

Siniša JELUŠIĆ*

PARADIGME DISKURSA CRNOGORSKE KULTURE

Intertekstualnost u tekstovima kulture: Teorijske pretpostavke i primijenjena analiza

*... ako se dogodi samo to da današnja većina,
neprijateljska kulturi, spadne na jednu manji-
nu, postiglo se veoma mnogo, vjerovatno sve što
se uopšte da postići.*

Sigmund Frojd,
Budućnost jedne iluzije (1927)

Sažetak: U istraživanju teme *Paradigme diskursa crnogorske kulture* postulira se polazna teza o kulturi kao polifonoj strukturi (termin koji u književnu teoriju uvođi M. M. Bahtin), za koju je karakterističan atribut prožimanja, nerijetko prožimanja suprotnosti / *coniunctio oppositorum*. Naravno, ovaj postulat ne može imati ravnopravno značenje u modelima sistema kultura koji se u formi „idealnih tipova” pred istraživače postavlja. Otuda smisao pitanja: u kom stepenu je ovaj *coniunctio* prisutan u, uslovno, sistemu kultura na prostoru Crne Gore i da li one tvore moguću paradigmatiku metastrukturu, koja će biti dovoljno diferencirana u odnosu na sisteme kultura drugih prostora. Ukoliko dopustimo mogućnost prisutnosti analognih struktura, s obzirom na to da ove konstituišu jedinstveni sistem mediteranske kulture (F. Brodel), analizom se pokušava utvrditi stepen specifične diferencije / *differentia specifica* paradigme crnogorske kulture. A ovaj stepen se najvećma povezuje s prisutnošću diferenciranih sistema kulture: latinskom (katoličkom), vizantijskom (pravoslavnom), islamskom i vezama koje se među njima uspostavljaju. Pokazuje se kako u okvirima jedne, uopšte uzev, moguće analogne formalne strukture kulture sadržinski atributi kultura na prostoru Crne Gore tvore precizno diferenciran, njoj imanentan sistem.

Ključne riječi: Kultura, interkulturalnost, tekst, interdisciplinarnost, arhetip, distinktivnost, geneza, paradigma, transformacija, Zapad, Istok, Islam, Mediteran

* Prof. dr Siniša Jelušić, vanredni član CANU

1. Uvod: Metodološka prolegomena

1.0. Teorijsko istraživanje naslovljeno kao *Intertekstualnost u tekstovima kulture: Teorijske pretpostavke i primijenjena analiza* u okviru projekta *Paradigme diskursa crnogorske kulture: Geneza i transformacije (Tradicija i savremenost)*, ima za predmet interpretaciju bazičnih elementa i/ili oblika koji su konstitutivni za fenomen kulture na prostoru današnje Crne Gore. Jedno od polaznih metodoloških načela jeste da ovaj tip istraživanja nastoji da pojave svrsta u usaglašene kategorije, otkrije u njima postojane međudnose, ustanovi zakone pravilnosti i izvede formulacije koje će biti od predikativne vrijednosti (vidi: J. H. Steward).¹ Bazične ili „usaglašene kategorije” identifikuju se posredstvom jezika, religije (resp.: mit, magija, religija : paganstvo, politeizam, monoteizam, hrišćanstvo). Dominantni simbolički sistemi i kategorije jesu književnost/umjetnost, religija, kult, žrtva, binarna opozicija Mi — Drugi, književnost i umjetnost, etička načela.

1.1. U okviru istraživanja, sada sasvim uopšteno rečeno, posebno mjesto zauzima problem recepcije i poimanja Drugog kao temeljne relacije u interpretaciji strukture kulturne paradigme. Kategorije kulture (posebno u varijantama arhetipova / kolektivnih arhetipskih simbola) u svojoj primijenjenoj verziji interpretiraju se u uporednoj strukturi cjelovitog „teksta” kulture, posebno u izdvojenim oblicima književnog, likovnog, muzičkog, pozorišnog ili filmskog stvaralaštva.

Da li se istovjetni bazični parametri kulture kao simbolički arhetipski sistemi mogu empirijski identifikovati u posebnim diskursima kulturalnog i/ili umjetničkog teksta ili ostaju jedino podsticajni spekulativni sadržaj — jedno je od krucijalnih pitanja analize.

1.2. Tumačenje semantike, primjerice, srednjovjekovnih kategorija kulture na, *grosso modo*, sadašnjem prostoru Crne Gore, istražuje se stoga prevashodno uspostavljanjem relacija s drugim disciplinama (stoga *interdisciplinarnost* ili, uzevši šire, uključujući sisteme kultura, *intertekstualnost*), bez čijeg poznavanja interpretacija ne može biti ni približno potpuna. Ima se u vidu, prije svega, neophodnost metodološkog uključenja disciplina poput teorije umjetnosti, teologije, filozofije (: ranovizantijska i latinska estetika), antropologije, psihologije (psihoanaliza / analitička psihologija). Ipak, promišljanje pitanja kulturnih paradigmi i njenih transformacija primijenjenih na analizu prostora Crne Gore prethodno zahtijeva preciznije određenje pojmova kojima se u ovoj

¹ Vidi: J. H. Steward, *Theory of culture change*. Urbana, Ill, University of Illinois Press, 1955; Dž. Stjuart, *Teorija kulturne promene*, Beograd: BIGZ, 1981.

raspravi bavimo. Ne može se odgovoriti na pitanje šta jeste kultura Crne Gore i šta čini njen identitet bez prethodnog jasnijeg poimanja značenja pojmo-va o kojima je riječ.

Primjerice: da li pojam kulture uključuje cjelokupno stvaranje „ruku i uma čovječjeg”, njegovih oruđa, tehničkih djelatnosti i stvaralačkog razuma,² kako se iz najvećeg broja definicija dâ razabrati, ili ovaj pojam skriva u sebi i nešto supstancijalno, metafizičko, koje se nahodi izvan „predjela zemnog bivstva” i razotkriva sebe u intuitivno-mističkom sozercanju ili s pomoću religiozno-filozofskog umozrenja.³ U ovome se da razabrati i razlikovanje dva radikalno suprotstavljena pristupa: prvog, koji se uslovno može okarakterisati kao antropocentrički, i drugog, ne manje uslovno određenog, kao metafizičkog i/ili teocentričnog.⁴

Nezavisno od opredjeljenja za jednu od ove dvije najvećma opozitno postavljene kulturološke vizure, biće neizbježno pitati: predstavljaju li ove u sebi monolitan sistem dominantnoj cjelini (: kulturi) podređenih segmenata, ili ovaj pojam može biti sačinjen od mnoštva posebnih segmenata, koje karakteriše

² Pojam racionalnosti u kulturi radikalno je doveo u pitanje S. Frojd svojim glasovitim stavom o kulturi kao sublimaciji: „Sublimacija nagona je posebno istaknuta crta kulturnog razvitka, ona omogućuje da više psihičke aktivnosti, naučne, umjetničke, ideološke, postignu tako značajnu ulogu u kulturnom životu.” S. Frojd, *Nelagodnost u kulturi*. U: *Iz kulture i umetnosti*, Novi Sad: Matica srpska, 1969, str. 305. Sublimacija nagona predstavlja neku vrstu prisile jer bivstvo kulture počiva na „odricanju od nagona”. Vidi: S. Freud, *Budućnost jedne iluzije*, Zagreb: Naprijed, 1986, str. 317. Ovom se, razumije se, ne dovodi u pitanje antropocentričnost kulturološkog koncepta, ali se najvećma umanjuje udio racionalnog u njemu.

³ Vidi: Щученко В. А., *Философия культуры в свете христианского Логоса*, «Издательство Русской Христианской гуманитарной академии», Санкт-Петербург, 2017, С. 13. Ovo razlikovanje čini jasnijim ukoliko ukažemo na pojam tzv. dvojstvenosti simbola, koji nije samo konkretni, pojedinačni predmet, slika ili riječ, sa svojim samostalnim karakteristikama, već i odraz/ogledanje, ukazivanje na neku ideju, koja stoji iza ili iznad nje, i koja ima univerzalni karakter. Ур.: Флоренский П. А., *Иконостас*. М., «Искусство», 1994, С. 45.

⁴ Najvećma analogno značenje pridajemo terminu tradicija (predanje, predaja) s obzirom da ovaj povezujemo s iskustvom i kulturnim tekovinama (običajima, vjerovanjima, normama, vrijednostima i dr.) neke zajednice prenošeni — usmeno, pismeno ili primjenom — iz naraštaja u naraštaj; Ureligiji, usmeno i pismeno prenošenje religijskih učenja i prakse tijekom dugih razdoblja. Pritom se razlikuje proces prenošenja, njegova sredstva (jezik i ustanove) te preneseni sadržaj (povijesne uspomene, vjerovanja, obredi, molitve, običaji, pravo). Tradicija omogućuje kontinuitet početnoga religioznog iskustva i, ako je otvorena, njegovo prilagodavanje novim okolnostima. V.: *Hrvatska enciklopedija*, mrežno izdanje, <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=61966>

tada (1952) koristili.⁷ A nema sumnje da je ovo moglo podstaći Edvarda Hologa da duhovito primijeti da je kultura „reč koja ima već toliko značenja da joj još jedno ne može naneti štetu”.⁸

1.5. U ovom mnoštvu različitih pokušaja pristupu odgonetanja bitnog značenja pojma kulture, izgleda da se najprije nameće pitanje koje *implicite* smjera ka suštini: U kojoj mjeri je u ovim pokušajima riječ o značenjima koja se najvećma zadržavaju na spoljašnjim odrednicama fenomena, i u kojima sljedstveno odsustvuje promišljanja dubinske, za fenomen kulture presudne, tvorbene strukture?

Imajući u vidu ovaj pravac promišljanja, biće podsticajno ukazati najprije na pokušaj definicije kulture iz pera Klajda Klakona koji ovu, bez sumnje posebno opsežno, definiše polazeći od osnovnih formi njenog pojavljivanja. Tako se npr. kultura može promišljati kao: (1) „celokupni način života jednog naroda; (2) društveno nasleđe koje pojedinac dobija od svoje grupe; (3) način, mišljenja, osećanja i verovanja; (4) apstrakt ponašanja (5) teorija koju antropolog razvija u vezi sa načinom na koji se grupa ljudi u stvari ponaša; (6) skladište akumuliranog znanja; (7) skup standardizovanih odnosa prema problemima koji se ponavljaju; (8) naučno ponašanje; (9) mehanizam za normativno regulisanje ponašanja; (10) skup tehnika prilagođavanja kako spoljašnjem okruženju tako i drugim ljudima; (11) talog istorije”.⁹

Nema sumnje da bi svaki izdvojeni segment ove složene definicije mogao biti predmetom posebne detaljne analize. Pitanje koje, međutim, Klakon ne postavlja, za naš pristup je od odlučne važnosti: U kakvom su međusobnom dubinskom odnosu posebni segmenti koji, saglasno ovoj definiciji, konstituišu pojam kulture? Da li se između „celokupnog načina života jednog naroda” i npr. „društvenog nasleđa koje pojedinac dobija od svoje grupe” može uspostaviti neka vrsta supstancijalne povezanosti?

1.6. S tim u vezi, ukažimo i na tri definicije kulture koje je „iz preobilja definicija” izdvojio Teodosijus Dobžanski. Prvu, Klakhtona i Kelija (1945) za koje je kultura „istorijski izveden sistem eksplicitnih i implicitnih shema življenja, sistem koji je zajednički svim ili posebno određenim članovima grupe”, potom

⁷ Kroeber, A. L. and Kluckhohn, Clyde. *Culture A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, MA. Papers of the Peabody Museum XLVII: 1. 1952. In: S. Wright, *The Politicization of 'Culture'* Author(s): Susan Wright Source: Anthropology Today, Vol. 14, No. 1 (Feb, 1998), pp. 7–15. Published by: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2783092>

⁸ Edvard Hol, *Nemi jezik*, Beograd: BIGZ, 1976, str. 29.

⁹ K. Gerc, *op. cit.*, str. 11.

Kunovu (1954), za koga je kultura „ukupan zbir onoga što ljudi čine zato što su ih tako učili, i konačno, Lintonovu (1955), koji kulturu poima kao „organizovanu grupu naučenih odgovora karakterističnih za određeno društvo”.¹⁰

Polazeći od izloženih definicija, Dobžanski dospijeva do neupitnog zaključka: „Pošto se kultura stiče obukom, ljudi nisu od rođenja, nego uče da budu, Amerikanci, Kinezi ili Hotentoti, seljaci, vojnici ili aristokrate, naučnici, mehaničari ili umetnici, sveci, bezočnici ili čestiti mediokriteti”.¹¹ Nimalo slučajno, Dobžanski, kome je prevashodna specijalnost disciplina molekularne biologije, kulturu poima posredstvom „obučavanja i učenja”, što najvećma odgovara jednoj radikalnoj verziji bihevizma.¹²

Ne ulazeći u potanku analizu fenomena „sticanja kulture”, primijetićemo da neko *kako* u oblikovanju ponašanja (*kako* se kultura stiče), još ni približno ne daje odgovor na ono *šta/šastvo* ili suštinu fenomena kulture, do koga, strogo uzev, bihevizalni metod, po svemu sudeći ograničen sopstvenim bazičnim pretpostavkama — uopšte ne dopire. Pogotovo što i ovo određenje, bez obzira na heuristički postulat koji nesporno sadrži, pribjegava relacionom načelu: kultura se postavlja kao relativno koherentan i monolitan sistem, koji se bez ostatka posredstvom sredine u pojedinca *transplantira*.¹³ I kada je riječ o kulturi, i pojedincu kao njenom recepijentu, pravolinijska kauzalnost se bez ostatka ne može izvesti. Ne treba posebno isticati da su jednoznačnost i linearnost atributi koji u interpretaciji kulture kao svagda složenog sistema višeznačnih relacija ne mogu biti ni od kakvog značaja.¹⁴

1.7. Navedeni segmenti jedne moguće opšte definicije kulture, na koje se može usmjeriti relativno istovjetna kritička napomena, sadržani su i u Gercovom

¹⁰ Teodosijus Dobžanski, *Evolucija čovečanstva*, Beograd: Nolit, 1982, str. 72.

¹¹ *Ibid.*

¹² Zanimljivo je da otprilike na istovjetan način kulturu definišu Lotman i Uspenski jer je poimaju kao „nenaslijedeno pamćenje kolektiva, koje se izražava u određenom sistemu zabrana i naredbi/propisa”. Ур.: «В самом широком смысле культура может пониматься как ненаследственная память коллектива, выражающаяся в определенной системе запретов и предписаний.» *Труды по русской и славянской филологии. XXVIII: Литературоведение*. К 50-летию профессора Бориса Федоровича Егорова. Тарту, 1977. С. 3–36.

¹³ Pojam *transplantacije* će imati posebnu važnost za potonju analizu s obzirom na značenje koje mu u intrepetaciji odnosa kultura pridaje akademik D. S. Lihačov. Na narednim stranama promišljanju tog postupka biće posvećena posebna pažnja.

¹⁴ U tom smislu, saglasno nekim svojim metodološkim pretpostavkama, istraživanje koje se ovdje predlaže može korespondirati s načelima kako ih formuliše Piter Berk u svojoj poznatoj studiji *What is cultural history* /Polity Press Ltd, Cambridge, 2008, kod nas prevedene kao *Osnovi kulturne istorije*, Beograd: Clio, 2010.

neobično sažetom određenju pojma kulture, koja za njega predstavlja „suštinski semiotički problem”. U objašnjenju ove po svemu pregnantne formulacije, Gerc najprije piše da je „čovjek životinja zapletena u mreže značenja koje je sam ispleo”, stoga kultura predstavlja mrežu, a njena analiza interpretativnu nauku u potrazi za značenjem.¹⁵

Pojam kulture, kakav se iz ovih kritičkih napomena nazire, u većoj mjeri od prethodnih primjera sadržan je u pokušaju Edvarda Hola, po svemu najvećma bliskom Gercovom pregnuću, s obzirom na to da kulturu definiše kao „semiotičku mrežu”. Uprkos mogućoj pretjeranoj opštosti u definisanju pojma, Holova definicija podrazumijeva dinamičan interkulturalni (resp. metakulturalni) odnos, s obzirom na to da je prema njegovoj vizuri, kultura „spona između ljudskih bića i načina na koji ta bića sadejstvuju”.¹⁶ Mada ostaje u strogom smislu nejasno što čini „sponu između ljudskih bića i načina na koji ta bića sadejstvuju”, Gerc ističe da je osmišljeno bogatstvo ljudskog života, rezultat miliona mogućih kombinacija koje čine jednu kompleksnu kulturu.¹⁷ Nije li Gercov pojam „semiotičke mreže” otuda najvećma analogan „milionu mogućih kombinacija”, koje se postavljaju kao zadatak potonjih cjelovitih ili partikularnih interpretacija, u kojima je moguće analitičko razabiranje različitih činilaca koji se prožimaju, tvoreći novu kulturalnu cjelinu sasvim osobenog tipa?

S razlozima koji se tiču intertekstualne metodologije, važno je istaći da ovaj sud korespondira s jednim opštijim stavom koji drugačijim terminima iskazuje ideju o intertekstualnoj prirodi strukture pjesničkog teksta, koja se, na drugoj strani, poklapa s poimanjem kulture kao inter ili metarelacijskog teksta: „Pažljiva filološka analiza, uporediva sa pipavim traganjem arheologa, iznosi na videlo fragmente iz raznih vremena, katkada mnogo starije od celine pesničkog zdanja. Do zaključka šireg domašaja, koji se tiču osnovnog sklopa pesme u onoj meri u kojoj on nije neposredno uslovljen istorijskim događajem, dolazi se poredbenim — komparativnim metodom.”¹⁸

1.8. Otuda neosporna teorijska relevantnost pitanja: U kojoj se mjeri pojam „kompleksne kulture” može svesti na jedno temeljno značenje, koje može ukazati na osnov, suštastvo pojma koji se ovdje ima u vidu?

U tom smislu od posebne važnosti nam može biti tumačenje Nikolaja Berdajeva izloženo u njegovom spisu *Smisao istorije*. Ruski religijski mislilac je,

¹⁵ Gerc, *Ibid.*

¹⁶ E. Hol, *op. cit.*, str. 180.

¹⁷ Gerc, *op. cit.*

¹⁸ A. Loma, *Prakosovo*. Slovenski i indoevropski koreni srpske epike, Beograd: SANU, 2002, str. 12.

naime, upozorio da se u svakoj kulturi, na izvjesnom stupnju njenog razvića, počinju ispoljavati načela koja podrivaju njene duhovne osnove. Već je u terminu *podrivanje* uključena misao koja implicitno cilja na suštastvo kulture, pogotovo stoga što se ovim, prema ruskom misliocu, „podrivaju njene duhovne osnove”. Iz ovoga je jasno da suštastvo kulture valja tražiti u duhu ili duhovnosti, ali da, ne manje, valja obratiti pažnju na funkciju koju ima njeno „podrivanje”. U ovome Nikolaj Berđajev najprije ponavlja jedan opšti stav, posebno karakterističan za ruske, religijski orijentisane mislioce, stav da je kultura prevashodno povezana s kultom i da iz njega proishodi. Ili, drugačije kazano, kultura se razvija iz religioznog kulta, ona je „rezultat diferencijacije kulta, cepkanja njegovog sadržaja na razne strane”.¹⁹ Jer su filozofska misao, naučno saznanje, arhitektura, živopis, skulptura, muzika, poezija, moral sadržani organski cjelovito u crkvenom kultu, u obliku još neiscjepkanom i nediferenciranom... Kultura je vezana s kultom predaka, s predanjem i tradicijom. Ona je puna svete simbolike, njoj su dati znaci i slike druge duhovne stvarnosti. Svaka je kultura (čak i materijalna kultura) — kultura duha; svaka kultura ima duhovnu osnovu — ona je produkt stvaralačkog rada duha nad prirodnim stihijama.²⁰

Berđajevljevu analizu sažeto izražava Rerihova misao da je, u svom izvornom smislu, kultura „poštovanje svjetlosti” (: *kult* — poštovanje i *ur* — svjetlost).²¹ Valja makar mimogred pomenuti da je ovaj smjer definisanja pojma kulture koja se najbliže s duhom povezuje, neposredno sadržan u drevnoj Ciceronovoj definiciji: „Cultura ... animi philosophia est (: „Kultura... je filozofija duše”, Cicero, *Tusculan Disputations* 2). A nadalje, ovaj smjer promišljanja logično vodi zaključku do koga, moguće Berđajevim neposredno podstaknut, dospijeva A.

¹⁹ Ур. originalni tekst: «Культура свя за нас культом, она из религиозного кulta развивается, она есть результат дифференциации кulta, разворачивания его содержания в разные стороны. Философская мысль, научное познание, архитектура, живопись, скульптура, музыка, поэзия, мораль — все заключено органически целостно в церковном культе, в форме еще не развернутой и не дифференцированной. Древнейшая из культур — культура Египта началась в храме, и первыми ее творцами были жрецы, Культура связана с культом предков, с преданием и традицией. Она полна священной символики, в ней даны знаки и подобию иной, духовной действительности. Всякая культура (даже материальная культура) есть культура духа; всякая культура имеет духовную основу — она есть продукт творческой — работы духа над природными стихиями.» Николай Бердяев, *Смысл истории* — Опыт философии человеческой судьбы, YMCA PRESS, Paris, 1969, С. 255.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Арнольд А. И., *Введение в культурологию*. Учебное пособие. — М: Народная Академия культуры и общечеловеческих ценностей, 1993, С. 8.

I. Arnoljdov, za koga je kultura „ključ razumijevanja mudrosti jednog naroda”,²² pri čemu bi mudrost, mada to Arnoljdov ne pominje eksplicitno, bila povezana s njenim sakralnim proishođenjem.

Ovdje je smisljeno ponoviti krucijalno pitanje naše analize: da li je suštastvo Duha/kulture strogo diferencirano u smislu postojanja jedne monolitne religijske cjeline posredstvom koje se, strogo uzev, definiše kultura jednog naroda, ili se ona „konstituiše” uspostavljenjem složenih, međusobno različitih i mogućno suprotstavljenih, ali opštem pojmu kulture ipak inherentnih relacija?

1.9. Teorijskom poimanju kulture koje se u ovom ogledu zastupa, čini se najprimjerenijim pristup koji, na prvi pogled paradoksalno, ne pripada kulturologiji, ili joj ne pripada u njenom strogom smislu. Jer metodološka načela pristupa koji se ovdje ima u vidu dolaze prije svega iz književnoteorijske misli XX vijeka, iz pera jednog od njenih najznačajnijih predstavnika M. M. Bahtina. Uz to valja podsjetiti da Bahtin do svojih teorijski krucijalnih rezultata dospijeva na primjerima analize poetike književnog djela F. M. Dostojevskog.

Neobično je podsticajno uočiti na koji se način pokazuje plodonosnom za samu teoriju kulture mogućnost prevođenja temeljnih Bahtinovih prevashodno književnoteorijskih pojmova, od kojih je najvažniji pojam *dijaloga*. Jer za Bahtina *biti* znači dijaloški opštiti (: uspostavljati odnos);²³ a *biti* u ovome predstavlja egzistencijalno jezgro, koje se u dijalogu, nužni predikatu njegovog određenja, najpreciznije pokazuje. Imajući u vidu najprije antropološku ili, preciznije, ličnosnu ravan problema, Bahtin opominje da je izučavanje riječi „u njoj samoj”, ignorišući njenu usmjerenost izvan sebe, isto tako besmisleno kao izučavanje psihičkog doživljaja izvan te realnosti na koju je ono usmjereno i koju ono određuje: *Изучать слово в нем самом, игнорируя его направленность вне себя, — так же бессмысленно, как изучать психическое переживание вне той реальности, на которую оно направлено и которой оно определяется.*²⁴

²² *Ibid.* С. 7.

²³ Ур.: «быть — значит общаться диалогически». Бахтин М. М. *Проблемы поэтики Достоевского* / М. М. Бахтин., — М.: Советский писатель, 1963. С. 338.

²⁴ *Бахтин М. М, op. cit.*, str. 105. Valja naglasiti da *dijalog kao kategorija kulture* zauzima posebno privilegovano mjesto upravo na prostoru Crne Gore, koju ova kategorija povezuje opštim karakteristikama mediteranske kulture. Tako, na primjer, etnopsihološke osobenosti Boke i Paštrovića, koje prema Cvijiću vrhune u govornom činu, mogu se proširiti na opštu karakteristiku mediteranske kulture s obzirom na to da su „predmoderne kulture mediteranskog kruga bile (su) retoričke. Za razliku od njih, moderna evropska kultura sva je u znaku oslobođenja od tog retoričkog duha...” (Jovan Arandelović, *Retorička kultura i načelo filozofije*, Beograd: Zavod za izdavanje udžbenika i nastavna sredstva, 1997, str. 7).

«Культура есть там, где есть две (как минимум) культуры; ...самосознание культуры есть форма ее бытия на грани с иной культурой»²⁵ Saglasno ovome bliskome pojmu interteksta Julije Kristeve, koja ga uvodi polazeći od Bahtinovog poimanja dijalogičnosti riječi, dijalog o posljednjim pitanjima ne može se ni okončati ni završiti sve dok postoji čovječanstvo koje misli i traži za istinom.²⁶

Kao što, po Bahtinu, značenje svake riječi nastaje tek iz dijaloga, tako je i svaki tekst kulture zapravo dijalog s drugim tekstovima kulture. Zanimljivo je da ukoliko ovaj odnos postavimo obratno, dakle transponujemo s jezika teorije kulture na jezik književne teorije, uspostavlja se logika strukturno istovjetna intertekstualnosti kulture: „Dostojevski taj dijalog ne završava niti pruža sopstveno autorsko rešenje; on prikazuje ljudsku misao u njenom protivrečnom i nezavršenom postojanju. Dostojevski nije priznao nikakav završetak.”²⁷

Imajući u vidu ovo retoričko načelo kao načelo grčke filozofije, valja, posebno u vezi s pripovjednim djelom Stefana Mitrova Ljubiše, imati u vidu one mudrace koji su se u Sokratovo vrijeme počeli nazivati sofistima, kod kojih je moć logosa/ govora predstavljena kao vještina uvjeravanja i razuvjeravanja, dokazivanja i pobijanja, sudskih tužilačkih i branilačkih besjeda, vješto sročених pokuda u slavu nekoga ili nečega što je trebalo kудiti. Upravo ovo retoričko načelo „uvjeravanja i razuvjeravanja, dokazivanja i pobijanja” predstavlja onu suštastvenu osobenost kojom se oblikuje za Paštroviće kulturni lik Kanjoša Macedonovića, koja se osobina, primjerice, posebno ubjedljivo pokazuje u dijelu priče u kome se pripovijeda o Kanjoševom dvoboju s Furlanom. Naime, glavno sredstvo koje u dvoboju koristi Kanjoš jeste *logos* (riječ, govor, um). Ali se i sam dvoboj može razumijevati kao *polemos*, u dvojakom značenju ovog grčkog termina. U prvom, saglasno njegovom izvornom značenju: *rat*, u drugom, saglasno savremenoj upotrebi termina: *sporenje, rasprava*.

²⁵ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М.: Художественная литература, 1979—412 с.

²⁶ «Жизнь по природе своей диалогична. Жить — значит участвовать в диалоге: вопрошать, понимать, ответственность, соглашаться и т. п. В этом диалоге человек участвует весь и всю жизнь: глазами, губами, руками, душой, духом, всем телом, поступками. Он вкладывает всего себя в слово, и это слово входит в диалогическую ткань человеческой жизни, в мировой симпозиум». Бахтин М. М, 1961 год. Заметки / Собрание сочинений в 7-ми томах, Том 5, Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, 1996. г., с. 351.

²⁷ М. Bahtin, O polifoničnosti romana. U: *Delo*, 1981, broj 11–12, str. 209. Iz: Russia-Torino, 2/1975. p. 189–198. „...sve ostaje otvoreno, svi problemi ostaju problemi, nema ni nagoveštaja nekog određenog rešenja. Dijalog je ravnopravan sa svim drugim potpuno suprotnim gledištima. Prema tome, Dostojevski se u svojim romanima izdiže iznad tih svojih ograničenih, uskogrudih, usko konfesionalnih, pravoslavnih gledišta. Upravo to i smatram osnovnim kod Dostojevskog” (*Ibid*). Ukoliko imamo u vidu prenošenje pojma dijaloga na relacije dijaloga u teoriji

U jednom od mogućih određenja predikata kulture, dosljedno primijenjenom bahtinovskom „dijaloškom postupku”, nalazimo da je ova „tamo gdje su dvije (kao minimum) kulture i da samosaznanje kulture jeste forma njene suštine koja se graniči s drugom kulturom”.²⁸ Drugim riječima, kulturu strogo uzev, poimamo jedino u povezanosti s drugim kulturama/tekstovima kulture, jer je svaki tekst, kako znamo, nužno povezan s drugim tekstovima (M. Bahtin, J. Kristeva)²⁹; a smisao teksta (kulture) spoznaje se u cjelini tek pozivanjem na drugi već postojeći tekst (R. Bart)³⁰ te stoga nema teksta bez interteksta (L. Hačion)³¹.

1.10. Valja naglasiti da je za naš pristup interpretaciji važno da se pojam teksta kulturološki razumijeva ne jedino kao pismeno saopštenje, nego kao bilo koji objekat koji može pripadati umjetničkom stvaralaštvu, običajima, odijevanju, kulturi ishrane ili stanovanju... Izdvojimo dva gotovo nasumična primjera u kojima se lice a potom priroda poimaju upravo na način čitanja teksta.

Prvi Šekspirov: „Na vašem licu, k'o u knjizi kakvoj, Čudne se stvari čitaju, moj tane” (Magbet, 5. 1. 60; Lady Macbeth: That day will never come. Your face betrays strange feelings, my lord, and people will be able to read it like a book. Macbeth, 5. 1. 60), drugi Njegošev:

kulture, onda postupak u cjelini ima posebo važenje zbog uvođenja za ovaj odnos obavezujućeg pojma — pojma tolerancije (lat. *tolerare* — podnositi, snositi, trpeti, dopuštati) jer predstavlja „spremnost da se saslušaju drugi i drukčiji od nas, kako bi se u njihovom mišljenju otkrili sadržaji koji bi pomogli da se dođe do rješenja nekog pitanja o kome nema opšte saglasnosti. Drugim riječima, valja priznati razlike, upoznati razlike, prihvatiti razlike, radovati se razlikama (jer nas obogaćuju), živjeti s razlikama” (Up.: Đuro Šušnjić, *Granice tolerancije*, http://www.ceir.co.rs/images/stories/rit_01/rit1_granice_tolerancije.pdf). U stvari, kultura kao intertekst ili, drugačije rečeno, kao podrazumijevajući dijalog (v.: Bahtin) u sebi inherentno sadrži tolerantnost prema Drugom/drugačijem, jer bez toga, prema pojmu za koji se ovdje zalažemo, kulture ne može ni biti.

²⁸ Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика и культура. У: В. С. Библер. М.: Прогресс, 1991, С. 85.

²⁹ Бахтин М. М. Слово в романе. У: Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М, 1975; Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман. У: Диалог. Карнавал. Хронотоп, 1993, № 4.

³⁰ Roland Barthes, *From Work to Text*, In: Image, Music, Text. New York: Hill and Wang, 1977. Pokazaće se da je „pozivanje na druge tekstove” odlučujuće za pojam kulture pamćenja o kome će niže biti posebno riječi.

³¹ Linda Hutcheon, *A Poetics of Postmodernism*, Routledge, New York and London 1988; s/h prevod: L. Hačion, *Poetika postmodernizma: istorija, teorija, fikcija*. Novi Sad: Svetovi, 1996.

„Колико сам и колико путах
 свод плаветни неба свештенога,
 брилијантним засијат сјеменом,
 заклињао душом запаљеном
 да ми свету открије таину:
 али га је творац украсио,
 велику му књигу отворио,
 да твар слави творца и блаженство
 ал' да човјек на ње листу чита
 ништавило прекомјерно своје?”

(Његош, *Луца микрокозма*, Посвета 51–60)

Drugim riječima, *lice* (*Magbet*) i *nebo* (*Luča*), poprimaju atribute knjige/teksta: objekta koji se čita i koji jeste knjizi ravnopravan nosilac informacije. Tekst je stoga bilo što što se može „čitati”: umjetnička književnost, ali i strip, film, ples, slika ili skulptura, novinski članak, otuda tekst kulture. Time strukturalizam poništava granice između umjetničkih i neumjetničkih, vrijednih i trivijalnih, usmenih i pisanih, ali i jezičnih i nejezičnih tekstova. Iz ovoga neupitno slijedi da intertekstualnost predstavlja opšti uslov koji omogućuje da tekst bude tekst: cjelina mreže relacija, konvencija i očekivanja kojima se *tekst* definiše.³² U tom smislu je za naš pristup važno uočavanje raznorodnih neverbalnih dimenzija kulture, „poput stila odevanja, konfiguracije sela, arhitekture, nameštaja, ishrane, kuvanja, muzike, fizičkih gestova, položaja tela i tako dalje”.³³

Svi ovi oblici kulture organizovani su u „strukturisane skupove kako bi utlovile kodiranu informaciju” na način koji je analogan „zvucima rečima i rečenicama prirodnog jezika”. Edmund Lič tako dolazi do zaključka „da ima jednakog smisla govoriti o gramatičkim pravilima koja upravljaju nošenjem odeće kao i govoriti o gramatičkim pravilima koja upravljaju govornim iskazima”.³⁴

Tako se u ovome važnim objektom dijaloga pokazuje pojam ličnosti, iz čega slijedi da je kultura, u izvornom smislu, čovjekova tvorevina. A u ovome je, saglasno načelima intertekstualnosti (resp. polifonija — Dostojevski), posebno važna uloga Drugog — ima se u vidu svagda barem implicitno prisutni i

³² Vidi: Intertextuality is the general condition by which it is possible for a *text* to be a text: the whole network of relations, conventions, and expectations by which the text is defined. Landow, George P. *Other Convergences: Intertextuality, Multivocality, and De-centeredness*. — URL: <http://www.stg.brown.edu/projects/hypertext/landow/cv>

³³ Edmund Lič, *Kultura i komunikacija*, Beograd: Prosveta, 1983, str. 18.

³⁴ Lič, *Ibid.* str. 19

suprotstavljeni sabesjednik. Moglo bi se reći, ovo razumijevanje Drugog jeste bazično za razvoj ličnosti koja počiva na sa-odnošenju prema suprotstavljenom Drugom.³⁵ Jer je, prema Bahtinovom sudu, „dijaloško odnošenje ... univerzalna pojava, koja prožima čovjekovu riječ i sve odnose i projave u čovjekovom životu, uopšte sve što ima smisao i značenje”.³⁶

Otuda se na tragu J. Lotmana dopijeva do zaključka koji bi mogao imati privilegovano značenje za metodološke pretpostavke pristupa fenomenu kulture, za koji se ovdje zalažemo. Naime, ako je umjetnost posebno sredstvo komunikacije, na osobit način organizovan jezik (stavljajući u pojam „jezik” onaj široki smisao koji je prihvaćen u semiotici — „bilo koji uređen sistem koji služi kao sredstvo komuniciranja i koristi se znakovima”), onda se umjetnička djela mogu razmatrati kao tekstovi (na tom jeziku).³⁷ A tekst se razumijeva kao struktura koja sadrži značenjske elemente, povezana sveukupnošću koncepata utemeljenih na kolektivnom kulturnom pamćenju, između kojih se (koncepta) uspostavlja neka vrsta jedinstva.³⁸

Po svemu sudeći, već je dovoljno ubjedljivo pokazano da tekst, po definiciji, istovremeno jeste nužno intertekst, kome je već po imenovanju imanentan

³⁵ Ур. нпр. тумачење А. Ю. Шабалин, *Диалоговајаконцепцијакултурывработах* М. Бахтина и В. Библера. Вестник КРСУ. 2015, Том 15, Н, 2, С. 205.

³⁶ Ур.: «диалогические отношения — это почти универсальное явление, пронизывающее всю человеческую речь и все отношения и проявления человеческой жизни, вообще все, что имеет смысл и значение» М. М. Бахтин как философ: сборник статей. У: С. С. Аверинцев, Ю. Н. Давыдов, В. Н. Турбин; Рос. академия наук, Институт философии. М.: Наука, 1992.

³⁷ Уреді: Ю. М. Лотман, *Семиотика культуры и понятие текста*. У: Лотман Ю. М. *Избранные статьи*. Т. 1. — Таллинн, 1992. — С. 129–132; Vidi: Douwe Fokkema, *The Rise of Cross-Cultural Intertextuality*. In: Canadian Review of Comparative Literature/ Revue Canadienne de Littérature Comparée, Vol 31, No 1 (2004), pp. 5–10; Степанова Н. И. *Интертекстуальность в текстах культуры* // «Преподаватель XXI век», МПГУ / «Московский педагогический государственный университет», М. 2012, 2, 3, С. 360–363; Интертекстуальность и интермедиальность в текстах культуры / Степанова // Обсерватория культуры. — 2012 — №3 — С. 112–118; Ковалева С. В. Анализ текстов культуры: теория и практика // Вопросы культурологии. 2009 — № 7.

³⁸ Poјam teksta ćemo odreditи polazeći od njegovog најорштіјег значења. Tekst (lat. *texere*: tkati, plesti, *textus*: tkanje, pletivo; prikazivanje, sadržaj), највећма се разумева као *jezička* tvorevina svake vrste, bila ona u vidu spisa, bila u vidu usmenih tvorevina. Ali se, saglasno ovom popularnom mnenju, tekst најчеће разликје од иконићног или tonalnog znaka. Stoga se може poklapati sa jednom rečenicom, ali se isto tako може poklapati i sa читавом jednom knjigom; definiše se svoјом autonomnošću i svoјом zatvorenošću. Ур.: О. Дикро, С. Тодоров, *Enciklopedijski rečnik nauka o jeziku*, Beograd: Prosveta, 1987, str. 219.

međutekstovni dijalog. Imajući u vidu pregnantnu formulaciju Linde Hačion, ovo jednostavno znači da teksta ne može biti bez interteksta,³⁹ s obzirom na to da ovome pripada da bude njegov inherentni predikat. Ne manje pregnantno, iskaz Linde Hačion može biti heuristički primijenjen na prostor kulture: svaka kultura jeste interkultura (: transkultura, metakultura).

Dopuna navedenim terminima u zagradi ima namjeru da dovede u pitanje značenje prefiksa *inter-*, koje se sve više čini nedovoljno preciznim. Ali ako se vratimo prethodnoj formulaciji, s pravom pitamo: da li baš svaka, ili u blažoj formi, da li svaka *bez* razlike jeste interkulturalna?⁴⁰

Kako će naprijed biti pokazano, poimanje kulture kao teksta, a otuda interteksta „pomirenih suprotnosti”, biće jedno od bazičnih polazišnih načela koje bi moglo biti pouzdan metodološki vodič k poimanju diferencijalnih vrijednosti kultura na prostorima savremene Crne Gore. Dopunimo ovo objašnjenje još i zapažanjem da, poput teksta, i pojam kulture sadrži istovjetne pomenute opšte uslove, od kojih je najvažniji poimanje kulture kao mreže relacija, sa-odnosa, koji determinišu njenu potonju genezu i transformaciju. To, drugim riječima, znači da ukoliko pojam kulture u ovom smislu zamijenimo pojmom teksta, onda posebno značenje dobija pojam *intertekstualnosti* „što će reći doslovno prisustvo (više ili manje doslovno, celovito ili ne) jednog teksta u drugom tekstu: citiranje, što će reći eksplicitno pominjanje jednog teksta koji je istovremeno predstavljen i izdvojen uz pomoć navodnika, najočigledniji je primer ovog tipa funkcija, koje sadrže mnoge druge primere”.⁴¹

Ukoliko donekle proširimo horizont pristupa, zadržavajući bazično načelo, dolazimo do važnog zapažanja da se, naime, relacije imanentne pojmu kulture mogu razumijevati analogno jednoj od najznačajnijih osobina koja se pojmu

³⁹ Linda Hačion, *Poetika postmodernizma*, Novi Sad: Svetovi, 1996, str. 5.

⁴⁰ Ovo pitanje zaslužuje posebnu pažnju, ali u strogom smislu, izlazi izvan okvira zadatka koji smo u ovom radu postavili. Za podsticajan predložak za dijalog vidi: Klod Levi-Stros, *Rasa i istorija — Rasa i kultura*, Loznica: Karpos, 2017.

⁴¹ Žerar Ženet, *Figure*, Beograd: Vuk Karadžić, 1985, str. 189. S tim u vezi akademik Zoran Konstantinović sažeto je saopštio temeljnu bahtinovsku misao da „nema teksta koji bi postojao sam za sebe, koji ne bi bio povezan sa drugim tekstovima, a zadatak komparatistike sastoji se u tome da otkrije i ispita ovu povezanost, ovu intertekstualnost, da pokaže šta je sve u nekom tekstu prisutno iz drugih tekstova”. Zoran Konstantinović, *Komparativno viđenje srpske književnosti*, Novi Sad: Svetovi, 1993, str. 145. Uvjerljivosti radi, ako prevedemo ovaj Konstantinovićev metodološki imperativ na pojam teksta kulture, dospijevamo do analogije koja se već sama po sebi postavlja: nema kulture koja bi postojala sama za sebe, koja ne bi bila povezana s drugim kulturama, a zadatak antropologa bio bi u tome da otkrije i interpretira značenje ovih povezanosti.

ličnosti pridaje: mogućnosti njenog individuacionog razvoja (: *principium individuationis*). Jung piše da je individuacija moguća samo među ljudima, posredstvom ljudi.⁴² Otuda, svaki kulturalni segment bi mogao odgovarati Jungovoj poruci koja se individui na putu samoostvarenja upućuje: „Moraš da shvatiš da si samo karika u lancu, a ne elektron što visi negde u prostoru ili besciljno plutava u kosmosu.”⁴³ Štaviše, prema sve popularnijoj relacionoj interpretaciji kvantne mehanike Karla Rovelija, ni elektron se (a ni bilo koji drugi fizički entitet) ne može posmatrati nezavisno od interakcije s drugim entitetima: čitava stvarnost (uključujući prostor/vrijeme) na svim nivoima — čak i na najdubljem nivou koji je dostupan našem saznanju — satkana je od odnosa (relacija).⁴⁴ Po sebi je jasno da se u okvirima pojma kulture događaju istovjetni procesi.

Nema sumnje da kritika pojma interkulturalnosti iz pera Volfganga Velša podsticajno ulazi u okvir dosadašnjih promišljanja postavljenog pitanja. Pogotovo što, prema Velšovom uvjerenju, ovaj pojam „i dalje vuče sobom premissu tradicionalnog koncepta kulture: pretpostavku da su kulture konstituisane kao ostrva ili sfere”. Velš priznaje da takvo shvatanje nužno vodi interkulturalnim sukobima i pokušava da im se suprotstavi interkulturalnim dijalogom. „Sve dok se ustrajava na primarnoj tezi o kulturi kao ostrvu ili sferi, ti problemi su nerešivi, pošto *proizlaze* upravo iz pomenute osnovne teze. Klasično shvatanje kulture s njegovom osnovnom odlikom — separatističkim karakterom kultura — *stvara* sekundarni problem teške koegzistencije i strukturalne nemogućnosti komunikacija među tim kulturama. Stoga se proistekli problemi ne mogu rešiti na temelju ovakvog shvatanja.”⁴⁵

Izdvajam posebno stav u kome Velš radikalno dovodi u pitanje tradicionalno shvatanje pojedinačnih kultura, posebno s toga što bez ostatka istovjetno formuliše koncept za koji se u ovom radu zalažem. Evo tog stava:

„Ako su kulture zaista — kako se ovim konceptima nagoveštava — doista konstituisane kao ostrva i sfere, onda se niti možemo osloboditi njihove koegzistencije i saradnje, niti ih možemo rešiti. Međutim, opisivati današnje kulture kao ostrva i sfere činjenično je netačno i normativno obmanjujuće. Naše kulture *de facto* više nemaju pretpostavljenu formu homogenosti i odvojenosti, već ih do srži obeležavaju mešanje i prožimanje. Tu novu formu kultura nazivam transkulturalnom, pošto

⁴² Karl Gustav Jung, *Ničeov Zaratustra*, t. I, Beograd: Fedon, 2016, str. 175.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Wolfgang Velš, *Transkulturalnost — forma današnjih kultura koja se menja*, *Kultura*, 102, Beograd: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, 2002, str. 75.

prevazilazi tradicionalni koncept kulture i sasvim normalno prelazi tradicionalne kulturne granice.⁴⁶

A u bilješci koja ovaj stav dopunski pojašnjava Velš je istakao da griješimo kada i dalje govorimo o njemačkoj, francuskoj, japanskoj, indijskoj itd. kulturi kao da su to jasno definisani i zatvoreni entiteti; ono što zapravo imamo na umu kad tako govorimo jesu *političke* ili *jezičke* zajednice, a ne aktualne kulturne *formacije*.⁴⁷

Zanimljivo je da analogiju s Velšovim pojmovnim određenjima nalazimo ponovo u povratku književnoteorijskim pojmovima, ovog puta u oblasti naratološke teorije Žerara Ženeta, s obzirom na to da se pojam *transtekstualnosti*, koji je blisko povezan s pojmom *intertekstualnosti*, može metodološki podsticajno primijeniti na interpretaciju složenih odnosa kultura. Ženet naglašava da tu svrstava i pojam *metatekstualnosti* (nastao po modelu *jezik/metajezik*), koji predstavlja „transtekstualni odnos koji povezuje komentar sa tekstom kojeg komentariše: svi književni kritičari, već vekovima, stvaraju metatekst a da to i ne znaju”.⁴⁸ Otuda, pojam *interteksta* i/ili *intertekstualnog* pristupa kulturi (: umjetnosti) ovu poima kao sistem tekstova jedne kulture povezanih s drugim tekstovima iz drugih kultura, ali i s tekstovima koji pripadaju drugim, transverbalnim sistemima znakova (vizuelnim medijima, muzici, npr.).⁴⁹ Iz ovoga proishodi da smo, ne dovodeći u pitanje Velšovu kulturološku argumentaciju, radije skloni da njegov termin *transkulturalnosti* zamijenimo terminom *kulturalne intertekstualnosti*, jer ovaj u većem stepenu podrazumijeva proces simbioze, prožimanja, *coniunctio oppositorum* relacije, prema kojoj se u konstrukciji jednog fenomena nužno imaju razabrati postupci transformacije njegovih konstitutivnih elemenata, od konačnog fenomena principijelno različiti. Ovo su, prema mom sudu, dovoljno ubjedljivi razlozi da se svi bazični predikati vezani za pojam teksta u književnosti/umjetnosti, prevashodno u vizuri M. M. Bahtina i potonjih tumačenja koja na njegovoj teoriji počivaju, bez ostatka

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Vidi: Zoran Konstantinović, *Intertekstualna komparatistika*, Beograd: Narodna knjiga, 2002. Neophodno je napomenuti da akademik Konstantinović ima prevashodno u vidu „sistematsku primenu intertekstualnog pristupa u istraživanju naše književnosti” i da u tome ne razmatra mogućnost primjene ovih pojmova na fenomen kulture. Vidi npr.: *Ibid.*, str. 217. Ne treba posebno pominjati da je ovaj pojam najvećma istovjetan kulturi kao palimpsestu (: grč. *παλιμψηστος*: *nanovo ostrugan*) — rukopis na papirusu ili pergamentu s kojega je izbrisan prvobitni tekst i na njegovu mjestu napisan novi.

imaju transponovati na tekst kulture. Time, sažeto kazano, ponovimo da dopijevamo do postulata koji kulturu razumijeva kao tekst po svojoj suštini. A njegova struktura, u strogom smislu, počiva na značenjski analognim terminima: tekst/intertekst — kultura/interkulturalnost, s obzirom na pomenutu suštinsku povezanost značenja pojma tekst i pojma kultura.

1.11. Istraživanje distinktivnih atributa jedne kulture, ukoliko je ono uopšte moguće, podrazumijevalo bi, u našem kontekstu, izdvajanje atributa koji bi kulturu i/ili kulture na prostoru Crne Gore, na neki način, mogli najprije razlikovati od drugih slovenskih ili, preciznije, južnoslovenskih kultura. U istom odnosu, istraživanje bi ne manje jasno ukazalo na posebno heuristički ishod: najdublju povezanost upravo s kulturama s kojima se, iz metodoloških razloga prevashodno, hoće uspostaviti razlikovanje. A ovo bi značilo najprije preciznije definisanje relacija spram dominantnim: vizantijskoj ili latinskoj kulturnoj paradigmi.

Valja podsjetiti da pojam paradigme povezujemo s pojmom strukture u Pjaževov verziji prema kojoj ova predstavlja „sistem transformacija koji ima u vidu zakone kao deo sistema (nasuprot svojstvima elemenata) — i koji se održava ili bogati samom igrom tih preobražaja, a da oni ne prelaze sopstvene granice i ne pozivaju se ni na kakve spoljne sastojke (...) Ukratko rečeno, struktura obuhvata tri svojstva: svojstvo totaliteta, svojstvo transformacije i svojstvo autoregulacije.”⁵⁰

Saglasno ovome, pojam kulturne paradigme imao bi se odnositi na temeljne datosti vizantijske i/ili latinske srednjovjekovne kulture (: bazične strukture, paradigme); pojam kulturne varijante bio bi rezervisan za sisteme koji nastaju, strogo uzev, kao rezultat procesa njene recepcije i podrazumijevajuće transformacije. Jer, saglasno Pjažeu, „kad strukture ne bi podrazumevale transformacije, one se ne bi razlikovale od bilo kojih statičkih formi i gubile bi svaki eksplikativni značaj”.⁵¹ Ukoliko nadalje slijedimo Pjaževa teorijska određenja, biće posebno zanimljivo na plan kulturoloških istraživanja primijeniti „treće fundamentalno svojstvo struktura” — *autoregulaciju*, s obzirom na to da ova „implikuje njihovu konzerviranost i zatvorenost”.⁵² Imamo u vidu posebno sud koji valja razumijevati strogo reduktivno — da ove dvije rezultante: konzerviranost i zatvorenost, ukazuju na to da „transformacije svojstvene jednoj strukturi

⁵⁰ Žan Pijaže, *Strukturalizam*, Beograd: BIGZ, 1978, str. 18–19.

⁵¹ *Ibid.*, str. 24.

⁵² *Ibid.*, str. 26.

ne vode izvan njenih granica, već jedino stvaraju elemente koji pripadaju strukturi i održavaju njene zakone”⁵³

Kako tada, u odnosu na ovako shvaćen pojam autoregulacije, shvatiti pojmove metarelacije, transkulturalnosti, interkulturalnosti ili kulture kao relacija suprotnosti, odnosno njihovog prožimanja (: *coniunctio oppositorum*)? Da li je, u tom slučaju, pojam autoregulacije uopšte primjenljiv na interpretaciju kulture koja ovu poima bitno u horizontnu njoj imanentnih prožimanja analognim intertekstualnim značenjima?

Za pristup interpretaciji pitanja važnih za razumijevanje pojma kulture i njegove primjene na interpretaciju posebnih sistema moglo bi biti posebno teorijski produktivno razlikovanje dviju ravni koje ćemo pozajmiti iz Sosirovog lingvističkog učenja. U prvoj ravni, ravni *sinhronije* ima se u vidu istraživanje u jednom vremenskom presjeku, bez obzira na vremenski razvoj. Drugačije rečeno, polazeći od analogije s lingvističkom terminologijom „za jedan jezički fenomen kaže da je *sinhronijski* kada svi elementi i činioци koji u njemu sudeluju, pripadaju samo jednom i istom trenutku samo jednog i istog jezika/jednom *stanju jezika*”⁵⁴ U drugoj ravni, ravni *dijahronije*, imamo u vidu genezu, razvoj, istorijsku promjenu. Polazeći od iste analogije, u jezičkom fenomenu, kada je o *dijahroniji* riječ, „sudeluju elementi i činioци koji pripadaju različitim stanjima razvoja jednog istog jezika”⁵⁵

Prema tome, dosljedno razvijajući pomenutu analogiju, kultura se, poput jezika, može proučavati u dva pravca: sinhronično i dijahronično. Slijedi da se sinhronijsko proučavanje kulture ima odnositi na stanje kulture (i/ili jezičko) u nekom datom trenutku (XIII ili XV vijek), dijahronijsko pak, obuhvata jednu fazu evolucije kulture (razvoj slovenskih kultura IX–XXI vijeka).⁵⁶

Ukoliko primijenimo termine *sinhronija* i *dijahronija* na fenomen kulture ili relacija kulture, zapazićemo da terminu sinhronija odgovara pojam *transplantacije* (D. S. Lihačov), a da je pojam *receptije*, po svom opsegu, analogan terminu dijahronija. Jer je transplantacija, uprkos trajanju u kome se vrši, vezana za relativno vremenski određeni period, receptija podrazumijeva vremenski dugortajniji proces. Strogo razlikovanje pojmova transplantacija i receptija, u stvari, kao i svako razlikovanje ovog tipa, u funkciji je preciznijeg interpretiranja fenomena koji se pred istraživača postavlja.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Up.: Dikro O., Todorov C., *Enciklopedijski rečnik nauka o jeziku 1*, Beograd: Prosveta, 1987, str. 239.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Up.: Milka Ivić, *Pravci u lingvistici* (1), Beograd: Prosveta, 1990, str. 181.

Pristup za koji se ovdje postuliraju uvodne premise uz to bi trebalo da odgovori na fundamentalno pitanje: u kom stepenu *saglasnosti* se ovi bazični kulturološki atributi pojavljuju u različitim pojavnim diskursima kulture kao, primjerice, umjetničkog teksta (: slikarstvu, arhitekturi, književnosti, muzici itd.)? Fenomen jednog perioda kulture na našem prostoru, koju određujemo predikatom *teološka* upravo odgovara najvišem stepenu intermedijalne saglasnosti: svi tekstovi kulture kraja XIV i početka XV vijeka počivaju na jednom strogo diferenciranom teološkom pravcu — isihazmu, kome su, bez ostatka, u svim svojim pojavnim formama podređeni.

1.12. Iz toga slijedi neupitna važnost za nas po svemu privilegovanog pitanja: Imamo li argumente za zasnivanje istovjetne bazične paradigme kulture Crne Gore s njom inherentnim transformacijama (dijahronija), ili se prije može govoriti o smjenama paradigmi koje se međusobno (sinhronijski) ukidaju? U okviru ovog hermeneutičkog nivoa svakako treba istaći, možda najprije, nekoliko najčešće korišćenih odrednica uslovnog termina „kultura Crne Gore”, upravo stoga jer upućuju na postojanje različitih „kulturnih krugova”, odnosno „kulturnih identiteta” koje baštini kulturna istorija na prostorima savremene Crne Gore, kao što su, na primjer: paganski, slovenski, južnoslovenski, mediteranski, kontinentalni, orijentalni, latinski, vizantijski, zapadni, istočni, evropski, balkanski. Otuda je jedan od prevashodnih zadataka istraživanja, da uputi na postajanje upravo različitih „kulturnih krugova”, odnosno „kulturnih identiteta” i sistema njihovih složenih relacija, povezanih u hronološkoj ili fenomenološkoj dimenziji pristupa.⁵⁷

Time dospijevamo, prema mom sudu, do jedino *teorijski* opravdanog promišljanja fenomena *kulturni identitet*, oslobođenog zahtjeva ideološke ili političke naravi, koji s teorijskim ne mogu biti ni u kakvoj vezi. Po sebi je jasno da se

⁵⁷ U kontekstu ove teze valja imati na umu važnost zapažanja dr Branka Gavele da je „Istorijska (je) činjenica da su na ovom našem poliostrvu, koje kao da oduvek prijateljski pruža ruke prema Aziji i Africi, a telom se oslanja na Podunavlje, Alpe i Karpate, pojavile a prema nekim teorijama i formirale prve indoevropske populacije, prve određenje etničke grupe u Evropi. To su bila plemena Pelazga, Ahajaca, Danajaca, Ilira, Tračana. Mi danas znamo gde su koji od njih živeli, znamo njihova imena, a do izvesne mere poznati su nam i jezici kojima su oni govorili i od kojih se po neki ‘fossil’ sačuvao u balkanskoj lingvistici sačuvao sve do naših dana.” A posebno je za naš pristup neophodno imati u vidu naredni stav: „Ako se traži vremenski red postanka najviših kulturnih, naučnih, umetničkih i političkih vrednosti naše ere i kontinenta, onda će se njihovi počeci i koreni naći u najdubljim stratumima balkanske kulture.” Balkan u kulturi Evrope. *Politika*. Kulturni dodatak, 25. 02. 1962. Ponovljeno u: *Politika*. Kultura, umetnost, nauka, 3. mart 2018. god. LXI, broj 47, str. 09.

u ovome ne može izbjeći zadatak tumačenja fenomena koji se po sudu istraživača određuju dominantnim, jer upravo imaju funkciju razlikujućih atributa karakterističnih za ovaj prostor. U tom smislu izdvajamo *Miroslavljevo jevanđelje* — najznačajnije postignuće duhovne, multimedijalne kulture i najvećim dijelom sinkretičke kulture (: romanske — vizantijske), koje istovremeno za ovu ima i paradigmatičko značenje.

Da li se iz ove premise može, s naučnim utemeljenjem i akribičnom argumentacijom, odrediti: a. pojam jedne opšte simboličke (arhetipske) strukture karakteristične za kulture na prostoru Crne Gore i otuda b. empirijski utvrđen pojam distinktivne kulturalne strukture u odnosu na logički moguće drugačije sisteme/kulture etnosa: italijanskog, albanskog, grčkog ili bugarskog?

Na ovoj polaznoj hipotezi, koja se odnosi na interpretaciju relacija imanentnih kultura i/ili kulturama na prostoru Crne Gore, pokušava se zasnovati jedna po svemu dalekosežna interpretacija, koja bi imala zadatak tumačenje fenomena koji u ovim složenim relacijama učestvuju. Ovo je predloženi put (: *methodos*), kojim bi se u rezultatu moglo relativno pouzdano dospjeti do odgovora na polazno pitanje o kulturnom identitetu ili: da li je mogućna interpretacija razlikujućih atributa kulturoloških procesa, ukoliko ovi postoje, koji bi bili, strogo uzev, posebno karakteristični za geografski prostor koji Crna Gora danas zauzima. Ovo bi trebalo nadalje da dovede do potpunije refleksije jednog od najstroženijih pojmova nacionalne kulture, koji, upravo zarad nedovoljnog istraživanja, predstavlja jedan od najkontroverznijih pojmova savremene crnogorske zbilje. Nasuprot dominantnoj regionalno opsesivnoj temi definisanja tzv. nacionalnih kultura, koja se temelji na načelu ili-ili, a ovo načelo ili dovodi u pitanje, ili isključuje prisutnost Drugog, projekat čije segmente izlažemo počiva na suprotnom načelu, načelu I–I, u kome se fenomen kulture interpretira u bitnom odnosu prema Drugom, koje za kulturu postaje konstitutivno. Biće ilustrativno pomenuti ovome savršeno opozitan stav ruskog slavjanofila Nikolaja Danilevskog za koga kulturni organizmi predstavljaju u sebi samosvojne, zaokružene i zatvorene cjeline, jer: «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа *не передаются* (kurziv, S. J.) народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций».⁵⁸ U određenju pojmova koje slijedi, osporavanje teze koju je Nikolaj Danilevski pregnantno formulisao predstavljaće naš prevashodni zadatak.

⁵⁸ Н. Я. Данилевский, *Россия и Европа*, Глава V. Культурно-исторические типы и некоторые законы их движения и развития, <http://www.vehi.net/danilevsky/rossiya/05.html>

2. *Kultura kao intertekstualno prožimanje: Crna Gora*

2.1. U pokušaju da odgovorimo na složena pitanja koja stoje u temelju postavljenog zadatka, podsjetićemo na ranije navođenu Gercovu tezu o kulturi kao „sponi između ljudskih bića i načina na koji ta bića sadejstvuju”, koja bi, za kulturološka istraživanja ne previše uobičajeno, bila potanko interpretirana na primjeru jednog književnog teksta koji za crnogorsku i srpsku književnost i kulturu ima neupitno kulturno važenje.

Riječ je o Njegoševom *Gorskom vijencu*, posebno što ne može biti spora da je upravo u ovom glasovitom spjevu riječ o pravoj „enciklopediji crnogorskog života i crnogorske istorije” (J. Deretić).

Na koji način se može interpretirati model kulture jednog naroda, posebno imajući u vidu relaciju njene monolitnosti i/ili polivalentnosti, posredstvom književnog teksta — semantičke strukture *Gorskog vijenca*? Najprije, međusobno diferencirane ravni strukture Njegoševog spjeva omogućavaju konstituisanje jedne uslovno kulturološke tipologije koja bi imala u vidu trojako razlikovanje:

- a. psihološku diferencijaciju likova u sistemu kulture;
- b. religijsku diferencijaciju bar četiri nivoa kulture: b1. paganskog, b2. starozavjetnog, b3. hrišćanskog (pravoslavnog/katoličkog), b4. islamskog;
- c. dalja, trojaka diferencijacija kulture koja dijelom počiva na prethodno naznačenim nivoima: (i) crnogorska patrijarhalna, (ii) katolička zapadna, pravoslavna istočna (iii) islamska azijska.

Ad. a. Osnovna psihološka diferencijacija podrazumijeva dva bazična tipa (: arhetipa): kontemplativni ili meditativni tip (*bios theoreticos / Vita contemplativa*⁵⁹ — arhetip mudraca) i (2) praktični ili djelatni tip (*bíos praktikós / Vita activa*⁶⁰ — arhetip heroja, spasilac, oslobodilac). Prvom tipu, arhetipu mudraca, pripadaju likovi vladike Danila i igumana Stefana, drugom, u najvećoj mjeri, svi likovi crnogorskih glavara.

Ukoliko slijedimo ovako skiciranu mogućnu tipologiju likova, prema kojoj ove razlikujemo prema njihovim dominantnim atributima, dospijevamo do daljeg trojakog odnosa:

- i. U okviru načela kontemplacije (arhetip mudraca): *vladika Danilo*, koga karakterišu atributi izdvojenosti i nepripadnosti (respective: stav ambivalencije, sumnje: ‘jedna slamka među vihorove / sirak tužni bez nigde ikoga!’” (GV, 32–36)).

⁵⁹ Plato, *Gorgias* 467c–479d, 492c–509d.

⁶⁰ *Ibidem*.

ii. U odnosu na lik igumana Stefana uočavamo bitnu razliku: za lik igumana Stefana možemo reći da je, u strogom smislu, određen atributom kontemplacije (arhetip mudraca), ili, još preciznije, kontemplacije u kojoj su sadržani *konačni odgovori na pitanja o suštastvu bića i smislu* čovjekove egzistencije, koji najvećma počivaju na nekim načelima helenske misli, posebno Heraklitovom učenju o suprotnostima.

iii. Načelo djelanja (arhetip heroja) koje zasnivamo na atributima likova glavara (Vuk Mićunović, Vuk Mandušić, knez Rogan i drugi).

Od posebne je važnosti da razlikujući atributi *mišljenja* i ravni kontemplacije, kao opozit akciji ili djelanju (Up.: „...a ja zebem od mnogo mišljenja”, Vuk Mićunović), pripadaju, u strogom smislu, samo dvojici književnih junaka, vladiki Danilu i igumanu Stefanu, a da ravni koju smo odredili atributom *djelatni* pripada mnoštvo likova kojima se ovaj atribut može ravnopravno pripisati.⁶¹

Predložena psihološka tipologija likova Njegoševog spjeva uvodi nas neposredno u problem tipologije kulture, najprije stoga što povezujemo antropološke i kulturalne karakteristike određenog etnosa, prevodeći na univerzalnu ravan uslovnu partikularnost književnog lika. Ukoliko slijedimo ovu osnovnu metodološku premisu, pokazaće se da se predložena tipologija pokazuje produktivnom i za promišljanje još jednog od suštastvenih konstituenata kulture — religije. Hoće se reći da psihološka tipologija na neki način korespondira s religijskom, s obzirom na to da akteri spjeva *Gorski vijenac* predstavljaju neku vrstu mikrostrukturnog paradigmatškog prisustva dominantnih atributa na kojima će počivati potonje religijsko razlikovanje. Po sebi se razumije da poduhvati ovakve vrste mogu ozbiljno biti dovedeni u pitanje jer im nedostaje sociološko empirijsko potkrepljenje. Ipak, ograničavamo se na Aristotelovo razlikovanje (*Poetika*, 9 1451b), prema kome referencijalnost pjesničkog teksta, po definiciji, nadilazi empiričnost istorijskog zbivanja i ovu stavlja u red filozofskih znanja.

Imajući jednim dijelom u vidu dalekosežno razlikovanje koje dolazi iz pera akademika Vladete Jerotića,⁶² dominantne religijske attribute koje, prema mom sudu, sadrže akteri Njegoševog spjeva, dijelimo nadalje na četiri osnovna tipa:

⁶¹ Za lik vladike Danila ni u kom slučaju ne važi ovako strogo izvedena distinktivnost, jednostavno stoga što je zasnovan na u literaturi isticanoj unutrašnjoj *ambivalentnosti*, sumnji. Utoliko nijesu bez osnova veze koje ovaj lik povezuju s glasovitim junakom Šekspirove tragedije *Hamlet*.

⁶² Владета Јеротић, *Психолошко и религиозно биће човека*, Беседа: Нови Сад, 1994.

a. paganske; b. starozavjetne; c. novozavjetne/hrišćanske (pravoslavne — katoličke); d. islamske.

Naravno, pri tome ne smijemo smetnuti s uma da su historičari religije pokazali da se ove „uopšte nisu jednako ili jednoliko razvijale”, da se „pojedini fenomeni i faze međusobno (se) prožimaju, pa je danas bolje govoriti o slojevima i strukturama koji se mogu naći u svim epohama, nego o pojedinim fazama, koje, po nekom redu, smenjuju jedna drugu”.⁶³ Drugim riječima, jasno je da ne može biti riječi o čistim tipovima, već o fenomenima koji se međusobno prožimaju. Ovo, međutim, ne dovodi u pitanje mogućnost da se njima mogu razabrati dominantno prisutne crte jednog pogleda na svijet, u odnosu na druge koje ih ne posjeduju. Jer od ove religijske dominante zavisi na koji način ćemo odrediti prisutnost religijskog tipa, koji povezujemo s dominantnom psihološkom crtom, karakterističnom za aktera spjeva.

Naravno, lako se dâ razabrati da se prevashodno ima izdvojiti tzv. herojska ličnost (arhetip heroja u kulturi Crne Gore), koja je možda najprisutnija, strogo uzev, u patrijarhalnoj plemenskoj crnogorskoj kulturi. Arhetip heroja povezujemo, prema našem sudu, s dominantnim paganskim slojem u tradicionalnoj i ne manje savremenoj kulturi Crne Gore. Jer u definiciji *paganskog* čovjeka, na tragu Jerotićevog određenja,⁶⁴ nalazimo mnoge analogije sa sociopsihološkim tipom dominantnih herojskih likova u *Gorskom vijencu*, koje, kako smo utvrdili, imamo pravo povezivati s uopštenim zaključcima koji, po prirodi stvari, izlaze iz okvira Njegoševog spjeva. Tako npr. paganskog čovjeka, iz čijih temeljnih osobina tvorimo pojam paganske kulture, karakteriše najvećma vezanost krvlju i plemenskim srodstvom za drugog čoveka svoga roda i porijekla. Drugi/različiti, predstavlja svagda opasnost. Karakteriše ga zlopamćenje i osveto-ljubivost, a *zavjet osvete prenosi i na iduće generacije* (up.: u Crnoj Gori do skoro, a ponegdje i danas, prisutan fenomen krvne osvete). Ističe se i nepovjerenje, strah, pa i mržnja paganskog čovjeka prema čovjeku druge nacije, jezika, vjere ili rase. On je neznabožac ili češće mnogobožac. Ovakav čovjek sklon je najrazličitijim mađijama, vjeruje vračarama i vraćenjima.⁶⁵

U odnosu na Jerotićevo određenje i njegovu primjenu, neophodna je korekcija. Naime, ne doveći sasvim u pitanje prvi sud /... nepovjerenje, strah i mržnja, ipak smatram da ga treba dobrano korigovati. Po svemu sudeći, u ovom slučaju bi pažljivo istraživanje moglo dovesti do suprotnih zaključaka, a dopunski bi mogli biti argumentovani primjerima djelatne prakse Sv. Petra Cetinjskog,

⁶³ *Ibid.*, str. 144.

⁶⁴ Ур. Јеротић, *op. cit.*

⁶⁵ Јеротић, *ibid.*, str. 145.

Petra II Petrovića Njegoša ili Marka Miljanova, pri čemu je ovdje izdvojen samo mali broj onih koji bi tezu o kojoj je riječ mogli osporiti.

Ukoliko se s upitnošću može promišljati ova teza s obzirom na značenje *Gorskog vijenca*, onda potonji zaključci (naznaboštvo/mnogoboštvo i posebno vjera u vraćanja i sudbinu), u najvećoj mjeri, potvrđuju izrečene odrednice. Uz to, imajući u vidu sud o predikatima „neznaboštva i mnogoboštva”, valja naglasiti da nas Njegošev spjev, a njemu analogno crnogorska plemenska egzistencija, upućuje na nešto drugačiju sliku. U ovom slučaju ukazujemo na razlikovanje suštastva i privida, s obzirom na to da se paganski čovjek crnogorske kulture u svom spoljašnjem određenju najčešće pokazuje kao beskompromisni hrišćanski vjernik, a suštastveno po svemu ostaje paganski neznabožac.

Starozavjetni čovjek i njegova etika u odnosu na paganskog predstavlja nesumnjivo veliki korak naprijed u istoriji čovječanstva,⁶⁶ i u tom smislu se, imajući u vidu analogiju s tipologijom likova u *Gorskom vijencu*, ipak s oprezom ima povezati s etičkim sistemom igumana Stefana. Otuda učenje o kosmičkom ratu i njegovom analogonu u prirodi („Svijet je ovaj tiran tiraninu” (2500) ili „Odbrana je s životom skopčana! / Sve priroda snabdijeva oružjem” (GV, 2300)), uvodi jedno radikalno drugačije značenje koje, nema sumnje, zauzima važno mjesto u svekolikoj crnogorskoj istoriji.

2.2. Ali valja obratiti posebnu pažnju na stihove koje slijepi iguman izgovara i koji sadrže značenje egzistencijalnog iskustva vremena koje će tek nastupiti: „Vrijeme zemno i sudbina ljudska, dva obraza najviše ludosti, bez poretka najdublja nauka, sna ljudskoga đeca al’ očevi,— je li ovo pričina uprava kojoj tajnu postić ne možemo? Je l’ istina e ovo ovako, al’ nas oči sopstvene varaju?” (GV, 2290–2295). Na drugom mjestu: „...volna volnu užasno popire/ o brijeg se lome obadvije. Niko srećan, a niko dovoljan, niko miran, a niko spokojan. Sve se čovjek bruka sa čovjekom: gleda majmun sebe u zrcalo!” (2515–2520).

Na koje temeljno značenje upućuju ovi stihovi? Najprije, nema sumnje da oni najvećma odstupaju od hrišćanskog religijskog utemeljenja koje, bez ostatka, počiva na kategoriji transcendentnog Smisla. Uz to se sugerše izrazito pesimistična vizura egzistencije, koja uvodi pojam sasvim suprotan kategoriji Smisla: Nihil/Ništa. Neobično je zanimljivo otuda primijetiti da se u strukturi Njegoševog privilegovanog književnog lika, izuzev neupitne, istini za volju, složene religijske semantike, da zapaziti i snažna nihilistička dimenzija, koja transcendentni smisao dokraja dovodi u pitanje.

⁶⁶ *Ibid.* 147.

2.3. Ukoliko ovo značenje prevedemo na kategorije teorije kulture, može se pitati u kojoj mjeri ova ravan značenja Njegoševog teksta jeste prisutna u kulturama na području Crne Gore? Zanimljivost ovog pitanja je u tome što nas može odvesti ka neobično važnim zaključcima vezanim za, primjerice, nacionalnu karakterologiju (up. studije Jovana Cvijića ili Vladimira Dvornikovića ili, u novije vrijeme, Tadora Bakovića ili Jovana Strikovića koji su tematizovali problem depresivnog karaktera Crnogoraca).

Moglo bi se s pravom reći da se likovi igumana Stefana i vladike Danila u određenoj ravni poklapaju, jer se, istini za volju u segmentima, jasno razabira analogna nihilistička pozicija. Ipak, određujući stihovi, krucijalni za identifikaciju ove ravni psihologije lika vladike Danila, jesu oni u kojima se neupitno potvrđuje njegova hrišćanska etička pozicija. U ravni kulture, ova pozicija predstavlja mikrostrukturu hrišćanske ravni crnogorske kulture, a sadržana je najprije u vladičinom zahtjevu za praštanje neprijatelju: „Da, nijesu krivi toliko / primami ih nevjera na vjeru / ulovi ih u mrežu đavolju / Što je čovjek? Ka slabo živinče!” (GV, 760–764).

Hrišćansko gledište dakle, razumijeva se prevashodno u zahtjevu za praštanje ili razumijevanju onoga koji griješi, a koji je, uz sve, i moj neprijatelj. Ovo me je blisko razumijevanje čovjeka kao bića podložnog grijehu, neosuđivanja drugog/grešnika, koje vrhuni u molitvi za neprijatelja kao fundamentalnoj crti hrišćanskog etičkog čina. Saglasno tome, prema autoru na čijem smo tragu pokušali da skiciramo antropološku tipologiju „ljubav prema čoveku, životu i Bogu odvođe nas Hristovoj istini da nikome sudija ne možemo biti, jer u istinskoj ljubavi nema suđenja kao što nema ni straha”. Bog se otuda može zavoljeti samo preko ljubavi prema bližnjima, a „bližnji je bilo koji čovek koji se pojavi na našem putu (priča u Jevanđelju o milostivom Samarjaninu)”.⁶⁷

Primjer izgradnje jednog modela kulture ili kultura, polazeći od književnog teksta (*Gorski vijenac*) koji smo sažeto izložili, uprkos visokom stepenu kulturalne diferencijacije, imamo s pravom povezivati s pregnantno formulisanom odrednicom: „Kultura komunicira”, kako je suštastvo ovog pojma formulisao engleski antropolog Edmund Lič.⁶⁸ Ili preciznije: ovim britanski antropolog hoće reći nešto što tekst koji smo analizirali bez sumnje potvrđuje, naime da „kompleksna međupovezanost kulturnih pojava sama po sebi prenosi informaciju učesnicima u tim pojavama”.⁶⁹

⁶⁷ Jerotić, *op. cit.*

⁶⁸ Edmund Lič, *Kultura i komunikacija*, Beograd: Prosveta, 1983, str. 7.

⁶⁹ *Ibid.*

U ovome je Lič formulisao metodološki cilj koji je, bez ostatka, moguće prihvatiti: da naznači sistematski postupak na osnovu koga se uopšte učesnik u posmatranju (za Liča sasvim precizno: antropolog), može dati na dekodiranje poruka usađenih u kompleksne pojave koje posmatra.⁷⁰ Metodološki je za naš pristup dalekosežno i Ličovo upućivanje na cilj poduhvata koji je u prikazivanju (: interpretaciji) kako je neka kulturna institucija, a riječ je o terminu koji možemo proširiti na sam pojam kulture, „samo jedna iz skupa mogućih permutacija i kombinacija, od kojih se neke mogu neposredno uočiti i u drugim kulturnim sredinama”.⁷¹ Uz to, metodološki smisao ima još jedna Ličova napomena. Lič ističe da ovaj postupak odgovara strukturalističkim objašnjenjima, u onom smislu koji im pridaje Klod Levi-Stros.⁷²

S tim u vezi, čini se da je najpribližnija tačnom poimanju strukturalističkih objašnjenja Strosova, moguće je, bazična odrednica da ovaj tip objašnjenja nije ništa drugo „do potraga za invarijantnim elementima u pojavama koje, gledano površno, deluju različito”.⁷³ Slijedi da pojam kulture već po definiciji uključuje mnoštvenost značenja, koja je, strogo uzev, jedva moguće cjelovito tumačiti.

2.4. U izvjesno je reduktivnom smislu, stoga što princip tumačenja kulture nalazi u okvirima discipline istorije, književnosti, umjetnosti, morala ili „svakodnevnog života”, opšte objedinjujuće mjesto postaje pojam *kulture kao pamćenje*.⁷⁴ Nema potrebe posebno isticati do koje je mjere ovaj pojam u sasvim privilegovanom smislu prisutan u Njegoševom djelu (up. u *Gorskom vijencu* pojam kosovske tradicije, izgubljenog srpskog carstva koje je idealizovao, i njenih glavnih protagonista). Njegoš kulturno pamćenje ne konstituiše *ab ovo*. Političko-poetsku legendu o nepokorenoj Crnoj Gori on je naslijedio od svojih prethodnika, vladara i pjesnika. Njegoš u svom djelu nije dao nijedan novi elemenat, a ipak njegovo djelo predstavlja završnu fazu u njenom idejnom i pjesničkom uobličavanju.⁷⁵ Pokazuje se da ovaj bitan vid kulture razabiramo u njenoj intrističnoj osobini: povezanosti s prošlim iskustvom ili vremenom i u tom smislu, govoreći o savremenoj kulturi, taj govor svagda podrazumijeva

⁷⁰ Vidi: Lič, *ibidem*.

⁷¹ *Ibid.*, str. 9.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Klod Levi-Stros, *Mit i značenje*, Beograd: Službeni glasnik, 2009, str. 12.

⁷⁴ Vidi: Jan Asman, *Kultura pamćenja*, Beograd: Prosveta, 2011, str. 27–84.

⁷⁵ Jovan Deretić, *Kompozicija Gorskog vijenca*, Beograd: Zavod za izdavanje udžbenika, 1969, str. 15.

bilost (: ono što je bilo), bez čega se kultura savremenosti ne može u potpunosti saznati.⁷⁶

Razumijevanje pojma kulture kao pamćenja Jurij Lotman posebno interpretira u knjizi *Semiosfera*.⁷⁷ Tako npr. Lotman pregnantno saopštava da je „treća funkcija jezika (je) funkcija pamćenja”.⁷⁸ U preciznijem određenju ove funkcije Lotman izdvaja sposobnost teksta da ne samo bude generator novog smisla, nego i kondenzator kulturnog pamćenja, jer tekst ima sposobnost „da sačuva pamćenje ne prethodne kontekste”. Otuda je problem kulture kao u vizuri kulturnog pamćenja nesumnjivo od najveće važnosti za pristup koji u ovom izučavanju imamo u vidu. Nekoliko rečenica dalje Lotman u velikoj mjeri eksplicitno definiše ovaj po svemu krucijalni pojam: „Zbir kontekstâ u kojima dati tekst stiže osmišljenost i koji kao da su na neki način inkorporirani u njega može da se nazove pamćenjem teksta. Taj smisaoni prostor koji tekst stvara oko sebe stupa u međusobne odnose s pamćenjem kulture (tradicijom), sačuvanim u saznanju auditorijuma. Kao rezultat, tekst ponovo stiže semiotički život.”⁷⁹

Posebno zanimljivo mjesto u Lotmanovoj analizi predstavlja izlaganje odnosa kulture i njene postojane izloženosti „bombardovanju slučajnim pojedinačnim tekstovima...”, za koje ugledni predstavnik tarturske semiotičke škole napominje da nije riječ „o tekstovima uključenim u određenu povezanu tradiciju koja utiče na ovu ili onu kulturu, već upravo o pojedinačnim zbunjujućim

⁷⁶ Юрий Михайлович Лотман, *Воспитание души*, С. Петербург: «Искусство-СПБ», 2003, С. 350. U odnosu na savremene semiotičke pristupe, ukazujemo na jednu dalekosežnu rečenicu Sime Trojanovića, napisanu na samom početku prošlog vijeka: „Заблуда је мислити да народ не памти прошлост. Он је с колена на колена преноси, али испребацано, с променљивим личностима, с погрешним временом и варљивим тумачењем, али на главну садржину и обред — где га има — увек се пази.” Тројановић, С. *Стари словенски њојреб*, етнологска студија, Српски књижевни гласник, Београд, 1901, књ. III, бр. 1.

⁷⁷ Юрий Михайлович Лотман, *Семиосфера*, С. Петербург: «Искусство-СПБ», 2010. Ур. српски превод: Ј. М. Лотман, *Семиосфера*, Нови Сад: Светови, 2004.

⁷⁸ *Ibid.*, с. 162.

⁷⁹ Ур.: «Текст обладает способностью сохранять память о своих предшествующих контекстах... Сумма контекстов, в которых данный текст приобретает осмысленность и которые определенным образом инкорпорированы в нем, может быть названа памятью текста. Это создаваемое текстом вокруг себя смысловое пространство вступает в определенные соотношения с культурной памятью (традицией), отложившейся в сознании аудитории. В результате текст вновь приобретает семиотическую жизнь.» *Ibid.*

upadima”.⁸⁰ U dopuni objašnjenju Lotman ističe da ovi tekstovi „mogu da budu krhotine drugih civilizacija slučajno iskopane iz zemlje, slučajno nanaseni tekstovi prostorno i vremenski dalekih kultura”.⁸¹ Ipak, nijesu li ovi tekstovi kao „krhotine drugih civilizacija”, strogo uzev, imanentni djelovi „osnovnog teksta kulture”, ma koliko prividno djelovali kao periferijski?⁸²

3.

Predloženi odgovori na najvećma spekulativna pitanja koja smo postavili biće odlučujući za preciznije određenje bivstva ili tipa kultura koje se na prostoru Crne Gore, prostoru koji uzimamo za geografski relativno određen predmet istraživanja, u njegovim osnovnim konstitutivnim pretpostavkama distinktivno pokazuje.

Polazna hipoteza pristupa, na drugi način iskazana, prisutna je u glasovitoj odrednici Mediterana iz pera francuskog historičara Fernana Brodela, koja se, po definiciji, bez ostatka ima odnositi i na primorski dio Crnogorskog primorja, područje koje je, kako će se pokazati, za našu temu od posebne važnosti. Brodel piše:

„Šta je Mediteran? Hiljadu stvari u isti mah. Nije to jedan pejzaž, već bezbroj pejzaža. To nije jedno more već sled mora. Ne jedna civilizacija, već civilizacije koje se slažu jedna na drugu. Putovati po Mediteranu znači pronaći svet Rima u Libanu, praistoriju na Sardiniji, grčke gradove na Siciliji, arapsko prisustvo u Španiji, turski islam u Jugoslaviji. To znači uranjati do u najdalje vekove... To je susret sa drevnim stvarima koje su još žive, koje dodiruju ultramoderno ili su u saglasju sa ultramodernim...”⁸³

Ovaj makroplan mediteranske i/ili mediteranskih kultura može se bez ostatka prevesti na mikroplan prostora Crne Gore, posebno imamo li u vidu njen primorski dio, Boku i Paštroviće posebno. Ipak, kada Brodel piše da to nije „jedan pejzaž, već bezbroj pejzaža” ili da to „nije jedno more već sled mora. Ne jedna civilizacija, već civilizacije koje se slažu jedna na drugu”, da li je riječ o pukoj identifikaciji samostalnih slojeva koji, kako je više puta pominjano,

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Up. stanovište Milana Budimira, bilješka 8.

⁸³ Fernan Brodel, *Mediteran — Prostor i istorija*, Beograd: Centar za geopetiku, 1995, str. 9–10.

čuvaju svoju autonomiju, ili prije, o *coniunctio oppositorum* (: prožimanje suprotnosti) koje se s pravom može povezivati s temeljnom odrednicom na kojoj počiva kulturni identitet Mediterana.

Na tragu Jana Asmana, zaključujemo da su tri bazična pitanja na koja je usmjereno promišljanje koje slijedi: a. kultura sjećanja (: odnos prema prošlosti), b. kulturni identitet kao *coniunctio oppositorum*, c. kulturni kontinuitet (: nastajanje tradicije). Asmanova teza je da svaka kultura stvara nešto što bi se moglo nazvati njenom *konektivnom strukturom*.⁸⁴ Ne dovodeći u pitanje prihvatljivost ovaog stava, ukazujemo na mogućnost razlikovanja stepena konektivnosti u okvirima jedne strukture.

Ukoliko je ova mogućnost prihvatljiva, postuliraćemo stav o naročito uvećanom stepenu konektivnosti kada je riječ o kulturama na prostoru Crne Gore, posebno njenom mediteranskom, strogo uzev, priobalnom dijelu.⁸⁵

3.1. Prema tome, polazeći od dva temeljna pojma: *interkulturalnost* (: *intertekstualnost*) i *arhetip* (K. G. Jung), pokušaću da odgovorim na neka od bazičnih pitanja koje se odnose na *tekstove kulture* u Crnoj Gori, od kojih je teorijski najvažnije pitanje: Može li se konstituisati paradigmatička struktura koja bi mogla biti *differentia specifica* kultura na prostoru Crne Gore, kao neke vrste uslovno posebnog *transkulturalnog* tipa?

U nešto širem smislu, ima se u vidu pripadnost Crne Gore mediteranskom i, dijelom, panonsko-podunavskom kompleksu kultura.⁸⁶ Nipošto nije nova teza,

⁸⁴ Jan Asman, *Kultura pamćenja*, Beograd: Prosveta, 2011, str. 12.

⁸⁵ Jovan Cvijić izdvaja opšte mjesto da su „u kontaktu sa Vizantijom, Srbi i Bugari (su) primili hrišćanstvo i prve elemente vizantijske civilizacije. Materijalni i intelektualni život, naročito viših klasa, bio je potpuno prožet vizantijskim idejama i pogledima.” Konektivnost kulture Cvijić objašnjava geografskim položajem srpske države koja je dopirala do jadranskih obala i gospodarila gotovo svima poprečnim putevima, koji je učinio da je ona „bila široko otvorena zapadnoj kulturi. Srpsko-romanska dubrovačka republika bila je posrednik između ove države i zapadne civilizacije. Docije, zapadne grupe srpsko-hrvatskog naroda, nastanjene u jadranskom primorju, bile su pod uticajem talijanskog Renesansa; on se nije osetio kod drugih balkanskih naroda koji su udaljeniji od Firence i Mletaka.” Vidi: Jovan Cvijić, *Balkansko joluoctippo и јужнословенске земље*, Завод за издавање уџбеника, Београд, 1966, стр. 75.

⁸⁶ Ур.: Pavle Mijović, *Umjetničko blago Crne Gore*, Beograd: Jugoslovenska revija, Titograd: Pobjeda, 1980, str. 16. Nešto dalje, Mijović potanko ukazuje na forme „prožimanja” umjetničkih stilova, primjerice, da se u ilirskoj kulturno-umjetničkoj genezi otkriva „ilirizacija” grčke mitologije i umjetnosti. Nadalje: „Pojam prožimanja sadrži okrnjenost čistote grčke umjetnosti na tlu Crne Gore od Aleksandra Velikog do pojave rimske umjetnosti. Ma koliko ‘mutna’, helenističko-ilirska simbioza na ovom tlu je svojevrsan doprinos bogatijoj, svestranijoj, i od

mada nedovoljno analitički interpretirana, o Crnoj Gori kao interkulturalnom prostoru, na kome se „stiču (se) mediteranske, srednjoevropske, i istočnoevropske civilizacije i kulture”, koje su s Mediterana dublje prodirale na kopneni dio. Ugledni crnogorski likovni historičar Pavle Mijović o pojmu *umjetničkog blaga* Crne Gore s pravom je istakao da se osim po sučeljavanju juga sa sjeverom, na teritoriji Crne Gore više no igdje u Jugoslaviji osjećaju i blagorodni susreti i kobni sukobi Istoka i Zapada:

„Granica koja je između ta dva svijeta povučena posred Crne Gore nigdje neće kao u joj ostaviti tako dubokog i sudbonosnog traga: s asimilacijama i žilavim otporima, s prevjerama i pravovjernošću, s totalnim osiromašenjem i bogaćenjem kojemu bi i srećnije zemlje zavidjele. To će uroditi svojevrsnim osobinama svakog civilizacijskog sloja, svake kulturne smjene, počev od najstarijih do tek prohujalih vremena.”⁸⁷

Po svemu sudeći, sakralni spomenici budvanskog priobalnog područja predstavljaju izrazit primjer koji uvjerljivo ilustruje tezu o intertekstualnom poimanju kulture koja se ovdje dvojako pokazuje, uslovno, u „vertikalnoj” i „horizontalnoj” perspektivi. „Vertikalno” poimanje polazi od prožimajućeg prisustva različitih slojeva kulture u okvirima jednog objekta, koji, otuda, transformacijom postaju elementom drugog sistema, dok „horizontalno” poimanje, u strogom smislu zadržavajući „vertikalnost slojeva”, polazi od prostornih odnosa. Pokazuje se, naime, da uslovno različiti tipovi kultura predstavljeni u, primjerice, sakralnim objektima postoje u neposrednoj prostornoj blizini. Tako se npr. u jugoistočnom dijelu drevnog Starog grada Budve, uključujući i Citadelu, na površinski malom prostoru nalazi rijetko vrijedan kompleks od šest crkava iz različitih perioda historije. Pregled crkvenih spomenika budvanskog Starog grada zahvata raspon od VI do početka XIX vijeka i ukazuje na kontinuitet kulturno-istorijskog razvoja na prelazu kasne antike u rano hrišćanstvo, s jedne strane, i početka modernog doba, s druge strane. U ovom slučaju pojam prostorne blizine prevodi se na kulturološki plan i znači blizinu (: bliskost) supstancijalnog, sakralnog poimanja egzistencije i svijeta.⁸⁸

dosadašnjih shema i klasifikacija tačnijoj viziji jedne velike etape razvoja antike.” Mijović, *ibid.*, str. 70.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Napominjem da su izdvojeni samo karakteristični primjeri koji bi trebalo da ilustruju osnovnu tezu (: kultura kao intertekst), a ne da predstavljaju cjelovito empirijsko istraživanje. Vidi: Don Branko Belan, *Budvanska biskupija, otok i crkva sv. Nikole, Hrvatski glasnik*, g. XI, 98, 2013, str. 38–46.

Intertekstualno poimanje kulture, saglasno polaznoj metodološkoj tezi, uočavamo na primjeru *kasnoantičkog mozaika* u Petrovcu,⁸⁹ u čijoj se strukturi dosljedno ostvaruje *coniunctio oppositorum* semantički različitih tekstova, koji se čitaju i potom interpretiraju u saodnosima koje uspostavljaju. Ali prije dokazivanja ove polazne hipoteze, ukazaćemo na nekoliko podataka posredstvom kojih se ovaj, bez sumnje, umjetnički fenomen preciznije prostorno i hronološki da situirati.

U red rijetkih i neobično značajnih primjera ostataka kasnoantičkih likovnoumjetničkih ostvarenja, posebno kada je riječ o muzivnom (mozaičkom) slikarstvu na području Crne Gore, spada petrovački podni mozaik, prema pretpostavci, nastao sredinom IV vijeka, a predstavlja izvrstan primjer simbioze kasnoantičke i ranohrišćanske umjetničke tradicije. Otuda je njegov značaj u pripadnosti samim počecima ranohrišćanske umjetnosti kod nas. Mozaik je otkriven u maslinjaku Mirišta, na imanju Marka Gregovića, a, kako se pretpostavlja, u kasnoantičko vrijeme je pokrivaio i istovremeno ukrašavao pod vile rustike (*Villa Rustica*) nekog moćnijeg veleposjednika, koja se nalazila u neposrednoj blizini puta Epidaurus — Scodra, puta koji je povezivao Epidaurus s glavnim gradom tek osamostaljene rimske provincije Prevalis. Karakteristično je da je ranije (1902) otkriven fragment mozaičkog poda manje površine, s poznatom predstavom triju riba s jednom zajedničkom glavom, koji, nažalost, do danas nije ostao sačuvan.

Riječ je o mozaiku površine oko 37,5 m², koji kompoziciono predstavlja jedinstvenu cjelinu pravougaonog oblika, podijeljenu na dvanaest jednakih polja ornamentom u vidu pletenične prepletne trake, dok je cjelokupna pravougaona površina okružena stilizovanom valovitom lozom obrazovanom od ritmički postavljenih pelti. Dvanaest kvadratnih ploča raspoređeno je tako da se po četiri nalaze u vertikalnom i po tri u horizontalnom redu. Znatna oštećenja pojedinih polja (osmo i dvanaesto) onemogućavaju prepoznavanje motiva koji su bili predstavljeni na njima. U ostalim poljima karakteristično je ponavljanje (ali ne i naizmjenično) određenih motiva. Ti motivi su, uglavnom, geometrijskog ili vegetabilnog karaktera. Najčešće su to stilizovane cvjetne predstave krstastih ili osmolistih rozeta, motiv ognjenog točka, motiv četiri krstasta, geometrijski pravilno postavljena, lista vinove loze. Posebno zanimljiva predstava koja se pojavljuje u okviru polja na ovom mozaiku jeste i motiv ukrštenih hlebova (*Sacrifium christianorum*) u kombinaciji s krstasto postavljenim peltama. Čini se interesantnim istaći specifičnost koja ukazuje da mozaik, na prvi

⁸⁹ Za podatke o mozaiku vidi: Mr Lucija Đurašković, Okamenjena slika mora (Kasnoantički mozaici u Petrovcu), *Pobjeda*, 18. novembar 1995.

pogled, u svojoj sveukupnosti djeluje kao nerijetka paganska dekoracija, dok u pojedinačnim motivima predstavljenim u zasebnim poljima prepoznamo simbole vezane za rana vremena hrišćanske istorije. U tom smislu naročito je značaki izveden motiv vinove loze gdje četiri lista poređana geometrijski pravilno oko centra mogu da simbolišu četvoricu jevanđelista, kao prvih prenosi-
silaca Hristovog učenja.⁹⁰

3.2. Ako se sada vratimo polaznom postulatu, koji je prevashodno kulturološke prirode, uz nekoliko drugih bitnih osobenosti, biće neobično važno ukazati osnovni proces koji se zbiva u tzv. imanentnoj strukturi objekta koji analiziramo. A riječ je o semantičkoj transformaciji jednog od dominantnih motiva mozaika — motiva vinove loze. Utvrdićemo da jedan isti motiv (: *vinova loza*) u sebi sadrži bar nekoliko kulturološki relevantnih slojeva. Najprije, kultura vinove loze je na Orijentu i u Egiptu veoma stara (tamo je posvjedočena već 3500. g. prije n. e. pod imenom „erpi“).⁹¹ Nadalje, loza se u kultu boga Dionisa povezuje s misterijama smrti koje su isto tako misterije ponovnog rođenja i spoznaje. Ovo čini lozu i pogrebnim simbolom, čija se uloga nastavlja u hrišćanskoj simbolici.⁹²

Za naš pristup *prožimanju* različitih sistema kultura posebno je važno da se u ovom slučaju pagansko simboličko značenje transformiše u biblijsko jer loza sada postaje Izrael, kao Božiji posjed. On u njoj nalazi svoju radost iščekujući plodove i neprestano je njeguje.⁹³ Srednjovjekovna simbolika često ilustruje poređenje prema kome Hristos objavljuje da on pravi čokot, dok njegovi učenici predstavljaju vinovu lozu, te da ljudi mogu tvrditi da su Božija loza samo ako prebivaju u njemu. U protivnom, samo su izdanak koji vrijedi jedino baciti u vatru (Jovan, 15, 1).⁹⁴ Otuda se motiv na mozaiku pojavljuje saglasno dominantnom hrišćanskom značenju, koje pak implicira transreligijsku značenjsku komponentu. Istovjetno simbolu života, loza je bila i biljni izraz besmrtnosti, a ovome analogno, i vino u arhaičkim predanjima jeste simbol mladosti i vječnog života...

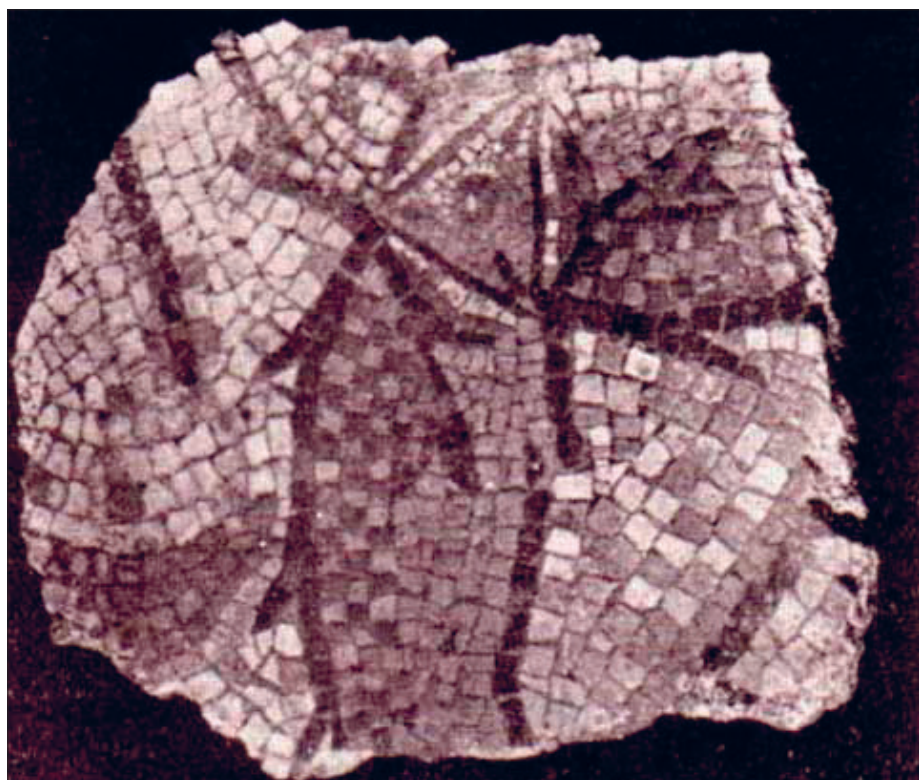
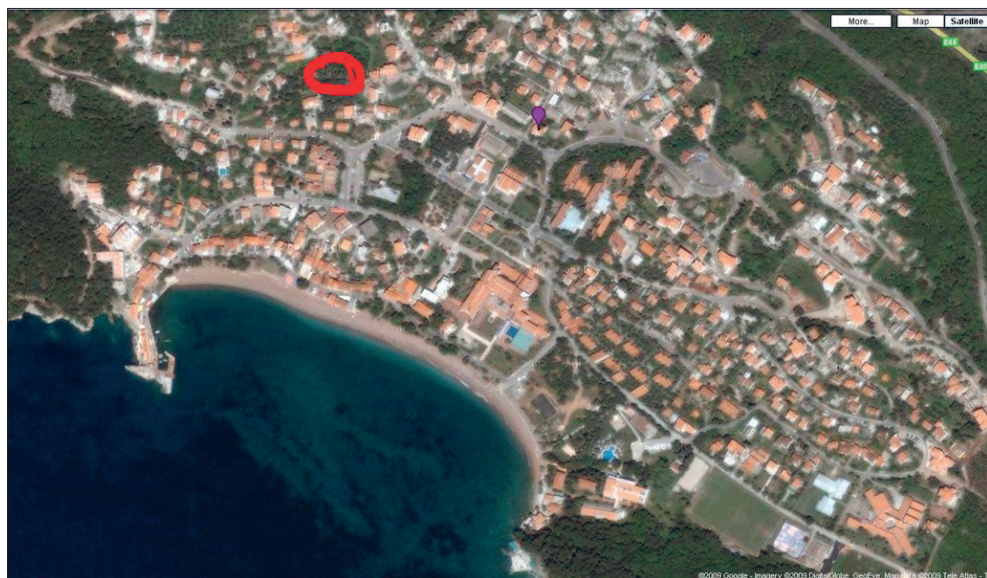
⁹⁰ *Ibid.*

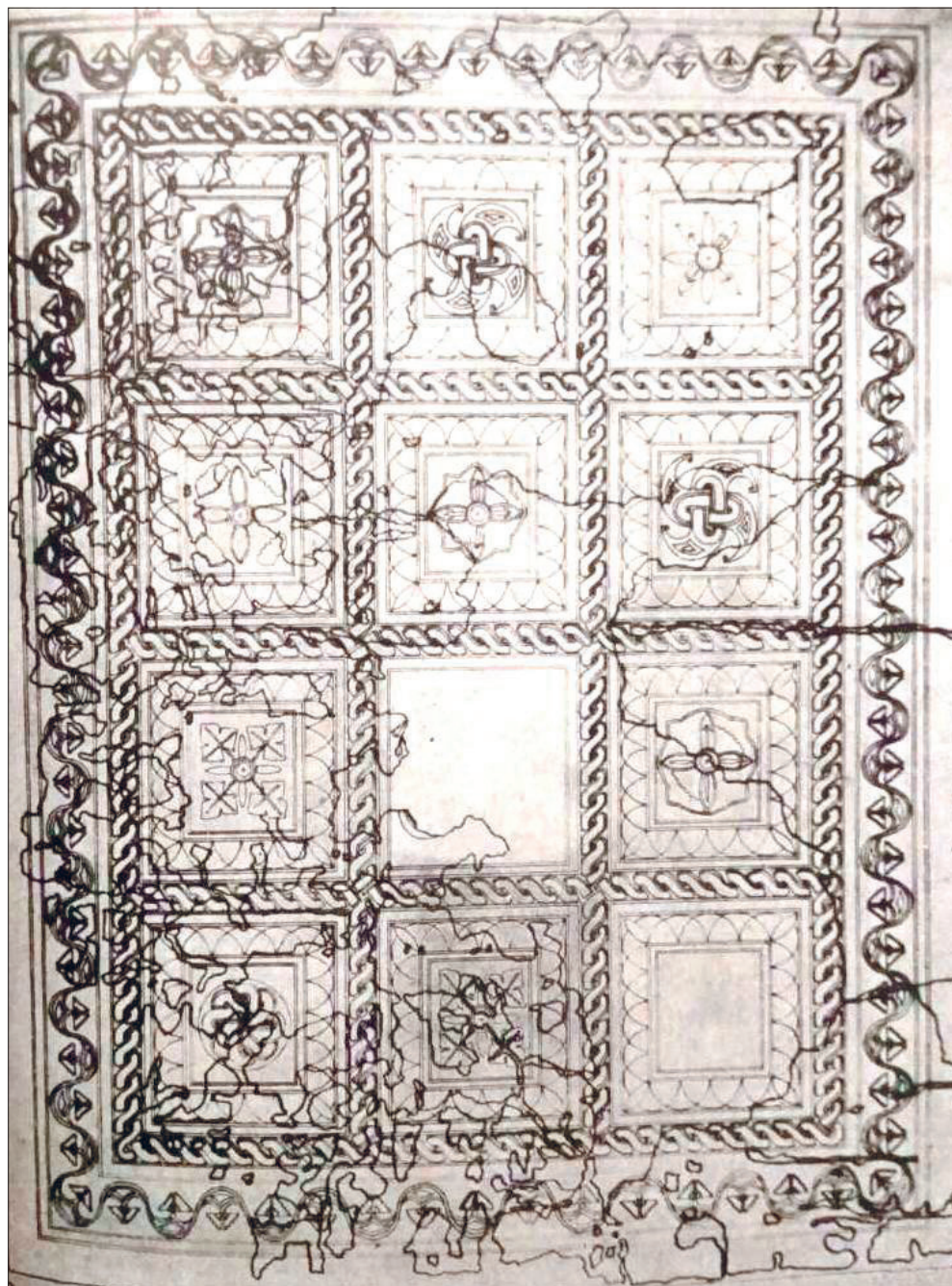
⁹¹ H. Biderman, *Rečnik simbola*, Beograd: Plato, 2004, str. 426.

⁹² Up.: Chevalier, J., Gheerbrant, A. *Rječnik simbola*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1983, str. 360.

⁹³ *Ibid.*, 359.

⁹⁴ *Ibid.*

Ilustracije: Lokalitet i fragmenti mozaičke cjeline





4. *Kulture kao intertekst. Diferencija pojma kulture na prostorima Crne Gore*

4.1. U svom viševjekovnom trajanju (330–1453) Vizantija je bez sumnje bila kulturno (: duhovno, umjetnički, intelektualno) najrazvijenija evropska država, koju je karakterisalo očuvanje nasljeđa antičke kulture i sasvim originalnih i najviših duhovnih postignuća u oblastima hrišćanske teologije, filozofije i umjetnosti. O složenosti relacija vizantijske kulture i potonjih slovenskih kultura nipošto se ne može reći da su bili linearni, posebno ukoliko imamo u vidu primjere koji su „pokazali da je vizantijska civilizacija u svom širenju na zemlje istočne Evrope susretala u različitim slojevima stanovništva otpor koji je povremeno bio moćan i velikih razmera”.⁹⁵ Ali u odnosu na interpretaciju kultura na prostorima Crne Gore neophodno je uzeti u obzir i snažno prisustvo rimske kulture i potonjeg latinskog srednjovjekovlja, koje je odredilo onaj bitan diferencijalni karakter o kulturi i/ili kulturama o kojima je ovdje riječ. Uočavanje koje je, istini za volju, usmjereno na interpretaciju slikarstva i primijenjenih umjetnosti na ovim prostorima, a koje saopštava da su periferni položaj Duklje u vizantijskoj umjetničkoj sferi i jako opterećenje tradicijom koja je naginjala više Rimu nago Carigradu uticali na prve generacije slikara da se osjetnije okreću ka zapadnim uzorima, iako je u političkom pogledu mlada dukljanska država od njega manje bila zavisna.⁹⁶ Riječ je o udaljavanju od ciljeva vizantijske umjetnosti i opredjeljenja za „pouke latinske kulture”, što upućuje na suštastvenu osobinu likovne kulture toga perioda: sinhronu prisutnost dva uporedna toka — romanskog i vizantijskog.⁹⁷

O simultanom prisustvu zapadnih (: latinskih) i istočnih (: vizantijskih) atributa kulture na prostoru današnje Crne Gore neupitno svjedoči nekoliko opštepoznatih primjera. Dovoljno je pomenuti najstariji spomenik s našeg prostora pisan književnim jezikom — *Miroslavljevo jevanđelje*. (Jevanđelistar prepisan i ukrašen na bijelom tankom pergamentu, za humskog kneza Miroslava, Nemanjinog brata, oko 1185. godine.) Umjetnički i ikonografski slikarstvo *Miroslavljevog jevanđelja* kombinuje romanički stil i vizantijsku tradiciju, zbog čega se mogućim izvorom uticaja smatraju prepisivačke radionice centralne Italije. „Nova ispitivanja mozanske umetnosti pokazala su koliko su i studenički reljefi i minijature *Miroslavljevog jevanđelja* vezani za benediktinsku

⁹⁵ Vidi: Obolenski Dimitrije, *Vizantijski komonvelt*, Beograd: SKZ, 1991, str. 332.

⁹⁶ *Istorija Crne Gore*, knj. 2, tom 1, Titograd: Redakcija za istoriju Crne Gore, 1970, str. 223.

⁹⁷ *Ibid.*

umetnost druge polovine XII veka.”⁹⁸ Osnovna sredstva izražavanja iluminatora su linija i zvučni odnosi boja — zelene i crvene, uz osvjetljavanje žutom i zlatom. U minijaturama *Miroslavljevog jevanđelja* do te mjere su se kasnoantički, vizantijski, italski i drugi elementi stopili u jednu cjelinu da ovo djelo čine jedinstvenim spomenikom zajedničke likovne kulture.⁹⁹

Izdvojićemo sada nekoliko posebno karakterističnih primjera.¹⁰⁰

4.2. U VII vijeku i u potonjim vjekovima na naše prostore sa Zapada, posebno južne Italije, dolaze benediktinski monasi, koji su na ovim prostorima osnivali svoje manastire i monaške naseobine.¹⁰¹ Njihova je uloga u prenošenju duhovnog predanja Sv. Benedikta Nursijskog, koji predstavlja „organsku sintezu dotadašnjeg monaškog predanja Istoka i Zapada”.¹⁰² Nema sumnje da je prisustvo benediktinaca moglo imati presudnu funkciju za procese kulturnih/duhovnih prožimanja Istoka i Zapada, Rima i Konstantinopolja. A ovo potvrđuje i istorijski podatak da se južni Jadran nalazio pod čvrstom kontrolom vizantijskog cara, kao i okolnost da je Vasilije I održavao uglavnom dobre odnose s Rimom, naročito prvih godina svoje vladavine, što je moglo uticati na dolazak benediktinaca kojima je u novom okruženju bio namijenjen važan zadatak — dovršetak već započetog procesa hristijanizacije slovenskog stanovništva u priobalju, praćenom njegovom pacifikacijom i saživljavanjem s političkim, društvenim i kulturnim modelima koji su se neumitno širili iz ojačalih sjedišta vizantijske uprave.¹⁰³ Na suštinsku važnost koju su benediktinci imali u razvoju „mikrosvijeta koji je gotovo neprimjetno egzistirao u sjenci vizantijskih gradova”, ukazuje i zaključak Pavla Mijovića da su „upravo benediktinci dali najveći podsticaj melioracionim radovima koji su Barsko polje pretvorili u tle pogodno za uzgoj različitih poljoprivrednih kultura”.¹⁰⁴

⁹⁸ Svetozar Radojčić, *Odabrani članci i studije*, 1933–1978, Beograd — Novi Sad, 1982, str. 155.

⁹⁹ *Istorija Crne Gore*, op. cit., str. 223.

¹⁰⁰ Napominjem da izdvajanje primjera ne smjera ni na kakvu cjelovitost interpretacije analognih fenomena kulture Crne Gore. Pokušava se izdvojiti samo ono što ilustruje opštu tezu, bez namjere da se uključi bilo kakav cjeloviti pregled.

¹⁰¹ Mitropolit Amfilohije (Radović), *Ranohrišćansko predanje*, Sv. Benedikt Nursijski i Sv. Sava. U: *Sveti Sava i svetosavski zavet*, Cetinje: Svetigora, 2009, str. 38.

¹⁰² *Ibid.*, str. 68.

¹⁰³ Up.: Katarina Mitrović, *Benediktinci na području Barske nadbiskupije i Kotorske biskupije* (9. stoljeće — 1571). Ministarstvo kulture Crne Gore, Kulturni centar „Nikola Đurković”, Gradska biblioteka i čitaonica Kotor, 2015, str. 54.

¹⁰⁴ P. Mijović, *O najstarijoj pismenosti Bara. Iz kulturne prošlosti Bara*. Bar: Kulturni centar, 1995, str. 99. U: Mitrović, *ibid.*

4.3. Uticaj zapadne tradicije posebno se uočava u skulpturi i arhitekturi. Valja primijetiti da skulptura u okvirima hrišćanstva posebno mjesto zauzima u zapadnoj, katoličkoj umjetničkoj tradiciji.¹⁰⁵ Uopšte uzev, likovna opozicija: skulptura — ikona, predstavlja jednu od bitnih estetičkih i ne manje teoloških distinkcija hrišćanske estetike Istoka i Zapada. Po svemu sudeći, zapadna tradicija ne samo da se ne odriče skulpture kasnog helenizma, nego se, naprotiv, aktivno razvija s ciljem svjedočenja posredstvom tjelesnosti, u plastici skulpture izraženom, vjernom podražavanju bogoovaploćenja i realnosti Spasiteljevog stradanja. Ovo je sasvim izvjesno na primjerima srednjovjekovnih raspeća, gotskim portalima i statuama svetitelja. Još se u karolinskoj (VIII–IX v) i romanskoj (X–XI v) tradiciji u zapadnoj hramovnoj arhitekturi pojavljuju statue svetih ka kojima se vjernici odnose kao objektima molitve. Imajući ovo u vidu, možemo biti saglasni s tvrdnjom da „naši arhitekti, naši skulptori, ne gledaju samo na Istok, nego i na Zapad”.¹⁰⁶ Neobično je zanimljivo da, upravo imajući u vidu dominantnu vizantijsku paradigmu, ovaj zaključak ima važnu razlikujuću funkciju u odnosu na, primjera radi, rusku srednjovjekovnu tradiciju. Ovoj je, po svemu sudeći, primjereniji pojam „transplantacije”, s obzirom na neposredno učešće vizantijskih graditelja i potom ruskih, koji su vizantijsko umijeće dosljedno primjenjivali. Uprkos unosenju elemenata sopstvenog „mjesnog tehničkog usavršavanja”, vizantijski uticaj na crkveno graditeljstvo je bio dominantan.¹⁰⁷ I zaista, osobenost koju, primjerice, Milan Kašanin pridaje srpskoj srednjovjekovnoj umjetnosti, najvećma se dâ potvrditi upravo na primjerima skulpture i arhitekture crnogorskog priobalja. Iz ovoga slijedi zaključak koji bi mogao biti predmet sporenja, ali za koji, posebno u fenomenima skulpture i arhitekture, ali ne samo njima, postoje jaki argumenti. Otuda je netačan utisak da naša umjetnost ima isključivo ili izrazito obilježje vizantijskog stila; kad

¹⁰⁵ Iz ugla teologije, moguće je postaviti

¹⁰⁶ Milan Kašanin, *Kamena otkrića*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2004, str. 38.

¹⁰⁷ Ур.: «С введением христианства русское зодчество испытало плодотворное влияние каменной архитектуры Византии и подвластных ей стран. На Русь приезжали византийские мастера. Однако благодаря наличию на Руси многовековых навыков деревянного зодчества вскоре появились и собственные строители каменных сооружений. Эти первые русские строители, воздвигая храмы в сложных византийских традициях, вносили в свои создания местные технические усовершенствования, стремились отразить свои местные вкусы, приспособливали здания к местным условиям. Священное с церковью византийское влияние было на первых порах по преимуществу церковным». Лихачев Д. С. *Культура русского народа X–XVII вв.* М: Академия наук СССР, 1961, с. 24.

bismo se zadržali samo na skulpturi, piše Kašanin, činilo bi nam se da je naša umjetnost skoro sva romanska, posmatrana u cjelini — s građevinama, s freskama i umjetničko-zanatlijskim predmetima — „naša umetnost je isto toliko srodna sa Zapadom koliko i Vizantijom... Njena osnovna crta nije eklektizam, već sinteza”.¹⁰⁸ A ova srodnost je, saglasno konkretnom geografskom prostoru, najveća s Italijom (: Venecijom). Slijedi zaključak krucijalan za naš polazni postulat, prema kome su zemlje na jadranskim obalama (između ostalih, današnji prostor Crnogorskog primorja), činile umjetničko i kulturno jedinstvo srednjovjekovnog svijeta: „U koncentričnim krugovima jedne civilizacije međunarodnog tipa, u isto doba, u sličnim prilikama, s nasljedstvom koje je skoro istovetno, umetničke tvorevine su skoro uvek bliznakinje, ili starija i mlađa sestra, nalik jedna na drugu.”¹⁰⁹ U ovome se izdvaja romanska skulptura kao dio romanske arhitekture jer nije dio jednog autora, zemlje ili naroda, „ona je međunarodna; skoro sve svoje elemente ona je uzela sa Istoka, ili ih nasledila od antike i proto istorijskih plemena.”¹¹⁰ I u drugim se istraživačkim poduhvatima stav o nesumnjivom prožimanju stilova, primjerice u arhitekturi i skulpturi, dopunski dokazuje. Akademik Vojislav Korać savršeno eksplicitno tvrdi „da se već u prvoj polovini XII vijeka vodeći graditeljski poduhvati ostvaruju u stilu zrele zapadno-evropske romanike”.¹¹¹ Tradiciju dvojakog prožimanja posebno je istakao Milan Kašanin u odlučnom stavu da ovu tradiciju (: tradiciju dvojakog prožimanja) nije mogao dovesti u pitanje ni raskol crkve „ni osnivanje samostalne serpske arhiepiskopije”.¹¹² Otuda arhiepiskopu Danilu II „nije bio zazorno da rimokatolik Vita bude protomajstor dečanske crkve”, kao što za

¹⁰⁸ *Ibid.*, str. 39.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.* Milan Kašanin u okviru ove analize, koja je za nas posebno podsticajna zadržavši postavljajući u prvi plan teze o mediteranskoj sintezi, otvara i zanimljivo polemičko polje u kome sučeljava dva prisutna aksiološka koncepta. Naime, prema autoru *Kamenih otkrića*, umjetnost Raške i potom Moravske oblasti nadilazi sve u to vrijeme stvoreno i ističe: „U Primorju, specijalno, nema ni jednog spomenika koji bi se mogao meritati sa njima, ni po originalnosti, ni po lepoti, ni po značaju koji su stekli te građevine na izmaku srednjeg veka na međunarodnom terenu. Krajnje je vreme svesti na razumnu meru ulogu koju su u istoriji srpske umetnosti imale primorske zemlje, čija važnost je dobila groteskan oblik u očima istraživača koji gledaju na umetnost kroz konkavne naočari.” Nema sumnje da je riječ o podsticajnom stavu, koji zaslužuje potanku analizu, koja nažalost sada izlazi iz okvira našeg osnovnog zadatka.

¹¹¹ Dr Vojislav Korać, *Arhitektura. U: Istorija Crne Gore*, 2, tom 1, Titograd: Redakcija za istoriju Crne Gore, str. 117.

¹¹² Kašanin, *op. cit.*, str. 42.

fratra Vitu nije moglo biti sporno da gradi pravoslavnu crkvu.¹¹³ Kašanin uz to zapaža da su pravoslavni slikari radili freske i po katoličkim hramovima u Kotoru, da su u Dubrovniku kraja XV i početka XVI vijeka slikane ikone u duhu pravoslavne ikonografije i u vizantijskom stilu. Ova teza o simbiozi paradigmi ilustruje se i primjerom natpisa na zaponu zahumskog kneza Petra, koji je ispisan pola srpski (ćirilicom), a pola latinski. A kad je o ćiriličkom pismu riječ, naglašava da su se njime služili ne samo pravoslavni, već i katolici na Primorju — „njom su se, još u XV vijeku služili i benediktinci”. Stoga: „Tuđinac koji je stao pred Pantokratorovu crkvu u Dečanima jedva je mogao pomisliti, gledajući njenu arhitekturu i skulpturu, da nije pred njim rimokatolička bazilika, a kad se prvi put obreo pred freskama u katedrali Sv. Trifuna u Kotoru, teško da je mogao zaključiti nešto drugo nego da su pravoslavne.” Istočni/vizantijski i Zapadni/latinski, jedan od najučinenijih poznavalaca srednjovjekovne umjetnosti poima kao jedinstvo u kome se razlike vezuju za varijante lokalnih škola, koje zavise od geografskog položaja, vremena i društva.¹¹⁴

4.4. Uz to bi trebalo posebno ukazati na doprinos „kulturnoj atmosferi, koja je uvek vredna osnova za razvoj književnosti”¹¹⁵, stalnog prisustva stranaca na tim prostorima. Akademik Zlata Bojović je utvrdila da su to, s jedne strane, bili mnogi učitelji, sveštenici, umjetnici, zlatari, koji su, bježeći pred Turcima, dolazili iz Srbije, navodeći primjer Melka Šišmana koji se poslije Maričke bitke doselio iz Novog Brda u Kotor, izradio putir za Manastir Svetog Đorđa i sl. Poslije pada Carigrada 1453. mnogi učeni Grci, sveštenici, slikari... dospjeli su takođe u Kotor, u čijoj je kulturi velikog traga ostavila čuvena slikarska škola grčkih majstora i dr.¹¹⁶ A s druge strane, istaknuta je prisutnost obrazovanih Italijana, posebno poslije uspostavljanja mletačke vlasti, koji nesumnjivo unose komponente kulture drugog, latinskog prostora. Posebnu pažnju u ovome trebalo bi posvetiti stvaranju biblioteka i njihovog sadržaja, s obzirom na to da odražavaju tokove literature toga vremena.¹¹⁷

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.* Kašanin navodi i primjer koji ukazuje na dalekosežnu razliku u odnosu na savremeno doba. Izdvaja primjer u kome je kraljica Jelena darivala crkve u Italiji ne stoga što je katolkinja, „nego što je to bila vekovna tradicija, koju je prihvatio niko drugi nego ‘koren loze Nemanjića’, sv. Simeon Mirotočac, koji je obdarivao crkve”, ne samo u Carigradu i Jerusalimu, već i u Bariju i Rimu”. *Ibid.*, str. 43.

¹¹⁵ Prof. dr Zlata Bojović, Književni život renesansnog Kotora. U: *Knjiga o Kotoru*, ur. Katarina Mitrović, Beograd: Tenduro Menadžment, 2014, str. 94.

¹¹⁶ Up.: *op. cit.*, str. 95.

¹¹⁷ *Ibid.*, 96.

4.5. Ipak, jedan od najvažnijih pojmova komparativne teorije književnosti, ali i kulturologije — termin *kulturne transplantacije*, pokušaćemo da promislamo najprije u okvirima odnosa spram vizantijske paradigme, imajući na umu prisutnost druge, latinske komponente, ne manje konstitutivne za sistem kulture crnogorskog priobalja. Već je kazano da temeljno značenje u ovom pristupu pridajemo važnom atributu pojma kulturne transplantacije,¹¹⁸ posebno stoga što je, prema našem uvjerenju, već samom pojmu transplantacije u izvjesnoj mjeri imanentan receptivan odnos. U bližem određenju, pojam kulturne transplantacije zasniva se na konstitutivnom primatu jedne kulture, koja otuđa u cjelini uslovljava nastanak druge kulture; ili, drugačije rečeno, transplantacija znači prije svega, prethodno postojanje jedne kulture koja transplantacijom fundira formiranje i/ili stvaranje druge kulture. Jasno je da se u našem slučaju ovaj konstitutivni primat odnosi na Vizantiju, a pozicija, *grosso modo*, uslovno statičnog primaoca na prostore slovenskih zemalja, Bugarske, današnje Srbije i Crne Gore, posebno. Kako je uočio Dimitrije Bogdanović, imamo li u vidu književnost, radi se o stvaralačkom dejstvu tekstova vizantijske književnosti, prenijetih „presađivanjem”, dakle „transplantiranim” u narod koji je do tada sasvim ne samo izvan kruga civilizacije u koju se ovim procesom uključuje, nego čak i civilizacije uopšte.¹¹⁹

Nema sumnje da se ovim procesom ne transplantira kultura kao totalitet, nego da se transplantacijom preuzima samo jedan, prethodno strogo definisan dio opšte kulturne paradigme. Jer kako piše Dmitrij Obolenski, „...ma koliko da je jak početni nagon da se prihvati *in toto* kultura povezana sa višom snagom, bogatstvom i duhovnom uzvišenošću, pri tom od izuzetnog ugleda, istočnoevropska društva nikad nisu primala vizantijsku civilizaciju u celini”,¹²⁰ ili Jerjomina prema kome je „samo ... jedan deo vizantijskog književnog nasleđa prisutan u slovenskoj književnosti, pa i to — samo jedan karakterističan deo, karakterističan po svojoj starini, ili po ortodoksiji, i mnogo više ranovizantijski nego vizantijski u pravom smislu reči”.¹²¹ Kada je o staroslovenskoj kulturi riječ, radi se o dominantnom opredjeljenju za tok crkvene vizantijske/hrišćanske duhovnosti, nasuprot „laičkom, humanističkom toku kojim se u vizantijski svet

¹¹⁸ Termin *transpalantacija* (трансплантация) u značenju književne transplantacije (литературная трансплантация) prvi je upotrijebio Dimitrij Lihačov u studiji *Развитие русской литературы X–XVII веков*, Ленинград, 1973, c. 15–23.

¹¹⁹ Up.: Bogdanović, Dimitrije, *Recepcija vizantijske književnosti u srednjovekovnoj Srbiji*, *Književna reč*, br. 307, 10. oktobar, 1987.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ U: D. Bogdanović, *Stara srpska biblioteka, LMS*, godina 147, novembar 1971, knj. 408, sv. 5. str. 602.

pokušavala ponovo uvući helenska filozofirajuća, radoznala učena misao profanog duha”.¹²² Pitanje uticaja na kulturu južnoslovenskih prostora najvećma se tiče utvrđivanja stepena prisutnosti tzv. profane vizantijske kulture, koja je najvećma bila poznoantička. Drugačije rečeno, do koje je mjere na našim prostorima bilo moguće uočiti prisustvo antičke književnosti i filozofije — ili ove u slovenskoj recepciji gotovo da nije ni bilo? Drugačije rečeno, zašto je (za razliku od južnoslovenskog prostora) zapadnom svijetu bila neophodna filozofija, zajedno sa sistematikom, bogoslovskim traktatima, *summom teologie*? Viktor Živov navodi primjer koji je bez ostatka na naš prostor primjenljiv: dok su na Zapadu XII i XIII vijeka, „pažljivo i ozbiljno” čitali Blaženog Avgustina, u Rusiji nijesu čitali nijednog crkvenog autora: ni Svetog Vasilija Velikog, ni Svetog Jovana Zlatoustog.¹²³ Analogno pitanje postavlja Dejvid Bredšou (David Bradshaw), primjećujući da se u okvirima „istočne tradicije” ne nazire nikakav napor da se njeni temeljni pojmovi obuhvate „nekom dogmatskom sintezom”.¹²⁴ Ovo stoga jer su Vizantinci podrazumijevali „da je ono što su rekli Oci ispravno i konačno, a svoj zadatak su videli u primeni nasleđene mudrostina trenutne probleme”.¹²⁵ Uz to Bredšou predlaže i objašnjenje „ovog konzervativizma”,

¹²² *Ibid.*

¹²³ Виктор Живов, *Византия не виновата*, Журнал *Нескучный сад*, <http://www.nsad.ru/articles/viktor-zhivov-vizantiya-ne-vinovata> (5. 3. 2018).

¹²⁴ Vidi: Dejvid Bredšou, *Aristotel na Istoku i Zapadu*, Beograd: Martiria — Karlovac: Eparhija gornjokarlovačka, 2012, str. 331. Nije naodmet pitati da li bi ova „dogmatska sinteza” predstavljala neku vrstu filozofskog mišljenja koje se najčešće imenuje kao *religiozna filozofija*. Ne može biti sumnje da ako filozofiju razumijevamo kao prevashodno kritičko mišljenje, koje je najbliže povezano sa „slobodom i traženjem istine” i saglasno njegovom pravilu — u sve sumnja, sve ispituje, u svemu vidi ne dogmat, „već samo problem, predmet kritičkog istraživanja” (M. Đurić) — onda ova s bogoslovljem kago ga poima istočna tradicija, ne može imati nikakve veze. Jer se „filozofija (se) sastoji od postavljanja pitanja, argumentisanja, isprobavanja ideja i razmišljanja o mogućim argumentima protiv njih, i ispitivanja koliko naši pojmovi stvarno funkcionišu” (Tomas Neigel, *O čemu je zapravo reč?: Vrlo kratak uvod u filozofiju*, Beograd: Službeni glasnik, 2005, str. 8). Saglasno ovome, filozofija je mišljenje o mišljenju, ona je racionalno kritičko mišljenje... ona je podstrek na mišljenje. Ova razlika je posebno radikalno postavljena u Đurićevoj tezi da „Početak filozofije nije nikakva sveta tajna, nikakvo natprirodno zbivanje, nikakav dar božanske milosti... Ali je taj početak prevashodno ljudska stvar, zapravo najviše ljudska od svih ljudskih stvari. Samonalženje i samoosvešćenje logosa u filozofiji nije nikakva zakulisna patvorina onostranih sila, nego čisto ovozemaljska, ljudska privilegija. Jer je čovek nosilac tog zbivanja, filozofija počinje u subjektivnosti čoveka, začinje se i razvija u ljudskom mišljenju” (Mihailo Đurić, *O potrebi filozofije danas*, Novi Sad: Prometej, 1999, str. 270).

¹²⁵ Bredšou, *ibid.*

koje nalazi u dalekosežnom stavu da se: „*apofatika* (kurziv S. J.) ... nalazi u korenu čitave istočne tradicije. Kakav ja smisao raspredanja priča o Bogu kad se On može poznati samo opitno.”¹²⁶

Imajući ovo u vidu, s najvećom ozbiljnošću se ima postaviti pitanje: koji se bitni elementi koje sadrži paradigma (vizantijska duhovnost / vizantijska poetika) pojavljuju u strukturi kulturnog submodela (: kulture Crne Gore), a rezultat su recepcijskog procesa?

Ali da bismo odgovorili na ovo pitanje, valja prethodno odgovoriti na pitanje osnovnih tekstova koji se složenim postupkom u kulturu Crne Gore srednjeg vijeka prenose. O kojim je tekstovima preciznije riječ?

4.6. U osnovi, prvi inicijalni fond svih staroslovenskih književnosti (prvi sloj ćirilometodijevskog nasljeđa), procesom transplantacije preuzet, uopšte uzev, predstavlja recepciju biblijske misli, riječi i stila, ranovizantijske i latinske liturgijske drame, sakramentalno-mističke retorike, jezgra vizantijske himnografije, hagiografsko-istorijske svijesti, narativnih književnih struktura i, najzad, pravnog normativnog izraza. Dominanta procesa transplantacije u interpretaciji književnih relacija vizantijske i slovenskih književnosti, koja se bez ostatka može primijeniti na relacije kultura, omogućila je D. S. Lihačovu da zaključi da: „ove literature pripadaju jednome tipu i ulaze u zajedničko vizantijsko-slovensko područje. One imaju ne samo slične nego i zajedničke spomenike: crkveno bogoslužbene, hagiografske, prevodne i originalne. I ove literature se podvrgavaju istim estetskim principima. Zajednička im je poetika.”¹²⁷ Jedan drugi ruski istraživač, V. M. Živov u izvjesnoj mjeri osporava ovaj stav jer ističe da „kultura Kijevske Rusije ne ponavlja i ne transplantira njoj savremenu vizantijsku kulturu, nego usvaja jedan njen izolovani fragment, ali i u tom fragmentu prenosi suštinske akcente smisla” (существенным образом переставляет мы слова е акценты).¹²⁸

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ D. S. Lihačov, *Poetika stare ruske književnosti*, Beograd, 1972, str. 7.

¹²⁸ Vidi potanko obrazloženje ovog stava: «Это общее утверждение не означает, конечно, что в культуре и литературном наследии Киевской Руси не может быть обнаружено никаких следов византийской гуманистической традиции. Поскольку русско-византийские отношения не сводились лишь к церковно-политическим, но распространялись на торговлю и ремесло, поддерживались хотя и редкими, но все же случавшимися браками русских князей с представительницами византийской знати (ср. брак Олега Святославича), поскольку киевская элита обладала какими-то сведениями о жизни константинопольского двора, отдельные заимствования из обихода византийского двора и знати могли проникать в Киев. Один из опосредствованных рефлексов подобных заимствований обнаруживается,

4.7. Nasuprot ovome, D. S. Lihačov formuliše zaključni stav koji dosljedno proishodi iz njegovih opsežnih istraživanja, da je „stara ruska književnost do XVI v. sačinjavala (je) jednu cjelinu sa literaturom drugih pravoslavnih zemalja. Zajednička literatura bila je u ovom slučaju čak i važnija od zajedničkog književnog jezika i bliskosti nacionalnog jezika.”¹²⁹ Sa ovim je u strogom smislu saglasan akademik Dimitrije Bogdanović, jer se u njegovom bazičnom stavu nahodi pomenuta misao Lihačova: „Književno delo X i XI veka, prevodno ili originalno, bilo je opšte dobro svih Južnih Slovena, ali je ono upravo zbog toga ušlo u genezu i svake posebne, nacionalne južnoslovenske književnosti.”¹³⁰ Otuda, ne može biti spora da je proces recepcije dominantne vizantijske kulture (: kulturne paradigme) uključivao različit stepen *transformacije* sadržaja koji su bili primani.

Problem procesa transformacije u okvirima pomenutih pojmova recepcije i/ili transformacije može se posebno ubjedljivo pokazati ukoliko imamo u vidu temeljne pojmove hrišćanstva i njegovog prijema (: prenošenja) u okviru prethodne slovenske (: paganske) kulture. Problem o kome je riječ izaziva sporenja koja se, *grosso modo*, zasnivaju na metodološkom principu ili-ili: ako se utvrdi prisustvo nekog drugog religijskog elementa u okvirima ovoj različite kulture (: religije), ova potonja se ima pokazati neautentičnom i manje vrijednom.

Moglo bi se reći da se ovaj proces složenih relacija najbolje uočava u dešifrovanju paganskih slojeva slovenske kulture i posebno u odnosu na njih „inkorporiranog” sloja hrišćanske kulture. Primjerice, u hrišćanskoj pravoslavnoj kulturi južnoslovenskog prostora „...mnogi elementi drevne religioznosti veoma su dobro sačuvani pod koprenom hrišćanske vere. U XII veku čitav slovenski svet već je primio hrišćanstvo, iako je na samom početku taj prijem bio ‘spoljašnji’”.¹³¹

возможно, в Молении Даниила Заточника, в том пассаже, где говорится о подвигах жонглеров, показывающих монарху свою храбрость (Зарубин 1932, 70–1; Колуччи и Данти 1977, 190–191). Подобные элементы, однако, занимают в культуре Киевской Руси периферийное положение, положение не самостоятельного пласта культуры, а окказиональных заимствований, оказавшихся вне своего контекста.» В. М. Живов. *Разыскания в области истории и предистории русской культуры*. М, 2002. С. 82–83.

¹²⁹ Lihačov, *op. cit.*, str. 20.

¹³⁰ Vidi: *Istorija srpskog naroda, I*, Beograd: SKZ, 1964, str. 218.

¹³¹ Сретен Петровић, *Српска митологија*, Систем српске митологије, I књига, Ниш: Просвета, 1999, стр. 7. <https://slobadidi.files.wordpress.com/2010/12/sreten-petrovic-sistem-srpske-mitologije.pdf>

Ovaj fenomen Viktor Živov formuliše kao dvovjerje, pridajući mu značenje osobenog karaktera ruske kulture. Dvovjere Živov definiše kao prisustvo sačuvanih paganskih vjerovanja i obreda uporedo s hrišćanskim, što se često razmatra kao osobenost ruske narodne kulture, a koja konstituše principijelnu razliku između

Sreten Petrović s pravom uočava da se evolucija religijskih predstava odvijala tako da nije bilo potpune smjene jedne forme drugom, nego je dolazilo do preklapanja, prepokrivanja starijeg sloja mlađim, novijim.¹³² Prihvatimo li ovu tezu, imamo pravo govoriti o samosvojnomo *coniunctio oppositorum*, posebno karakterističnom za prostore Crne Gore, možda primorske u najvećoj mjeri.

U ovome je posebno važno obratiti pažnju na značenje termina „preklapanje”, „prepokrivanje”, koji upućuju na prožimanje (: *coniunctio*), a koji je možda najprecizniji termin ukoliko imamo u vidu pravu prirodu ovih relacija. Arhaične predstave, ponikle na ranijim stupnjevima razvoja, produžile su da egzistiraju, bez obzira na to što su preko njih obrazovani gornji a naknadni, noviji slojevi.¹³³

Izazovna tema za antropološko mišljenje je sud, neobično blizak Viktoru Živovu, koji je kod nas prvi konzistentno razvio Veselin Čajkanović. Ugledni srpski antropolog smatrao je da su prilikom prijema hrišćanstva, strogo uzet, pojedini hrišćanski svetitelji i likovi pretvoreni u zamjenike starih prehrišćanskih božanstava i da se narod sada obraća njima isto onako kao što se obraćao nekada svojim prastarim bogovima u kojima je vidio otjelovljenje bilo kulta predaka, bilo kulta prirode.¹³⁴

Ovaj složeni odnos recepcije i transformacije fenomena religijske kulture, podrazumijeva poznati Čajkanovićev stav o Božiću i badnjaku: „Kad je srpski narod primio hrišćanstvo, i sa njime i sve praznike za koje je pravoslavna crkva znala, otpočeo je praznovati i Božić. *Taj crkveni Božić došao je da zameni nekoliko starinskih praznika, koje je i naš narod praznovao u vreme zimskih solsticija* (kurziv S. J.).”¹³⁵ „Upravo, to nije bila zamena, već kompromis:

ruske i zapadnoevropske kulture (: «Двоеверие, т. е. сохранение языческих верований и обрядов наряду с христианскими, часто рассматривается как особенность русской народной культуры, создающая принципиальное различие между русской и западноевропейской культурной ситуацией». *Двоеверие и особый характер русской культурной традиции*. У: Живов В. М. *Разыскания в области истории и предыстории русской культуры*. — М., 2002. — С. 306–316.) Ovakvo formulisan sud podliježe, međutim, dvojakoj kritici: najprije, upravo analogne osobenosti južnoslovenske kulture dovode u pitanje tezu o strogoj osobenosti ruske narodne kulture, a potom, ne manje, njeno oštro razgraničenje od sistema zapadnoevropske kulturne tradicije u kojoj ovi atributi (: atributi dvovjerja) ne bi bili prisutni. Po svemu sudeći, opravdano je uočiti razliku u stepenu prisutnosti, iz koje nipošto ne proishodi i njihova međusobna isključivost.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Веселин Чајкановић, *Из српске религије и митологије*, Сабрана дела из српске религије и митологије. 1–5. Београд: Српска књижевна задруга, 1994, стр. 53.

starinski praznici produžili su da žive i dalje, samo im je crkva dala novo ime, novo objašnjenje i nekolike dosta beznačajne detalje iz hrišćanskog kulta. Koji su bili ti starinski praznici, mi ne znamo; ali iz božićnih običaja, koje naš narod još uvek sa puno pijeteta čuva, u stanju smo da o njima, o njihovoj sadržini i cilju, izvučemo dosta zaključaka.

„Neki od tih običaja (npr. badnjak)¹³⁶, razna vraćanja i proricanja, običaj prošenja, itd. poznati su i drugim nama srodnim narodima; drugi opet (npr. pečenica, polaženik) postoje, izgleda, samo kod Srba: da li slučajno (zato što su kod ostalih naroda zaboravljeni), ili zato što su srpski specijalitet, ne možemo uvek sa sigurnošću reći.”¹³⁷

4.8. Na koji način su tradicionalni paganski praznici nastavili da žive, sada dobijajući novo, hrišćansko značenje, ubjedljivo pokazuje književno djelo Stefana Mitrova Ljubiše (1824–1878). Sam Ljubiša je u *Predgovoru* prvom izdanju *Pripovijesti crnogorskih i primorskih* („U Zadru, ljeti 1875”) eksplicitno formulisao funkciju sopstvenog književnog tvorenja. Naime, Ljubiša piše da je njegova „namjera bila da ovom radnjom učuvam nekoliko znamenitijih događaja svoje otadžbine, a da uzgred opišem način življenja, mišljenja, razgovora, vrline i poroke svojih zemljaka, pak sve to da predam potomstvu onako kako sam čuo i upamtio od starijih ljudi, jer vidim da se svaki dan te stvari

<http://svetlost.org/podaci/Veselin%20Cajkanovic%20-%20Iz%20srpske%20religije%20i%20mitologije%20I.pdf>

¹³⁶ Бадњак (серб.-хорв. Баднак, болг. бѣдник), в јужнославјанској мифологији персонаж, воплощаеми «рождественским поленом», пнѣм или веткой, сжигаемой в сочельник (у болгар — в ночь на Коледу, см. Коляда). Бадњак придают иногда антропоморфные черты (борода), называют старым богом, старым Бадняком, в противоположность Божичу, соотносимому с молодостью, новым годом. Б. связан (по данным этимологических исследований) с образом змея у корней дерева (ср. родственные ему индоевропейские персонажи — др.-инд. змея Ахи Будхнья и греч. Пифона). Сожжение Бадняку в конце старого года эквивалентно, таким образом, поражению огнём змея, воплощения нижнего мира, вредоносного начала и знаменует начало нового сезонного цикла, гарантирует плодородие и т. п. (ср. ритуал выбивания искр из горящего соп Бадняка, рождающийся магической формулой — пожеланием умножения скота по числу искр).

Лит.: Топоров В. Н, *Аби будхња. Баднак и др.*, в сб.: *Этимология*. 1974, М, 1976.

В. И, В. Т. Иванов В. В, Топоров В. Н, *Бадњак* // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев. — М.: «Сов. Энциклопедия», 1991. Т.1.

¹³⁷ Чајкановић, *op. cit.*

preobražuju i ginu sve što je napredniji doticaj i poplavica tuđinstva”.¹³⁸ Sudeći prema ovim Ljubišnim stavovima koji predstavljaju neku vrstu sažeto iznesene eksplicitne autorove poetike, jasno je da je tradicijska i/ili etnografska kultura za njegovo književno stvaralaštvo predstavljala bitan konstitutivni element.¹³⁹ Ili, drugim riječima, izgleda opravdano uvjerenje da je u prvom planu Ljubišnog interesa određeni segment istorije, a ovaj je, prema Ljubišinom programu, mimetički doslovno prisutan u tvorevinama usmene tradicije. Otuda se između istorije i folklora uspostavlja neka vrsta identiteta: folklor poprima prevashodno funkciju nacionalne istorijske svijesti, koja čuva ono što je za biće naroda suštastveno.

Na prvim stranicama *Skočidjevojke*, pripovijetke, uoči Variva dne (Svete Varvare), u okviru svog narativnog diskursa Katna, junakinja pripovijesti, potanko objašnjava tradiciju („kako je navikla”) „sjutrašnjeg gatanja”. Posebno je karakteristično da se za svetiteljku Varvaru veli da je „mučenica, koja je svoju krv za vjeru protila”,¹⁴⁰ ali se u ovaj, bez ostatka, hrišćanski iskaz unosi ubjedljiva slika paganskog ishodišta, suprotna svakom hrišćanskom nahođenju. Naime, Ljubišina junakinja, koja sada predstavlja, nema sumnje, folklornu protagonistkinju, najprije nas obavještava, odgovarajući na muževljevo pitanje, da je „u prvi mrak po običaju” utopila varice u lopižu da ukisnu („da sutra gataš kako si navikla”) i dalje, na Stevanovo pitanje „odgonetaj kako ćeš sutra da gataš”, daje potanko objašnjenje:

„Pošto se skuhaju (varice), staviću pokritu lopižu na hlad, da se varice slede i da do kapi vodu ispiju; pa kad se slegnu i smrznu, prekrstiću se tri puta, smaći zaklop i gatati po onoj površini, hoće li nam biti ljetos dobra i napretka, ako ushoće Bog; kakva će da bude ljetina, marva, čela i hoćemo li te ženiti.”¹⁴¹

Jasno je da je ovdje riječ o gatanju (kako se doslovno ovaj magijski čin imenuje u Ljubišinom tekstu), posredstvom kojeg se razotkriva sadržaj ključnih budućih događanja, ili upšte: o dobru i napretku u porodici. Ovdje je svakako

¹³⁸ Стефан Митров Љубиша, *Дјела*, I (I–III), Цетиње — Будва, 1975, str. 20. Svi navodi daju se prema ovom izdanju.

¹³⁹ Jovan Deretić razlikuje tri konstitutivna elementa Ljubišine poetike: istoriju, etnografiju i elementarne forme usmenog narodnog pripovijedanja.

¹⁴⁰ *Sveta Varvara*, hrišćanska mučenica i svetiteljka. Živjela je krajem trećeg i početkom četvrtog vijeka u Maloj Aziji i mučenički postradala radi vjere. Njene mošti su u VI vijeku prenesene u Konstantinopolj, a od XII vijeka se nalaze u Kijevu — danas u Hramu Svetog kneza Vladimira.

¹⁴¹ Стефан Митров Љубиша, *Дјела*, I (I–III), Цетиње — Будва, 1975, str. 110.

prisutna osobenost magijskog koju Frejzer povezuje s naučnim postupkom, jer obje „podrazumevaju da je sled događaja savršeno redocan i izvestan, određen nepromenljivim zakonima čije se dejstvo može *predvideti* i tačno izračunati elementi čudi i slučaja su isključeni iz toka prirode”.¹⁴² Otuda razumijevanje sudbinskog činjenja određuje svekoliko bivstvovanje, podrazumijeva radikalno deterministički (lat. *determinare*) i nepromjenljivi slijed događanja u odnosu na koje slobodna volja, ali i volja vršioaca magijske radnje, ne može imati nikakvog uticaja.

U običaju kome Ljubiša pridaje posebnu pažnju važno je uočiti prisutnost *hrišćanskih* atributa koji se najprije odnose na svetu Varvaru: „mučenica, koja je svoju krv za vjeru prolila”, neophodnost da se protagonista čina (Katna) prethodno „tri puta prekrsti” i napomena „ako ushoće Bog”. Drugačije rečeno, ova tri bitna hrišćanska elementa, od kojih je prvi sama mučenica/svetiteljka Varvara, a posljednji upućuje na nedostupnu Božiju volju, postaju nerazdjeljni činioci strukture jednog hrišćanskom pogledu na svijet, po svemu opozitnog, paganskog rituala.

I uopšte, ova bitna relacija dvije temeljne, simbolički korespondirajuće, ali teološko-dogmatski radikalno suprotstavljene religijske vizure, posebno karakteristične za sistem kulture Crne Gore, predstavlja jedan od onih prevashodnih atributa koji Ljubišino književno djelo čine podsticajnim za dalja semantička, posebno religijska istraživanja. Ili, drugim riječima, ona koja interpretaciji uporedne religijske semantike književnog teksta (a u ovome posebno hrišćanske), pridaju poseban značaj.

Dopunimo ovaj konačni zaključak još jednim primjerom, koji, prema mom sudu, predstavlja najdublji prodor u hrišćansko poimanje egzistencije kao značenja književne tvorevine. Imam u vidu značenjski dalekosežnu rečenicu koju Ruža, glavna junakinja Skočidjevojke, upućuje svojim progoniteljima: *Ako ste i bolji i jači, Bog je vrh svijetu*. Ružina poruka, izgovorena neposredno pred njen *žrtveni čin*, ukazuje na fundamentalnu razliku između nedostupne veličine Božije i propadljive, vremenite ljudske egzistencije. Stoga je posebno važan prvi dio sintagme: *ako ste i bolji i jači...* jer je opominjući spram čovjekove potrebe za moći u širokoj lepezi značenja: od materijalne moći do moći koja se u sili i nasilju pokazuje.

Sažeto rečeno: valja imati uvijek na umu da bilo kakvo ljudsko postignuće, bez obzira na njegovu veličinu (u smislu moći), svagda prebiva u granicama vremenitog i konačnog. Ili, drugim riječima, svaki čin koji je antropocentrični (resp. čovjekov čin određen njim samim) biva propadljiv ukoliko je lišen teocentrične ravni, ravni po kojoj on postaje čin *sub specie aeternitatis*.

¹⁴² Džeims Džordž Frejzer, *Zlatna grana: poučavanje magije i religije*, Beograd: Ivanišević, 2003, str. 58.

4.8.1. Dodatak: Kategorije diskursa kulture — Žrtva

Žrtveni čin Ljubišine junakinje upućuje na još jednu kategoriju kulture kojoj se u Crnoj Gori pridaje poseban značaj — *kategoriju žrtve*. Ovu tvrdnju nije teško dokazivati posebno imamo li u vidu Njegoševu književno djelo u kome je ova kategorija od najveće semantičke važnosti. Po sebi se razumije da ova tema zahtijeva posebno istraživanje, ali je u ovom dijelu samo, poput dodatka, ovlažno postavljamo.

Iako Ljubišina junakinja i njen čin ne pripadaju opsegu koji ima u vidu Dimitrije Obolenski, ipak se oni, na određeni način, mogu uklopiti u jedno važno razlikovanje o kome će nadalje biti riječi. Naime, Obolenski je istakao posebnu crtu istočnoevropskog kulta narodnih vladara koja zaslužuje posebnu pažnju i koja je distinktivna u odnosu na vizantijske hagiografske i političke uzore. Ova osobenost je izražena u posmrtnom slavljenju vladara koji su bili žrtve političkih ubistava i čija se smrt smatrala *dobrovoljnim žrtvovanjem*, koje svjesno podražava Hristovu žrtvenu smrt. Smatrani su mučenicima, ali ne zato što su umirali suprotstavljanjem ili borbom za hrišćansku vjeru, već što su činom nepružanja otpora odabrali da umru kao nevine i dragovoljne žrtve, podražavajući Hrista, koji je položivši svoj život za čovječanstvo, postao glavnim uzorom svih mučenika.¹⁴³

Obolenski ističe da je kult vladara-mučenika našao u slovenskim zemljama najširi prostor za svoj razvoj. Među ovima se kao prvi navodi sveti Venceslas (Vaclav), češki knez, ubijen 929. godine po naređenju svog brata Boleslava koji je želio presto. Ovaj kult nenasilja otišao je korak dalje u biografiji kneza Jovana Vladimira iz Duklje. Biograf opisuje Sv. Jovana Vladimira kao ličnost nalik Hristu, koja se žrtvuje za svoj narod, koja je tražila i stekla mučeničku krunu. U srpskoj srednjovjekovnoj kulturi (istoriji/književnosti) ističu se kultovi dvojice vladara mučenika: svetog kneza Lazara i svetog kralja Stefana Uroša III Dečanskog, svrgnutog s prestola 1331. i ubijenog, po svemu sudeći, po nalogu sina Stefana Dušana. Smatra se za mučenika od druge polovine 14. vijeka. Ali neće biti teško zapaziti da se ovom tipu kulta vladara — dobrovoljnog, nenasilnog mučenika, strogo uzev, ne može pribrojiti sam Lazarev kult. Ako je, naime, kult mučenika (utemeljen češkim knezom Vaclavom i nastavljen ruskim knezovima Borisom i Glebom) zasnovan na „nepružanju otpora, / „odbijanju da se suprotstavi svojim ubicama”, onda kult Lazarevog mučeništva počiva na dijelom suprotnom načelu: otpora/odbrane u kojoj se smrću postiže

¹⁴³ D. Obolenski, *Vizantijski komonvelt*, Beograd: SKZ, 1991, str. 372.

mučenički vijenac i dospijeva u carstvo nebesko. Autor ističe da je vjerovanje da nevina žrtva ubistva može biti smatrana mučenicom, pogotovu ako odbije da se suprotstavi svojim ubicama, prihvaćeno najšire i najspremnije u srednjovjekovnoj Rusiji, u kojoj nalazimo najpopularniji i najrazrađeniji izraz tog vjerovanja u kultu Borisa i Galeba, sinova Sv. Vladimira, koje je 1015. godine iz političkih razloga ubio njihov brat Svjatopolk. Ubrzo nakon smrti obojicu je kanonizovala ruska crkva.¹⁴⁴ Istovjetnom tipu žrtve svetog Vladimira, slijedeći odrednicu Dimitrija Obolenskog, po svemu sudeći, pripada žrtva svetog mučenika Trifuna Kotorskog (lat. Tryphon, još i: Tripun, Trifon). Riječ je, dakle, o dobrovoljnoj žrtvi ili žrtvi koja se zasniva na nepružanju otpora. Neko-like biografske napomene: Frigijski je mučenik iz nepoznatog vremena; prema aktima koja je Ruinart smatrao vjerodostojnim, bilo je to u vrijeme Decijeva progonstva, a mučen je s Respicijem u Niceji. Akta, međutim, nijesu autentična. Tijelo svetog Tripuna je nakon smrti bilo preneseno u Kampsadu, odatle u Carigrad, a iz Carigrada u Kotor (809. god od mletačkih trgovaca). Danas je njegovo poštovanje rašireno diljem svijeta, no velike proslave u njegovu čast ograničene su uglavnom na južnu Italiju, Boku Kotorsku i Dubrovnik. U ikonografiji se predstavlja uvijek kao mladić s kamenom i palmom. U vizantijskoj tradiciji predstavlja se kao mladi vojnik s kopljem.¹⁴⁵

Žrtva koju su 840. god. podnijeli mučeničkom smrću sveta braća Petar, Andrija i Lovro (Petilovrijenci) iz kotorske porodice Zagurović, daje pre malo podataka za moguće tipološko određenje. Razne su verzije njihova mučenja i ubistva. S njima se pominju i franjevačke Kotoranke, blažene Marina i Adama, kojima Crkva još nije odobrila liturgijsko poštovanje, ali ih franjevački red slavi u svom martirologiju kao blažene. Braća Petilovrijenci su mučeništvo podnijeli u mladim godinama — sudeći po izgledu s medaljona na zlatnoj desnoj ruci Sv. Vlaha, izrađenoj u 13. vijeku, u obliku vizantijske narukvice, a čuvanoj u relikvijaru dubrovačke katedrale. Izgledaju mladi i na srebrnoj pozlaćenoj ruci u obliku bokeljske narukvice u kojoj se čuvaju djelovi njihove podlaktice u istom relikvijaru. I danas živi predaja/predanje da su mučenici najprije bili pokopani u okolini mjesta Rose u Bokokotorskom

¹⁴⁴ Obolenski, *ibid.*

¹⁴⁵ Vidi: *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva* i Uvod u ikonologiju Radovana Ivančevića. Uredio Anđelko Badurina, Zagreb: Sveučilišna naklada Liber-Kršćanska sadašnjost, 1985, str. 571; J. Antolović, *Duhovni velikani: sveci Katoličke crkve, I*, Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 1998.

zalivu, gdje se nalaze tragovi najstarije crkve podignute njima u čast početkom 11. stoljeća.¹⁴⁶

4.9. Osobina prožimanja opozitnih ili korespondentnih kulturnih ili religijskih sistema, po svemu sudeći, predstavlja paradigmatsku odrednicu pojma kulture po sebi. To naravno ne isključuje mogućnost relativno preciznog razlikovanja dominante (koja, saglasno primjerima koje ovdje koristimo, može biti paganska ili hrišćanska) i varijanti: načina na koji se ova složena struktura u posebnim primjerima pokazuje. Karakterističan primjer koji posebno ubjedljivo ilustruju tezu o prožimanju različitih religijskih slojeva (: intertekstualni *coniunctio*), posebno na drevnim prostorima Crne Gore, nalazimo u epskoj narodnoj pjesmi *Car Duklijan i Krstitelj Jovan*. Pjesma je zapisanoj od Vukovog glavnog crnogorskog pjevača Todora Ikova Pipera. Valja još podsjetiti da, uopšte, sve pjesme iz druge i treće Vukove zbirke za koje je izdavač naznačio da su iz Crne Gore potiču od istog Vukovog pjevača — Todora Ikova Pipera.¹⁴⁷ Važnost Todora Ikova Pipera razabira se i iz zapažanja Jovana Deretića koji piše da bi bez pjesama kojima pripada i *Car Duklijan i Krstitelj Jovan* bilo teško zamisliti Vukovu zbirku „ne toliko zbog njihovog kvaliteta koliko po tome što sadrže prastara shvatanja i verovanja, što su izraziti primeri pesama od ‘starina’”.¹⁴⁸ Ovu po svemu značenjski dalekosežnu epsku tvorevinu Vuk je objavio propačenu u napomeni pričom istog sadržaja u kojoj su glavni protagonisti anđeo i đavolski car. Značenje i siže, nije teško uočiti, obrnuto su proporcionalni. Naime, u pjesmi se car Duklijan i Krstitelj Jovan igraju krunom / u proznoj verziji suncem, koja pripada caru i jabukom Jovanovom. Krstitelj na prevaru Duklijanu uzima krunu/sunce i nosi je Bogu. Jovan ipak ne izmiče sasvim potjeri Duklijanovoj — ovaj mu otkida dio stopala, posle čega Bog, njemu za utjehu, ljudskom rodu za sva potonja vremena daje ugnuto stopalo. Karakteristično je da Deretić pokušava da dešifruje neku vrstu konkretnog „istorijskog sjećanja” — i u ovom pokušaju izdvaja pjesmu koja je predmet naše analize. Imajući u vidu proznu dopunu pjesme, Deretić je zaključio da je „*pjesma ipak bliža istoriji* (kurziv S. J.), naročito po imenima njihovih junaka, Jovanu Krstitelju koji pripada hrišćanskoj, novozavetnoj tradiciji/mučeništvu, i caru Duklijanu koga su proučavaoci izjednačili s rimskim carem Dioklecianom, videvši u

¹⁴⁶ Vidi: Lav Krivić, *Kotorski sveci, Church in the World*: Vol. 4, No 5–6, Decembar 1969, pp. 508–513; *Spomenik 81. Srpska kraljevska akademija*, Beograd, 1935, str. 45–49.

¹⁴⁷ Vidi: Jovan Deretić, *Srpska narodna epika*, Beograd: Filip Višnjić, 2000, str. 305.

¹⁴⁸ *Ibid.*

pričama, pesmama i predanjima o njemu baštinu iz grčko-rimskih vremena.¹⁴⁹ Tako, na primjer, u mnogim dualističkim legendama car Duklijan predstavlja otjelovljenje zla, božiju radikalnu protivnost, a ovo stoga što je car Dioklecijan u istoriji ostao upamćen kao veliki progonitelj hrišćana. I zaista, postoje podaci koji kao mjesto Dioklecijanovog rođenja navode rimski grad Duklju u današnjoj Crnoj Gori. Ako znamo da se Dioklecijan proglasio gospodarom i bogom, što hrišćani nijesu priznavali (jer za njih postoji samo jedan Bog), postaje nam jasniji razlog tako nemilosrdnog sukoba. Stoga car izdaje Prvi edikt protiv hrišćana 303. godine, a zatim je izdato još nekoliko edikata od kojih je četvrti iz 304. godine vezan za smrt solunskih mučenika Domnusa i Anastasiusa. Spominju se, direktno vezana uz Dioklecijana, i pogubljenja 306. godine vajara hrišćana na Fruškoj gori, koji su odbili za cara napraviti kipove poganskih božanstava, kao i pogubljenja četiri carska gardista koji se nijesu htjeli odreći hrišćanstva. Treba spomenuti i panonskog konjaničkog centuriona Georgija/Đorđa koji je tada takođe pogubljen (*Sv. Đorđe / Sv. Juraj*). Upravo imajući ovo u vidu, iz značenja same pjesme *Car Duklijan i Krstitelj Jovan*, proishode barem tri teorijski neobično zanimljiva problema: najprije, car Duklijan i Krstitelj Jovan su *pobratimi*. Slijedi da su načela demonskog (: zlo) i božanskog (: dobro) opozitna načela, koja stoje u nekoj vrsti ontološke povezanosti.

Napominjem da svi dualistički i/ili monistički (: hrišćanstvo), kosmološki sistemi polaze od radikalne razdjeljenost ova dva načela. Ovdje je, međutim, na djelu obratan aksiološki stav. Naime, car Dukljanin, po svemu nosilac satanskog, zlog načela, na neki način paradoksalno — psihološki i moralno pozitivno je oblikovan. Moglo bi se reći da je upravo on nosilac hrišćanskih osobina poput sažaljivosti, poštovanosti, povjerenja... Ono što je sasvim neuobičajeno jeste da, nasuprot njemu, Krstitelj Jovan obmanjuje i laže, uz dopuštenje Boga koji otuda, istina posredno, takođe učestvuje u prevari, po svemu držeći se jezuitskog načela: *cilj opravdava sredstvo!*¹⁵⁰ Ali ako se božansko biće razumijeva polazeći od načela prožimanja suprotnosti (*coniunctio oppositorum*), onda se ove suprotnosti prisutne u jednom biću mogu označiti antagonizmom Hrist i Antihrist, kao što je to učinio K. G. Jung u svojoj raspravi *Odgovor na Jova*.¹⁵¹ Švajcarski psiholog nas obavještava da „psihološko iskustvo pokazuje da nasuprot onome što nazivamo ‘dobrim’ stoji jedno isto tako supstancijalno ‘zlo’. Kategorije ‘dobro’ i ‘zlo’ nemaju ishodište u čoveku, nego u božanskom

¹⁴⁹ *Ibid.*, str. 128.

¹⁵⁰ Ovom pjesmom se posebno temeljno bavila Anica Savić Rebac u radu *O narodnoj pesmi „Car Duklijan i Krstitelj Jovan”*, koji u potpunoj verziji posebno analiziram.

¹⁵¹ U: K. G. Jung, *Psihološke rasprave*, Novi Sad, 1984, str. 342.

biću.”¹⁵² Suprotnosti se sjedinjavaju u jednome Bogu, pri čemu se božanskom biću zadržavaju atributi transcendentnosti, personalnosti i monizma (nasuprot manihejskom ili gnostičkom dualizmu).¹⁵³

U izvođenju ovakvog teološkog stava Jung je polazio od srednjovjekovne filozofije prirode i njene interpretacije simbola božanskog bića u kojoj je svagda sadržana opozitna struktura Boga kao *complexio oppositoruma*.¹⁵⁴

Za naše istraživanje od najveće je važnosti jedna nešto drugačija, po svemu dalekosežna kulturološka paralela. Kako je utvrdio H. M. Гальковский,¹⁵⁵ (u poglavlju *Dualističke legende Finaca, Srba i Malorusa*), može se uočiti naglašena sižejna analogija naše pjesme sa sižejnim analogijama finskih/karelskih, maloruskih legendi. S ovim je u vezi i istraživanje Bulašova koji naglašava povezanost maloruskih priča o stvaranju svijeta s mitsko-religioznim predstavama američkih indijanaca Čipevaj i legendama karel — oloneckoga kraja, koje su otuda posredno povezane s istovjetnim sižeom naše folklorne tvorevine. Kako objasniti ova sižejna/značenjska poklapanja, pogotovo ukoliko znamo, da nikakvih neposrednih dodira između ovih „geopoetičkih” prostora nije moglo biti? U odgovoru na ovo pitanje neophodno je ukazati na jednu od posebno važnih ravni koja uključuje problem *povezanosti* s tekstovima drugih kultura. Ova značenjska ravan najvećma je sadržana u Jungovom pojmu *arhetipa*, koji predstavlja neko, u odnosu na prostor i vrijeme, *transcendirajuće mnoštvo*, utemeljeno na zajedničkoj bazičnoj paradigmi. Jungova analitička psihologija ovdje ima u vidu *kolektivno nesvjesno* sačinjeno od *arhetipova* koji ne mogu biti individualni ili partikularni. Jer, slijedeći Junga, arhetipske predstave transcendiraju prostor i vrijeme i nemaju nikakve veze s krvlju ili rasnim nasljeđem, niti su lično stečene od strane pojedinca. Postoji, piše K. G. Jung, grupa sadržaja potpuno nepoznatog porijekla ili, po svemu sudeći, takvog porijekla koje se ne može pripisati individualnom iskustvu. Ti sadržaji odlikuju se još nerazjašnjenim specifičnostima, a to je upravo njihov mitološki karakter, koji kao da pripada obrascu koji nije svojstven nijednom pojedinačnom umu ili osobi, već prije obrascu koji je svojstven ljudskoj ličnosti kao cjelini (resp. *čovečanstvu kao celini*).¹⁵⁶ „Iskoristio sam izraz blaženog Avgustina”, piše Jung, „i te kolek-

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ H. M. Гальковский, *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси*, Москва: Индрик, 2000. reprint, 1913/1916. <http://www.vernost.ru/%5Ban>

¹⁵⁶ Karl Gustav Jung, *Analitička psihologija*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavnna sredstva, 2002, str. 46.

tivne obrasce nazvao *arhetipovi*. Arhetip znači *typos* (odgovaraju *mitološkim motivima*).¹⁵⁷ Arhetip predstavlja naslage iskustva čovečanstva koja se stalno ponavljaju. Arhetip predstavlja jednu vrstu pripravnosti da uvek iznova reprodukuju iste ili slične mitske prestave... U tom smislu on je po sebi prazan, formalni element, koji nije ništa drugo nego *facultas praeformandi*, aprioristička mogućnost predstava.¹⁵⁸ Stoga je Jung došao do bazičnog zaključka da ove u strogom smislu pripadaju čovečanstvu u celini i da su zato *kolektivne* prirode.¹⁵⁹ Za naše potrebe je ova oznaka prikladna i od koristi jer kazuje da se kod nesvesno-kolektivnih sadržaja radi o drevnim — ili još bolje — izvornim tipovima, tj. odvajkada postojećim opštim slikama.¹⁶⁰ Napominjem da se analogije moraju zasnivati i na korespondenciji simbola arhetipske strukture kolektivno nesvesnog koji (simboli) imaju najčešće univerzalno/opšte značenje. Jung je u daljim istraživanjima dokazao da *arhetipske predstave* nemaju nikakve veze sa krvlju ili rasnim nasljeđem, niti da su lično stečene od strane pojedinaca. Arhetip znači *typos* (ono što je utisnuto), određenu grupu sadržaja arhajske prirode koji, po formi i smislu, odgovaraju *mitološkim motivima*. Mitološki motivi se u čistom obliku pojavljuju u bajkama, mitovima, legendama i folkloru... Otuda, epska narodna pjesma *Car Duklijan i Krstitelj Jovan* predstavlja jedan od najznačajnijih književnih primjera na kojima se ova Jungova heuristička teza može dokazivati. Nije teško zapaziti da je ovdje uopšte riječ o izuzetno složenom problemu uporednog istraživanja slovenskih kultura u odnosu na vizantijsku bazičnu paradigmu,¹⁶¹ a da se složenost o kojoj je riječ tiče odnosa cjeline i djelova, preciznije, stepena kulturne autonomije djelova u odnosu na paradigmu koju ovi djelovi konstituišu.

4.10. Prije svega, imamo li u vidu razvoj, uslovno rečeno, semantičkog sistema srednjovjekovne književnosti, uočićemo da se još u inicijalnom periodu ili

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ Vidi: Helmut Hark, *Leksikon osnovnih Jungovih pojmova*, Beograd: Dereta, 1988, str. 21–22.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ K. G. Jung, *Psihologija i alkemija*, Zagreb: Naprijed, 1984, str. 349.

¹⁶¹ U ovom kontekstu su veoma značajna i istraživanja odnosa vizantijske i posebnih kavkaskih kultura Jermenije i Gruzije. U ovom slučaju od posebne važnosti su uticaji arapske, persijske, jermenske književnosti i posebno vizantijske književne, bogoslovske i filozofske misli. Vidi: E. Г. Хиндибидзе, *Грузинско-византийские литературные взаимоотношения*, Тбилиси, 1989; Челидзе, Э. Г. *Грузинский перевод космогонического труда Григория Нисского «Шестоднев»*. 1986. Тбилиси. Gruzijски преводи i prerade imaju veliki značaj za poznavanje izvjesnih djela vizantijske književnosti, koja se nijesu sačuvala u grčkom originalu. Vidi: Đorđe Trifunović, *Stara srpska književnost*, Beograd: Filip Višnjić, 1995, str. 14.

periodu *transplantacije* nahode, dominantno zastupljene, sve škole vizantijske *askeze* i *mistike*. Valja istaći da je pojam *transplantacija* posebno karakterističan za rani, inicijalan odnos slovenskih kultura i vizantijske kulturne paradigme. Na prostorima Crne Gore, analogno drugim prostorima srpske, bugarske ili ruske srednjovjekovne kulture, najveće značenje ima prisustvo prevoda asketske literature, nasuprot onoj koja bi se mogla odrediti, strogo uzev, teološkom ili filozofskom. Kako je naprijed ukazano, radi se najprije o prevodima tekstova svih značajnih škola vizantijske škole i mistike. Preciznije, riječ je o južnopalestinskoj školi VI vijeka i njenim predstavnicima: Dorotej, Varsanufije; sinajskoj školi VII veka: Jovan Lestvičnik, Isihije, Filotej, Anastasije Sinajski; sirijskoj školi VII veka: Isak Sirjanin; libijskoj ili sjevernoafričkoj školi ave Talasija (VII v); studitskoj školi Simeona Novog Bogoslova i Nikite Stitata (X–XI v); svetogorskoj školi isihastičke sinteze XIV veka: Grigirije Sinait, Grigorije Palama; Dionisije Areopagita preveden je i čitan na srpskoslovenskom jeziku još u X vijeku.¹⁶²

Ovdje nipošto ne možemo zapostaviti dalekosežan sud akademika Antonija Emila — Tahiaosa „da sveti Sava ne osniva samo srpsku školu na Atosu, nego utemeljuje i opšteslovensku književnu školu”. Stoga je Sv. Sava ličnost znatnog internacionalnog uticaja i značaja, i nije slučajno što se njegov lik može vidjeti na ikonama i zidovima crkava i u drugim hrišćanskim pravoslavnim zemljama.¹⁶³

4.11. Valja izdvojiti jednu od posebno dominantnih osobenosti razvoja kulture na tlu Crne Gore. Naime, pomenuta prisutnost prevodne vizantijske, ali i originalne literature, koja je sasvim precizno određena dominantnom monaškom ili asketskom semantikom, ima svoj neobično konzistentni rast koji vrhuni u književnosti i umjetnosti kulture Balšića XIV i XV vijeka. U svojoj semantičkoj ravni ova se epoha s pravom najčešće povezuje sa sinaitsko-svetogorskim isihastičkim pokretom u kome mistika istočne pravoslavne crkve dostiže svoj teološki vrhunac.¹⁶⁴ Cilj čovjekovog ovozemaljskog bivstvovanja stoga postaje istinsko oboženje (*theosis*): primanje u sebe blagodatnih/nestvorenih energija (resp. Domentijan: „svetlosti nestvorene”) Božijih. Saglasno pravoslavnom hrišćanskom učenju, to se upravo dešava u svetoj tajni Evhatistije, koja je „potpuno ohristovljenje, obogočovečenje”.¹⁶⁵ Pomenuti autori i spisi, između

¹⁶² Up.: Dimitrije Bogdanović, *Neoplatonizam u isihastičkoj književnosti kod Srba, Pravoslavna misao*, 28 (1985), sv. 32, str. 5–9.

¹⁶³ Vidi: Ljubomir Simović, *Galop na puževima i Novi Galop na puževima*, Beograd: Beogradska knjiga, 2008, str. 13.

¹⁶⁴ Vidi: Радовић, Амфилохије, *Синаити и њихов значај у живоју Србије XIV и XV вијека*. U: Исихазам. Освајање унутарњих простора. Манастир Подмаине 2010, стр. 207–261.

¹⁶⁵ Dr Justin Popović, *Dogmatika pravoslavne crkve*, knjga III, Beograd, 1978, str. 567.

ostalog, prevashodno svjedoče o tome da je ovdje riječ o osobenom „saznajnom” odnosu prema Bogu, koji počiva na krucijalnom razdvajanju blagodatnim nestvorenim energijama Božijim. „Prihvatanje” (termin koji je širi i više odgovara od „saznanja” jer se njime saznanje nadilazi) *Energija*, kako iz ovoga slijedi, nije prevashodno stvar umnog ili racionalnog pristupa, nego se prije temelji na otkrivenju blagodatnih energija srcu koje za hrišćansku epistemologiju svagda predstavlja organ saznanja ili saznajni centar ličnosti.¹⁶⁶ Nema nikakve sumnje da je ovdje riječ o jednom od najznačajnijih, bez ikakve sumnje, upravo distinktivnih načela hrišćanske apofatičke gnoseologije. Karakteristika ovog perioda kulture je sasvim jedinstvena, posebno u ravni poređenja epoha kultura. Polazimo od suda da se svekolika književnost i umjetnost epohe (: fresko slikarstvo, ikona, arhitektura) može redukovati na jedan zajednički značenjski imenitelj, koji najvećma odgovara pojmu *isihazma*. Ali je problem, upravo ukoliko imamo u vidu ovaj pojam, tim složeniji ukoliko isihazam povežemo s radikalnim asketskim odbacivanjem fizičkog svijeta, a u ovome i tijela. Ukoliko prihvatimo ovu po svemu uopšteno skiciranu hipotezu, ipak s pravom možemo postaviti pitanje o odnosu takvog stava prema bilo čemu što u tradiciji modernih označavamo pojmom umjetnosti. U tom smislu, trebalo bi posebno promisliti romantički formulisana opšta mjesta poput onog da su se svjetlost i ljepota isihastički inspirisane umjetnosti suprotstavljali mraku i ružnoći stvarnosti, iz čega slijedi varijacija istovjetnog stava da je „potreba za umjetnošću bila jača i od straha turskog” (S. Radojčić).

4.12. U Zeti Balšića, u posljednjoj četvrtini XIV veka, formirala se monaška naseobina rukovođena načelima isihazma — svojevrsna „Zetska Sveta Gora”. U to vrijeme sazidana je grupa malih crkava i manastira na obalama Skadarskog jezera (Starčeva Gorica, Beška ili Brezovica, Moračnik, Krajina) u istom duhu svetogorske skitske arhitekture, koja je u to vrijeme preovladala, blagodareći upravo ovom sinaitsko-svetogorskom pokretu, na prostoru od Skadarskog jezera u Zeti do Gornjaka na Mlavi i Poganova na Jermi. Te naseobine skitskog tipa formirale su se spontano ne samo oko opštežiteljnih manastira, nego i oko pojedinih ličnosti posebne duhovne snage i privlačnosti.

Posebnu važnost ima podatak da druga polovina XIV i prva polovina XV vijeka uvodi u istoriju sakralnog graditeljstva skadarske regije, u odnosu na prethodnu tradiciju graditeljstva skadarske regije, neke bitno nove i specifične arhitektonske koncepcije. Tako npr. glavnu karakteristiku balšićke sakralne

¹⁶⁶ Vidi posebno: Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1976; V. Lossky, *The Vision of God*, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1983.

arhitekture čine crkve u obliku *trikonhosa*, koje su sačuvane u optimalno autentičnom obliku. Pojava trikonhalnih crkava (hram u obliku trolista koji čine tri spojene kapele) može se tumačiti kao očigledan uticaj svetogorskog graditeljstva koje se prenosi posredstvom brojnog atonskog monaštva prispjelog na prostore Skadarskog basena tokom druge polovine XIV vijeka. Uz to, prema stanovištu istoričara arhitekture, elementi balšićkih trikonosa upućuju i na snažnu gotičku tradiciju — izgled lukova i otvora, oblik zvonika i svodova, što dopunski potvrđuje našu tezu da recepcija kulture i njenih oblika, po definiciji, nije linearna, već da uključuje mnoštvo međusobno kompatibilnih elemenata.¹⁶⁷ Poznato je da su presudnu ulogu u širenju ideja isihastičkog bogoslovlja u srednjovjekovnoj Zeti imale dvije važne ličnosti toga vremena — Jelena Balšić i Nikon Jerusalimac, „izuzetne stvaralačke pojave prve polovine XV v.”¹⁶⁸ Za izgradnju Crkve Presvete Bogorodice na ostrvu Beška Jelena Balšić savjete potražuje od svog duhovnika Nikona Jerusalimca. Gorički isihasta za tu svrhu sastavlja *Gorički zbornik* (1441–1442), nazvan po Bogorodičnom manastiru na Gorici, koji se sastoji se od četiri Jelenina pisma i Nikonovih odgovora na njih. Za *Zbornik* je rečeno da predstavlja važan dokument i svojevrsnu enciklopediju srednjovjekovnog znanja, čija je važnost za isihastičku kulturu Zete 15. stoljeća izuzetna.¹⁶⁹

4.13. Tradiciji isihastičke duhovnosti bez sumnje pripada i Njegoš, s obzirom na to da najviše pitanje filozofije/teologije, pitanje istine bivstva (Svemogućí, Bog) svojom tajnom, drugima nedostupnom, razotkriva *samo* pjesniku: „Svemogućstvo svetom tajnom šapti / samo duši plamena poete...” (LM, *Po sveta* 169–170). „Zvanije je svešteno poete / glas je njegov neba vlijanije / luča svetla rukovoditelj mu / dijalekt mu veličstvo Tvorca” (*Ibid.* 177–180). Analogno, dopunjujuće određenje pjesnika (: pjesništva) povezuje ga sa *poesisom* jer „— poet, Tvorac mali, najbliži božestvu” koji „...može sazdati svjetove / U idejam' visokoletećim / Ka'no što ih otac premogućí / Djelom sazda i evo ih kaza”. Pjesnik i njegovo književno/umjetničko tvorenje imaju sasvim specifičnu gnoseološku funkciju, s obzirom na to da se, prema temeljnom načelu ranovizantijske estetike, božansko biće prije svega pokazuje a ne logički (resp.

¹⁶⁷ Vidi: Tatjana Pejović, Aleksandar Čilikov, *Pravoslavni manastiri u Crnoj Gori*, Beograd: Štampar Makarije, Podgorica: Oktoih, 2011, str. 135–171; Aleksandar Čilikov, Paštrovske crkve i manastiri, Podgorica: Univerzitet Crne Gore, 2010, str. 212; V. J. Đurić, *Istorija Crne Gore*, knj. 2, tom 2, Titograd: Redakcija za istoriju Crne Gore, 1970.

¹⁶⁸ M. Lazić, *Isihazam srpske knjige*, Niš, 1999, str. 248. U: Mikonja Knežević, *Njegoš i isihazam*, Beograd — Kosovska Mitrovica, 2016, str. 139.

¹⁶⁹ Mikonja Knežević, *op. cit.*, str. 141.

diskurzivno, racionalno) dokazuje. Apofatičko značenje Njegoševih stihova analogno je značenju koje episkop Ilarion (Alfejev) imenuje kao „učenje o nemogućnosti postignuća ili imenovanja Boga”,¹⁷⁰ posebno je prisutno u mističkoj poeziji / himnografiji Sv. Grigorija Bogoslova. Karakteristično je da svoju himnu (PG 37, 507–508 = 2.04) Sv. Grigorije započinje stihovima: *O Ti, koji (bićem) sve nadilaziš* ((ō pantōn epekeina)! U narednim stihovima saopštava se „neiskazivost nikakvom riječju” i „nedostižnost nikakvim umom”.¹⁷¹ U tumačenju ovih stihova episkop Ilarion ukazuje da je upravo ovu „nadahnutu Grigorijevu himnu imao u vidu autor Areopagitskog korpusa kada je govorio da ‘bogoslavi opevavaju’ Boga kao ‘bezimenog i nositelja svakog imena’” (Up.: Dionisije Areopagit, *O Božanstvenim imenima*, 1, 6).¹⁷² Grigorije Bogoslov je prvi oblikovao učenje o imenima Onoga Koji se nahodi „s druge strane” / iznad svakog imenovanja i u tome je jedna od njegovih mnogobrojnih zasluga pred pravoslavnim dogmatskim bogoslovljem.¹⁷³

5.

Semantička analogija Njegoševih stihova s himnom sv. Grigorija Bogoslova, koja se u svom bitnom značenju povezuje s potonjom apofatičkom tradicijom prisutnom najvećma u Areopagitskom korpusu, nema jedino hermeneutičku funkciju. Izuzev što neposredno ukazuje na najdublji bogoslovski horizont značenja Njegoševih stihova, ova analogija svjedoči o metafizičkom duhovnom kontinuitetu utemeljenom najprije slovenskom/vizantijskom ćirilo-metodijevskom tradicijom, i potom u različitim vidovima njegovanja kulture koja čuva prisutnost transcencije kao prožimanja zapadnog, benediktinskog i istočnog palestinskog/vizantijskog mističkog iskustva, preko kojeg Crna Gora baštini ono najviše do čega evropska kultura u svom milenijumskom trajanju dopijeva.

¹⁷⁰ U: Episkop Ilarion (Alfejev), *Жизнь и учение св. Григория Богослова*. Издание третье — М.: Изд-во Сретенский монастырь, 2007. Стр. 299.

¹⁷¹ О Ты, Который по ту сторону всего (ō pantōn ерекеина)! / Ибо что иное можно пропеть о Тебе? / Как слово воспоеет Тебя? Ибо Ты невыразим никаким словом!

Как ум воззрит на Тебя? Ибо Ты непостижим никаким умом! / Ты один неизреченен, ибо Ты родил все изрекаемое. / Ты один непознаваем, ибо Ты родил все познаваемое. / Тебя провозглашает все говорящее и неговорящее. / Тебя чтит все разумное и неразумное... U: Episkop Ilarion (Alfejev), *ibidem*. Vidi: *Opening lines of a hymn by Gregorius the Theologian*; U: E. Norden, *Agnostos Theos*, P. 78.

¹⁷² *Ibid.* стр. 300.

¹⁷³ *Ibid.*

Literatura

- [1] Antolović, J. *Dubovni velikani: sveci Katoličke crkve*, I, Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 1998.
- [2] Arandžević, J. *Retorička kultura i načelo filozofije*, Beograd: Zavod za izdavanje udžbenika i nastavna sredstva, 1997.
- [3] Asman, J. *Kultura pamćenja*, Beograd: Prosveta, 2011.
- [4] Bahtin, M. *O polifoničnosti romana*. U: Delo, 1981, broj 11–12, str. 209. Iz: Russia — Torino, 2/1975.
- [5] Belan, B. Don, *Budvanska biskupija, otok i crkva sv. Nikole*, Hrvatski glasnik, g. XI, 98, 2013.
- [6] Berk P. *Osnovi kulturne istorije*, Beograd: Clio, 2010.
- [7] Biderman, H. *Rečnik simbola*, Beograd: Plato, 2004.
- [8] Brodel, F. *Mediteran — Prostor i istorija*, Beograd: Centar za geopoetiku, 1995.
- [9] Burke, P. *What is cultural history*, Polity Press Ltd, Cambridge, 2008.
- [10] Chevalier J., Gheerbrant, A. *Rječnik simbola*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1983.
- [11] Dikro, O., Todorov, C. *Enciklopedijski rečnik nauka o jeziku*, Beograd: Prosveta, 1987.
- [12] Dobžanski, T. *Evolucija čovečanstva*, Beograd: Nolit, 1982.
- [13] Fokkema, D. *The Rise of Cross-Cultural Intertextuality*. In: Canadian Review of Comparative Literature / Revue Canadienne de Littérature Comparée, Vol. 31, No. 1 (2004).
- [14] Frejzer, Dž. *Zlatna grana: poučavanje magije i religije*, Beograd: Ivanišević, 2003.
- [15] Freud, S. *Budućnost jedne iluzije*, Zagreb: Naprijed, 1986.
- [16] Frojd, S. *Iz kulture i umetnosti*, Novi Sad: Matica srpska, 1969.
- [17] Hark, H. *Leksikon osnovnih Jungovih pojmova*, Beograd: Dereta, 1988.
- [18] Hol, E. *Nemi jezik*, Beograd: BIGZ.
- [19] *Hrvatska enciklopedija*, mrežno izdanje, <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=61966> (3. 9. 2016).
- [20] Ivić, M. *Pravci u lingvistici* (1), Beograd: Prosveta, 1990.
- [21] Jung, K. G. *Psihološke rasprave*, Novi Sad: MS, 1984.
- [22] Jung, K. G. *Ničeov Zaratustra*, t. I, Beograd: Fedon, 2016.
- [23] Jung, K. G. *Psihologija i alkemija*, Zagreb: Naprijed, 1984.
- [24] Karl Gustav Jung, *Analitička psihologija*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2002.
- [25] Kliford, G. *Tumačenje kultura I*: Beograd: BIGZ, 1976.
- [26] Kroeber, A. L. and Kluckhohn, Clyde. *Culture A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, MA. Papers of the Peabody Museum XLVII: 1. 1952.
- [27] Landow, George P. *Other Convergences: Intertextuality, Multivocality, and De-centeredness*. — URL: <http://www.stg.brown.edu/projects/hypertext/landow/cv> (19. 9. 2016)
- [28] Lav Krivić, *Kotorski sveci*, Church in the World: Vol. 4, No 5–6, Decembar 1969, Споменик 81. Српска краљевска академија, Београд, 1935.
- [29] LEKSIKON ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva i Uvod u ikonologiju Radovana Ivančevića. Uredio Anđelko Badurina, Zagreb: Sveučilišna naklada Liber — Kršćanska sadašnjost, 1985, str. 571.
- [30] Lič, E. *Kultura i komunikacija*, Beograd: Prosveta, 1983.
- [31] Linda Hutcheon, *A Poetics of Postmodernism*, Routledge, New York and London 1988; s/h prevod: L. Načion, *Poetika postmodernizma: istorija, teorija, fikcija*. Novi Sad: Svetovi, 1996.
- [32] Lossky, V. *The Mystical Theology of the Eastern Church*, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1976.
- [33] Lossky, V. *The Vision of God*, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1983.

- [34] Mijović, P. *O najstarijoj pismenosti Bara*. Iz kulturne prošlosti Bara. Bar: Kulturni centar, 1995.
- [35] Mijović, P. *Umjetničko blago Crne Gore*, Beograd: Jugoslovenska revija, Titograd: Pobjeda, 1980. str.
- [36] Mitrović, K. *Benediktinci na području Barske nadbiskupije i Kotorске biskupije* (9. stoljeće — 1571). Ministarstvo kulture Crne Gore, Kulturni centar „Nikola Đurković”, Gradska biblioteka i čitaonica Kotor, 2015.
- [37] Nejgel, T. *O čemu je zapravo reč?: Vrlo kratak uvod u filozofiju*, Beograd: Službeni glasnik, 2005.
- [38] Pijaže, Ž. *Strukturalizam*, Beograd: BIGZ, 1978.
- [39] Roland Barthes, *From Work to Text*, In: Image, Music, Text. New York: Hill and Wang, 1977.
- [40] Steward, J. H. *Theory of culture change*. Urbana, Ill, University of Illinois Press, 1955.
- [41] Stjuart, Dž. *Teorija kulturne promene*, Beograd: BIGZ, 1981.
- [42] Šušnjić, Đ. *Granice tolerancije*, http://www.ceir.co.rs/images/stories/rit_01/rit1_granice_tolerancije.pdf. (13. 2. 2016).
- [43] Tylor, E. B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London, J. Murray, 1871.
- [44] Velš, V. *Transkulturalnost — forma današnjih kultura koja se menja*, Kultura, 102, Beograd: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, 2002.
- [45] Wright, S. *The Politicization of ‘Culture’* Author(s): Susan Wright Source: Anthropology Today, Vol. 14, No. 1 (Feb, 1998). Published by: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2783092> (29. 7. 2017).
- [46] Ženet, Ž. *Figure*, Beograd: Vuk Karadžić, 1985.
- [47] Аверинцев, С. С., Давыдов, Ю. Н., Турбин В. Н. М. М. *Бахтин как философ: сборник статей*. РАН, Институт философии. М.: Наука, 1992.
- [48] Амфилохије (Радовић), Митрополит, Ранохришћанско предање, Св. Бенедикт Нирсијски и Св. Сава. Свети Сава и светосавски завет, Цетиње: Светигора, 2009.
- [49] Арнольдов, А. И. *Введение в культурологию*. Учебное пособие. — М: Народная Академия культуры и общечеловеческих ценностей, 1993.
- [50] Бахтин М. М., 1961. год. *Заметки*. Собрание сочинений в 7-ми томах, Том 5, Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, 1996.
- [51] Бахтин М. М. *Проблемы поэтики Достоевского* / М. М. Бахтин — М.: Советский писатель, 1963.
- [52] Бахтин, М. М. *Эстетика словесного творчества*. — М.: Художественная литература, 1979.
- [53] Бахтин, М. М. *Слово в романе. Вопросы литературы и эстетики*. М., 1975.
- [54] Бердяев, Н. *Смысл истории — Опыт философии человеческой судьбы*, YMCA PRESS, Paris, 1969.
- [55] Библер В.С. *Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика и культура*. У: В. С. Библер. М.: Прогресс, 1991.
- [56] Богдановић, Д. *Неоилајонизам у исхасћичкој књижевности код Срба*, Православна мисао, 28 (1985), св. 32.
- [57] Богдановић, Д. *Рецепција византијске књижевности у средњевијековној Србији*, Књижевна реч, бр. 307, 10. октобар, 1987.
- [58] Богдановић, Д. *Стара српска библиотека*, ЛМС, година 147, новембар 1971, књ. 408, св. 5.
- [59] Бојовић, З. *Књижевни живијој ренесансној Којџора*. Београд: Тендуру Менаџмент. Књига о Котору, ур. Катарина Митровић, 2013.

- [60] Бредшоу, Д. *Архипоштел на Истоку и Запад*, Београд: Мартириа — Карловац: Епархија горњокарловачка, 2012.
- [61] Гавела, Б. *Балкан у култури Европе*. Политика. Културни додаток 25. 2. 1962. Репр. Политика. Култура, уметност, наука, 3. март 2018, год. LXI, број 47.
- [62] Гальковский, Н. М. *Борба хришћанства с остатцима језичества в Древней Руси*, Москва: Индрик, 2000. reprint, 1913/1916. <http://www.vernost.ru/%5Ban> (14. 5. 2017).
- [63] Данилевский, Н. Я. *Россия и Европа*, <http://www.vehi.net/danilevsky/gossiya/05.html> (24. 3. 2017).
- [64] Деретић, Ј. *Композиција Горској вијенца*, Београд: Завод за издавање уџбеника, 1969.
- [65] Деретић, Ј. *Српска народна епика*, Београд: Филип Вишњић, 2000.
- [66] Бурашковић, Л. *Окамењена слика мора (Касноантички мозаици у Пејровцу)*, Побједа, 18. новембар 1995.
- [67] Ђурић, В. Ј. *Историја Црне Горе*, књ. 2, том 2, Титоград: Редакција за историју Црне Горе, 1970.
- [68] Ђурић, М. *О поједи философије данас*, Нови Сад: Прометеј, 1999.
- [69] Живов, В. *Византија не виновата*, Журнал *Нескучный сад*, <http://www.nsad.ru/articles/viktor-zhivov-vizantiya-ne-vinovata> (5. 3. 2017).
- [70] Живов, М. В. *Разыскания в области истории и предыстории русской культуры*. М., 2002.
- [71] Иларион (Алфеев), Епископ, *Жизнь и учение св. Григория Богослова*. Издание третье — М.: Изд-во Сретенский монастырь, 2007.
- [72] *Исихазам. Освајање унутарњих простора*. Манастир Подмаине 2010.
- [73] *Историја српског народа*, I, Београд: СКЗ, 1964.
- [74] *Историја Црне Горе*, књ. 2, том 1, Титоград: Редакција за историју Црне Горе, 1970.
- [75] Јеротић, В. *Психолошко и религиозно биће човека*, Беседа: Нови Сад, 1994.
- [76] Кашанин, М. *Камена ошкрића*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2004.
- [77] Кнежевић, М. *Његош и исихазам*, Београд — Косовска Митровица, 2016.
- [78] Ковалева С. В. *Анализ текстов культуры: теория и практика// Вопросы культурологии*. 2009. — № 7.
- [79] Константиновић, З. *Интертекстуална компаративистика*, Београд: Народна књига, 2002.
- [80] Константиновић, З. *Компаративно виђење српске књижевности*, Нови Сад: Светови, 1993.
- [81] Кристева, Ју. *Бахтин, слово, диалог и роман*. Диалог. Карнавал. Хронотоп, 1993, № 4.
- [82] Лазић, М. *Исихазам српске књије*, Ниш, 1999.
- [83] Леви-Строс, К. *Мит и значење*, Београд: Службени гласник, 2009.
- [84] Леви-Строс, К. *Раса и историја. Раса и култура*, Лозница: Карпос, 2017.
- [85] Лихачев, Д. С. *Развитие русской литературы X–XVII веков*, Ленинград, 1973.
- [86] Лихачев, Д. С. *Культура русского народа X–XVII вв.* М: Академия наук СССР, 1961.
- [87] Лихачев, Д. С. *Поетика старе руске књижевности*, Београд, 1972, стр. 7.
- [88] Лома, А. *Праково. Словенски и индоевропски корени српске епике*, Београд: САНУ, 2002.
- [89] Лотман, Ју. М. *Воспитание души*, С. Петербург: Искусство — СПб, 2003.
- [90] Лотман, Ју. М. *Семиосфера*, С. Петербург: Искусство — СПб, 2010. Лотман, Ј. М. *Семиосфера*. Нови Сад: Светови, 2004.
- [91] Лотман, Ју. М. *Семиотика культуры и понятие текста. Избранные статьи*. Т. I. — Таллинн, 1992.
- [92] Љубиша, С. М. *Дјела*, I (I–III), Цетиње — Будва, 1975.
- [93] Оболенски, Д. *Византијски комонвелт*, Београд: СКЗ, 1991.

- [94] Пејовић, Т., Чиликов, А. *Православни манастири у Црној Гори*, Београд: Штампар Макарије, Подгорица: Октоих, 2011.
- [95] Петровић, С. *Српска митологија*, Систем српске митологије, I књига, Ниш: Просвета, 1999. <https://slobadidi.files.wordpress.com/2010/12/sreten-petrovic-sistem-srpske-mitologije.pdf> (12. 9. 2017)
- [96] Поповић, Ј. *Доимайка њравославне цркве*, књига III, Београд, 1978.
- [97] Радовић, А., Митрополит, *Синаити и њихов значај у живоју Србије XIV и XV вијека*.
- [98] Радојчић, С. *Одабрани чланци и студије*, 1933–1978, Београд — Нови Сад, 1982.
- [99] Ребац А. С. *Хеленски визици*, Београд: СКЗ, 1966.
- [100] Симовић, Љ. *Галой на јужевима и Нови Галой на јужевима*, Београд: Београдска књига, 2008.
- [101] Степанова Н. И. *Интертекстуалност в текстах культуры*. «Преподаватель XXI век», МПГУ «Московский педагогический государственный университет», М. 2012.
- [102] Трифуновић, Ђ. *Сћара српска књижевност*, Београд: Филип Вишњић, 1995.
- [103] Тројановић, С. *Сћари словенски њојред*, етнолошка студија, Српски књижевни гласник, Београд, 1901, књ. III, бр. 1.
- [104] *Труды по русской и славянской филологии. XXVIII: Литературоведение*. К 50-летию профессора Бориса Федоровича Егорова. Тарту, 1977.
- [105] Хиндибидзе, Е. Г. *Грузинско-византийские литературные взаимоотношения*, Тбилиси, 1989.
- [106] Цвијић, Ј. *Балканско њолуостјрво и јужнословенске земље*, Завод за издавање уџбеника, Београд, 1966.
- [107] Чајкановић, В. *Из српске релиџије и митологије*, Сабрана дела из српске релиџије и митологије. 1–5. Београд: Српска књижевна задруга, 1994. <http://svetlost.org/podaci/Veselin%20Cajkanovic%20-%20Iz%20srpske%20religije%20i%20mitologije%20I.pdf> (17. 7. 2017).
- [108] Челидзе, Э. Г. *Грузинский перевод космогонического труда Григория Нисского «Шестоднев»*. Тбилиси, 1986.
- [109] Чиликов, А. *Пашировске цркве и манастири*, Подгорица: Универзитет Црне Горе, 2010.
- [110] Шабалин, А. Ю. *Диалоговая концепция культуры в работах М. Бахтина и В. Библера*. Вестник КРСУ. 2015, Том 15, Н, 2.
- [111] Щученко В. А. *Философия культуры в свете христианского Логоса*, «Издательство Русской Христианской гуманитарной академии», Санкт-Петербург, 2017.
- [112] Флоренский, П. А. *Иконостас*. М., «Искусство», 1994.

Prof. Dr. Siniša JELUŠIĆ

THE PARADIGMS OF DISCOURSE OF MONTENEGRIAN CULTURE
Intertextuality of Cultural texts: Theoretical hypothesis and the implied analysis

Summary

In this paper, the author has interpreted the methodological approach to the investigation of cultural systems of Montenegro. The analysis postulated thesis about culture as polyphonic structure (M. Bakhtin), which has characterized the basic attribute of permeation, mostly oppositions /*coniunctio oppositorum*. It is clear that this postulate has not equal meaning in adhere systems of cultures, which is the object of possible investigations. The main question is: in which extend cultures of Montenegro implied this *coniunctio*; is possible construct the paradigmatic meta structure, which is basically difference in relation with other culture systems. If we allowed the possibilities of presence of the analogies cultural structures (because it is very possible that constitute a universal system of Mediterranean culture, F. Braudel), establish the validity of specific difference /: *differentia specifica*, of Montenigrian culture. That shows how, in generally, the analogus formal structure and their attributes constitutes precisely the montenegrian cultural system, which is very specific and differentiated in analogus relations with others.

Key words: Culture, interculturality, text, interdisciplinarity, archetype, distinctiveness, genesis, paradigm, transformation, the West, the East, Islam, the Mediterranean

Проф. др Синиша ЕЛУШИЧ

ПАРАДИГМЫ ДИСКУРСА КУЛЬТУРЫ ЧЕРНОГОРИИ
*Интертекстуальность в текстах культуры: теоретические
предположения и прикладной анализ*

Аннотация

Анализ постулирует тезис о культуре как полифонической структуре (М. Бахтин), которая характеризуется атрибутом проникновения, нередко проникновения противоположного / *coniunctio oppositorum*. Конечно, этот постулат не может иметь равного значения в моделях системы культуры, которая находится перед исследователями. Отсюда и смысл вопроса: в какой степени это конициация присутствует в условной системе культур в пространстве Черногории и являются ли они возможной парадигматической метаструктурой, которая будет достаточно дифференцирована по отношению к системам культур других пространств. Если мы допустим возможность наличия аналогичных структур, поскольку они составляют уникальную систему средиземноморской культуры (Ф. Бродель), анализ пытается определить степень специфического различия /*differentia specifica*, парадигмы черногорской культуры. Показано, как в рамках одной, в общем случае, аналогичных формальных структур ее атрибуты содержания образуют точно дифференцированную имманентную систему.

Ключевые Слова: Культура, межкультурность, текст, междисциплинарность, архетип, самобытность, генезис, парадигма, трансформация, Запад, Восток, Медитеран