заборавено¹⁴. Првото позначајно дело на М. Бахтин, објавено 1929 година, е насловено *Проблеми ѓворчесѓва Достоевскоѓо*. Во него е воведен концептот на дијалогизмот. Истата година, откако бил обвинет за учество во underground движењето на Руската православна црква (период кога Коба вршел чистка врз уметниците и писателите), Михаил Бахтин бил осуден на прогонство во Сибир, но побарал помилување поради лошата здравствена состојба (имал остеомиелитис, коскена болест, која довела до ампутација на неговата нога во 1938 година). Место Гулаг¹⁵, Михаил добил шест години внатрешен еѓзил во Казахстан, каде што работел како библиотекар. Иако не постојат конкретни докази дека по револуционерната 1918 година браќата останале во контакт, сепак е познато дека во 1930 година Николај Бахтин имал копија од познатата и култна книга за Достоевски, чијшто автор бил неговиот брат. Во

¹⁴ Во 1918 година, Михаил го формирал познатиот Бахтинов *круѓ* во кој членувале Павел Медведев и Валентин Волошинов, неговите најблиски соработници на кои, од идеолошки причини, им го отстапил авторството на своите книги: *Формалној метод во науката за книжевността* (1928) и *Марксизмот и филозофијата на јазикот* (1929). Во 1936 година, Волошинов умира од туберкулоза, а две години подоцна Медведев е уапсен и убиен од луѓето на Сталин. Во 1940 година, Бахтин ја завршува својата докторска дисертација за Рабле, но сѐ до 1947 година, не му се дозволува одбрана на трудот. Дури во 1951 година се здобива со титулата доктор на науки...

¹⁵ ГУЛаг (Главное Управление исправительно-трудовых Лагереј).

детството и двајцата биле многу блиски, а за време на студиите на петроградскиот универзитет биле под влијание на ист интелектуален и литературен круг. И бидејќи интересот на браќата бил насочен кон филозофијата на јазикот, не треба да нè зачуудува зошто Николај жестоко ја поддржувал „Аристотеловата смисла за индивидуалното, наспроти Платоновата тиранија на општото“ (Eagleton; 1992: 92), а Михаил Бахтин ја застапувал тезата за двогласноста на зборот, според која принципот на стварноста се совпаѓа со принципот на „другоста“, виден како *еџојџија*. Затоа и можел да го избере тој „мимикричен“ начин на изразување кога, препуштајќи им го авторството на своите реални „двојници“, неговите соработници Медведев и Волошинов, им подарил улоги на „мислечки ликови“ во кои ги инјектирал своите размислувања. Велат дека Михаил Бахтин не можел целосно да се поистовети со нив – откривале тие мисли една друга, нему делумно туѓа, марксистичка свест – но затоа, пак, можел да опстои во тоа лудо време-невреме, како чиста потенцијалност на мислата преоблечена во молчење. „Во идеолошко-говорното профилирање на Медведев и на Волошинов“, вели Епштејн „Бахтин маестрално ја одиграл улогата што му ја наметнала идеолошката сцена на дваесеттите години од 20 век – марксистички теоретичар на литературата, поточно лингвист – настојувајќи при тоа да вметне максимална сугестивност во гласовите на своите ликови... небаре намерно внесени во хоризонтот на Сталиновата епоха“ (види: <http://polja.eunet.rs/polja422/422-5.htm>). Оттаму и тешкотиите околу одредувањето на формалното авторско право врз книгите на Бахтин, кои ниту можел да ги присвои, ниту, пак, да се откаже од нив, зашто иако ги напишал, тие не му припаѓале сосема¹⁶.

Всушност, кога го елаборирал својот дијалогизам (кој од метајазична го преобратил во метафизичка структура), Михаил инсистирал на фактот дека благодарение на тоа што тој го нарекол „вненаходимост“ (*еџојџија* е превод на Цветан Тодоров), луѓето можат да ја согледаат својата вистинска природа само поради фактот што се други, а не единствени. Една човечка смисла може, само во допир со друга смисла да ја надмине својата омеѓеност, пишува тој. Но, тоа *самонадминување* може да создаде такви *интелектуални заедништва*, кои ќе бидат способни да го превреднуваат и надградуваат веќе напишаното. Во тој случај, ако нивната единствена реалност е јазичната реалност, гледаме зошто меѓу два просторно и временски оддалечени текста (и личности!), можни се совпаѓања на теми, на гледна точка и на идеи. Тоа го отвора прашањето за *шрејџиот* – за тој *нададресај*, кој иако не учествува директно во дијалогот, сепак го разбира. Така ние што разбираме (интерпретираме) и самите стануваме учесници во дијалогот – се разбира, не во буквална, аритметичка – туку во една поспецифична, метафизичка смисла – таа што лесно прескокнува епохи и времиња. Тогаш, ако се вратиме на историскиот контекст во кој настанале и се развивале согледувањата и ставовите на Михаил Бахтин, сосема е јасно зошто советскиот егократ Сталин донел одлука за маргинализирање и за ликвидирање на интелектуалците што ја

¹⁶ „Тој е автор со хаотична библиографија по политички и лични причини истовремено. Тој направи свои ученици по урнек на Сократ, повеќе усно отколку со писмо; неговите ученици се тие што ги објавија неговите први книги, кои ја излагаат неговата мисла – затоа што тој се криеше зад псевдоними. Потоа беше осуден од советската власт и депортиран; тој продолжи да размислува, но не објавуваше постојано. Неговите текстови ќе се појават со децении подоцна или дури по неговата смрт. Тоа многу го отежнува пристапот кон неговата мисла...“, вели Цветан Тодоров во книгата *Должности и наслади: еден живот на минувач (разговори со Каширин Поршвен)*, Фондација за македонски јазик „Небрегово“, Скопје, 2004, стр. 132.

поткопувале монолитноста на неговата „едноумна“ идеологија¹⁷. Но, Гулаг не е нешто што се раѓа и умира во границите на една земја¹⁸. Може да се повторува, дури и по неколку векови, зашто како натперсонален, трансисториски и планетарен феномен, тој не е само специфичен механизам за производство на *немушиј јазик* или алтернативни размислувања, туку и логорски механизам за продукција на колективни страдања и човечки жртви. Ова сознание беше точката што го иницираше кај мене овој есеј, но сега е време линкот што ги спои „источните“ мислителци, Бахтин и Епштејн, да го проширам со идеите на „западните“ филозофи, Фуко и Дерида, зашто насетив пунктови што ги доведоа во тесен допир нивните теории. Се прашувате како? Еве вака.

За својот електронски проект *Книџа над книџиџе*, Епштејн велеше дека е базиран врз една позитивна деконструкција, малку поинаква од таа на Дерида, но јас не гледам суштинска разлика меѓу нив. Се сеќавате дека тргнувајќи од *тпраѓаџа*, Дерида под името *џрамаџолоџија* ја предложи теоријата на текстуалното производство, но не појде од гласот, туку од писмото обидувајќи се да го спаси од доминацијата на логосот, притоа менувајќи го неговиот статус од *тјранскрипцијата* во *инскрипцијата* на *разликиџе*, во едно – несведливо *друџо*. Токму тоа „несведливо друго“ е *тшочкаџа* на *доџир* меѓу двете најпровокативни концепции на 20 век: графоцентричниот деконструктивизам на Жак Дерида и Бахтиновата теорија за „двогласноста на зборот“, зашто самиот поим *différance* е идеален пример за *збор шџо се измолкнува*. Така деконструкцијата стана *nom de guerre* за феноменот што Бахтин „не толку гласно го нарече двогласност, индиректен говор, полифонија и *разноречие*“, вели Мајкл Холквист (1992; 109-111).

Имено, текстовите, книгите и идеите никогаш не се нов почеток, туку *ново оџсџаџување* од веќе кажаното или напишаното. Тоа „веќе нешто“ е „дискурс без тело, глас тивок како воздишка, *џисмо* што и самото е отпечаток на сопствената трага“, смета Фуко (1998: 29). Но, зар овие размислувања не ја антиципираат теоријата на трагите, реалноста за која се залагаа големите умови на нашата епоха – *реалносџа* на *оџсусџвоџо* – за која зборуваа и Бахтин и Дерида? Не е ли тоа реалноста на Михниковите „бели дамки“¹⁹, кој во истоимениот политички интониран есеј (објавен во списанието *Krytyka*, бр. 30, 1988 година, во Варшава),

¹⁷ Во книгата *Идеолоџијаџа и џоединеџоџ*, Бранислав Саркањац говори за две ситуации на идеологијата. Правата е таа што ја подготвува револуцијата и го освестува поединецот. Таа е прометејска. Втората е таа по револуцијата. Таа е епиметејска. „Ако првата ситуација е состојба на херојски оптимизам и, дури, манифестација на човекољубие, втората ситуација на идеологијата... е ситуација на страдање, каење, на увидување на наивниот оптимизам на грешката... Виновниот Прометеј станува Епиметеј“, вели Саркањац во својата книга (2009: 260). Се разбира, ова не важи за „другарот“ Сталин, ами за неговите жртви...

¹⁸ Нешто повеќе за овој феномен во мојот есеј „Тимос или Логос: субјектот и идеологијата, човекот и власта“, вклучен во оваа книга.

¹⁹ „Бели дамки“ тоа се прикриените факти, како, на пример, историјата на сталинистичкиот терор во Полска – вели Адам Михник. Комплетната блокада врз архивските материјали на службите за безбедност е покриена со непостоење историски истражувања... Теророт во првите десет години по војната не бил тема на ниту една научна конференција, на ниту една историска монографија... Во годините на сталинизмот е формиран модел на лицемерна историја: историската наука од тој период правилно го реализирала Орвеловото сценарио за креирање на минатото и на неговите ‘бели дамки’... Што знаеме за Русија од тоа време?... Што знаеме за Русија во очите на Полјаците?... Во последно време – на иницијатива од советска страна – се појави темата за пактот Рибентроп - Молотов, од 17 септември 1940 година (влегувањето на Советите во Полска), депортацијата на Полјаците во длабочините на Русија, катинското злосторство. Таа појава ја сметаме за позитивна... Макар што, треба да се постави прашањето, зошто таа тема е резервирана само за некои историчари и публицисти... Во рамки на плуралистичките дискурси, мора да бидат

го отвора прашањето за неправедното настојување на таканаречените „народни демократии“, да го наметнат премолчувањето како еден вид „култивирано избелување на црните дамки“ во историјата, премолчување што му го одзема на народот правото на *историско ѓамеишење*²⁰? Не е ли тоа денес Епштејновата визија за превреднување и за дополнување на „историјата на молчењето во руската култура“ (впрочем, и на другите источноевропски и средноевропски посткомунистички култури), на која се осврнува и тој во своите есеи, кога вели: „Имав намера да ги собирам во таа (К)нига сите метаморфози на мислата, сите нијанси на филозофските учења што беа *загадени* со логиката (или апсурдот) на нашиот живот во Русија, во периодот на изумирањето на комунистичката епоха... Посакав да ги собирам сите отфрлени варијанти и алтернативи врз кои се ломеа мислењата на таа епоха барајќи излез од занданите во кои самото Мислење, со своите највдахновени идеалистички и идеократски обрасци, се постави над битието, над животот на секој од нас“ (<http://old.russ.ru/journal/netcult/98-04-17/epstyn.htm>).

Си спомнувам сега на Милан Кундера, всушност на историско-културолошкиот контекст од есејот „Трагедијата на Средна Европа“²¹, напишан 1983 година. Во него, овој „Средноевропеец“ зборува за судбината на земјите од советскиот блок, чијшто политички систем ги беше дефинирал како источноевропски, а културната реалност како западно-европски држави. Есејот го разгледува прашањето за средноевропската култура, како метафизичка потпора на европската духовност, која абдицирала од историското време претворајќи ги „малите нации“ во ранливи држави, со сопствена визија за светот. Таа визија била заснована врз длабоката недоверба кон освојувачката историја на Европа, таа од која тие и не можат да се одделат (зашто, нели, ѓ припаѓаат географски), но се, истовремено, и нејзина превртена слика, нејзини жртви и аутсајдери. „Токму тоа гледање на историјата со отворени очи е изворот на нивната култура – пишува Кундера – на нивната мудрост, на тој ‘несериозен дух’, кој се потсмева на големината и на славата“ (Kundera: 17-18/1985; 299), на тоталитарната опасност и на идеолошкото безумие, кое само што не ја уништило културата, таа што оживува во дисидентските приказни за удвоениот идентитет на Европа. Таа европска „удвоеност“ била причина за големи побуни, за слободи со високи ризици, поттикнати од инвазиите, анексиите и освојувањата од тие „заеднички ситуации, кои секогаш одново ги збирале народите за да ги групираат повторно, на нов начин, по *имагинарниите* и *вечно ѓроменливи ѓраници на еден ѓредел, секогаш населуван со истии сѓомени, со истии ѓпроблеми и конфликтии, со истиа заедничка ѓтрадиција*“ (17-18/1985; 298 – курзивот е мој). На што точно мисли Кундера?

Кога во август 1968 година советски тенкови ја окупираа Чехословачка, овој режимски писател се најде од другата страна на законот, на списокот со „неподобни“ лица. Како еден од јунаците на антисоветскиот отпор во Прага, Кундера одеднаш станува *persona non grata*

застапени сите гледни точки, па дури и сталинистичката... Крвава, а не само бела, е дамката на цел еден комплекс прашања сврзани со историјата...“ (Mihnjik; 84/1990: 213-215).

²⁰ „Молчењето ѓ отвора пат на лагата: без оглед дали е туѓа или сопствена... Борбата за паметење е војна што му се објавува на сталинистичкото наследство..., осуда на историската лага, дете на сталинистичкиот систем“ (Mihnjik; 84/1990: 219).

²¹ Текстот е објавен во француското списание *Debat*, 1983 година, а англискиот превод во *The New York Review of Books*, 1984 година. Во Југославија есејот за првпат е преведен и публикуван во загребското списание *Gordogan*, 1985 година, број 17-18.

на чешкиот јавен живот, сè до 1975 година кога решава да емигрира во Франција. И додека „источниот комунизам“ – најсилниот од сите митови на 20 век – ја преживува својата аго-нија, Кундера го заговара моделот „Средна Европа“ и го образложува во споменатиот есеј.

Триесетина години пред него, двајца големи „средноевропски“ и либерални умови го креваат својот глас против политичката ситуација во земјите од Источниот блок. Едниот е Мирча Елијаде, романски историчар на културата и на религиите. По влегувањето на комунистите во Романија, во 1945 година, Елијаде емигрира во Париз. Предава на Сорбона, но од 1957 година, па до својата смрт, е редовен професор на Универзитетот во Чикаго. Во студијата насловена „Судбината на романската култура“, објавена во списанието *Uniunea Româna*, 1949 година, Елијаде го отвора прашањето за „религиската војна“ на советскиот окупатор против европската цивилизација. Како последица на катастрофалната разврска предизвикана од нестабилните состојби во овој дел од светот²², таа војна довела до ампутирање на Средна Европа, која одеднаш станала „другата“, онаа „источната“. За нејзиното одржување во живот, 25 години во Романија се грижеше династијата Чаушеску...

Другиот средноевропски либерален ум е полскиот нобеловец Чеслав Милош, кој по надминување на проблемот со дипломатскиот имунитет предизвикан од неговата влада (за која работел како дипломатски претставник во САД), бил преименуван за секретар на Полската амбасада во Париз, 1951 година. Шест месеци подоцна, самиот побарал политички азил од француската власт, прекинувајќи ја со полската држава својата дипломатска, но не и интелектуална кариера. Имено, само неколку месеци во егзил, во петтиот број на *Kultura* (ревија на полската емиграција во Париз), Милош го публикува есејот „Не“, во кој ги појаснува мотивите на својата одлука. Признава дека во социјалистичка Полска уживал државни привилегии, но во мигот кога не можел да ги поднесува веќе идеолошките пресији на сталинизмот, решил да ги прекине контактите со полската „демократија“ поткопувајќи ја мито(и)гео)логијата²³ на реалсоцијализмот. Неговата книга антисталинистички есеи, *Заробенниот ум* (1953), доживеала голем успех, не само поради анализата на тоталитаризмот, туку и како антрополошко-социолошка студија за интелектуалците во комунистичките земји, под силен притисок на власта и на едноумието²⁴...

²² Еден од најпознатите протести против комунистичката власт е големиот унгарски бунт од 1956 година, кога за првпат сериозно бил разнишан наметнатиот советски патронат во земјите од Источниот блок. Иако почнала како спонтан бунт, студентска реакција за поддршка на полските реформисти, оваа демонстрација, која прераснала во (контра)револуција, поддржана од унгарскиот премиер и реформист Имре Наѓ [Imre Nagy], била крваво задушена пред парламентот во Будимпешта. Советските тенкови брутално се пресметале со револуционерите: 13.000 луѓе биле приведени, а повеќе од 200.000 ги напуштиле своите домови. Унгарија останала во рамките на големата советска тоталитарна империја... Многумина европски интелектуалци, меѓу кои и Албер Ками, го сфатиле значењето на унгарскиот бунт обидувајќи се да ја разбудат совеста на Европа од која немало никаква конкретна поддршка. Унгарската револуција била големо искушение и за тогашниот југословенски врв, за тајните служби и за југословенската дипломатија...

²³ „Идеологија – тоа е еден толку социјален јазик: има свои синоними, антоними, омоними, релации, кои се менуваат многу побрзо одошто во националниот јазик. На пример, зборовите ‘социјализам’ и ‘демократија’ долго време ни звучеа како синоними, а ‘комунизам’ и ‘фашизам’ како антоними. Синоними беа и имињата ‘Сталин’ и ‘Ленин’, антоними: ‘Сталин’ и ‘Хитлер’. Денес ‘комунизмот’ и ‘фашизмот’ сè повеќе ни звучат како синоними, а ‘социјализмот’ и ‘демократијата’ како антоними“ – од есејот на Епштејн, „Ленин–Сталин. 1988“ (види http://www.emory.edu/INTELNET/es_Lenin_Stalin.html).

²⁴ Би можела тука да го додадам и искуството на полскиот филозоф Лешек Колаковски [Leszek Kołakowski], еден од иконите на источноевропските дисиденти, кој во 1968 година – само две години по исклучувањето од партијата, кога припадници на тајната полиција ги посетуваат неговите академски предавања – е

Споменативе примери на идеолошко-политички егзил се парадигматски показател дека културолошките традиции во овие средноевропски држави (некогашни членки на Варшавскиот договор), доживеале суштински промени во времето на комунизмот и на реал-социјализмот. И не само на релација Исток-Запад, туку и во свеста и во однесувањето на нивните граѓани тие биле јасен сигнал дека победата на големите сили го довела во прашање европскиот вредносен систем: некогашна Средна Европа преку ноќ беше преобразена во Источна, во

исфрлен и од факултетот под обвинение за ревизионизам. Меѓу првите во Полска ја оспорил марксистичката догма (поимот демократски социјализам за него бил „конtradикторен како и поимот пржена топка снег“). Откако емигрирал во 1968 година, неговите дела биле забранети во Полска, иако подоцна се прославил на Оксфорд со трилогијата *Главниите течения на марксизмот* (*Main Currents of Marxism*)... Или, искуството на унгарскиот дисидент Ѓерѓ Конрад [György Konrád], кому во еднoпартиcкиот комунистички систем, од 1974 година до 1988 година, му било забрането да ги објавува своите книги (само во форма на *самизајт*, сопствени изданија на дела нецензурани од власта можеле да стигнат до одредена група читатели) – но, тогаш би требало да ги споменам и големите дисидентски имиња од поранешниот Советски Сојуз: Александар Солженицин, Јосиф Бродски, Ана Ахматова (списокот е долг)..., дури и искуството на поранешниот југословенски дисидент Милован Ѓилас (жртва на системот што самиот го создал!), но со тоа би отворила една друга, нова и деликатна тема, која бара посебен пристап и потемелна елаборација. Затоа, ќе наведам само неколку цитати од извонредната *Комунистичка интимна* на Јасна Котеска, која темелно го скенира југословенското соцреалистичко минато (и уште поконкретно, македонското), и тоа преку личното искуство – една горка, метареалистична приказна за нејзиниот татко, поетот Јован Котески, жртва на комунизмот и на политичката анестезија. Вели вака: „Студиите за политичките затвореници во Македонија покажуваат дека кај нас дисидентството е помалку идеолошко, а повеќе национално, но тоа не значи дека тие меѓусебно се исклучуваат. Дебатата за вредностите и за заблудите на комунистичкиот систем, која во моментот е актуелна не само во Европа туку и во Македонија, мора да се прекрши и преку анализата на политичките досиеја. Во тоа соочување со минатото, ние во Македонија ќе здогледаме поглед врз нашата најблиска историја, кој нималку нема да биде привлечен. Ќе видиме „сталини во душите“ на тие што ја граделе нашата култура. Ќе се соочиме со *коренот на германенинот, суицидниот и перфидна цензура што траела со децении, а што осигурала многу пострашни последици од директната политичка цензура. Забраната била вршена преку движења на заканата, а не како директен конфликт. Кај нас реално не се забранувале (дури нишу) делата, туку се забранувале луѓето што, можеби, имале сила да создадат такви дела, се забранувала нивната мисла пред нив да се ситане делот*“ (Котеска; 2008: 71-72 – курзивот е мој). И подолу: „Нашниот невин“ комунизам излезе пострашен и од „нивните“ источноевропски искуства. И Иво Банац беше во право кога во книгата *Со Сталин проишв Тито* (1990) прв во Југославија побара да го прифатиме простиот факт – дека *југословенската верзија на комунизмот во првите години од постојењето била поригидна од другите земји на Источниот блок, и што покрај парадоксалниот факт дека Југославија важеше за најмека комунистичка диктатура, а ДДР за најтврда - парадоксалноста се состои во идеолошката хаотичност на „најслободниот“ режим, кој отвораше уште поперверзен простор за бесмислени идеолошки жртвувања*“ (Котеска; 2008: 111 – курзивот е мој). И уште: „...Југославија за левичарските интелектуалци од Запад, покрај Куба и Никарагва, беше еден тип реализиран идеолошки сон, 'ослободена' територија – 'ослободена' и од сталинистичката диктатура и од нехуманиот капитализам... За западните левичари, Југославија беше Аркадија, нема слободни избори, но нема ни потрошувачко општество, луѓето слободно патуваат, имаат пристап до западните книги и филмови, не чекаат пред амбасади за виза, имаат евтина струја, но прашањето е дали тоа ја исклучува социјалистичката власт? Ако сте работеле како издавач на списание во 80-тите години во Југославија и ако сте побарале совет од авторитетите дали смеете да објавите нешто, тие ви одговарале: 'Ние сме самоуправно општество, мислете со своја глава!' Тоа редовно значи – мислете со наша глава. Цензурајте е скриена, но политичката диктатура врз индивидуалната мисла секогаш е ригидна - отишук, самоцензурајте е главниот погон што го движел системот. Југославија го немаше дури ни либерализирачкиот период што можел да ѝ парира на чехословачката историографска ренесанса од 1964-1969 година, кога Чехословациите отворено прозбореа за своите гулази и чистки. Југословенските историчари не можеа јавно да си го признаат гулазите и политичките затвореници сè до средината на 80-тите... Тито ја уништуваше опозицијата во советски стил и само Југославија немаше „скромна“ транзициска фаза кон социјализам, карактеристична за другите земји на Источна Европа меѓу 1945 година и 1947 година“ (види Котеска; 2008: 100-101 – курзивот е мој). По Котеска, на оваа тема, и нема нешто многу паметно да се додаде...

дел од светот во кој една „нова вера“ и една поинаква „стварност“ станаа реалност. Како резултат на добро прикриваната и вешто премолчувана историја, „народната демократија“ во тие земји го покажуваше своето вистинско лице само во чиновите на отпор против наметнатата идеологија, која од субјекти на историјата ги претвораше луѓето во нејзини жртви. Тоа ми дава право, годините поминати под репресивните комунистички режими во овој дел од светот, да ги наречам „црни дупки“ во историското време на европската цивилизација и во нејзиниот природен континуум, зашто – како огромен, отворен, конјунктурен и недовршен систем од знаци, нашата цивилизација не укажува само на нас, туку и на самата себеси... Таа ја живее денес, својата нова и поинаква реалност – електронската. Во неа, како последна фаза на Демократијата со големо Д, е тој слободен, неомеѓен проток на информации, кој – на симболички начин – би можел да го најави крајот на институционализираната, бирократска власт. А, сите ние кои, на овој или на тој начин, сме имале привилегија да го дочекаме преминот кон 21 век, би имале, можеби, и среќа да посведочиме дека *хиперреалниот ѝросѝор* на нашата „сегашна“ цивилизација би можел да создаде *нов вид ѝграѓансѝтво* – наднационално и слободно, способно да ја замени парламентарната демократија со *хиперѝграѓанска свест*.

Оваа размисла и денес сè уште се чини смела, но во прилог на нејзиното потенцијално заживување ќе го споменам есејот „Одложена демократија“ на Жак Дерида [Jacques Derrida]. Објавен во јануари 1989 (sic!) година, во весникот *Le Monde* – т.е во првиот број на *Le Monde de la Révolution française*, месечник по повод двестегодишнината од Француската револуција – тој расправа за медиумската култура и за нејзиниот „однос кон јавното мнение, слободите, правата на човекот, демократијата и – Европа“ (2001: 9). Вели дека во сета своја историја, *јавното мнение* било, всушност, прашање на *дневниот рѝѝам* и дека е сè уште само фикс-идеја на демократската совест. Но, во 1989 година, кога го објавува својот есеј, Дерида и не сонува тогаш дека, како модерен тип агора, безгранична и слободна, интернетот²⁵ ќе успее подоцна да ги прошири и надополни теле/мета-теориските искуства на другите сродни медиуми: весникот, радиото и телевизијата и дека, набрзо, ќе стане доминантен хиперпростор во формирањето на јавното мнение (освен во земјите во кои и денес се цензурира или целосно се забранува неговата примена, како во Северна Кореја, Куба, Кина... списокот е голем), со сите опасности и заблуди што ги носи со себе овој медиум²⁶. Но, антиципира, вели вака: „...доколку *јавното мнение* би имало сопствено место (но, токму во тоа и лежи целото прашање), тоа би *ѝреѝсѝавувало форум на една ѝосѝојана и ѝтрансѝаренѝтна дискусија*. Тоа би

²⁵ Како децентрализирана и мултиплицирана јавна сфера во која се одвиваат различни (и нови!) типови општествена моќ, интернетот е отворен и проширен за разновидни политички расправи, кои добиле димензии на децентрализиран дијалог меѓу индивидуални и колективни гласови (како специфични „искуства“ на политички протест од страна на маргинализирани и субалтерни групи), кои во хиперотворениот јавен простор создале виртуелни заедници како своевидна закана – не само за владејачкиот систем, туку (мошне често) и за самата демократија – многу поголема и помоќна од таа на класичниот јавен простор со патријархални, граѓански и со логоцентрични претпоставки. Независен од комерцијалните и од политичките интереси на општествените институции, виртуелниот карактер на овој кибернетски универзум создава илузија на анонимност, а таа – мултиплициран идентитет – нов културолошки феномен, кој лесно ја поништува границата меѓу приватната и јавната сфера... Но, овие размислувања водат кон една сосема друга тема.

²⁶ „Слободниот проток на мисли и на размислувања е едно од највредните човекови права: секој може слободно да говори, да пишува и да објавува, *не исклучувајќи ја можносѝта да одговара за злоуѝоѝреба на ѝше слободи во случаи одредени со закон*“ од „Декларацијата за правата на човекот и на граѓанинот“, 1789 година.

и се спротивставувало на недемократската моќ, но, исто така, и на сопственото политичко претставување...“ (2001: 76; курзивот е мој). Укажувајќи на разликата меѓу *doxa* и *мнение*, Дерида порачува дека јавното мнение е еден *модерен апријефакт*, резултат на политичките дискурси во Европа, модел на нејзината парламентарна демократија, сосема насфатлив за народните диктатури и за тоталитарните режими зашто – правно, јавното мнение „не е ниту *ојшћијаша* волја, ниту *нацијаша*, ниту *идеологијаша*... Тоа не говори во прво лице, не е ниту објект, ниту субјект (‘ние’, ‘луѓето’), тоа се *цићира*, се пушта да говори, проговара од стомак (‘реална земја’, ‘твко мнозинство’), ‘*moral majority*’ на Никсон, ‘*main-stream*’ на Буш, итн.)...“ (2001: 77). Како *јошћенцијален електорат*, јавното мнение е едно „собрание на граѓани повикани *да решаваат*, *ипреку донесување суд*, за теми што се во надлежност на легалните претставници, *но, истшо ишака*, и за теми што им се измолкнуваат, барем привремено, во зона што денес се проширува и забрзано се диференцира, на тој начин поставувајќи тешки прашања: за актуелното функционирање на либералната демократија, ако не и за нејзините принципи...“ (2001: 79).

Отворајќи го значи прашањето за иднината на демократијата, Дерида, всушност, потсетува дека *слободаша* на *йечашош* е темелно право на секоја демократија, нејзина најдрагоцената придобивка, која „допрва треба да биде наоѓана. Секој ден. Во најмала рака – вели тој – и демократијата заедно со неа... треба будно да бдее за цензурата (...), повторно да не го заземе загубениот терен“ (2001: 83-84), зашто – нема демократија без реципроцитет. И сè додека *йравашо* на *одговор* не загосподари во сета своја широчина и ефикасност (а тоа е една бесконечна и сè уште незавршена задача, тврди Дерида), демократијата ќе биде ограничена. „Само во печатот? Несомнено, *но денес* печатот е насекаде... Тој го обелоденува јавниот простор... Тој го обелоденува самиот ден... И уште еден збор, ако дозволувате, истиот тој што ми го дадовте за почеток *денес*. Деновите се веќе одброени: со една *друџа брзина* доаѓа ден кога на *денош* ќе му дојде крајот. Доаѓа ден кога денот (видливоста на сликата и на јавноста на јавното, но, исто така, и мерата на секојдневниот ритам, и феноменологијата на политичкото, но можеби едновременно и самата нејзина суштина) нема веќе да биде *ratio essendi* (причина за постоење – додала А. Бановиќ), разлогот или порцијата на теле/метатеориските ефекти за кои пред малку зборувавме“ (2001: 88-89), туку *ratio agendi* – причина за дејствување²⁷,

²⁷ Во јуни 2000 година, на предавањето одржано на Универзитетот во Франкфурт, Дерида јавно го постави прашањето за *месшош* на универзитетската заедницата и за врската на нејзиниот „кампус“ со општеството, во време на кибернетичко-компјутерскиот простор, телеактивноста и WorldWideWeb, кои нè опкружуваат денес. Спакувано во текст со наслов „Иднината на професијата или Универзитет без услов(увања) (*благодарение* на ‘*ојшћијесћивениш* науки’ *шшо* би можеле да се случат *ушре*)““, ова негово размислување дојде единаесет години по објавувањето на есејот „Одложена демократија“. Еве како Дерида резонира тука: „Каде се спроведува демократијата денес, дали е тоа една универзитетска демократија и постои ли *месшо* за тоа што мојот колега Марк Постер го нарече *Cyber-Democracy: Internet and the Public Sphere*? Мошне добро се чувствува дека, на најрадикален начин, денес е развишано тоа што може да се нарече *шшолошја* на *нашашош*, т.е. *шшечифично искуство* на *случувањешо* (de l’*avoir-lieu*)“ (2002: 91; курзивот е мој). Тоа „специфично искуство на случувањето“ е подредено, според Дерида, на модалитетот „како да“, кој потсетува на симулакрум, но го присвојува сето тоа што може да се нарече *дело* (не само од областа на фините уметности, туку и од општествените науки). Во таа смисла, во ставовите, во писмените и вербалните изразувања, не препознаваме само архиви или сознанија, туку перформативни чинови, декларации и дела што обврзуваат, едно одговорно ангажирање што ќе создаде „нови општествени науки“ подготвени да се занимаваат со историјата на идеите, со книжевната историја и со нејзините канони, со правата на луѓето и со злосторствата против човештвото, со идејата на демократијата и на суверенитетот, со „историјата на едно ‘како да’ и, пред сè, со историјата на драгоценото разликување на перформативните

негова темелна мотивација, би рекла јас, и во прилог на ова размислување би споменала само уште едно интересно културолошко искуство, кое нежно го допира *еврејскиот* сензибилитет на Дерида (и на Бахтин и на Епштејн, секако) затворајќи го мојот дијалог со нив.

Имено, познавачите на *Талмудот*, тие што се занимавале со овој древен еврејски текст, укажувале на фактот дека тој бил отпечатен така што во средината бил сместен библискиот, а околу него биле распоредени интерпретациите и коментарите на учените луѓе од минатото. За еден постмодерен и либерален ум, тие интерпретации *денес*²⁸ не се ништо друго туку лексии, упатства за читање на изворниот текст, но и негови надополнувања, такви што го уриваат митот за монолитниот и еднодимензионален начин на мислење (карактеристичен за земјите од некогашниот Источен блок или на тие со ограничена демократија денес). Како отворен и недовршен систем од знаци, збирката лексии е потврда за смислата на хипертекстуалноста и поткрепа на повеќедимензионалното, нелинеарно и симболичко расудување, кое сите нас, неосетно, нè претвора во „шизофрени“ организми, доволно луди да ги вкрстат своите погледи и да го дисквалификуваат миметичкиот концепт на мислење, но доволно умни да сфатат дека човечката цивилизација е еден дезорганизиран простор, кој ја следи насоката од општото кон посебното. Таа е патот на другоста кон сепството и на сепството кон другоста како граничен феномен меѓу надвор и внатре, како нешто *трансгредиентно* (релативно), а не *трансгресивно* (апсолутно). А, бидејќи статусот на таа трансгредиенција е екстериторијален (Бахтин велеше *внезаконит*), повторно сме на почетокот од овој есеј, како симболичко патување низ епохите и дискурсите што ѝ припаѓаат на една многу важна „немош“ – таа што не влегува во ниту еден систем и која постојано се измолкнува за да не запре никогаш...

Така напуштајќи ја структурата на монолошки кодираните дискурси и епохи – од Бахтин до Епштејн, преку Фуко, Дерида и искуствата на дисидентите од некогашна комунистичка Европа – го поминавме патот на една нова „деконструкција“ насочена кон неконвенционалните, *ошворени* и демократски форми на дијалог, кои не негуваат само интертекстуални, туку и *транскултурални* односи. Тие укажуваат на траги од различни (а слични!) дискурси, на кодови и на цитати што ја живеат својата сегашност, но не престануваат да го паметат своето минато – тоа што ја покренало идејата за Интернационалното братство – но, овој пат како симболички, *виртуелен* премин, *од италијански* кон *транскултурален начин на мислење*²⁹, такво што во тројното „дабл ју“ на проектот WorldWideWeb, може да види триплирање на буквата „Ю“ од руските зборови за љубовта, младоста и за бакнежите, кои во хиперреалната и интелигентна замисла на Михаил Епштејн значат тоа што значат – „*од ирвот и прочијан до последниот напишан збор*“ (1998: 109).

и костативните чинови, кои беа неопходни до сега“ (2002: 117). Зошто? Зашто, според Дерида, *напишанот* се открива благодарение на едно „можеби“, кое не е усогласено со можното, ами со *неможното* поради кое „силата на настанот е секогаш поголема од силата на перформативот“ (2002: 119).

²⁸ Во смисла на тоа значење, кое на „денес“ му го припишува Жак Дерида: „Денес е првиот збор од *Одложенијата демократија*. Дури и ако не е последниот – а, секако, не е – можеби е во дослук со тоа што чудно одекнува во извикот на Пол Валери [Paul Valéry], наведен на почетокот на *Другиот ирвеец*, и одвреме-навреме повторно привикнуван: Што ќе правите ДЕНЕС?“ (2001: 10).

²⁹ Колу за потсетување: со својот проект на интернет Епштејн почна во 1998 година, а Дерида ја објави „Одложена демократија“ во 1989 година, истата година кога сер Бернер-Ли ја почна својата WWW авантура. Уште една мала, первертирана симболика со историската 1989., која го најави збогувањето со тоталитарната свест.

Литература

- Эпштейн, Михаил (1998): „Из тоталитарной эпохи - в виртуальную: К открытию Книги Книг“ (<http://old.russ.ru/journal/netcult/98-04-17/epstyn.htm>)
- Эпштейн, Михаил (1989): „Ленин–Сталин. 1988“ (http://www.emory.edu/INTELNET/es_Lenin_Stalin.html)
- Epštejn, Mihail (422/2002): „Likovi koji misle“ in: *Polja - časopis za književnost i teoriju*, godina XLVII, broj 422, Novi Sad (<http://polja.eunet.rs/polja422/422-5.htm>)
- Епштејн, Михаил (1998): „О виртуелној књижевности“ во: *Посмодернизам*, Zepтер Book World, Београд
- Eagleton, Terry (1992): „Wittgensteinovi prijatelji“ in: *Bahtin i drugi*, Naklada MD, Zagreb
- Holquist, Michael (1992): „Razabrani muk“ in: *Bahtin i drugi*, Naklada MD, Zagreb
- Nojman, Iver B. (2011): „Stvaranje regiona: Centralna Evropa“ in: *Upotrebe Drugog: 'Istok' u formiranju evropskog identiteta*, Službeni glasnik i Beogradski centar za bezbednosnu politiku, Beograd
- Kundera, Milan (17-18/1985): „Tragedija Srednje Europe“ in: *Gordogan: časopis za književnost i sva kulturna pitanja*, god.7, br. 17-18, Zagreb
- Mihnjik, Adam (84/1990): „Bele mrlje“ in: *Treći program*, Beograd
- Miloš, Česlav (2006): *Zarobljeni um*, Paideia, Beograd
- Конрад, Ѓерѓ (1992): Антиполитички предизвик, Култура, Скопје
- Kolakovski, Lešek (1964): *Filozofski eseji*, Nolit, Beograd
- Kolakovski, Lešek (2005): *Moji ispravni pogledi na sve*, Petrovaradin: Futura, Novi Sad, Beograd
- Verderi, Ketrin (2005): *Šta je bio socijalizam i šta dolazi posle njega?*, Fabrika knjiga, Beograd
- Đilas, Milovan (1990): *Nesavršeno društvo (i dalje od 'Nove klase')*; Narodna knjiga, Beograd
- Дерида, Жак (2001): „Одложена демократија“ во: *Другоић управец*, Темплум, Скопје
- Derida, Žak (2002): „Budućnost profesije ili Univerzitet bez uslova LJaVANJA (zahvaljujući 'društvenim naukama', koje bi mogle da se dese sutra) in: *Kosmopolitike (predgovori gostoljubivosti, oprost i bezuslovnom Univerzitetu)*, Stubovi kulture, Beograd
- Derrida, Jacques (1976): *O gramatologiji*, Veselin Masleša, Sarajevo
- Фуко Мишел (1998): *Археологија знања*, Плато, Београд
- Котеска, Јасна (2008): *Комунистичка интимица*, Темплум, Скопје
- Ungureanu, Kornel (423/2003): „Drugačija Centralna Evropa“ in: *Polja: časopis za književnost i teoriju*, godina XLVIII, broj 423, Novi Sad (<http://polja.eunet.rs/polja423/423-11.htm>)
- Саркањац, Бранислав (2009): *Идеологија и његовине*, Макавеј, Скопје
- (3-4/1988): *Književna kritika: časopis za estetiku književnosti (Temat o književnoj logorologiji)*, Beograd
- Bahtin, Mihail (1967): *Problemi poetike Dostojevskog*, NOLIT, Beograd
- (1976): *Formalni metod u nauci o književnosti*, NOLIT, Beograd
- (1980): *Marksizam i filozofija jezika*, NOLIT, Beograd

ЗЛАТКО КРАМАРИЌ

НАЦИЈА. ИДЕОЛОГИЈА. ИСТОРИЈА

Нашиот век е доба на големо положување
сметки за нациите на самите себе и на другите
нации. Тој што во тој момент
се служи со уцени како со регулатор не
разбира ништо. И најголемите успеси
на неговите постапки само
затоа би можеле да завршат катастрофално.

Владо Готовац, *Аујсајдерски фрагменти*

Во овој текст ќе ја преиспитам тезата¹ дека со третиот² болшевички удар во Караѓорѓево на 1 декември 1971 година, дефинитивно, е разбиена секоја илузија за можноста за посто-

¹ Станува збор за провокативната теза на Иван Супек, кој смета дека токму болшевичките удари свесно го спречувале секој обид за демократизација и за модернизација на социјалистичка Југославија. Тие „удари“ може да се следат и на планот на јавниот дискурс, па така по 1971 година, класниот момент ќе стане главна политичка нарација. Во јавниот дискурс одново се рехабилитираат старите, заборавени категории, како што се класата, работничката авангарда, перманентната револуција, диктатурата на пролетеријатот, а нивното папагалско повторување ќе претставува задолжителна мантра на сите тие поединци што и на тој начин ја демонстрирале својата правоверност кон „саканиот водач“ и кон непогрешливата партија. За тоа повеќе кај: Ivan Supek, *Tragom duha kroz divljinu*, Profil, Zagreb 2006. Оваа теза авторот во книгата не ја елаборирал одделно, но и повеќе од очигледно е дека историјата на Југославија ја гледа како константна борба меѓу демократските и проевропските реформатори, од една страна, и тврдите болшевици, од друга страна.

Оваа теза на И. Супек во своите текстови ја преиспитува и Латинка Перовиќ. И таа смета дека историјата на југословенските комунисти е постојан конфликт, од една страна, на реформаторите / либералите и, од друга страна, на догматите / сталинистите, со тоа што вторите се склони да коалицираат и со националистите. И на крајот на 1972 година, токму една таква идеолошка комбинација учествувала во политичката ликвидација на српските либерали. Имено, и на догматите и на националистите не им одговарале процесите на модернизација во Србија под водство на либералите бидејќи да успееле тие процеси, тие, сигурно, ќе ги загубеле своите позиции во општеството. Српските либерали сфатиле дека српската политика мора да се откаже од идејата за интегрално југословенство, дека српската партија мора, пред сè, да ја води српската, а не југословенската / патерналистичката политика, а не другите нации да се притираат дека само тие искрено се борат за Југославија, а дека сите други се воздржани во однос на иднината на земјата. Едноставно, српските либерали биле свесни дека малцинските нации, на секој начин, сакаат да ги намалат привилегиите на мнозинските нации. За тоа повеќе кај: Ivo Banac, *Raspad Jugoslavije*, Durieux, Zagreb, 2001, особено есејот „Национализмот во Југоисточна Европа“, стр. 11-35.

И по смртта на Јосип Броз многу од болшевиците преку ноќ ќе станат „ултранационалисти“. Еден од таквите новокомпонирани националисти (социологот Ласло Секел, во книгата *Vreme beščašća - ogledi o vladavini nacionalizma* – го нарекува „професионален национален работник“), секако, е и Љ. Тадиќ. Рака на срце, во меѓувреме се обидел во улогата на „дисидент“, кој уредно ќе ги собере сите државни награди; колку што ми е познато, ниту една не одбил! Тоа се нарекува „пофалба на доследноста“. Но, и тој смета дека за пропаста на Југославија не е виновен социјализмот, туку неговиот „болшевички привид“. А, историскиот парадокс, смета овој филозоф, се состои во тоа што меѓу болшевичкиот проект на уништување на Југославија и западниот проект со кој тоа уништување е остварено, постојат многу конвергенции.

² Според И. Супек, првиот болшевички удар се случил уште пред почетокот на Втората светска војна, кога во конфликтот на книжевната левица е ликвидиран „загребскиот ревизионизам“ / независните

ење демократска и граѓанска Југославија, а со крахот на „хрватската пролет“ (мислам дека „хрватската пролет“ би требало да се посматра како движење со изразито леводемократска ориентација, која има долга традиција во Хрватска: првата социјалдемократска партија на овие простори е основана во Загреб при крајот на 19 век, а на истата политичка филозофија се темелела и „хрватската пролет“, и политиката на масовните фронтови пред Втората светска војна, а и политиката на ЗАВНОХ од 1943 година и од 1944 година, во која некои историчари ги препознаа и зачетоците на еврокомунизмот)³ се укинати сите илузии дека е можно, на мирен начин, да се одвои Сојузот на комунистите од власта, односно дека секој обид за легализација на повеќепартиска Југославија однапред е осуден на неуспех.

интелектуалци (први Звонимир Рихтман, Рикард Подхорски...), собрани околу списанието *Pečat*, во кое многу аргументирано се доведувале во прашање темелите на марксизмот-ленинизмот; вториот удар се случил кога болшевиците вешто и среќно го поништиле успехот на партизанското движење во Хрватска, кое било водено на начелата на масовните фронтови и на политичкиот плурализам; патем, болшевиците многу вешто исконструирале монструозни обвинувања на сметка на А. Хербранг, водачот на партизанското и антифашистичко движење во Хрватска. И. Супек смета „повеќето Хрвати биле за повеќепартиска демократија со силни социјалистички реформи. Но, со ослободувањето на Србија и со тамошната солидарност во кревањето востание, српските комунисти не се здружиле со демократите на Давидовиќ и со земјоделците на Јовановиќ, како што во Хрватска комунистите, не само од тактички причини, се спријателиле со хаесесовците. Напротив, црвените радикали најостро ќе го осудат таквото здружување со малограѓанските претставници. Довчерашните сојузници не само што биле исфрлени од Парламентот, од Владата и од општината, туку и многумина биле затворени како класни непријатели“ (2006: 149).

³ Со оваа квалификација „хрватска пролет“ никако не сакам да кажам дека и некои други, помалку позитивни (шовинистички) елементи не биле присутни во тоа движење. Имено, токму ова движење овозможи во Хрватска, за првпат по Втората светска војна, јавно и слободно да се демонстрира националниот идентитет (на крајот на 60-тите години хрватските лингвисти, филолози и книжевници ја објавиле познатата Декларација за положбата на хрватскиот јазик, со која јавно го декларираше своето незадоволство од јазичната политика по Новосадскиот договор бидејќи и јазичната политика не успеала да им одолее на унитаристичките тенденции), што дотогаш била исклучителна привилегија на интелектуалната елита во Белград. Во таа демонстрација многумина немале мера! За жал, во југословенската историографија преовладува негативното определување на „хрватската пролет“, па така во рецензната литература терминот „хрватска пролет“ конзистентно го супституира пејоративното определување „маспок“. Интересно е дека во сатанизацијата на „хрватската пролет“ уредно учествувале и некои филозофи (М. Марковиќ, Љ. Тадиќ, С. Стојановиќ, повеќето од загребската редакција на *Praxis*, Г. Петровиќ, М. Кангрга, кои уредно и систематски ги уредувале темите во кои на „филозофски“ начин се пресметувале со „национализмот“ и со неговите протагонисти), кои себеси се доживувале како големи хуманисти што ги промовираат вредностите на автентично мислење во линија на Маркс, а најголемото злосторство се состои во фактот дека во тоа движење преовладува „ситната буржоазија“ / граѓанскиот елемент / средниот слој на кој, наводно, идеите на социјализмот му се целосно туѓи и како такви претставуваат плодна почва за засилување на национализмот.

Интересно е што некои од нив се дистанцирале и од прогресивните идеи на „прашката пролет“ / „социјализмот со човечко лице“: „тие се подготвувале за таква програма на економски мерки, која, да не интервенирале Русите, би довела до длабоко незадоволство на работничката класа (ова цинично и навредливо тврдење, можеби, не би требало да се коментира затоа што не можам да верувам дека неговиот автор сериозно мисли дека руската интервенција предизвикала невидено задоволство кај работничката класа во Чехословачка, која била одушевена од сознанието дека туѓа војска им ја окупираше државата – заб. на З.К.) и до губење на масовните бази на Дупчековата револуција. Моделот на Шик значи враќање кон пазарната економија“ (М. Marković). Но, зад овој патолошки страв од пазарната економија се крие еден многу посериозен страв, а тоа е стравот од слободно практикување на граѓанското општество! Тоа што во целата приказна се чини нестварно се состои токму од фактот дека токму овие филозофи во 80-тите години на минатиот век лажно ќе се претставуваат како перјаници на либерално-демократскиот светоглед, како непоколебливи бранители на сите граѓански вредности, на правото на слобода на говор, тие биле тие што ги формирале првите барања за слобода и за повеќепартиски избори...

Болшевичкиот удар не само што почнал во Хрватска, туку и негативните последици на тој крајно репресивен удар најдолго се чувствувале во политичкиот и во културниот живот на републиката.⁴ Ако сте сакале активно да партиципирате во јавниот живот во 70-тите и во 80-тите години на минатиот век во социјалистичка Хрватска, тогаш, сигурно, би било пожелно да ги осудувате политичките случувања од 1971 година, односно би морале критички да реферираат кон негативните (националистички) тенденции во тој проект. Не биле дозволени какви било интелектуални активности што не се вклопувале во пропишаните идеолошки партиски рамки.⁵ Тематизацијата на стварноста не била можна надвор од однапред одредените модели. Мислам дека нема потреба да се коментира целата шизоидност на таквата „контролирана слобода“ во која интелектуалците (писатели, новинари, историчари...) требало да функционираат „нормално“. Така, не се политички коректни тие аналитичари, кои, прилично цинично, коментираат дека „главната задача на хрватската интелектуална елита во периодот на националистичките мобилизации на масата (станува збор за крајот на 80-тите години на минатиот век – заб. на З.К.) била (...) артикулација на нивното опортунистичко молчење“ (B. Buden; 2001: 71). И во „хрватското молчење“ можеме да бараме објаснување зошто хрватската (и не само хрватската) култура не била „подрачје на политички конфликт меѓу демократијата и тоталитаризмот. Културата тогаш не посредувала меѓу никаква субверзивна демократска политичка содржина“ (B. Buden; 2001: 81), а не можела ниту да посредува бидејќи се согласила на премолчен договор со власта: ние „слободно“ ќе дејствуваме во границите што партијата / државата ни ги додели, а тој

⁴ Од 1971 година политичкиот и другиот живот во Хрватска е обележан со „страв од говор“. Хрватското политичко водство, хрватските интелектуалци и книжевници уредно ги премолчеле сите непријатни општествени теми. Некои од нив тоа го правеле од конформизам и од опортунизам, а некои, пак, од преголем страв. Интересно е што некои теоретичари во тоа „хрватско молчење“ препознаваат, за мене, непозната филозофско-политичка мудрост. „Наспроти тие словенечки амбивалентни и српски регресивни митски гласни артикулации на волјата за промена, хрватското молчење, во тие судбоносни времиња, сепак, било некаква порака. Имено, тоа молчење, пред сè, било молчење на хрватските комунисти и како такво имало свој неоспорен историски дигнитет. Тоа било единствениот можен одговор на комунистите на предизвикот на демократските промени. Како што нивното децетно повлекување од истата таа историска сцена било единствената соодветна реакција на таа промена. Во таа смисла, колку и да звучи парадоксално, хрватските комунисти во своето молчење и во својата фаталистичка подготвеност на безусловна абдикација биле единствени во поранешна Југославија, навистина, на ниво на светската историја. Но, за жал, не и на ниво на тогашната југословенска политичка ситуација“ (B. Buden; 1998: 162). Ако можам да забележам, мислам дека граѓаните на Хрватска би биле многу посреќни хрватските комунисти да воде повеќе грижа за тогашната југословенска политичка ситуација, а помалку да се грижеле (сигурен сум дека за таквите „детали“ воопшто не размислувале и дека Буден им припишува важност што, сигурно, не ја заслужуваат) за мислењето на светската историја. Рака на срце, немам илузија дека тоа нивно „децетно однесување“ светската историја на кој било начин го забележала, а уште помалку дека го запишала. А, „домашната историја“, секако, не може да им аплаудира што дваесет години од времето го поттикнувале „стравот од говор“ и што не дозволувале јавно отворање на темите и за тие, помалку пријатни, трауматични епизоди од нашата историја. На тој начин хрватските комунисти, промовирајќи го „молчењето“ како пожелно однесување, отворено учествувале во политичката афирмација на лошото минато. Сосема е јасно дека „молчењето“ не е патот што доведува до катарза. За тоа повеќе во мојот текст „Историјата и нарацијата“, кој го прочитав на 37. Научна конференција во Охрид, јули 2010 година.

⁵ Факт е дека на средината на 80-тите години во СР Хрватска можела да се создаде „Бела книга“, на најдобар начин, да сведочи за сеприсутноста на тоталитарниот, ригиден дух, кој во тоа период во целост го колонизирал јавниот простор и систематски ја задушувал секоја идеја за критичко мислење. Треба само да се види со која внимателност дежурните цензори / хигиеничарите на духот ги анализираше / сецираше идеолошките пораки на романот *Орден* на С. Чулиќ.

„простор на слобода“ нема да го прошируваме и, исто така, нашите културни активности нема да се занимаваат со прашањето на легитимноста на режимот!

Избирањето на Хрватска како прва република во која практично ќе се тестира политичката моќ и влијанието на болшевиците не било целосно логично бидејќи тие години дошло до промена на дотогашната владејачка политичка парадигма – партиската политика не само што отворила некои нови теми, туку овозможила и јавно и слободно расправање и за понепријатните теми. Со таа демократизација на политичкиот живот се создале реални претпоставки во социјалистичка Хрватска најјасно да се артикулира отпорот на обновениот болшевички централизам / плановите за унитаризам на државата. Треба да се каже дека тој удар не останал ограничен исклучително на партиската структура на СР Хрватска. По уривањето на политичкото водство во Хрватска, се урива реформаторското водство „и во другите републики, во СР Србија претседателот и секретарот на Сојузот на комунисти, Марко Никезиќ и Латинка Перовиќ, со своите истомисленици, во СР Словенија претседателот Стане Кавчич со своите министри, во СР Македонија претседателот на Сојузот на комунисти Крсте Црвенковски и многу други. По првите забуну во декември 1971 година, било очигледно дека станува збор за најдлабокиот пресврт во партиската политика, со драстично враќање на структурите и на методите на власт пред партискиот конгрес во 1952 година. (...) Монтажата со хрватскиот национализам требало да го олесни тој регрес, а притоа на сосема неодговорен начин се разгореле старите националистички контрадикции“ (I. Supek; 2006: 249),⁶ кои тогаш, со задоцнување, ќе се обидат да го „смират“ Уставот од 1974 година. Но, се случило сосема спротивното; болшевичките сили не сакале да се согласат ни на овој прилично необврзувачки компромис / кохабитација меѓу националистичките и социјалистичките принципи, кој е понуден со Уставот од 1974 година. Периодот по смртта на Броз, меѓу другото, ќе се чита во нивните непрестајни напори со сите политички и неполитички средства да ја поништат темелната идеја на тој текст: републиките и покраините да имаат целосно право на самоопределување, односно дека Југославија е доброволна (кон)федерација! А, токму за една таква политичка заедница сонувале некои од учесниците (на пример, М. Маканец, инаку еден од видните членови на левото крило на ХСС) на партизанското движење во Хрватска. Нема сомнеж дека со Уставот од 1974 година југословенскиот социјализам како свои легитимни наследници го одредил (пост) југословенскиот национализам. Но, српскиот национализам (впрочем, како и секој друг национализам, трајно е опседнат со идејата на територијата) јавно го демонстрирал незадо-

⁶ Всушност, се случило нешто сосема логично – партиската елита ја осудила појавата на хрватскиот (а, патем и на другите) национализам и со таа осуда национализмот бил потиснат од јавната сфера, но со тој чин на потиснување, истата елита токму национализмот го промовирала како главна алтернатива на партиската / идеолошката концепција на државата. И пред 1971 година, во одредени кризни периоди на првата и на втората Југославија, се отворале национални прашања, но по 1971 година националното прашање ќе биде прашање над сите прашања. Некои други можни решенија на политичките односи во Југославија воопшто не се сериозно разгледувани. Затоа, никако не можам да се согласам со ставот на Дејан Јовиќ дека поставувањето на националното прашање е последица на распаѓот на идеолошкиот консензус на кој се темелело југословенското единство, а не причина. Стојам на тоа дека до распаѓ на идеолошкиот консензус дошло токму поради упорното отворање на националното прашање бидејќи партиската идеологија, главно, немала задоволувачки одговори на многу општествени теми, а тоа што постојано се потиснува, се сатанизира, во кризните времиња јавноста може да го перципира како нешто позитивно. А, токму тоа се случило на почетокот на деведесеттите години на минатиот век на овие простори – национализмот станал пожелен светоглед!

волството од големината на територијата што, во согласност со одлуките на АВНОЈ, му ги одредил текстот на Уставот. А, за трагичниот епилог на српското незадоволство (и одлуките на АВНОЈ, и Брионскиот пленум од 1966 година, и Уставот од 1974 година, со желба повеќе или помалку сите релевантни политички документи да се подложат на критичка ревизија бидејќи, според мислењето на авторот на Меморандумот на САНУ на српскиот народ му е наметнато чувство на историска вина, „а само тој не го решил националното прашање, ниту добил држава како другите нации... Српскиот народ мора да добие можност повторно да се најде себе и да стане историски субјект, повторно да здобие свест за своето историско и духовно битие“) сведочевме во 90-тите години на минатиот век⁷ бидејќи некои не можеа да се помират со спознанието дека долгорочно народите не може да се прикажуваат во облик на географски карти. Рака на срце, треба да се дозволи можноста токму ужасите на 20 век да ја создале илузијата дека јазикот и етничноста можат да се стават на мапа. Но, ако нешто такво и се случи, тогаш би морале да се соочиме со свет во кој би дошло до потиснување на секоја идеја за културна разновидност П. Гири [P.Geary]. И, ако сакам да бидам доследен, тогаш може да се постави и да се брани тезата дека војните, кои 90-тите години беа водени на југословенските простори, меѓу другото, се и војни против културната разновидност. Нарацијата за „историските теории“ функционираше исклучително како брз изговор, неа можеле да ја разберат и да ја прифатат широките слоеви бидејќи тешко дека со нарацијата за потребата за постигнување културна униформност на просторите на поранешната држава

⁷ Целосно се согласувам со процената на Војин Димитриевиќ дека Уставот од 1974 година бил „слика на своето време (...) Најтажниот заклучок, секако, е тој дека сите тие фактори се собрале за да создадат сој на уставни стручњаци, политиколози и правници, кои, како што се чини, не се обиделе да најдат уставни решенија за реалните политички тешкотии и да обезбедат алтернативно донесување одлуки во случај на неуспех на партискиот систем, па, ако Југославија не можела да се сочува, да обезбедат разумно преминување во јасно конфедерална организација, мирно раздвојување или сецесија на единиците што ја сочинувале. За творците на Уставот од 1974 година реалните тешкотии не биле најлошото сценарио: тие не можеле, не сакале, ниту, пак, смееле да ги замислат. Неколку години по смртта на Тито, пропаднала „поблагата“ верзија на тоталитарното владеење. Уставот, веројатно, бил ненамерен проект на таа пропаст, но неговите природни последици не можеле да се избегнат. Дијагнозата на Александар Мотила за распадот на Советскиот Сојуз може да се примени и на Југославија: меѓутоа, функционирањето на системот зависело од долгорочната способност на тоталитаризмот за живот: штом овој почнал да се крунисува, националните кадри почнале да се однесуваат како национално свесни водечки слоеви и почнале да ги мобилизираат граѓаните за интересите на републиката против центарот. Многу мудро, ги користеле аргументацијата и логиката на правото за самоопределување, кое Западот веќе долго го славел. Секако, така се поттикнувале како национализмот, така и шовинизмот (Motył; 1993: 236; цитат според: V. Dimitrijević; 2002: 35). Во слична насока размислува и Н. Димитријевиќ, кој смета „во последната фаза од нејзината егзистенција, Југославија била само *mixtum compositum* на национален социјализам, во чиешто јадро се наоѓал мистичниот ентитет на нацијата, мултиплициран низ федералните единици, националните комунистички партии и самоуправни структури“ (2007: 183). А во тој момент кога е нарушена рамнотежата меѓу политичкиот и националниот принцип, Југославија била осудена на исчезнување! „Во времето кога политичката криза во Југославија го достигнала врвот и кога станало речиси јасно дека ќе мора да дојде до нејзина политичка и територијална прекомпозиција, власта во Црна Гора го потенцирала ставот дека Југославија ќе постои, па макар и некои народи да решат да се одвојат од неа. Значи, не југословенските републики, туку народите, што било во согласност со официјалниот став дека Југославија е создадена со волјата на народите, кои единствено имаат право да решаваат за нејзината судбина. Ваквиот политички став истовремено значел дека границите на таа нова Југославија ќе ги сочинуваат границите на „историските територии“ на тие народи што ќе решат да останат во Југославија, односно „историските територии“ на српските народи. Републичките граници со тоа се означени како неважечки, што било најава на борбата за менување на границите, т.е. војната за територии“ (Ž. Andrijašević; 2011: 404).

народ(ите) може да се мобилизираат доброволно да учествуваат во воени конфликти. За жал, тоа може да се постигне со нарацијата за „историските територии“!

Интересно е што протагонистите на тие централистички настојувања во јавноста се претставувале како искрени поттикнувачи на општествени реформи, кои одеднаш се сетиле дека доаѓаат времиња во кои би било пожелно да се залагаат за практикување и на заборавените, а во некои времиња и забранети граѓански вредности (па, така одново се откриваат вредностите на слобода на говорот и на медиумите, се инсистира на целосно уважување на човековите права, се промовира толеранцијата како пожелен облик на политичко однесување, се откриваат вредностите и предностите на либерализмот...), но таа нивна склоност кон новооткриената практика на „политичка коректност“ била и повеќе од селективна / асиметрична.⁸ Поточно, практикувањето на тие новооткриени вредности се однесувало исклучително само на тие што мислеле како и „ние“, додека на „другите“ тие исти права, без никаква рационална и логичка аргументација, им се оспоруваат.

За таа селективна асиметрична свест и повеќе од духовито пишува М. Ковач.⁹ А посебен шарм и вредност на тие текстови им дава фактот што се пишуваат од позиција на сведок: писателот, со тие карикатурални ликови (Д. Ќосиќ, О. Давичо, Т. Младеновиќ, М. Беќковиќ, М. Павиќ, М. Марковиќ, Љ. Тадиќ, С. Стојановиќ, М. Ѓилас, М. Булатовиќ, М. Поповиќ, Д. Медаковиќ...) од нашата литература / политика или бил пријател или, едноставно, одвреме-на време се среќавал со нив, па можел да ги слуша нивните (пред) романтичарски тези за нацијата, литературата, историјата, културата... И токму благодарение

⁸ Упатувам на жестоката полемика на филозофот Н. Сесардиќ со водечките филозофи со праксис-ориентација М. Кангрџа и Г. Петровиќ, која се водела во 80-тите години на страниците на белградското списание за филозофија *Theoria*. А, своите искуства, кои се и повеќе од горки, за селективниот / асиметричен пристап на нашите самопрогласени „борци за човекови права“ ги опишал, со голема горчина, и В. Готовац во книгата *Мојот случај!* Но, дека имало и чесни исклучоци во хрватската / југословенската левица ни потврдува и однесувањето (и дејствувањето) на П. Матвеевиќ, кој речиси со истиот жар ги бранел настаните од '68 година, како и тие од '71 година, а не му било тешко да се заложува и за потписници на Повелбата 77 во Чехословачка или за затворените писатели во Полска, Советскиот Сојуз. Исто така, протестираше што од училишната лектира се исфрла албанскиот писател И. Кадаре или што учесниците во студентските демонстрации во Приштина во 1981 година се казнувале со драконски казни. А, за парадоксот да биде целосен, треба да се каже дека тие, наводно, контрареволуционерни демонстрации се смислени во лабораторијата на југословенската / српската тајна полиција!

⁹ Упатувам на книгите на М. Ковач: *Elita je gora od rulje* и *Pisanje i nostalgija*, Fraktura, Zaprešić, каде што можеме да ги прочитае и следниве „мисли“: „Имено, Жил е океј, сè додека некој не ги спомене Англичаните или англискиот чај, тогаш се мрднува, почнува да трепери, станува значаен – по ѓаволите, пред него не смее да се споменува ништо англиско бидејќи тој ги сака своите Французи, а ги мрази Англичаните и така Жил 'станува личност благодарение на англискиот чај', вели Киш. Д. Михајловиќ, исто така, знаеше да седи мирно во друштво, си муабетеше за литература смешкајќи се благородно и пивкајќи си; манифестираше добрина и сè на сè беше добар соговорник, но штом некој ќе ги спомнеше Хрватите или што било хрватско, некој хрватски писател и некаков хрватски производ – е, тогаш нашиот Жил се палеше и стануваше централна фигура на седенката, настануваше општа мешаница, почнуваше намигнување и поттурнување, се активираа гримасите на лицата, 'ма, немојте, по ѓаволите, да ги спомнате Хрватите пред Драгиот'. Подоцна 'Нашиот Жил' на Хрватите им ги додаде Црногорците (...)“ (2008, 48). А, во некои „нови“ времиња, на крајот на девдесеттите, нашиот Жил го зафатил синдромот на дополнителен памет, па никако не можел да издржи на „*orbi et urbi*“ да им ја објави „големата вистина“ дека „Тито за Србите бил полош од Хитлер“ (NIN, travanj, 1997, според М. Коваќ; 2008: 115). Оваа теза дека елитата е полоша од граѓанството / масата во хрватската публицистика, во своите текстови систематски ја истакнува Б. Буден: „Тие таканаречени широки народни маси биле и сè уште се, пред сè, опортунистички, а не националистички, како што се чини на прв поглед“ (2001: 71).

на неговите записи можевме да бидеме сведоци дека на овие простори (Белград тука не е никаков исклучок) постои цврста симбиоза меѓу историчарите, книжевниците, сликарите, академиците и политичката елита. Но, таа преголема блискост меѓу културата и политиката, ниту на културата, ниту на политиката нема да им донесе некоја особена среќа. Барањата дека културата мора да се совпаѓа со границите на државата во која настанува се чиста бесмислица. Но, последиците на таа и на сличните бесмислици се читуваат во фактот дека уметничките, книжевните и лингвистичките теми станале предмет на „жестоки политички расправи и дека се користат како оружје во националните борби“ (Е. Kedouire; 1993: 112).

Во 80-тите години најголем дел од српската академска елита не одолеал на повикот на „националистичките сирени“ и активно учествувал во формирањето на националистичката идеологија, која се формирала како алтернативна „производствена сила“ на конституција и на репродукција на преткомунистичка Србија. На таа националистичка епидемија не успеале да ѝ одолеат дури ни поединците (на пример, Б. Пекиќ, Т. Младеновиќ, О. Давичо, М. Булатовиќ...), кои и во тие „волнени времиња“ храбро сведочеле за некои други, граѓански вредности: многумина, од разни побуди, ѝ се препуштиле на целосната инструментализација од страна на националистичко-болшевичката политика. Повеќето од почетокот се откажале од секој обид критички да се преиспита и минатото на сопствената нација. Тоа минато не се преиспитувало! Тоа се обликувало според потребите на сегашноста: „Во сегашноста настанале апстрахирани модели, кои пишувањето на историјата ги ’открива’ во минатото“ (J. Szucs; 1981: 135). А, пишувањето на историјата во согласност со тие модели нужно мора да стане „слугинка на дадената нација“ (исто). Сè што не се вклопува во таа „зададена“ слика, мора да се заборави, да се потисне. И не само што таа амнезија воопшто не е идеолошки неутрална, туку силно учествува во формирањето на националниот идентитет, така што „колективната амнезија може да биде еднакво важна колку и колективното сеќавање“ (U. Altermatt; 1996: 55). А, во тие записи е невозможно да се пронајде ниту еден писател, историчар, режисер, кој, барем во назнаки, би го застапувал, да речеме, конструктивистичкиот пристап на идејата на нацијата во кој европските, па и југословенските нации се структурни елементи на новата доба, на втората половина на 20 век. Нациите се создадени со нарација,¹⁰ со помош на пишувањето на историјата и со други наративни постапки – во литературата и во весниците. „И весниците и масовните медиуми играле одредена улога во таквите процеси за време на кои во Европа ’нациите’ се хомогенизирале и на крајот граѓаните дури и уживале во идејата дека ’нивната’ нација отсекогаш постоела во таков облик“ (M. Buchler; 2002: 9).

Место еден таков пристап, нашите националисти се посклони кон тие мислења, кои сметаат дека нацијата отсекогаш постоела, дека таа е праисториска и природна. И само во таквата парадигма може да функционира реченица од типот: „да се биде Србин (на тоа место еднакво добро може да функционира која било друга етничка одредница – заб. на З.К.), а да не се биде националист, значи да се биде предавник“. Таа „славна“ мисла во некој разговор, некаде на крајот на седумдесеттите години на минатиот век, му ја кажал поетот Танасије Младеновиќ на Мирко Ковач во една белградска крчма! И токму оваа „бенигна“ епизода, од една белградска крчма, на многу јасен начин потврдува дека на овие простори идејата за граѓанско општество во судир со национализмот нема никакви можности за

¹⁰ Во средиштето на нацијата ја наоѓаме нацијата: приказните за националното потекло, митовите за татковците-втемелувачи, херои на родословието. На почетокот на нацијата ја наоѓаме приказната за почетокот на нацијата“ (G. Bennington; 1993: 121).

успех. Конечно, мораме да бидеме свесни дека меѓу југословенските (српски, хрватски...) дисиденти, тешко може да се најде некој за кого би можеле да речеме дека е фанатик на демократијата. Тоа националистите, сигурно, не биле! Но, исто така, неоспорно е дека националистичкиот вирус многу често успева да пенетрира во сите сегменти на „граѓанското општество“. Во таквата ситуација не може да се очекува дека ќе се дојде до каква било катарза. Уште повеќе, таа катарза е непозната појава на овие простори, до неа не се дошло во ниедна историска ситуација, ниту по 1918 година, ниту по 1945 година, а, како што стојат работите, ни искуството од 90-тите не нè увери дека катарзата е нужен услов за ментално здравје на општеството. И што се случува кога ќе изостане катарзичното дејствување? Многу едноставно: таквата недефинирана / нерешена состојба ја поттикнува „сивата продукција“ на историските трауми. „Со престојот во ’сивата зона’ тие мислења (се мисли на траумата – заб. на З.К.) добивале сила и убедливост, со што им растела потенцијалната мотивациона сила. Отсуството на катарза ги потиснувало, но и ги ’модернизирано’ траумите отворајќи ги за дневнополитичките ’вчитувања’. Над сè, недостигот од систематски инструменти за зауздување и за санкционирање на варваризмот ја разгорело целната политичка иницијација на „долните катови на свеста“ (М. Hadžić; 2002: 126). И продолжувањето на една таква политика е целосно логично (интелектуалците / елитата периодот на комунизмот, во кој и самите со својата слободна волја и активно, а многу често и на најригідната линија на комунистичката / болшевичката партија, учествувале, го интерпретирале како трауматичен прекин во историското „освестување“ на нацијата, како „збир на трауми, кои некоја страна сила му ги нанела на сопствениот идентитет, па на дадениот идентитет сега му е потребна терапија за да може повторно да ја поттикне својата интактна состојба (а во таа интактна состојба се враќале така што таа политичка и интелектуална елита почнала процес на обнова на ’првобитниот’ / ’автентичен’ идентитет, кој го внеле во заедничката држава во 1918 година и каде што сите процеси почнати по таа „несреќна“ година се доживуваат како ’време на нарушување’ на автентичниот идентитет од страна на другите, кои ја искористиле ’нашата’ политичка наивност – заб. на З.К.)“ (В. Groys; 2006: 54).¹¹ По оваа ужаснувачка формула Србин = националист (повторувам дека ентитетот во оваа поедноставена формула воопшто не е важен, таа улога може да ја заземе кој било од јужнословенските ентитети), а „другите“ се предавници, заклучокот е логичен: „тогаш некој тргна на нас“ (М. Kovač; 2009: 261), ние сме во опасност и мораме да се браниме. А, кога нацијата / колективот е во опасност, тогаш е легитимно нацијата / колективот да се брани со сите средства што му се на располагање – со дијалектиката на зборовите и со динамит!

Се поставува едно сосема логично прашање: во што лежи тајната на успехот на тие „болшевички удари“? Мислам дека одговорот би требало да лежи во културната заднина на болшевичкото движење. Имено, секако, треба да се има на ум дека широка поддршка уживал исклучително во земјите на источна и на југоисточна Европа, во кои преовладува

¹¹ Но, притоа, никако не би требало да се игнорира чувството на многу граѓани дека комунистичкиот режим учествувал во потиснување на колективното памтење. Во тој контекст комунистичките режими воопшто не се разликуваат од националистичките, кои, исто така, ги уништуваат и индивидуалниот и националниот идентитет. Повеќе за тоа кај: N. Dimitrijević, *Reči i smrti: Nacionalistička konstrukcija stvarnosti*, Reč, 60/2001, стр. 137-159. Во 80-тите години националистите уредно работат на доставување „историски сметки“ за другите – можете слободно да заминете од Југославија, но само со тоа што сте го внеле во неа! А, според нив, тие другите во Југославија не внеле апсолутно ништо: ни држава, ни идентитет, ни култура, ни јазик...

аграрниот тип на производство,¹² па воопшто не е необично што се интегрирал во многу патријархални, авторитарни и воени елементи на културата на тие земји. Конечно, мораме да бидеме свесни дека и по социјалистичката револуција дошло до насилна деструкција на традицијата, особено граѓанската – тој модел на култура, едноставно, морал да биде супституиран со нова, револуционерна култура, поточно, дошло до општествена имплементација на идеологијата на марксизмот - ленинизмот, која во многу елементи се совпаѓала со некои предмодерни обрасци на политичката култура – неспоива со граѓанската политичка култура. Идеолошкото отфрлање на државата што е осудена на „изумирање“ не подгрева идентификација на граѓаните со својата држава. Владеењето на комунистичката „авангарда“ е особено „противнародно“ – тоа „народот го води во ’подобра иднина’ со објаснување дека тој самиот не е во состојба да тргне по историски исправен пат, значи, да дејствува против емпириски утврдувачката волја на тој народ“ и да ја засилува недовербата на населението кон ’власта’. Монополизирањето на сите – политичките, општествените и економските – иницијативи во рацете на ’субјективните сили“ го пасивизира населението, кај него предизвикува резигнација и апатија, кои не се споиви со граѓанскиот индивидуализам. (...) Колективизмот во облик на масовна организираност поттикнува конформизам кој е неспоив со креативноста и со подготвеноста на индивидуален ризик. „’Авторитарниот патернализам’ произведува поданици што им се поклонуваат на авторитетите и се подготвени да ја прифатат потчинетоста на ’власта’, место од државата да бараат демократски да се легитимира како застапник на интересите на своите граѓани. Манихејскиот поглед на свет и постојаната потрага по ’непријатели’ го отежнуваат прифаќањето на културните разлики, сознанието за неодржливоста на црно-белата слика на светот и толерантната и рационалната комуникација со припадниците на другите култури“ (M. Križan; 1991: 369). И не само што ќе изостане секоја толерантна и рационална комуникација со другите култури / нации, туку во 80-тите години на минатиот век ќе се соочиме со тоа дека за тие други култури / нации се говори и се пишува на нејнеприфатливиот можен начин: монолошката / исклучувачка свест секојпат надвладувала во однос на дијалошката! Во тие години и југословенската политика и југословенската култура загубиле елементарно чувство за мера, за смиреност, сите учесници во јавниот живот се натпреваруваат во неумереност, во претерување, во целосна недоверба. Можноста „да се биде меѓу“ крајностите не постои, односно „животот во крајности“ е нашата единствена (жалосна) константа, па воопшто не треба да се чудиме што во ова големо искушение на модерната доба хрватскиот, но и другите народи на Југославија, се однесувале како општествени организми со неделотворна средина, но затоа со многу добро организирани екстремитети. Во тој контекст речиси е невозможно да се зборува за автентичен политички плурализам на посткомунистичкиот свет, па така и на југословенскиот, бидејќи политичкиот плурализам не произлегол од плуралните општества, како што е случај во западноевропските општества, „туку има обратна смисла: таа се јавува како можен услов за развој на општеството и за неговите диференцијации“ (D. Stojanović; 2006: 73). А, некои теоретичари¹³ сметаат дека теоријата на демократија поради неможноста за компарација сè уште нема одговор на прашањето дали таква инверзија воопшто е можна.

¹² За културната заднина на болшевичкото движење пишувал: N. Popov, *Kuda ide „postagrarno društvo“*, Književne novine, бр. 742/1987.

¹³ Пред сè, мислам на текстовите на Гај Хермет [Guy Hermet] во кои се проблематизира односот на културата и на демократијата.

Нема никаков сомнеж дека на предвоената југословенска држава, повеќе или помалку, ѝ припаѓаат неразвиени општества во кои е евидентен недостигот од граѓанин-поединец, на демос и на профилирани субјекти на демократски процеси, па тогаш е целосно разбирливо дека новите политички партии, по правило, се поистоветуваат со народот. Целосниот недостиг на граѓанин-поединец, неговото „празно место“ во нашите „општества“ го погодува создавањето на популистичките партии / движења, кои и на најтешките прашања даваат наједноставни одговори и ја наметнуваат идејата на колективот како едно спасоносно решение во тешките и неизвесни времиња. Рака на срце, на крајот на „крвавите балади“, токму граѓаните ги плаќаат неуспешните реализации на тие проекти и тие неподносливи леснотии на имањето одговор на сите прашања!

А, причините за таквата состојба би требало да ги побараме во следново:

а) На овие простори, по Втората светска војна, не била возможна поширока рецепција на граѓанската традиција на политичко мислење бидејќи не само што „марксизмот“ имал монопол, повеќе или помалку, на целата политичко-теориска дискусија, туку не бил во состојба ни да направи дистинкција меѓу државниот апарат и јавната сцена на граѓаните;¹⁴ нема сомнеж дека рецепцијата и на некои други мислења, покрај „марксистичкото“, овозможила и спознание на местата на „марксизмот“, па и на „национализмот“ во „новата традиција“ (Одо Марквард) на просветителството, т.е. покажала дека тие се само еден – и тоа, како што се покажало во меѓувреме, релативно неуспешен – од потенцијалите на политичкото мислење во рамките на просветителскиот рационализам, перфекционизам и секуларизам! (М. Крижан; 1991: 371); а со воспоставувањето на јавната сцена би се создале сите предуслови „за производство и за трговија на дискурсот, кој, по правило, можел да биде критички кон државата“ (N. Fraser; 1996: 70).

б) Понатаму, рецепцијата на тие граѓански традиции би укажала „на поврзаноста на овој поим (се мисли на поимот „цивилизирано општество“ – заб. на З.К.) со многу други централни поими на модерната политичка теорија, како што се поимите за човековите права, за автономниот граѓанин, правната држава, општествениот договор и слично и ја стимулира рецепцијата на современото западно политичко мислење“ (исто), каде што, судејќи по себе, таа широка перцепција на современото политичко мислење би довела и до преиспитување на прашањето за улогата на „нацијата“ (во етничка смисла) во модерната политичка држава. Имено, „постојниот национализам на југословенските 'народи и народности' покажал не само дека припадноста на 'нацијата' во етничката смисла најчесто се смета за фундаментална, судбинска (есенцијалистичка – заб. на З.К.) за одредување на идентитетот на поединецот, туку и дека – токму по аксиолошките набои на овој фундаментализам – на идеализираниот 'национален идентитет' му се припишуваат неверојатни особини и потенцијали, со што, од една страна, се олеснува омаловажувањето на другите 'народи и народности' во Југославија и со овој шовинизам¹⁵

¹⁴ „Спојувањето на државниот апарат со јавната сфера на дискурсот и здружувањето ги оптоварило процесите така што социјалистичката визија се институционализираше во авторитарен облик на статизам место во партиципативен демократски облик. Тоа како последица имало загрозување на идејата на социјалистичката демократија“ (N. Fraser; 1996: 70).

¹⁵ М. Крижан како пример на апсурдна национализација на сопствениот „национален идентитет“ ги наведува познатите *Писма на српскиот ѝријашел* на Т. Кермаунер. Во тој текст, за првпат во југословенската публицистика, експлицитно во Југославија се повлекува остра граница меѓу две спротиставени и непомирливи традиции – средноевропската / католичката, од една страна, и византиската / православната,

се подобруваат центрифугалните тенденции, а, од друга страна, се намалува веројатноста дека 'суверената држава' на овој или на тој народ ќе стане модерна држава што ги гарантира човековите права и еднаквоста на сите свои граѓани пред законот" (исто).

в) По некоја среќна случајност да се обработеле тие „задолжителни ликови“ на политичката теорија, тогаш таа теориска дискусија нужно би ја исфрлила во прв план идејата на плурализмот. Имено, дури мислењето на плурализмот би ги создало сите претпоставки не само за да се супституира комунистичкиот монизам, туку и за да се осигурат механизмите (плуралната политичка структура) во кои би се разрешувале сите недоразбирања, кои за време на тој монизам биле свесно потиснати.¹⁶ Но, почетокот на плурализмот на политичкиот живот довел до деплурализам на општествениот живот: тој момент кога општеството влегло, тоа, едноставно, се хомогенизирано. И токму тој вид хомогенизација на цивилното општество на национална основа, во своите текстови го опишуваат и М. Ковач, и С. Слапшак и В. Стевановиќ и, притоа, не ги кријат целосните разочарувања – просторот / дискурсот, кој до неодамна им припаѓал исклучително на „автентичните дисиденти“ (рака на срце, многу сум скептичен кон сите „автентични дисиденти“ / „68“...), одеднаш го колонизирале токму тие што не толку одамна жестоко ги прогонувале тие дисиденти. А, „таа хомогенизација ги олеснувала фактите дека опасноста доаѓала однадвор, а во таа констелација прашањето на демократија пресудно се поврзувало со прашањето на национална сувереност. Почнала национализацијата на цивилното општество“ (Т. Mastnak; 1991: 387).

Нема сомнеж дека Југославија, и пред Првата и за време на Втората светска војна, пред сè, била инвенција на интелектуалците, уметниците, книжевниците.¹⁷ С. Слапшак смета дека во овие два случаја може да се следат тензијата и конфликтите меѓу политичките структури и „инвенторите“, каде што можат да се забележат „различни показатели на трауматичност на општеството. Во случајот на првата Југославија, инвенцијата варира

од друга страна. Нема сомнеж дека писмата на Т. Кермаунер се пишувани под влијание на М. Кундера и на неговиот познат есеј *Градежијата на Средна Европа*. Имено, Кермаунер во своето писмо ја презема темелната идеја на Кундера – секој натамошен живот во југословенската (тоталитарна) заедница нужно ќе доведе до дефинитивно уништување на средноевропската идеја и на нејзините либерално-демократски вредности!

¹⁶ А, за да се случи такво нешто, нужно е (ре)конструирање на „колективниот либерален дискурс“, кој е во состојба да го демонтира идеолошкиот темел и репресивната практика и наследството / културата на комунистичкиот режим (Р. Теител [R. Teitel]).

¹⁷ Но, улогата на интелектуалецот на почетокот на 20 век и улогата на интелектуалецот на крајот на 20 век значајно се разликуваат – тие од почетокот на векот напорно се труделе да „измислат“ држава, а тие од крајот, истата таа држава, целосно успешно ја „убиле со зборови“. Се сложувам со мислењето на Н. Димитриевиќ дека средишна улога во уништувањето на поранешната држава имале „независните интелектуалци“. Улогата на „идеолошките апарати на државата“ во тоа уништување била минимална! Имено, токму интелектуалците биле тие што го радикализирале политичкиот дискурс бидејќи сметале дека со постојниот не се решава ниту еден разгорен проблем од стварноста. На тој начин им овозможиле на владејачките партиски елити дополнително да ги заострат ставовите на своите републики во актуелните конфликти. Понатаму, и повеќе од болно е сознанието дека голем дел од нашите „независни интелектуалци“ никогаш не успеале да сфатат дека во меѓувреме местото на интелектуалците во општеството значително се променило и дека тоа од горе се поместило кон долу, од цврстите слоеви и ексклузивните класи кон променливите и инклузивните, но, во секој случај, принципиелно отворени групи; меѓутоа, пред сè, од средиштето што го сочинуваат мал број одбрани на врвот на социјалната хиерархија, според ексцентричната периферија на масовната култура. (Х. Брунхорст [H. Brunkhorst]).

меѓу пиемонтската идеја за национално обединување, нацијата што ги презема атрибутите на раса (обединување на „племињата“ со блиско и со исто потекло) и маргиналните идеи за демократска мултикултурност“ (...) Главната точка на раздвојување на инвенторот-интелектуалец и на инвенторот-политичар (...) била изборот на монархијата како систем на владеење. (Мене ми се чини дека во изборот на монархијата како систем на владеење треба да се види, пред сè, некој вид компензација на српската партиципација „на вистинската страна во војната“, а потоа соодветно на тоа и одредени бенефиции, кои тоа ги генерирало во процесот на обединување. Но, како и сите непринципиелни и неисториски компензации, и оваа ќе претставува натамошен извор на постојани фрустрации, како за монархистите, кои постојано ќе имаат чувство дека добиле премалку за тоа што, боже, го вложиле, така и за републиканците, кои ќе ги прогонува чувството дека дале премногу концесии, а дека за возврат монархистите не им дале доволно – заб. на З.К.). Во моментот кога европската култура е обележана со револуционерни идеи, особено со ослободувањето на народот од големите монахии, употребата на истиот систем на морал ќе изгледа неподносливо за луѓето со искуство на левицата, авангардните движења, пацифизмот (но и за многу други идеи, кои тука авторката неоправдано ги премолчува – заб. на З.К.). Можеби, најекстремниот пример за трауматично раздвојување на инвенциите на интелектуалците и на инвенциите на политичарите, е косовскиот мир: подготвен како симболички културен мит – тука го имам на ум југословенскиот павилјон на светската изложба во Рим во 1911 година, проектите на Мештеровиќ, студиите на Милош Ѓуриќ и слично – за јужното словенство, со сериозно инвестирање на експресионизам, фројдизам и психоанализа во реинтерпретацијата, тој станува поедноставена етиолошка приказна со јасни милитаристичко-српски нијанси, за употребата на монархијата. Полисемичкиот крш е разбирлив: спротиставени се два модела на државна креација предвидени за малкуте и за помалите хомогени национални групации, за разлика од големите, патронизирачки и колонизирачки нации. За разлика од понудениот модел на Италија, која релативно кратко по обединувањето презема статус на голема нација и колонизатор, пред сè, врз основа на „римската“ инвенција, новите поставстроунгарски земји го немаат тој привилегиран статус и мораат да преземат модел, кој Европа веќе еднаш го испробала во првата четвртина на 19 век – инвенцијата на Грција. Тој модел првично се заснова на историските права и на концептот на културно единство, кој се протега на националната припадност, значи на хеленството како на единствен културно-национален и изразито елитистички комплекс: тој го прифаќа вкупното светско филохеленство, но не и соседите и малцинствата (истото сценарио ќе се повтори и во првата Југославија и во втората Југославија: во божезната интернационалистичка концепција нема да има место баш за сите елементи, особено за несловенските – треба да се сетиме како некои историчари / академици / книжевници од 30-тите години пишувале предлози за „конечно решение“ на недоволните државни елементи, а најинтересно е дека ни „народната власт“ немала ништо против таквите расистичко-геноцидни предлози; предложувачите не само што ги задржале своите позиции во општеството, туку успеале и да напредуваат на општественото скалило – заб. на З.К.). Во случајот на балканските народи, кои не можат со богати историски и литературни извори да го потврдат својот историски идентитет – барем не за антиката, значи со поголеми права, моделот не функционира на истиот начин. Меѓутоа, ним им остануваат другите антички модели, помалку познати и во грчкото хеленство и во јавниот европски дискурс (...): тоа се синоикизмот и синкретизмот, кои подразбираат просторно и културно

комуницирање и структура погодна во едно општество да обедини различен јазичен, национален (племенски), просторен и културен идентитет“ (1997: 23-24).

Инвенциите на втората Југославија, за разлика од првата, се многу поедноставни. Имено, доминантната инвенција на втората Југославија е целосна инвенција на дистинкцијата во однос на првата, па владејачката комунистичка партија, место пиEMONСТВО или хеленство како два класични понудени модела, ќе го преземе дотогаш маргиналниот модел на мултикултурност и на еднаквост, синкретизам-синоикизам. Но, таа инвенција и не била баш многу инвентивна бидејќи претставува рециклажа на идејата, на никој друг, туку на Франц Фердинанд, во која автократијата и мулти-култи усогласено се надополнуваат. И Броз, тој последен Бансбург, како што го доживуваат некои публицисти, всушност, само го презел тој испробан модел. Станува збор за идеален модел за тие ситуации кога ќе се појави „барање различните нации или групите поврзани со друг 'идентитет', рамноправно да составуваат една држава, брзо доаѓа до тоа да бараат некој судија што ќе решава на кое подрачје ќе поминува железницата и кој град ќе го добие следниот престижен објект (и не се сведува ли историјата на конфликти на Југославија токму на решавање на овие нималку безначајни прашања: зошто пругата е Белград - Бар, а не, да речеме, автопат Загреб - Сплит, или зошто (пре)многу се гради таму кај соседите, а кај нас речиси ништо – заб. на З.К.). Истражувачите на национализмот таа појава ја утврдиле на разни делови на Земјината топка“ (N. Mappes-Niediek; 2005: 122). И токму тие ситуации се идеални за нашите „независни интелектуалци“ / супервизори на политичките и на општествените случувања, кои се трудат да ни објаснат дека заедничкиот живот со другите е невозможен, другите се непремостливи пречките на „нашите“ напори да ја достигнеме посакуваната состојба на демократска нормалност – демократски национализам. Следниот чекор е логичен – следува елиминацијата на „другите“, кои се постојана закана за остварувањето на нашите цели!

Литература:

*Во њојисој на лијѣрајѣурајѣа љи наведувам само љије дела на кои во љѣксѣојѣ не-
љосредно реферирам.*

- Altermatt, U. (1996), Das Fanal von Sarajevo, Paderbon i dr.
- Andrijašević, Ž. (2011), Crnogorska ideologija 1991. godine, Zbornik radova, Njegoševi dani 3, Nikšić, str. 403-419.
- Bennigton, G. (1993), "Postal politics and the institution of the nation", H. Bhabha (ur.), Nation and Narration. London/New York, str. 121-137.
- Buchler, M. (2002), Sprachplanung im Schafspelz?!, Bochum.
- Buden, B. (1998), Barikade, Arkzin, Zagreb. Kaptolski kolodvor, Vesela nauka, Beograd.
- Dimitrijević, N. (2007), Ustavna demokratija shvaćena kontekstualno, Edicija Reč, Beograd.
- Dimitrijević, V. (2002), "Sukobi oko Ustava iz 1974.", N. Popov (ur.), Srpska strana rata, Trauma i katarza u istorijskom pamćenju (II deo), Samizdat B92, str. 11-36.
- Fraser, N. (1996), Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition, Routledge, New York.
- Groys, B. (2006), "Učiniti stvari vidljivima: strategija suvremene umjetnosti", N. Beroš (ur.), Muzej suvremenih umjetnosti, Zagreb.
- Hadžić, M. (2002), "Armijska upotreba trauma", N. Popov (ur.), Srpska strana rata. Trauma i katarza u istorijskom pamćenju (II deo), Samizdat B92, str. 125-151.
- Keduire, E. (1993), Nationalism, Oxford.
- Kovač, M. (2008), Pisanje i nostalgija, Fraktura, Zaprešić.
- (2009), Elita je gora od rulje, Fraktura, Zaprešić.
- Križan, M. (1990), "Civilno društvo" i modernizacija jugoslavenskog društveno-političkog poretka", Z. Pokrovac (ur.), Građansko društvo i država. Povijest razlike i nove rasprave, Naprijed, Zagreb. str. 355-374.
- Mappes-Niediek, N. (2005), Die Ethno-Falle. Der Balkan-Konflikt und was Europa daraus lernen kann, Berlin.
- Mastnak, T. (1991), "Put na vlast (Kratka povijest civilnog društva u Sloveniji)", Z. Pokrovac (ur.), Građansko društvo i država. Povijest razlike i nove rasprave, Naprijed, Zagreb, str. 374-399.
- Slapšak, S. (1997), Ratni Kandid, Radio b92, Beograd.
- Stojanović, D. (2002), "Traumatični krug srpske opozicije", N. Popov (ur.), Srpska strana rata. Trauma i katarza u istorijskom pamćenju (II deo), Samizdat B92, Beograd, str. 67-98.
- Supek, I. (2006), Tragom duha kroz divljinu, Profil, Zagreb.
- Szucs, J. (1991), Nation zund Gesschihte, Koln/Wien.

АНГЕЛИНА БАНОВИЌ-МАРКОВСКА

ИСТОРИЈА VS МЕМОРИЈА

(ИЛИ, ЗОШТО Е ПОТРЕБНА СВЕСТ ЗА ИСТОРИСКОТО НАСЛЕДСТВО)

„Од историјата треба да учиме
не како да се однесуваме или како
да успееме, ами да знаеме кои сме.“
Лешек Колаковски

„Историската артикулација на минатото
не подразбира тоа да се спознае
‘такво какво што било’, туку да се освои
Сеќавањето онака како што тоа ќе блесне
во моментот на опасноста.“
Валтер Бенјамин

Деконструктивистичкото читање на историјата и на меморијата во овој есеј има за цел да укаже на еден специфичен тип дијалогизам меѓу објективниот карактер на историската граѓа и имагинарното рамниште на фикционалниот текст кај четворица јужнословенски писатели: Данило Киш, Милорад Павиќ, Славко Јаневски и Венко Андоновски. Со помош на една специфична апокрифна логика, историското и литературното прикажување на стварноста кај нив отвора комплекс од прашања и од одговори што покажуваат дека историјата не е само во врска со *меморијата*, туку и со *конструирањето на идентитетот*. Затоа, ако пишувањето беше наративизирање на минатото, едно концептуално средување на настаните со помош на јазикот (наизменично впишување на историските, културните и на литературните кодови и цитати), тогаш текстот е, на извесен начин, и криптограм. Тој открива и прикрива нешто, си игра со значењето, со *именувањето* и со *премолчувањето* во приказните, кои не го подразбираат само говорот на другиот, туку и *општорој на молкот*. Од него почнува сè: и разбирањето и неразбирањето меѓу народите што ја пишуваат светската историја провоцирајќи ја сопствената меморија.

Деконструирана документарност или плурализирана вистина

Оваа анотација е само вовед за оправданоста и за зачестеноста на една дисциплина што во научните кругови денес е позната под името *нов историзам* или *културен материјализам*. Станува збор за културолошка интерпретација, која подразбира критичко толкување и деконструирање на документите и на настаните од историјата, се разбира, во рамки на литературата, која често ја цитира познатата реченица на Дерида „не постои ништо надвор од текстот“. Таа илустрира една новоисториска практика, која укажува на отсутноста на референтот. Верувам дека мојов есеј не ќе има сила (ниту, пак, има намера) да наметне дилема за некаков текстуален формализам, кој би го маргинализирал постоењето на светот (иако во него поимите слобода, демократија, вистина, правда, одамна го загубиле својот сјај), туку ќе покаже дека секоја контрола над нив открива политичка моќ. Иако знам дека релативизирањето на означеното не значи и укинување на моќта, сакам да верувам дека моето деконструктивистичко „читање“ на историјата и на меморијата во овој есеј, ќе придонесе кон развојот на една *културална историја*, без оглед на нејзините национални рамки.

Ќе започнам затоа со писмото на еден јужнословенски авторот кому веќе му посветив еден есеј, но драг ми е поради неговата апокрифна логика, која остави длабоки и инспиративни траги врз европскиот литературен контекст. Таа го провоцираше прашањето за имагинацијата и за веродостојноста, за едно *verisimilitudo*, кое значи „да се биде сличен на вистината“. Но, бидејќи литературата не е само фабулација (верна копија на стварноста), како што не е ни афабулација (отсуство на раскажување), ја прифаќам тезата дека „сето тоа што се опишува денес, открива можност за преиспишување на историјата. Тоа е очигледно во литературата на една нова генерација, која текстот го конструира: и како *сцена* (*théâtre*) и како *чејтиво* (*lecture*)“, вели Јулија Крстева во култната *Σημειωτική: Recherches pour une sémanalyse* (1969: 108-109). Нејзиниот исказ ја вади во преден план етичката одговорност на писателот како раскажувач на фикции, етика што во случајот на Данило Киш продуцираше една сосема непотребна, проакадемска полемика за наводните идеолошки скршнувања на писателот и за заговорот на некакво „еврејско лоби“, но, всушност, криеше нешто сосема друго...

Иако се појави во далечната 1976 година, *Гробница за Борис Давидович* не проповедаше реалистички метод. Во време кога идеолошката илузија за среќната перспектива на социјалистичките општества и флоскулите за слободата на уметниците беа под лупата на сомневањата, таа ги комбинираше документарното и фикционалното укажувајќи на крајот на социјализмот. Градена врз вистински биографии и настани од времето на советскиот режим, таа ја развиваше тезата дека тоа што било градено врз човечки жртви и страдања, мора да заврши трагично. Затоа расказите од оваа книга беа доживевани како морален жиг во естетска наметка, која го отвори прашањето за сите облици на терор во историјата (и во меморијата!) осудувајќи ги злосторствата направени во име на „историскиот напредок“ на комунизмот.

Во одговорот кон обвинувањата на творечкиот метод користен во оваа книга раскази, Данило Киш ги бранеше документарноста и ерудицијата како најважни поетички принципи кај Борхес, но, за разлика од неговото метафизичко поигрување со документите, Кишова-та мајсторија со трикот ја потенцираше својата *историска* димензија. Таа посочуваше на моментот дека кога ја напушта индивидуалната перспектива на својот израз, писателот,

всушност, застанува на една сцена во која доминираат принципите на епска објективност, чијшто документарно-апокрифен карактер, вообличен како „циклична новела“ со доминантна тема за смртта и за бездушноста на злото, открива раскажувачка логика детерминирана од историски факти. Структурирани како мозаичен хронотоп, тие ја покажуваат моралната положба на писателот и неговото право јавно да ги коментира најтабуизираниите прашања во едно реалсоцијалистичко општество, како национализмот, сталинизмот, титоизмот... А, бидејќи овој комплекс од прашања и од одговори ги вади во преден план *йамеџењето* и *заборавот*, впечатокот што го продуцираа расказите на Данило Киш се движеше по работите на една „фикционализирана“ стварност.

Базирана врз автентични архивски документи, фабулата на неговата *Гробница за Борис Давидович* откриваше изобличен контекст, кој иако реферираше на Сталиновиот тоталитарен режим, всушност, укажуваше на југословенскиот и на неговите концентрациски логори настанати по Резолуцијата на Информбирото. Дијалогската атмосфера меѓу имажинарното рамниште на фикционалниот текст и објективниот карактер на историската граѓа, покажуваше дека расказите од оваа книга (па и тие од *Енциклопедија на мртвиите*), треба да се читаат со недоверба кон институциите на системот, кон документите и архивите, недоверба што ги става под лупата на сомневањата детронизирајќи го нивниот авторитет и разликувајќи го нивниот легитимитет. Ќе дадам само еден пример. Имено, расказот „Гробница за Борис Давидович“, за кој нараторот вели дека има функција на кенотаф зашто, според античкиот обичај, се подигале гробни обележја за луѓе, чијшто тела исчезнале во вителот на времето, почнува со следниов коментар: „Историјата го сочувала под името Новски, кое, без сомнение, е само псевдоним (поточно, еден од неговите псевдоними). Но, тоа што веднаш предизвикува сомнеж е прашањето: дали историјата, навистина, го сочувала? Во Гранатовата Енциклопедија и во нејзиниот анекс, меѓу двесте четириесет и шесте авторизирани биографии и автобиографии на великани и на следбеници на револуцијата, неговото име го нема... На еден *зачудувачки и необјаснив начин*, овој човек, чијшто политички принципи одбележале еден ригорозен морал, овој жесток интернационалист, останал забележан во хрониките на револуцијата како *личност без лице и без глас*“ (Киш; 1998: 85).

Замислен како реалистичен животопис за еден фанатичен револуционер, расказот „Гробница за Борис Давидович“ потсетува на фикционализирана хагиографија во која, како во совршена текстуална мрежа од аналогии, која добила делови од неколку реални биографии, се преплетуваат веродостојни и фикционални документи, кои упатуваат кон еден трагичен парадокс. Имено, овој Кишов литературен јунак ќе стане жртва на фаталноста, маскирана во политичка казна. Невидливи, авторитарни сили ќе побараат послушност од него за да изнудат лажно сведоштво и признание на монтираното обвинение („дека ѝ припаѓал на шпионска мрежа, која работела за Англичаните“), во име на некакви „повисоки морални принципи на Револуцијата“. И кога во еден миг тежиштето на нарацијата ќе се префрли врз неговиот опозит, иследникот Федјукин, ја гледаме играта на една монструозна интуиција, која ја крши својата жртва уценувајќи ја – не со нејзиниот, ами со животот на друга недољжна жртва. Таа треба да укаже на фактот дека со своето молчење, Борис Давидович - Новски убива луѓе слични нему, „луѓе, чијашто потенцијална биографија го носи семето на една идна биографија... а со своето тврдоглаво одбивање да соработува во истрагата, тој ќе биде (веќе стои!), на почетокот од една долга низа злосторства, направени во негово име“ (Киш; 1998: 105).

И тука е парадоксот што го гради писмото на Киш – обвинетиот не ги познава мотивите на монтираното обвинение против него, а политичкиот истражник не се интересира за вистината, ами за пресудата крепејќи ја со серија лажни сведочења – но и двајцата се убедени во високата, револуционерна и „етичка“ правда, „зашто, подобро е, нели, да страда вистината на еден човек, на еден ништожен организам, одошто поради него да се доведат во прашање големите принципи и интереси“ (1998: 108). Продолжението на расказот открива нешта поради што нашата свест не може да остане спокојна, ниту кога ќе сфати дека и обвинетиот и истражникот и невините жртви се само заложници на една заедничка трагедија, која откривајќи ги механизмите на тоталитарната свест, всушност, ја покажува сликата на еден репресивен логос што интензивирајќи ја политичката хипокризија во едно општество, создал илузии за стварноста во сите слични општества, кои негуваат монопол врз историската вистина... и не само врз неа.

За разлика од Киш, писателот Милорад Павиќ применува друга (не помалку моќна!) наративна стратегија, која, исто така, ја доведува во преден план научната објективност, но без никакви последици за авторот. И таа открива полемиичност во исказите, примена на квазинаучна апаратура, која место „илузија на веродостојноста“ создава „веродостојна илузија на стварноста“. Но, осум години по Киш, Павиќевиот *илузионизам* покажал дека патиштата водат кон различни, а не кон исти насоки. Неговиот арскомбинаторички лудизам, очигледно е дека немал намера да создаде „слика за злото“, туку да изгради мозаична структура од мали нарации, поврзани во голем постмодерен дијалог.

Јавувајќи се во улога на приредувач, Павиќ се обиде да ги разuverи читателите на *Хазарски речник* дека не можел да го сочува редоследот од изворниот текст, зашто Даубманусовиот абецедник користел три јазика и три писма – грчки, еврејски и арапски – па зборовите во нив биле поинаку напишани, а само тој што умеел по вистинскиот ред(ослед) да ги прочита и состави деловите, можел одново да го создаде светот. Така, составен од три книги: Црвена, Зелена и Жолта, романот *Хазарски речник* стана необична конструкција лишена од центар и од објективна вистина. Во неа Павиќ посочуваше различни извори на документарна и апокрифна граѓа, многу реални историски личности и безброј фиктивни ликови, но тие формираа архитект, кој потврдуваше дека историјата не е една и единствена, туку дека е изградена од бесконечен број варијации. И секоја за себе формираше нова вистина, небаре симулакрум на претходната, во бескарајната верига симулакруми. Како романот за Хазарите да беше илустрација на големата и вечна тема за палимпсестите: секој негов слој откриваше друг, секој негов документ – уште еден, постар од претходниот, чишто значења требаше да се бараат во преработките – всушност во реконструкциите на литературните предлошки за хазарското прашање – во трагите што ги оставила пепелта на папирусите, небаре алузија на залудноста од потрагата по вистината. Оттаму и идејата за различната гледна точка, која, наспроти миметичните принципи на логоцентризмот, есенцијализмот и на рационализмот карактеристични за 20 век, дозволи спротивни идеологии и вистини во романот на Павиќ. Тие продуцираа еден омнитемпорален хронотоп во кој, преку тројната фокализација и нарацијата за исчезнатиот народ, беше даден шизофреничниот карактер на историјата.

Имено, Жолтата книга од *Речником* на Павиќ користи исклучително еврејски извори, како што Црвената користи христијански, а Зелената исламски. Парадоксалниот карактер на вистините во сите три книги е очигледен доказ дека за ниту едно (или, речиси за ниту

едно) прашање во историјата не постои консензус во класична смисла на зборот бидејќи не постои интегрална, јасна и објективна слика за историјата, таа е мит – талкање по заплетканите лавиринти на човештвото во кои претпоставеното значење е секогаш поместено, одложено и затскриено – потврдувајќи ја претпоставката дека, не само што е во врска со меморијата, историјата е во врска и со конституирањето на идентитетот.

Има еден момент од „Црвената книга“ на *Хазарски речник* во кој е раскажана сторија за „Големиот пергамент“, поточно приказна за емисарот на чијашто кожа била истетовирана историјата и топографијата на хазарскиот народ. „Почетокот на пергаментот бил загубен затоа што на емисарот, поради некое казнување, му бил оштетен дел од телото... За тоа говори и еден извор, дека хазарскиот пратеник го завршил својот живот на дворот од некој калиф... а неговата кожа била одрана, иштавена и укоричена како голем атлас... Според други извори, емисарот морал понекогаш да се враќа во хазарската престолнина заради корекции на историските и на другите податоци што ги носел на себе... Живеел како жива енциклопедија... а умрел затоа што кожата почнала ужасно да го чеша. Јадежот бил неподнослив и тој починал среќен што најпосле можел да биде прочистен од историјата“ (Pavić; 1991: 68-72).

Хазарски речник е уверлива метафора за судбината на балканскиот идентитет, истетовиран со историјата, традицијата и со културата на својот народ. Небаре жив палимпсест, на него се изгравирани верзиите што ги диктирале различни центри на моќ, но втиснати на тие тела, трагите од колективната историја често се разликуваат од трагите на субјективната меморија. Затоа, ако се согласиме дека трагите се документи, а документите историја, тогаш историјата е расказ – човечки производ, кој зависи од одредена општествено-историска ситуација. Од тие причини, уметноста и литературата се потпираат врз една специфична стратегија, која ги рефигурира историјата, митологијата и традицијата. Затоа и можеме да прифатиме дека пишувањето е, всушност, создавање на рација за минатото, едно концептуално средување на настаните со помош на јазикот, наизменично впишување на историските, културните и на литературните кодови и цитати.

Ќе споменам уште еден јужнословенски писател, кој си поигрува со фикцијата, историјата и со меморијата, но на еден поинаков начин. Книгата *Фрески и ѓројески* од 1993 година, на писателот Венко Андоновски, има индикативен поднаслов *раскази за ојсусујвойто* и содржи тринаесет „раскази-фрески“ и исто толку реставрации на „оштетените бели дамки“ што самиот ги создал, како атопични места на кои свесно го прекинал раскажувањето за да продолжи со нивно толкување и расветлување во вториот дел од книгата. И овој писател се претставува себеси како приредувач. Упатството за читање на фреските, дадено на почетокот од споменатата книга раскази, несомнено потсетува на Милорад Павиќ, а делот со реставрациите на Данило Киш. Еве што ни открива воведниот текст наречен „Упатство за исчитување на фреските и за реставрација на оштетените места“:

„И овие фрески, како и сите други, говорат за *ојсусујвойто*, за тоа што не постои, иако некогаш, можеби, постоело. Тие емитуваат пораки низ вековите, пораки што ова време не сака да ги разбере. Очигледно, премногу сме преокупирани со чувањето на троновите и со расчистувањето на депонијата на векот. Како и да е, неколку од овие фрески се сериозно оштетени. На места, постојат замрачувања на нивната сликовитост, темни места, покриени од тешките *слоеви на заборавој*. Тие прекини, тие пукнатини во текстот на фреските се вистинско богатство за сите тие што ги гледаат затоа што го отвораат текстот на партитурата

за нови настани, за учество на фантазијата на исцитувачот... Приредувачот мора да го искаже своето верување дека, можеби, тие прекини ги создале самите фрескосликарите, со предумисла. Тие, бездруго, биле свесни дека тие што доаѓаат по нив ќе сакаат да учествуваат со свој дел во пораката што ја емитуваат светите слики. Тие знаеле дека отсуството е мајка на фантазијата, дека не треба да се зајвори шансата за комуникација меѓу поколенијата“ (Андоновски; 1993: 7-8; курзивот е мој).

Фреските на Андоновски се напишани така што упатуваат на себеси како артефакт. И оваа книга потсетува на палимпсест под чиешто слоеви повторно треба да се бара некоја историска или литературна предлошка. Ќе дадам еден пример, тој со воведните стихови од расказот насловен „Сенките на Исијан“, во кој ги читаме следниве зборови: *О, вие што гледате на овој мој жроб мрачниј, / молим прочитате најлесно што е на мермер зрачниј* (Андоновски; 1993: 27). Тие се алузија на стиховите од „Ангелот на Света Софија“ во кој Конески пее вака: *Ти кој што толку време мина / под малтерот на ѕидот мрачен, / пак слободен си в протор зрачен*. Алузијата открива стратегија со која Андоновски го покажал својот однос кон традицијата, но стратегија што во обидот на нејзиното пренесување, свесно ја воведува и разликата, она *différance* на Дерида, како потврда дека цитатот не е верен одраз на оригиналот зашто секогаш му недостига контекстот, како што и пресликувањето не е пресликување на истото, туку умножување на различното. Ова е еден од начините со кој авторот на *Фрески и жрешки* креирал една специфична семиосфера во која текстот и реставрацијата, центарот и периферија лесно си ги менуваат местата кажувајќи ни дека читањето може да почне одопаку. Затоа, иако имаат функција на метаописи, реставрациите на Андоновски се сериозни претенденти за центарот на неговата книга, поради што немаме чувство дека се работи за хиерархиски подредени писма, туку за конкурентни семиотички системи во кои смислата тече не само по хоризонталните слоеви на фреските-раскази, туку продира и низ вертикалното рамниште на целата книга создавајќи специфичен дијалог со одронетите фрагменти – со *описувањето* во кое е скриена семантиката на исказите. И токму тука, во одлуката на авторот да си поигра со целината на својата книга, ја препознаваме недофатноста на смислата зашто одронетите фрагменти можат да изнедрат бесконечен број веројатни значења, кои потврдуваат дека најтешко се говори за *описувањето*, за таа „гребнатинка“ што ја исцртала лузната врз лицето на фреската, обележувајќи ја потрагата по празното место, по тајната на неговите знаци.

Се прашувам затоа, што е центар а што периферија во расказите на споменативе автори и книги? Што е оригинал, а што нивни одраз? И дали воопшто оригиналот може да биде целосен без својата сенка, без допишаното, кое, небаре пастиш или калемче, ја регенерира, продлабочува или обезвреднува смислата на „главниот“ текст? Сакам да верувам дека одговорот на поставено прашање го понудив на почетокот од овој есеј, кога реков дека секој текст открива и прикрива нешто, си поигрува со знаењето и со незнаењето, со именувањето и со премолчувањето, кое го подразбира не само говорот на другиот, туку и *ошироко* на *молко* што имплицирал празно место, некаков хиатус во кој пропаднала смислата на текстот. Но, бидејќи во секој знак, уште при чинот на неговото создавање, е врежано отсуството на значењето, станува јасно зошто во основата на човечката комуникација лежи недоразбирањето. Од него почнува сè – и разбирањето и неразбирањето меѓу народите, кои ја пишуваат светската историја провоцирајќи ја сопствената меморија. Делов што следува треба да биде потврда на оваа констатација.

Кукулино, Балканои, Европа како Zeit-Raum-Spiel

Имајќи го предвид писмото на еден друг македонски писател, кој во своите романи креирал *ипросптор на расиџнаио историско време*¹ – „простор во кој може да се биде смртно и со болка надарено битие зашто, според М. Хајдегер, сето битно и големо произлезло од тоа што човек си има роден крај, што си има татковина, што е вкоренет во некое предание“ (Kramarić; 2009: 107) – сакам да ве потсетам дека во теориските дискурси за Европа, со години, преовладува духот на една *оипроспторена историкогеографија* загатната уште во книгите на Мишел Фуко, кој, иако имплицитно, сепак категорички ја демонстрира важноста од вкрстувањето на историјата, биографијата и општеството. „Просторот во кој живееме“, вели Фуко „во кој се одвива ерозијата на нашиот живот, на нашето време и на нашата историја, овој простор што нè нагризува и нè избраздува, е во самиот себеси еден хетероген простор“ (2007: 35-36). Оттаму, проучувањето на просторите, на местата и на топосите во Европа не ќе биде друго освен премерување на една релативно подвижна географска, историска и културна стварност, која истовремено располага и со искуствени и со имагинарни поими и симболи. Тие не само што укажуваат на конкретни географски простори, туку се едновременно и *евокајтори* – ментални мапи, идентитетски и структурни репери, „места на паметење“ во вистинска смисла на зборот, подложни на најразновидни бранувања и толкувања. Затоа Фуко и можеше, ослободен од субординираноста на сите категории, да го отвори прашањето за опросторувањето на историските нарации, тие што ги ставаат општествените субјекти во географска контекстуализација, таква што развива потреба за *историско мислење и паметење*, кое ќе нè ослободи од „тоталитарноста на сите идеологии“, зашто заборавот (оној анамнесис кај старите Грци) ѝ се заканува на историската матрица, која треба да понуди сигурни информација за минатите настани.

Но, засегнато од етничките, политичките и од културните диференцирања на регионот, историското паметење не може да смета само на глобалните (општествени), туку и на индивидуалните (човечки) искуства, тие што не зависат толку од рецепцијата на историската матрица, колку од *реаипропријацијата на историското минато*. Се разбира, „преместувањето на оваа гледна точка не имплицира дека мора да се напушти феноменолошката дескрипција на паметењето, без оглед на неговиот однос кон историјата“, вели Рикер [Ricoeur]. „За реаипропријацијата на историското минато од страна на паметењето може да се зборува сериозно само ако претходно се разгледаат *енигмитите* што го отежнале процесот на тоа паметење“ (Ricoeur; 11/2006: 800).

Првата од тие енигми е *сликајта на секавањеио* (анамнесис), всушност на тоа што било присутно во духот како отпечаток или трага, но веќе не е. Втората енигма е *ипрејознавањеио* (анагнорисис) на тоа што се случило, како гаранција за стварното присуство на отсутното минато, привилегија од која е лишена историјата², но не и паметењето (11/2006: 801). Третата енигма е *сведоштвоио* и тоа не само во неговата усна, туку и во писмената фаза, особено кога станува збор за документираното истражување на минатото во нашите архиви. „Сведоштвото, во извесна смисла, е екстензија на помнењето во неговиот наративен

¹ Историјата е географија растегната низ времето (Ли Блесинг [Lee Blessing]).

² „Историјата, во најдобар случај, може да даде конструкции што ќе бидат реконструкции, но меѓу реконструкциите (без оглед на нивната прецизност и блискост до фактите) и препознавањето, постои длабок логички и феноменолошки јаз“ (Ricoeur; 11/2006: 801).

стадиум, но... само тогаш кога приказната за некој настан е изнесена во јавноста“ и тоа во форма на спогодба, извештај, договор или каков било друг вид интеракција, кој се потпира на нашата доверба во туѓиот збор, вели Рикер и додава „еден поголем дел од битката на историчарите за утврдување на вистината доаѓа од конфронтирањето на сведоштвата, особено на пишаните; тука се наметнуваат прашањата: Зошто се тие сведоштва сочувани? Кој ги сочувал? Во чија полза? Таа конфликтна ситуација не може да биде ограничена на историјата како научна област затоа што повторно се јавува, и тоа на рамниште на нашите современи конфликти, на рамниште на некои крупни прашања, кои се понекогаш и колективно формулирани, во прилог на едно, а на штета на друго традиционално паметење“ (Ricoeur; 11/2006: 802).

Причините за овој вид недоразбирања лежат во причинско-последичните објаснувања на настаните од минатото, кои произлегуваат од рецепцијата и од обработката на историските материјали. Селективниот карактер на помнењето прикажан во фикционалните нарации, потврдува дека исти настани не се паметат на ист начин. Но, пред да укажам на еден такво историско искуство и на последиците од него, ќе ве потсетам на фиктивниот хронотоп во романите на писателот Славко Јаневски – митскиот топос³ Кукулино – кој, небаре *axis mundi* ги сублимира во себе и историското, и географското и биографското време. Најпластичен опис на тој *Zeit-Raum-Spiel* дава нараторот во *Чекајќи чума*, ликот Ефтимие Книжник. Вели вака: „...сиот свет е големо Кукулино, како што е Кукулино мал свет, смешен и трагичен, будалест, извртен, подзинат зачудено, рамнодушен, набожен, срдит, потиштен, тетерав, еднаш возвишен од заблужденија и тајни спогодби со светители, еднаш и многажди повеќе од еднаш, измамен и од светителите и од својот ум“ (Јаневски; 1987: 330).

Небаре згусната метафора за македонската (и балканската!) историска судбина, Кукулино е ментална мапа, која не имплицира само географски, туку и духовни, политички и морални параметри за истражувачите и за проучувачите на Јаневски и на неговото дело. Имено, во трилогијата *Миракули на ѓрозомораџиџа*⁴, тој не користи линеарна нарација и не застапува едно егзистенцијално искуство. Напротив, конфронтира различни судбини (дивергентни погледи на свет), во кои го испишува македонскиот хаос-космос. Настаните од неговиот кукулински свет се историски засведочени: ширењето на чумата во Европа предизвикана од наездата стаорци на почетокот од 14 век; распаѓањето на Византија; заземањето на Скопје (1392 година) и навлегувањето на Турците на Балканот... – но фиктивниот свет опишан во тие рамки е речиси сосема фантазмагоричен. Трите дела се раскажани од различни наратори (Борчило, Тимотеј и Евтимие Книжник), што потврдува дека Јаневски не се открива себеси како „оригинален“ творец на *Миракулиџе*, туку како приредувач на „туѓи записи“, стари ракописи и преданија, како *толкувач* (или „реставратор“) на подзаборавените митски, историски и културни слоеви во нив. А, тоа е истата таа стратегија употребена кај Киш, Павиќ (а, подоцна и кај Андоновски), која се базира на факти и на документи, па макар биле тоа истругани и повторно испишани пергаменти од кои, впрочем, е создадена и историјата. Затоа, кога го читате писмото на Славко Јаневски не можете да бидете сигурни дали ве пресретнал митот или ве зграпчила историјата, но добивате впечаток дека Јаневски употребил еден специфичен (старомакедонски архаичен) јазик, кој го дисеминирал неговиот говор градејќи ја нарацијата како дијалог со алтеритетот.

³ Епштејн би рекол *шпојохрон*.

⁴ Во неа влегуваат романите: *Легиониџе на Свети Агофонис*, *Кучешко расиџе* и *Чекајќи чума*.

Всушност, станува збор за ситуација на „преземен дискурс“, ситуација во која приредувачот на делото се повикува на своите претходници и на нивните записи⁵ за да не увери дека книгите може да се читаат и како „умножена текстуалност“ – еден, безмалку „пагански“ текст, кој ја потврдува тезата дека „литературата е направена од зборовите на нашите татковци“ (Лиотар [Lyotard]), од зборовите на нашите предци. Тие не водат кон темата за регионот, но, пред сè, кон паметењето (и заборавот!) на *историско наследство*, загатнато во насловот на мојот есеј. Затоа, ќе се вратам кон селективниот карактер на историското паметење на минатото и на неговата перспектива: социјална, економска, политичка, културална, за да укажам на последиците што во колективната меморија на балканските народи ги оставиле „ранетите“ сеќавања, кои задржале извесни критички ресурси.

Имено, во рамки на семинарот „Симболичките географии на Европа“ (одржан во Будимпешта, 2004 година), бугарската теоретичарка Марија Тодорова ја поддржува тезата за важноста на историското наследство објаснувајќи – врз примерот на Југоисточна Европа – зошто оваа географска одредница има поголема хевристичка вредност од категоријата историски регион. Тодорова појаснува дека покрај *националниот*, за неа е многу важен и *регионалниот идентитет* бидејќи како макроструктури, регионите многу често ги надминуваат и претпоставените просторни граници. Всушност, ако се земат предвид многубројните историски периоди, кои симултано, сукцесивно или дисперзивно поминале низ споменатиов географски регион, тогаш е јасно зошто богатите културни слоеви и различните традиции на Балканот создале место на „жива интеракција“ во која не престанало да се респектира различното историско наследство: хеленското, римското, византиското, отоманското..., но и комунистичкото, социјалистичкото, капиталистичкото. Затоа, дури и да сакале, субјектите од овој регион со сложена етничка микстура, која знаела да испровоцира и коментари за некаков „хендикеп поради хетерогеност“, не можеле да останат ниту рамнодушни, ниту имуни од богатите и слоевити влијанија, кои го направиле балканскиот регион поинаков од другите макрорегиони на Европа, но при тоа не го поштедиле од контроверзниот карактер на *селективниот паметење* и злоупотребите што произлегле од *заборавањето* на историските факти.

Ќе го појаснам подолу овој момент, но сакам прво да потсетам дека богатото историско наследство, како и големите миграции карактеристични за балканскиот полуномадски начин на живот, придонеле кон една демографска и етничка разновидност, која оставила значаен белег во сите области на општествениот развој: во културата, науката, политиката, економијата... Но, иако сум свесна дека овој регион на Европа е обременет со стереотипите за неговата релативна заостанатост, причините за таа фрустрација не ги гледам само во задоцнетата урбанизација и индустријализација, туку и во неможноста да бидат проживевани во целост двете големи и моќни културни и уметнички движења: европскиот хуманизам и европската ренесанса, макар што... за многу историчари на уметноста денес, проторенесансата почнала во црквичките кај Курбиново (1191 година) и Нерези (1164 година), а ренесансата во охридската „Св. Богородица Перивлептос“ (1295 година), цели два века пред европската. Иако прекрасно звучи и уште помоќно значи ова сознание, кај

⁵ Како „приредувач“ на триптихонот *Миракули на Ѓрозоморајџа*, писателот Славко Јаневски укажува дека записите на Борчило, Тимотеј и тие на Евтимие Книжник, поминале низ рацете на извесен Кузман З. (1963), инаку лик од неговиот роман *Стебла* (авторска преработка на првиот македонски роман, *Село зад седумте јасени*).

мене, сепак, преовладува еден друг момент, кој вели дека причините за овој „недостиг“ на Балканот се совпаѓаат со почетоките на отоманското владеење, кое го ставило регионот во една временска и просторна гетоизација. За да бидам појасна ќе употребам еден цитат од *Тврдоглави* на Јаневски. Ми изгледа доволно илустративен. Имено, првите страници од овој роман даваат метафоричка слика на европскиот простор во годината 1835,⁶ која – небаре збиена симултана проекција на историски личности и настани – се одвива вака:

„Во илјада осумстотини триесет и петтата година завршува гимназија Карл Маркс... Истата година... Његош ја создава првата печатница во Црна Гора... а Џејмс Гордон ја изненадува Америка со дневниот весник *New York Tribune*, големиот врвник на непознатите *Новине хорвајтске* на Људевит Гај...; Во тоа време, иако знае дека се поминати шест или седум години откако Американецот Јозеф Хенри ги создал електромагнетите со голема сила, Европа не знае дека во еден дел на Македонија мажите се впрегнуваат во рала и во двоколки... Истата година Балзак објавува едно од своите сто и повеќе книги... а во Македонија, некаде во Леринско, потурчени се со сила три девојки, четвртата е силувана и оставена на пченкарна нива со пресечено грло... Во исто време, во некои европски домови навлегува покуќнината Бидермаер... по неа, многу подоцна (денес), ќе копнеат внуците на македонските селани од Кукулино... Во таа илјада осумстотини триесет и петта, продолжува во Африка и во Азија движењето на европските колонизатори и се грчи на крвав камен Македонија“ (Јаневски; 1983: 7-9).

Иако прилично илустративен – небаре паноптикум со шокантен приказ на состојбите во едно реално и не толку туѓо простор-време – наведениот цитат ме води кон размислувањето на Валтер Бенјамин [Walter Benjamin], кој во есејот од 1940 година, насловен „За концептот на историјата“, го вели следново: „Историзмот се задоволува со воспоставување каузална низа од различните моменти од историјата. Меѓутоа, ниту една состојба на нештата, која претставува причина, со самото тоа не е историска. Таа станала таква подоцна, благодарение на настаните што од неа можат да бидат оддалечени со милениуми. Историчарот, кој тргнува од ова размислување... ја согледува констелацијата во која влегува неговата епоха, која е целосно оформена преку некоја поранешна. Така го заснова сфаќањето за сега присутното време како ‘сегашност’ во која се наоѓаат парчиња од месијанската сегашност“ (2010: 121-122).

Тоа ме тера да се прашам, постои ли воопшто, уверлив холистички приказ на европската историја, во кој – барем еднаш – Балканот не ќе биде третиран како територијален субрегион, како „царство на сенките“, зона на симболичкото несвесно на Европа, нејзината демонска природа, *внатрешниот друг*, кој „ништо не заборава и ништо не учи, кој и натаму бие вековни битки, додека другиот дел од Европа е зафатен со брзиот процес на глобализацијата“ (Žižek; 2001: 152). Би било интересно да се укаже на еден таков, макар и задоцнет обид, зашто – седумдесет и осум години по споменатата 1835 година, само неколку месеци пред почетокот на Првата светска војна, Карнегиевата фондација за меѓународен

⁶ Годината го означува и почетокот на Кримската војна, таа од 1853 година до 1856 година, која се водела меѓу Русија и Алијансата (Турција, Велика Британија и Франција), заради превласт на Балканот и на Средниот Исток. Повод за таа војна било недоразбирањето меѓу католичкото и православното свештенство околу светите места во Ерусалим, што резултирало со прекин на дипломатските активности меѓу Русија и Турција, по официјалното одбивањето на Турција да го признае рускиот протекторат врз православните народи, кои се нашле во нејзините империјални граници. Војната завршила со победа на Алијансата, а останала запаметена по огромните загуби и по логистичката од двете страни.

мир во Вашингтон, 1914 година, го публикува „Извештајот на меѓународната комисија за испитување на причините и на начините во водењето на Балканските војни“⁷. Има таму еден момент, кој, ако може да им се верува на угледните поединци што ја сочинувале Комисијата, меѓу кои и неколкумина универзитетски професори и тројца нобеловци, можел да ги преобрази работите нудејќи поинаква перспектива за Балканот, се разбира, само во случај ако не биле занемарени споменатите енигми на Пол Рикер: сеќавањето, препознавањето и сведочењето. Имено, тие реферираат на три клучни моменти: потенцијалните недоразбирања меѓу историчарите и бранителите на историското паметење, контроверзиите што произлегуваат од должноста да се помнат историските факти и злоупотребите сврзани со навиката да се забораваат⁸.

Затоа, сфатено како должност, сеќавањето (и заборавот, исто така), имаат морална димензија. Сврзана е со трагата и со нејзиното бришење, но без оглед дали е таа во нашата свест или во сочуваните архивски документи, кога се работи за реапропријација (присвојување) на историското минато, последиците од тоа бришење можат да бидат големи. Затоа е многу важно да се заварди една правно-политичка рамка, која ќе ги намали последиците (како и во практиката со амнестијата⁹ – тој „заборав по нарачка“, кој го одржува мирот и спокојството во модерната демократија). Но, постои еден филозофски проблем, потсетува Рикер. „Зар практиката од амнестијата не се покажа како штетна за вистината и за правдата? Каде поминува линијата на разграничување меѓу амнестијата и амнезијата? Одговорот на овие прашања не треба да се бара во политичкото, туку во најинтимното рамниште кај граѓаните... Секој од нас е должен да не го заборава минатото, туку да зборува за него, мирно и без лутина, колку и да боли тоа“ (11/2006: 807).

Затоа, ќе потсетам сега дека еден од извештаите што од теренот ги испратила тогаш Комисијата (именувана според американскиот индустријалец Матју Карнеги [M.Carnegie]), завршил со констатација што го содржела следново: „слободно можеме да кажеме дека единственото нешто на Балканот што постои од европската култура, единствената склоност кон европската цивилизација што е забележлива тука, по векови и векови минати под азијатска византизација, е *свесноста за националноста*... Затоа, *секаде и секогаш кога на Балканот ќе се јавеле национални чувства, таму во извесна мера почнувала и цивилизацијата, а бидејќи националната свесност најдобро се покажува во војна, војната на Балканот е единствениот пат што води кон мирот*...“¹⁰ (Todorova; 73/19, 2005: 91; курзивот е мој). Нели тие што

⁷ Carnegie Endowment for International Peace, *Report of the International Commission to Inquire into the Causes and Conduct of the Balkan Wars*, Washington D.C., 1914. Заstrašувачките податоци што ги собрала Комисијата при нејзината посета на Балканот во текот на 1913 година – сведоштва за воените злосторства и за кршењето / непочитувањето на меѓународните конвенции, предизвикани од мегаломанските идеи на земјите што биле учесници во споменатите војни: Голема Грција, Голема Бугарија и Голема Србија – *йао-нале во заборав* по избувнувањето на Првата светска војна.

⁸ „Зар воздухот што се дишел во претходните времиња не допира до нас? Зар во гласовите што ги слушаме не постои одек на тие што сега молчат?“ (Бенјамин; 2010: 108).

⁹ „Таа почнува со оној славен декрет, прогласен во Атина, 403 година пред Христа, кој забранува потсетување на злосторствата направени од двете завојувани страни, злосторства што се нарекуваат ‘несреќи’; оттаму и заклетвата што граѓаните, секој одделно, морале да ја изговораат: ‘Нема да потсетувам на несреќите’ (*мнесикакеин*)“ (Ricoeur; 11/2006: 807).

¹⁰ Истив извадок е застапен и во книгата *Замислувајќи го Балканот*, но со проширен коментар, кој во ироничната и духовита провокација на Марија Тодорова изгледа вака: „Во таа смисла, ‘комитата’ што крие динамит во поштенскиот брод во солунското пристаниште е претставник на европската цивилизација,

успеале да победат некогаш, учествуваат во триумфалните поворки што газат преку победените денес? „Во согласност со традиционалната практика, во триумфалните поворки се носи и пленот. Тој плен се нарекува културна придобивка“, вели Валтер Бенјамин и додава – „не постои документ за некоја култура, кој истовремено не е и документ за нејзиното варварство“ (2010: 112).

Совршено сум свесна дека постои „идеологизирано сеќавање“ со кое може да се манипулира (како и со можностите што ги отвора работата врз наративното конфигурирање на нашите и на туѓите нарации), но една од драгоцените придобивки на психоанализата е таа дека ние не можеме сè да заборавиме, колку и да сакаме да го направиме тоа, исплашени од помислата на минатото и од потиснатото сеќавање. Затоа – за да биде иронијата уште поголема – размислувајќи на истава тема, Марија Тодорова доаѓа до констатација што му дава тон на целото мое излагање, а се однесува на следново: дека балканскиот национализам „описан подоцна како суштински туѓ на западниот граѓански и, божеи, ‘цивилизиран’ национализам“, бил единствената карактеристика, која, според извештајот на Комисијата, можела – макар и привидно – да се смета за европска!? (види кај Тодорова; 2001: 195; чуденката е моја). Но, зар наследената, и за Балканот карактеристична придобивка на етничка и на верска комбинација од времето на Османлиското Царство, а, всушност, од времето на Римското и Византиското Царство, не е спротивна на концептот за еднонационални држави, преземен од земјите на западниот свет, поради кои некои англиски конзервативни политичари се најголемите заговорници на идејата дека континентална Европа денес функционира како нова верзија на Отоманската Империја, со Брисел како Нов Истанбул, како центар на деспотска моќ, која создава просторни гета во внатрешноста на Европа, доволно испровоцирани да ја доведат во прашање стабилноста на нејзините граници... Макар што, ако воопшто може да му се верува на нашиот Јаневски, неговата констатација во врска со Кулулинци и не е толку далеку од вистината: „историјата многу не го засегаše Кукулино и селаните никогаш не знаеја кој им е кесар и како му е името“. Затоа, навраќајќи му се на овој македонски писател, ќе речам сега дека колку и да ги познавал културните, политичките и општествените околности на регионот, во времето кога настанувале неговите романи, Јаневски не ни претпоставувал какви сè импликации би можеле да побудат тие кај неговите толкувачи. Но, едно е сигурно: застапувајќи дивергентни погледи на свет, тој – сосема рационално – успеал да ги инкорпорира своите интелектуални и политички ставови опишувајќи го македонскиот, а всушност балканскиот хаос-космос. Така, промовирајќи се како *толкувач* („реставратор“) на историските и на културните настани во регионот, им оставил на идните генерации не само литературно, туку и културно-историско наследство, кое може

додека Хилми-паша (Хусеин Хилми-паша, великиот везир и главниот инспектор за Македонија, кому Даме Груев, еден месец по задушувањето на Илинденското востание, му испратил заканувачко писмо незадоволен од жестокоста со која биле спроведувани одлуките на реформираната отоманска политика на Балканот – додала А. Бановиќ), тој мазен, култивиран господин, кој од својот кабинет во солунската резиденција ги управува ‘македонската реформа’ и ‘Мирцштегската програма’, не е тоа... *Наскоро, првосвештениците на европскиот мир и цивилизација, истиот тој комити, од претставник на европската цивилизација, ќе го претворат во зачетник на меѓународниот тероризам*“ (Тодорова; 2001: 195; курзивот е мој). Ќе го дополнам ова тврдење со зборовите на Петер Слотердајк [Peter Sloterdijk], кој во разговорот со Алан Филкенкраут [Alain Finkelkraut] изнесува едно интересно размислување. Реферирајќи на францускиот јакобизам, Слотердајк го вели следново: „...пред-државната свест мора да помине низ стадиум на тероризам... тероризам инхерентен на европскиот курикулум што води кон држава - нација“ (Finkelkraut & Sloterdijk, „Otkucaji svijeta. Dijalog (II. Dio)“, во: *Evropski glasnik*, X/2005, стр. 119).

многу да подучи. Конечно, дури и да претежнува во него една песимистичка перспектива за Балканот како специфичен *Zeit-Raum-Spiel*, не треба да се откажеме од одговорот што го нуди баналната, но индикативна парабола – *йовеке љубов, йомалку омраза! или, зошто е йошребна свесит за историскојо наследсйиво* – содржана во ироничниот и провокативен наслов на една Жижекова¹¹ книга, зашто, како што вели Валтер Бенјамин, „ништо од тоа што некогаш се случило не треба да биде загубено за историјата. Секако, само на избавеното човештво сосема му припаѓа неговото минато. Тоа значи: само избавеното човештво може да го цитира своето минато во секој момент. Секој момент што ќе го проживее станува citation à l'ordre du jour – а тој ден е денот на последниот суд“ (2010: 109).

Литература:

- Ricoeur, Paul (11/2006): „Памќенје, Povijest, Zaborav“ in: *Europski glasnik*, Zagreb
- Бенјамин, Валтер (2010): „За концептот на историјата“ во: *Илуминации (форми и фрагментации): избрани есеи*, Или-или, Скопје
- Todorova, Marija (73/19, 2005): „Šta je istorijski region? Premeravanja prostora u Evropi“, *Reč: časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja*, Beograd (<http://www.fabrikaknjiga.co.rs/rec/73/81.pdf>)
- Тодорова, Марија (2001): *Замислувајќи го Балканот*, Магор, Скопје
- Todorova, Marija (2010): *Dizanje prošlosti u vazduh. Ogledi o Balkanu i Istočnoj Evropi*, Biblioteka XX vek, Beograd
- (2000): *Поранешините Балкански војни 1912-1913*. Извештај на Карнегиевата балканска комисија, Култура, Скопје
- Kembel, Džeremi (2005): *Lažljivčeva priča: istorija neistine*. Biblioteka XX vek, Beograd
- Mihnjik, Adam (84/1990): „Bele mrlje“ in: *Treći program*, Beograd
- Kramarić, Zlatko (2009): „Balkan – Povijest – Trauma“ in: *Identitet, tekst, nacija: interpretacije crnila makedonske povijesti*, Naklada Ljevak, Zagreb
- Žižek, Slavoj (2001): „Napuštanje balkanskih sablasti“ in: *Manje ljubavi, više mržnje! Ili, zašto je vredno boriti se za hrišćansko nasleđe*, Beogradski krug, Beograd
- (2003): *Balkan kao metafora: između globalizacije i fragmentacije*; ed. Dušan I. Bjelić & Obrad Savić, Beogradski krug, Beograd
- Zlatar, Andrea (1989): *Istinито, lažno, izmišljeno: ogledi o fikcionalnosti*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb
- Hačion, Linda (1996): *Poetika postmodernizma: istorija, teorija, fikcija*, Svetovi, Novi Sad
- Jenkins, Kaith (2008): *Promišljanje historije*, Srednja Europa, Zagreb
- Bahtin, Mihail (1989): „Oblici vremena i hronotopa u romanu: ogledi iz istorijske poetike“, *O romanu*, Nolit, Beograd

¹¹ Slavoj Žižek, *Manje ljubavi, više mržnje! Ili, zašto je vredno boriti se za hrišćansko nasleđe* (2001).

- Старделов, Георги (2010): *Слушајте ли, каинавелијци* (Славко Јаневски: книжевна генеологија), Македонска академија на науките и уметностите, Скопје
- Урошевиќ, Влада (2005): *Алки што се надоврзуваат* (Собрани дела – 6), Магор, Скопје
- Бојациевска, Маја (2002): *Мит, книжевност, идентитет*, Сигмапрес, Скопје
- Киш, Данило (1998): *Гробница за Бориса Давидовича*, Књига-комерц, Београд
- Pavić, Milorad (1991): *Hazaraki rečnik: roman leksikon u 100 000 reči*, Prosveta, Beograd
- Јаневски, Славко (1987): *Миракули на ѓрозоморајта*, Македонска книга, Скопје
- Јаневски, Славко (1983): *Тврдоглави*, Мисла, Скопје
- Андоновски, Венко (1993): *Фрески и ѓројески* (раскази за ојсустивото), Македонска книга, Скопје

ЗЛАТКО КРАМАРИЌ

**КОНСТРУКЦИЈАТА НА ИДЕНТИТЕТОТ ВО
ХРВАТСКАТА И ВО МАКЕДОНСКАТА КНИЖЕВНОСТ**
(ВРЗ ПРИМЕРИ ОД РОМАНИТЕ НА М. ЈЕРГОВИЌ И НА П. АВИРОВИЌ)

Резиме: Конструкцијата на идентитетот во хрватската и во македонската книжевност (врз примери од романите на М. Јерговиќ и на П. Авировиќ)

И најновата книжевна продукција и во хрватската и во македонската книжевност покажува дека одредени идеи на „југословенството“ сè уште се живи. Во овој текст а priori не го отфрлив правото на авторите (М. Јерговиќ и П. Авировиќ) на тие идеи во своите книжевни текстови да им дадат свој книжевен и политички идентитет.

Но, исто така, сакав, повикувајќи се на современите теории на нацијата / идентитетот, да покажам дека идејата за „југословенството“ не е во никаква (цивилизациона, вредносна...) предност во однос на некои други идеи со спротивен политички / идеолошки предзнак.

(Етно)национализмот не само што не мора нужно да прерасне во некои од своите патолошки аспекти / расизам, туку во одредени историски ситуации претставува историска нужност – се појавува како најадекватен одговор на хаотичните и кризни ситуации во општеството.

Клучни зборови: идентитет, (етно)национализам, носталгија, југословенство, патриотизам vs космополитизам.

*Југословенскиот имагинариум беше свесен,
а националниот ѝојсвесен на Југославија на Тито.
Горе беше Маркс – долу Фројд.
(Дубравка Ораиќ-Толиќ)*

Во последно време сè почесто, и во книжевните текстови, и во сериозните историографски, етнографски, антрополошки студии, како и во неодамнешните публицистички текстови, се поставува прашањето дали расплетот на југословенската криза од крајот на

осумдесеттите години на минатиот век можеше да биде поинаков од тоа што беше.¹ Поточно, не можеше ли таа трескавична политика на идентитетот, која, без сомнеж, ги обележи 80-тите години на минатиот век во Југославија, да појде од некои други премиси, а не од тие од кои појде: „следејќи ја динамиката (односот – заб. на З. К.) на јас – не-јас, во која јас треба да го огради сопствениот простор и од него да го отстрани не-јас, политиката на идентитетот самата себеси се увери дека учествува во праведна реконструкција токму на тој идентитет што го проскрибираше поранешниот (комунистичкиот, тоталитарниот – заб. на З. К.) режим – регионалниот интернационализам, мултикултурноста што парадоксално ја хранеше енергијата на транскултурноста и на низкултурноста – сите, во голема мера, манифестации и сегменти на еминентно постмодерните впишувања на идентитетот во текстурата на замислените наднационални, социјалистички и федеративни и, за време на нејзиното настанување (1945), историски компромисни заедници, со декрет и преку ноќ, во име на заедничката иднина. Таа потрага се одвиваше во крв. (...) Роџер Коен [Roger Cohen]

¹ Нема сомнеж дека ова прашање се поставува како реакција на сите трауми, кои не заобиколиле ниту една страна во тие конфликти, кои, на овие простори, се случиле по распадот на поранешната држава и за време на тој распад. Тоа прашање го поставуваат и тие на кои никако не им е јасно зошто дисолуцијата на поранешната држава морала да биде толку насилна и болна, зошто некои политички елити на овие простори на политичкиот дијалог му претпоставиле некои други решенија, зошто некој мислел дека африканските начини на решавањето конфликти се подобри од чехословачкиот начин на решавање проблеми?

Повеќето од тие што кои ги поставуваат овие и слични прашања, сметаат дека најголемите виновници за траумите и за несреќите треба да се бараат меѓу тие што во 80-тите години мислеле дека посветеноста на „нацијата“ и на сè друго што оди со тој феномен, ќе ги реши сите тогашни политички и други несогласувања. Но, би требало со многу поголема внимателност да се анализираат сите случувања во југословенското општество, кои му претходеле на сето тоа и создале претпоставки токму енергијата на национализмот да се наметне како единствено можно решение на сите тогашни политички разлики и несогласувања. А, тие разлики биле евидентни! Иако Југославија и по донесувањето на Уставот од 1974 година и понатаму останала *par excellence* унитарна држава, разликите во таа „единствена“ држава биле повеќе од драматични и се читале во сите сегменти на животот – од културолошките до економските.

Една од најважните разлики во таа држава за мене, беше степенот на сензибилизираност кон вредностите на цивилното општество во поединечните средишта на државата: од многу високо во Љубљана, до многу ниско во Сараево, Скопје, Приштина, Подгорица. И тој однос кон вредностите на цивилното општество во голема мера ќе влијае и на степенот на (не)успешност на транзицијата во одредени републики на поранешната држава. Затоа биле во право тие (на пример, Еуген Пусиќ), кои ја доведувале во прашање идејата за единственото југословенско општество – фактот дека живеевме во иста држава не значеше дека живеевме и во исто општество! Исто така, треба да се каже дека во југословенската јавна сфера не функционираа непристрасни институции, кои би создавале амбиент дека расправиите за „културните разлики и конфликтите за културните нарации можат да се одвиваат без доминација“ (S. Benhabib; 2002: 8). Очигледно дека ниедна политичка елита за време на траењето на втората Југославија не разбирала дека Југославија е само имагинативна заедница, која не е имуна на поделбите и дека еден од нивните најделикатни политички предизвици е одговорот на прашањето како да се интегрираат сите тие разлики (политички, економски, културни, религиски, јазични...) во таа „нова“ конструкција, а во која тој факт на несогласување во ниту еден момент нема да го доведе во прашање функционирањето на државата. Секако, тие несогласувања требало да претставуваат предизвик за демократските процеси или, според зборовите на Ш. Муф, несогласувањата се „највиталниот елемент на демократијата“ (2007: 17)! Затоа не треба лесно да се отфрлаат размислувањата на тие автори, кои многу сериозно предупредуваат дека изворите на етничкиот конфликт во поранешната држава се наоѓаат во институционалната структура на државата, кои со својата неизбежна логика и довеле со специфичниот карактер на конфликтите во таа држава. Имено, тие институционални структури се вкоренети во федералното устројство на државата и во согласност со претпоставените етнички граници ги создале сите претпоставки за конфликт и „...оне-возможиле политички коалиции што би родиле умерени опции во контекст на чувствителните прашања“ (B. Crawford, 1998: 198-9).

беше уверен дека тоа е така затоа што хрватските, босанските, српските... етнонационалните и културолошки истории, во голема мера биле закопани длабоко во титоистичките „херметички затворени јами на историјата“ (N. Petković; 2010: 25), во кои ниту на една од тие нации не ѝ било допуштено сама на себе да си изврши вистинска интроспекција. Имено, дури со постапката на интроспекција нациите здобиваат способност за искрено соочување со сопственото зло, со сопствените грозоти, кои низ историјата се правени во нејзино име. За жал, на просторите на поранешните држави секој сериозен обид за егзорцизам бил институционално оневозможен! И, место по 1945 година победниците да учествуваат во создавањето на еден релаксирачки политички амбиент во општеството, кое на крајно дискретен начин, со многу разбирање, без непотребна нервоза и закани од санкционизам, ќе го поттикнува и индивидуалното и колективното соочување со злото, каде што националните катарзи би претставувале логична последица на новите општествени односи, „живот во вистина“, тоталитарниот / комунистичкиот режим целосно свесно ја избрал најлошата (а воедно и најопасната) можна солуција – перманентниот „живот во лага“,² кој произведува чувство на целосна несигурност, каде што постојано сте изложени на можноста кој било, во кое било време, слободно да може да ве обвини за (не)дела, кои, во некое време, ги направиле „другите“. Идеолозите („рибарите на човечките души“) на режимот вистински се труделе (еден од забележливите резултати на тој труд, меѓу другото, секако, е и конструкцијата на нарацијата за логорот во Јасеновац,³ кој со своето свесно умножување на и така ужасниот број жртви на тој логор, требало да конструира тајно чувство на грев во меморијата на една нација, а за да се одбрани од тоа неподносливо чувство, деловите на таа нација ќе одговорат со една друга нарација – со потиснатата / домашна приказна за блеибуршката трагедија, во која на сличен начин се „ужива“ во умножувањето, овој пат на сопствените жртви бидејќи наивно се мислело дека со ова спротивставување на двата еднакво трауматични нарации ќе се релативизира првиот, јасеновачкиот грев, кој во синцирот злосторства ѝ претходи на блеибуршката трагедија: вистина е, правевме зло(сторства), но за тоа / тие зло(сторства) скапо плативме, казната, исто така, беше неправедна и ужасна, дури, можеби, и пострашна од „нашите“ направени зла) тоа чувство на „вина“ да биде доминантна константа на животот во општеството од кое како поединци никогаш не можеме целосно да се ослободиме. И една таква недефинирана состојба нужно резултира со крајно меланхолични расположенија, кои во одредени (не)времиња не е едноставно да се контролираат и кога нешто многу долго се потиснува, тогаш е јасно дека првата јавна артикулација на тоа што систематски се потиснува ќе биде полна со неконтролиран гнев бидејќи една нација не може „во недоглед да се

² „...кај народот, отсекогаш, вистината е врзана само за сонародниците (...) На лагата на колонијалната состојба, колонизираниот човек одговара со иста лага... Вистинито е тоа што го турка во пропаст колонијалниот режим и тоа што помага за подем на нацијата. Вистина е тоа што ги заситува домордците, а ги уништува странците. Во колонијалниот контекст не постојат вистински ставови. А, добро е само тоа што ним им нанесува зло“ (F. Fanon; 1973: 11). Иако овој цитат од културната книга на Ф. Фанон, *Презрението на светиот*, се однесува на антиимперијалистичката борба на земјите од третиот свет против колонијалните сили, тој на големо може да се преслика и на меѓунационалните односи во втората Југославија, каде што некои секогаш се чувствувале како тие што некој друг ги колонизирал, па во согласност со тоа чувство и го граделе својот постколонијален идентитет и политичките / културалните стратегии, кои не секогаш се темелеле на универзалните вредности и на хуманистичкиот концепт.

³ Со феноменот на „логорот“ повеќе се занимавав во текстот „Сите наши логори“. Во тој текст покажав дека логорите не се работа на минатото, туку дека претставуваат номос на политичкиот простор во кој живееме и денес!

поистоветува со своите мачители, предавници, крадци, ниту постојано да ги сакрализира своите победени, стрелани, своите маченици. Таа, пред сè, мора да ги слави своите херои, мажи или жени, кои во најкритичните моменти се осмелиле да дадат отпор, кои на народот му овозможиле да се исправи и да оди со подигната глава“ (Р. Bruckner; 2009: 92).

Но, да се вратиме на констатацијата на Н. Петковиќ! Мора да се признае дека оваа констатација, на прв поглед, не е без теориски шарм. Но, едно е да се биде „теориски шармантен“ (што често е второ име за целосна теориска површност и термилошка непрецизност), а сосема друго нешто претставува коректниот и длабински опис на реалната состојба во општеството на крајот на 80-тите години од минатиот век на просторите на поранешната држава. Пред сè, авторот на оваа „шармантна опсервација“ би требало да ни понуди некои конкретни докази што би ја потврдиле неговата констатација дека тие манифестации на „постмодерните впишувања на идентитетот во текстурата на замислената надзаедница“, во секој поглед, се надмоќни во однос на впишувањето на тој (партикуларен) идентитет, кој не е склон кон тоа да види некаква голема „предност“ на впишувањето во некоја надзаедница, па макар и да е само „замислена“ како дел од проектот на „заедничка иднина“. ⁴ Не можам да му избегам на впечатокот дека Н. Петковиќ, но и многу други автори, во своите анализи

⁴ За сите наши лутања до конечниот национален избор, со цела низа критичко-историски рефлексии, можеме да читаме уште во текстот на Крлежа, *Излеј во Русија* (1926): „Секогаш ми е непријатно кога ќе ме прашаат од која националност сум. Навистина! Од која народност, сум, всушност, јас? Во основно, кога ги кршеме вратите на дворот, му викавме на унгарскиот бан фуј и бевме јунаци како Стјепко Грегоријанац од *Злајшото на злајшарој*, тогаш бев Хрват, старикивканец, кватерниковец, интрасинглантен пристапник кон хрватската максималистичка програма, Самохрват, Сехрват, Натхрват... Бевме Југословени во тесна смисла, т.е. во т.н. културна смисла, т.е. секој од нас го влечеше со себе на коноп оседланиот шарко на Марко Крале во репрезентативни цели, скулпторот Мештеровиќ и нашиот народ... Бевме Срби, одмаздници на Косово или пансловени и за словенството зборувавме како за органска целина. Ние Словените! Од Алјаска до Стењевац! ...Ние Толстој и Соловјев... Значи, бевме Срби, убијци на Обреновиќ, одмаздници на Косово, Пиомонтези! Но, тогаш го доживеавме тој Пиомонт и денес – секако – не сме веќе Пиомонтези... Што сме тогаш? Австрија пропадна, значи Австријци веќе не сме, Срби не сме, зошто да лажеме дека сме кога не сме. Југословени не сме бидејќи ако југословенството е тоа што сака војводата Степа Степановиќ, или југословенскиот монополист Јурица Деметровиќ, кој паметен може да е денес со нив Југословен? Значи, ни преостанува да ја посипеме главата со пепел и да се вратиме под закрилата на тоа неверојатно и исплукано хрватство... со кое Стипица Радиќ држи една иста пијана здравица веќе триесет години“ (2005: 371-372). И тоа што ни М. Крлежа, а ни многу други по него никако не успеале да го разрешат на задоволувачки начин е тој момент кога политиката на идентитетот веќе не било можно да се разбира исклучително во приватната сфера бидејќи таа политика својата потврда решила да ја бара и во јавната сфера. За некои теориски сомнежи, пак, овие, очигледно, вечни дилеми меѓу етноцентризмот / национализмот и космополитизмот да се види во: Martha C. Nussbaum & J. Cohen (прир.), *Za ljubav domovine, XX vek*, Beograd, 1999, особено студијата на Марта К. Нусбаум, „Патриотизам и космополитизам“, стр. 9-29. Станува збор за текст во кој, без остаток, се бранат космополитските вредности, а секое националистичко гледиште се смета за одвратно. За разлика од М. К. Нусбаум, Ејми Гутман во текстот „Демократски граѓански статус“ (во истиот зборник, стр. 81-89), смета дека национализмот и демократското образование не се исклучуваат бидејќи „градењето праведни демократии, пак, е нужен услов за да се постигне правда во светот“ (1999, 83).

Со оваа проблематика се занимава книгата: С. Douzinas, *Ljudska prava i imperija, Politička filozofija kosmopolitizma*, Službeni glasnik, Beograd 2009; особено упатувам на тие делови од книгата во кои на критички начин се проблематизираат ставовите на Р. Рорти. Една од неговите „заводливи“ тези, секако, е мислењето дека главната стратегија за ширење на човековите права и на демократијата претставува раскажувањето приказни за болката, страдањето и за понижувањето што се случуваат низ светот. Имено, Р. Рорти смета дека токму со таа педагогија на сочувствување се создаваат претпоставки, кои им овозможуваат на луѓето да се стават во позиција на презрените и на угнетуваните, односно да се доведат во позиција да се направат помилостиви и помалку склони кон убивање и мачење на другите. Конечно, зар

свесно го игнорираат фактот дека тој „надмоќен“ проект на „заедничката иднина“ имал своја „формативна предисторија“ (Ж. Бодријар) и дека ако сакаме да бидеме и политички и теориски коректни, тогаш не можеме да ја забораваме таа „формативна предисторија“, која, очигледно, од почетокот не им била толку добра и несомнена на сите нејзини учесници, како што тоа, за нијанса, им се чини на овие комотни теоретичари – тоа што на едните им се чини слобода, за другите може да биде политичко ропство! (Токму од тие причини формулата на М. Биро „авторитарни политичари + контролирани медиуми + посткомунистички човек“ (1994: 38), со која овој автор ги одредува темелните виновници на граѓанската војна во Југославија, е само делумно точна бидејќи во таа формула недостигаат тие елементи, кои поблиску би го дефинирале политичкиот и другиот контекст на „формативна предисторија“). Исто така, може да се постави и едно друго прашање: дали, можеби, токму оваа агресивна политичка волја за наднационална изградба довела до идентитетско повлекување во своите граници, кои во одреден историски момент вешто / среќно ќе ги искористат партиите на десниот политички спектар (треба да се биде искрен и да се каже дека ниту тоа, на просторите на поранешната држава, не било правило бидејќи таа недефинирана политичка ситуација во прво време вешто ја користеле исклучително партиите на левицата бидејќи ако сакам да бидам политички коректен, тогаш морам да кажам дека токму тие партии – станува збор за Сојузот на комунистите на Србија, Сојузот на комунистите на Словенија, Сојузот на комунистите на Хрватска..., партии што статутарно функционирале во истата партија, Сојузот на комунистите на Југославија, кои во политичкиот живот се однесувале како целосно самостојни партии, кои во своето политичко дејствување биле целосно независни од партијата, чијшто интегрален дел биле, на крајот на 80-тите години на 20 век први систематски почнале со манипулации на националните чувства; колку на прв поглед овој факт и да звучи неверојатно, всушност, е и повеќе од логичен бидејќи тие години привилегијата јавно да дејствува и да учествува во конструкцијата на општествената стварност ја имала само комунистичката партија; каде што секој друг облик на политичко дејствување бил оневозможен со позитивни законски решенија). Тоа би значело дека политичкиот идентитет, всушност, е политичка стратегија со која крајно рационално диспонираат актери, кои може да се идентификуваат,⁵ и што вешто

Д. Леви и Н. Шнајдер не предупредија дека ништо не било „покосмополитско“ од нацистичките концентрациски логори и од логорите на уништување!

Во педагогијата на сочувство се енкодирани и романот *Тајко* на Миленко Јерговиќ и *Цихаз* на Пајо Аврировиќ, кои послужиле како предлошка за мојата анализа на конструкцијата на идентитетот во хрватската и во македонската книжевност.

⁵ За инструментализацијата на конструираниот идентитет инструктивно пишуваше: J.F. Bayart, *L'Illusion identitaire*, Fayard, 1996. Според него, „нема природен идентитет што би можел да ни се наметне насила (...). Постојат само идентитетски стратегии, кои смислено ги воде препопознатливи актери – српските комунистички апаратчици (тоа, секој на свој начин, биле и С. Милошевиќ, но и Д. Ќосиќ, кој, рака на срце, сакал за себе да кажува дека е писател, а не политичар, но во српскиот случај токму писателите: В. Драшковиќ, М. Беќковиќ, В. Лубарда, покрај веќе споменатиот Д. Ќосиќ, најактивно учествувале во митологизацијата на етносот и во етнонационалистичкиот партикуларизам; рака на срце, во тие настојувања имале достоинствени партнери и меѓу тогашната партиска елита, која од една страна, во страв да не ја загуби власта, а од друга страна, пак, поради фактот дека комунистичката идеологија нагло ја губела живоста, била присилена во што поголема мера да го користи национализмот како легитимно средство за одржување власт – заб. на З.К.) преправени во ултранационалисти, руандски Хуту екстремисти, нивни паравоени единици – и идентитетските соншета или кошмари кон кои се свртуваме бидејќи нè маѓепсуваат или нè тероризираат“. Цитирано според: *Identitet(i), Pojedinac, grupa, društvo*, прир: Cathrine Halpern & Jean-Claude Ruano-Borbalan, Cléo, Beograd, 2009, стр. 26.

ја користат за сопствените / партикуларни интереси. Затоа, се согласувам со тие што сметаат дека космополитизмот, всушност, како и сите негови деривати – глобализмот, мултикултурноста... – имаат убава, возвишена аура, но дека тој / тие, сепак, во крајна линија претставува / ат илузија, може / ат да бидат еднакво незгоден / ни, како и национализмот.⁶ Очигледно е дека проблемите не се јавуваат во тој момент кога политиката на идентитетот веќе не се задоволува со одбрана на идентитетот во приватната сфера, која класичниот либерализам, како и нашиот „постмодерен“ теоретичар од универзитетска провиниенција, ја сметаат за доволен простор за мултиплицирање на идентитетот, туку кога политиката на идентитетот ќе се врти кон репрезентација на идентитетските моменти во јавната сфера! Различноста можела слободно да се практикува во приватната сфера, но можноста јавно да се чита и пред очите на другите, на „универзалистите“ не им била прифатлива бидејќи тие во таквата политика на идентитет попрепознавале партикуларистички тенденции, кои нужно водат кон признание на позитивните предикати, а сето тоа, во крајна линија, претставува опасност за нивната идеална држава со „средна големина“.

Во овој текст поаѓам од претпоставката дека и едната и другата „потрага по идентитет“, и наднационалистичката и националистичката, се легитимни потраги и дека е погрешен секој теоретски пристап што мисли дека меѓу тие две потраги по идентитет постојат вредносни / цивилизациски разлики во корист на едната или на другата: јас никако не гледам никакви значајни разлики во фактот што некои луѓе се посклони да практикуваат партикуларни интереси, а други, пак, смислата на своето постоење ја гледаат во подражавањето на универзалистичките концепции! Конечно, и мојот сопствен политичко-теориски живот е обележан со движење меѓу имаголошкиот простор на југословенската идеја, која е отелотворена во текстовите и во идеите на Ј. Ј. Штросмаер и на М. Крлежа; но, исто така, немав ништо против своите теориски проекции, во одреден историски момент,⁷ да се обидам да ги

⁶ Сп. Gertrude Himmelfarb, „Iluzije o kosmopolitizmu“, во: Martha C. Nussbaum & J. Cohen, *Za ljubav domovine*, XX vek, Beograd, 1999, стр. 89-95. Во овој текст авторката од сопственото искуство, станува збор за германска Еврејка, која и тоа како била болно свесна за сите последици на германскиот див национализам, кој не толку одамна една изразито просветена, цивилизирана земја успеал да ја претвори во земја на варварство и на убивање, со многу тактичност предупредува на некои опасности што космополитизмот нужно ги генерира: „Над сè, космополитизмот ја фрла во сенка, дури и ја негира даденоста на животот: родителите, предците, семејството, расата, религијата, наследството, културата, традицијата, заедницата – и националноста. Тоа не се „случајни“ атрибути на поединецот. Тоа се суштински атрибути. Ние не доаѓаме на свет како слободнолебдечки, автономни поединци. Доаѓаме опремени со сите посебни, одредбени својства, кои од нас прават целосно формирано човечко битие, битие со идентитет. Идентитетот не е ни случаен, ниту е работа на избор. Тој е даденост, а не производ на волјата. За време на животот можеме да отфрлиме или да промениме некои од тие дадености, често со добра причина. Но, тоа ќе го направиме плаќајќи одредена цена. „Протејското јас“, кое настојува да создаде идентитет *de novo* е индивидуа без идентитет, токму како што некоја личност што ја отфрла својата националност – е личност без нација“ (1999: 94).

Но, тоа не значи дека не сме свесни дека политиката на идентитетот иако има цел да го зачува дигнитетот на различноста, во крајна линија, за жал, стигнува само до репродукција на постојните односи на истоветност!

⁷ А, токму осумдесеттите и деведесеттите години го претставуваат тој „одреден историски момент“ во кој се решавале судбинските прашања не само на мојата лична биографија, туку и на (хрватската) заедницата на која, меѓу другото и поради тоа што во тоа време претставуваше „послаба страна“, и покрај хибридно (,,нечисто“) потекло, свесно решив да ѝ припаѓам. Но, тоа мое свесно определување никако не значи дека моето согласување своето политичко и друго дејствување да го врзам за замислената хрватска нација, во исто време, во себе не содржеше и замислување на интернационална заедница, „семејство на нациите“.

реализирам и во тој имаголошки простор, кој е детерминиран со тој вид кроатоцентрична идеја за која средноевропската култура претставува и родно место и цивилизациска рамка, со сите свои позитивни и негативни нијанси.⁸ Станува збор за идеја, која, меѓу другото, претставува битна одредница на книжевните текстови на А. Г. Матош, а која пред тоа во своите политички текстови ја конструирал А. Старчевиќ.⁹

Понатаму, би било добро авторот малку подетално да ни ги објасни причините за целосниот неуспех на тој „постмодерен“ проект, односно како можело да се случи само во таа југословенска верзија на мултикултурноста, демократијата да не станала единствена пожелна игра во општеството / државата. Бидејќи, ако демократијата и мултикултурноста се нераскинливо поврзани, како тогаш таа нивна нужна поврзаност, нивна меѓусебна условеност, толку драматично изостанала во толку фалениот југословенски случај. Очигледно дека нешто не било во ред со таа мултикултурност, која, наводно, се хранела со енергијата на транскултурноста и на низкултурноста (исто така, воопшто не би било лошо авторот да ни понуди и некои поконкретни примери на тие „позитивни“ активности бидејќи вака можеме само да погодуваме на кои активности точно мисли кога се изјаснува позитивно за мултикултурноста на југословенски начин), односно дека на актерите на општествениот натпревар и не им било премногу дојдено до практикување на демократски решенија во сите тогашни (не)згоди. Се чини дека владејачките југословенски имажинации за другите луѓе / нации ја следеле логиката – тој „другиот“ секогаш или најчесто, е „непријател“! А, во визурата на политичкиот спектакл непријателот претставува клучен локус на вкупната социјална конструкција на реалноста бидејќи тој е тој што „...му помага на политичкиот спектакл да здобие моќ со предизвикување на страстите, стравите и на надежта, со тоа

Сметам дека интернационализмот никако не му противречи на национализмот бидејќи кон него не се однесува на субверзивен начин; значи, некои авторитети во теоријата (Ree, Mauss) сметаат дека тој го легитимира и го натурализира, па така се обидов да ја засилам националната свест со транснационални политички идеи со либерална провиниенција! Конечно, интернационализмот е интегрален дел од идеологијата на буржоаскиот либерализам и од прогресот во 19 век, а Е. Хобсбаум смета дека токму интернационализмот е интегрален дел на сите теории за социјалната еволуција, а причината за неговата привидна невидливост е во тоа што потекнува од поимот „нации“ или нација!

⁸ Моето поистоветување со средноевропскиот идентитет, меѓу другото, претставува и своевиден политички протест против кој било тип хомогенизација, советски / југословенски, кој не сака да види дека ѝ припаѓам на (хрватската) култура, која од почетоците учествувала во големите авантури на Западната цивилизација, нејзината готика, ренесанса, реформација, психоанализа, структурализам, додекафонија... (Ј. Матејка), па како таква воопшто не ѝ се туѓи „европските карактеристики (...), пред сè, плурализмот и демократијата, а, воедно, на поединецот му се нуди некој друг, некој идентитет на повисоко ниво и на тој начин му се помага да ја избегне опасноста од редукционизам, кој е во темелот на политичкиот национализам“ (G. Schopflin; 1989: 27). И тој мој протест е во функција на европеизација, со желба „да се повратат некои од вредностите, идеалите, стремежите, решенијата на практиката, која државните системи од советски тип (југословенскиот државен систем не бил никаков исклучок, туку претставувал само нејзина „light“ варијанта – заб. на З.К.) ја укинале“ (исто).

⁹ Сп. D. Oraić-Tolić, *Muška moderna i ženska postmoderna*, Ljevak, Zagreb, 2005. „Во модерната хрватска култура среќни периоди биле тие кога двете спротивни идеологии и нивните имагологии стоеле во меѓусебен дијалог, а несреќни тие периоди кога меѓу нив се воделе жестоки полемики – сè до вистинската граѓанска војна во Втората светска војна. Симболичната војна меѓу „партизаните“ и „ушастите“, која траела речиси педесет години, е прекината за време на Татковинската војна на крајот на 20 век. Внуците и внуките од двете страни тогаш се обединиле во стереотипот и во реалноста на 'домоодбрана'. Резултатот беше остварување на модерниот сон за самостојна држава“ (2005: 299).

што непријателот за едни, за други луѓе е сојузник, или, пак, невина жртва“ (М. Edelman; 2003: 79).

Во книгата *Елиџа ѱолоша од мџан* [*Elita gora od rulje*] Мирко Ковач без нималку чувство портретира цела една галерија „независни интелектуалци“: писатели, уредници, сликари, актери, филозофи, теоретичари, кои говорот на омраза кон другиот (пред сè, кон Хрватите, Албанците, муслиманите...) го вовеле во јавната комуникација, во академските расправи, во политичките и публицистички текстови и на тој начин, не само што свесно учествувале во „убивање и уништување со зборови“, туку, според Н. Димитриевиќ, во тоа имале и најзначајна улога. И „тоа убивање и уништување со зборови“ на најдобар начин покажува дека идејата на „непријателот“ активно учествува во подготвувањето на теренот на политичката елита, исто така, и на нејзината културна легитимациска парадигма, во настојувањето себеси да се воспостави како пожелната варијабла на решението на политичките и на другите проблеми, кои, патем, самата таа елита ги конструирала. Бидејќи, само со „конструкцијата на таквите непријатели (Хрватите, муслиманите, Албанците... – заб. на З.К.) и на нарациските заплети што го дефинираат нивното место во историјата (нема сомнеж дека тие себеси се гледаат исклучително како тие без кои ништо во општеството не може да се случува – заб. на З.К.), луѓето, очигледно, се дефинираат себеси и своето место во историјата; самодетиницијата додава страст во целосната трансакција“ (М. Edelman; 2003: 89). Тука само ќе потсетам дека при крајот на 80-тите години и филмскиот режисер Емир / Немања Кустурица и рок-музичарот Горан Бреговиќ, беа едни од најгласните и најстрастните заговорници на унитаристичката политика, која не само што беше во целосна согласност со политиката на Слободан Милошевиќ, туку на таа политика ѝ даваше и одредена легитимност во некои слоеви на општеството (тука, пред сè, мислам на нивното несомнено влијание на тогашната југословенска рок-генерација).

И тоа нивно кокетирање (кокетирањето тука е еуфемизам со кој се означува / колонизира сопствената позиција во тоа „ново“ политичко поле, кое *eo ipso* ќе овозможи и целосно поинаква, поактивна улога во новата дистрибуција на политичката и на финансиската моќ) со секојдневната политичка практика воопшто не беше толку наивно колку што, можеби, на прв поглед изгледаше. Потсетувам дека и едниот и другиот, со целосна помош на електронските и на останатите медиуми, беа популарни и прифатени, повеќе или помалку во сите југословенски средини, па таа панјугословенска легитимност ја користеа за поттикнување на преовладувачкиот концепт на југословенството / „носталгијата без содржина“, ¹⁰ концепт во кој имаше обиди да се турне сè и сешто: и нарацијата за „братство и единство“ на југословенските народи, и до невкус разубавената приказна за народноослободителната борба, и нарациите за српските жртви за време на 20 век, и идеолошки многу добро осмислените обиди за рехабилитација само на одредени жртви на титоизмот бидејќи, според нив, не

¹⁰ Се согласувам со тие што сметаат дека југословенскиот етникум никогаш и не се појавил, односно дека успешната југословенска конструкција можела да биде исклучително полиетничка, а никако моноетничка. „Сепак, југословенската федерација, барем во нејзините херојски денови, е сметана за нешто повисоко од политичка заедница или одбранбен сојуз на загрозените етнички заедници. Тоа било единството во братството или единството на големото семејство изградено на божезното заедничко етничко потекло. Меѓутоа, строго говорејќи, тоа било меѓуетничко единство, односно, меѓуетничка унија, но не етничка заедница. Слоганот на Тито, братство и единство, на прво место значел братство и единство на веќе признаените етнички заедници: Хрвати, Срби, Словенци итн., само тогаш, врз основа на комунитарното посредување, тој се обраќал на одредени членови на југословенското општество“ (U. Vlasisavljević; 2003: 249).

сите трауми и жртви од тој период се еднакви, па така е можно и пожелно и „ново“ читање на 1948 година или на 1968 година, но да се тематизираат настаните од 1971 година или од некоја друга година во „новиот клуч“ не било ниту пожелно, ниту дозволено, односно за тие „еретички“ настани и актери (на пр. за А. Хебранг или за М. Шаторовиќ) и натаму морало да се повторуваат исклучително партиските флоскули.

Но, треба да се биде искрен и да се рече дека „белградската чаршија“ не беше осамена во тој вид политички активности! Имено, „независните интелектуалци“ дејствуваа (за волја на вистината, нивното дејствување не беше толку јавно и гласно колку во Белград бидејќи партиските цензори во другите републики беа многу побудни, односно во тие средини „премолчениот договор“ меѓу партиските елити и „независните“ интелектуалци беше нешто од сосема поинаков карактер, пред сè, поради паничниот страв на тие партиски елити на некој начин да не се доведе во прашање чувството на мнозинството / српскиот народ, на партиските лидери – браќата Поздерац, Ј. Становник, С. Шувар... – кои се осмелија да доведат во прашање некои „вистини“ на мнозинскиот народ, беа изложени на невиден медиумски линч и на недвосмислените барања за моментна политичка смена) и во другите политички и културни средишта на поранешната држава! И, за да биде работата до крај фантастична, „белградската чаршија“ и нејзините деривации во другите републики мислеа дека ја претставуваат вистинската демократска (sic!) алтернатива на тогашниот тоталитарен режим!?!

Така, во романот *Цахиз и исјуребувачиите на кучиња*, П. Авировиќ опишува и некои други наши „несогласувања“, кои многу пластично ги отсликуваат нашиот менталитет, карактер, односно сведочат за цела низа стереотипи, кои во голема мера го одредуваа нашиот живот, меѓусебните односи, а кои ние, поради ова или тоа, систематски избегнувавме да ги проблематизираме:

Инсјектјороти (или шито е веќе) йродолжи да зледа во книжата: – Знаеш, јас не сум золем стјручњак за ова. Си зурен си дека ова не е исламски фундаментализам? – Не, ова е Халил Џибран. Значи, не е фундаментализам? Халил Џибран е христијанин. (стр. 139),

или

Јас уиаднав во тој хаос то пати на конкурс: всушност, конкурсот беше формалност, како и сите конкурси во земјата. Ушито кога бев вториот година и кога Сараево беше најиријатен град за живеење во Југославија, професорот Ризво ме шакса за свој асистент. Јас немав ништо против. Конкурсот беше намесен, за мене. Морам да признаам дека немам никаква грижа на совест, но бев загрижен за каријата на мојот драг професор Ризво. Подоцна, од професорот то персиски јазик Кајетановиќ дознав дека на некои „човечиња“ од сараевската чаршија не им било то кеф шито конкурсот е намесен. Всушност, немаат ништо против тоа шито победникот се знае однајред; имаат против шито тоа не е нивниот кандидат, некој шити од чаршијата, со многу йослаб йросек од мојот. (стр. 156)

Нашиот автор (само)задоволно констатира одредени „предности“ на мултикултурноста на југословенски начин, но и кај него, како и кај многу други теоретичари на општеството / културата, забележлив е недостигот на теориски ерос, кој, можеби, би открил дека во таа

идеална конструкција постојат и некои, помалку пријатни детали, кои покажуваат и на таа, помалку успешна страна на таа „постмодерна конструкција“. Имам чувство дека кај нив постои одреден страв од какви било длабински анализи, со кои би се покажало дека и самата почетна премиса на југословенската идеја, во најмала рака, била сомнителна! Вака ми се чини дека сите одговори на тие помалку пријатни детали, кои не се вклопуваат во неговото идилично гледање на југословенската стварност (дека судовите за непознатите книги ги донесуваат тие што, главно, не ги читаат тие книги или дека начелно сме против „наместените натпревари“, но кога тие натпревари се наместени за нас / нашите истомисленици, тогаш против таа погрешна практика немаме апсолутно ништо или дека селективниот пристап кон стварноста, кон настаните, кон луѓето е еден од темелните елементи на југословенската идеологија, нејзино општо место...), едноставно се подразбираат; односно во „енергијата на национализмот“ ќе се пронајдат и тие одговори / решенија што недостигаат во таа, за нијанса, преедноставена констатација дека „нивниот (...) илјадагодишен сон, етно-национално-јазичниот итн, (...) конечно, се остварил. Значи, нивниот континуиран копнеж стар еден милениум се отелотворил во облик на независната држава-нација. (...) Ако може да се говори за копнежот што романтичарската носталгија на службената историја, во процесот на инвенција на традицијата (Е. Хобсбаум) се решила да го канонизира, сепак тој копнеж бил нешто поинакво од неоромантичарскиот и од тврдиот националистички ексклузивизам (истовремено, и во значителна мера, реактивно-националистички сентимент) на чијашто енергија се градела посткомунистичка Хрватска. А, хрватските благородници од почетокот на десеттиот век, па речиси сè до формирањето на првите европски држави-нации, не е пресмело да се претпостави, биле подобро интересно поврзани со колегите-благородници од Франција, Италија, Унгарија... отколку со хрватското селанство, со презрената беда со која го делеле „националното битие“, кое во деведесеттите е замислено како цврста ткаенина на „битието на нацијата“ (N. Petković; 2010: 30-31).

И да го ставиме на страна ова непотребно рециклирање на тезата на Крлежа за „хрватството“ на хрватските благородници и за нивниот однос кон „хрватскиот селанец“, и денес, без никаква, само не знам каква – граѓанска или политичка – смелост, можам да кажам дека станува збор за хрватски моќник, кој е многу поблизок со моќникот од Србија, или од која било транзициска земја, отколку со хрватскиот работник / селанец.

Но, се чини дека нашиот автор испушта од вид еден мал детаљ. Имено, кога е во прашање националниот идентитет, треба да се знае дека тука веќе не станува збор за идентитетски референци на поединецот, кои се одредуваат со нивниот општествен статус (патрициј vs селанец, граѓанин vs пастир, нотар vs занаетчија...), туку, пред сè, за тоа дека, во меѓувреме, либералните интелектуалци / патриоти конструирале нови приказни / истории за нациите – создале симболи, херои, настани. А, историските романи, јавните споменици, светските изложби, музеите, медиумите и образованието (тоа се, всушност, начини на кои се манифестираат секуларизираното и индустриското општество, па појавата на национализмот би можеле да ја интерпретираме како функционална нужност на таквиот тип општество),¹¹

¹¹ Сп. Anderson, *Imagined Communities*, London, Verso, 1991; E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca, NY: Cornell UP 1983; E. Hobsbawm, *Nation and Nationalism since 1789*, Cambridge UP, 1991. Станува збор за теоретичари што национализмот го сметаат за главен придвижувач на модернизацијата, иако идејно дијаметрално се спротивни! Во овој текст не се занимавав со тој национализам, кој се создава како отпор на модернизацијата и како спротивност на модерното. Имено, постојат историски ситуации кога

кои на нацијата / национализмот ѝ / му осигуриле не само енормно ширење, туку и ја / го потврдиле како легитимен факт, кој без кој веќе не може да се промислува модерниот свет!

Според тоа, и националната историја значително се разликува од монархистичката: „Нацијата никогаш не ја освојува територијата на своите соседи. За време на вековите таа само дава отпор на покорувањето и на инвазијата, жестоко бранејќи ја, со повеќе или со помалку среќа, земјата што им ја оставиле предците. Нејзините херои потекнуваат од сите слоеви на општеството, вклучувајќи ги и најскромните: селаните (поретко и селанките) жестоко се креваат против непријателот и тиранинот. Суштинското единство и вековното траење на националното битие се два основни принципа на националната историја, кои ја прикажуваат разновидноста на регионалната историја и конфликтите меѓу деловите на нацијата (но, не е реално да се очекува дека тоа прикривање на разновидностите ќе трае вечно; и, како што стојат работите, токму времето што сега го живееме претставува едно од значајните пресвртници за иднината на хрватската нација, односно новото време бара од нас одново да ја рedefинираме / конструираме идејата на хрватската нација бидејќи парадигмата / идејата на која се темели дефиницијата / конструкцијата на „хрватската нација“ во 19 век, веќе не функционира на задоволувачки начин, променет е и контекстот и нашиот однос кон тој феномен; со слични проблеми се соочуваат и другите нации, нема сомнеж дека денешна Европа се соочува со процеси на рефеудализација и треба да очекуваме дека наскоро сè повеќе ќе се соочува со оживување и со легитимирање на регионалниот идентитет – заб. на З.К.). Обратно, секој момент на стратегиско единство (а, токму такво стратегиско единство се манифестираше за време на последната војна на овие простори, и тоа еднакво меѓу сите завојувани нации – заб. на З.К.), дури и многу краткотраен, е високо вреднуван“ (А.М. Thiesse; 2009: 337-338).

Не сакам да речам дека такви упади на национализам (и на сè друго што доаѓа со нив – ирационализам, емотивен колективизам, масовна епика со свој симболички / митски свет, лоша автентичност, односно целосен недостиг на рационална политичка програма, недвојно артикулирани национални стратегии, недостиг од секој вид визија за иднината, која се компензира со постојана борба за подобра иднина...) немало во 80-тите години, а особено на почетокот на 90-тите години, но имам впечаток дека ако само во тие елементи ги гледаме причините за распадот на поранешната заедница, тогаш значајно грешиме. Имено, сите тие автори (Б. Буден, Д. Јовиќ, Н. Петковиќ, П. Матвеевиќ, С. Слапшак, М. Биро, З. Голубовиќ...) што се склони кон тоа исклучително во овие (негативни) елементи да ги пронаоѓаат причините за распадот на поранешната држава, свесно игнорираат цела низа други, еднакво важни, ако не и поважни елементи, кои, исто така, активно учествувале во дезинтеграцијата на поранешната држава. Секое свесно премолчување и на некои други елементи (тука, пред сè, мислам дека сите интерпретации на југословенското општество, кои не ја земаат предвид улогата на југословенската армија во општествено-политичкиот живот на поранешната држава, се погрешни бидејќи недоволни се сите анализи што ја премолчуваат целосната милитаризација на југословенското општество. Не гледам во што е проблемот да се признае дека социјалистичка Југославија, меѓу другото, беше и милитаристичка држава, а во милитаристичките држави воопшто не се респектираат вредностите на граѓанското општество. Југославија беше „силна држава“ со „слабо општество“, во која

традиционалните елити се чувствуваат загрозувани со урбанизацијата и индустријализацијата и кога тие едноставните не сакаат во тие процеси да учествуваат активно (М. Виворк [M. Wieworka])

не функционираа „алтернативни сцени“, а и тоа што, евентуално, би можело да се сведе под поимот „алтернативно“, вешто избегнувало да постави на дневен ред значајни политички прашања. Таа сцена систематски се занимавала со периферни, поневажни прашања, кои не ги доведувале во прашање постојните политички односи. А, и тоа што било понудено како „алтернатива“ на владејачкиот систем на вредности, било строго контролирано. Веќе во шеесеттите години на минатиот век е постигнат и премолчен договор меѓу „тие што владеат“ и „алтернативците“: „тие што владеат“ им порачале на „алтернативците“ – правете што сакате во границите што ние ќе ви ги пропишеме, но вашето дејствување не смее да ја доведе во прашање легитимноста на нашиот режим, односно не смеете своеволно да ги надминете / проширите границите на „слобода“, кои великодушно ви ги подаривме. Таа квазиалтернатива функционирала надвор од владејачкиот систем¹² и мирно дозволувала систематско игнорирање на граѓанските и на другите права за кои нема ни збор дури ни во

¹² Томаж Мاستнак точно забележал дека таа „алтернативна сцена“ не била дисидентска: „таа сопствената акција ја разбирала како производ на општествената сфера“ (1994: 95). Но, дури и тие бенигни, аналитички активности, претставувале предмет на интерес на репресивниот апарат на тогашната држава. Така, М. Јерговиќ во романот *Тайко* ќе нè информира дека ни активност на цртање кукасти крстови по крекери на некоја сараевска младешка забава или роденден не можела да им се провлече на тие служби што „мораат сè да чујат, сè да видат и сè да знаат“. Репресивниот апарат на поранешната држава реагирал инстантно. Ништо не се препуштало на случајот: кој учествувал во цртањето, кој / кои бил(е) иницијатор(и), кои биле идеолошките мотиви, кој стои зад тие „непријателски“ акции вперени против најдобриот општествен систем на светот (при оваа ситуација воопшто не сакам да ја проблематизирам целата инфантилност и ступидност на тој божемен „уметнички перформанс“): „Меѓутоа, иследниците ги споиле двете вини во една, која е генетски посредувана, и друга, која е прилично матна бидејќи, зошто младината не би смееле да црта кукасти крстови по крекери? И тоа со мајонез. Иако, јас, всушност, ништо не цртав. Тие крекери не ги ни јадев бидејќи не сакам мајонез (потресен, но, исто така, и неуверлив аргумент за службата бидејќи нив воопшто не ги интересира што „обвинетиот“ сака или не сака да јаде, туку ги интересира дали „обвинетиот“ е свесен дека се во прашање одредени обврски / свети должности кон општеството: да се пријави секоја „непријателска дејност“, која има за цел уривање на постојниот политички поредок). Но, не ни отидов во првата милициска станица да пријавам дека на еден роденден видов нацистички обележја од мајонез. Тоа ми било должност – ме поучуваше нежниот иследник – особено поради тоа што сум морал да се докажам, со оглед на специфичната семејна ситуација и соработката на блиските роднини со окупаторот“ (2010: 37-38).

На ист начин дежурните цензори ги контролирале активностите / перформансите на НСК сцената. Речиси е неверојатно дека никој од тие чувари / хигиеничари на идеолошката чистота не бил во состојба да разбере, всушност, што значи јавното истакнување на прецртаниот кукаст крст, која идеолошка порака ја праќаат музичките групи како „Лајбах“, никој не сакал да ја види фрапантната сличност меѓу фашистичкиот и социјалистичкиот идеал на уметноста, масовните ритуали (дури при крајот на 80-тите било дозволено да се доведе во прашање зошто сите, и старите и младите, во таа земја мораат да учествуваат во бесмисленото носење на штафетата на мртвиот човек / водач), несоодветното величење на култот на телото, свесното истакнување на „машките фантазии“ во однос на улогата на жената... Исто така, ни со најдобра волја, не можам да се сетам дека во тие години денешните апологети на тие „златни“ времиња на кој било начин се спротиставиле на систематското кршење на граѓанските и на другите права во поранешна Југославија. Токму од овие причини, сериозно се сомневам дека во југословенскиот социјализам постоеше цивилно општество и јавна сфера. За тоа повеќе кај: М. Todorova, *Dizanje prošlosti u vazduh*, XX vek, Beograd, 2010., особено текстот „Da li su u socijalizmu postojali civilno društvo i javna sfera - Rasprava o navodnom izmeštanju kostiju Vasilja Levskog u Bugarskoj“, стр. 177-199., и зборникот *Građansko društvo i država, Povijest razlike i nove rasprave*, прир. Z. Pokrovac, Naprijed, Zagreb, 1991.

Нема сомнеж дека М. Јерговиќ, впрочем како и многу други, ѝ припаѓа на таа генерација што е составена од „возрасни малолетници и псевдосубјективни индивидуалисти“, како што ги нарекува Р. Ивековиќ: „Мојата генерација (...) требаше да биде генерација без политичка судбина, олицетворение на нивната среќа и на нивниот политички проект (се мисли на „таа“ генерација родители, кои биле меѓу партизаните – заб. на З.К.). Преку нас тие сакаа да уживаат во својата творба, да уживаат однапред, да се проектираат

толку фалениот Устав од 1974 година, кој, судејќи по сè, е и „виновен“ за сите политички и други случувања во текот на 80-тите години на минатиот век. Во целата таа приказна најинтересно е што тој ужаснувачки факт воопшто не ги возбудувал најрадикалните критичари на тој Устав бидејќи на тие критичари од унитаристичка провиниенција им пречеле некои други, пред сè, политички решенија во тој текст, а не фактот дека темелниот законски акт на државата сурово молчи за човековите, граѓанските и за другите права. Притоа, демек случајно, се заборава дека „граѓанското општество во една земја може да постои само ако го создаде конститутивниот акт на таа земја. Таквиот главен акт е донесувањето на уставот“...¹³ создава лажен привид дека поранешната држава била царство на индивидуализмот, на автентичноста, рационалноста, демократичноста, а тогаш (само не е јасно од каде, освен ако не се третираат како елементарна непогода!) дошле некои „зловни националисти“, кои успеале таа „идилчна слика“ за неколку години целосно да ја расипат бидејќи на тие „постмодерни“ вредности им претпоставиле некои други, предмодерни / претполитички вредности. Рака на срце, би било целосно добро кога овие автори би ни објасниле како национализмот имал толку многу успех на овие простори, а, според мислењето, главно на странските автори, неговата сила по смртта на Броз и не била нешто особено.¹⁴ И не само тоа, туку тие автори систематски ја избегнуваат секоја помисла посериозно да го анализираат југословенскиот тоталитаризам. И воопшто не е во прашање нивната евентуална теориска инсуфициентност (текстовите на Х. Арент за тоталитаризмот не им биле непознати),¹⁵ тие и

во иднината, но тоа воедно значеше и дека мојата генерација е без никаква историска одговорност, без никаков политички еписубјект, а вистинскиот политички субјект беа тие“ (1997: 101).

¹³ Сп. Elaine Scarry, „Teškoće da se zamisle drugi ljudi“, во: Martha C. Nussbaum & J. Cohen, *Za ljubav domovine*, XX vek, Beograd 1999, стр. 121-137. Ако работничката класа немала свое место во граѓанското политичко општество бидејќи политички таа, едноставно, не постоела (А. Бадју) тогаш, во согласност со таа логика, би можеле да заклучиме дека ни граѓанството не постоело во поранешна Југославија бидејќи ни тоа не било политички утврдено. И токму со фактот дека не било политички утврдено, на граѓанството му било оневозможено слободно да ги артикулира своите политички и други ставови. Затоа, не треба да нè чуди што на почетокот на 80-тите години, квазидисидентот, белградскиот филозоф Љ. Тадиќ (малку подоцна до истото „откритие“ ќе дојде и загрепскиот праксисовец М. Кангрга, кој на почетокот на 70-тите години учествувал во уредувањето на еден (дво)број на *Praxis* во кој и уредниците, и авторите значајно се труделе да демонстрираат дека идејата на „граѓанството“ е во секогаш, па и во филозофски поглед) одненадеж се сетил дека социјализмот нема никакви шанси ако не направи нешто за рехабилитација на буржоаската / политичката демократија бидејќи „културите, како и општествата, не се холистички, туку поливокални, децентрирани и разурнати системи на акции и на означувања. Во политичка смисла, правото на културно изразување мора да почива, а не да биде сметано за алтернатива, на темелите на универзалните граѓански права“ (S. Benhabib; 2002: 26).

¹⁴ Сп. M. Billig, *Banalni nacionalizam*, XX vek, Beograd, 2009; во поглавјето „Свеста за баналниот национализам“, констатира дека по влијанието на „културата на заборавот“ до свеста за сопствениот национален идентитет доаѓаме преку „потсетување“. А, „за тие потсетници на националната припадност граѓаните се одвај свесни во мноштвото секојдневни работи што им го обземаат вниманието додека итаат покрај нив обземени со своите секојдневни работи“ (2009: 75).

¹⁵ Сп. S. Žižek, *The Melancholy Act*, Critical Inquiry, 26, лето 2000, стр. 657-681. Станува збор за текст во кој овој словенечки филозоф текстовите на Х. Арент ги интерпретира во рамки на идеологијата на Студената војна, поточно овој планетарно познат филозоф нејзините текстови ги доживува како реакција што не може да се ослободи од целосниот страв од можните интервенции на комунистичката револуција во постојните режими на меморијата. Слично како С. Жижек, размислува и Татјана Јукиќ! Така оваа теоретичарка, интерпретирајќи ги текстовите на Д. Киш, особено неговата *Гробница за Борис Давидович*, заклучува дека во неговите романи „доминира сеништето на таткото, или, пак, таткото како сениште, и тоа како татко што постојано се заканува со своето враќање, како што прават сеништата. А, ако Гулаг и

органите на советската власт така кореспондираат со таткото, тоа значи дека позицијата на Киш, воедно и позицијата на книжевноста ѝ одговара на револуцијата. (...) Институцирањето на Голи Оток како логор во таа смисла би било индикација на враќањето на таткото. Секако, во таа мера во која враќањето на таткото во аргументот на Делез се поврзува со раѓањето на нацијата и со обновата на националната држава, Голи Оток, исто така, би бил индикација на националното прашање во Југославија, односно на националното прашање како место каде што се издава комунистичкиот проект на универзална пролетеризација и, воопшто, проект на комунизмот. Со оглед на тоа што војната за време на распаѓањето на Југославија се манифестираше како насилена обид за решавање на националното прашање (насилство што кулминираше со етничко чистење, со воспоставување концентрациски логори по етнички критериуми, масовни силувања како етничка интервенција...), тоа би значело дека насилниот распаѓање на социјалистичката Југославија не е резултат на комунизмот, туку повеќе обид до крај да се легитимира меморијата на револуцијата, во корист на нацијата како *raison d'état*, која стигнува сè до обновата на Југославија како национална држава (...)“ (Т. Јукиќ; 2011: 248-249). Без оглед што не успевам да ги уловам сите нијанси на овој целосно суптилен начин на размислување за причините за распаѓањето на поранешната држава, допуштам дека е легитимно во појавата на „нацијата“ да се види обид за делегитимирање на официјалната меморија на револуцијата; сепак, останува нејасно што ја условило тогаш еднакво брзата и еднакво крвавата пропаѓање на првата Југославија, односно која меморија е делегитимирана и кој бил тој што ја легитимирал? Кога би бил циник, би рекол дека повеќе или помалку, повеќето политички процеси при крајот на осумдесеттите и почетокот на деведесеттите години се потпираше на официјалната меморија на револуцијата. А, дека тоа е навистина така се гледа и по тоа што сите политички движења / партии ја повторувале / преземале старата матрица за управување / владеење: на чело на тие движења / партии, и Туѓман, и Милошевиќ, и Изетбеговиќ, претставувале само невешта / несреќна супституција на Јосип Броз! Во стравот од можното неединство во кризните времиња, а крајот на 80-тите години и почетокот на 90-тите години се токму парадигматски пример на криза, целосната несигурност и неизвесност од тоа што го носат времињата што доаѓаат, решенијата се бараат во харизматичните водачи, кои единствено се во состојба да остварат тоталитарно единство. Секако, тоа единство се остварува со сесрдна полициска и државна контрола. Повеќе за тоа кај: Н. Arendt, *Izvori totalitarizma*, Feministička izdavačka kuća, Beograd, 1998.

Но, тоа што најмногу збунува е тезата дека меѓу комунизмот и меморијата на револуцијата не може да се стави знак за еднакво. Тогаш тоа би значело дека комунизмот во поранешната држава се случил независно од револуционерната практика и од нејзината меморија, односно дека комунизмот би ни се случил и да не била таа крвава револуционерна практика?! Јас, пак, мислам дека да не била Втората светска војна и да не ни се случела никаква револуција во првата Југославија, со изостанувањето на револуцијата не би ни се случил ни комунизмот. И сега кога би продолжил со заклучувањето, би можел да заклучиме дека и улогата на Јосип Броз како секретар на КПЈ би останала маргинална, односно дека не би се разликувала ништо повеќе од улогата на неговите претходници на тие функции. Слична теза застапува и И. Банац во книгата *Raspadot na Jugoslavija*; овој автор од историската перспектива на формирањето на социјалистичка Југославија заклучува дека до појавата на владеењето на Броз не би дошло да не дошло до окупација на Југославија, која по неизбежната логика на нештата ја условила и дезинтеграцијата на старата југословенска власт или, „поинаку кажано, без војната и нејзината логика на разорување, расипување, фрагментирање и, воедно, организирање на политичкиот и на воениот партизански отпор, кој го предводела Комунистичката партија на Југославија на чело со Тито, не би се случило формирање на новата Југославија, новата Република, новиот социјалистички систем. Според тоа, од историска точка на гледање, без кризата што се раѓа со војната и што израснува од неа, без искуството на фрагментирање, расцепкување, нередите, без искуството на нарцисоидност и застрашување, не би можела да настане конституцијата на новиот политички систем, ниту новата политичка комунистичка волја“ (S. Musabegović; 2008: 204-205).

Навистина е изненадувачки што некој по исчезнувањето на советското искуство, по откривањето на комунистичките злосторства, по сите книги на А. Солженицин, по *Враќање од Москва* на А. Гиде, и по сите други книги, кои на крајно трауматичен и драматичен начин сведочеле за темната страна на животот во тој систем, сè уште верува во „чистотата“ на комунистичката идеја. А, уште поинтересно е што тие ставови Т. Јукиќ ги артикулира надвор од контекстот на студената војна и сите тие илузии што европските левичари ги конструирале во 1968 година.

Но, пишувањето на новите националистички сеќавања, кои ќе ја делегитимираат и меморијата на револуцијата и ќе ја доведат во прашање „чистотата“ на комунистичката идеја, не може да се сопне затоа што многу работи во некои „волнени времиња“ (Г. Ѓого) непотребно биле потиснувани и сосема е разбирливо

тоа како биле свесни дека секоја анализа на тоталитаризмот нужно отвора некои непријатни прашања (прашањата на човековите права, на голиот живот...), а тие прашања, едноставно, не сакаат да ги отворат бидејќи, едноставно, не се во состојба да се носат со сите политички конвенции што тие одговори нужно ги генерираат.

За таа идилична слика на тогашното општество сведочат и некои наративни параграфи во романот на П. Авировиќ, во кои овој автор го рециклира еден од најпознатите југословенски стереотипи за целосната неважност на националниот идентитет за да се релативизира секоја „потрага по идентитетот“: неговиот јунак еднакво добро се чувствува и како Хрват, рака на срце тоа чувство, ако не е во прашање само вешта досетка на нараторот, произлегува од погрешниот / наивниот начин на заклучување, и како Србин по род, и како Македонец во срцето, и како Југословен по секавање, а во одредени животни ситуации на тој јунак не му претставува никаков проблем да се изјасни и како Французин. Интересно е што овој релативизирачки став за (не)важноста на националниот идентитет во поранешната држава е лајтмотив и во студијата на Стен Јансен, *Антинационализам*, етнографијата на отпорот во Белград и во Загреб и во некои теориски текстови на Ангелина Бановиќ-Марковска,¹⁶ која

во новите времиња и тоа „потиснуваното“ да бара свое место под сонцето, своја легитимација, како и одговори на прашањето: дали сите злосторства во име на комунистичката идеја, навистина, биле нужни?

- ¹⁶ Повеќе за тоа да се види кај: S. Jansen, *Antinacionalizam, Etnografija otpora u Beogradu i Zagrebu*, XX vek, Beograd, 2005; и: Ангелина Бановиќ - Марковска, *Груен ѝорџреј*, културолошки и литературно-теориски есеи, Магор, Скопје, 2007, особено есејот „Естетика на тоталното исполнување“, стр. 47-51. Некои други автори, пак, во согласност со идиличното поимање на мултикултурноста, се обидуваат на сите можни и неможни начини да нè уверат дека, низ историјата, на овие простори, меѓу различните нации и вери, главно владеел духот на толеранцијата! И тие убедувања биле целосно легитимни кога тие автори, освен своите „убедувања“, би понудиле и некој конкретен доказ за лесно искажаните констатации. За тоа упатувам на текстот на С. Жижек, „Мултикултурноста – нов расизам?“ во зборникот: *Nacija, kultura i gradanstvo*, прир. S. Divjak, Javno preduzeće Službeni list SRJ, Beograd, 2002, стр. 409-422., кој во голема мера влијаеше на овие мои прилично спротивни констатации за мултикултурноста и на хибридниот идентитет. Имено, никако не би требало да се тргне од ум дека секоја мултикултурност дејствува од позиција на „привилегирано празно место на универзалност“ од кое ги проценуваат (и потценуваат) другите партикуларни култури – респектот на мултикултурностите за специфичноста на другиот е само форма на потврдување на сопствената супериорност! Исто така, целосно ми е јасно дека „хибридниот идентитет“, на никаков начин не ја заведува идејата на чистото потекло, дека тој вистински се труди да го задржи и чувството за разлика и чувството за напнатост што постои меѓу двете (или повеќето) култури, дека им се туѓи вредносните судови за културите во кои се (или мислам дека се) енкодирани, дека на нивниот идентитет му е иманентна внатрешната хетерогеност, но повторно не сум уверен дека хибридноста, навистина, претставува отпор на есенцијалистичката политика „или/или“, односно дека таквиот тип идентитет е нужно ослободувачки, како што тоа наивно го мислат П. Авировиќ, Ангелина Бановиќ - Марковска и други... „Укинувањето на границите, хибридниот идентитет не го исклучува туку во вклучува другиот, оттука неговиот неопресивен карактер. Иако сликата на отворениот идентитет што не го исклучува и не го дискриминира другиот, туку станува свесен за својата плуралност, може да биде атрактивна и ослободувачка (и тоа јас не го оспорувам – заб. на З.К.), таа имплицира проблем што се огледува во тоа што хибридниот идентитет мора да го повикува другиот за да го спре дисперзирањето на идентитетот. Идентитетот на може да биде целосно неодреден (малку ова, малку тоа, како што мисли П. Авировиќ – заб. на З.К.) и отворен ако претставува дел од симболичкиот поредок, чијашто цел е да фиксира некаква смисла соочена со хаосот на реалното. Релациската теорија на идентитет заснована на сосировската лингвистика сугерира дека секој идентитет е релативен и дека оттука бара некаква надворешност, на другиот. Може ли хибридниот идентитет да бидат исклучок? Се чини дека колективниот макроидентитет, како што е националниот идентитет, особено има потреба за создавање на другиот затоа што тоа е најделотворен начин елементите што меѓусебно се разликуваат по полот, класното припадништво и по политичките убедувања да бидат обединети во единствен фронт. Есенцијализирањето на тоа што е надворешност изгледа речиси неизбежно. И, ако хибридниот идентитет го создава другиот, тој може да го репродуцира истиот однос на доминација

не само што не го крие својот хибриден идентитет, туку во своите текстови и го елаборира многу уверливо и теориски аргументирано. Но, ниту оваа „неподнослива леснотија“ на движење низ неколку национални идентитети сè уште не значи дека нејзините протагонисти, навистина, го преземале целокупното колективно секавање и целиот оној историски багаж, кои тој чин на преземање ги претпоставува и од тие нации на кои по род (воспитување, култура...) не им припаѓаат. Големо прашање е дали такво нешто воопшто е можно да се реализира во стварноста! Но, ако веќе се сака да се воспостави „граѓанство“¹⁷ како пожелен облик на дејствување во општеството, тогаш е нужно и да се разбере и да се практикува политиката како постојана борба против структурните исклучителности,¹⁸ односно, секој

меѓу себеси и тој нов друг. Хибридниот идентитет не мора автоматски да води во политика што не се заснова на доминација“ (R. Sakamoto; 2002: 389). Тоа значи дека отстранувањето на една дихотомија без создавање на некоја новица не е баш толку едноставен проект, колку што, можеби, им изгледа на некои на прв поглед! Но, треба да се рече дека идејата на хибридна многу рано се тематизира / преиспитува во македонската книжевност; тука само ќе потсетам на романот *Стебла* (1965) на Славко Јаневски во кој Кузман З, хроничарот на Јасенски, во своите белешки инстантно реагира на селските озборувања, на кажувањата на жителот Јасенски, свесно го коментира и сопствениот физички изглед, кој го диференцира во однос на другите жители на селото и упатува на можноста за крвна поврзаност со далечниот дојденец; овој книжевен лик храбро ја истакнува својата хибридна како потенцијална биолошка, социолошка и културна категорија. За тоа повеќе кај: Danijela Bačić-Karković & Estele Banov-Depore, *Хибридниот идентитет: Дружниот и имагинарниот во прозата на Славко Јаневски*, XXXVII Научна конференција, на XLIII меѓународен семинар за македонски јазик, литература и култура, Литература, Охрид, 15-16 јуни, 2010, стр. 229-251.

На моите размислувања за овој феномен најмногу влијаеја луцидните анализи на R. Jacoby изложени во книгата: *Kraj utopije, Politika i kultura u doba apatije*, Beogradski krug, Beograd, 2002., особено во текстот: „Mit o multikulturalizmu“, стр. 56- 112.

¹⁷ Забележливо е дека во овој текст се обидувам да ја помирам, од една страна, етиката на Левинас за другоста и, од друга страна, критичкиот однос на А. Бадју кон тој вид етика, а каде што целиот заплет се прекршува низ политиката на идентитетот. И јас, како Бадју, сум склон во средиштето на политиката на идентитет да видам „етика на деференцијација“, „етика на другоста“, „бесконечна одговорност кон другиот“ и тука нема никакви битни разлики меѓу ставовите на П. Авировиќ, Ангелина Бановиќ - Марковска и моите бидејќи токму тие елементи на политиката на идентитетот овозможуваат разбирање на феномените како што се „култивирање на другиот“, „мултикултурноста“, „туристичка фасцинација од другиот“ (толку драга на П. Авировиќ што тој секојпат кога по некоја среќна случајност ќе се најде во друга држава автоматски помислува дека тоа е негово природно живеалиште и дека тој, меѓу другото, е и „тоа“, а не само „она“, а дека воопшто не е свесен дека го завила сличноста, поточно претерано малата разлика меѓу неговото „јас“ и другиот – sic!), „диференцираноста што ја санкционира државата“, „културноста“, нурнатоста во стерилната алтернатива на толеранцијата и фанатизмот, но разликата со моите ставови се јавува во моите различни вреднувања на тие феномени бидејќи, за разлика од нив двајца, кои кон тие феномени имаат исклучително позитивен однос, мојот однос кон тие феномени вредносно е неутрален. Имено, секое појавување на другиот не е ништо друго освен појавување сличност, а А. Бадју вели дека станува имитација, „а тоа не води назад до логиката на истиот“ (2003: 38). И тука треба да се види поентата на сите наши разлики: нема ништо што онтолошки ќе гарантира дека во средбата со другиот настанува искуството на дистанца, што значи дека по исконската сличност отпаѓа замислата за изворната изложеност на структурата на алтеритетот.

¹⁸ Повеќе за тоа кај: E. Balibar, *Mi, građani Evrope? Granice, narod, država*, Beogradski krug, Beograd, 2003. Во некои свои понови текстови („Paradox of Universality“) Е. Балибар предупредува дека модерното граѓанство (la citoyenneté) ги поништило сите можни исклучувања, освен еден единствен исклучок – странецот! Есенцијалистичката концепција на идентитет во своите текстови ја оспорува и Ch. Mouffe: „(...) идентитетот не може да ѝ припаѓа само на една личност, ниту кој било му припаѓа само на еден идентитет. (...) не само што не постојат „природни“ или „оригинални“ видови идентитет бидејќи секој идентитет претставува резултат на некој траен процес, туку и на тој процес мора да се гледа како на процес на перманентна хибридизација и номадизација. Идентитетот, всушност, е резултат на мноштвото интеракции што се одигруваат

„обид за културната разлика да се мисли како за нешто што е спротивно на културната разновидност е производ на свеста за тоа дека во либералната традиција, особено во филозофскиот релативизам и во некои облици на антропологија, веќе долго постои идејата за тоа дека културите се разновидни и дека во одредена смисла таа разновидност е добра и позитивна работа, која треба да се поттикнува. Во плуралните, демократски општества, вообичаено е да се слушне дека тие можеле да ја поттикнуваат културата на разновидност и дека за неа не можеле да најдат место. Всушност, способноста културите да се уважуваат како во *musee imaginaire*, е знак на 'културно' или на 'цивилизирано' држење; како тие да би требало да се собираат и уважуваат како такви“ (H. Bhabha; 2004: 207-208). Затоа сметам дека би било многу посоодветно кога историјата на нашата поранешна држава би ја интерпретирале во контекст на „испреплетените истории“ / *histoires croisees*, а со оглед на тоа што станува збор за релативно долг период (седумдесетина години!) на заеднички живот, тогаш е целосно разбирливо дека, во меѓувреме, политичките и другите култури на одредени нации се отворале меѓусебно. Но, тие отворања никако не би требало да се интерпретираат дека биле во функција на негација на сопствениот национален идентитет. А, уште помалку е прифатлива унитаристичката / револуционерната¹⁹ интерпретација дека негацијата на сопствениот национален идентитет е темелен предуслов за нормално функционирање во повеќенационалната заедница: мораш да се суспендираш „себеси“ за да „останеш“! Како што е познато, на таков вид жртва (па, ни во Титовата / „идеална“ Југославија) никој не се согласил доброволно! Уште повеќе, партиските лидери сакале себеси да се претставуваат „како најдобрите можни носители на националните традиции; (...) Во суштината на работите, разликата меѓу сликата на комунизмот како совршена градба подигната од нула – во културната пустина – и комунизмот како продолжувач на најдобрите национални традиции (особено така се претставувал во Македонија – заб. на З.К.) можела да се види речиси од самото настанување на системот“ (L. Kolakowski; 2005: 257).

Сепак, ми се чини дека во овој случај на доброволно прифаќање на поголемиот број национални идентитети, лесното и летаргично движење низ различните јазици и култури, во крајна линија, не е ништо друго туку трауматично сведоштво за времињата доведени „без сопствена вина“. Но, ни таа позиција на „несреќна свест“ – сè ни е јасно, но свесно се откажуваме од каква било активна партиципација во евентуалната промена на незадоволувач-

во просторот, чишто контури не се јасно дефинирани“ (1994: 110), што доведува до логичниот заклучок дека никаков „европски“ идентитет нема да може да ги разреши нашите проблеми: „Токму спротивно, ако за него (европскиот идентитет – заб. на З.К.) размислуваме во смисла на 'апорија', на двојна негација, како за „искуството не невозможното“, да се послужиме со зборовите на Дерида од делото *L'Autre cap*, тогаш поимот на европскиот идентитет би можел да биде катализатор на еден процес што ветува, процес сличен на тој што Мерло-Понти го нарекувал „латерален универзализам“, што претпоставува дека се содржи во почитта кон разновидноста. Доколку го поимаме тој европски идентитет како „различност од самиот себе“, како „сопствената култура како култура на некој друг“ (сите овие ставови во своите текстови доследно ги застапува и Ангелина Бановиќ - Марковска – заб. на З.К.), тогаш, всушност, го замислуваме идентитетот што се приспособува на другоста, кој укажува на пропустливоста на границата (и ова е толку видливо во политичките ставови на П. Авировиќ – заб. на З.К.) и се отвора кон таа „надворешност“ што го овозможува. Прифаќам дека само хибридноста создава одвоен идентитет, се потврдува и ја поддржува номадската природа на секој идентитет“ (1994: 111).

¹⁹ Секоја револуција нужно претпоставува чин на жртва: „Револуционерниот процес е бришење на идентитетот и тој како таков е монструозен, трауматичен, насилан. Немој да се спасуваш себеси, всушност, твоето јас мора да биде жртвувано! Тоа не значи дека ослободувањето претпоставува пад во морето индиферентност, туку факт е дека постојниот идентитет веќе не може да послужи како котва“ (M. Hardt, A. Negri; 2009: 339).

ката состојба – не нè амнестира и од секоја политичка и граѓанска одговорност за (лошата) ситуација во општеството – одлуката во одредени настани активно да не учествуваме, туку од пристојна оддалеченост пасивно да ги посматраме (и, секако, да ги коментираме) не значи дека а priori сме и невини! И повторно се враќам кон мојата почетна констатација дека темелниот проблем на југословенската заедница е фактот дека во таа заедница не се практикувале вредностите на граѓанското општество, општество во кое се претпоставува и заемна религијска толеранција и различност, па и крајно спротивставени политички дискурси. Цивилното општество е тој вид општество во кое се практикува секуларна демократија втемелена на раздвојување на политиката и на религијата. Некои автори (на пример, Б. Тиби) инсистираат на раздвојување на мултикултурноста и на плурализмот. Имено, тие сметаат дека мултикултурноста е само неструктуриран производ на миграцијата и на глобалниот пазар (животните судбини и на П. Авировиќ, во поголема мера, и на Ангелина Бановиќ - Марковска, во помала мера, тоа и го потврдуваат), кој од една страна ја содржи постмодернистичката произволност, а од друга проблематичниот политички потенцијал, а плурализмот означува вредносен консензус и вредносна рамка, која сведочи и за едното и за другото, и за диференцијата и за интеграцијата. И токму ова практикување на плуралноста изостанало во југословенскиот случај!

Сметам дека интерпретацијата на тоа што се случувало во 80-тите години во Југославија би била многу покоректна кога политичките промени што се одигрувале тогаш, би се согледувале во контекст на вклучувањето / исклучувањето на новите групи / субјекти и на рedefинирањето на правилата на политичка легитимација. Една од тие нови / стари групи, секако, биле и „националистите“ на сите југословенски бои, кои, очигледно, во тој политички натпревар покажале не само најголема инвентивност и вештина, туку и желба (тука „желбата“ ја дефинираме како вишок на барања во однос на темелната потреба) да станат значаен и незаобиколив составен дел на идните односи во државата, која неславно, пред сите нас, се распаѓа – а тој распад се одвива „сега и овде“! „Со вклучувањето на невидливиот дел (а нема сомнеж дека за поголемиот дел од јавноста ’националистите’ дотогаш биле ’невидливи’, односно претставувале потсвест на југословенскиот имажинариум, кој дури по смртта на Јосип Броз ќе тргнат во отворена, опозициска политичка борба за редистрибуција на националната моќ и за позиционирање во постојните структури на власта – заб. на З.К.) се уриваат правилата на игра и се прекинува природниот поредок на доминација. Новиот поредок се кристализира и се преобразува општествената видливост“ (С. Douzinas; 2009: 150). И, како што обично се случува, таа „силна“ желба не е едноставно да се контролира, таа, по правило, бега од контрола и тогаш, *post festum*, се сочуваме со некои помалку среќни решенија на општествените кризи. А, јас не сметам дека (хрватското или македонското) молчењето било единствениот можен одговор на сите предизвици што ги носеле демократските промени. Тоа молчење било повеќе од иритантно и не треба да нè чуди што на некои и „вревата и бесот“, кои на крајот на 80-тите години систематски почнале да ги произведуваат националистите, можеле да им се причинат како прифатлива компензација на непостојниот „артикулиран говор“, особено во тие политички ситуации, кои никако не можат да се решаваат со „мудроста“ на молчењето. За жал, и хрватските, и македонските политичари и интелектуалци останаа должни да ни објаснат зошто во нивната политичко-интелектуална кујна не се создал некаков нивни „меморандум“ или „прилог“ за тоа како мислат да ја разрешат југословенската криза, а патем и да ги дефинираат сопствените национални интереси!

За разлика од мене, Б. Буден сосема сериозно мисли дека токму тоа дегутантно молчење (треба да се рече дека тоа не било практика само на хрватските комунисти бидејќи кон слична политичка стратегија во одредени политички моменти се сртувале и македонските и босанските комунисти; каде што тоа комунистичко молчење, всушност, било програмирано, интегрален дел од системот: ние ќе ви дозволиме, одвреме-навреме, да бидете по малку и „националисти“, со контролиран / умерен националистички дискурс да ја одоброволите нацијата на која ѝ припаѓате, но за возврат не смее да ви падне на памет по некоја случајност да го поттикнете прашањето за националната независност – за тоа мора да се молчи и нема сомнеж дека таа забрана генерирала трајна траума кај поголемиот дел од граѓаните – можете да „глумите“ жестоки патриоти, но немате право јавно да предупредувате на фактот дека вашата сопствена република нема суверенитет) имало „свој неоспорен дигнитет“ (1998: 164).²⁰ Останува крајно нејасно како некој што сака да се доживува како паметен теоретичар, може сериозно да мисли дека со молчењето / со актот на недејствување (рака на срце, во некои подоцнежни текстови на овој автор ќе му се (при)чини дека „широките народни маси“ во преодните времиња ја прифатиле политиката на молчењето, па така доброволно ја прифатиле и пасивната позиција и се помириле со фактот дека некој „друг“ („независните интелектуалци“) ќе учествува во барањето адекватни политички одговори на судбинските прашања на општеството и на нацијата) ќе се решат евидентните општествено-политички проблеми, кои на крајот на 80-тите години ја потресуваа поранешната држава – со молчењето не се решаваат проблемите на транзицијата од социјалистичко во демократско општество! Затоа сум склон да ги прифатам тие толкувања што силната обнова на националниот идентитет ја доведуваат во спрега, пред сè, со фактот што луѓето повеќе не се чувствувале како дел од државата, која на крајот на 80-тите години во Источна Европа, како идеја, успеала да се дискредитира, па почнале одново да ѝ се обраќаат на нацијата, која, место државата, ќе стане „референтна точка за идентификација и за лојалност“ (К. Офе [C. Offe]), односно нацијата ќе стане предмет на пријатност / уживање! Ако го поставиме проблемот така, тогаш можат да ни бидат прифатливи и ставовите на словенечкиот филозоф С. Жижек, поточно неговата критика на „деконструкционистичкото“ читање на нацијата како чисто дискурзивна конструкција. Имено, тој пристап го испушта од вид остатокот од некое реал-

²⁰ Не сум склон „хрватското молчење“ да го сведам исклучително на фразеологем, како што тоа, на пример, во своите текстови го прави Дубравка Ораиќ - Толиќ (2005). Но, исто така, би било погрешно кога оправдувањето за сите наши политички и други проблеми би ги гледале исклучително во молчењето на хрватските (и на македонските) комунисти. Дури во тој случај би можел „молчењето“ да го интерпретирам како фразеологем. Јас, не само во овој текст, туку и низ целата книга се обидувам да покажам дека културата на молчењето не е никаква култура на заборавот, туку дека станува збор, во крајна консеквенција, за култура на политичка афирмација на лошото минато. И ако една (хрватската / македонската) политичка заедница се реши да се однесува кон минатото на таков дефанзивен и неодговорен начин, тогаш на таа заедница мора да ѝ биде јасно дека таквиот „плашлив“ однос, во крајна линија, ќе го формира и нејзиниот идентитет. И тука би требало да престане секоја наша безгрижност!

Исто така, можам да прифатам во одредени историски ситуации луѓето да молчат не затоа што се плашат јавно да настапат, туку затоа што се парализирани од чувството на немоќ. Но, исто така, постојат ситуации во животот – нема сомнеж дека падот на Берлинскиот ѕид и сето тоа што потоа се случувало претставува една таква ситуација – кога едноставно МОРА да се проговори и без оглед на ова чувство на целосна немоќ и на залудност на таквиот чин! И покрај тоа што во некои (не)времиња чинот на говорење, навистина, може да се чини залуден и непотребен напор, сепак мора да се говори бидејќи само со говорот може да се оствари таков степен на слобода во општеството, во кој се отстранети сите идеолошки пречки за непречен културен, политички, интелектуален и економски развој.

но, недискурзивно јадро на уживање, кое мора да постои за Нацијата како дискурзивен (!) ентитет-последица да ја постигне својата онтолошка конзистентност. Тоа значи дека национализмот претставува привилегирано место на избивање на уживањето во социјалното поле: „Верувам во (националното) Нешто“ е исто што и „Верувам дека другите (членови на мојата заедница) веруваат во тоа Нешто“. Тавтолошкиот карактер на Нешто – неговата семантичка празнина што тоа што можеме да го кажеме за тоа Нешто го ограничува на „Тоа е вистинското Нешто“ итн. – е втемелен токму на таа парадоксално рефлексивна структура. Националното нешто постои додека членовите на заедницата веруваат во него, тоа е, буквално, последица на верувањето во самото себеси“ (S. Žižek; 1996: 12).

Исто така, би требало да се обидам непотребно да одговорам зошто националната идентификација била толку силна, иако „национализмот нема некои длабоки корени во човековата психа“ (E. Gellner; 1983: 34)? Политичките конфликти во поранешната држава, многу пред падот на Берлинскиот сид, биле сведени на барање на етничките групи. А, кога такво нешто ќе се случи, тогаш моќта нужно се структурира така што ќе се оневозможува каква било идеја на демократски развој, со оглед на тоа што го стеснува политичкото поле, ги ограничува бројот и видот на политичките актери и ги блокира решенијата. И идејата државата да се интерпретира како „дом“ на националните / одбраните групи / членови на партијата, зловните националисти ја презеле од југокомунистите, на кои не им био грижа за демократијата бидејќи таквиот национален / партиски идентитет е неспоив со секоја идеја за демократија. Имено, демократијата бара политичката партиципација да биде отворена за сите граѓани, без никаква дискриминација, и на сите граѓани да им бидат осигурени политичките слободи и еднаквото граѓанство, додека во политиката на националниот / партискиот идентитет индивидуите не се признаени како политички субјекти, туку само како членови на етничкиот / партискиот колектив. Конечно, никако не би требало да се потценува чувството на повреденост, навреденост, неприфатеност, кое е присутно кај поединците на групите, или дури и кај поголемите делови на етничките групи во одреден историско-политички контекст, кој тие го доживуваат како нешто што им е туѓо, непријателско, несакано... А, тоа во хрватскиот случај значи дека мораме да се соочиме со сите изневерени очекувања по обединувањето во 1918 година, кои генерирале дополнителни фрустрации: обединувањето во југословенската заедница на Хрватите не им донело речиси ништо од тоа што се очекувало од тоа толку посакувано обединување, многумина јавно го демонстрирале (некои тоа го направиле уште во декември 1918 година, само неколку дена по актот на „обединување“!) своето незадоволство и не го криеле разочарувањето од новиот политички брак; сето тоа во голема мера придонело многу припадници на хрватскиот народ во нацистичка Германија да го видат решението на своите политички и национални проблеми, што резултирало со трагичната и трауматична епизода на кокетирање со фашистичката идеологија и со нејзината најужасна и со човековиот ум необјаслива практика / категоризација / убивање на „другите“ / „непријателите“ за време на Втората светска војна. Сите тие несреќи се случувале во еден релативно краток временски период, само во една генерација генерирале мрачни и интроспективни расположенија, а тие негативни чувства особено ќе се засилат по Втората светска војна и ќе останат трајни / фрустрирачки последици кај многу припадници на хрватскиот народ. И не би било добро да се игнорираат последиците на сите тие нацистички повреди. Една од тие повреди, секако, е и феноменот на ресентиман, кој „и покрај целата таа непожелност и самопрезир, тука е и потенцијалот

за исклучителна насилност и гневот, чијашто грубост секогаш одново треба да мобилизира политички движења“ (М. А. Bernstein; 1992: 26). Но, за разлика од многу теоретичари не мислам дека токму во секоја артикулација на гневот а priori би требало да видиме нешто негативно, дека секоја артикулација на тие емоции е општествено неприфатлива. На крај, треба само да се потсети дека на почетокот на европската цивилизација, во *Илијада* на Хомер стои зборот „гнев“. Според тоа, и почетоките на европската цивилизација, дефинитивно, се обележани со практиката на ресентиман! Затоа, сметам дека е крајно време практиката на ресентиман да се реафирмира бидејќи никако не може да се докаже дека меѓу таа практика и несреќата / злото / насилството постои причинско-последична врска.²¹

И токму таа траума на „повреденоста“ М. Јерговиќ во својот роман *Татко*, и во некои други свои книжевни и некнижевни текстови, систематски ја игнорира (секако е интересно што некои странски автори се свесни за влијанието на овие трауми од неодамнешното минато на денешните (не)згоди, па во своите текстови се обидуваат колку што е можно пообјективно да ги тематизираат)²² па така ќе покаже исклучително разбирање за судбината / нацијата на една тетка, која случајно е омажена за Србин, но за еднакво тешката судбина на некои роднини, кои, за разлика од „добрата“ тетка, својата „среќа“ по Втората светска војна морале да ја бараат во далечната Аргентина, интересно е што авторот, кој сака да остави впечаток на политичка конзистентност и коректност, не покажува никакво, па дури ни елементарно разбирање за судбината на тие роднини, кои својата „среќа“ морале да ја побараат надвор од сопствената татковина и тоа само затоа што новиот режим не им бил по волја! И тогаш воопшто не мораме да се чудиме што овој автор во своите текстови никако не успева да произведе катарзичен ефект, туку место тој ефект систематски нè заморува со некои нови, еднакво патетични, есенцијалистички ламентации за етничноста, кои по ништо не се разликуваат од тие („молошко-националниот идентитет“) што толку жестоко сака да ги деконструира, но тој обид никако не му успева!²³ Но, токму таа опсесивна омраза кон ендехајзиската парадигма / идеал на националниот идентитет му ја стеснува критичката свест,

²¹ И. П. Слотердајк во книгата: *Srdba i vrijeme*, Antibarbarus, Zagreb, 2007., и: S. Žižek, *O nasilju*, Ljevak, Zagreb 2008., а особено: J. Amery, *S onu stranu krivnje i zadovoljstva*, Ljevak, Zagreb, 2009., се обидуваат, секој на свој начин, за практиката на ресентиман да најдат оправдување така што ја анализираат во одреден историско-политички контекст: личните искуства по холокаустот, судбините на имигрантите од третиот свет во светот на неолиберализмот...!

²² Упатувам на текстот: М. Вак, „Varvarizacija u jednom bosanskom hodočasničkom centru“, во зборникот *Susedi u ratu, Jugoslovenski etnicitet, kultura i istorija, iz ugla antropologa*, прир. Joel M. Halpern & David A. Kideckel, B92, Beograd, 2002, стр. 239-259. Имено, на овој автор му е јасно дека не е можно да се стигматизира една тенденција, а притоа целосно да се игнорира фактот дека во ист момент и тоа како се делотворни и тие тенденции што имаат спротивен предзнак! И кога текстовите на М. Јерговиќ би ги читале низ оптиката на деконструкцијата, односно кога неговата бинарна перспектива би ја довеле до крај, би откриле дека зад неговите декларативни (демократско-либерални) ставови, вушност, стои една целосно поинаква идеолошка матрица.

²³ Романот *Татко* на Јерговиќ претставува парадигматски пример за поништувањето на таткото! Рака на срце, допуштам дека е можно неговата одвратност кон Хрватска да се толкува како вид на „изопачена и мазохистичка родољубивост“, каде што неговиот мазохизам функционира како фантазмагорична рамка за поништување на татковското како закон (Ж. Делез). Во таа фантазма сме соочени со трансферот на сите татковски функции на плуралната женска фигура, при што таткото / нацијата се исклучува и се поништува. И според Делез, мазохистот на сите начини сака да ја намали, истепи и понижи сликата на таткото во себе, односно својата сличност со таткото. Така таткото / Хрватска во мазохизмот не е тојј што тепа, туку е тој што е тепан!

па сите негови обиди да ја деконструира таа парадигма, за жал, не успеваат да ги надминат дури ни скромните „теориски“ дострели, кои ниските партиски идеолози ги создавале за разни потреби на комитетот, а се темелеле на бинарната шема: „наши“ vs „ваши“, „добро“ vs „зло“... И, како што обично бива, тие рибари на човечките души, место во демантирањето на етнонационалистичките концепции на општеството, најверојатно несвесно, учествувале во неговото вкупно генерирање бидејќи постапката на делегитимација / супституција на негативното сеќавање на некои други (позитивни, прогресивни...) сеќавања не сведочи дека тоа ќе биде општоприфатено, односно дека никој нема да има никакви сериозни забелешки за содржината на тие „подобри“ сеќавања.²⁴ Едноставно, на М. Јерговиќ не му е јасно дека со неговата методологија на критика на етнонационализмот, тој феномен никако не се доведува во прашање или, поточно, таквиот тип критика активно учествува во генерирањето системи, чијашто смисла на постоење се исцрпува токму во производство на разликите, односно ова постојано, мазохистичко самообвинување, не е ништо друго туку систематски „дел од играта: таа (играта – заб. на З.К.) всушност е оптичка измама, антиилузија, која само ја заокружува илузијата – дискурс на потрошувачката и негова критика. Само двете страни на медалот заедно го сочинуваат митот“ (J. Baudrillard; 1997: 195).

Интересно е што повеќето есенцијалистички анализи лесно преминуваат преку фактот дека токму федералната држава била таа што целото време на постоење се служела со насилство и со притисоци. Мислам дека не е потребно да потсетувам на кој начин е скршена „хрватската, а и некои други пролети“ (од политички судења и драконски казни на главните актери на тие случувања, неможност во јавноста да се слушне и „другата“ / „послабата страна“ на тие случувања, свесно се заборава дека, во тие „среќни“ времиња, медиумите биле строго контролирани и дека нивната темелна задача се состоела во создавање позитивна атмосфера за сите суспектни и непопуларни акции на владетелите...) или, зар треба да се потсетува на кои брутални, репресивни начини таа држава²⁵ се пресметуваше

²⁴ Сите национални сеќавања имаат и свои темни, непријатни страни; така, соработката со Германија за време на Втората светска војна не е само една епизода во историјата на Франција, туку станува збор за феномен што одамна е присутен во историјата на таа земја (Р. Пакстон [R. Paxton]). Нешто слично би можел да кажам и за хрватската историја – несомнена е тајната присутност на политичките опции, кои се многу посклони кон политичка соработка со другите држави, и кои како такви органски не ја поднесуваат дури ни идејата за самостојна хрватска држава, а уште помалку реализацијата на таа идеја! Исто така, повторите истражувања го демантираат митот дека во злосторствата на одредите на СС за време на Втората светска војна нема вина на регуларната германска војна.

²⁵ Д. Јовиќ во својата книга изразува жалење што државата не постапила на истиот начин и во 1991 година и место да употреби сила, таа се свела на траен снимател на незаконскиот увоз на оружје – и на тој начин ја демонстрирала целата своја слабост и немоќ. И повеќе од очигледно е дека на Д. Јовиќ не му е јасно дека на почетокот на 90-тите години државата, едноставно, веќе не била во состојба да биде нешто „повеќе“ од воајер на кого само му преостанува немоќно да ги посматра сите хаотични случувања околу себе, без никаква можност на кој било друг начин да влијае позитивно на тие случувања. Но, како што фаволот не им давал мир, армијата се впуштила во многу опасна авантура – ако Југославија веќе никако не можела да се сочува во нејзините стари граници, тогаш на некои „мудреци“ во Генералштабот им се причинило дека би било добро таа загуба да биде што е можно помала, а идеалната формула за таа „коригирана“ држава случајно се совпаѓала со формулата што ја нудел и С. Милошевиќ: „новата“ Југославија би била „старата“ минус Словенија! Одредени територијални корекции не биле исклучени во целост – ампутацијата на Хрватска на линијата Вировитица - Карловац - Карлобаг, крајно нејасниот однос кон статусот на Македонија; доволно е да се читаат само политичките програми на новонастанатите партии во Србија (во тој контекст е целосно инструктивна програмата на Српското движење за обнова / СПО, во која експлицитно се кажува: „За опстанок на унитарната Југославија се откажуваме од верата, историјата и од традицијата,

со студентската побуна во Косово во 1981 година, кога сосема бенигните пароли, како што е: Косово – Република, се третираа, повеќе или помалку, како контрареволуционерен чин! И, место владејачката партиска елита да се обиде со политичка аргументација да им се спротистави на тие, наводно, еретички политички барања, на таа елита ѝ беше многу поедноставно протагонистите на тие недозволиви / неконтролирани „потраги по идентитет“ да ги осуди на долги години затворски казни и, со тоа, да ги обележи засекогаш. Треба да се каже дека тие драконски казни на косовската младина / студентите ги згрозиле дури и поттикнувачите (на пример, Добрица Ќосиќ) на такви „решителни“ акции на федералната држава, кои на другиот не му дозволуваат слободна артикулација на политичките ставови, кои не се по волја на партиската елита.

Во некои други случаи обидите политички да се артикулираат и некои други мислења од дозволените, биле строго контролирани. Морам да бидам искрен и да кажам дека на просторот на поранешна Југославија постоеја и тие, Македонците, Црногорците, Босанците (само потсетувам дека во 1992 година во Сараево Босанците / муслиманите протестираа носејќи ги старите југословенски знамиња, а во исто време милитантните Срби ги сместуваа топовите на ридовите околу Сараево, што само дополнително ја потврдува тезата дека национализмот и не ѝ е иманентен на човековата психа и дека, на почетоките на кризата, тие „широки народни маси“ повеќе се однесуваа опортунистички, а помалку националистички), кои се согласиле нивните артикулации на националниот идентитет да не бидат (пре)гласни бидејќи (Босанците, муслиманите) не сакале да ги иритираат другите или, (Македонците) наивно мислеле дека рамките на поранешната држава гарантираат сигурност и ги решаваат сите нивни политички проблеми. Конечно, станува збор за етнонационални заедници, кои својот модерен национален идентитет го здобиле токму во периодот на југословенскиот социјализам.²⁶

со надеж дека на тој начин ќе ја зауздаме омразата на тие што во Југославија не внесоа ни држава, ни култура, ни светии, ни династии, ни епови, ни закони, затоа што, просто, ги немаа. (...) Југославија, со еден замав, српските победи во 20 век ги престори во српски порази“) во кои недвосмислено се доведува во прашање опстанокот и на таа република, односно во тие програми, тој простор се дефинира, главно, како „јужна Србија“! За тоа повеќе кај: D. Stojanović, „Traumatični krug srpske opozicije“, во: *Srpska strana rata, Trauma i katarza u istorijskom pamćenju*, II дел, прир. N. Popov, Samizdat, Beograd, 2002, стр. 67-98.

²⁶ Повеќето од тие проблеми (па, така, се прашав: како социјалистичка Југославија не успеа да реши ниту еден македонски проблем – за името, јазикот, идентитетот, односно со соседните држави...) се обидов да ги проблематизирам во книгата: *Identitet. Tekst. Nacija*, Ljevak, Zagreb, 2009., а некои од моите еретички тези ги актуализираше и Весна Мојсова во текстот „За смртта на југословенскиот мит“, кој беше читан на III. Његошеви денови на почетокот на септември 2010 година во Никшиќ!

Националните будења во текот на 19 век во земјите на средна и на источна Европа се тесно поврзани со практиката на „измислување традиции“. Интелектуалците националисти се труделе да создадат национален идентитет, кој го „вградувале“ во преработените национални култури. А, за да го конструираат својот народен карактер тие морале, пред сè, на еден крајно суптилен начин да ја кодификуваат традицијата, често многу необична фолклорна уметност. Сите тие активности биле следени со стандардизација на јазичниот израз. Станува збор за време во кое јазиците се издигнуваат на ниво на национални јазици. Познато е дека многу национални идеолози се лингвисти! Но, националните будења не се врзуваат исклучително за 19 век. Можеме да ги следиме и на почетокот на 20 век и во периодот меѓу светските војни, за дури со сталинизмот овој процес да достигне степен на совршенство. Имено, токму сталинизмот (и неговиот југословенски дериват „титоизмот“) одиграл пресудна улога во создавањето на „националните“ култури во источна Европа / СФРЈ и во СССР, на темел на систематското вреднување на елементите на фолклорната култура. Споредено со тоа, општествените групи ретроактивно реагираат на таа градителска работа на темелот на сопствените вредности, на сопствените култури... Изградбата на националните култури е нераздвоива од нивните „формирања“ (Jean-Claude-Ruano-Borbalan).

Во таа смисла, целосно се во право тие што сметаат дека етноцентризмот во општествениот говор не настапил како добро развиена и експлицитна идеологија, туку дека повеќе бил имплицитен отколку експлицитен концепт наклонет кон значителни осцилации. Но, и покрај тие карактеристики, тој имал несомнено влијание на конструкцијата и на реконструкцијата на националниот идентитет во поранешната држава. Исто така, имам впечаток дека лесно се преминува преку фактот за исклучителната блискост меѓу комунизмот и национализмот: „двете идеологии на емпириски непостојните групи им доделуваат титула на носиви субјекти на заедницата“ (N. Dimitrijević; 2000: 140). И токму ова „празно“ место на темелниот субјект („работничката класа“ е супституирана во „нацијата“) на општествените промени на 90-тите години на минатиот век, ќе резултира со парадокс: промените се состоеле во тоа што „новите“ односи во општеството ќе претставуваат само рециклирање на истите тие премиси, кои го сочинувале јадрото на „социјалистичката конструкција на стварноста“. Рака на срце, ја прифаќам и оцената на М. Тодорова дека „комунизмот и национализмот (...) се идеологии во кои треба да се види специфичен одговор на предизвиците на модернизација и обид за приспособување на тие предизвици; но, во суштина, тие две идеологии се теориски некомпатибилни, што значи дека меѓу нив е невозможна органска симбиоза“ (2010: 116).

Понатаму, позната е и таа непримерна реакција на федералната држава кон новинарите во Словенија, кои се осмелиле да ја доведат во прашање политиката и вистинскиот карактер на југословенската армија. Првите еретички текстови против таа последна југословенска „светост“ се појавиле во 80-тите години во словенечката *Младина* (рака на срце, таквите текстови можеле да се појават само по смртта на Јосип Броз), во кои е демаскирана лицемерната практика на југословенската политика: од една страна, службената политика се залагала за мирољубиво решавање на светските конфликти, против поделбата на светот на сфери на интерес, за политиката на неврзаноста, а, од друга страна, пак, во исто време, поранешната држава била еден од најголемите дилери на оружје во светот, сигурно прибежиште на многу познати светски терористи²⁷ (јавна тајна е дека на територијата на поранешната држава постоеле и воени полигони за обука на тие терористи и дека многумина од нив најсигурно се чувствувале токму во Југославија). И не само тоа, туку таа држава и сама организирила многу терористички акции надвор од своите граници, во кои на најбрутален начин ги ликвидирала своите „непријатели“! Треба да се рече дека, целото време на постоење на Југославија, либерално-демократскиот свет покажувал исклучителна толеранција и разбирање за терористичките активности на југословенските тајни служби...

Дури по политичкото судење на „четворицата“ / Јаншината група во Словенија, национализмот во таа република ќе стане масовен проект, чијшто карактер секогаш бил исклучително одбранбен. Исто така, треба да се каже дека дури воените акции на т.н. Југосло-

²⁷ Во времето на најголемата политичка криза во државата, одредени институции во средиштето на државата (Генералштабот, ЈНА...) продолжиле со дилерството на оружје на разни домашни / српски доброволни групации, кои подготвено го употребиле против своите доверливи соседи. Сето тоа е правено за да се реализираат заедничките воено-политички планови на С. Милошевиќ и на дел од ЈНА.

А, еден од поголемите срамови на хрватската книжевност е фактот дека некои писатели (на пример, С. Томаш, романот *Taninska četvrt*, 1980.) не ѝ одолеале на темата на „светскиот тероризам“ и во своите текстови, на крајно дегутантен начин, се обиделе да ги претворат во литературни „херојските“ судбини на тие опскурни ликови во дадената и предвидлива студеновоена идеологиска шема, која ниту се обидела да ја деструира класичната бинарна шема: „наши“ vs „нижни“, „добри“ vs „лоши“, „социјализам“ vs „капитализам“ / либерализам“, „слобода“ vs „ропство“...

венска армија во Хрватска довеле до засилување на хрватскиот национализам: „избивањето на војната го докрајчило колебањето меѓу агресивниот и дефанзивниот национализам во Хрватска. Нападот на југословенската народна армија, која брзо се претворила во српска армија, на хрватската територија, гранатирањето на хрватските градови, уништувањето на културното наследство и идентитет, го поттикнале вториот бран на национализам во Хрватска. (...) Секој граѓанин бил зафатен од национализмот“ (V. Pusić; 1995: 49).

Затоа не е толку јасно дали секое читање на национализмот е нешто „лошо“ само по себе, односно зошто би била непристојна нечија загриженост за „опстанокот“ на нацијата на која, благодарение на некоја чудна конструкција / измислена традиција, и самиот ѝ припаѓа (конечно, и на Б. Брехт не му е туѓо таквото „непристојно“ однесување бидејќи ако на мојот дом / татковина му се заканува туѓа војска, тогаш „да се биде националист“ станува сосема оправдана и логична реакција на таа надворешна закана),²⁸ ако со своето дејствување на ниеден начин не го доведува во прашање постоењето на тие што се поинакви. Така Шафер смета дека нацијата / национализмот на модерниот човек му ги дава истите тие бенефиции, кои своевременно тотемот / тотемизмот²⁹ му ги давал на примитивниот човек – толку потребното чувство на припадност, на општествено значење, заштита и колективна надеж за иднина. Но, мораме да бидеме свесни дека е можно (и, за жал, тоа на овие простори најчесто и се случувало) овие позитивни аспекти на етноцентризмот да можат да дадат идентитет во модерниот и во постмодерниот свет, додека патолошкиот етноцентризам нужно ќе заврши во етничко чистење (Дуња Рихтман - Аугуштин). И ние мораме да се прашаме зошто, на овие простори, комбинацијата на класичниот и на националниот морал завршува во монолошки национален плурализам?

И токму поради оваа склоност кон мутацијата на етноцентризмот во патолошки дери-вати, се создаваат теориски и политички рамки во кои секој етноцентризам мора негативно да се перципира. Така, и Миленко Јерговиќ, и Пајо Авировиќ имаат изразито негативен став кон некои видови етнонационализам. Таа почетна премиса ќе ги услови и нивните книжевно-политички ангажмани. И тие ангажмани, со мали отстапувања, биле ангажмани „против“ сите тие што ја доживувале Југославија како обична колонијална приказна, која била импрегнирана, за нијанса, со „(пре)слатка“ форма, под која се криела „горка“ содржина.

Не чувствувам никаква потреба тие што не се сложуваат со таквото гледање на Југославија на кој било начин да ги обележам! Во мојот теориско-политички пристап сè

²⁸ На тој начин реагирале многу поединци, кои пред тие воени закани во поглед на националната припадност се однесувале крајно индиферентно. Токму поради воените акции на Југословенската армија во летото 1991 година, познатиот филозоф С. Жижек ќе стане „лут“ националист, а пред тоа тврдеше дека воопшто и не е Словенец. Тоа значи дека југословенското општество до тие времиња и не било изразито национално структурирано општество бидејќи дури во таквите општества „исказот 'национален идентитет', веројатно, е единствениот исказ со кој се остварува општата хипотеза на теоријата на идеологија, според која постои структурно нужен однос меѓу ситуацијата на искажување и исказот. Во ситуацијата 'Словенка, Словенец' можам да го кажам истото: 'Јас сум Словенец, Словенка'. Истакнувањето на овој исказ е можен само во ова ситуација; а кога сум во таа ситуација, тогаш тој исказ морам да го искажам. Но, со важна резерва: идентитетскиот исказ можам да го искажам само ако идентитетската заедница ми го ПРИЗНАЕ правото да го искажам. Значи, ако тие што секој за себе може да каже 'Јас сум П' ми дозволат истото тоа да го кажам и јас“ (R. Močnik; 2003: 101-102).

²⁹ „Додека тотемизмот изникнува за време на воспоставувањето симетрични односи меѓу структурно сличните општествени групи (groupings) – групи што можат да се вклучат во една политичка заедница, а, исто така, и не мораат да се вклучат – етносот (ethnicity) потекнува од асиметричната инкорпорација на структурно неслични групи во само една политичка економија“ (John & Jean Comaroff; 1992: 54).

е дозволено! И оспорувањето / деконструирањето на националните митови може да биде целосно легитимна постапка. И носталгијата кон некои времиња, држави, идеологии, не е нешто што би требало да ме шокира – станува збор за допуштени емоции. Но, тогаш треба да се биде доследен и да се признае дека, исто така, постојат и тие на кои им се симпатични некои други носталгии, кои својот идентитет го проектираат во некои други времиња, на кои им се поблиски некои други идеологии, кои искрено страдаат што пропаднале некои други империи / заедници, држави. И покрај најдобрата волја, не гледам никаква драматична разлика меѓу тие што покажуваат носталгичност кон Југославија или тие што никако не можат да се помират со фактот дека Австро-Унгарија одамна пропаднала. Имено, и едните и другите не покажуваат подготвеност да се соочат со сознанието дека нивните „омилени“ државни заедници активно учествувале во генерирањето и на тие традиции (болшевизмот, антисемитизмот, нацизмот...), кои не биле баш невини и бенигни, како што им се чини на нивните симпатизери.

Приватно: и едните и другите, со своето „право на сеќавање“ во мене предизвикуваат бениген потсмев! Но, кога е во прашање теорискиот однос кон различните носталгии / права на сеќавање, тогаш тој однос воопшто не е во корелација со моите идеолошки симпатии: сите имаат исто право да ги бараат и да ги пронајдат корените за кои мислат дека се дел од нивниот идентитет. И таа потрага по идентитет воопшто не е врзана за територијата што нужно би имала мононационален префикс. Секако, тоа може да се врзе за места „кои физички не можат или не сакаат да се населуваат“ (L. Malkki).³⁰ А, дека тоа е, навистина, така,

³⁰ Проектот „Скопје 2014“ е дел од една таква потрага по „измислена традиција“, која ќе се манифестира во масовното производство на споменици, а која подоцна ќе биде проследена со цела низа јавни церемонии – масовни прослави на сите тие датуми, кои на кој било начин се однесуваат на темата на државноста / независноста, масовно следење на големите спортски натпреварувања на кои учествуваат национални екипи, свечени пречечи на тие спортисти ако случајно постигнат некои забележителни резултати / рекорди, кои, според мислењето на власта, се во функција на афирмација на нацијата. А дали тие идеолошки „проектанти“ успеале да го погодат „вистинското“ време за новото „измислување традиции“, дали се одбрани најсоодветните личности (станува збор за Александар Велики, Филип Втори, царот Јустинијан, царот Самуил, а и изборот на животните – лавови – исто така, е сомнителен), кои би требало да ја „носат“ таа приказна, дали структурата на тие приказни е доволно конзистентна (имено, авторите не успеале да го избегнат идеолошкиот пристап кон минатото, па во тој селективен пристап кон одредени историски периоди, одредени личности од тие периоди, едноставно, се игнорирани), тоа е веќе тема за некој друг текст. Институционализацијата на носталгијата во голем дел на европските нации е завршена во 19 век, кога „носталгијата се институционализирала со основање национални и локални музеи, како и со поставување спомен-обележја во градските средини. Минатото веќе не било непознато или неосознајно – минатото станало 'наследство'“ (S. Voym; 2005: 48), а во Македонија сме сведоци дека тој процес се одигрува – „сега и тука“! И, секако, сите невешти работи што во Европа се случувале пред 150 години се повторуваат и тука. Рака на срце, со една мала разлика – за европските „невешти работи“ можеме само да читаме во сериозни книги, а тука во Македонија од ден на ден сведочиме за нив. Но, и оваа „историја на споменици добро илустрира, всушност, што значи да се создаде колективен идентитет со врзување за заедничкото минато и со обврзување заедничко сеќавање. Спомениците се олицетворение на минатото во релјефи, фризови, алегории, фигури и во имиња. Тие се „час по историја претворен во камен (...) Во жанрот на спомениците историјата станува инструмент на политиката. Историското образование се спроведува со создавање (со измислување – заб. на З.К.) национални митови“ (A. Assmann; 2002: 52). А, сето тоа само уште еднаш ни ја потврдува тезата на А. Смит дека нациите и национализмот се, пред сè, културни појави, а не само идеологија или облик на политика. „(...) национализмот, во својство на идеологија и на движење, мора тесно да се поврзе со националниот идентитет, што е повеќедимензионален поим, и да се прошири за со него да опфати одреден јазик, сентименти и симболика“ (1998, 5-6). За тоа повеќе и кај: E. Hobsbawm, „Masovna proizvodnja tradicija: Evropa, 1870-1914“, во: *Izmisljanje tradicije*, прир. E. Hobsbawm & T.Renger, XX vek, Beograd, 2002., и: M. Todorova, *Dizanje prošlosti u vazduh*, XX vek, Beograd, 2010.

потврдува и масовното подигнување споменици во Скопје, каде што многу од тие споменици никако не можат да се врзат со топосот „Македонија“ или за кои таа врска, во секој поглед, е многу затегната. Но, идејните творци на (политиката на) проектот, тоа воопшто не ги загрижува бидејќи тие сакаат, пред сè, меѓу граѓаните / членовите на заедницата да го поттикнат чувството на етничка идентификација, а со оглед на тоа што спомениците се „(...) сетилен и афективно маркиран симболички медиум во кој историјата и политиката, народот и поединецот се спојуваат во една целина. (...) Во секуларизираната епоха нацијата станува конечна и највисока вредност; таа се наоѓа во средиштето на една профана религија. Безбројните споменици треба да ја преточат идејата на нацијата во сетилен облик и да ѝ придадат аура на нумерално. Националните споменици се светилишта (токму од таа причина, сите евентуални акции на отстранување на некои „минати“, гледајќи од политички аспект во ова време идеолошки несоодветни споменици, претставуваат многу опасни и ризични акции, кои, по правило, генерираат гнев и осуда кај членовите на заедницата – заб. на З.К.), места на кои поединецот може да учествува во култот на нацијата и да почувствува морници од најсветото. Проповедите што се држат на таквите места се во служба на политичкото воспитување. Тие здобиваат карактер на свечена народна педагогија. Нивната цел е една аморфна маса да ја претворат во цврста формација со јасни контури – „нација“ (A. Assmann; 2002: 51).

Но, за разлика од нашиот теориски пристап, некои наши носталгичари (М. Јерговиќ...) демонстрираат исклучително разбирање само за сопствената носталгија, а во другите гледаат зло, несреќа, цивилизациски дефект, кои мора по секоја цена или да се елиминираат или да се забранат! Додека за сопствената носталгија бараат и невозможни оправдувања, па така секоја „лоша практика“ во поранешната држава (и примената на сталинистичките методи во решавањето на недоразбирањата во партијата, и постоењето на логорите за политичките неистомисленици, и тоталитарниот начин на владеење...) ќе ги интерпретираат како резултат на историска нужност, кои пред секоја осуда би требало да се контекстуализираат, да се сметаат во просторот и во времето, но таквиот беневолен пристап кон „лошата практика“ е незамислив при интерпретацијата на другата, неприфатливата носталгија! И тогаш може да ни биде целосно разбирливо дека некои „југословенството“ го доживувале како прифатлива алтернатива на разните видови внатрешен национализам, а никако не можеле да прифатат дека некои други во тоа „југословенство“ виделе исклучително инструмент за хегемонизација во рацете на Србите, најголемата југословенска нација. Нема сомнеж дека изборот од чија „точка на гледање“ ќе го посматраме овој феномен ја одредува и ориентацијата / содржината на нашите ангажмани: да се биде „за“ или „против“ зависи од „точката на гледање“, која свесно сме ја избрале. Во тој контекст докрај ми се разбирливи наративните стратегии на Јерговиќ и на Авировиќ: нивниот однос кон „југословенството“ е афирмативен и тие во тој феномен ги гледаат исклучително позитивните страни. Сето тоа што не се вклопува во нивната идилична слика (запалените и ограбени куќи, илјадниците убиени и протерани) на „југословенството“, тие или го потиснуваат во потсвеста или вината ја трансферираат на „другите“ / националистите бидејќи се уверени дека наднационалниот разум е подобар од националните страсти!

Треба да се каже дека М. Јерговиќ, за разлика од некои други (хрватски) писатели, во своите текстови воопшто не ги крие своите (радикални) идеолошки убедувања: „(...)ги истакнува вредностите со кои е воспитан и кои ги смета за делови од својот идентитет: мултиетичноста и левите идеи“ (D. Oraić-Tolić; 2005: 203). А, во едно такво радикално идеолошко

убедување, секоја идеја за „новите држави“ е омразена бидејќи Јерговиќ мисли дека секоја нова држава на југословенските простори мора однапред да биде проколната бидејќи како таква учествува во систематското сотирање на југословенската (sic!) нација. И навистина е неверојатно што многу наши „Југословени“³¹ покажуваат исклучителни симпатии, и теориски и политички, кон средноевропските носталгичари (М. Кундера, Џ. Конрад, Д. Киш...), кои никако не сакале да се согласат на хомогенизација на средна Европа на советски начин, но кога тој ист принцип треба да се примени на југословенскиот случај, тогаш немаат ништо против југословенската / српската хомогенизација.

Нема никакви сомнежи дека и на Пајо Авировиќ му се блиски овие убедувања на Јерговиќ, но неговата нарација, за разлика од таа на Јерговиќ, е многу помирна, па така, секоја радикална идеологизација му е туѓа; тој своите и туѓите конфликти се обидува елегантно да ги апсолвира во иронични делови, а не во агресивен и исклучително идеолошки дискурс. Имено, тој нема ништо против и сопствените идеолошки убедувања да ги подложи на невина иронија и, за разлика од М. Јерговиќ, не мисли дека има монопол над „големите вистини“ на историјата.

³¹ Сп. N. Petković, *Srednja Europa: zbilja - mit - utopiја*, Adamić, Rijeka, 2003. Имено, овој автор смета дека хомогенизацијата на средна Европа на советски начин не само што ги уништила локалните квалитети на нациите и нивните култури, туку речиси ја уништила и самодовербата на Средноевропејците. Но, за жал, на овој автор му недостига елементарна теориска и политичка коректност истата логика да ја примени и на југословенскиот случај! Зошто присуството на југословенските тенкови во Хрватска или во Словенија би било помало зло од советските тенкови во Унгарија, Полска или Чешка? „(...) тие (Татјана Толстој и Лав Анински – заб. на З.К.) тенкови се викаат мали климатски пречки. (...) Јас цврсто верувам дека целината на вашите ставови, целиот ваш етос, вашата книжевност, го одржува фактот дека вие сте многу внимателни кога станува збор за вашата лична стварност и дека, на некој начин, се чувствувате како тие тенкови да немаат никаква врска со вас (истото тоа го мисли и Н. Петковиќ – тој југословенските тенкови ги доживува како паралелна стварност, која нема никаква врска со него – заб. на З.К.). Но, верувам дека порано или подоцна и самите ќе морате да се соочите со улогата на вашата земја (Советскиот Сојуз – заб. на З.К.) во светот. И тогаш прво ќе морате да мислите за светот што ви е најблизок, за светот што е дел од Европа и кој никогаш не ги сакал вашите тенкови, но кој би ве сакал како туристи или како пријатели што доаѓаат во посета и се враќаат дома. (...) Оваа воена состојба, тој воен режим (а по смртта на Броз и во поранешна Југославија, всушност, на власт беше воен режим – заб. на З.К.) што сите нè угнетува и во кој сме присилени да живееме мора да престане да постои уште во овој век. Значи, прашање е дали нашите руски колеги (а, истото важи и за српските – заб. на З.К.) ќе имаат доволно морални ставови и дали ќе бидат цивилизирани кога ќе се соочат со овие прашања“ (G. Konrad. “The Lisbon Conference”, стр. 107).

Литература:

Во илустрацијата на литературата ја наведувам само илустрацијата на која во илустрацијата не-
посредно реферирам.

- Assmann, A. (2002), *Rad na nacionalnom pamćenju, Kratka istorija nemačke ideje Obrazovanja*, XX vek, Beograd.
- Badiou, A. (2003), *L'ethique*, Paris.
- Baudrillard, J. (1997), *The Consumer Society: Myths and Structures*, Sage Publications, London.
- Benhabib, S. (2002), *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton UP, New Jersey.
- Bernstein, M.A. (1992), *Bitter Carnival: Ressentiment and the Abject Hero*, Princeton UP, Princeton, New Jersey.
- Bhabha, H. (2004), *Smeštanje kulture*, Beogradski krug, Beograd.
- Billig, M. (2009), *Banalni nacionalizam*, XX vek, Beograd.
- Biro, M. (1994), *Psihologija postkomunizma*, Beogradski krug, Beograd.
- Boym, S. (2005), *Budućnost nostalgije*, Geopoetika, Beograd.
- Bruckner, P. (2009), *Tiranija kajanja, Esej o zapadnjačkom mazohizmu*, Algoritam, Zagreb.
- Buden, B. (1998), *Barikade*, Arkzin, Zagreb.
- Comaroff, John & Jean. (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, Boulder-San Francisco-Oxford.
- Crawford, B. (1998), „Explaining Cultural Conflict in ex-Yugoslavia: Institutional Weakness, Economic Crisis and Identity Politics“, во: Crawford, B. & Lipschutz, R.D. (прир.) *The Myth of „Ethnic Conflict“: Politics, Economics and „Cultural“ Violence*, University of California Press.
- Dimitrijević, N. (2000), *Reči i smrt: nacionalistička konstrukcija stvarnosti*, Reč, бр. 60/5, Beograd, стр. 137-159.
- Douzinas, C. (2009), *Ljudska prava i imperija, Politička filozofija kosmopolitizma*, Službeni glasnik, Beograd.
- Edelman, M. (2003), *Konstrukcija političkog spektakla*, Politička kultura, Zagreb.
- Fanon, F. (1973), *Prezreni na svijetu*, Stvarnost, Zagreb.
- Hardt, M. / Negri, A. (2009) *Common Wealth*, Cambridge, Massachusetts.
- Iveković, R. (1997), „Women, politics and peace“, во: Kasić, B. (прир.), *Women and the politics of peace*, Zagreb, Centre for Women's Studies.
- Jansen, S. (2005), *Antinacionalizam, Etnografija otpora u Beogradu i Zagrebu*, XX vek, Beograd.
- Jukić, T. (2011), *Revolucija i melankolija. Granice pamćenja hrvatske književnosti*, Ljevak, Zagreb.
- Kolakowski, L. (2005), *Moji ispravni pogledi na sve*, Futura, Novi Sad & Beograd.
- Krleža, M. (2005), *Izlet u Rusiju*, Ljevak & HAZU, Zagreb.
- Močnik, R. (2003), *3 torije, Ideologija. Nacija. Institucija*, Centar za savremenu umetnost; Škola za istoriju i teoriju umetnosti, Beograd.
- Mouffe, C. (1994), „For a Politics of Nomadic Identity“, во: *Travellers Tales: Narratives of Home and Displacement*, прир. G. Robertson et.al., стр. 105-113. London: Routledge. (2000),

„Deliberative Democracy or Agnostic Pluralism“, во: *Political Science Series*, Vienna: Institute for Advanced Studies.

- Musabegović, S. (2008), *Rat. Konstitucija totalitarnog tijela*, Svjetlost, Sarajevo.
- Nussbaum, M.C. & Cohen, J. (1999), *Za ljubav domovine*, XX vek, Beograd.
- Oraić-Tolić, D. (2005), *Muška moderna i ženska postmoderna*, Ljevak, Zagreb.
- Petković, N. (2010), *Identitet i granica, Hibridnost i jezik, kultura i građanstvo 21. stoljeća*, Jesenski & Turk, Zagreb.
- Pusić, V. (1995), „Upotreba nacionalizma i politika priznanja“, во: *Giordano, Greverus and Kostova*.
- Sakamoto, R. (2002), „Japan, hibridnost i stvaranje kolonijalističkog diskursa“, во зборникот *Nacija, kultura i građanstvo*, прир. S. Divjak, Javno preduzeće Službeni list SRJ, Beograd, стр. 379-397.
- Schopflin, G. (1989), „Central Europe: Definitions Old and New“, во: *In Search of Central Europe*, прир. G. Schopflin & N. Wood, Cambridge, Polity, стр. 7-29.
- Smith, A. (1998), *Nacionalni identiteti*, XX vek, Beograd.
- Thiesse A.M. (2009), „Kulturna proizvodnja evropskih nacija“, во зборникот: *Identitet(i), Pojedinac, grupa, društvo*, прир. Cathrine Halpern & Jean-Claude Ruano-Borbalan, Clio, Beograd, стр. 332-344.
- Todorova, M. (2010), *Dizanje prošlosti u vazduh*, XX vek, Beograd.
- Vlaisavljević, U. (2003), „Jugoslovenski identitet i sušta stvarnost rata“, во зборникот: *Balkan kao metafora: Između globalizacije i fragmentacije*, прир. Dušan I. Bijelić & Obrad Savić, Beogradski krug, Beograd, стр. 227-244.
- Žižek, S. (1996), *Metastaze uživanja*, XX vek, Beograd.

АНГЕЛИНА БАНОВИЌ-МАРКОВСКА
**ТЕШКО ПРЕМОЛЧЕНИ ВИСТИНИ:
ГРАНИЦИ, ИДЕНТИТЕТИ, СИДОВИ И МЕТИ НА
ПСИХИЧКИ ИМПЕРИЈАЛИЗАМ¹**

За земјите од „четвртиот свет“, обично, се вели дека им припаѓаат на *ѓраничниите* култури (или на културите на *ѓранициите*), кои се метафора за средба со земјите од „првиот свет“. Како земја во транзиција, Република Македонија е една од нив. Дефинирана со својата геостратејиска положба, нејзината јужна политичка граница² се допира до една од земјите што се членки на ЕУ, чијашто географска положба ја прави периферија на Европа. Во таа „периферна земја“ на Унијата, во срцето на нејзиниот исто толку *ѓраничен* Солун – на реномираниот Универзитет „Аристотел“, во 1999 година Етјен Балибар [Étienne Balibar] ја елаборира тезата дека за судбината на *евројскиони и денитиите* денес ќе се решава на Балканот и дека за тоа постојат две можности: „или во таа балканска ситуација Европа ќе ја препознае... *сликата и последицата на својата историја* и ќе преземе нешто за да се соочи со неа и да го реши тој проблем..., или тоа соочување со самата себеси ќе го отфрли, упорно верувајќи дека тој проблем е само *надворешна ѝречка*, која треба да биде надмината со надворешни средства, вклучувајќи ја и колонизацијата...“ (2003: 27-28; курзивот е мој).

Небаре „ракавица в лице“, оваа дилема ја наметнува потребата од (ре)интеграција на балканскиот регион, и тоа во политичките граници на Европа, како дел од нејзиниот демократски јавен простор во кој постојано се одвива некоја средба меѓу културите. Без таа средба нема напредок на човештвото зашто секое настојување да се разбереме себеси лежи во свеста за сопствената *недоволност / нецелосност*. Потребата за дијалог со инаквите од нас, нужноста од нивниот поглед, кој би ги уважувал и толерирал *различностите*, е клучот

¹ Овој текст е композит од три посебни огледа пишувани во период од 2006 година до 2008 година, кои третираат важни аспекти за Македонија и за нејзините граѓани. Делови од нив се вклучени во мојата книга *Грујен ѝорѝреѝ* (2007), но Форумот посветен на новата македонска книжевност што го покренеа списанието *Studi slavistici* од Фиренца и Анастасија Ѓурчинова од Скопје, беше дополнителна инспирација за нивно преобмислување и реконтекстуализирање (види: Banović-Markovska Angelina, „Verità taciute a fatica: confini e identità, muri e obiettivi dell'imperialismo psicologico“, *Studi slavistici, Rivista dell'Associazione italiana degli Slavisti*, Firenze University Press, vol.VI, 2009, p. 342-352). Речиси непроменет (со исклучок на неколкуте додадени цитати во фусотите, кои само ги поткрепуваат и денес моите ставови), текстот доби carta visa и во оваа книга, без оглед што либерализацијата на визниот режим од 2009 година реши некои проблеми за Македонија и за нејзините граѓани, а спорот со Грција за нашето уставно име и блокадата на нашата евроатланска интеграција сè уште немаат позитивна разрешница ниту по пресудата на Меѓународниот суд за правда во Хаг (2011), во полза на Македонија.

² Свесно го изоставам историскиот аспект на овој поим, зашто отвора сосема други прашања.

за разбирањето на тоа што денес постои само како проект, а се однесува на еден политички и културен концепт, кој бара универзален, постнационален или наднационален ентитет – создавање *евројски културен идентитет*. Се разбира дека тоа не ја исклучува можноста за сопствени нарации, зашто само националните дискурси ја раскажуваат приказната за нашата изместена стварност предвидувајќи ја нејзината иднина. А, тоа е највистинскиот, најприродниот облик на премин од понизок кон повисок ред, од објект („objet petit a“) кон субјект („субјект на дискурсот“), кој би ги деконструирал стереотипите за своето *imago* реализирајќи го притоа долгопосакуваниот сон за припадност на *делот кон целината*. Без трауми и комплекси, без зазор од алтеркации, негувајќи ја идејата за *отворен* дијалог меѓу истокот и западот, северот и југот, Балканот и Европа, како наша заедничка судбина.

Прашањата што во продолжение ги провоцира овој есеј се само скромни придонеси во таа насока.

Сиг-сигосан, вар-варосан... ниџе сурка ни ѝросурка

Најважниот чекор во когнитивната сфера на постмодерниот свет не е одговорот на прашањето *што* е историјата и каде е *место* во неа, туку идејата за *просјорни* што ги населува тој, побогат за мноштвото искуства здобиеени во таа интерсекција. Затоа, сосема логично, во обмислувањето на времето и на историјата, *просјорни* *метифори* ги замениле *временски*, па место „духот на времето“ (Zeitgeist), нè пресретнува денес „духот на просторот“ (genius loci).

Но, тој простор не е празна локација, која чека да биде пополнета со луѓе и со настани. Во глобалниот систем на вредности, просторот се структурира себеси како ризомска мрежа од релации и средби во кои опстојуваат *културно различни идентитети*. Поттикнати од моќните теориски поими како нација, нарација, колонизација, негација, тие играат клучна улога во секоја политичка логика. Нивното постоење подразбира свест за различни инскрипции и истории: некои од нив премолчени, небаре *ист*-или *антиистории* кои сè уште не добиле име зашто не станале предмет на соодветна нарација. Но, дали свеста за нивното постоење може да значи когнитивно свртување внимание кон рабовите на историјата? Дали таму, во нејзиното *отворено време*, катахрестичкиот дискурс на маргинализираните народи и групи успева да ја покаже својата културна различност откривајќи ја силната врска меѓу поимите *место* и *идентитет*?

Ова е, се чини, најчувствителното прашање на балканскиот регион (за нас Македонците, можеби и пресудно), зашто континуируваниот притисок што го спроведува заострениот дискурс на културниот монизам на една за нас соседна држава – непризнавањето на нашето малцинство³, несфатливата одлука за вето⁴ на нашата интеграција под уставното име во

³ Република Грција е една од ретките држави што ја немаат ратификувано Конвенцијата за заштита на малцинските права и на „малите“ јазици во Европа, но не ја почитува ниту Резолуцијата бр. 17 за имињата на земјите, донесена на третата конференција на Обединетите нации за стандардизација на географските имиња (Атина, 1977). Најзначајните политички фактори во светот као да немаат ниту доблест, ниту интерес денес да ѝ наложат на Грција примена на овие меѓународно признати норми.

⁴ Или, како што рекол Жан Моне [Jean Monnet]: „Ветото е длабока причина, а истовремено и симбол на немоќ да се надмине националниот егоизам и најчесто е израз на најдлабоки и на безусловни блокади“ (цитирано според Ivanov: 2010: 18).

рамките на една воено-политичка алијанса и во Европската унија (или барем визијата за тоа што таа треба да биде) – придонесе за кревање висок *суд*, кој само ги потврди сомнежите дека некогаш неприкосновените сегменти на националниот идентитет (историските, географските, етничките, културните, лингвистичките), денес се само *кризно место* за жесток политички дијалог, спор меѓу две соседни држави и две различни идеологии⁵. Во вакви околности, отсуството на *единствена наратија* – идеја прифатлива за сите релевантни државни и политички фактори во Република Македонија⁶ – може да предизвика опасност за опстанокот на нацијата. Причините се сосема едноставни: повеќе од јасно е дека нациите не се само политички, туку и културни заедници; тие не се толку прашање на биологијата и на географијата, колку на срцето и на умот. Се градат како *наратија*, грижливо раскажана идеја, која го негува сонот на една *миџоисториска* форма, „апстрактна како поим, но конкретна како историска сила“ (Gurguris; 2004: 47). Сепак, можеби, и не е толку важна приказната на нацијата. Поважни од неа се судбините на луѓето што ја живеат нејзината амбивалентност. Затоа нациите ги доживуваме двојно: тие се истовремено и нарации и интерпретации.

Оправданоста на оваа констатација ќе ја поткрепам со извадоци од еден македонски роман, напишан и објавен во почетокот на веков. Се работи за *Пророкот од Дискантирија*, дело на македонскиот писател Драги Михајловски во кое историјата се јавува како приказна за едно минато време, а минатото како ефект на неговиот изразито фигуративен дискурс, кој реферира на најактуелниот миг од нашата сурова стварност. Еве за што станува збор, за што расправа пророкот од Дискантирија:

„Од големата, убава и складна *варварска земја*“, се вели во овој роман „сега само еден мал, главно планински дел беше станал самостојна државичка опкружена од три страни со *сирмини йровалии*, а од четвртата, *јужнаиџа* кон која... беше тргнал овој народ... до својата многусонувана цел – Европа, се имаше кренато тој *йроклей* *суд* и не оставаше живо пиле да прелета...“ (2001: 112; курзивот е мој).

Проклейиоџи суд за кој говори нараторот во романот на Михајловски е метафора за ограничувањата и за границите, но не само за државотворните, кои го гарантираат нашиот суверенитет и суверенитетот на нашите соседи, туку и метафора за тие другите – имажинарните, симболичките, политички изнудените ограничувања, кои за нас „значат Име“⁷, а во свеста на многумина Македонци се сврзани и со темата за прогонот на словенското население од северниот дел на Грција, драмата на нашиот Југ од 1948 година (период по граѓанската војна во нашето соседство), пред која, во емоционален континуитет од 50 годи-

⁵ „Од каде таа параноја пред дребната Македонија?“, се прашува Кица Колбе во текстот „Егејското прашање 2008“, објавен во *Глобус*, бр. 52 од 15.4.2008. „Тајната е во тоа што го направи Грција со луѓето на тој дел од Македонија, по Букурешт 1918 година... Грција се реши за администрирано погрчување... Ако Грција вложила толкав труд во преименување на личните имиња на Егејците, што останува за името на соседната земја?“, (види <http://www.globusmagazin.com.mk/?ItemID=FE39849EFC57B141BBC9F841900E66D9>).

⁶ Сублимирана во геслото на Жак Лакариер [Jacques Lacarrière]: „Ние, можеби, имаме илјадници вчера, но имаме едно исто заедничко утре. Тоа се вика Европа“. Да се види интегралниот текст на Ѓорге Иванов: Georgi Ivanov, „Laissez la Macédoine intégrer l'Europe!“, *Le Monde*, Mercredi 14 avril, 2010, p. 18; http://issuu.com/94tuga/docs/20100414_quo

⁷ „Имеџо, симболички сврзано со националната егзистенција, со територијата што е делумно, или целосно, иста“, вели Балибар „често придонесува кон тоа нацијата да се идентификува со серија 'национални' приказни во кои тоа игра надмоќна / преовладувачка, имажинарна улога“ (Balibar; 2003: 55).

ни, индиферентни останаа релевантните структури на тогашна Југославија и Македонија. Заземајќи инфериорна позиција пред европската интелектуална и дипломатска јавност, тие дозволија на ова нецивилизациско случување да се гледа како на локален проблем, некаков си провинциски синдром на Балканот кој, нели, не е Европа... Оваа добро контролирана анемијност ѝ даде крилја на официјалната грчка политика.

Еве како една самосвесна македонска интелектуалка ја опишува траумата што ја презвикувале егзодусот и феноменот „граница“ во свеста на нејзиното протерано семејство:

„За семејството од кое јас потекнувам, кое корењата ги носи од леринско-костурскиот крај, границата... содржеше волшебно и чудесно, но во исто време и застрашувачко значење, кое... на мигови добиваше и размери на *џолемо чудовиштије, сѝхија, сѝравоштен неѝреџеден сиг...* Тука, зад овој *невидлив сиг од ѝрозрачен воздух*, зад овие неколку педи иста земја... е тоа 'дома', толку сонувано, толку копнеено, толку посакувано за татко ми...“ (Колбе; 1999: 94-95; курзивот е мој). Ова е сведоштвото на Кица Барциева Колбе, наша сонародничка која живее и работи во Германија, но за сите нас што сме си и денес „дома“ – *сигоѝ* е метафора што од нашата „убава и складна варварска земја“ направи лесно препознатлив *ѝросѝор* од кој се гледаме себеси *ѝаму* каде што не сме (во ЕУ), додека полека исчезнуваме – *ѝука* – каде што одамна сме. Изграден по обратен принцип од утопијата, која значи неместо, тажната реалност на овој метафорички *ѝросѝор надвор од секој ѝросѝор*, е тоа што Мишел Фуко [Michel Foucault] го нарече *хеѝероѝоѝија*. По примерот на музеите, кои се, можеби, најилустративните хетеротопии денес, нашата земја и ние во неа потсетуваме на музејски експонати – *ѝуѝи на своето*. Ни нема слични на веков и на светов...

„Сè овде и ден денес почнува и завршува со *сигоѝ*. И мојата тага и моето помнење и, се чини, сиот мој живот...“ (Михајловски; 2001: 113; курзивот е мој), размислува нараторот на овој роман отворајќи едно многу важно прашање. Имено, како постојан генератор на значења, *сигоѝ* има Јанусово лице, чијашто двојна, надвор / внатре природа, подразбира дека тој обединува и раздвојува две страни. Тој е, истовремено, *и оѝраничување и зближување*: ограничување на сепството и на другоста, но и нивно зближување во еден реален географски *ѝросѝор*. Но, место посакуваниот и логичен процес на хибридизација, *сигоѝ-ѝраница* во нашиов случај продуцира празно место на културен и на политички антагонизам во кој се преговара долго, од позиција на моќ и на авторитет. Ефектот од тие преговори, водени под будното око⁸ на европската и на американската јавност, со посредство на претставникот од

⁸ Во есејот „Сублунарниот астигматизам на ЕУ во Македонија“, објавен во *Наше ѝисмо: маџазин за лиѝераѝура и кулѝура*, Ферид Мухиќ констатира дека европската совест, како најповикана бранителка на највисоките човечки вредности (праведноста, вистината, убавината, доброста), паднала на испитот пред *ѝрчко-македонскиот сѝор*, во кој „моралните дилеми, со целиот вредносен аспект топан, сосема се загубија, ги снеса како во земја да пропаднале. Чудни нешта – дали сè уште сме во Европа? Дали ЕУ, навистина, е европска организација? Во овој конкретен пример, сублунарното ја загуби својата човечка физиономија и се формулираше како аорганска равенка на механички презентирани односи на причина и на последица, без актери, анонимен како звукот на водата од казанчето за тоалетот. Не остана ниту еден децимал за мотивација, за поимите на праведното и за неправедното, за доброто и за лошото, а од вистината и од убавината ни абер нема. Како се случи овој сублунарен астиѝмаѝизам!? Анализата во сите вредносни параметри упатува на сериозна морално-оѝшамолошка девијација, на сублунарен еѝишки и

Обединетите нации (The UN mediator for the Macedonian naming), Метју Нимиц [Matthew Nimitz], како да не е желбата за уривање на *sugotii*, туку идејата за негово трансформирање во продолжен меѓупростор, една специфична меѓузона со „чудно својство“: пропустлива за едните, но строго контролирана за нас - *drugiiite*. „Имаше, така да се изразам, некаква непојмлива сила тој сид, како да не го изградила човечка рака, туку самиот господ Бог или црниот ѓавол или лошата клетва на некоја колната и несреќна душа за да си бие шега со мојот варварски народ, за да биде срам и резил на векот и на светот. А ќе помислевме дека е готов и дека паѓањето негово е прашање на кратко време... тој по некое чудо пак ќе се обновеше и тоа, така, сам од себе, како внатре во својата тврда внатрешнина да имаше некоја билка... што му ја обновуваше ранетата снага“ (Михајловски; 2001: 127).

Се чини дека е во прашање една *тврда и нејојуслива* национална идеологија, желба заснована против волјата на другите – соседите, малцинскиот идентитет⁹ – дека е во прашање *соној на една нација*, кој се претворил во акт на реално насилство – територијално, симболичко, политичко – за нас конкретно како непобитен историски факт¹⁰. Но, факт е, исто така, дека културите се препознаваат и признаваат меѓусебно преку своите

вредносен астиѝзмаѝизам во Европската унија ѝо однос на ѝрчко-македонскиот сѝор“ (Мухѝк; 68/2009: 10 – курзивот е мој).

9 „Особено малцинското прашање останува да го стетснува маневарскиот простор за конструктивно поставување на Грција во расправата за името на Република Македонија. Третирано низ грчка призма, името на државата требаше да дефинира, да опише држава на одредена географска област, а со тоа име да не се поистовети идентитетот на најголемиот број граѓани во Република Македонија, како и со едноговорниот елемент на граѓани на Грција, кои себеси се сметаат за етнички Македонци. *Реалноста, дека со тоа име е опишан идентитетот на македонскиот народ и на македонската етничка заедница во Грција, навор од историската општинација за неелинскиот карактер на античките Македонци, ја доведува во прашање веќе вековната официјална политика на Атина за неопстојување на таа етничка заедница во Грција.* Во спротивно, со прифаќањето на таа реалност, треба да следуваат серија измени на здобиените историски ‘вистини’ за подалечната и за поблиската историја на територијата на денешна Грција, да се ревидира целиот период на воените и на поствоените настани, да им се врати државјанството на сите Македонци-бегалци (и на нивните наследници) од времето на Граѓанската војна во Грција, што повлекува и нивно право на враќање во земјата и користење на своите имоти. А, имотите и територијата претставуваат нераскинлив дел од стереотипното сфаќање за нација и за идентитет, една националистичка психологија, карактеристична за минатите два века, која доведе до серија трагедии, но која сè повеќе се потиснува под налетот на современата европска либерална мултинационална психологија. До кога на Балканот ќе има блокади за првот на таа европска иднина?“, прашува Виктор Габер во својата книга *Името Македонија: историја, право, политика* (2010: 399 – курзивот е мој).

10 „Во грчката пропаганда се вели дека во Република Македонија моментно живееле 200.000 етнички Грци, на кои македонските власти не им дозволувале да се самоопределат (!?-зачуденост е моја – А. Бановиќ)... Егејското прашање е ‚недовршеното‘ поле на Грција. Ако се обезличи Македонија, ако се уништи македонскиот идентитет, јазик и култура, на Грција ќе ѝ успее да им ја одземе парадигмата на своите граѓани со македонско словенско потекло. Таа ним не им дозволува права на малцинство, на кои ја обврзуваат европските конвенции. *Со негирањето на Македонија, тиаа го брани последниот рецидив на национал-социјалистичката идеја на етнички чисти држава. Таа, всушност, не сака да ситане Европа, туку да остане најлошото клице за Балканот. Заштоа егејското прашање во 2008 година е македонскојќи, ЕВРОПСКОТО прашање на Балканот.* Тоа ќе станува се погорешо доколку македонската политичка јавност го заборави за миг Александар и ја извади *виситинската карта во балканскиот џокер – гаранциите од Грција дека ќе им дозволи на Егејците да ги добијат сите европски права на малцинство...* Сонувам за тој ден кога некој иден грчки премиер ќе клекне проштално пред споменикот на протераните Егејци во Скопје, како што германскиот канцелар Вили Бранд при првата посета на Полска падна на колена пред споменикот во поранешното еврејско варшавско гето. Сонувам за таква Европа на Балканот“, вели Кица Колбе. Во некои денови сите сонини се дозволени... (Колбе; <http://www.globusmagazin.com.mk/?ItemID=FE39849EFC57B141BBC9F841900E66D9> – курзивот е мој).

проекции на другоста. Во тоа нè уверуваат и постколонијалните дискурси за хибридниот и лиминален карактер на домородните култури, кои ја раскажуваат еве својата приказна, ги живеат проблемите на новата историја, на постнационалната географија и на нејзината имагологија... Таква една приказната открива и овој роман. Имено: „Секогаш кога ќе станеше збор за нашата земја или кога синтаксата на реченицата едноставно врескаше по нашето име, тие, очигледно по договор, велеа или *this country* или *your country*, за еднаш, Бог нека му плати на едниот, да го употреби тоа *the country of your minister*, кое беше врв на иронијата...“ (Михајловски; 2001: 136). „Од ден на ден, ова *дис каниџи* толку се одомаќини што наскоро... угорницава сами си ја завикавме *дисканџија*!“ (2001: 138; курзивот е мој).

Изнуденото преименување на нашата земја во *this country* или *the country of „our“ minister*, не значи ништо друго освен обид за редефинирање на родната почва во *место без почва*, во *просјор надвор од секој просјор*. Но, која е целта на тоа бесмислено инсистирање за прифаќање на лажно име на нацијата? Која е неговата скриена логика¹¹? Дали тоа инсистирање го засега само географскиот простор што го дефинираат државните граници, или е во прашање еден поперфиден обид – промена на идентитетот на едно домородно население? Ословувањето на еден народ со неговото вистинско име значи признавање на неговата автохтоност, но инсистирањето за замена на вистинското со лажно, значи обид за вградување фундаментална пукнатинка во неговиот идентитет. Таа би требала да го прими генот на инфериорноста како трајно национално обележје.

Според речникот на постколонијалната теорија и критика, станува збор за типичен проколонизаторски или неоколонизаторски потфат со двоен ефект: од една страна, со тој чин, колонизаторите си обезбедуваат супериорност, но од друга страна ја потенцираат својата неприпадност, зашто тоа *this* или *your country* во нивниот дискурс открива дека тие се домородни во некои други граници, а надворешни и туѓи за народот, чијшто идентитет сакаат да го променат. Нивното настојување ние го доживуваме како репресија, која со секој обид за бришење на нашата колективна меморија станува сè понасилна. За тоа говори и пророкот од Дискантрија: „Дека работата со името беше сериозна и дека гаволот ја однел шегата се виде кога... приемот во Обединетите нации стана работа што нè замолчи до ден денешен и нè подучи дека балканските шегуи си се само балкански и дека светот воопшто не е заинтересиран за нив. Навистина нè примија, но под привременото име Дискантрија... Бевме осудени да го одиме патот кон таа Европа 'ко рибџи на суво!'“ (2001: 139).

Но, иако знае да се шегува на своја сметка, да покаже катахрестички однос кон наметнатата лажна референција, народот на Дискантрија¹² не може да го заборави своето име. Тој може да биде изгонет од родното огниште, може да му се забрани пристап до архивите, но не може да му се нареди заборав зашто *името е џајокојџи на националниот сон*, кој ја

¹¹ „Ете, тоа е тој сублунарен астигматизам на ЕУ – оптичка аберација со директна рефлексја врз сферата на вредностите – токму тука Европа паѓа, ја губи константата на својот морал, во која би морала да биде највозвишена. Токму тука, дефинитивно, со ова изнудување, Европа веќе го држи в рака перото со кое ја потпишува сопствената пресуда – губење на сопствениот идентитет. *Инсистирањето Република Македонија под џришисок да се оџкаже од сојсџивениот џденџиџеџи, иако слаба, наедно ќе биде и единсџивена уџшеха за Евроџа, која немала сила ни доблесџи без никаков надворешен џришисо, да џо сочува сојсџивениот џденџиџеџи*“ (Мухиќ; 68/2009: 11 – курзивот е мој).

¹² Дискантрија е, всушност, фикционална „референца“ за „привремената“ референца ПЈРМ (Поранешна југословенска република Македонија), т.е. „супститут на супститутот“ за *името* на мојата земја Македонија... Извртена логика – апорија пред која би отстапил дури и Жак Дерида – но мошне успешна и по малку цинична сатира...

прави возможна неговата репродукција нив вековите. Името за еден народ е неговото да-нешно минато и сета негова сегашност. Тоа е ризница на неговата неуништулива меморија и недефинирана иднина, која од својата интелектуална и политичка елита очекува свест и одговорност. Ја преземам својата за да укажам на една мошне референтна и темелна студија од 1996 година, која третира многу важни прашања. Нејзиниот автор смета дека: „стравот од можноста за загрозување на една нација од страна на другите, стравот од одмаздата на тие што се исклучени, е конститутивен принцип во замислувањето на националното, исто толку колку што е и уживањето во исклученоста од него. Двата аспекта му припаѓаат на *дискурсој* на *ѓраницај*а и заедно ја формираат стожерната точка на националистичката логика“ (Gurguris; 2004: 12, курзивот е мој). Вака размислува Гркот Статис Гургурис [Stathis Gourgouris]¹³, кој во предговорот за српското издание на својата *Сонувана нација: ѝпросвеј-ление, колонизација и основање на модерна Грција*¹⁴, покажува свест за универзалниот јазик на топосот „кој е растргнат на парчиња токму од психичкото насилство отелотворено во моето разбирање на поимот *нација* (како форма) и *национализам* како модус на затворање во сингуларни и во исклучителни идентитети. Оваа книга зборува со јазикот на тој *ѝојос*, многу попрецизно одошто јазикот на кој е напишана (англискиот), или тој национално-културниот јазик (грчкиот) кому, номинално, му се обраќа“, вели Гургурис (2004: 7) и додава: „Од аспект на едно националистичко становиште, нацијата мора да изложи конзистентна теорија за себе, теорија што формира експлицитен, кодификуван и проверлив дискурс за сопствените ограничувања, за сопствените граници. Тука не мислам само на политичките или на географските граници, туку... и на симболичките ограничувања, кои можеле или, пак, никогаш не можеле, да добијат вистинска историска егзистенција... Тие симболички ограничувања знаеле да останат недефинирани / недофатливи дури и за една *Realpolitik*, иако во решавањето на меѓународните спорови често би се повикувала на нив, дури и тогаш кога од надворешна гледна точка на еден спротивставен, непријателски друг, било извесно дека тоа изгледало сосема ирационално“ (Gurguris; 2004: 11).

Зар ова не е исклучително рационален, коректен и сосема легитимен одговор на дилемите што една, за нас болна, провокација ги отвора пред (под)замижаните очи на европската јавност, стрпливо чекајќи ја својата правна и политичка разрешница?

Искрено верувам, но сега е време да преминам на една друга, сосема блиска тема.

Естетика на целосно (не)исполнување: обични луѓе

Прашањето за развојот на македонскиот роман – барем кога станува збор за теми што го привлечеле вниманието на генерацијата писатели родени меѓу 50-тите и 70-тите години на минатиот век – следува еден тренд, кој, иако срамежливо, сепак прилично уверливо внесува нова литературна естетика како последен чин на еден специфичен *acting out*. Си земам слобода да ја прифатам како *афикциска* таа естетика, но тоа не ме ослободува од обврската да ја образложам нејзината мотивација.

¹³ Статис Гургурис работи на Универзитетот „Колумбија“ (Њујорк), во Центарот за компаративна книжевност и општество.

¹⁴ Stathis Gourgouris, *Dream Nation – Enlightenment, Colonization and Institution of Modern Greece*, Stanford University Press, Stanford, CA 1996

Во книгата на Жан Бодријар [Jean Baudrillard], *Совршено злостјорсјтво*, постои еден фрагмент во кој тој развива мошне духовита и чудна констатација. Го вели следново: сите субјекти што, на каков било начин, биле отргнати (*исклучени* или *невидливи*) за реалниот живот, а решиле да ѝ ја презентираат на јавноста својата серопозитивна или семејна психодрама, за свој предок го имаат Дишановиот [Marcel Duchamp], „држач за шишиња“ – еден своевиден *acting out*¹⁵, кој ја зацврстува идејата дека настапил мигот на *крајнок сјој* меѓу животот и уметноста, меѓу животот и неговиот двојник. Како некоја скриена камера да удвоила слики од реалниот живот создавајќи виртуелна реалност, која не уверува дека не живееме веќе во реалното време, дека не егзистираме во својата оригинална верзија. „А, што би биле ние, во тоа ‘реално’ време?“, се прашува Бодријар. „Постојано би се идентификувале со себеси. Измачување, слично на денот што никако да заврши...“ (1998: 65, курзивот е мој).

Сепак, една „среќна поместеност, без која сите луѓе би биле истовремено *јас*“, не спасува од тоа епилептично присуството на идентитетот. Илузијата на *дружосџа*. Токму таа способност – да се биде *друж*, или да се биде на местото од *дружџиоџ* – е еден од клучните моменти во романите на помладата генерација македонски писатели. Од неколку причини: првата се однесува на нивната одлука да го живеат постмодернизмот инкорпорирајќи ги во себе неговите умножени контрадикторности, дефинирани како носталгија, минато, интензивно преокупирање со реалноста, неспокојот, отуѓеноста, ресентиманот. Втората причина ја засега нивната раскажувачка постапка. Имено, со оглед на фактот дека станува збор за ракописи од *инџимен каракџер*, еден вид дневнички записи, чиешто лингвистичко прво лице еднина го доведува во фокусот на јавноста нивниот општествено верификуван статус, кај нив, во извесна степен, се јавува нужност од *мимикрија*, но не како прикривање, туку како „откривање“ на *неиџио* што се разликува од „*џио*“ што може да се нарече *самоџио џио* во заднина (Baba; 2004: 160). За што, точно, станува збор?

Се работи, всушност, за одлуката на писателите да останат затскриени, но, сепак, доволно препознатливи во некој од фиктивните ликови на своите романи. Имено, Лидија Димковска се досетува дека би можела да застане зад објективот на едно полумилиметарско мемориско чипче, сместено во ножниот палец на ликот Лила Серафимска, па користејќи ја позицијата на *скриена дружосџ* да се јави како удвоен наратор, како „писател *два во еден*“, кој е, истовремено, и актер и режисер на сопствената животна приказна вообличена како афикциски дневник¹⁶ во кој – како *writer-in-residence* – ќе ја прифати понудата да напише книга за луѓето од Источна Европа и нивните „западни“ искуства; Пајо Авировиќ се определува за една постара, но проверена литературна варијанта наречена „итрина на оригиналот“ – замена на личниот идентитет со идентитетот на фиктивниот лик Петар Адамовиќ кому, покрај иницијалните букви од името и презимето, му ја доверува и својата *дружосџ*, својата „тешка шизофренија“ („Србин по род, Хрват по грешка, Југословен по сеќавање,

¹⁵ Буквално: *изразува, искажува, изведува, одиџува* или – *дава израз на чувсџиваџа и на желбџиџе* спречувани од суперегот, но сѐ уште посакувани од ид. Како во примерот со Албанката Елдир, лик од романот *Скриена камера*: нејзините „талози од кафе“ (конотираат празнина) се остаток (рефус), кој функционира како уметничко дело, персонален *acting out* насочен кон нултиот степен на една естетика – кон виртуелноста – чиешто промовирање треба да ја укине реалноста – западната претстава за другиот, за субалтерниот.

¹⁶ Литературен жанр што реферира на реалноста како фикција. Дерезализирање на светот: „Со текот на времето веќе престанав да правам разлика меѓу вистинскиот живот и книгите. Колку повеќе читав толку повеќе чувствував дека животот ми се претвора во книга, отворена и неиспишана...“ (Авировиќ; 2006; 245-246).

Македонец во срцето, Французин во документите“) избегнувајќи го, на тој начин прашањето за своето реално постоење, додека, пак, Кица Барчиева Колбе избира да се затскрие зад ликот Дина Аспрова, „кутро вонбрачно дете на европските роднини по дух, родено во далечната европска Казабланка, во градот Јустинијана, на полуостровот Балканија“, кое својот студиски престој во Фиренца го поминува заработувајќи како кустос во еден музеј, па раскажувајќи ја приказната за својот интелектуален и духовен номадизам ја раскажува и приказната за своите родители-емигранти од северниот дел на Грција, кои не успеале да се вратат дома: „Еднаш бегалец, секогаш бегалец важело само за нив. Тие доживеале граѓанска војна. А јас сум немала војна во мојата биографија... Не разбираат, притоа, дека *тие се мојата биографија... И јас сум бегалец, ако не реален таткош, безоружо, виртуелен. А тие се најсипрашните бегалци. Тие се чисти татари на ум*“ (2007: 38; курзивот е мој).

Зар оваа божемна слика на фиктивност што ја градат македонските писатели не е еден вид *хиперреалност* во која – режирајќи го сопственото исчезнување – можат, речиси непречено, да ги набљудуваат реакциите на светот по однос на својот вистински живот? И така: додека ние – вовлечени во двосмисленоста, продуцирана од парадоксалната смеса на уметност и на стварност – осцилираме меѓу *виртуелната реалност* и *симулираната фикционалност* на нивните писма, Димковска, Авировиќ и Колбе го „играат“ пред нашите – и пред очите на јавноста – своето *reality show*. Раскажувајќи за личните искуства (честите преселби, проблемите со привремените визии, престојот во туѓи држави и градови, соочувањето со различните јазици и култури...), тие расправаат за најелементарните модалитети на животот воопшто: за идентитетот, припадноста, миграциите, домот...

Вториот момент што ја „осуетува“ нивната *дружбост*, или, ако сакате, кој го допира прашањето за другоста во нивните романи, е темата на *идентичноста*. Факт е дека зависиме од погледот на другите, но не ретко имаме и потреба од ревизија на визуелното што го понудила за нас туѓата перцепција и тоа како потврда на самата идеја дека нашиот *идентичност* не е чиста појавност – именувана „таквост“, белег или стереотип – ами сложена конструкција, зависна од постојаните и мачни преобразби. Ќе се обидам да бидам поилустративна користејќи краток извадок од романот на Авировиќ. Ми се чини доволно индикативен тој фрагмент во кој неговиот лик Петар Адамовиќ говори за својот „повеќеслоен“ идентитет. Имено: „во време кога сите околу мене почнаа да се осознаваат како Македонци, Албанци, Срби, и што ти сè не..., мојата детска душа... си одбра народност по мера: станав Французин, иако за тој факт... ќе станам свесен со огромно задоцнување од две децении“ (Авировиќ: 2006; 100). Подобро некогаш одошто никогаш, сепак... понесен од идејата за отвореност кон сите култури и растоварен од комплексите што ги создала минливоста на фазата наречена „потрага по национален идентитет“, овој меѓаш од раѓање ќе се претвори во „меѓаш“ по слободен избор, решен да ја намира во себе сета своја припадност.

Третиот модалитет што ја допира *дружбоста* во романите на нашите писатели е *темата за миграциите и за домот*. Знаејќи дека „другоста“ е секојдневно присутна во животот на Лидија Димковска – небаре близначка, која „се влече по неа од земја в земја, од привремен до привремен дом...“ (2004: 22) – не ме изненадува фактот дека авторката на *Скриена камера* вака го почнува својот роман: „...мојот и животот на Лила Серафимска почна во вреќа за спиење... Мислам на животот кој со секоја, дури и минимална преселба, се здобива со нов почеток и со нов крај“ (2004; 7). Таа „вреќа за спиење“, марка Explorer Light, е нејзиниот сакрален простор, нејзината сопствена „јурта“ во која секојпат одново,

брзо, но болно, го составува таа својот расцепкан живот. Нарекувајќи се „писателка на привремен престој“, која под лупата на големото Западно Око треба да напише книга „за духот на *номадизмот*“ со рапави стапала“ (2004: 8), Димковска ќе биде принудена постојано да се удвојува. И јазично и егзистенцијално. Небаре подвижен центар, желна за ментална и за политичка деколонизација, таа воспоставува дијалог со гласовите на рамноправните други – со „подвижните патници на дијаспората“ (Армандо Њиши [Armando Gnisci]), кои во својата потрага по коридори развиле потрага по сопствените корени заменувајќи ја, притоа, старата парадигма за културен монизам, со простор на меѓукултурна егзистенција... или, ако сакате – на културна меѓуегзистенција... Но, да не ми се случи да заталкам по тајните ходници на умот, му препуштам на Њиши да ја појасни оваа дилема. Вели вака: „Да се биде мигрант, (да се биде) во движење, во превод и во другост – пишува овој италијанскиот теоретичар и компаративист – е состојба на една поетика, етика и политика, состојба на трансформација на себеси, отаде ‘западниот канон’ и не е професија на ‘талкање’, или на ‘номадски’ снобизам“ (2005/6: 144). Напротив, миграцијата е еден *преодеен простор*, едно *inter-essere* – кое најмногу би сакала да го преведам со растегливата синтагма, која на мојот мајчин јазик би гласела *меѓу друѓиштето и себеси-простоење* – но, се плашам дека обидувајќи се да се сочувам себеси во јазикот, ќе загубам половина од смислата зашто, едно е да се парафразира или теоретизира, а друго е да се „мигрира“ во реалните димензии на животот, кој сè повеќе личи на симулакрум... Барем за нашата Димковска, која болно прашува на едно место: „Беа ли сите години странствување и номадство години на симулакрум-живот? Беа ли јазиците... симулакруми на единствениот, мајчиниот? Беше ли сепството расфрлено низ земјите на светот, симулакрум на засекогаш загубеното сепство... симулакрум на потрагата по Бога?“ (2004: 228-229).

Одговорот на овие прашања ги има нејзината лирска колешка – ликот Лила Серафимска од романот *Скриена камера* – која ќе го опише тоа мигрирање како *внатрешно илустрирање*, а од anonimen@yahoo.com, пред самото заминувањето за Виена, ќе ги добие следниве стихови: „сама ќе бидеш и град и музеј / и витрина со експонати – со отпечатоци од дланки, / сама ќе бидеш и црква и библиотека / и скриена камера на сопствената сенка“ (2004: 25). Небаре класично „парапатување, неутрализација на истокот со запад, на Балканот со Европа... Пат-дигресја“ (2004: 138).

Но, еве што велат за тоа Жил Делез [Gilles Deleuze] и Феликс Гатари [Félix Guattari]. Во познатата „Расправа за номадологијата“ тие, навистина, го посочуваат мобилниот карактер на номадите, но истакнуваат дека промената на местото не секогаш значи дека номадот мора да се движи. Тој може да патува и само во своите мисли, да се движи интензивно додека седи (како бедуин на камила со „стапалата на рамнотежа“ свртени кон небото, не кон земјата), без да ја напушти сопствената соба или родниот град. Го правиме тоа сите ние што практикуваме ризомски начин на мислење, но јас ги имам предвид интериоризирани патувања на моите сограѓани, кои лишени од бенефитите на безвизниот режим, минуваат часови и денови пред шалтерите на европските амбасади докажувајќи ја својата припадност кон големото европско семејство, додека упорно го чекаат одговорот на хипотетичкото прашање: дали ние, дискриминираните живи субјекти на Балканот, сме дел од идејата за европски „граѓански“ проект и како, воопшто, да патуваме слободно кога – во услови на отежнат визен режим – Европа ни се потсмева на копнежот по светска култура: „Ни се потсмева, дури и кога нè затвора на аеродромите или на железничките станици затоа што

немаме дейоизий, немаме валидна виза, немаме валидно име, немаме авијорски йрава да йосйоиме, затоа сме й секогаш сомнителни“ (Колбе; 2007: 320-321; курзивот е мој).

Ова е најчестата слика за македонскиот номад, кој ја искусил празнината на сопствениот идентитет „*ипред свејоџи*“ што не можеш да го смениш, но тој те менува, те ништи и те воскреснува“ (Димковска; 2004: 113). Како ирационален, можеби и акултурален или деструктивен субјект, нему му е дозволено, непречено и слободно, да патува единствено преку електронската мрежа, но ако во 21 век може некому да му биде доволна само *џа*ква слобода, тогаш ние, навистина, сме среќни луѓе, кои во недостиг на реална проекција си создаваме виртуелна за *свеј ослободен од коренската филозофија на џлеменскиот миџ*. Вистина, Жил Делез ја беше дефинирал таа слобода како „духовен номадизам“, а Хаким Беј [Hakim Bey] како „космополитизам без корени“, но и двете одредници содржат за нас, „лимитираните“ субјекти на Балканот, суштински парадокс сврзан со прашањето за границите и за идентитетот, кој нè враќа повторно на почетокот од овој есеј, без решение за квадратурата на кругот...

Но, еве како, преку една катехрестичка проекција на револт кон институциите на западниот свет, македонската писателка Кица Колбе ја манифестира својата разочараност од европските „роднини по дух“ и граѓански права. Доживувајќи го номадизмот како *ипрекариум*¹⁷ – зајмење земја на *ипривремено* користење, без можност за трајно владение – ликот Дина Аспрова од романот *Снежој во Казабланка* ги изговара следниве зборови: „Ми се смачува од сета цивилизација и култура. Сакам да избеѓам од сиој евројски Зайао... од недовојто *грандиозно минајто... да фајтам усвеј, да исчезнам некаде*. Во некоја пустелија. Без луѓе. Без книги. Без музеи. Без идеални градови... Сакам околу мене да има само бело варосани *ипразни сидови*. Сакам силно да мириса на македонска *ипросја вар...* Импулс на *беѓсјиво*, како *ипервертирана желба за љубов и за зашипиш...* Само затоа јас талкам низ светот. Ме разбирате ли сега? Тоа е најстрашното. Јас знам сè! Ги знам и моите *ипрашања и моите одговори*. Јас сум си *самата себеси и испишаник и испишувач*“ (2007: 17; курзивот е мој).

И отпорот на писателката Димковска не е занемарлив. И тој е оправдан бидејќи е насочен кон институциите на системот, но уште повеќе кон неговата хегемонистичка политика за лажно културно обединување, кое настојува да ја игнорира / отстрани секоја културна различност и индивидуалност. Иако е прилично уверлива и духовита, Димковска не успева да ја прикрие својата горчина. Видете само како ја манифестира. Вели вака: „Мирисот на Балканот го преплави аеродромот во Чикаго кога ги собув моите скопски чевли, купени во Стара чаршија... На приемот во Њу Хармони се појавив сама, облечена во македонска народна носија... Американските поети прснаа во смеа... Една постара поетеса ме праша дали под носијата носам танга или нормални гаќички и дали, воопшто, можат да се носат танга под носија... Ѓ реков дека Далај Лама под хеланките секогаш носи боксерки, иако би се очекувало да носи сиври. По приемот нè преместија во зградата на некогашниот екуменски манастир, денес ан.... Во новата соба имам и мијалник... Не можам да ја скријам радоста! Вечер нозете ќе си ги измијам во него... Другите си го оставаат одот во ходникот, а јас ги кревам нозете една по друга и нивната номадска природа ја успокојувам во мијалникот“ (2004: 154; 157-158).

¹⁷ Изразот потекнува од времето на римското право – *interdictum de precario*. Латинското *precari* значи побарување / просидба / просење... што во нашиов случај би можело да значи само едно – „феудална“ зависност.

Ги издвоив овие цитати зашто сакав да дадам слика на состојбата што кај македонските писатели и интелектуалци редовно ја предизвикуваа хегемонистичките идеологии, кои заговараа(т) „психички империјализам“, системски спроведуван преку различни облици на *симболичко насилство* (какви што беа и не толку дамнешните административни забрани и тортури спроведувани по амбасадите и по конзуларните претставништва на земјите од шенген-зоната, членки на ЕУ, некои дури и не!). Но, ако тоа беше начинот што требаше да нè подготви за новиот *транснационален идентитет*, за новиот постнационален *граѓански идентитет* (citizenship/citoyenneté), тогаш сме ние Македонците како создадени за усвојување на еден децентрализиран поглед со кој би почнала креативната деструкција на стариот *европски консензус*¹⁸. Но, зар тоа не е погледот на интелектуалните номади, чијашто „воена“ тактика создава „психички патници гонети од желба или љубопитност, талкачи со мала лојалност – всушност, нелојални кон *европскиот проект*, кој веќе ја загубил својата виталност и жар...“ (<http://www.hermetic.com/bey/taz3.html#labelTAZ>)? Зар тоа не е духовниот номадизам на Жил Делез и на Хаким Беј? Не се ли тоа нашите *духовни номади* за кои говори и мојов есеј, тие со исконски скриен код за освојување на светот – не со војна или агресија, туку со креативна имажинација, со културна различност и духовно потекло од кое не треба да се сраиме пред светот.

Литература

- Balibar, Etjen (2003): *Mi građani Evrope? Granice, država, narod*, Beogradski krug, Beograd
- Balibar, Étienne (1-2/2003): „Oblik nacija: povjest i ideologija“, *Tvrđa*, Zagreb
- Apaduraj, Arđžun (2008): *Strah od malih brojeva: ogled o geografiji gneva*, Biblioteka XX vek, Beograd
- Gourgouris, Statis (2004): *Sanjana nacija: prosvjećenost, kolonizacija i ustanovljenje moderne Grčke*, Beogradski krug, Beograd
- Bhabha Homi, (2004): *Smeštanje kulture*, Beogradski krug, Beograd
- (Edited.) Bhabha, Homi (1990): „Narrating the nation“ in: *Nation and narration*, Routledge, London & New York; <http://prelectur.stanford.edu/lecturers/bhabha/nation.html>
- Bhabha, Homi K.: „Postkolonijalni autoritet i postmoderna krivnja“; <http://www.razlikadifference.com/Razlika%2034/RD3-Bhabha.pdf>
- Еш, Тимоти Гартон (2006): *Slobodan svet: Amerika, Evropa i iznenađujuća budućnost Zapada*, Samizdat B92
- Мухиќ, Ферид (2009/бр. 68): „Суб-лунарниот астигматизам на ЕУ во Македонија“, *Наше исмо: маѓазин за литература и култура*, Скопје
- Ivanov, Georgi (2010): “Laissez la Macédoine intégrer l’Europe!”, *Le Monde*, Mercredi 14 avril, 2010, N 20286, p. 18 (http://issuu.com/94tuga/docs/20100414_quo)

¹⁸ Да се види текстот „Европската креолизација“ на италијанскиот теоретичар *армандо њиши (човекот кој, по примерот на црната феминистка *бел хукс, своето име и презиме го пишува и со мали букви), објавен во списанието *Наше исмо*, 2004, бр. 10, стр. 26-68.

- Иванов, Ѓорге (10/2005): „Името Македонија“ во: *Полиитичка мисла*, Година 3, бр. 10, јуни 2005, Скопје (http://www.kas.de/wf/doc/kas_6951-1522-1-30.pdf?050729202726)
- Габер, Виктор (2010): *Името Македонија: историја, право, ѿполиитика*, Југореклам, Скопје
- Колбе, Кица Б. (1999): *Еџеџи*, Култура, Скопје
- Колбе, Кица (52/2008): „Егејското прашање 2008“, *Глобус*, Скопје (<http://www.globusmagazin.com.mk/?ItemID=FE39849EFC57B141BBC9F841900E66D9>)
- Bošković, Aleksandar (2003): „Virtualni Balkan: imaginarne granice, hiperrealnost i sobe za igranje“ in: *Balkan kao metafora: između globalizacije i fragmentacije*, Beogradski krug, Beograd
- Њиши, Армандо (2005/бр.6): „Миграциите и литературата (сегашно и живо доба)“, *Идентитетити: ситисание за ѿполиитика, род и култура*, Скопје
- *Њиши, армандо (2004/бр.53): „Европската креолизација“, *Наше ѿисмо: маџазин за лиитераитура и култура*, 26-28
- Derida, Žak (2002): „Kosmopoliti svih zemalja, još samo malo!“ in: *Kosmopolitike (predgovori gostoljubivosti, oprostu i bezuslovnom univerzitetu)*, Stubovi kulture, Beograd
- Deleuze & Guattari: „Rasprava o nomadologiji“ (Gilles Deleuze/Félix Guattari, „Capitalisme et schizophrénie“, *Mille Plateaux*, Les Editions de Minuit, Paris 1980, str. 471–481; prevela sa francuskog Branka Arsić); http://www.womenngo.org.yu/sajt/sajt/izdanja/zenske_studije/zs_s4/nomad.html
- Bey, Hakim (Peter Lamborn Wilson): *The Temporary Autonomous Zone*, <http://www.hermetic.com/bey/taz3.html#labelTAZ>
- Raunig, Gerald: „Ratni stroj protiv Carstva: Uz prekarni nomadizam Volxtheaterkarawane“, http://www.republicart.net/disc/hybridresistance/raunig01_hr.htm
- Fuko, Mišel (5-6-7/1990): „Mesta“, *Delo, Beograd*,
- Bodrijar Žan (1998): *Savršen zločin*, Beogradski krug, Beograd
- Саркаџац, Бранислав (2001): *Македонски каиѿахрезис*, 359°, Скопје
- Шелева, Елизабета (2003/2): „Гранични култури / култури на Границата“, *Идентитетити: ситисание за ѿполиитика, род и култура*
- Михајловски, Драги (2001): *Пророкои од Дисканитрија*, Каприкорнус, Скопје
- Димковска, Лидија (2004): *Скриена камера*, Магор, Скопје
- Колбе, Кица Б. (2007): *Снеџои во Казабланка*, Магор, Скопје
- Авировиќ, Пајо (2006): *Цахиз и иитребувачиити на кучиња*, Детска радост, Скопје

ЗЛАТКО КРАМАРИК ЗА ИМЕТО И ЗА ИДЕНТИТЕТОТ – ВРЗ ПРИМЕРОТ НА МАКЕДОНСКИОТ СЛУЧАЈ

Моето предавање „За името и за идентитетот – врз примерот на македонскиот случај“¹ би требало да покаже дека политичкото читање на книжевните текстови е еднакво легитимно како и секое друго читање на книжевните текстови. Така, за потребата на ова предавање, трагедијата на В. Шекспир, *Ромео и Јулија*, ќе се обидам да ја прочитам од перспектива на политиката / политичките стратегии. Станува збор за читање што би требало да ја потврди мојата темелна теза дека зад трагичните љубовни односи во оваа славна трагедија, всушност, се крие политиката. Ако темелниот заплет во оваа трагедија се сведе на конфликт меѓу двете скарани семејства, каде што само името на едно од тие семејства / да се носи името на тоа семејство, претставува и повеќе од доволна причина за крајно нетрпеливата реакција на членовите на другото семејство, кои поинаку се „одсиваат“, тогаш е можно да се постави тезата дека денешниот спор меѓу Грција и Македонија за името на македонската држава, всушност, и не е ништо друго освен повторување на темелниот заплет на трагедијата на В. Шекспир *Ромео и Јулија*. Така, темелната идеја на предавањето ја сведов на обид за теориска проблематизација на односот меѓу името / именувањето и идентитетот, односот што е лајтмотив и на трагедијата на Шекспир, но, исто така, претставува и суштина на актуелниот спор за името на македонската држава меѓу Македонија и Грција. Очигледно дека тој спор за името на една држава не е само политичко прашање, туку отвора и цела низа други, неполитички, теориски прашања, како што се: прашањето за името, прашањето за политиката на идентитетот, прашањето за идеологијата... И нема никакви сомнежи дека станува збор за прашања што во еднаква мера се и прашања и на политиката, и на книжевноста (светската и македонската), и на теоријата на политиката, и на теоријата на книжевноста.

Проблемите на идентитетот најчесто се отвораат во времиња на (политички, економски, идејни, социјални...) кризи. Станува збор за времиња во кои, помалку или повеќе, повеќето

¹ Станува збор за предавањето што на 26 мај 2009 година го одржав на Филолошкиот факултет во Скопје. Идејата за предавањето ја добив читајќи ја дисертацијата на колешката Кристина Петернаи - Андриќ: *Ime i imenovanje u književnoj teoriji*, strojopis, Zagreb, 2008, во која таа, меѓу другото, реферира и на инспиративните интерпретации на францускиот филозоф Ж. Дерида за феноменот на името.

постојни вредности и начела се доведени во прашање бидејќи постојните, стабилни шеми на животот веќе не даваат задоволувачки одговори на предизвиците на времето: „старото“ веќе не нè задоволува, а никој од релевантните општествени актери не е во состојба да понуди ништо „ново“ што на адекватен начин би го супституирало „старото“. Станува збор за состојба во која поединците / државата се наоѓаат во некој „празен простор“ на социјални норми и тоа чувство на „празнина“ кај многумина поединци предизвикува целосно чувство на несигурност, при што иднината им се чини крајно неизвесна. Трагањето по идентитетот во една таква „немирна и флуидна состојба“, многу често се сведува на панични обиди за (ре)дефинирање на односот меѓу поединецот и општеството во целина. И тоа што може да се чини како своевиден парадокс е спознанието дека многумина излезот од тој „заканувачки“ однос го гледаат во враќањето кон „неотрадиционализмот“ бидејќи искуството ги учи дека традиционалните модели на идентитет го нудат толку потребното чувство на сигурност во тие неизвесни времиња.² Тоа значи дека во таквите времиња „желбата за корените и за етнизација на светот“ се наметнува како едно од најпрактичните решенија за преовладување на неизвесните и на фрустрирачките состојби во општеството.

Ако тоа го поставиме како проблем, тогаш ни стануваат малку појасни процесите на национална идентификација. Тие процеси стануваат особено значајни во времиња на поголеми општествени промени, кога доаѓа до трансформација на традиционалните модели на идентитет, односно кога се јавува потребата за обликување нови идентитети (мислам дека „македонскиот случај“ во деведесеттите години на минатиот век претставува парадигматичен пример на една таква револуционерна ситуација) и во таквите несигурни и неизвесни времиња многумина решението го видоа во враќањето кон традицијата. Така, етничкиот / националниот идентитет станува многу значаен во немирните времиња бидејќи тој вид идентитет нè сместува во свет што ни го дава толку потребното чувство на сигурност и на заштитеност.

Во современите теории, идентитетот се дефинира како нешто што е непостојано, склоно кон нагли промени, нешто што не е можно да се фиксира трајно. Се смета дека идентитетот претставува само привремена стабилизација на значењето. Затоа, кога се говори за „идентитетот“, мораме да бидеме свесни дека не е можно да се зборува за постојан идентитет, туку само за негово „постооење“, кое, од многу објективни и субјективни причини, е подложно на различни трансформации. Идентитетот е искинат во себе, тој е синтеза под услов на расцепканост. Место идентитетот како неконтрадикторна целина и како резултат на средени конфликти, се наоѓаме во сферата на расцепканиот идентитет, кој во себе содржи конститутивен недостиг.

Ако идентитетот е променлива категорија, тогаш тоа значи дека на неговото формирање можат да влијаат и промените во политичко-историските констелации. Секој нов животен / политички контекст³ доведува до одредени поместувања во реализацијата /

² Во таа смисла држи место објекцијата на Е. Гиденс дека традицијата е повеќе од посебно темпорално искуство. „Таа (традицијата – заб. на З. К.) го формира моралниот примат на тоа 'што било порано' над континуитетот на секојдневниот живот“ (1986: 200).

³ Кристина Петернаи - Андриќ нè предупреди на читањето на Статен на *Филозофскиите исцрпувања!* Имено, овој автор *Филозофскиите исцрпувања* ги чита како деконструкција на традиционалното поимање на знакот, па во тоа свое читање реферира и на процесот на именување, на односот меѓу името и именувањето, како на „чудната врска на зборот со објектот“. Во натамошната интерпретација на филозофијата на јазикот на Витгенштајн и на Дерида, Статен изведува заклучок за зборовите како „транзитивна“, предна

материјализацијата на идентитетот, кој, во крајна линија, можеби и значително ќе се разликува од тој што му претходи. Според тоа, идентитетот треба да се сфати како процес: идентитетот не е нешто што е зададено еднаш засекогаш, идентитетот се менува со текот на животот, се изградува, стапува во односи со друг идентитет, каде што таа поврзаност со другите нужно генерира и одредени промени на идентитетот бидејќи „мојот идентитет значително зависи од моите дијалектички односи со другите“ (Ch. Taylor; 1991: 48), па како таков претставува спогодба меѓу пропишаните и прифатените атрибути. (Во ова предавање само ја начнав темата на „другиот“, не ја елаборирав опширно бидејќи со таа тема, како и со нејзините деривати (етиката на другоста на Левинас, критичкото читање на политиката на идентитетот на Бадју, проекцијата на надоаѓачките заедници на Агамбен...) пошироко се занимавав во другите текстови во оваа книга.

Би можеле да речеме дека, всушност, идентитетот е јазичен опис, перформативна конструкција обликувана во дискурсот и низ него, а неговото значење се менува со оглед на промената на категориите место, време, околности... Не треба да се заборави дека околностите под кои се формира идентитетот се многу различни, културно и историски специфични, па нашиот идентитет често е обликуван под искушението на колонијализмот, расната и сексуалната потчинетост, како и на националните конфликти, каде што драматичните политички

есенција. Секој нов контекст носи сопствен аспект на значења, непредвидливи сè до нивното активирање во тој иден контекст.

Современиот теориски пристап често ги сфаќа границите на идентитет низ концептот на правила или системи од правила, а според Витгенштајн, правилата се поимливи како „стандард за споредба“. Стандардите се како и границите, одредуваат, но ниту правилата, ниту границите не мораат да бидат одредени. Како што вели Х. Статен: „со оглед на тоа што секоја општествена практика продолжува низ различни личности, меѓусебното разликување во смисла на примена на кое било правило, секој облик на живот, секогаш е пресечен со дивергентни линии на можната практика: обликот е преодна есенција, секогаш во процесот на есенцијално варирање на себе. Според ова видување, обликот на живот нема самоидентичност ни единствена форма, ниту, пак, ги имаат правилата, ниту, пак, ние“ (1984, 134). Прашањето што се отвора по наведената формулација гласи: како да се разберат другите, како да се живее со другите во такви околности? А, слично прашање ќе постават и теоретичарите на „радикалната“ демократија (Е. Laclau и Ch. Mouffe), кога на поставките на Ј. Витгенштајн и на Ж. Дерида, кои се однесуваат на проблемот на одговорноста на политичкото дејствување, ќе се обидат да воспостават нов концепт за мислењето за демократијата, кој значајно се разликува од рационалистичкиот, а поместувањето се читува во тоа што „радикалите“, покрај заземањето за еднаквост, исто така, се заземаат и за постоење на разликоста. На тој начин, „радикалите“ го афирмираат постмодернистичкиот пристап на идентитетот, кој го става акцентот на дилемата на изборот на идентитетот, односно како воопштена афирмација на плурализмот и на хетерогеноста, како „политика на разликата“, која како таква е удар за догматскиот универзализам. И токму во тој амбиент, граѓанскиот (културно-политички) идентитет се поима како заедница што не се заснова на митот за заедничкото потекло на „крвта и земјата“, туку историски се формира преку државата и културата како „симболички универзум“, кој на поединците им дава општи рамки на ориентација во дадената политичка заедница. Во таквата заедница поединците не се (со) крвно (сродство) поврзани за својата заедница, туку стануваат нејзин дел затоа што во неа живеат и дејствуваат како граѓани што добиваат државјанство според таа политичка заедница и така го здобиваат „граѓанството“. За такво нешто не е потребна хомогенизација по етничка линија бидејќи во националноста не се случува целосна идентификација на „јас“ со „ние“, туку поединците можат истовремено да ѝ припаѓаат на својата етничка група и на пошироко сфатената (граѓанска) нација без конфликти, а останува простор и за обликување други видови колективен идентитет. Со оглед на тоа што во националното „ние“ не станува збор за редукција на етничкиот / националниот идентитет, кој е само еден од обележјата на членовите на дадената културно-политичка заедница, националната идентификација не е ексклузивна (врз база на вклучувања / исклучувања) и не се генерираат етнички / национални антагонизми.

промени, меѓуетничките конфликти на деведесеттите години на минатиот век на просторите на поранешна Југославија дополнително ја потврдуваат точноста на оваа констатација.

Понатаму, не само што констелациите на категориите на идентитетот постојано се менуваат, туку се формираат и нови, сосема различни, категории на идентитетот, па така би било соодветно субјектот да се посматра како пресек на меѓусебно здружени полови, сексуални, расни, класни, религиски и друга културна идентификација.

Од сè што е речено произлегува дека идентитетот е перформативно-дискурзивна конструкција. Целосно истата констатација би можеле да ја примениме и на цела низа други категории. Така, и за категоријата „род“ може да се рече дека им припаѓа на нестабилните / конструирани категории бидејќи и „родот“, пред сè, е општествена творба, што се конституира во дискурсот и во јазикот. И, како и секој општествен производ, и „родот“ во себе носи историски индекс и како таков е подложен на одредени промени. Постојат сериозни истражувања, кои имаат покажано дека наемната работа и стоковната потрошувачка биле од пресудно значење за појавата на новиот сексуален идентитет.⁴

Во книгата *Нација. Текст. Идентификација на црнците на македонската историја* ја разработува тезата на Рут Водак дека во дискурсот и низ дискурсот се обликува и националниот идентитет. Имено, оваа авторка ја истражувала дискурзивната конструкција на националниот идентитет во различни општествено-јазични и дискурзивно-аналитички облици. Во тие свои истражувања се потпира на различни теориски концепти – концептот на „замислената заедница“ на Б. Андерсон, концептот на „хабитусот“ на П. Бурдие, концептот на „дискурсот“ на М. Фуко. Концептот на дискурсот го презема во смисла на активност на творбата на значењето низ јазикот во смисла на тоа дека дискурсот ја обликува општествената активност на творбата на јазикот низ јазикот, во смисла на тоа дека дискурсот ја обликува општествената и политичката практика, а истовремено е и обликуван со неа; „од една страна, ситуациониот, институционалниот и општествениот контекст го обликуваат и влијаат на дискурсот, а од друга страна, пак, дискурсот влијае на општествената и политичката стварност“ (2006: 112).

Но, ако нестабилноста, променливоста, пластичноста претставуваат темелна одредница на категоријата „идентитет“, тогаш логично се наметнува прашањето дали е можно со истото име да се реферира на поединецот / државата во сите периоди од нивото траење: дали јас оваа 2009 година, кога го држам предавањето, сум истиот тој „Златко“ на кого родителите во 1956 година, по раѓањето, му го дале тоа име, па така го запреле токму на тоа место во „граматиката“, дали „Хрватска“/„Македонија“ е сè уште истата држава, без оглед на различните историско-политички контексти / опкружувања во кои тие две држави, на овој или на тој начин, учествувале во своето траење?!

И во ова мое предавање „За името и за идентитетот...“ ќе го истражувам соодносот на името и на идентитетот и тоа во смисла на тоа дека низ чинот на именување се изразува јазичниот ангажман што го обезбедува личниот, културниот, родовиот, националниот и другиот идентитет. Во самиот чин на именување се содржи врската меѓу тој што дава име / давателот и тој што се именува / именуваниот, но, исто така, се изразува и односот кон традицијата, сродството, културата и историјата. На тој начин во секој чин на именување

⁴ Cp. J. D'Emilio & E. Freedman, *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*, New York: Harper and Row, 1988. J. D'Emilio, *Capitalism and Gay Identity*, *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, прир. A. Snitow, C. Standel & S. Thompson, New Feminist Library Series, New York, Monthly Review Press, 1983.

се воведува и одредена етичко-политичка релација.⁵ Исто така, можам да речам дека чинот со кој се твори субјектот не е раѓањето, туку именувањето. А, чинот на именување се втемелува во одреден контекст и во одредено време. Тоа значи дека тој чин би можело, во зависност од контекстот и од времето, да се втемели / материјализира и значително поинаку!

Словенечкиот филозоф С. Жижек смета дека „примитивното мистично крштавање“ на родното место е процес на „именување“: „Мора дел од значењето на секое име да означува одреден објект затоа што тоа е неговото име, затоа што другите го користат тоа име за да го означат објектот за кој станува збор; во таа мера во која дел од заедничкиот јазик го претпоставува ова самоодредување, ова кружно движење. 'Другите', секако, не можат да се сведат на емпириски други, туку тие укажуваат на лакановското 'големо друго', на самиот симболички поредок. Тука се соочуваме со догматската глупост на своевидниот сам означител, со глупоста што презема облик на тавтологија дека името се однесува на некој објект затоа што објектот се вика така, а овој повратен облик ('се вика') укажува на димензијата на 'големиот друг', кој е над и кој преовладува со другите субјекти. (Постои) Еден неопходен составен дел од секоја 'нормална' употреба на името во јазикот како средство за општествено поврзување, а тој тавтолошки составен дел е лакановскиот голем означител 'означител без означено'“ (S. Žižek; 1989: 93).

Идејата на идентитетот влегува во расправа штом самите себеси си го поставиме прашањето „кој сум“ или кога со истото прашање ќе не соочи некој друг. И, ако прашањето го постави некој друг, тогаш најчестиот одговор се состои во изговарањето на сопственото име: Златко... Истиот принцип важи и за државите: Хрватска, Македонија... Рака на срце, треба да се постави прашањето дали може таквиот начин на претставување или на целосно повикување на сопственото име да даде соодветен одговор на поставеното прашање? Сметам дека само таквото претставување (повикувањето на сопственото име) не може да биде адекватен одговор на поставеното прашање!

Според мислењето на Л. Витгенштајн, да ѝ се даде на некоја личност име значи дека таа одредена „личност сме ја сопреле на некое место во 'граматиката'“. Или, уште попрецизно: на таа личност сме ѝ пропишале место од кое таа (а истото важи и за државата) понатаму ќе се јавува, ќе влегува во одредени релации (љубовни, пријателски, професионални...), ќе ги игра своите животни улоги (родителка, пријателка, сопруга, роднина...), ќе дејствува во општеството (како војник, патриот, службеник, работник...).

⁵ Во ова предавање не го елаборирав посебно проблемот на политичко-етичката одговорност на именувањето, па останав должен со одговори на неколку многу значајни прашања, кои во својата дисертација *Името и прашањето на идентитетот во книжевната теорија* К. Петернеи - Андриќ ги поставува и се обидува да одговори на нив:

- а) дали конституирањето на субјектот му претходи на именувањето или именувањето дополнително го создава тоа на што се повикува како на готов факт, односно дали „безимениот“ субјект воопшто е субјект;
- б) која е општествената улога на прекарот или на псевдонимот;
- в) може ли истакнувањето на името да доведе до промена на неговото значење;
- г) умира ли името заедно со носителот на името;
- д) каква е врската меѓу личното име и националниот идентитет;
- ѓ) на кој начин од името произлегува општествениот ангажман и етичката обврска?

⁶ Во книгата *Нација. Текст. Идентитет – интерпретации на црнотата на македонската историја* покажав дека токму тоа „место“ од кое Македонците се одвивале низ историјата, другите / Бугарите / Србите / Грците секогаш сакале да го колонизираат / окупираат. Би можел да речам дека историјата на македонската нација не е ништо друго освен борба тоа „место“ на одвивање да се одбрани, односно дека станува збор за „место“ кое, пред сите, сепак им припаѓа само на Македонците! Имено, и ним им е јасно дека тој

Иако низ чинот на именување се изразува јазичниот ангажман што го осигурува културниот, родовиот, националниот, политичкиот и другиот идентитет, чинот на именување претставува почеток на процесот на творба на идентитетот. Откако именувањето е извршено, станува важен чинот на повикување, односно начинот на кој се користи името. Затоа, употребата на името го поставува носителот на името во посебен однос кон личноста што го користи името. Именувањето може да претставува дел од процесот на прифаќање на поединецот / групата во некоја културна, религиска, политичка или друга заедница, но, исто така, може да претставува и дел од процесот на исклучување / елиминација од заедницата. Според тоа, името може да му претставува и одреден товар на својот носител. Токму еден таков пример претставува случајот на „Република Македонија“ – уставното име на оваа држава некои други држави (Грција...) го оспоруваат и, во согласност со тоа, не дозволуваат во меѓународните форуми таа држава да се легитимира со своето уставно име, туку инсистираат во таквите ситуации таа држава да се претставува (и да одговара) под некое друго име! А, тоа грчко барање другата држава / Македонија да се откаже од своето име не е ништо друго туку барање за бришење на идентитетот на тој етнитет. М. Харди и А. Негри во книгата *Common Wealth* за бришењето на идентитетот зборуваат како за револуционерен процес, кој е „монструозен, трауматичен, насилан. Немој да се спасуваш себеси, всушност, твоето јас мора да биде жртвувано. Тоа не значи дека ослободувањето претпоставува пад во морето на индиферентност, туку факт дека постојниот идентитет веќе не може да послужи како сидро“ (2009: 339).

А, токму таа димензија на името е одлично проблематизирана во драмата на В. Шекспир, *Ромео и Јулија*. И не само тоа, туку таа драма на најпластичен начин ги рефлектира и актуелните политички и други трауми на денешна Македонија, која е соочена со реална можност: ако сака активно и рамноправно да учествува во меѓународната политика, тогаш ќе мора „да земе некое друго име“ и место „Македонија“ да се вика некако поинаку! „Парадоксално, сместени во идентитетот без име (од перспективата на Другиот), Македонците се осудени на прилично болна (колективна и индивидуална) ситуација на (меѓународна) невидливост и на замрзнат и одложен идентитет, кој живурка во бескрајна криза. Оваа ситуација го произведе ранливиот (а не нестабилен, или 'слаб', во добра постструктуралистичка смисла) Македонски Субјект“ (К. Kolozova; 2003: 303). Со оваа „силна“ споредба сакав да демонстрирам како употребата на одредено „име“ нужно генерира и одреден општествено-политички ангажман, кој мора да има и етичка димензија. Но, до такви и слични проблеми се доаѓа секојпат во тие ситуации кога „другите“ одбиваат да ги признаат нашите конститутивни приказни. А, токму во тие приказни се крие и нашето име и нашиот идентитет! И што ни останува по тоа „непризнавање“ на приказната / идентитетот / името? Според мислењето на Е. Рингмар, имаме три можности:

што ќе успее да го колонизира тоа „свето“ место засекогаш, ги исклучува сите други можни „одсивачи“: вистинското одсивање е решено со самиот чин на именување! И токму тука, според мене, би требало да го видиме родното место на секој, па така и на македонскиот национализам, кој не е ништо друго освен нов вид политичка чувствителност „која настојува да ги воспостави самоопределените нации-држави како општествена мобилизација за да ги оствари или да ги одбрани нациите, па како пасионирана лојалност и приврзаност кон една нација, како културната заедница што доделува идентитет, станува најважното одредување на општествениот и на личниот живот во рецентната историја“ (L. Longman; 2006: 66). Но, сите тие активности ќе останат неуспешни, ако не ни успее да го утврдиме името во самата заедница на која реферира. Исто така, мораме да бидеме свесни дека добата на национализмот не е помината и дека ние само што влегуваме во фазата на неонационализмот (Л. Гринфилд) бидејќи не само што национализмот е сеprisутен, туку и нацијата како глобална појава продира во сите сфери на човековите активности и ги осигурува општоприфатените врски за воспоставување на заемните односи.

а) да ја прифатиме приказната (и сè што доаѓа со приказната: име, традиција, идентитет, историја, јазик...) што другите ја раскажуваат за нас;

б) во корист на другите да се откажеме од тие приказни што не ни се признаени;

в) или и понатаму да се држиме до нашата оригинална приказна и да се обидеме да ја увериме публиката / заедницата во нејзината одржливост.

Според тоа, „првите две опции значат дека ги прифаќаме дефинициите што ни ги наметнале другите, третата опција значи дека ние му ја наметнуваме нашата дефиниција на некој друг“ (1996: 82, да се види и 185).

Ќе ја поставам почетната премиса на предавањето: губењето на сопственото име е еднакво на губењето на животот!⁷ Имено, ми се чини прифатлив (и применлив во македонскиот случај) начинот на кој К. Петернаи - Андриќ⁸ ги интерпретира некои од тезите на Ж. Дерида за името. Една од тие тези гласи дека во текот на животот не е можно ослободување од името. Нечие име секогаш ја сочинува неговата / нејзината бит и како такво е неодоливо од неговото / нејзиното битие. Тоа битие (во литературата Ромео, во политиката Македонија...) живее во своето име бидејќи имињата не можат да се уништат – името не го губи своето значење ни тогаш кога некој носител на името е уништен, на што пред другите укажа Л. Витгенштајн во своите *Филозофски испитувања*. Значи, за да може да се опише уништуливиот (смртен, временски) субјект, имињата мора да бидат неуништуливи (бесмртни, невременски). Од тоа понатаму следува дека името е независно од егзистенцијата на неговиот носител. „Нешто црвено може да се уништи, но самото црвено не може да се уништи, па затоа значењето на зборот 'црвено' е независно од егзистенцијата на некои црвени работи“ (параграф 55). Одвојувањето на името од носителот и продолжувањето на животот „надвор од сопственото име“, сепак, е можно, но бара радикално одвојување од сите историски, роднински и последични врски што се наталожени во името, откажување

⁷ Во драмата *Ромео и Јулија* имињата не се пречка за да настане „љубов“, актерите во драмата поради имињата и умираат, но низ своите имиња тие на крајот, сепак, преживуваат. Тоа што ги раздвојува во нивната љубов се семејствата / државите што се спротиставени со сопствените имиња. И токму поради тоа што имињата ги одвојуваат, тие би сакале трајно да ги одвојат од сопствените имиња: „О Ромео, Ромео, што си ти Ромео? / Откажи се од татко ти, отфрли го името, / А ако нејќеш, заколни се дека ме сакаш / и јас повеќе нема да сум Капулети“ – и тогаш следува нејзината клучна аргументација: „Само твоето име ми е душман. / Ти си тоа што си и да не си Монтаги. / Што е тоа Монтаги? Не е ни рака, ни нога, / ни дланка ни лице ниту кој било друг дел / од еден човек. О, зошто друго немаш име! / И што има во едно име? Трендафилот и под друго / име исто така убаво ќе мириса. / Така и Ромео, да не се вика Ромео / ќе го задржи тоа мило совршенство што го има / и без името свое. Ромео, отфрли го името / а место името – кое не е дел од тебе – / земи ме мене“. [Сите цитати од *Ромео и Јулија* се преземени од македонскиот превод на Драги Михајловски.] (Заб. на прев.) Можеби во проекцијата на Јулија името „Ромео“ навистина и не е дел од битието на нејзиниот сакан, тоа претставува само пречка и некаква супституција / празно име би ја задоволито нејзината желба бидејќи би било зрело да му се подари нов идентитет на нејзиниот сакан, кој не би претставувал никакво оптоварување за натамошната врска; во случајот „Македонија“, ни со најголеми напори, не успевам да го видам тој сурогат / празно име, кое би било во можност да роди таков идентитет што нема премногу да ги иритира Другите/соседите.

А, исто така, и повеќе од јасно е дека Македонија не е Шведска, па да си го дозволи луксузот и да се откаже од сопственото име. Шведска, за разлика од Македонија, може да си дозволи такво однесување; станува збор за земја што е полна со самодоверба и која сè до неодамна на целиот регион / Скандинавија гледаше како на продолжение на сопственото јас. И токму поради таа самодоверба еден ред во стиховите на шведската химна и може да гласи „Сакам да живеам, сакам да умрам во Норден“, а не во Шведска!

⁸ Повеќе за тоа кај: К. Peternai-Andrić, *Ime i pitanje identiteta u književnoj teoriji*, disertacija, strojopis, Zagreb, 2008.

од низата категории на идентитетот (нација, пол, професија...) и преземање други или нови. Алтернатива на смртта би било преземањето нов идентитет; ако повеќе не сум Ромео, тогаш нужно сум некој друг. Или во примерот со името „Македонија“ тоа би значело дека името на државата би морало да се супституира со некое друго име. И кога Јулија го моли Ромео да биде роза, таа сака да го одвои од името во смисла на сите роднински и каузални врски што одзвонуват во неговото име. Таа е таа што бара тој да го промени името (O! Be some other name – Друго име – земи си), што според мислењето на Ж. Дерида може да значи две работи: а) да земе друго сопствено име или б) да земе друг вид име што не е човечко, име на предмет, конкретно, сопствена именка: Ромео на крајот го заменува сопственото име за сопствена именка – именката љубов“, па во таа „двојна апорија“ на сопственото име тој ќе загуби сè: и името, и љубовта, и животот! Со други зборови, тој во драмата не успева да се реализира како „индивидуалност“, што значи дека неговиот идентитет не може да се смета за граѓански / демократски тип на идентитет.⁹

Од драмата на Шекспир се гледа дека Ромео го мрази своето име дури во моментот кога Јулија (а, во случајот со Македонија, улогата на Јулија ја презема меѓународната заедница, Грција, само што за разлика од Ромео, Македонија не го мрази своето име и не сака туку-така да се откаже од него) го бара тоа од него. Тоа значи дека откажувањето од името може да се сака дури по повикот од страна на друг, во име на некој друг (и ако сега тоа го аплицираме на „македонскиот случај“, тогаш ќе видиме дека оваа драма за несреќните љубовници воопшто не е толку наивна колку што, можеби, ни изгледа на прв поглед; затоа, секое иронизирање на таа „наивна“ приказна, во контекст на постмодернистичките парадигми, би било крајно некоректно; оваа приказна за „несреќните љубовници“ е многу поактуелна од приказната за несреќниот и нерешителен дански принц бидејќи отвора многу прашања: дали преживуваат сите имиња по смртта на нивните носители, може ли меморијата да се уништи, а името да се избрише до нечитливост или да се спали, или, едноставно, да се напушти за да се земе друго име¹⁰ бидејќи „тој не може да го сака тоа сам од себе и покрај тоа што таа еманципација му е

⁹ Гесине Шван граѓанскиот / демократскиот политички идентитет го дефинира како граѓански етос, со соодветни психички диспозиции и идентификација на граѓаните со телемниот нормативен консензус. Ромео не е граѓанин бидејќи во своето дејствување не е слободен. Интересно е дека Јулија е многу послободна во дејствувањето од него, нејзината индивидуалност е многу поизразена и во нејзиното дејствување во драмата можеме да ја препознаеме силната волја да се биде автономен, да се освои правото на донесување на сите значајни одлуки, па и на тие помалку угодни, животни одлуки. Сите тие елементи претставуваат нужни претпоставки за создавање на чувство на слобода, лично достоинство, право на самоопределување.

¹⁰ По спалувањето останува пепел, а пепелта, во согласност со филозофијата на Ж. Дерида, е целосно несекавање, разорување на самото секавање; но, во пепелта, сепак, останува – иако нечитливо, името во пламенот на исчезнатата личност. Секое систематско бришење на името води кон уништување на архивата, што не е ништо друго, туку организирано секавање на името (на пример, Јад Вашем, најголемата архива на секавањето на мртвите).

Драмскиот тек на *Ромео и Јулија* укажува на заклучок дека губењето на сопственото име е еднакво на губењето на животот: ако по некој случај се откажеме од сопственото име, тогаш не можеме да поништиме ништо друго освен самите себеси. И во тој контекст би требало да имаме многу повеќе разбирање за тие случаи во кои нацијата станува трауматичен објект, која не организира само уживање на националната заедница во себе (и уживање по себе), туку во неа се јавува и оправдан страв дека може да биде (политички, војно, културно...) загрозувана од некоја друга нација.

Токму поради тоа што не сакам да го релативизирам овој страв, сметам дека не е можно истите критериуми да се применат од една страна на промената на името „Балкан“ во „Југоисточна Европа“ и, од друга страна, на евентуалната промена на името „Македонија“ во некое име „X“. Имено, никакво потпирање на теориската традиција на Фуко и на концепцијата на Џ. Батлер за „перформативноста“, како што го прави

претставена како можност, конечно, да биде сам од таа страна на името – можност, конечно, да живее бидејќи тој го носи името како своја смрт. Сам од себе тој не може да го сака тоа бидејќи него го нема без неговото име“ (J. Derrida; 1992: 430).

И тогаш целосно има право Катерина Колозова кога во насилното давање име гледа „крајно насилство над Субјектот низ тоталната фрустрација на желбата. Тоа се врши низ негација, целосно отстранување на нејзиниот („Посакуван“) Субјект. Во сите три случаи („Македонија“, „Балкан“, „Југоисточна Европа“ – заб. на З. К.), Субјектот (носителот) на овие негации е европскиот Субјект како глобален и глобализирачки Субјект. Едноставната геометриска фигура изградена од векторот на силата на дело во двата случаја (во случајот на Македонија и во случајот на Балканот / Југоисточна Европа) го одржува колонијалното потчинување / создавање на Балканот и на Македонскиот Субјект. Овие процеси се одигруваат со постколонијалниот свет во заднина, кој создава впечаток дека се стреми да го надвлее и да ја напушти колонијалната субјективност / субјективизација и тоа, целосно парадоксално, токму низ процесот на глобализација“ (исто).

Интерпретирајќи ја драмата *Ромео и Јулија*, Ж. Дерида укажа на активната на името без референт, поточно на преживувањето на името и по смртта на неговиот носител, меѓутоа спротивно на сопствените тези за контингентноста и дури и на привремената стабилизација на значењето, стави акцент на името како бит, есенција на поединечното битие, неодвоиво од неговиот носител, а само попат укажа на можноста за одвојување на субјектот од името за одреден идентитет. Рака на срце, би можеле да речеме дека ниту Јулија, а уште помалку Ромео, не се сигурни каде припаѓаат, односно дека нивната „љубовна“ трагедија, всушност, е последица на нивната неуспешна потрага по идентитет. Имено, очигледно е дека тие двајца никако не успеваат себеси да се сместат меѓу видовите стилови и примери на однесување. Во таа смисла, имаат право тие што сметаат дека идентитетот е етикета со која се прави обид да се излезе на крај со чувството на несигурност. Во крајна линија, кризата на идентитетот и е, во најголема мера, поврзана со несигурноста, што предизвикува збунетост и загриженост. Иако најчесто се поврзува со дисфункционалноста на целината на општествените институции, кризата на идентитетот има подлабоки корени во превирањата во културата, по што доаѓа до промена на парадигмата и на моделот на општествена комуникација и на општественото однесување. Д. Бел во своите текстови ја поврзува кризата на вредности (и настанувањето на аномиијата) со брзите промени на моделите во културата, кои се придружени од позначајната појава на дезинтеграциските чинители. Ми се чини дека оцената на Т. Розак за драматичните промени во современата цивилизација, кои ги опишува како време во кое „приватното искуство за откривање и исполнување на персоналниот идентитет стана субверзивна политичка сила од големи размери“, може слободно да се аплицира на сите времиња, па така и на времето во кое се одигрува трагедијата на Шекспир, *Ромео и Јулија*.

тоа К. Колозова во својот текст, нема да ме увери дека претворањето на името Балкан во името Југоисточна Европа, како дел од еден голем политички проект / (ре)конструкција на новиот геополитички и културен идентитет, може да се спореди со насилството што произлегува од барањето една суверена држава да се откаже од своето име, а тоа значи и традиција, идентитет, јазик...

И, ако во промената на името / (ре)конструкцијата на идентитетот Балкан во Југоисточна Европа може да се види одраз на еден веќе прилично конкретен, „материјален“ или „реален“ феномен, кој никогаш не е „само име“, тогаш тоа во случајот со Македонија не држи. Во вториот случај, навистина, се работи „само за името“, кое ПОСТОИ со целиот свој (не)срекен историски багаж! Затоа, никако не би смееле да дозволиме со политичка одлука за нужноста на умирање на едно име (во овој случај, држава) да исчезне и некоја „реалност“, кои ја претставуваат содржината / битот на тоа име.

Значи, во чинот на именување е содржан односот меѓу тој што го дава името и тој што е повикуван со тоа име, но воедно, со тој чин се отвораат и релациите кон сродството, културата и историјата, кои на некој начин го обземаат името. Со тоа само уште еднаш се потврдува дека етичкиот момент е присутен во секој чин на именување, па тогаш може да ни стане јасно дека од името (борбата за името – во случајот на Македонија) може да произлезе и општествен ангажман и етичка обврска. Целосно е јасно дека секоја промена на името секогаш е и дел од одредени политички акции / насилство! А, тие акции најчесто се конструкции на погледот на „Другиот“ (на Грција, на меѓународната заедница), негова проекција како нешто (Македонија) би требало да биде и како би требало да се именува. Така, чинот на насилство му е иманентен на секој чин на именување! Но, токму од тие причини денешната македонска политика (и теорија) инсистира на постојаноста на името на својата држава бидејќи таа постојаност е услов за секој, па така и за македонскиот идентитет. „Се бориме за одредени имиња и против други за да ги присвоиме (Европа, Југославија, Косово, Македонија, но, исто така, и Франција, Велика Британија, Германија). Сите тие борби оставаат траги во облик на носталгични посакувања и граници или утопии и трансформациски програми. Според тоа, името Европа – изведено од далечната антика и во прво време доделено на малата покраина Мала Азија – е поврзано со космополитски проекти, со барања за империјална хегемонија или со отпорот што го предизвикале, со плановите за делење на светот и со ширењето на „цивилизацијата“, за чиешто чувари се сметаат колонијалните моќници, со соперништвото на „блоковите“ што се препираат за валидноста на своите поседи, со создавањето на ’појасот на благосостојбата’ северно од Средоземјето, со ’големата моќ во дваесет и првиот век“ (Е. Balibar; 2001: 9-10).

Прашањата „кој сум“, „кои сме ние“, „кој е другиот“ често се поставуваат. Тие се општи места на секој вовед во некаква филозофија! И не само воведот во филозофија, туку и идејата на модерноста се темели на прашањата од типот на самотолкувањето „кој сум јас“ и „од каде потекнувам“. И во тие прашања не треба да се види ништо необично бидејќи поимот на идентитетот е едно од темелните својства на човековото постоење. Прашањето „кој сум јас“ нужно провоцира и одговор на прашањето „каде припаѓам“. Човекот не е сам во вселената, ниту е поединец сам во група, ниту кое било општество е осамено. Но, ние во секојдневниот живот ги делиме овие континууми на моето специфично „ние“ – моето семејство, мојата класа, мојата заедница. Но, исто така, треба да се каже дека поединецот различно го дефинира своето „јас“ во однос на припадноста во етничката или во граѓанската нација. Во првиот случај, етничката припадност се смета за фундаментална за самоодредување – следува Хердеровата формула – каде што поединецот самоидентификацијата примарно ја доживува како етничка идентификација бидејќи во идентификацијата со етносот се присвојуваат и некои атрибути што му се припишуваат на таканаречениот национален карактер на нацијата („работлив“, „вреден“, „чесен“...), кои ги „вовлекува“ во својата персонална структура и на ниво на колективниот идентитет се разгледуваат, пред сè, низ категоријата на припадништво и низ конституирањето на претставата за „ние“ како израз на партикуларните (етнички) заедници. Со тоа се постигнува цврста врска меѓу „јас“ и „ние“ во специфичниот етнички контекст. Односот меѓу „јас“ и „ние“ се конституира по пат на хомогенизација на „нашето“ и со исклучување на „другото“. Тука „јас“ е субординирано кон „ние“ (етничката група) и националниот авторитет се јавува како примарно суперего.

Литература:

- Balibar, E. (2001), *We, the People of Europe?, Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton UP. (сп. го српскиот превод: *Mi, građani Evrope? Granice, države, narod*, Beogradski krug, Beograd, 2003.
- Derrida, J. (1992), *Acts of Literature*, New York, London.
- Giddens, A. (1986), *The Constitution of Society*, Cambridge.
- Hardt, M. & Negri, A. (2009), *Common Wealth*, Cambridge, Massachussets.
- Kozlova, K. (2003), *Identitet (jedinstva) u izgradnji: O smrti „Balkana“ i rođenju „Jugoistočne Europe“*, во: Dušan I, Bjelić & Obrad Savić, прир. *Balkan kao metafora, Između globalizacije i fragmentacije*, Beogradski krug, Beograd. стр. 295-307.
- Longman, L. (2006), „The Social Psychology of Nationalism: To Die for the Sake of Strangers“, во: Gerard Delanty, Krishan Kumar, прир. *The Sage Handbook of Nations and Nationalism*, London, Thousand Oaks, New Delhy, стр. 66-83.
- Ringmar, E. (1996), *Identity, Interest and Action: A Cultural Explanation of Sweden's Intervention in the Thirty Years War*, Cambridge UP.
- Staten, H. (1984), *Wittgenstein and Derrida*, Lincoln, London.
- Taylor, Ch. (1991), *The Malaise of Modernity*, Anasi, Toronto.
- Wittgenstein, L. (1998), *Filozofska istraživanja*, Zagreb.
- Wodak, R. (2006), „Discourse-analytic and Socio-linguistic Approaches to Study of Natiob(alism)“, во: Gerard Delanty, Krishan Kumar, сп. *The Sage Handbook of Nations and Nationalism*, London, Thousand Oaks, New Delhy, стр. 104-117.
- Žižek, S. (1989), *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso. (да се види и хрватскиот превод: *Sublimni objekt ideologije*, Arkzin, Zagreb, 2002.).

АНГЕЛИНА БАНОВИЌ-МАРКОВСКА

**ПАННАЦИОНАЛИЗАМ – ТРАНСНАЦИОНАЛИЗАМ
(ПОЛИТИЧКИОТ ИДЕНТИТЕТ НА ЕВРОПА: AD-VENTURE?)**

Иако сум свесна дека не постои политички концепт (визија или проект) што не бил следен од контроверзии, сосема се согласувам со констатацијата на Томас Мајер [Thomas Meyer], кој во книгата *Идентитетот на Европа* го вели следново: „ЕУ е творба што, во најдобар случај, може да најде на рационално одобрување или на желба за спогодбена партиципација, но не и на емотивна идентификација. Идентификацијата со Унијата како со единица / структура на политичко дејствување, веројатно, и во голема мера, ќе има само рефлексивна природа каква што има и постмодерната форма на политичкиот идентитет“ (2009: 54; курзивот е мој).

Европскиот културен идентитет веќе со години е топ-тема на постмодерните политички дискурси. Како општествен проект свртен кон иднината, тој зависи не само од заедничката историја, цивилизациското наследство или од колективната волја на народите што живеат на оваа почва, туку и од потребата да бидат надминати со помош на еден имагинариум како панкултурална или, подобро кажано, транскултурална матрица, која би можела да биде сврзувачко ткиво во градењето на заедничка идентитетска свест. Но, актуелниов европски миг го отвора прашањето за неговата реализација: дали во некаков кондоминиум – политичка заедница што би била „наддржава“ или „наднација“, или во слични политички и културни рамки, е дилема за која сè уште нема конкретен одговор, но тоа ме уверува дека прашањето за европскиот идентитет како заедничка перспектива на различни националности не го игнорира поимот *еџникум* во рамки на Унијата. Напротив – заложбата открива намера за имплементирање на една рационална политичка концепција, која не само што протежира заеднички вредности, туку потенцира и посебности. Впишани во глобалната перспектива на Унијата, тие би можеле да ја реализираат долгонајавуваната визија за наднационален, глокален и универзален европски концепт, кој им дава шанса на малите, подзаборавени нации. Тоа што треба да се направи е да се научи неговиот јазик, со сите придружни архетипи, без трауми и комплекси, без зазор од алтеркации. Но, тоа е долг и макотрпен процес... барем во одредени случаи.

Своите првични согледувања за овие прашања ги изнесов во 2006 година, во текстот насловен „Есеј за создавањето и за уништувањето“. Беше замислен како епилог, но стана темелен прилог на мојата книга *Груиен џорџреј: културолошки и литературно-теориски*

есеи (2007). Во него поаѓам од тезата на Дени де Ружмон [Denis de Rougemont], кој во *Дваесет и осум векови на Европа* истакнува дека протонисторијата на Европа е протонисторија на континент без име, населуван полека, цивилизиран и оживеан од луѓе, замисли и занаети, дојдени од крајбрежјето на Блискиот Исток. Иако се појавил во раниот 8 век, називот „Europenses“ долго време останал во подрачјето на алегоризацијата. Всушност, сè до 14 век, кога воскреснала атрофираната визија за Европа, како „семејство од народи“, континентална заедница обединета околу заедничка цел – одбрана на христијанството.

Ренесансната духовна географија ја доживувала оваа заедница како континент во експанзија опишувајќи ја како глава („le cap“), мозок на едно големо тело, чијашто амбиција не завршувала само во желбата да биде исходниште (архе за сите откривања и колонизирања), или средиште (центар на центарот = цивилизација), туку крајна точка (телос = хоризонт или граница на сите технички достигнувања). Но, место да наметне единство, големото семејство од народи продуцирало мит што создал расцеп во срцето на Континентот со нејасно дефинирани граници, но со моќна визија за тоа што допрва требало да биде. Тоа го зацврстило верувањето дека во Големото Цело постои еден Мал Дел, кој не му припаѓа сосема. Познат под името Балкан, тој „внатрешен“ дел на Европа не бил третиран само како територијален субрегион („царство на сенките“, зона на едно симболичко несвесно), туку и како Id¹ на западноевропското Его, кое продуцирало аналогија со Фројдовото сфаќање за „неидентичноста на идентитетот“. Како резултат на оваа долговековна стереотипизација, тоа ја потиснало свеста за корените на европската цивилизација.

Имено, како композит од различни истоветности што се надополнуваат меѓусебно во идентитет од разлики, Балканот е – истовремено – и центар и периферија, и ергон и парергон на културните и на духовните претпоставки поврзани со идентитетот на Европа. Тој е местото на кое во антиката се појавиле и развиле најголемите хуманистички дисциплини: философијата, литературата, правото, демократијата. Тие го формирале европскиот менталитет – факт што постојано се маргинализира и заборава денес – но, ако се потсетиме на бројните историски периоди што поминале низ Балканот, тогаш е јасно зошто овој историски и географски регион отсекогаш бил меѓникот на кој се градела логиката на еден „меѓумомент“, која од балканската културна хибридноост направила специфична стратегија за помирување на крутите идентитети. Но, зар тоа не е стратегијата на *Друѓиој*, на *обезбавениој*, се прашува Дерида и додава: „прашањево е старо колку историјата на Европа, но искуството на *друѓиој* *правец* или на другото *на правецот*, се поставува на апсолутно нов начин... Пробивот на новото, единственоста на другото денес... би требало да биде антиципирана како тоа што не може да се предвиди..., накусо, како *штоа за кое сè уште немаме сеќавање*“ (2001: 20; курзивот е мој).

Има една реченица од патописната книга на Ребека Вест, која ја сметам за указателна. Заедно со нејзиниот примарен контекст, таа долго време опстојува во мојата меморија потсетувајќи ме на насилството, небаре единствена балканска карактеристика. Понесена од предрасудите на Французите, кои во зборот Balkan гледале некаков *rastaquouère* варварин, Ребека Вест ги запиша следниве зборови: „не знаев ништо за тоа југоисточно катче на Европа, а бидејќи од таму упорно доаѓаше порој од настани... значеше дека *не знам ништо*

¹ Еден *внатрешен друѓ*, кој „ништо не заборава и ништо не учи, кој и натаму бие вековни битки, додека остатокот од Европа е зафатен со брзиот процес на глобализацијата“ (Žižek; 2001: 152).

за својата сојсџвена судбуина². Нејзиниот конфесионален тон открива дека некогашните стереотипи за Балканот се слични со денешните. Речиси и не се разликуваат воопшто – укажуваат тие на европските предрасуди, но и на претпоставката дека стигматизациите од ваков вид не само што продуцираат митски слики за инаковост, туку создаваат и една своевидна псевдомитологија со која, во отсуство на конвенционален империјализам, западноевропската интелектуална моќ ја реализира својата имагинативна колонизација, при тоа, задоволувајќи ја и желбата за дијалог со својот внатрешен друг.

Еве како еден познат теоретичар на другоста размислува за овој феномен. Меѓу најпознатите културолошки стереотипи поврзани за ова поднебје, Славој Жижек го вбројува и стереотипот за Балканот, како дел од Европа постојано прогонуван од лошите сеништа на минатото, но неговото остро психоаналитичко око детектира битен парадокс во срцето на споменатиов стереотип. Имено, во умот на тие што го создале, вечно прогонуваниот од сеништата на минатото, станал сениште што прогонува поткопувајќи ги либерално-демократските процеси и заплашувајќи ја јавноста со можноста од балканизирање на Европа, спротивно на намерата што би можела да го „европеизира“ Балканот (Žižek; 2001: 152). Ќе ѝ се вратам на оваа луцидна констатација што произлегува од еднонационалниот државен концепт карактеристичен за Европа, но сега би сакала да се осврнам на актуелниот „проект во настанување“ – *евројскиот политички идентитет*.

Во текстот „Тешко премолчени вистини: граници, идентитети, сидови и мети на психички империјализам“ (дел од оваа книга), споменав дека Етјен Балибар го декларирал своето уверување дека за судбината на европскиот идентитет ќе се решава на Балканот и дека во таа балканска ситуација Европа или ќе ја препознае сликата и последицата на својата историја преземајќи нешто за да го реши тој проблем или тоа соочување со себеси ќе го отфрли, како „надворешна пречка што треба да биде надмината со надворешни средства вклучувајќи ја и колонизацијата“ (2003: 27-28). Пет години подоцна, појаснувајќи ја улогата на денешна Европска унија (позната уште и како „визиготска Европа“), Марија Тодорова потврдува дека таа не е само „регион на нации“ на кој се одвивале комплексни историски интеракции, туку и центар / стожер на светската индустријализација и колонизација за кој поимот „Југоисточна Европа“ добил негативна конотација. Станал дури и „ментално празно место“ во дипломатскиот речник на некои понови политики.

Имено, во почетокот на 1997 година, Стејт департментот на Америка им наложил на своите амбасади да внимаваат на чувствата на граѓаните од Источна Европа, која, за загрижената американската дипломатија, задолжително се трансформира во *Средна* (термин што бил во употреба и пред Втората светска војна). Така е постигната интересна ситуација, вели Тодорова: „имаме континет што се вика Европа, негов центар, кој не е сосема Европа, а се вика Средна (...), негов Запад, кој се смета за вистинска Европа, а Истокот – го нема“. Освен, можеби, имплицитно... во суптилната дипломатска проекција на Ричард Холбрук [Richard Holbrooke]³, за кого Русија би можела да го заземе тоа *исцразнејто* место, се разбира – „со голема доза на внимателност“ (Todorova; 2005).

² Да се види: Rebeka Vest, *Crno jagne i sivi soko: putovanje kroz Jugoslaviju*, BIGZ, Beograd, 1990, 38-39; курзивот е мој.

³ Специјален пратеник за Балканот од 1996 до 1999, главен преговарач во Дејтонскиот мировен договор за крај на граѓанската војна во Босна и дваесетивтори амбасадор на САД во Обединетите нации (1999-2001).

За бесмислици од ваков вид (а, има и посериозни во политичките дискурси на големите сили), може да се дискутира и да се укажува на придобивките од менталната хигиена, но постои нешто многу поважно што не сакам да го превидам, а го загатнав на почетокот од овој есеј. Имено, како проект во настанување, европскиот политички идентитет не само што има потреба од (ре)интегрирање на постојните политички граници, туку има и потреба од еден *демокрајтски јавен простор*, во чиешто рамки би продолжила да се одвива средбата меѓу културите. Без таа *средба* нема напредок во политичката мисла на Европа, ниту потврда на тезата дека секоја потрага по идентитет е само уверлив доказ за сопствената недоволност. Затоа се прашувам, кој е патот по кој (треба да) чекори Европската унија, нејзините земји што се членки (или тие со кандидатски статус), подготвувајќи се за новиот постнационален граѓански (citizenship/citoyenneté) или транснационален политички идентитет?

Дозволете ми да се вратам сега на споменатите еднонационални државни концепти и на нивниот опозит – балканските етнички комбинации – за да иницирам алтернативни одговори на поставеното прашање. Конечно, познато е дека како концепт на мислење и на дејствување, национализмот беше и остана најпривлечниот глобален феномен на денешнинава. Иако изминатиов период го вообличи нашиот свет и веројатно уште долго ќе игра важна улога во неговата иднина, желбата – можеби не толку за политичка, колку за културна „преработка“ на идентитетот – води кон една интересна ситуација. Имено, има една форма на национализам што е посеопфатна од претпоставената компактна нација, а се нарекува *паннационализам*. Таа има свој претходник во едно деветнаесетвековно движење, кое на просторите од Југоисточна Европа беше познато под името *панславизам*⁴ – културно и политичко настојување за обединување на држави и на народи, кои, и покрај разликите и спецификите, би можеле да формираат „семејство од народи“ – но, ако тргнеме од претпоставката дека културното обединување е помалку институционализирачко од политичкото (или економското), тогаш можеме да се согласиме со идејата, која во таа сеопфатност гледала противтежа за многубројниот етнички национализам и за неговите настојувања. Се разбира, панславизмот не бил единственото пандвижење во Европа...

Во првата половина на 20 век, поточно во 1922 година, се појавило уште едно политичко движење за мирно обединување и за избегнување на последиците од катаклизмичната војна што му се заканувала на континентот. Неговиот основач, австрискиот гроф и политичар Рихард Куденхов-Калерги [Richard von Coudenhove-Kalergi]⁵, предвидувал дека доколку не успее да се обедини како политичка, економска и воена унија, Европа ќе биде загрозена од агресивниот национализам што бил во пораст. Во прво време, формирањето слободна и обединета Европа било можно само на Запад, па може да се рече дека некогашната Европска

⁴ Иако не ги вклучувал сите словенски народи, *панславизмот* бил широко и моќно движење кое навестувало културна преродба меѓу оние кои говорат словенски јазици и имаат заеднички идеи и сентименти. Во овој контекст би сакала да споменам дека иако немаше долготраен политички успех, и *југословенството* беше еден специфичен обид за паннационализам, но на поинакви и, за жал, погрешни основи. Секако, како чувствителна тема, ова прашање заслужува поголемо внимание и поширока елаборација од место во една фуснота...

⁵ Паневропската унија на Фон Куденхов-Калерги се смета за најстаро европско пандвижење, кое се стремело кон политичко, економско и воено обединување на Европа, како заедница на закони, мир и на слобода. Негови членови некогаш биле и Алберт Ајнштајн, Томас Ман, Зигмунд Фројд, Конрад Аденауер, Ото фон Хабсбург... Последното генерално собрание на Меѓународната паневропска унија беше одржано на 9 јуни 2012 година, во Европскиот парламент во Стразбур.

заедница за јаглен и за челик (*ECSC – European Coal and Steel Community*)⁶, своите темелни принципи, во голема мера, му ги должи на ова пандвижење. Идејата за европски политички федерализам, за единствен европски пасош и за укинување на граничната контрола биле наследени од него. Дури и основната концепција на актуелното знаме на денешната Унија произлегла од транспарентот на споменатото паневропско движење. Многу натамошни историски настани (Договорот од Мастрихт и неговата ратификација од 1992 година), го поткрепуваат ова тврдење, но иако била формирана прво како економска (по содржина), а политичка (по замисла), Европската унија, сепак, била заснована на многу пошироки културни претпоставки и традиции.⁷ Тие се денес причината за еден нов политички бран – *џаневројскиот културен национализам*. Со него би можеле да стигнеме подалеку од сопствените нации, тврди Антони Смит [*Anthony Smith*]. Поточно, „доколку биде создадена европска политичка заедница што би имала одглас меѓу народот, тогаш можеме да бидеме сигурни дека благодарение на заедничкото европско културно наследство ќе биде засновано едно *џаневројско националистичко движење* способно да искиове заеднички европски митови и симболи, вредности и секавања, такви што нема да им конкурираат на моќните национални култури, кои се полни со енергија. Само на тој начин, *џаннационализмот* би можел да го создаде новиот *џин* колективен идентитет, кој би ги најкрилувал, но не би ги укинувал одделните нации“ (1998: 269 – курзивот е мој).

Уште во 1951 година еден од доајените на идејата за обединета Европа, шпанскиот филозоф Хосе Ортега и Гасет [*Hosé Ortega y Gasset*], појаснува дека стариот деветнаесетвековен концепт за нацијата одамна ги исцрпел своите содржини, па останувајќи без програма за заедничка иднина, европските народи инволуирале место да еволуираат. Тие престанале да бидат нации и станале провинции, кои, за да се спасат од тешкиот провинцијализам што ги притискал, морале да развијат политика со која ќе ја „надминат старата склеротична идеја и ќе тргнат на патот што води кон една наднација, кон една европска интеграција...“ (H. Ortega i Gaset; 2003: 15). Се разбира, таа интеграција не би смееа да ја доведе во прашање европската културна свест зашто „европската култура... не е крчма покрај патот, туку самиот пат што постојано повикува на патување“. Загрижен од појавата на еден внатрешен тип национализам (*nationalisme rentré*), кој би можел „*џтранзитно* да ја депримира“ заедничката свест за европска култура *џо себе*, Ортега и Гасет покажува увереност дека „европското единство е политичко прашање на законски форми и на прецизни договори, кон кое мора да се тргне... *дури и да не џостои сџонџана волја за неџо*“ (2003: 23-24; курзивот е мој), зашто Европа не е само географска или економска реалност, туку политички проект, кој оправдувањето за своето постоење го гледа во многубројните историски и културни факти – во одделните и колективните епопеи, во големите научни и технолошки достигнувања, во извонредните уметнички, интелектуални и книжевни дела – како ментална рамка на еден заеднички имагинариум за кој сонувал секој учен Европеец, без оглед на својот национален, јазичен и верски идентитет. Со него би можеле да бидат премостени историските поделби

⁶ Нејзин прв претседател бил Жан Моне. Во 1950 година, на тогашниот француски министер за надворешни работи, Роберт Шуман [*Robert Schuman*], Моне му го претставил својот проект за проширување на француско-германската соработка за произведување јаглен и челик во наднационални рамки. Набрзо потоа произлегол и познатиот Шуманов план (*Schuman declaration*), како прв чекор кон еден облик на европска федерација.

⁷ Мислам на наследеното римско право, на демократското уредување, граѓанските права и должности, христијанската етика, ренесансниот хуманизам, рационализмот, класицизмот, романтизмот...

од минатото, па дури и ублажени политичките и културните разлики на сегашноста, зашто од сите митови вткаени во темелите на Унијата, најпрепознатлив е етичкиот мит на хуманистичките вредности што ја обликувал историјата на европскиот континент обединувајќи го околу идејата за глобален колективен идентитет, кој, како социопсихолошки пандан, би го елиминирал чувството за мегаломанија и за провинцијализам кај постојните национални идентитети.

Оттаму и потребата денес, од еден *конституционален иајриотизам* (тој на Јирген Хабермас/Jürgen Habermas), кој би се базирал не само врз заедничка политичка волја, туку и врз демократското поимање на општество засновано повеќе на заеднички идеи, одошто на заеднички емоции. Тој би внел нова синергија меѓу одделните нации во големото континентално семејство од култури. Така, во рамки на една постнационална демократија, би можел да биде реализиран проектот за колективен идентитет, не како реплика на моделот на Соединетите Американски Држави, туку како комбинација од поединечните национални тежнења и глобалните културни аспирации на европските народи, подготвени да ја споделат меѓу себе способноста за политичко дејствување.

Евроскептиците потсетуваат на два неуспешни обиди, но иако скептицизмот нема допирни точки со идејата за космополитска Европа, останува фактот дека не може да биде произведено чувството за заедничка припадност. Може само да произлезе од *своелената културна свест*, која, спроведувајќи ја идејата за демократија, дијалог и за дебата – како примарна цел на јавната политика во државите од стариот континент – би го проширила фокусот на своето дејствување и тоа од економските, кон културните и образовните интереси, кон граѓанските права и должности. Само така, во услови на една постнационална демократија, наднационалниот европски идентитет би можел да го замени националниот⁸ негувајќи го чувството на елементарна припадност кон Европа.

На иста линија се движи и размислувањето на Џани Ватимо [Gianni Vattimo], италијански филозоф и политичар. Но, иако признава дека сè уште не може да замисли една и единствена национална свест, во есејот „Домот Европа“ го вели следново: „тоа што нè фасцинира кога размислуваме за проектот Европа како единствен политички субјект, е токму тој речиси апсолутен недостиг од ‘природни’ темели врз кои се потпира секоја национална свест. Европа би можела да биде само единство на ‘култури’, во смисла што најмногу му противречи на терминот ‘природа’“, и додава: „за да се почувствуваме Европејци, треба јасно да признаеме и експлицитно да ги артикулираме причините поради кои сме станале свесни дека... се работи, всушност, за нешто попримарно и пофундаментално од нашата припадност кон Унијата во настанување... Интересите што политиката мора да ги помири, најчесто се радикално спротивставени, но за да се постигне таа *согласност* е потребен своевиден ‘додаток на душата’, значи ‘етичка одлука’..., нешто аналогно на *иајриотскиите вредности*“ (2008: 239 – курзивот е мој).

Велат дека патриотизмот е поврзан со поимите народ / нација, но кога е во прашање европскиот, Хабермас ја разгледува наводната „no-demos“ теза, т.е. тврдењето за непостоење *евројски народ* што ја проблематизира и потребата за европски устав. „Според таа теза –

⁸ „Европските нации стигнаа до мигот кога би можеле да се спасат само ако успеат да се надминат себеси како нации, т.е. ако надвлдаат меѓу нив ставот дека, *како најсовршен облик на колективен живот*, националната припадност е чист анахронизам, кој нема перспектива, па затоа е историски неможен“ (Ortega i Gasset; 2003: 48-49).

вели тој – Унијата не би можела да се развие во политичка заедница со сопствен идентитет ‘зашто не постои европски народ’. Овој аргумент се потпира врз претпоставката дека само нација поврзана со заеднички јазик, традиција и историја, има неопходна подлога да стане политичка заедница... Сакам да покажам“, продолжува Хабермас „дека оваа интерпретација... не ќе може да им одолее на посуптилните испитувања... Се работи за услови што треба да бидат исполнети за да можат граѓаните да ја прошират својата солидарност надвор од нивните национални граници... (...) И додека *националната свес* се кристализира околу држава во која народот би можел да се огледа како колективен фактор на дејствување, *граѓанската солидарност* извира од членството во една демократски устроена политичка заедница на слободни и на еднакви. Во преден план веќе не е надворешната самопотврда на колективот, туку одржувањето на внатрешниот либерален поредок. На тој начин, *идентификувањето со државата* може да премине во *ориентација кон устави*, а универзалистичките уставни принципи да добијат извесна предност во однос на поединечните интеграциски контексти на одделните национални истории“ (2008: 143-145).

Се разбира, без свеста за заедништво меѓу слободно здружените народи во Унијата, кои до тогаш се доживувале меѓусебно како странци, не може да биде реализиран тој „апстрактен“ облик на општествена интеграција во кој преку постоење заедничка јавна сфера, демократска волја и политичка култура, би можеле да бидат надминати поединечните граници на јазикот и на родот во исполнувањето на идејата за колективен идентитет, како *единство на хетерогени ентитети што се идентификуваат меѓусебно со поимот граѓани*.

Во трактатот под наслов „Размислувања за универзалната монархија“ од 1734 година, францускиот политички мислител и писател од епохата на просветителството, баронот Шарл-Луј де Секонда Монтескје [Charles-Louis de Secondat Montesquieu], запишал дека Европа е една нација составена од низа други⁹. Цел век подоцна, на една мировна конференција во 1849 година, славниот Виктор Иго [Victor Hugo] ги кажал следниве зборови: „Ќе дојде ден кога... сите нации на овој континент ќе се здружат во повисок степен на единство создавајќи европско братство, без да ги загубат своите особености и својата славна индивидуалност...“. Векови наназад, европските народи живеат со помислата дека некаков облик на европска ултранационална држава отсекогаш постоел, можеби како *евројско јавно мнение*, некаков *balance of Power* несфатлив за сите, но Европа, нели – „не е една ‘ствар(ност)’“, туку една *рамнотежа... the greatest secret of modern politics*“ (Ortega i Gasset; 2003: 86). Ваквиот тип размислувања повторно не води кон потребата од заеднички устав, како правна рамка за европскиот идентитет, отворајќи ја болната тема за крајната фаза на обединувањето¹⁰, кое и денес еве премолчено се влече зад ЕУ како опашка.

„Можеби прашањето за политичката структура на Унијата и нејзините граници било иницирано во рамки на Конвентот“, ¹¹ пишува Хабермас „но, разговорот на елитата

⁹ „L'Europe n'est qu'une nation compose de plusieurs“ (Montesquieu).

¹⁰ Всушност, каде завршува овој географски и политички концепт за обединета Европа? До Босфор или преку него, до Русија или зад неа? Можеби ќе се случи некогаш да зборуваме за EurAsia, се разбира, доколку можеме да ја замислиме Европа во интеграциска врска со земја, чишто димензии ги надминуваат границите на самата Унија.

¹¹ Конвенција за иднината на Европа (Convention on the future of Europe, 2002-2003). Нејзина цел била да поттикне организирана и јавна расправа за клучните прашања за ЕУ и да предложи Договор за европски устав. Неа ја раководел францускиот политичар Валери Жискар Дестен (Valéry Giscard d'Estaing), некогашен претседател на Франција (1974-1981), на францускиот и на

зад затворени врати, не добил одглас подалеку од Брисел. Ниту го релаксирал постојниот конфликт околу темелниот пристап на Унијата... Тоа го знаат сите, но од страв дека ќе се скрши европскиот порцелан, никој не зборува за ова“ (Habermas; 2008: 141). И вистина: иако поголемиот дел од земјите членки го ратификуваа Договорот за уставот на ЕУ, на референдумот во јуни 2005 година, тој беше одбиен од страна на гласачите во Франција и во Холандија. Европскиот совет објави период на размислување за неговата иднина. Планот „Д“, за Демократија – Дијалог – Дебата, укажа на свеста за двојната легитимност на европската интеграција: од една страна, директно изразената волја на граѓаните, а од друга – легитимноста на националните држави што ја формираат интегративната рамка. Битката за Уставот испрати јасна порака дека тој не би смеел да биде конструкциски двигател на власта, туку инструмент за регулирање на нејзината моќ.

Но, каква е состојбата во неевропска Европа? Што се случува со државите од нејзиниот „блиски Исток“, кои се надвор од играта? Колкава е психолошката цена што треба да ја платат овие аутсајдери, за да добијат датум за пристапни преговори и неопходна поддршка од интегрираните земји што се членки?

Темата за интеграција, всушност, ја покажува европската *идеологија на иривид* за создавање растеглив, а сепак контролиран простор: од една страна е тенденцијата за отворање кон „различните“, а од друга страна интенцијата за воведување строги регулаторни мерки, не само во поглед на заедничкиот економски пазар, туку и во поглед на заедничката култура, која постојано нè потсетува на опасноста дека супранационалната Унија би можела да заличи на хомогена, недруга монокултура. Таа би ја потврдила ироничната суштина на тезата за идентитетот како провокација. Затоа, кога „неизречените“ приказни на различните национални идентитети ќе дојдат во допир со европскиот сплет од нарации – историски, јазични, културни, религиски – може да се случи да бидеме соочени со еден нов феномен. Дозволете ми само да споделам со вас една литерарна опсервација, која во интензивираната културна мобилност на европските технократи гледа загрозување на примарната замисла за колективниот европски идентитет. Загриженоста на писателката Дубравка Угрешиќ оди до таму што во зголемената интеграциска интенција ги гледа следниве ефекти:

„Ќе бидат тоа самодоверливи луѓе, луѓе со мултиплициран идентитет, космополити, глобалисти, мултикултуралисти, националисти, претставници на **етнички идентитет и на дисперзивен дијаспоричен идентитет**, сè во едно, по неколку глави на едни плеќи... Ќе бидат тоа луѓе што во уста ќе ги преметкуваат зборовите *mobility, flexibility, fluidity*... млади, прогресивни луѓе, платени комесари на процесот *European integration and enlargement*, работници на новиот поредок, специјалисти за *new, unique postnational political units*, за *national and postnational constellations*, стручњаци за *globalisation versus localisation* и обратно... Брзи на самодефинирање и на самопозиционирање, жилави како мачки со девет животи, ќе знаат што сакаат, ќе имаат свој *strong self-confidence*, ќе бидат *hard-working, communicative, loyal, discreet, tolerant and friendly* и лесно ќе можат да се носат со *stressful situations*. Ќе покажуваат несебичен интерес за *diplomatic and consular privileges*... А на својот пат ќе забораваат дека истата таа флексибилност, мобилност и флуидност, која нив ги катапултирала на површината, на дното оставила безимено човечко робје...“¹².

европскиот парламент. Конвентот бил иновација во работата на меѓувладините конференции на Европската унија.

¹² Види: Дубравка Угрешиќ, *Министерство на болката*, Сигмапрес, Скопје, 2005, 223-224.

Дали овој песимистички поглед ја тестира европската стварноста во сета нејзина комплексност укажувајќи на постојните тешкотии и / или задоволства при формирањето на националниот или, уште подобро, на транснационалниот идентитет? Не е ли овој ироничен и безмалку субверзивен дискурс само слика на едно удвојување, чијашто реализација ја претставува, од една страна, интуицијата на европското битие, а од друга желбата да се одложи прашањето за него? Или, можеби, се работи за некаква форма на *самоколонизација*, чиешто потекло лежи во траумата што ја продуцирало менталното чувство на нишалото, тој *Fort-Da* ефект од постојаното осцилирање меѓу внатре-надвор, една комплетно несигурна позиција на „периферност помеѓу“, која создава впечаток дека сиот тој механизам на сложена интеграција е создаден, всушност, поради контролорите на играта... „На Европа ѝ штети тоа што има премалку, но истовремено и премногу европска политика, а таа е многу лоша – тврдат Урлих Бек [Ulrich Beck] и Едгар Гранд [Edgar Grande] во својата книга *Космополиитска Европа*. – Колку и да звучи парадоксално, постои и опасност дека и покрај зголеменото продлабочување и проширување, со својот крут пристап кон интеграцијата, ЕУ би можела да биде кочница за интегративните и за кооперативните процеси во Европа. Европа ја попречува Европа!“ (Beck & Grande; 2006: 301).

Понесени од чувството што го продуцира процесот на европеизацијата – постојаното осцилирање меѓу двете тенденции: интегрирањето и проширувањето – овие автори го застапуваат гледиштето дека, и покрај својата прикриена империјална политика за проширување кон Исток (која е спротивна од идејата за ЕУ), Европа има и свои интерни интеграциски проблеми, па за да ги надмине, таа е принудена да го примени принципот на *диференцирана униџирација* и тоа во две насоки: „кон надвор, како стратегија за подобро интегрирање во новите форми на транснационална политика, додека кон внатре се применува принципот на диференцирана интеграција како неизбежен услов за признавање на различностите во рамки на космополитска Европа. Само на тој начин би можеле да се поврзат двата услова, кои, на прв поглед, се исклучуваат меѓусебно: *признавањето на разликиите* и *униџирањето на различносииите*“ (Beck & Grande; 2006: 304). Ова размислување ги има предвид културните посебности во Европа, чиешто прифаќање би можело да го намали стравот од насилното бришење на националниот идентитет, кој не би бил веќе пречка за хармонизација на ЕУ.¹³ Со други зборови, за да биде реализирана, идејата за космополитска интеграција не бара да се откажеме од себеси за да станеме Европејци, туку да го прифатиме мноштвото идентитети, па во контекст на нашиот живот, преку различноста на другите, да ја потврдиме и сопствената различност. Но, бидејќи процесот на космополитската интеграција е исто толку интерен, колку што е и екстерен, погледот на Европа не би смеел да биде свртен само кон внатре зашто „надворешните проблеми одамна се веќе и внатрешни проблеми на Европа“ (Beck & Grande; 2006: 308).

¹³ Со Договорот од Мастрихт (1992), за првпат е формално препознаена културната димензија на европската интеграција. Целта е поттикнување меѓукултурен дијалог и унапредување на заедничкиот европски културен простор, по што произлезе и програмата за Европска културна престолнина (European Capitals of Culture). Европските цели од областа на културата се формулирани во XII глава од Договорот за ЕУ. Во член 151 се вели дека активностите на Унијата се насочени кон поттикнување соработка меѓу државите што се членки, но во прв план акцентот е ставен на заедничкото културно наследство, со голем респект кон националната и регионална разновидност. 2008 година е прогласена за година на интеркултурален дијалог во Европа.

Се разбира дека споменативе „надворешни проблеми“ реферираат на балканскиот регион, поточно на *евројскиот Југоисток*, кој отсекогаш бил под влијание на чудни турбуленции. Тие асоцираат на еден историски период во кој отоманската империјална моќ била многу силна, а својата дипломатска легитимност ја црпела од називот Европска Турција (La Turquie d'Europe). Без оглед на тоа како била опсервирана, таа мошне често била опишувана како европски Ориент: и денес е тоа единствениот дел на Европа во кој исламот се доживува како „автохтон“ елемент. Но, историската дијахронија открива нешто друго, вели Драго Роксандиќ. Открива дека „од Илирија до Тракија, денешниов европски Југоисток бил важна спојка меѓу Рим и Константинопол. Доволно е само да се споменат имињата на царевите со потекло од југоисточна Европа (Диоклецијан, Константин, Јустинијан...) за да се сугерира, ако не поинаку, барем метафорички, на цивилизациските референции и на настаните поврзани со овој дел од европскиот континент. Тоа е истиот тој регион од Рим до Цариград, на кој пукнало римското империјално наследство, со сите свои цивилизациски, културни и конфесионални различности, иако никогаш неразграничени до крај... Сепак, ако за тогашната римско-цариградска перспектива овој регион бил само далечна периферија, последиците не би биле такви какви што се денес. Напротив, за нив тој секогаш имал улога на *централен*“ (Roksandić; 2009: 160-161). Од тие причини, а во споредба со културата на „длабокиот“ запад (со значење што може да го има само „првата глобална култура“), овој регион постојано ѝ пркоси на интеграцијата и тоа најмногу со своите ретротенденции за еднонационален државен концепт, поради кои ЕУ и сега се обидува да го држи под контрола за да не западне повторно во нестабилност и во хаос...

Ја создадовме Европската унија, сега мора да создадеме Европејци, рекол некој учен, но ако за Винстон Черчил [Winston Churchill] Европа некогаш била најлошата од сите можни што до тогаш сме ги имале (а ни денес подобра немаме), може ли актуелната криза во еврозоната да ги охрабри граѓаните на ЕУ да го напуштат концептот за европски транснационален идентитет и да му се вратат на стариот, националистички идентитет? „Можеби во следните десет години ќе бидеме сведоци на пишувањето нова историја на Европа за тоа дека обединувањето беше една неуспешна идеја“, вели Тимоти Гартон Еш [Timothy Garton Ash] и додава „досега напишав 537 коментари во кои образложувам дека еврозоната мора и може да се спаси. Сега сакам да прашам што ќе се случи ако пропадне таа? Можеме да претпоставиме дека ЕУ во 2030 година би можела да биде нешто како Светото Римско Царство од 1730 година: постоело на хартија, но повеќе како украс одошто како политичка стварност“ (<http://okno.mk/node/14239>).

Во своето интервју за хрватскиот неделник *Globus*, и контроверзниот француски филозоф Паскал Брикнер [Pascal Bruckner], еден од најинтересните интелектуални ѕвезди денес, покажува отворена загриженост за иднината на Европа. Еве дел од неговото размислување по новиот рецесивен бран во светот. Вели вака: „Европа е како црква што паѓа врз тие што веруваа во неа. Беше замислена да заштитува, а сега како да пропагира зло. Се урива како кула од карти... Секако дека сме сите загрижени поради тие знаци на пропаѓање, распаѓање... Мислевме дека засекогаш сме излегле од сиромаштијата, но сега средната класа е сиромашна... Проблемот на Европа е тоа што таа не постои ниту економски, ниту политички (...) Знам дека е презаситена веќе подолго време. Имаме огромно тело од 27 држави, наскоро 28, но географската екстензија не значи ништо“, вели тој. „Ја знаете познатата реченица на Хенри Кисинџер? ‘Европа..., а кој е вашиот телефонски број?’ И тоа е нашата

реалност, сè уште немаме заеднички телефонски број... Немаме европска војска, европска дипломатија. Постои француска, германска, британска влада... и тие три земји ја управуваат Европа. Не постои единствена Европа, која зборува со еден глас... Обединетите нации се празна школка. Заедничкиот пазар е како копање сопствен гроб. Но, можеби во сето тоа треба да се види и поубавата страна: кризата е добра зашто нè поттикнува да реагираме, време е да се разбудиме... Да завршиме со тоа што го почнавме во 1945 година, градењето обединети европски држави. Поминаа 67 години од Втората светска војна, а проектот не е завршен. Во меѓувреме – а тоа е и причината поради која луѓето се загрижени – нациите како да не постојат, загубивме многу од суверенитетот, а Европа ја нема. Средиште река сме и ако се вратиме кон старите нации, тоа би изгледало како регресија. На полпат сме кон нешто ново, кое не постои. Како да сме граделе зграда на која сме ѝ направиле и сидови и темели, но сме го заборавиле покривот, па велите дека ќе го направиме в година. А, во меѓувреме – каниме уште неколку држави под истиот тој покрив (...) Вчудовидувачки е дека некои земји сè уште сакаат да ѝ се приклучат на Европа. Кризата, како во примерот ‘ќе се удавиме или ќе преживееме’, е знак дека треба да почнеме отпочеток (...) Сега сме само термити што си ја јадат сопствената кука: однадвор изгледа цврста, а однатре се распаѓа“ (Bruckner: 2012; 42-49).

И есејот на францускиот филозоф Мишел Онфре [Michel Onfray], „Животој и смртта на Европа“, објавен во списанието Zeničke sveske бр. 10 од 2009 година, ја споделува истата визија. Почнува со зборовите: „Европа е на умирање а повеќето луѓе, слепи како Едип, мислат дека таа има иднина! Стручњаци и бирократи од Стразбур и од Брисел мавтаат со рацете напрегајќи се да ја претворат во жив организам таа мрша на умирање (можеби и веќе покојна) сигнализирајќи му на видовитиот набљудувач дека се работи, всушност, за продолжено негирање на установената смрт. Но, Европа е клинички мртва...“ (Onfray; 10/2009: 13).

Од каде овие песимистички размислувања и прогнози? Минатогодишните бранувања во Европа и во светот покажаа дека вонинституционалните граѓански активности, кои застапуваат фундаментални морални права, имаат и политички цели. Мислам на настаните од 15 октомври 2011 година, кои, инспирирани од нјујорското движење „Окупу Wall Street“, кулминираа во глобални протести проширувајќи се на 950 градови и на 82 земји во светот. Активисти и членови на различни граѓански иницијативи, без цврсти политички платформи (организирани преку социјалните мрежи „Фејсбук“ и „Твитер“), демонстрираа граѓанска непослушност изразувајќи го своето незадоволство од глобалната рецесија, која во 2007 година го зафати светот. Како противници на неолибералниот капитализам тие ја осудија економската нерамноправност критикувајќи го општествено-политичкиот поредок, кој го управува еден процент од бизнис-политичката елита. Поттик за овој *civil disobedience* беше и есеистичката книга *Indignez-vous!* на Стефан Хесел [Stephane Hessel], поранешен француски дипломат и активист, по која и учесниците на протестите во Барселона и во Мадрид беа наречени *индиџнагоси* (los indignados), но во овој новоформиран „идентитет на отпорот“ се препознаа сите „презрени на светот“, понижени и угнетени во играта со глобализацијата. Сепак, општ впечаток е дека како израз на космополитска демократија, овие протести најдоа на масовни реакции само кај „одбраните“ (интегрираните) нации во ЕУ, додека повеќето „периферни“ европски држави останаа пасивни и неми (како да не се во состојба да ја управуваат ниту својата судбина, а не, пак, да бидат субјекти на нова

политичка моќ). Но, ако овој облик на граѓанска непослушност беше израз на демократска политичка култура – еден ненасилен акт на совеста и на свеста, која, нели, не е аполитична (Хана Арент) – тогаш како коректив и средство за стабилизирање на Европската унија, протестите во 2011 година треба да бидат прочитани како „знаци од иднината“ (Жижек) и не смеат да бидат игнорирани, зашто без нив не би можеле да бидат поттикнати посакуваните промени насочени кон најважните актери во политичкиот живот на Европа.

Но, има и други ситуации што го потхрануваат песимизмот во заедницата. Мислам, пред сè, на таа од 15 февруари 2003 година, кога беа почнати најмасовните антивоени протести во Европа. Во нив Хабермас виде „сигнал за раѓање на европската јавност“ (2008: 123). Имено, откако на Генералното собрание во ОН американскиот претседател Џорџ Буш [George Bush] соопшти дека ирачката влада на Садам Хусеин [Saddām Ṣuṣayn] има оружје за масовно уништување, војната против Ирак доби голема логистичка поддршка и од владите на повеќето европски држави. „Во свеста на Европејците таа го разбуди долгонајавуваниот неуспех на заедничката надворешна политика. Грубото кршење на меѓународното право и во Европа ги разгори дискусиите за иднината на меѓународниот поредок. Но, најдлабоко од сè, нè погодија аргументите што нè раздвојуваа“ (Habermas; 2008: 124).

Ирачката криза беше катализатор на стариот и добро познат конфликт, кој само ги продлабочи прикриените линии на раскол меѓу континенталните и англосаксонски земји од „стара Европа“ и „новите земји“ со кандидатски статус од Средна и од Источна, кои покажаа дека постои „Европа со различна брзина“. Но, тие што го сочинуваат нејзиното авангардно јадро не би смееле да ги исклучат послабите вагони од композицијата и да се „скаменат во мала Европа“, туку да развијат чувството за политичко заедништво, кое во идниот европски устав нема да прави разлика меѓу водечките нации и тие што, според традиционалната терминологија, ѝ припаѓаат на периферијата. „Само свеста за заедничка политичка судбина и уверливата перспектива за сопствена иднина може да го заштити надгласаното малцинство од опструктивната волја на мнозинството“, вели Хабермас отворајќи го повторно прашањето за европскиот идентитет. „Атрактивната и заразна визија за иднината на Европа нема да падне од небо... таа мора да биде артикулирана во вителот од какофонија на многугласната јавност. Ако ова до сега не сме го ставиле на дневен ред, тогаш ние интелектуалците сме ја утнале работата“ (2008: 125-126), стои во заедничкиот манифест на Јирген Хабермас и на Жак Дерида, текст-документ за вредноста на денешна Европа.¹⁴

¹⁴ На 12 октомври 2012 година, во десет часот по средноевропско време, Одборот за доделување Нобелова награда во Осло, соопшти дека добитник на годинешнава награда за мир е Европската унија. Наградата е доделена поради нејзината заложба за реформирањето и обединувањето на Европа по Втората светска војна, за одржувањето на стабилноста во некогашните комунистички земји по падот на Берлинскиот ѕид, како и за унапредување на мирот и заштитата на демократските и човекови права во изминатите 60 години. Западните медиуми се огласија со свои коментари. Некои сметаа дека Нобеловата награда за мир ќе претставува морален поттик за ЕУ во нејзините напори за справување со должничката криза, други дека одлуката е смешна, особено по неуспешното менаџирање со кризата во поранешна Југославија и нејзината крвава разрешница, но можеби најмногу поради активното учество на европските воени сили во повеќето актуелни војни надвор од континентот. За многумина, доделувањето на годинешнава Нобелова награда за мир е израз на специфичното норвешко чувство за хумор и автоиронија, прво поради фактот што оваа Нобелова награда ја доделува земја која на два пати (по референдумот во 1972 и 1994 година), го одбиваше своето пристапување кон ЕУ, а второ поради фактот што истата награда во 2009 година му беше доделена и на актуелниот американски претседател Барак Обама/Barack Obama, и тоа „на слепо“, на самиот почеток од неговиот државнички мандат, само врз основа на предизборните заложби за мир во светот.

Значи ли ова дека нејзината иднина зависи од целосната интеграција на европскиот простор или решението, можеби, лежи во една радикална „de-linking“ стратегија, која би создала нови малцински заедници? Интеграцијата, секако, носи напредок, но во смисла на една профитна економија својствена за капитализмот, зашто на граѓаните, се чини, не им е подобро. Јасно е дека во светот на големите сили и Европа треба да биде голема сила, но има многу вистина и во ироничната теза на Милан Кундера дека единствената смисла на обединетото човештво е таа што тоа нема друг избор. Затоа е потребна нова критичка теорија за европската интеграција, која, истовремено, би била и самокритика, еден нов *European way*, кој би ни потврдил дека Европа не е доволно европска, дека ни треба „*iloveke* Европа, но на правилен начин, кој би го имал предвид и космополитското сфаќање... дека космополитска Европа не е некаква машина за среќа, туку упатство како да се постапува со амбиваленциите што не можат да се укинат – тие се карактеристичен сегмент на втората модерна“ (Beck & Grande; 2006: 44).

Овие теориски промислувања за Европа и за нејзиниот идентитет се само дел од многутвото легитимни погледи на свет, но реалниот живот често знаел да ја демантира мудрата теорија¹⁵. И додека за некои (нации) таа е трауматично искуство, за други е посакувана авантура (ad-venture). За едните таа сè уште трае, за другите – никако да отпочне...

Литература:

- Habermas, Jürgen (2008): *Eseji o Europi (s prilozima Dietera Grimma i Hansa Vorländera)*, Školska knjiga, Zagreb
- Ortega i Gaset, Jose (2003): *Evropa i ideja nacije*, Artist, Beograd
- Beck, Ulrich & Grande, Edgar (2006): *Kozmopolitska Europa: društvo i politika u drugoj moderni*, Školska knjiga, Zagreb
- Bauman, Zygmunt (2011): *Tekuća modernost*, Naklada Pelago, Zagreb
- Шмале, Вофганг (2003): *Историја европске угеје*, Clio, Београд
- Majer, Tomas (2009): *Identitet Evrope: jedinstvena duša evropske unije?*, Albatros Plus, Službeni glasnik, Beograd
- Balibar, Etjen (2003): *Mi građani Evrope? Granice, država, narod*, Beogradski krug, Beograd
- Кимлика, Вил (2004): *Мултикултурно граѓанство*, ИДЦО, Скопје
- Vattimo, Gianni (2008): „Dom Europa“ in: *Čitanka*, Antibarbarus, Zagreb

¹⁵ Кон почетокот на шеесеттите години, германскиот политичар Валтер Халштајн [Walter Hallstein], предупредувал дека процесот за обединување на Европа не би смее да биде отежнуван со гломазни теориски цели, кои би нуделе прецизни прогнози и упатства за работење. „Како што е јазикот постар од граматиката, така е и политиката постара од политичката теорија“, рекол, а во Европската заедница видел само „нов вид политичко животно / a new kind of political animal“ (Шмале; 2003: 245). И Џани Ватимо во Европа денес гледа едно „политичко чудовиште“.

- Rifkin, Jeremy (2006): *Europski san: kako europska vizija budućnosti polako zasjenjuje američki san*, Školska knjiga, Zagreb
- Steiner, George (2009): *Ideja Europe*, Antibarbarus, Zagreb
- Ружмон, Дени де (1997): *Дваесеи и осум векови на Европи: европската свесност низ илустрациите од Хесиод до денес*, Култура, Скопје
- Гиденс, Ентони (2003): *Забеган свет*, Филозофски факултет, Скопје
- Гиденс, Ентони (): *Модерноста и самоидентификацијата (социјалното и општествениот во доцната модерна ера)*, Темплум, Скопје
- Дерида, Жак (2001): *Друштво и право*, Темплум, Скопје
- Apaduraj, Arđun (2011): *Kultura i globalizacija (original: Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization, University of Minnesota Press, 1996)*, Biblioteka XX vek, Beograd
- Apaduraj, Arđun (3-4;1-2/1996-1997): *Suverenitet bez teritorijalnosti: beleške za post-nacionalnu geografiju*, in: *Utvara nacije/The Spectre of Nation*, Beogradski krug, Beograd (ili: http://www.alexandria-press.com/arhiva/on_line/No_1/suverenitet.htm)
- Gervas, Stela & Rose, Fransoa /ur./ (2010): *Mesta Evrope: mitovi i granice*, Biblioteka XX vek, Beograd
- Ekskluzivni intervju Pascal Bruckner (razgovarala Mirjana Dugandžija), *Globus: nacionalni tjednik*, broj 1109, 02.03.2012, Zagreb
- Onfray, Michel (10/2009): *Život i smrt Evrope*, Zeničke sveske, decembar 2009, Zenica (http://www.zesveske.ba/10_09/1009_1_2.htm)
- (6-7/): *Prelom časopis za sliku i politiku*, Prelom kolektiv, Beograd www.prelomkolektiv.org
- Smit, Antoni D. (1998): *Nacionalni identitet*, Biblioteka XX vek, Zemun / Čigoja štampa, Beograd
- Smith, Anthony D. (2003): *Nacionalizam i modernizam: kritički pregled suvremenih teorija nacija i nacionalizma*, Fakultet političkih znanosti, Zagreb
- Savić, Obrad ed. (3-4;1-2/1996-1997): *Utvara nacije/The Spectre of Nation*, Beogradski krug, Beograd
- Todorova, Marija (2010): *Dizanje prošlosti u vazduh. Oglеди o Balkanu i Istočnoj Evropi*, Biblioteka XX vek, Beograd
- Todorova, Marija (73/19, 2005): „Šta je istorijski region? Premeravanja prostora u Evropi“, *Reč: časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja*, Beograd (<http://www.fabrikaknjiga.co.rs/rec/73/81.pdf>)
- Roksandić, Drago (2009): „Europa i njene višestruke jugoistočne granice (problemi i pristupi)“ in: *La perception de l'Europe / Percepcija Evrope: Actes du Colloque du 18. novembre 2008 / Predavanja sa simpozija od 18. studenog 2008*, Litteris, Zagreb
- Еш, Тимоти Гартон (2011): „Што ако Европа се распадне?“ (Извор: *The Guardian*), Окно, 17. 10. 2011 (<http://okno.mk/node/14239>)
- Гаус, Карл-Маркус (2011): *Европјаци на изумирање*, Темплум, Скопје
- Žižek, Slavoj (2001): *Manje ljubavi – više mržnje! Ili, zašto je vredno boriti se za hrišćansko nasleđe*, Beogradski krig, Beograd

БЕЛЕШКА ЗА АВТОРИТЕ

Ангелина Бановиќ-Марковска е родена во Скопје, на 10 октомври 1966 година. Дипломирала на Филолошкиот факултет во родниот град, каде што и магистрирала со тезата *Ликови-антиагониски (стируктура и функција)*. Својата докторска дисертација *Дијалогизмот како интертекстуален феномен во современите јужнословенски литературни* ја одбранила во 2002 година.

Од 1991 до 2003 година работела како библиотекар на Катедрата за македонска книжевност и јужнословенски книжевности, а од 2003 до 2005 година, како асистент доктор. Била уредник на рубриката *Критика* во првото двојазично електронско списание за литература и други уметности „Блесок/Shine“ и хонорарен професор по литература во класичната католичка гимназија „Срце Исусово“ во Скопје.

Во моментот е вонреден професор на Филолошкиот факултет „Блаже Конески“ во Скопје, каде што води група предмети од областите литература и културологија.

Од 2009 година предава на Интердисциплинарните постдипломски културолошки студии при Институтот за македонска книжевност во Скопје, а од 2012 година на Докторската школа по општествено-хуманистички науки на Катедрата за културологија при Универзитетот „Јосип Јурај-Штросмаер“ во Осиек (Хрватска).

Била член на неколку жирија: за доделување на наградата „Роман на годината“ (2009), за наградата „Браќа Миладиновци“ што ја доделува меѓународната поетска манифестација Струшки вечери на поезијата (2010 и 2011) и за наградата „Перото на Петар Кочик“ што ја доделува Zadužbina Petra Košića (Banja Luka).

Член е на Друштвото на писателите на Македонија и претставник во Управниот совет на Институтот за македонска литература во Скопје.

Автор е на книгите: *Интерпретативни стратегии: теориско-критички есеи* (1999), *Ликови-антиагониски* (2001), *Интертекстуални дијалози* (2004), *Груен поетски* (2007), како и на антологиите: *Кафе од брчки: тематски избор од современата македонска поезија* (2007) / *A Cage of Wrinkles: A Thematic Selection of Contemporary Macedonian Poetry* (2007) / и *Don't You FYROM Me: suvremena makedonska priča* (коавторство со Весна Мојсова-Чепишевска, 2009).

Златко Крамарик е роден на 5 февруари 1956 година во Осиек. Во родниот град завршил основно и средно училиште, гимназија „Браќа Рибар“. Од 1974 до 1978 година студирал на Филолошкиот факултет во Загреб, VIII група на предметите – (југо)славистика и филозофија. Докторатот на науки од подрачјето на филологијата го стекнал во 1985 година на новосадскиот Филолошки факултет.

Од 1979 до 2008 година работел на Педагошкиот/Филозофскиот факултет во Осиек, на катедрите за македонска книжевност, теорија на книжевноста и современа хрватска книжевност.

Во 2009 година е еден од основачите на Одделот за културологија при Универзитетот „Ј.Ј. Штросмаер“ во Осиек, каде што на додипломските и докторските студии држи предавања за културна антропологија, медиумска и популарна култура, за академското писмо, проблемите на идентитетот.

Во 1990 година, на првите слободни, демократски и повеќепартиски избори одржани по Втората светска војна е избран за градоначалник на Осиек. Градоначалник на Осиек бил до 2005 година во четири мандати. Од 1992 до 2008 година, во четирите мандати, како член на либералните партии ХСЛС и ЛС, избран е во Хрватскиот сабор.

Во 2009 година станал првиот амбасадор на Р. Хрватска во Косово, а во 2011 година станал амбасадор на Р. Хрватска во Македонија.

Во 1997 година НДИ во Вашингтон му ја доделил престижната награда „А. Хариман“ (оваа награда, меѓу другите, ја имаат добиено и чешкиот книжевник и политичар В. Хавел, рускиот научник и дисидент А. Сахаров, американската политичарка М. Олбрајт, која и му ја врачила оваа награда), бидејќи за време на војната, и во Р. Хрватска, и на просторите на поранешната држава, систематски и покрај времето, ги промовирал либерално-демократските вредности: во воено време се залагал за мир, а помирувањето и толеранцијата ги сметал за многу попожелен облик на јавно дејствување во однос на говорот на омраза или на кој било друг облик на дискриминација.

Во 2004 година зраелската влада го прогласила за „Амбасадор на добрата волја“, а во 2011 година неговата книга *Нација. Тексти. Идентификации. Интерпретација на црнилајта на македонската историја*, Загреб-Скопје, е наградена со Рациновото признание.

Досега објавил десетина книги од подрачјето на теоријата на книжевноста, естетиката, историјата, антропологијата, реториката, наратологијата, македонистиката, публицистиката.