



УНИВЕРЗИТЕТ У НОВОМ САДУ

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ



**ИМАГИНАРНА ЕВРОПА
У СРПСКОЈ
ДОКУМЕНТАРНО-
УМЕТНИЧКОЈ ПРОЗИ
18. И ПРВИХ ДЕЦЕНИЈА
19. ВЕКА**

ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА

Ментор:
проф. др Радослав Ераковић

Кандидат:
мр Даница Трифуњагић

Нови Сад, 2021. године

КЉУЧНА ДОКУМЕНТАЦИЈСКА ИНФОРМАЦИЈА¹

Врста рада:	Докторска дисертација
Име и презиме аутора:	Даница Трифуњагић
Ментор (титула, име, презиме, звање, институција)	Др Радослав Ераковић, редовни професор, Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду
Наслов рада:	Имагинарна Европа у српској документарно-уметничкој прози 18. и првих деценија 19. века
Језик публикације (писмо):	Српски (<u>ћирилица</u>)
Физички опис рада:	Унети број: Страница <u>310</u> Поглавља <u>9</u> Референци <u>180</u> Табела <u>0</u> Слика <u>0</u> Графикона <u>0</u> Прилога <u>0</u>
Научна област:	Филологија
Ужа научна област (научна дисциплина):	Српска и јужнословенске књижевности са теоријом књижевности
Кључне речи / предметна одредница:	Имагологија, документарно-уметничка проза, слика Другог, ауто-слика, хетеро-слика, барок, просветитељство, предромантизам, Српска књижевност 18. и 19. века
Резиме на језику рада:	Тема докторске дисертације дефинисана је у складу с намером да се темељно проучи слика о Другом, у српској документарно-уметничкој прози 18. и првих деценија 19. века. Дијахронијско и синхронијско истраживање примарне грађе биће спроведено на делима <i>Путовање ка граду Јерусалиму</i> Јеротеја Рачанина (друга половина 17. века – после 1727), <i>Петру Великом</i> Захарије Орфелина (1726-1785), првом и другом делу <i>Живота и прикљученија</i> Доситеја Обрадовића (1742-1811), <i>Мемоарима</i> Симеона Пишчевића (1731-1797), <i>Мом животу</i> Александра Пишчевића (1764-1820), <i>Дневнику</i> и <i>Мемоарима</i> Саве Текелије (1761-1842) и <i>Житију</i> Герасима Зелића (1752-1828). У овој докторској дисертацији биће детаљно анализирана функција ауто-слика и хетеро-слика у књижевном опусу наведених писаца, уз ослањање на парадигматске књижевнотеоријске и културолошке поставке научнорелевантне имаголошке литературе.
Датум прихватања теме од стране надлежног већа:	8. март .2021.
Датум одбране: (Попуњава одговарајућа служба)	

¹ Аутор докторске дисертације потписао је и приложио следеће Обрасце:

5б – Изјава о ауторству;

5в – Изјава о истовестности штапане и електронске верзије и о личним подацима;

5г – Изјава о коришћењу.

Ове Изјаве се чувају на факултету у штапаном и електронском облику и не кориче се са тезом.

Чланови комисије: (титула, име, презиме, звање, институција)	Председник: Члан: Члан: Члан:
Напомена:	

KEY WORD DOCUMENTATION

Document type:	Doctoral dissertation
Author:	Danica Trifunjagić
Supervisor (title, first name, last name, position, institution)	Dr. Radoslav Eraković, full-time professor, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad
Thesis title:	Imaginary Europe in Serbian documentary-artistic prose in 18 th and the beginning of 19 th century
Language of text (script):	Serbian language (<u>cyrillic</u>)
Physical description:	Number of: Pages <u>310</u> Chapters <u>9</u> References <u>180</u> Tables <u>0</u> Illustrations <u>0</u> Graphs <u>0</u> Appendices <u>0</u>
Scientific field:	Philology
Scientific subfield (scientific discipline):	Serbian and South Slavic literatures with theory of literature
Subject, Key words:	Serbian 18th and 19th century literature, imagology, documentary-artistic prose, <u>image of the Other</u> , <u>auto-image</u> , <u>hetero-image</u>
Abstract in English language:	The topic of the doctoral dissertation was defined with an intention to thoroughly analyse the image of the Other in Serbian documentary-artistic prose of the 18th and the first decades of the 19th century. Diachronic and synchronic research of the literature will be conducted on <i>Putovanja ka gradu Jerusalimu</i> by Jerotej Račanin (second half of the 17th century - after 1727), <i>Petar Veliki</i> by Zaharija Orfelin (1726-1785), the first and second part of <i>Život i priključenija</i> by Dositej Obradović (1742-1811), <i>Memoari</i> by Simeon Piščević (1731-1797), <i>Moj život</i> by Aleksandar Piščević (1764-1820), <i>Dnevnik</i> and <i>Memoari</i> by Sava Tekelija (1761-1842) and <i>Žitije</i> by Gerasim Zelić (1752-1828). In this doctoral dissertation, the function of auto-images and hetero-images in the literary opus of the mentioned writers will be analyzed, while relying on paradigmatic literary-theoretical and cultural settings of scientifically relevant imagological literature.
Accepted on Scientific Board on:	08.3.2021.
Defended: (Filled by the faculty service)	
Thesis Defend Board: (title, first name, last name, position, institution)	President: Member: Member: Member:
Note:	

Садржај

Увод	7
Документарно-уметничка проза у огледалу науке	11
Имаголошка проучавања у науци о књижевности	15
Култура, колонијализам, империјализам – корак даље од књижевности	25
Европа и Балкан: етика и естетика субјективних итеролошких подела	27
Јеротеј Рачанин – зачетник путописа у Срба	32
Обриси слике Другог на проскинитарионски начин	35
Слика Русије у делу српског осамнаестовековног полихистора	46
<i>Петар Велики</i> венецијанског историка	48
Романсирани панегирик у част руског цара – реформатора	53
Орфелинова двострука ауто-слика	56
Искорењивање заосталости у петровској Русији	68
Улога Пољске и Шведске у стварању стереотипних представа о суровим „Московитима“ ..	85
Промена перспективе: цивилизована Русија – нецивилизовани Исток	90
Прави и „маскирани“ европљани: павићевска маштовитост Захарије Орфелина	92
Други и њихова вера	118
Петар Велики и европске игре престола	123
Ћесарски капетан – руски генерал-мајор Симеон Пишчевић	125
Ауто-слика мемоаристе-историчара	128
Хетеро-слика по европским (осамнаестовековним) стандардима	132
Русофилска приповест плаховитог Пишчевића	150
Први Србин из породице Пишчевић који се назвао Русом	151
Хетеро-слика или ко је први међу најгорима	158
Приватан живот кроз стереотипну призму	171
Промишљања Другог српског просветитеља	174
Језик и идентитет: филолошке и имаголошке дилеме Доситеја Обрадовића	176
Доситејева слика друштва у веку просветитељства	182
Искушеничке ауто-слике младог Димитрија	186
Просветитељска промишљања о народима	193
<i>Друго</i> или другачије читање Доситеја	217
Књижевна и имаголошка завештања Саве Текелије	219
Текелијини свакодневни сусрети са Другима	222
Текелијина етнографска <i>Описанија</i> Другог	232
Имаготипски животопис архимандрита Зелића	249
Потрага за странољубивим Другим	254
Испреплетаност вера и народности	263

Закључак	284
Многоличје ауто-(с)лика	285
Руси између ауто-слике и хетеро-слике.....	288
Народи Европе као (више или мање) европски народи	290
Искорак из Европе у не-Европу.....	292
Верска (не)толеранција	297
Свака Другост има своју Другост.....	299
Извори и литература	301
Извори:	301
Литература:.....	301

УВОД

Докторска дисертација под називом *Имагинарна Европа у српској документарно-уметничкој прози 18. и првих деценија 19. века* писана је са циљем да осветли слику Другог у документарно-уметничкој књижевности поменутог периода. Методологија која ће се приликом анализе примењивати биће имаголошка, уз посебан осврт на просветитељска начела, која спајају писце и дела у фокусу дисертације, потом жанровска, поетичка и стилска обележја, која нам омогућавају да примарну грађу сагледамо као хомогену истраживачку целину. Назив „имагинарна Европа“ одабран је, између осталог, јер алудира на студију *Имагинарни Балкан* Марије Тодорове, али и на многе друге студије које проучавају представе о Другима, из различитих перспектива, а које често одабирају управо придев „имагинарни“. Дисертација је настала из намере да се, уместо позиције „потчињене“ стране као објекта проучавања културолошких и књижевних феномена, поступак анализе усмери на проучавање представа које су осамнаестовековни и деветнаестовековни српски писци имали о Европи.

Дијахронијска анализа ће се ограничити на седам писаца и њихова дела. Због међусобне повезаности неких од анализираних дела, хронолошки редослед ће бити пермутиран. Најпре ће бити тумачено хронолошки најстарије дело *Путовање ка граду Јерусалиму* Јеротеја Рачанина (Рачанин 2010) из 1727. године, које је у путописној форми. Дело Захарије Орфелина, (романсирана) биографија *Петар Велики*, (Орфелин 1970а; 1970б) из 1772. године ће, због периода који обухвата, бити значајна, како за анализу слике Другог, тако и за дела, која се такође бавила сликом Русије и руском перспективом у односу на европске и, у мањој мери, азијске земље. *Мемоаре* Симеона Пишчевића (Пишчевић 1963), који су настајали у периоду од око 40 година, закључно са 1784. годином, а који су издати тек 1884. године, следиће *Мој живот* Александра Пишчевића (Пишчевић 2003), његовог сина, што ће се испоставити као веза значајна за анализу у погледу односа двојице писаца према истим појмовима и догађајима. При анализи слике Другог у делима Доситеја Обрадовића, најважнији део односиће се на оба дела *Живота и прикљученија* из 1783. и 1788. године (Обрадовић 2007а), са освртом на наравоученија у *Баснама* (Обрадовић 2007б), те на *Писмо Харалампију* (Обрадовић 2007а), *Совјете здраваго разума* (Обрадовић 2007в) и друга дела. *Дневник* Саве Текелије (Текелија 2011) који обухвата период од 1795. до 1797. године и

Описаније живота (Текелија 1989), које се ослања на дневник, а описује и догађаје у наредним деценијама, биће анализирани засебно и упоредно, где ће у центру пажње бити осврт на слику Другог када аутор пише без временске дистанце у односу на догађаје, и када између догађаја и његовог описа постоји временски размак. На крају ће бити анализирано и *Житије* Герасима Зелића (Зелић 1988), које описује догађаје последњих деценија 18. и првих 19. века, а које остаје привржено хагиографској литератури (што се може закључити и из наслова његовог дела) и припада „првом великом раздобљу новије српске књижевности, звали га Доситејево доба, доба просвјетитељства или предромантизма“ (Иванић 2015б: 56).

Истраживачи су у већој или мањој мери сагласни да постоји извештајан раскорак у развоју између средњовековне и нове српске књижевности, од мишљења Јована Скерлића да се „нова српска књижевност јавља [...] у XVIII веку, без везе са ранијим књижевностима, и независно се развија у XIX веку“, те да је она „самостална творевина, без традиција, потпуно независан организам“ (Скерлић 1953: 1), до мање ригидних оцена каснијих истраживача. Милорад Павић показује линију развоја српске књижевности, која се није одвијала напоре са западноевропским књижевностима, али је постепено усвајала модерне књижевне тенденције (в. Павић 1970), док Радослав Ераковић примећује „процес континуиране маргинализације одређених писаца“ које су биле „последница не само некомпетентности претерано самоуверених тумача него и њихове личне нетрпељивости према појединим писцима“ (Ераковић 2009: 5). Сава Дамјанов сматра да би, осим на писце, пажњу требало обратити и на маргинализоване жанрове попут путописа и епистола (в. Дамјанов 2012: 10).² Тако је долазило до занемаривања одређених токова у српској књижевности, али и до овако радикалних оцена попут Скерлићевих, за које потом није постојало довољно воље да се ревносно преиспитују.³ Ераковић износи иронично интонирано закључак да су наши преци, „ако сте спремни да поверујете у чудотворну моћ патријархално-ратничког култа, били превише заузети ратовањем против Турака и васкрсавањем Душановог царства да би

² Управо се Ераковић и Дамјанов у својим књижевно-критичким и књижевно-историјским радовима доследно залажу за ревалоризацију српске књижевности, за пропитивање канона, те за откривање мање познатих токова српске књижевности.

³ Још један пример недовољно одмерене оцене потиче и од каснијих књижевних критичара. Никола Радојчић пише да су се Срби са првим додирима са Западним светом „брзо уверили о својој заосталости и о потреби да се прилагоде новој средини“, те да су их „одмах после велике сеобе [...] притисле две претешке невоље – стид од културне заосталости и терет горке сиротиње“ (Радојчић 1970: 19). Тачно је да Срби под турском влашћу нису имали простора за културни развој, али се не може рећи да су били културно заостали, а још мање да је због тога требало да осећају (или да су осећали) стид. Српска култура се у том периоду развијала у нешто мањем капацитету или у правцу који није био истоветан са западноевропском.

се интересовали за нове стилске и књижевнотеоријске тенденције“ (Ераковић 2009: 6). Чињеница је, ипак, да је српска књижевност наилазила на потешкоће у том периоду, јер се „развијала у крилу једног лутајућег, 'странствујућег' народа, лишеног јединствене територије, под влашћу исто тако лутајуће цркве, поглавара који се селио са народом“ (Павић 1970: 26), без „редовних културних и друштвених институција, без политичког и културног средишта, у оквирима једног огромног подручја“ (Павић 1970: 23), а под притиском различитих туђинских власти. Скерлићева оцена је да „наша култура и наша књижевност почиње од XVIII века“ (Скерлић 1966: 7), те да су Срби после сеобе, у Јужној Угарској „почели живети новим културним животом, и неких сто и педесет година ту се мислило и писало за цео српски народ“ (Скерлић 1953: 7).

Различити истраживачи српску књижевност 18. века деле на различите периоде. Тихомир Остојић издваја два периода – онај под руским утицајем који траје до 1783, и онај под Доситејевим, који траје до 1814, односно до појаве Вука (в. Клуге 1970: 30). Скерлић, пак, пише о периоду рационализма (Скерлић 1953: 8). Деретић књижевност тога доба дели на четири фазе – прву која оживљава стару књижевну традицију, фазу руског утицаја, Доситејеву фазу и четврту, фазу превода дела западне књижевности (в. Клуге 1970: 31). Овакве поделе имају своје утемељење, а чини се да се критичка мишљења често преклапају.

Српска књижевност 18. и почетка 19. века неговала је неколико књижевних праваца који су се међусобно преплитали. Павић издваја барок као важан стилски правац у 17. и 18. веку, који се огледа у раскошним детаљима, а показује да се у делима српских писаца каткад наслућује и рококо, те томе посвећује читаву студију (в. Павић 1970). Живковић тврди да је „прави књижевни правац епохе просвећености био [...] сентиментализам“ (Живковић 1973: 210), који је идејно „хтео да истакне чедни и чисти грађански породични морал насупротив аристократској распуштености и покварености, а књижевно – да тематику књижевних дела пренесе са света краљева и хероја на свет обичног грађанина“ (Живковић 1973: 210). Овај правац је подразумевао мотиве попут породице, љубави, природе, а нарочито култа пријатељства, који су били приказивани у светлу врлина попут умерености, смерности и штедљивости (в. Живковић 1973: 210). Када је реч о стилу, он је често био исповедан, са лирским и често патетичним тоном, уз обраћање читаоцима (в. Живковић 1973: 210). У књижевности овог доба могу се приметити и одлике класицизма и предромантизма, који „као књижевне формације подразумевају одређене културно-историјске (и уопште историјске!) узоре“ (Дамјанов 2012: 29).

Ипак, оно што је доминантан правац мишљења и што ће имати можда највећи утицај на одређена размишљања писаца (и учених људи уопште) у овом периоду јесте просветитељство. У најпознатијем тексту о просветитељству је наведено: „Просвећеност је човеков излазак из малолетности за коју је сам крив“ (Kant 2002: 7),⁴ а „малолетност је неспособност служења властитим разумом без нечијег вођства“ (Kant 2002: 7). За излазак из малолетности потребна је храброст, која подразумева пропитивање свих ауторитета, чак и сопствених навика, а ово је обавеза човека, јер је само он способан за слободно мишљење (в. Kant 2002). Другим речима – „људи се рађају слободни, али до своје слободе допиру једино путем ослобађања“, или „човек је 'природно пунолетан', али своју зрелост досеже само када се одважи да се ослободи утицаја татора, предрасуда или спољашњих ауторитета“ (Легро 1993: 13). Идеали просвећености су „толеранција, дијалог, независност доношења судова, критика догматизма, секташтва, ортодоксности, сваког позитивног открића“ (Легро 1993: 44). Фуко наводи да је „Aufklärung [...] сам себе назвао Aufklärung“ (Фуко 2002: 23), те да је просвећеност „веома посебан културни процес који је постао себе свестан“ и да се „тако што је себе именовао, сместио у односу на сопствену прошлост и будућност, и одредио дела која треба да изврши у оквиру сопствене садашњости“ (Фуко 2002: 23).

Скерлић пише да се „рационалистичке и просветитељске идеје [...] јављају и захватају књижевност и јавни живот“, те да се „диже [...] култ здравога разума, и упоредо са српским грађанским друштвом ствара се световњачка и слободоумна књижевност, упућена народу и са циљем опште просвете“ (Скерлић 1953: 8-9). Наводи да је српска књижевност прошла „кроз исти ступањ развића кроз који су прошле књижевности других народа у Аустрији тога доба“, те види јозефинизам као заједнички елемент који спаја писце који су били под утицајем рационалистичких идеја, које је доследно спроводио аустријски цар Јозеф II (в. Скерлић 1953: 64). На примеру Доситеја Обрадовића објашњава да рационализам подразумева тежњу према истини, и отклон од сујеверја и незнања (в. Скерлић 1953: 83), те пише да се „све идеје, све догме, све установе подвргавају [...] оштрој и безобзирној критици здравога разума“ и да се „као духовне врлине првога реда истичу [...] сумња, непоштовање ауторитета, презирање прошлости, безгранични духовни индивидуализам“ (Скерлић 1966: 16). Другачије речено – „нови модуси укључивања утемељују се на уверењу да је човек изворно *добар*, те да све зло проистиче из његове необучености у употреби

⁴ Напомињемо да смо све текстове који су писани латиничним писмом у раду цитирали ћириличним.

разума“ (Владушић 2003: 580). Живковић пише да српска књижевност у том периоду раскида са средњовековном и црквеном традицијом, те да заступа „еманципацију човековог духовног живота од црквених догми и усвајања световњачких идеја младе грађанске класе“ (Живковић 1970: 209). Са друге стране, Никола Радојчић пише да „српска просвећеност носи обележје ‘благог слободоумља’ (‘milde Freisinnigkeit’), што је општа особина религијски мешовитих области, где су конфесије подозриво мотриле једна на другу“ (Радојчић 1970: 23), те да је потпуна арелигиозност могла одвести у анационалност (в. Радојчић 1970: 23). Просветитељска књижевност „не тежи 'оригиналности' у романтичарском значењу тог појма, него ерудитности и интертекстуалности“ (Дамјанов 2012: 29), а „читање и писање не види као паралелне или хетерогене делатности већ као хомогену когнитивно-креативну праксу“ (Дамјанов 2012: 29), што је тумачење с којим смо, за разлику од претходно наведених, сасвим сагласни. Драгиша Живковић наводи да се „рационалистички или просветитељски правац се код нас у том периоду највише испољавао у нашем просветно-књижевном животу“ (Живковић 1970: 209), а наш најугледнији просветитељ, Доситеј Обрадовић је инсистирао да „управо 'педагошка' компонента мора бити главно обележје сваког есеја“ (Ераковић 2019: 15). Идеје просветитељства су се веома често преносиле у научно-књижевним жанровима. Тиме су, кроз рецепцијски привлачну форму, могле да се на једноставан начин представе и приближе читаоцима.

Документарно-уметничка проза у огледалу науке

Пре него што представимо и образложимо резултате нашег истраживачког подухвата, осврнућемо се на научнорелевантна промишљања развоја документарно-уметничке прозе у српској и европској књижевности. Документарно-уметничке, научно-књижевне или (ауто)биографске жанрове понекад је тешко раздвојити, али и дефинисати. Са биографијом је нешто једноставније, пошто се од аутобиографских жанрова лако може разликовати, јер се у биографији приповеда ток живота некога ко није аутор. Дневник је такође жанровски дистинктиван. Премда говори о догађајима у животу аутора, реч је о записима на дневном нивоу, који се не посматрају са временске дистанце. Аутобиографију, мемоар и путопис је нешто теже раздвојити, јер су ови жанрови често испреплетани. Разлика која се најчешће наводи је да се аутобиографији аутор фокусира на сопствени живот и догађаје у њему, у мемоарима се описује живот

аутора, али у односу на велике историјске догађаје, у којима он често учествује, другачије речено – постоји „уврежено разликовање два типа аутобиографије, једне усмерене на унутрашњу стварност (или 'чисте' аутобиографије) и оне усмерене на спољашњи свет (назива се још и мемоаром)“ (Грдинић 2003: 667). Никола Грдинић тврди да је „облик који данас називамо мемоаром настао употребом аутобиографског дискурса у историјској прози“ (Грдинић 1993: 136). У путопису акценат је на путовању и догађајима који су се том приликом згодили. Путопис често може бити саставни део других жанрова, а каткад „је изузетно тешко одредити границе између путописа и других сличних књижевних облика (нарочито дневника и писама)“ (Пековић 2001: 11). Поменути жанрови су често засновани на претходно писаним дневницима, у ком случају се неретко без измена преузимају делови дневника (као у случају дневника и мемоара Саве Текелије). Порекло ових жанрова може се пронаћи у античким реторским формама. Антика је „развијала низ у вишем степену битних аутобиографских и биографских облика који су имали огроман утицај [...] на развој европске биографије и аутобиографије“ (Bahtin 1989: 246).⁵

Грдинић пише да „то што се аутобиографска књижевна дела опиру жанровском одређењу, односно не могу да се сведу на једну окосницу, значи да појмовни систем на који се ослањамо не кореспондира са грађом“ (Грдинић 2003: 667), те да се проблем проучавања аутобиографије може свести „на питање о нефикционалној природи аутобиографског казивања и на за аутобиографику особену ситуацију подударња приповедног субјекта и објекта“ (Грдинић 2003: 666). У аутобиографским делима се мешају „два пута по две намере и претпоставке: наука и уметност, сведочење и тумачење“ (Попов 1993: 60). Душан Иванић утврђује да „документарно причање/текст има, дакле, стално референта у вантекстовној стварности, и то је оно што ове врсте одваја од књижевности у ужем смислу ријечи“ (Иванић 2015а: 9). У том правцу се може разумети и мишљење да се аутобиографско дело „класификује [...] као књижевно-научно због његовог односа према истини“, због чега у таквим делима „постоји вето на имагинацију“ (Грдинић 2003: 668).

Однос истине и неистине изразито је проблематичан у аутобиографским делима, јер је немогуће представити све догађаје из живота појединца, односно неопходно је направити селекцију. Тако аутор, иако приповеда истинито, самим

⁵ Неки од тих облика имали су устаљене одлике у антици: „у биографијама (слављење, апологија), у аутобиографијама (самохвала, самооправдање), у исповестима (кајање), у судској и политичкој реторици (одбрана-оптужба), у реторичкој сатири (патетично разобличавање) и др.“ (Bahtin 1989: 172).

неписањем или прећуткивањем извесних догађаја, не износи целу истину, односно оставља простора за неистину (в. Грдинић 2003: 668). Са овиме кореспондира и оцена Радомана Кордића да је „аутобиографски дискурс у путописној прози, у књижевном говору, у сваком говору, израз [...] свесне или несвесне намере субјекта да говори или не говори о себи“ (Kordić 2000: 85).⁶ За одабране догађаје је карактеристично и да им се накнадно додаје смисао, који можда у тренутку догађања нису имали, те да то значење зависи од тренутка у којем аутор обликује своје аутобиографске записе (в. Грдинић 2003: 668). Због тога „аутобиографија није само сведочанство о прошлим догађајима већ је и сведочанство о томе како их аутор види у одређеном времену“ (Грдинић 2003: 669), што за последицу има то да се „на месту реалности увек налази само тумачење, дискурс о реалности, и да је то и једини начин на који је могућ дискурс реалности“ (Kordić 2000: 15), те да се „свако индивидуално сећање јавља [...] у неком социјалном, културном, религијском контексту и као постојећа форма“ (Kordić 2000: 66).⁷ Писац је у обавези да, при саопштавању одабраних епизода из живота, не изневери хоризонт очекивања читалаца, односно текст мора „потврђивати основе друштва, културе, или барем неће поништити њихове моралне, вредносне норме, њихове стереотипе, и кад их искушава, доводи у питање“ (Kordić 2000: 54). Аутор најчешће има на уму потребу за веродостојношћу аутобиографског текста, која се може изнаћи у ауторовим изјавама о истинитости изреченог (в. Грдинић 2003: 670), што потврђује да мемоарски дискурс подразумева „два примаоца: сведока и, у неку руку, јунака мемоара, у ствари, учесника (посредног или непосредног) у догађајима о којима мемоариста говори и читаоца коме се обраћа“ (Kordić 2000: 17).

Истраживачи су сагласни да „дневници, аутобиографије и мемоари рјешавају вазда исти изазов – хаотичној маси догађаја и чињеница сужавањем и бирањем намећу извјестан поредак, повезаност и досљедност, претварају 'збивање' у 'причање‘“ (Иванић 2015а: 9), те да је „уланчавање догађаја у један низ [...] доминантан поступак у сажетој репрезентацији сопственог живота“ (Грдинић 2003: 669). Стога „када читамо аутобиографије, у њима читав живот изгледа срећен као да се одвијао по неком унапред смишљеном и скривеном плану“ (Грдинић 2003: 669).

⁶ „Напетост између узорности и искрености доводи у питање и основну конвенцију аутобиографског жанра, а то је идентичност имена аутора, приповедача и јунака о коме се говори“ (Владушић 2003: 580).

⁷ У том смислу можемо читати Бахтинов коментар: „У свакој речи осећа се мирис професије, жанра, правца, партије, одређеног дела, одређеног човека, покољења, узраста, дана, часа. Свака реч мирише на контекст и контексте, у којима је живела својим друштвено напетим животом; све речи и сви облици насељени су интенцијама. У речи су неизбежни контекстуални пропратни тонови (жанра, правца, појединца)“ (Bahtin 1989: 49).

Аутобиографска дела су у току свог вишевековног развоја „у своју структуру подвела различите посебне облике као портрет, анегдоту,⁸ дневник, исповест, писмо, хронику (историјска проза), биографију, роман“ (Грдинић 2003: 666). Неке од препознатљивих особина мемоарске прозе су и те да је аутор „учесник и очевидац значајних историјских догађаја, историја је представљена из личног угла, успостављена је временска дистанца у односу на догађаје“, као извор се често користи „ауторов дневник како би се повећала веродостојност приповедања“, а присутна је и „тенденциозност у разумевању догађаја“ (Милановић 2009: 75). Бахтин пише о типовима античке биографије, те спомиње појмове попут биографског времена, у коме се дешава откривање карактера, а где историјске околности служе као сцена за приказивање главног лика. То време не мора тећи линеарно, већ се догађаји могу приповедати и независно од хронологије (в. Вахтин 1989: 258-260). Ове особине приметне су и у савременим (ауто)биографским жанровима. Када је реч о путопису, „могло би се рећи да су тема као и дескриптивно начело једина стална тачка путописа“ (Пековић 2001: 12). Путопис може бити „у било каквој форми, прози или стиху, може бити написан као роман, пикарески роман или писмо, путописни фељтон или есеј, репортажа, извештај, културно-историјска или било која друга расправа“ (Пековић 2001: 13-14). Пековић наводи и значај путописа за колонијални дискурс, те његову могућност остваривања утицаја на читаоца, на шта ћемо се осврнути и нешто даље у раду (в. Пековић 2001: 11, 12). Говорећи о аутобиографској прози на почецима нове српске књижевности, Иванић тврди да је тема детињства једна „од најчешћих тематских јединица у аутобиографијама (па и мемоарима)“, те да јој „припада прво мјесто и по умјетничкој остварености“ (Иванић 2015а: 12-13). Наводи да је „с обзиром на тип доживљаја и на околности живота, дјетињство [...] издвојено“ (Иванић 2015а: 13), и да је због тога „испуњено потенцијалношћу каснијег избора животног пута, предсказивањима, наговјештајима и пројектима отворених могућности развоја личности“ (Иванић 2015а: 13).

Павић тврди да је „литература барокних времена“ српској књижевности донела мемоарске списе, те да их „ова епоха није наследила, него их је сама створила“ (Павић 1970: 355). Иванић примећује да се већ у првим деценијама 18. века „наслућују [...] основни тематски обриси аутобиографских жанрова: црквени, војни и књижевни

⁸ Павић издваја анегдоту као књижевни род „омиљен у књижевности барока“ (Павић 1973: 366) и наводи да се „чешће користи као целина уметнута у дело неког другог, већег књижевног жанра него као самостална врста“ (Павић 1973: 366), те да „долази веома често да освежи и оживи причање у делима историјске садржине, да пружи аргуменат или илустрацију беседнику“ (Павић 1973: 366).

живот, а под одређеним условима и индивидуално искуство“ (Иванић 2015а: 10-11). Тада се „за мемоаре, аутобиографије и дневнике основни подстицај налазио [...] у 'значајности догађаја“ (Иванић 2015а: 10), а „ритам учесталости појављивања оваквих дјела зависио је понајвише од ритма крупних историјских догађаја, тек онда од личног одређења и књижевних струјања“ (Иванић 2015а: 10). Да би била прихваћена од стране читалаца, дела су морала да се „уздигну изнад просјека свакодневице“ (Иванић 2015а: 14), па не чуди што „већина мемоарских текстова настаје на позадини великих збивања као што су преокрети и покрети, буне, ратови, немири и инциденти“ (Иванић 2015а: 14). Владушић сматра да „аутобиографско писање у доба просвећености може бити схваћено као симболистички захтев индивидуе за пријем у друштво“ (Владушић 2003: 580). За прва дела аутобиографског типа „карактеристичан је извјестан полиморфизам, посљедица синкретизма и неизграђених правила и претпоставки различитих жанрова“ (Иванић 2015а: 12), што за последицу има „парцијалност захвата у живот личности“ (Иванић 2015а: 12), док се касније „тежи [...] ка цјелини искуства личности“ (Иванић 2015а: 12). Имајући у виду наведене одлике (ауто)биографске литературе, односе и утицаје под којима се ствара, покушаћемо да објаснимо имаголошку методу, која ће и те како бити од помоћи у тумачењу одабраних дела.

Имаголошка проучавања у науци о књижевности

Имагологија је реч која је настала латинско-грчком кованицом „(лат. *imago* – слика, предоцба, мисао; грч. *logos* – говор, ријеч, појам, мисао, разум)“ (Dukić 2009: 5), а у науци о књижевности се користе и називи књижевна имагологија и компаративна имагологија (в. Константиновић 2006: 11). Она „подразумева истраживање и систематизовање слика“ (Константиновић 2006: 11), односно бави се „проучавањем књижевних предоцби о страним земљама и народима (хетеропредоцбе) те о властитој земљи и народу (аутопредоцбе)“ (Dukić 2009: 5). Ова дисциплина „подразумева да је национални карактер оно што је различито од других националних карактера“ (Милановић 2012: 37). Као назив за грану компаративне књижевности почиње да се користи шездесетих година прошлога века, тачније, имагологија настаје „у тренутку када је у европском друштву било неопходно деконструисање националистичке идеологије која је оставила страшне последице током Другог светског рата“ (Милановић 2009: 27).

Предмет имагологије објашњава тренутак њеног настанка, а то су „он[и] трагов[и] у тексту који тематизују Другог, његову културу, обичаје, религију, политику, па и економију или дипломатију, укратко – различите друштвене праксе Другог“ (Милановић 2012: 47), односно „стереотипи, клишеји, предоцбе, прецизније: предоцбе националних карактера; етничке предрасуде и клишеји; културни стереотипи“ (Leerssen 2009a: 85). Милановић наводи да „сваки пут кад се сретну национално и књижевност, било да је реч о креативном сусрету или о сусрету који се лако злоупотребљава, имагологија налази поводе за критичку примену“ (Милановић 2009: 8). У имагологији се стога често скреће пажња на бројност „филтера (психолошких, културних, идеолошких) који постоје између стварности и човекове слике о њој“, као и „културн[а] детерминисаност његовог искуства, што свој израз налази у имаголошком фокусу на истраживање услова у којима настају одређени стереотипи“ (Ahmetagić 2018: 16). Имаголози полазе од претпоставке да су одређени аспекти књижевног текста „више од пуких вербалних украса и да призивају референцијалне оквирице и обрасце процјене који нису умјетничкога подријетла“, те да су „одређени 'свјетовним' политичким или друштвеним стајалиштима стварнога свијета“ (Fischer 2009: 76). Интересовање имагологије налази се, дакле, „у праћењу става према Другом, његовом одбацивању или прихватању, свођењу његове сложености на једноставност стереотипа, или у разлагању стереотипа, усложњавањем или проблематизовањем његове истинитости“ (Милановић 2012: 47).

Јуп Лирсен, један од најеминентнијих стручњака из области имагологије, издваја основне имаголошке поставке, које су уједно и методолошке природе:⁹ 1) Имагологија проучава културне и националне стереотипе, а не идентитет. 2) Из тога произилази да имагологију не интересује проучавање друштва, него проучавање дискурса и слике одређене нације, што ће рећи да она није облик социологије. 3) Субјективност извора се не сме занемарити приликом имаголошке анализе, а пажња се усмерава на динамику између хетеро-слике и ауто-слике. 4) Објективне чињенице, проверљиве у стварности, чак и када се тичу одређене нације, нису предмет имагологије. Непроверљиве, односно измишљене карактеризације, које издвајају одређену нацију као типичну по нечему, представљају оно што *јесте* предмет имаголошког проучавања, и тај скуп информација припада имагинарном дискурсу. 5)

⁹ Важност и корисност овако издвојених поставки учача и Жељко Милановић, те их набраја и тумачи у свом делу *Два писца и други* (в. Милановић 2012: 42-43). У нашем кратком осврту на ове поставке, нашли смо корисним да упоредимо Лирсенов и Милановићев текст, односно интерпретацију, те да их што сажетије и јасније представимо у нашој дисертацији.

Задатак имагологије је да успостави интертекст националне карактеризације, односно да проучи на коју традицију се карактеризација ослања, да ли је била позитивно или негативно вреднована, те да ли се мењала кроз историју. 6) Треба обратити пажњу на жанровске карактеристике текста, те на то каква је функција карактеризације унутар њега. 7) Мора се успоставити историјски контекст у којем је дело настао. Имагологију не занима текст без контекста. 8) Треба доћи до одговора коме је текст намењен и каква је рецепција. 9) Дуга историја стереотипа подразумева незанемарљиве, како константе, тако и променљивости, које варирају од позитивног до негативног пола. 10) Имаголошком истраживању је врло значајна ауто-слика, чије изучавање у дијахронијској перспективи може допринети, не само анализи већ поменути динамике између ауто-слике и хетеро-слике, већ и откривању „себства“ кроз историјске и културне процесе. 11) Узроке националне карактеризације треба проучавати на наднационалном нивоу, јер се поједини феномени попут опозиција Север-Југ не везују за појединачне узорке. (в. Leerssen 2009в: 179-181; Милановић 2012: 42-43).

Како се развијала имагологија, тако се развијала и њена методологија, а истраживањем је дошло до потребе за дефинисањем одређених термина и појмова. Покушаји дефинисања говоре о константама које се појављују при имаголошком проучавању, што је добра појава, јер показује систематичност и смисленост оваквог проучавања. Именовање тих појава истраживачима и читаоцима омогућава лакшу комуникацију, јер је познато шта извештајни појам означава, на шта се односи. Највећи број наслова или поднаслова имаголошких радова у себи садржи синтагму „слика Другог“, и то су прва два појма која ћемо покушати да дефинишемо.

Појам Други се односи на онога ко према појму Ја представља другост, страност, оног ко није Ја или Ми. Милановић луцидно запажа да се „Други [...] може разумети и као национално Други, али и као родно, верски, економски, политички и другачије Други“ (Милановић 2012: 46). Стога предмет имагологије нису само описи националног карактера као Другог, већ то може бити све оно што се да сврстати у групацију која је обележена извесним карактеристикама. Други могу бити како народи или нације, тако и жене, свештенство, мањинске групе и тако даље. Лирсен тврди да је „свако одступање од уобичајених домаћих узорака 'Другост' у смислу необичности, аномалије, посебности“ (Leerssen 2009в: 169).

Пажо наводи да „свака слика произлази из свијести, ма како незнатна та свијест била, о неком Ја у односу на Другог, о неком Овдје у односу на Другдје“, те из тога изводи да је слика „књижевни или некњижевни израз значењског раскорака између

двije врсте културне стварности“ или да је она „предоцба неке стране културне стварности којом појединац или група који су је обликовали (или који је дијеле или промичу) откривају и тумаче културни и идеолошки простор у коме су смјештени“ (Pageaux 2009: 127). Слика је „у одређеној мјери језик (језик о Другом), те због тога очито упућује на неку стварност коју означава и коју изражава“ (Pageaux 2009: 128). Белер термин слика дефинише као менталну силуету Другог, која је одређена карактеристикама породице, групе, племена, народа или расе. Она формира наше мишљење и понашање према Другима, а у односу на културне односе и разлике постаје окидач за позитивне или негативне судове (в. Beller 2007: 5). Ивана Живанчевић-Секеруш записује да „свака представа интеркултурних односа одсликава и културну конфронтацију, при чему су у центру интересовања најчешће културне разлике“ (Живанчевић-Секеруш 2009: 7). Павле Секеруш чак заступа тезу да припадници једне културе „нису у позицији“ да опишу туђе културне идентитете, те да се исте вредности сматрају подразумевајућим, а разлике схватају „као управо оне елементе у којима је идентитет најизраженији“. Он своју херменеутичку тезу додатно проширује тврдећи да се идентитет „тако своди на партикуларизам и егзотизам, што нас спречава да схватимо како нас сви наши идентитети дефинишу као део, а не као контрадикцију у односу на човечанство као целину“ (Sekeruš 2001: 52).

Мура пише да се слике о страним земљама убрајају „међу најстарије предоцбе људског рода“, да су „вјеројатно [...] старе колико и устрој људског друштва“ (Moura 2009: 151), а Фишер сматра да оне „не настају преко ноћи“ и да „неријетко имају вишестољетну повијест“ (Fischer 2009: 43). Он разматра и постојаност и универзалност слике и имаготипског система, за које сматра да су делимичне. Наиме, увиђање сличности међу сликама у различитим текстовима не означава сталност и непроменљивост слике, већ само то да при трансформацијама остају очувана нека основна значења (в. Fischer 2009: 52).

Поред постојаности, треба се осврнути и на истинитост слике, за коју су истраживачи сагласни да у књижевном тексту није важна, и да не постоји императив истинитости. Управо због тога се у радовима научника који се баве сликом о Другом често (опрезно?) наглашава „да се имаголози не баве степеном *тачности* неке слике/представе, јер се не проучава *каква* је заиста нека нација већ *како* су други о њој говорили/писали“ (Живанчевић-Секеруш 2009: 8). Са друге стране, слика мора бити препознатљива код читаоца (Syndram 2009: 71), тачније речено, у датом историјском тренутку и култури „није могуће рећи и написати о Другоме било што“ (Pageaux 2009:

129), јер постоји одређени број дискурса о Другом, који у том тренутку постоје и које читалац може да препозна и декодира (в. Pageaux 2009: 129).

Настанак слике је процес који се дешава у односу на слику о себи. Слика друге земље има основу у слици о сопственој земљи, што је јасно када се то отворено искаже, али је такође присутно и као иманентна, понекад прикривена чињеница (в. Dyserinck 2003: 5). Слика Другог је оно што је различито у односу на нас. Слика се може појавити у три облика, као ауто-слика, хетеро-слика и мета-слика. Ова три општеприхваћена имаголошка појма су незаобилазна у готово свакој имаголошкој анализи, а честа су и код површних имаголошких истраживања (таквих, нажалост, данас можда има највише), јер се могу срести у сваком објашњењу имаголошке методологије, а веома су једноставна за разумевање, за разлику од постструктуралистичких фантазмагорија француских теоретичара и салонских марксиста из шездесетих и седамдесетих година 20. века. Ауто-слика је слика о Себи, она која у књижевном тексту говори о Ја или Ми, о заједници којој припада јунак или аутор. Хетеро-слика је слика о Другоме, о ономе ко није Ја. Ауто-слике и хетеро-слике „схваћају се и истражују као дискурзивне творбе – настоји се проникнути у тајну њихова настанка те механизме њихова ширења, модифицирања и замирања“ (Dukić 2009: 9). Мета-слика слика коју Ми мислимо да Други имају о нама, односно Ми приписујемо Другом начин на који нас посматра (в. Leerssen 2016: 24).

Формирање слике о Другом се често служи и претходно постојећим стереотипима, а са друге стране, слика може подстаћи ширење, па чак и настанак неког стереотипа. Стереотип је устаљена представа о некој заједници, односно то су „уврежена уверења која служе асимиловању окружења и сналажењу у животу“ (Rot 2000: 260).¹⁰ Они су „историјски променљиве, али ипак прилично стабилне свакодневне категоризације, типизације окружења“, а „пошто утичу на понашање, оне имају и повратно дејство на стварност, оне могу да утичу на стварност и да је стварају“ (Rot 2000: 260). Помоћу стереотипа се информације лакше систематизују и обрађују, нове ситуације се пореде са већ познатим, те су они практично „систем за оријентисање“ (Rot 2000: 275). Стереотип „настаје када се измешају атрибут и суштина, тако да су преласци из посебног у опште готово не приметни“ (Милановић 2012: 40). Механизам стереотипа је есенцијализујући, он једну особину приписује

¹⁰ Често се говори и о разликама између стереотипа и предрасуда: „Стереотипи су уверења или мишљења о својствима неке друштвене групе или њених припадника, док се предрасуда најчешће схвата као негативан став о другој групи“ (према: Rot 2000: 261).

читавај заједници, тиме је генерализује, а особине и разумевање заједнице есенцијализује, стога је и „важност стереотипа [...] чита: он пружа минимални облик информација за максималну, најмасовнију могућу комуникацију“ (Pageaux 2009: 131). Тиме се и индивидуа посматра само у оквиру заједнице, а Билефелд сматра да „странац постаје непријатељ кад му се одузме индивидуалност“ (Bilefeld 1998: 109). Милановић тврди да је „за разумевање националних стереотипа пресудна [...] интертекстуалност: стереотип је репродуктивна слика, репродукција репродукције“, те да „стереотип није заснован у стварности, већ у тексту који му претходи“ (Милановић 2009: 28). Фокусирање имаголога „на националне стереотипе и начин њихове интерпретације утемељен је на уверењу у дискурзивни карактер културе“ (Ahmetagić 2018: 16), тачније, настанак и функционисање стереотипа могући су само у одређеним културно-историјским околностима. Императив стереотипа очигледно није истинитост, али и поред тога „читатељ који се сусреће с књижевним стереотипима налази се на познатом терену, препознаје мотиве, типичне ликове и обиљежја заплета“ (Syndram 2009: 71). У вези са тим, Лирсен тврди да националне карактеризације као стереотипи функционишу као општа места, они су „учесталим понављањем задобили призивок познатости“, те да њихов највећи значај „лежи у тој познатости и у вриједности препознавања, а не у њиховој истинитости вриједности“ (Leerssen 2009б: 111). Одатле се може закључити да ти стереотипи не упућују на ту нацију у датом тренутку, „него на колање других, пријашњих предодби о тој нацији“ (Leerssen 2009б: 111). Етнотип је појам који је у вези са стереотипом, а означава стереотипну атрибуцију националног карактера (в. Leerssen 2016: 13). Дакле, стереотип о националном карактеру назива се етнотип. Функционисање етнотипа никада није самостално, они увек раде у комбинацији другим одређењима, попут пола, узраста или класе (в. Leerssen 2016: 26).

Креирање слика и стереотипа одвија се и на лексичком плану. Пажо у том смислу разликује кључне речи и речи фантазме. Кључне речи су „проишле из језика проматрајуће земље, које служе за дефинирање проматране земље“, а речи фантазме су „узете из језика проматране земље и преточене, без пријевода, у језик, културни простор и текстове проматрајуће земље“ (Pageaux 2009: 134). Кључне речи су оне које су устаљене у формирању слике о Другом, а речи фантазме су стране речи које указују на одређену особину и призивају одређене представе, попут речи сијеста, тореадор, ледерхозе и слично.

Пажо указује и на односе према страниј култури који се могу јавити у четири облика. Први облик се назива манија и подразумева да „страну културну стварност

писац или група сматрају потпуно супериорном 'националној', изворној култури“ (Pageaux 2009: 141). Последица тога је да се изворна култура сматра инфериорном. Други облик је фобија и супротан је првом: „страна културна стварност држи се инфериорном и негативном у односу према изворној култури“ (Pageaux 2009: 142), а последица је позитивно вредновање изворне културе. Трећи случај је филија: „страна културна стварност сматра се позитивном и има своје мјесто у проматрајућој култури, култури која је прихваћа и која и себе сматра позитивном“ (Pageaux 2009: 143). „Филија је једини случај стварне, билатералне размјене“ и „развија процесе вредновања и поновног тумачења страних земаља“ (Pageaux 2009: 143). Уместо маније, присутан је дијалог са равноправним Другим (в. Pageaux 2009: 143). У четвртм случају се укида размена и дијалог, а тежи се унификацији. Ова појава је карактеристична за покрете који желе да створе нове целине или системе, као што су панславизам, космополитизам, интернационализам и слично (в. Pageaux 2009: 144). „Маније, фобије и филије чине најизразитије манифестације тумачења страних земаља, читања Другог“, тврди Пажо, оне „могу расвијетлити изборе, склоности, одбацивања, сама начела идеолошког избора које свака предочба о Другом претпоставља“ (Pageaux 2009: 144).

Већ смо у неколико наврата имали прилике да се сретнемо са појмом дискурс, који је за имаголошку методологију и анализу врло битан, а који објашњава Мишел Фуко. Он наводи да „у случају када се међу објектима, типовима исказивања, појмовима, тематским изборима може одредити нека правилност (поредак, корелације, положаји, фунцкије, преображаји), рећи ћемо, по конвенцији, да се ту ради о некој *дискурзивној творевини*“ (Фуко 1998: 43). Ен Ригни наводи да се у пољу културолошке и имаголошке анализе термин дискурс односи на специфичне начине коришћења језика при говору о свету. Дискурс, у овом смислу, представља сет тема, концепата и вредности које појединци деле када говоре или пишу о свету, и тиме је он блиско повезан са концептом репрезентације или представе. Ригни даље тврди да појединци користе језик пратећи одређене шаблоне мисли, које преузимају из претходно изречених судова или текстова. Последично, они не изговарају само своје мишљење, већ дају глас и одговарајућем дискурсу. У том смислу се може говорити о империјалистичком, оријенталном, феминистичком и сличном дискурсу, који се понавља кроз исказе појединаца (в: Rigney 2007: 313-315).

Имагологија се често сусреће и са бинарним опозицијама, које Лирсен у имаголошком смислу ближе одређује и назива их морално-карактеролошким

опозицијама, а наводи и да нису национално одређене: „сјеверно-мисаоно насупрот јужно-осјетилном, периферно-безвременско насупрот централно-модерном, или западно-индивидуалистичко-активно насупрот оријентално-колективно-пасивном“ (Leerssen 2009в:181). Пажо наводи да су добродошле опозиције које „ће спојити природу и културу: дивљак vs. цивилизиран, барбар vs. културан, човјек vs. животиња (анимализирано људско биће), мушкарац vs. жена, одрасла особа vs. дијете (Ја је одрасла особа, Други је дијете), бити супериоран vs. бити инфериоран“ (Pageaux 2009: 139). Овакви шаблони се могу применити било где, уколико им се обезбеди одговарајућа супротност, а могу деловати како међунационално, тако и између региона, земаља или области унутар једне земље (в. Leerssen 2016: 17-19).

У земљама Европе се од 16. до 19. века постепено развија појам нације и припадности националним заједницама, које могу бити дефинисане на основу територије, етничитета, језика, религије, историје и традиције (в. Beller 2007), и то тако што ће једна нација бити најкарактеристичнија по ономе, по чему се разликује од других (в. Leerssen 2016: 18). Оваква етноцентрична запажања културне различитости показују „склоност раслојавању у предоцбу према којој свака нација, као и особа, има своја специфична својства и карактер“ (Leerssen 2009в: 169). Андерсон каже да је нација „замишљена политичка заједница, и то замишљена као истовремено инхерентно ограничена и суверена“ (Anderson 1998: 17). Објашњава да је нација замишљена „зато што припадници чак и најмање нације никад неће упознати већину других припадника своје нације, па чак ни чути о њима, но ипак у мислима сваког од њих живи слика њиховог заједништва“ (Anderson 1998: 17), ограничена „јер чак и највеће нације које броје и милијарду људи, имају одређене, иако растезљиве границе“ (Anderson 1998: 18), а суверена јер се појам појавио када је монархија почела да слаби (в. Anderson 1998: 18). Имаголози стога често истичу да су појмови нације и народа концептуални модели, представе које немају упориште у реалности (в. Dyserinck 2003: 6), али су у различитим теоријама (попут национализма и расијализма) добили научну залеђину (в. Тодоров 1994: 99 и даље). Андерсон наводи да 18. век означава „почетак доба национализма“ (Anderson 1998: 22), при чему провокативно истиче три парадокса која збуњују теоретичаре национализма. Први је модерност нација у очима историчара, а привидна древност у очима националиста, други је универзалност овог концепта, где се у савременом свету за сваког човека може сматрати да припада некој нацији, а трећи је, са једне стране, политичка моћ национализма, а са друге сиромашна филозофска потпора (аутор заступа тезу да национализам никада није успео да произведе велике

мислиоце) (в. Anderson 1998: 16-17). Имаголози сматрају и да су ове теорије у науци превазиђене (иако постоји традиција ослањања на националне карактере као објективне факторе за објашњење понашања у оквиру друштва (в. Leerssen 2016: 15), а национализам и расијализам (или, боље речено, расизам), али и идеје попут националног карактера или духа народа се и даље одржавају као релевантни у савременом свету (в. Dyserinck 2003: 6). Имаголошко истраживање, дакле, полази од претпоставке да представе националних карактера (које се називају и етнотипима) не могу бити премерене према било којем постојећем објективном мерилу. Оне су дискурзивни објекти – наративни тропи и реторичке формуле (в. Leerssen 2016: 15). Уколико се деловање појединца почне посматрати као карактеристика етничког идентитета, а не као особина појединца, сваки његов акт ће бити посматран кроз етничку позадину и сваки појединац ће увек бити виђен као представник своје нације (в. Leerssen 2016: 25). У реалности, појединац – припадник неке нације, може имати неке карактеристике замишљеног националног карактера, може имати и све карактеристике, а може бити и потпуно различит од тих представа. Понашање „које је национално-афирмишуће или 'доследно моделу' [...] показује моћ дискурса да подстакне понашање, и поставља важно питање – како се такви обрасци понашања појављују и манифестују, односно како културни узор инспиришу изборе понашања“ (Leerssen 2016: 17).¹¹ Ипак „неће свако, ко је припадник исте нације, одабрати да се понаша на исти начин, нити је понашање, или призвани карактер, константно у простору, времену или друштву“ (Leerssen 2016: 17), али се ово губи из вида „у масовној пристрасности потврде, која је својствена дискурсу стереотипа“ (Leerssen 2016: 17).

Корпус којим се служи имагологија претежно је књижевни, а „ако се позовемо на генологију, да бисмо утврдили у ком ћемо књижевном жанру наћи највише слика о Другом, без сумње ће их највише бити у путописима“ (Живанчевић-Секеруш 2009: 8). Обим односно „наталожена залиха текстова је дуготрајна, непрекидна и опсежна потврда да предоцбе *дјелују*, да су учинковите у културном и комуникацијском подручју“ (Leerssen 2009в: 178), те је стога и истраживање оваквих појава потребно: „Текст није само генератор новог смисла, него и кондензатор културног памћења“, затим, он „има способност да сачува памћење на претходне контексте“ (Лотман 2004: 26), а то „значи да кад год наиђемо на поједину појаву националне карактеризације,

¹¹ Напомињемо да су сви преводи литературе која је читана у изворном облику на страном језику ауторкини.

она нас *не* упућује прво на емпиријску стварност, него на интертекст, на резонатор других, с њом повезаних, текстних појава“ (Leerssen 2009в: 178). Лирсен закључује да „књижевни фонд недвојбено показује да су национални карактери ствар опћих мјеста и гласина, а не емпиријских опажања или тврдњи о објективним чињеницама“ (Leerssen 2009в: 178). Текстови које проучавају имаголози јесу производ нарације о Другом, усвојене „у одређеном времену и на одређеном простору“, приче су „условљене емпиријском реалношћу, културним приликама, идеологијом“, па је и задатак имагологије „истраживање тих слика, услова њиховог настанка, прилика у којима оне постају могуће, њихове рецепције и утицаја“ (Ahmetagić 2018: 16). Другачије речено, имаголог анализира „у каквој атмосфери је настајало одређено књижевно дело, односно, шта је то било општеприхваћено у једном друштву у једном периоду и како је разрешаван однос између колективног и индивидуалног субјективитета“ (Милановић 2009: 41). Фишер, сасвим оправдано, инсистира на томе да је резултате имаголошке анализе неопходно упоредити са историјским подацима, видети да ли се текст подудара са друштвеном и културном ситуацијом, те на коју културну или идеолошку традицију текст одговара (в. Fischer 2009: 140), „укратко, како се међусобно повезују књижевна преоцба о страним земљама и тзв. 'проматрајућа' култура“ (Fischer 2009: 140).

Када је реч о примени резултата имаголошких тумачења у другим наукама, треба рећи да „преузимање књижевнозnanствено-имаголошког материјала међу знанственицима друштвених дисциплина може бити корисно за посредовање нових увида, особито с обзиром на повијесни развој националних слика“ (Fischer 2009: 38). Сматра се и да „књижевност има неоспорив удио у настанку и трајном даљњем дјеловању националних преоцби које имају народи једни о другима и онда када се о квантитети и квалитети диоништва тек може нагађати“ (Fischer 2009: 45), што такође говори о важном задатку имаголога. Када је реч о науци о књижевности, имагологија, према наглашено афирмативном ставу одређених тумача, оснажује „критичко мишљење и дезидеологизацијске тенденције у науци о књижевности и представља[...] значајну опозицију етноцентризму“ (Ahmetagić 2018: 13). Говорећи о примени истраживања и закључака имаголога у свакодневици, они нам могу „помоћи у стјецању критичке свијести (у објективизацији) о 'својим' културним навикама, о 'својим' менталним рефлексима“ (Pageaux 2009: 150). Управо због свега претходно наведеног, ми смо у нашем раду покушали да избегнемо апологетско истицање идеолошког, односно политички коректног карактера имаголошких проучавања књижевности, чему

су – према нашем мишљењу – веома склони савремени херменеутичари с енглеског говорног подручја.

Култура, колонијализам, империјализам – корак даље од књижевности

Како се анализа дела у нашој дисертацији неће ослањати само на имаголошка истраживања, треба истаћи и њену везу са постструктуралистичким теоријама, у које се могу убројати и „постколонијална истраживања, студије културе, нови историзам, родне студије, теорије национализма“ (Ahmetagić 2018: 18).¹² У том смислу је за нашу анализу најзначајније истраживање Оријента и појма оријентализма Едварда Саида.¹³ Пре него што ово појаснимо, покушаћемо да дефинишемо културу и империјализам, као значајне за разумевање поменутих појмова.

Култура, према Саиду, подразумева естетске форме „попут вештине дескрипције, комуникације и репрезентације“ (Said 2002: 10), односно области које су „донекле независне од економске, друштвене и политичке“ (Said 2002: 10), и којима је „задовољство један од главних циљева“ (Said 2002: 10). Сматра да ту спада и „широко народно предање о далеким деловима света, али и стручно знање у дисциплинама као што су етнографија, историографија, филологија, социологија и историја књижевности“ (Said 2002: 10-11). Спивак сматра да, уколико је неко култури „природно стран“, он не може „постати културан“ (Spivak 2003: 32), а последица оваквог закључка може бити један од узрока колонијализма и империјализма, што су тесно повезани појмови.¹⁴

Саид дефинише империјализам као „праксу, теорију и став доминантног метрополског центра који влада удаљеним територијама“, а колонијализам

¹² Роберт Јанг истиче активистичку улогу постколонијалних истраживача, те каже да је једно од првих питања на које постколонијализам покушава да одговори „како можемо наћи начин да разговарамо о овој теми?“ (Young 2003: 1-2). Наводи да од раних '80-их година 20. века постколонијализам покушава да промени перспективу из које се посматрају односи западног и не-западног света (в. Young 2003: 2).

¹³ О појмовима Оријент и оријентализам пише Едвард Саид у књизи *Оријентализам*, која је можда и најзначајније дело за постколонијалне студије. *Оријентализам* је готово немогуће избећи у радовима на ту и сродне теме, а Саида сви значајнији истраживачи истичу као изузетно важног за развој постколонијалних студија. *Оријентализам* је био значајан и за потоње студије и појмове, попут балканизма, Вулфове разлике између Западне и Источне Европе, као и Језерникових студија о Балкану.

¹⁴ Колонијални дискурс почива на појму „фиксираниости“, која представља „знак културне/историјске/расне разлике у дискурсу колонијализма“, ослања се на непромењивост поретка (Ваба 2004: 128). Управо ове разлике омогућавају постојање колонијалног дискурса, где доминантна страна на основу њих сматра да је њено право да колонизује инфериорне. Стереотип се сматра главном дискурзивном стратегијом дискурса колонијализма, како због особина стереотипа, које смо већ навели у тексту, тако и због тога што се његове тврдње не морају доказивати, а осигурано је и његово понављање, а тиме и трајност (в. Ваба 2004: 128).

„представља стварање насеобина на удаљеној територији“ и он је „готово увек последица империјализма“ (Said 2002: 49). Наводи се да „империјализам значи мишљење о земљи, настањивање на земљи и власт над земљом коју не поседујемо, земљом далеком,¹⁵ земљом коју настањују и поседују други“ (Said 2002: 46).

За Оријент, Саид тврди да је „европски изум“ (Said 2008: 9), те да није само сусед Европе, већ и „место највећих, најбогатијих и најстаријих европских колонија, извор њених цивилизација и језика, њен супарник у култури и једна од њених најдубљих и најчешћих слика о Другоме“ (Said 2008: 9-10). Он није географски јасно дефинисан простор, те за Западну Европу најчешће означава Блиски Исток, Северну Африку, а потом Индију и Кину, док су Американци Оријентом чешће сматрали Далеки Исток, Кину и Јапан (Said 2008: 9). Интересовање за Оријент је постојало одувек, али Саид наводи да у 18. веку оно почиње значајно да се увећава, а тада настаје и оно што Саид дефинише као оријентализам, а што свој врхунац достиже у 19. веку.

Саид дефинише оријентализам као „стил мишљења, заснован на онтолошкој и епистемолошкој дистинкцији која се повлачи између 'Оријента' и (најчешће) 'Окцидента'“ (Said 2008: 11). Он каже да је Оријент „као кроз филтер, улазио у западну свест, баш као што је исто то улагање умножавало – и учинило одиста продуктивним – исказе који су из оријентализма прелазили у општу културу“ (Said 2008: 16). Временом су настали и устаљени описи Оријента, али и стереотипи о њему. Саид наводи да је Оријент од старине био „место романтичних љубавних пустоловина, егзотичних бића, успомена и пејзажа који живе у човековом сећању, јединствених искустава“ (Said 2008: 9), те да „кад сте у Европи говорили о оријенталној личности, оријенталној атмосфери, оријенталној причи, оријенталном деспотизму или оријенталном начину производње, сви би разумели о чему говорите“ (Said 2008: 46). Тако се „улагање“ у оријентализам одвијало, како смо већ назначили, да би се тамошњи народ цивилизовао, а са друге стране, да би се Запад окористио о ресурсе колонија.

Саид тврди да „модерни оријентализам произлази из секуларизованих елемената културе“ (Said 2008: 163) 18. века, а наводи и четири елемента која су довела до другачијег схватања Оријента и оријентализма. Ти елементи, „експанзија, историјска конфронтација, симпатија, класификација – представљају струје осамнаестовековне мисли“ (Said 2008: 162), односно, рекли бисмо и просветитељске

¹⁵ Према се под империјализмом најчешће подразумева освајање далеких, прекоморских и преокеанских земаља, Саид спомиње и случај Русије, која се ширила освајајући земље које су се граничиле са њоме, а која се такође сматрала империјом (в. Said 2002: 51).

мисли. Од позног 18. века оријентализам може схватити као „западни стил доминације, реструктурисања и поседовања власти над Оријентом“ (Said 2008: 11).

Европа и Балкан: етика и естетика субјективних итеролошких подела

Док Едвард Саид пише о дистинкцији између Истока и Запада (Европе и Азије), која је постојала још у антици (в. Said 2008: 78-79), Лери Вулф се на то доба осврће из европске перспективе, али говори о опозицији север-југ. Још је Тацит писао о германским варварима, који, када нису ратовали, помало су ловили, али много више времена су проводили у „беспосличарењу, и размишљању искључиво о јелу и спавању“ (према Wolff 1994: 5). Оваква „поларизација Европе између Италије и северних варвара“ (Wolff 1994: 5) била је активна чак и у ренесанси (в. Wolff 1994: 3-4, 5), а променила се тек у 18. веку, и то на поделу између истока и запада, те су се у варваре, односно Друге, претворили становници Русије, Пољске, Балкана, све то Крима и Црног мора (в. Wolff 1994: 5). Како су до ренесансе центри културе, али и западноевропске цивилизације били Рим, Фиренца и Венеција, од 18. века су то Париз, Лондон и Амстердам, који су сматрани центрима просветитељске мисли (в. Wolff 1994: 5). Позната кованица коју изриче Черчил 1946. године – „гвоздена завеса“ (према Wolff 1994: 1) – премда је требало да означи тадашњи моменат у историји, чини се да се спустила много раније. Источна Европа је постала опозиција Западној, која је себе назвала „цивилизованом“. „Цивилизација је пронашла своју допуну, у оквиру истог континента, у сеновитим земљама заосталости, чак варваризма“ (Wolff 1994: 4), примећује Лери Вулф. Та заосталост се пре свега видела у економској сфери, а Исток се поистовећивао, и тада, и у блиској историји, са „индустријском заосталошћу, са недовољно развијеним друштвом без институција“ (Todorova 2006: 61-62). Вулф каже да Источна Европа изум Западне (в. Wolff 1994: 4), да се корени данашњих представа о Источној Европи налазе управо у 18. веку, те да су путници били најзаслужнији за стварање ове опозиције (в. Wolff 1994: 6).

Марија Тодорова, којој је, између осталог, Лери Вулф био ментор, уводи појам балканизам. Иако се, при помену балканизма, најчешће сетимо Саидовог оријентализма, Волф и Цимерман тврде да она методолошки пре прати Вулфа и његово ментално мапирање (в. Wolff, Zimmermann 2017: 11), односно „менталне обрасце“ (в. Todorova 2006: 7). Балканизам је „специфичан дискурс“ који „одређује ставове према

Балкану и радње усмерене на њега“ (Todorova 2006: 7). Балканизам „можемо сматрати једним од најистрајнијих рецепата, форми, шема или 'менталних образаца' путем којих се пласирају информације о Балкану, и то нарочито у новинарству, политици и књижевности“ (Todorova 2006: 7-8). И балканизам и оријентализам су дискурзивне творевине, а основна разлика „јесте та да је Балкан географски и историјски конкретан, док Оријент јесте нешто што се открива на путовањима и што углавном има метафоричку и симболичку природу“ (Todorova 2006: 11). Оријент је „за Запад био егзотично и имагинарно царство“ (Todorova 2006: 32), док је „став према Балкану, према његовој немаштовитој конкретности и скоро потпуном одсуству богатства био [...] јасан, обично негативан, али ретко изнијансиран“ (Todorova 2006: 33). Запад и Оријент се такође обично представљају као неспојиви ентитети, супротности, док описи Балкана истичу његов гранични положај и он се приказује као мост или раскршће (в. Todorova 2006: 36), између Западне и Источне Европе, али и између Европе и Отоманског царства, између хришћанства и ислама.¹⁶ Још једна од разлика је и „одсуство колонијалног наслеђа“ (Todorova 2006: 44). Тодорова тврди и да је Балкан „изневерио очекивања“ Западне Европе, те и да се на православље гледало са подозрењем (в. Todorova 2006: 44).

Како су и имаголози већ утврдили, могуће је да се елементи слике коју Други имају о Нама претворе у Нашу ауто-слику, односно да Ми прихватимо особине те слике као истините. Сличним механизмом можемо разумети тврдњу да „уопштено говорећи, сами становници Балкана о себи имају негативну представу јер им она, тако неповољна и пуна омаловажавања, долази споља“ (Todorova 2006: 105) од Западне Европе, али се она ипак најчешће изграђивала насупрот „оријенталног“ Другог, односно Отоманског царства (в. Todorova 2006: 44). Представа о Балкану „као посебном географском и културном ентитету“ (Todorova 2006: 148) почиње да се уобличава, најчешће у путничким извештајима, после 15. века, и то су текстови који „су обликовали јавно мњење, изражавајући доминантне укусе и предрасуде свог времена“ (Todorova 2006: 148). „Путописи¹⁷ су писани и објављивани за релативно широку и радозналу публику којој ништа није било досадније од пуких чињеница. [...] Зато су путописци често давали слику Балкана зачињену либералном дозом пристрасности, предрасуда и склоности“ (Jezernik 2007: 29). Ипак, „пре краја

¹⁶ Тодорова наводи да је Балкан и мост који спаја етапе развоја, па је тако он полуразвијен, полуколонијалан, полукивилизован и полуоријенталан (в. Todorova 2006: 37).

¹⁷ Мислимо на путописе о Балкану уопштено, не само на прве путописе и путничке извештаје.

осамнаестог века путовање кроз Балкан било је углавном ствар случајности“ (Jezernik 2007: 28), а тек крајем века „је Европа постала свесна чињенице да европски поседи Отоманског царства имају своју сопствену, специфичну физиономију која заслужује посебну пажњу“ (Todorova 2006: 45), те је логичан закључак да „извор Балканског мита лежи на Западу“ (Norris 1999: 11).

Премда Орсић „литературу о феномену смеха“ (в. Орсић 2015: 15) издваја као један од важних приступа имаголошком истраживању лика странца у роману 19. века, она у документарно-уметничкој литератури 18. века не заузима тако високо место, али ћемо се ипак кратко осврнути на њу. Комично се неретко јавља у приказивању Другог. Смешне могу бити особине које приписујемо Другој, као и оно што је различито у односу на нас. Један од примера, који је присутан и данас, јесу вицеви, који често говоре о ситуацијама у којима су се нашли представници одређених нација. Јунаци вице се свде на стереотип о нацији којој припадају, а њихове одлуке овисе о томе.¹⁸ Хумор представља „душевно стање у коме ми у нашим односима према људима – кроз спољашње манифестације малих недостатака – одгонетамо позитивну унутрашњу суштину“ (Проп 1984: 138). Са друге стране, не постоји једна дефиниција смешног, односно комичног, те се може рећи да је смех најбоље „објашњив [...] на примерима, на релацији објекат – субјекат“ (Орсић 2015: 17). Максимовић тврди да се може рећи, и поред различитих тумачења, да „смјехотворни феномен произлази из поступака преувеличавања и пренаглашавања нечега неважног или мање важног од онога што се жели показати или каквим се жели представити“ (Максимовић 2003: 26). Проп наводи да би, приликом анализе, требало „узети у обзир све што изазива смех или осмех, све што је, макар и издалека, у вези са комичним“ (Проп 1984: 18), те да до комичног често долази када постоје противречности између форме и саржаја (в. Проп 1984: 21). „Треба одређивати специфичности комичног за сваки случај понаособ“ (Проп 1984: 21), те анализирати у кавим условима се оно јавља (в. Проп 1984: 21). За ову тврдњу, Проп наводи пример људских недостатака који су често комични. „Сасвим је очигледно, ипак, да сви недостаци не морају бити комични“ (Проп 1984: 21), и треба анализирати у којим условима могу, а у којим нису комични. „Различити облици комике“, тврди Проп, „доведе до различитих облика смеха“ (Проп 1984: 25):

¹⁸ Док ћемо на нашем подручју најчешће чути вицеви о Србину, Босанцу, Црногорцу или Пироћанцу (дакле, не мора само национално бити одређење), у Немачкој се често може чути виц о Французима, а у Великој Британији о Французима, Немцима и Американцима. Свака заједница бира да представи оне који су јој страни, али са њима има неку врсту контакта. Тако се у нашој земљи неће чути (или ће то бити изузетна реткост) виц о Тајланђанину или Аустралијанцу.

„Смех може бити радостан и тужан, доброћудан и гневан, паметан и глуп, охол и прстодушан, снисходљив и понизан, презиран и уплашен, увредљив и утешан, дрзак и плашљив, пријатељски и непријатељски, ироничан и прстодушан, саркастичан и наиван, умиљат и груб, значајан и безразложан, тријумфалан и извињавајући, непристојан и збуњен. Могли бисмо још набројати: весео, тужан, раздражљив, хистеричан, посрпдан, физиолошки, животињски. Смех може да буде чак и сетан! (према: Прор 1984: 27)

Овој листи Јурењева Прор додаје и подсмешљиви смех (в. Прор 1984: 28), те цитира Лесинга, рекавши: „Смејати се и исмевати – то су два сасвим различита појма“ (Прор 1984: 28). Прор примећује да природа, жива и нежива, није смешна, осим ако се неке њене особине не доведу у везу са човеком (в. Прор 1984: 34-35). Смешан може бити и несклад између физичког и духовног (в. Прор 1984: 38), затим радње у вези са физичким – храњење, физиолошке функције и слично (в. Прор 1984: 45-46), те особине попут глупости и тврдичлука, звуци или мириси. Уместо да наводимо поступке и технике креирања смешног, њих ћемо најпре уочити на посматраним делима, а потом их описати, што је донекле у складу са Проповом индуктивном методом, којом на конкретним примерима закључује шта је суштина комичног (в. Прор 1984: 18).

Горан Максимовић наводи да се „феномен комичног у књижевности на европским просторима у протеклим стољећима исцрпљивао [...] највише у комедиографском жанру“ (Максимовић 2003: 7), али да је у готово свим епохама заузимао значајно место (в. Максимовић 2003: 7). Он се „као литерарни мотив и тема у новој српској књижевности једновремено се јавља и у дјелима нефикционалног и фикционалног искуства, и у дјелима грађанске и народне традиције“ (Максимовић 2003: 9). Када је реч о документарно-уметничким жанровима, Максимовић наводи да комично на значају најпре добија у *Животу и прикљученијима* Доситеја Обрадовића „гдје је у оквиру просвјетитељско поучне књижевне структуре нарација шире заснована и развијена управо у оним дијеловима који на анегдотско-хумористичан начин освјетљавају збиљу“ и у мемоарима Саве Текелије „гдје је комично реализовано у форми просвјетитељско-забавног и хедонистичког и лакрдијашког погледа на свијет“ (Максимовић 2003: 9-10). Уопште узев, „на почетку нове српске књижевности у прози рационалистичко-просвјетитељског типа комично се јавља у облику функционалног симбиотичког споја поучног и забавног“ (Максимовић 2003: 35).

Што се тиче конкретног плана рада у нашој докторској дисертацији, он подразумева описивање слике о Другом, од дела Јеротеја Рачанина до Герасима Зелића. Овакав методолошки концепт ће омогућити праћење развоја, како

документарно-уметничких жанрова у српској књижевности, тако и слике Другог, који се усложњавају од скромних и објективних записа Рачанина, чија је свест о ауторству на релативно ниском нивоу, па све до космополитских промишљања искусног путника попут Доситеја Обрадовића. У оквиру плана налазе се и истраживачки задаци, који ће се састојати у утврђивању Другости, која се разликује од аутора до аутора. У сваком делу ће прво бити описана ауто-слика, а затим хетеро-слика, које ће бити анализирани на основу горе наведене методологије, а уз помоћ теорија о којима смо писали, имајући у виду поетичке и жанровске карактеристике.

Циљ истраживања је утврђивање ко је у документарно-уметничкој прози 18. и првих деценија 19. века представљао Другог, да ли је међу различитим делима долазило до подударности, што у идентификовању Другог, што у његовом описивању. Утврдиће се и како се представа о Другом мењала у односу на географски положај, али првенствено на друштвено-политичко и историјско искуство приповедача. Како се акценат истраживача до сада најчешће стављао на перспективу Запада, тачније на слику Запада о, за њега, инфериорним нацијама и културама (Оријенту и Источној Европи), наш рад ће бити један од покушаја да се прикаже супротан угао гледања. Један од циљева биће и утврђивање порекла и разлога конструкције слика о нацијама и националностима, које се и данас пречесто узимају без резерве, те се надамо да ће овај рад бити помак у правцу деконструисања националних стереотипа и нетрпељивости. Резултати рада би требало да дају допринос истраживању српске књижевности, конкретније, књижевности 18. и почетка 19. века, односно иновативном проучавању документарно-уметничких жанрова. Поред тога, надамо се да ће наша сазнања пружити интердисциплинарни подстицај будућим социо-антрополошким или историографским проучавањима нашег културног наслеђа, баш као што су на коначан избор наше методологије рада снажно утицали резултати истраживања из различитих области друштвено-хуманистичких наука.

Јеротеј Рачанин – зачетник путописа у Срба

Наше истраживање нас је у прелиминарној фази одвело до (књижевноисторијског) периода о којем је сачувано врло мало конкретних библиографских података и поузданих научних доказа. Јеротеј Рачанин је био један од чувених рачанских монаха, од којих су, поред Јеротеја, најрелевантнији Кипријан Рачанин и Гаврил Стефановић Венцловић. Јеротеј се бавио преписивачком делатношћу, по чему су Рачани у српској историји били најпознатији, и тиме је наставио њихову традицију. Својим литерарним радом се, пак, приближио модернијим стремљењима српске књижевности, и тиме направио мост између „неоригиналног стваралачког поступка“ и личног израза (в. Маринковић 2010: 79, 93).

Информације које су истраживачи о Јеротеју (али и Рачанима уопште) сакупили, често су биле штуре и непотпуне, јер су „досадашња разматрања о књижевним напорима Јеротеја Рачанина била, у већини случајева, заснована у пребрзим домишљањима оних од којих су зависила“ (Маринковић 2010: 73). Долазило је до понављања претходно изречених судова, али и до грешака које су се поткрадале непажљивим читаоцима. Тако је, на пример, Стојан Новаковић погрешно одредио датум настанка Јеротејевог путописа, Скерлић је имао недоумице у вези са језиком, а Кашанин са ауторством (в. Маринковић 2010: 73-74).

За Јеротеја Рачанина се до сада није могло са сигурношћу утврдити ни одакле је, као ни какво је образовање стекао (в. Пантић 1996: 13), а „сва је прилика да је прешао у Угарску приликом Велике сеобе“ (Скерлић 1953: 26). Он је „после неутврђене дужине боравка у Сентандреји, где су се за време сеобе рачани зауставили, прешао у варошицу Фелдвар на Дунаву“ (Давидов 2007: 179), где је служио и преписивао књиге. Током 1704. и 1705. године био је на поклоничком путовању у Светој земљи, приликом чега је обишао и део Египта, Синај, као и сва значајнија света места (в. Давидов 2002: 179). Године 1727. Јеротеј Рачанин је, за време боравка у манастиру Ремети на Фрушкој Гори, своје успомене преточио у најопширнији путопис из овога периода (в. Јовановић 2005: 162-163). Аутограф *Путописа* Јеротеја Рачанина није сачуван јер је средином 19. века страдао у великој поплави која је задесила Сремске Карловце, али је, срећом, пре тога путопис објавио Осип Бођански, а делом и Стојан Новаковић (в. Јовановић 2005: 163). Динко Давидов за Јеротеја каже да је „прво перо српске поклоничко-хацијске прозе, крајем XVII и у првој половини XVIII века“ (Давидов 2007: 179), а Боривоје Маринковић да у његовом раду „с једне стране стоји преписивачки посао, с друге,

напротив, драгоцене пробе пера“ (Маринковић 2010: 98).

Од свих судова о Јеротеју Рачанину и његовом делу најдалекосежније вредносне последице имао је Скерлићев, што се у српској књижевној историографији пре може сматрати правилом него изузетком. Он пише да нова српска књижевност која се јавља у 18. веку нема везе са ранијом српском књижевном традицијом (в. Скерлић 1953: 1), Јеротеја Рачанина не убраја у ту „нову“ књижевност, наводећи да је он био „прост човек, празноверан калуђер, слаб писац“ (Скерлић 1953: 27), а о његовом путопису (брзоплето) записује да је дело „без књижевне вредности и има значаја утолико што је то први путопис српске књижевности и једино забавно дело српскословенске школе“ (Скерлић 1953: 27). Иако се наведене тврдње без великих тешкоћа могу оповргнути, на то се ипак чекало деценијама, све до подробнијих читања Боривоја Маринковића, Милорада Павића, Томислава Јовановића и других. Дело Јеротеја Рачанина управо представља спону између средњовековне и просветитељске традиције. Мирјана Д. Стефановић сматра да Јеротеј Рачанин „припада првој од четири генерације писаца из доба српског просветитељства, оној која се [...] одвајала од српскословенске традиције писмености и улазила у световни грађански свет новог доба“ (Стефановић 2017: 11). Његова експресивност каткад оличава изузетну књижевну вредност, а ово дело није ни први путопис овакве врсте у српској књижевности. Своју тезу о празноверју Скерлић заснива на Јеротејевом описивању обичаја и веровања. У томе не види вредност записаног народног предања, које би се данас и само из те перспективе могло сматрати значајним. Додатно, лични израз и одабир догађаја које ће описати, у случају Рачанина, обогаћују дело и приближавају га савременијим поетичким и жанровским токовима српске књижевности 18. века. Када је реч о његовом образовању, „тешко је претпоставити да Јеротеј, и писмен и радознао, није читао те књиге [мисли се на књиге из богате библиотеке манастира Раче, оп. а.]“ (Стефановић 2017: 13).

Путопис је књижевни облик чији корени сежу до антике, а „традиционално посматрано, отићи на пут значило је удаљити се од задатих оквира Божјег поретка и домаћег света“, где се путник „излаже непознатим опасностима“, и где су „препреке метафоре за поновно рађање путника као бољег хришћанина, који се унеколико чистији враћа кући“ (Гвозден 2014: 48), и ту се може наћи и основна мотивација за овакву врсту путовања. Овај жанр „у српској средњовековној књижевности води порекло од проскинитарiona, односно водича за ходочаснике у Свету земљу“ (Јаковљевић 2013: 419), а „најстарији путопис са хацилука је из 394. године“ (Јаковљевић 2013: 419-420). У српској књижевности се путописи као књижевни род

издвајају у 12. и 13. веку, добијају строге облике компоновања и обраћају се, не свештенству, него световном читаоцу (в. Павић 1970: 305). Они „тематски најчешће описују света места, Палестину и Јерусалим“ (Павић 1970: 305) и неретко веома сажето пописују посећена места (в. Павић 1970: 305). Српски путопис из 17. и 18. века тако „делимично представља настављање и развијање једне дуже традиције описивања светих места, наслеђене из старе српске књижевности“ (Павић 1970: 305-306), а са друге стране, „ова иста група списа дугује свој настанак и [...] проскинитариионима“ (Павић 1970: 306).

Један сегмент „стarih словенских књижевности тематски се везује за описе путовања у Свету земљу“ (Јовановић 2005: 159),¹⁹ за шта се у науци усталио израз „поломническа литература“, а обухвата углавном путописе и проскинитариионе. Оваква врста дела о личним утисцима и доживљајима је најчешће писана без веће стилизације, са честим набрајањима виђеног. „Посебну живост“ су давала „успутна бележења поклоника о изгледу непознатих предела и места као и о сусретима са људима и легендама“ (Јовановић 2005: 159-160). Када је реч о поклоничким путовањима код Срба, она се углавном везују за Светог Саву, а један од најранијих српских путописа, настао највероватније у трећој деценији 17. века је написао Лаврентије Хиландарац (в. Јовановић 2005: 161).²⁰ За оно што је сачувано из овог путописа заслужан је препис Јеротеја Рачанина из 1698. године (в. Јовановић 2005: 162), па је сасвим могуће да је Лаврентијев путопис могао „још више подстаћи Јеротејеву одлуку да и сам пође у Свету земљу“ (Давидов 2007: 179), мада су „Лаврентијев опис и Јеротејев текст у много чем [...] различити“ (Стефановић 2017: 14).

Као и Јеротеј, и други писци тога времена су „писали на начин проскинитарииона, средњовековног прескриптивног жанра, који је нормирао начин како се у свешцицу уписује податак с путовања“ (Стефановић 2017: 15). У проскинитариионима су се могли наћи пописани конаци и света места која се успут могу посетити, и у томе је „подударност овог дела“ са њима (в. Јовановић 2007: 25). Јеротеј се удаљио од средњовековних књижевних начела „ослобађајући нормативности поетику свог рукописа“ (Стефановић 2017: 15), из чега је настао путопис. Томислав Јовановић налази да је у делу „исказано пишчево снажно доживљавање виђеног, чега

¹⁹ Света земља и Јерусалим су хришћанским ходочасницима били важни због новозаветних догађања која су се управо тамо одиграла, а како Јерусалим игра велику улогу и у јудаизму и исламу, он је „постао стециште бројних народа различитих вера“ (Јовановић 2007: 7).

²⁰ Овај путопис је ближи проскинитарииону, јер је написан „строго се држећи каталогизирања конака“ (Павић 1970: 307).

нема у проскинитариионима“ (Јовановић 2007: 25). Према досадашњим истраживањима јасно је да су „врло живе слике појединих предела и личног искуства“ (Јовановић 2007: 25) и „обилје описа крајева, места, предела [...], као и прикази [...] догађања која су наши путници том приликом имали, [...] бележења народских легенди и приповедања“ (Пантић 1996: 15) оно што ово дело чини путописом.²¹

Павић тврди да је „Јеротејев путопис [...] најкомплетнији спис ове врсте“ (Павић 1970: 307), а Иванић да се у ово доба наслућују „основни тематски обриси аутобиографских жанрова: црквени, војни и књижевни живот, а под одређеним условима и индивидуално искуство“ (Иванић 2015: 10-11). Јеротеј Рачанин се истиче као „даровит путописац“ јер је „у бити описивао личне утиске и доживљаје, занимљиве, понекад узбудљиве“ (Давидов 2007: 179). У приповедању Рачанина је присутан и полисинтетски везник „и“, што је карактеристика средњовековне прозне литературе. Овакав поступак, укључујући и честа набрајања, доводи до монотоније (в. Јовановић 2007: 26). Одлика његовог стила је и „изузетн[а] сведеност, која прелази у елиптичност“ (Јовановић 2007: 26), која најчешће изражава „дивљење, чуђење или језгровиту констатацију“ (Јовановић 2007: 26).

Обриси слике Другог на проскинитариионски начин

Путовање ка граду Јерусалиму Јеротеја Рачанина је најстарије дело које ћемо анализирати. Према је најчешће тежило објективности, нису ретки ни прозори субјективности, а чак се и из ових објективних и, наизглед, сувопарних описа могу изнаћи пасажии погодни за имаголошку анализу. Такви деловии говоре управо о укорењености слике о Другом, која се у осамнаестовековном тексту (о)даје успутно, попут некаквог неважног податка.

Ауто-слика је интересантна утолико што је, такорећи, одсутна, бар према општеприхваћеном имаголошком моделу. Јеротеј не показује потребу да пише о себи, верии народу којем припада, управо стога што су његови искораци у субјективност и личнии израз и даље под великим утицајем проскинитарииона. Такву врсту писаног израза оставља каснијим ауторима. Ипак, „никада човек није више свестан своје културе него у туђој земљи“ (Тодоров 1994: 83), и обриси ауто-слике могу се ишчитати

²¹ Дугачак и захтеван пут до Свете земље је пратило мноштво неизвесности. Ходочасници су, између осталог, били и примамљива мета пљачкашима и гусарима, јер су знали да са собом носе значајне количине новца, како за трошак, тако и за даривање (в. Јовановић 2007: 8).

у хетеро-слици. Мирјана Д. Стефановић сматра да „бележећи другост у односу на обичаје своје културе, Јеротеј показује колико је српска култура отворена, јер кроз њега разуме и друкчије обичаје, понашање, облачење итд.“ (Стефановић 2017: 19). Имаголошка литература наглашава да слика друге земље у суштини увек као подлогу има слику сопствене, било то експлицитно или имплицитно (в. Dyserinck 2003: 5). Један од разлога за оскудне описе ауто-слике је и мотив путовања. Ходочасницима је путовање у Свету земљу можда било и једино оваквог обима и значаја у читавом животу, па су желели да говоре о ономе што је било ново, а не о свакодневици. Томислав Јовановић каже да путницима „предели кроз које су већ прошли нису пружали снажне утиске да би их бележили са довољним усхићењем“ (Јовановић 2005: 160), јер су искусили „психолошку засићеност и испуњеност оним што су доживели у Светој земљи“ (Јовановић 2005: 160). Он примећује и да су описи Јеротеја Рачанина кроз познате крајеве успутни, а на повратку чак „далеко [...] оскуднији него када је полазио ка Светој земљи“ (Јовановић 2005: 168). Читав „балкански простор [...] доживљаван је ненаметљиво“, и то тако што су се бројали „конаци и описивало оно најупечатљивије што се успут видело“ (Јовановић 2005: 164).

Рачанин, осим описа места, било насеља или грађевина, као свештено лице, описује и обичаје у храмовима у којима присуствује. Записује шта је другачије у односу на служења која су уобичајена у српској православној цркви. „Чињеница да Јеротеј детаљно описује богослужење Јерусалимске цркве 1704-1705. г. [...] представља живи извор непосредних информација о начину служења Јерусалима на почетку XVIII века“ (Јаковљевић 2013: 420), а упућује и „на одређене закључке везане за богослужење Српске цркве тог периода“ (Јаковљевић 2013: 420). Реч је углавном о ситницама, редоследу радњи, изостављању појединих елемената. У литератури је примећено да је „Јеротејев опис богослужења доста хаотичан и разбацан, нема логички след, већ често прескаче богослужења, па и дане, те на пример са Великог четвртка иде на Васкрс, па опет на Велики петак итд.“ (Јаковљевић 2013: 421). Јеротеј Рачанин не исказује негодовање или чуђење, он једноставно *примећује*. Разлике између црквених пракси показују присуство Другог, јер „под имаголошким аспектима прозе подразумевамо оне трагове у тексту који *тематизују Другог* (мој курзив, Д. Т.), његову културу, обичаје, религију, политику, па и економију или дипломатију, укратко – различите друштвене праксе Другог“ (Милановић 2012: 47).

Јовановић подсећа да „у време кад су наведени српски путописци путовали ка далеким одредиштима у Светој земљи цео простор којим су се кретали налазио се у

оквирима велике турске царевине“ (Јовановић 2005: 164), стога не чуди што су Други који су у највећој мери заступљени Турци, односно поданици етнички веома шароликог османлијског царства. Писац се са њима се сусреће готово од самог почетка путовања, а већ у првим поменима Турака, јасна је нетрпељивост која произилази из историјских околности. Српски народ је под турском влашћу, однос снага је неравноправан, а и вера коју два народа исповедају је другачија. Управо због тога, на коначењу у „турској“ Гроцкој, Јеротеј Рачанин записује следеће: „И умало ту Турчин не удари Григорија секиром, јер читаше часове на чардаку“ (Рачанин 2010: 41). О сличној теми говори и анегдота о веома старом човеку, којег срећу на путу:

„И ту нађосмо човека и кажу да му је сто двадесет година, проседе бради и трипут му се зуби мењали, па нарасли као у детета. И двапут брада опадала, па нарасла. И има сина сеђа од оца. И казиваху да није тај старац Турчина видео, ни харач дао, ни вина пио, него напасао овце на горама“ (Рачанин 2010: 41-42).

Пример одлично показује да „Јеротеј воли и чудновате, чак чудовишне приче, народна предања која успут сакупља и вешто уткива у своје записе“ (Давидов 2007: 181). Рачанину је овај приказ толико необичан, да одлучује да га уврсти у оно што би требало да представља, најпре, водич у Свету земљу. Овај опис је једно од места на којима се види изражено присуство аутора, његова одлука да унесе личне импресије, приближавање путопису. У имаголошком смислу, интересантним налазимо начин на који аутор описује ситуацију. Даје физички опис човека и пише о његовој старости и доказима за то. Други елемент његове потпуне необичности је то што у току свог дугог живота није имао прилику да се сретне са Турцима. Овај податак сведочи о неизбежном присуству Турака и турске власти у свакодневном животу на тим просторима, али и о томе да ни вишевековни суживот није успео да избрише линију Ми – Они, те да се народи нису навикли једни на друге, нити асимиловали. Не треба занемарити ни увођење харача у опис, што је, изгледа, прва асоцијација на живот под турском влашћу и један моменат који говори о односу Турака и потлачених народа. Прва асоцијација аутора на власт је негативна, а из ње се могу ишчитати неравноправни односи, и изванредан степен неправде због примораности народа да плаћа харач. Рачанин бележи још неколико разлика између хришћана и Турака:

„И ту дођосмо на четрнаести конак у Велес град бугарски, а Турци зову Ђуприлија. И ту падосмо с јужне стране. И ту тече река, зову је Вардар, врло голема. И ту беше Турака много. И ту на мосту ђумругија, и господа многа и кадија. И варош голема, и хришћана има много[...] И ту у граду на Светог Пантелејмона видех грође много носе у котарицама на магарцима. Турци купују, а хришћани не до Преображења“ (Рачанин 2010: 42).

Писац уочава разлике између именованја топонима, али их не коментарише, јер то не налази необичним. Затим бележи да је било много Турака, те кога је срео на мосту. Рачанин користи турцизме (нпр. турску реч за цариника - ђумрукција), они су му први избор за одређене појмове и не сматра да би их требало објашњавати, што значи да су они у српском језику већ одомаћени. Позајмљенице у језику нису ништа ново, нити необично, и говоре о културолошким и лингвистичким везама између два језика, односно о утицају једног на други. Следећи детаљ у Јеротејевом приповедању тиче се још једне „гастрономске“ разлике између Турака и хришћана, која указује на присуство „невидљиве“ професионалне и културолошке границе између две заједнице. Рачанин наводи да хришћани не купују грожђе до Преображења, док Турци то чине, јер хришћански празник нема нарочити значај, те се не осврћу на овакав обичај или врсту забране.

Аутор у још неколико наврата објашњава однос Турака према хришћанству и хришћанима, тадашњим турским поданицима, али и према старогрчкој култури, која је Турцима страна:

„И одатле дођосмо под Троју, град велики. И веома се чудисмо толикој величини. И он је на анадолској страни покрај мора. Виде се и сада зидови, негде те негде пусто и раскопано. Виде се покрај њега воденице многе. Турци од њега и сада носе и зидају градове“ (Рачанин 2010: 70).

Уочљив је контраст, где се са једне стране Јеротеј Рачанин и његови сапутници чуде величини града, док, са друге, Турци не показују према томе поштовање и интересовање, већ у овом древном граду виде само могућности за бесплатан грађевински материјал. Поменимо и да наставак цитата гласи овако: „И дођосмо на Калипољ, то јест, добри град. Ту су Турци најпре море прешли. Није шире мало више за два Дунава. Ту су прешли на Српску земљу. И ту са обе стране градови и вароши“ (Рачанин 2010: 70), чиме се додатно оснажује утисак неприпадања Турака просторима и култури од којих потиче Рачанин. Оваква врсте пренамене историјских објеката ипак није својствена само Турцима:

„И по другим црквама идосмо и поклонисмо се; и на врх града, зову га Чауш манастир. И беше калуђера много. И ту видех идолско пророчиште и изнутра чудно здање, на нека окна све свођено. Ту онај апостол Дима одметну се, о коме апостол Павле пише, и би јереј идолски. И то све изнутра мозаиком исликано, још за идола сликано: лозе и цветови и дрвета, а људског лика нема, него иза тога храма идол стоји на земљи, окрњен сврха. Има, чини ми се, десет аршина ширине и толико висине један основни камен. Још има, кажу, толико окрњеног. И наоколо све фигуре поразбијане, исечене. И са једне стране степенице усечене. И то су били наши унутар призидали олтар и саградили цркву. Опет, Турци у олтари призидали хоци место и сада је џамија. То се види и познаје“ (Рачанин 2010: 43-44).

У само једном манастиру приметно је присуство неколико народа, религија и историјских тренутака. У „идолском пророчишту“ одметнутог апостола Диме Јеротеј препознаје необичне мозаике који не приказују људске ликове или свеце, како је то уобичајено у православним храмовима. Поред тога су „наши“ саградили цркву, а и Турци су нашли место за џамију. Писац доноси изузетан пример наслојавања, али и суживота, па и смењивања култура. Примећујемо и разлику између претходног цитата, где се Турцима замера недолично понашање према историјским артефактима, и овог, где се пренамена објекта врши и од стране православне цркве, што подстиче Јеротеја да овај процес више не сматра необичним. Одсуство коментара о евентуалним нетрпељивостима на поменутом месту може сведочити о прихватљивом суживоту хришћана и муслимана, односно Грка и Турака.

За време боравка у Солуну посећује цркву која изгледом изузетно подсећа на Аја Софију²² и записује причу коју им је приповедао један Турчин:

„Када су Турци ушли, те су нашли једног калуђера на једном пиргу под врхом, те су га посекали, и пао на прозор и ударила крв напоље низа зид. И види се, и ми гледасмо крв по зиду. И каже Турчин, то су, вели, Турци много пута стругали и замазивали кречом и нису могли ништа“ (Рачанин 2010: 44).

Јеротеј исказује своје интересовање за предање. Премда су Турци убили калуђера, приметна је једна врста поштовања према туђој религији. Свесни да су починили грех, покушавају да уклоне доказе о томе, али, како сведочи аутор, за то нису у стању. Издаја се још један сличан пример:

„И ако хоћеш разумети о вратима града Јерусалима, прва су Витлејемска, друга Сионска, трећа Идумејска, четврта Раитска; она су зазидана. Она су на великој цркви Соломоновој. Ту је Христос ушао на Цвети. И када су Турци узели град, па који год ту ушао на та врата, сваки пао мртав; њих и зазидали. Пета врата Гестиманска, шеста Шамска“ (Рачанин 2010: 66).

Рачанин описује врата града Јерусалима и у читавом опису, само су Турци представљени као грешници, чији је улазак у град кажњен смрћу, и чија су тела зазидана у та иста врата. Овакви примери који указују на праву веру, из угла аутора, говоре и о некој врсти натприродне казне која чека оне који покушају на неки начин да је укаљају. У истој служби налазе се и примери који сведоче о турском поштовању према хришћанским светињама и обичајима. Најпре о томе говори чињеница да их на једном делу пута кроз Свету земљу чува пашина војска, истина, за извесну суму новца:

²² Највероватније се мисли на Цркву Свете Софије у Солуну, на чијем месту хришћанска црква постоји још од 3. века, а у 8. веку је подигнута по узору на Цркву Свете Софије у Цариграду, где је и данас.

„И на Велики понедељник пођосмо на Јордан по поноћи. И сам паша пође и сва пашина војска, да нас прате и на реци чувају“ (Рачанин 2010: 59).

Рачанин запажа да, у кући у којој је Давид писао псалтир, „гори кандило свагда, Турци пале“ (Рачанин 2010: 66), а можда најупечатљивија улога Турака у хришћанским обичајима налази се у следећем опису:

„И у Суботу сабра се мноштво људи у цркви. И у пети час дана чекају и гледају Духа Светог. И погасише сва кандила по цркви и свеће. На Гробу сами Турци погасише кандила и врата запечатише на Гробу. И сви људи по другим црквама метанишу и моле се Богу и плачу. И читаше часове и паримије. И када заврши се осми час дана, тада Турци отпечатише врата и уђоше и не нађоше. Не беше још сишао. И опет запечатише. И у то време наши пођоше облачити се на литургију. Тада опет, деветог часа, отпечатише и уђоше Турчин, епитроп и калуђер, и нађоше на Гробу кандило, зажегло се. И ужегоше од њега и свеће и изнесе народу“ (Рачанин 2010: 55).

Јовановић напомиње да је наш путник у Свету земљу „неминовно [...] спомињао турске ханове, цамије, царинике и војнике, који су у то време чували и сам Христов гроб“ (Јовановић 2005: 164). Јеротеја овај приказ не чуди, али издваја Турке као другачије чиниоце читавог поступка. Они учествују, али се и обележавају као Други. У исто време, на Гроб улазе представници хришћанства и Турчин, и тако заједно присуствују светом чину.

Јеротеј Рачанин посећује Јерусалим о Васкрсу и детаљно описује, како света места која посећује, тако и хришћанске обреде који се у њима спроводе. Један од највећих хришћанских празника не привлачи само ходочаснике, већ и људе других вера, поводом чега (зачуђени) аутор записује:

„И дођосмо у Јерусалим у Велику среду у подне. И свег града људи беху изишли пред хаџије. Све до Витаније с обе стране пута човек до човека стао, небројено велико мноштво: и жене, и буле, и деца, и Турци, и Чивути, и што је год вера на свету – све изишло“ (Рачанин 2010: 59).

Подела света коју Рачанин даје са једне стране издваја хаџије, којима припада, а са друге најпре жене – Друге у најбазичнијем смислу (други пол),²³ потом буле, које су такође жене, али друге религије, и децу. Затим набраја Турке и Јевреје, те закључује „и што је год вера на свету“. Он, дакле, успева да издвоји њему познате Другости, а остале ставља у једну скупину иноверних. Сличан поступак Рачанин понавља и у другим ситуацијама. При опису велике буре која га је задесила на мору, записује да на броду „беше лађара 75, Турака 11 и робијаша“ (Рачанин 2010: 45). Опет има потребу да

²³ На почетку путописа Јеротеј спомиње своје сапутнике, укључујући и Неду, супругу једног од ходочасника, да би напоследку закључио да их је укупно седам, а не осам колико их је било. Претпоставља се да управо ова Иришкиња, која је „била једна од тада ретких жена поклоника Гроба Господњег“ (Давидов 2005: 180), случајно или не, заборављена у коначном пребројавању.

од осталих путника издвоји Турке, и то у часу када постоји могућност да ће сви изгубити животе. Запазићемо да издваја и робијаше, те их на неки начин, у погледу Другости, изједначава са Турцима. На повратку са путовања у Свету земљу, брод на којем се нашао нападају „Малтези“ (острво Малта било је под контролом витешког реда јовановаца све до 1798. године, а његови припадници су често прибегавали гусарским нападима на турске бродове). Међу описима борбе наша се и изјава да „осуше Турци као град“ (Рачанин 2010: 69), но и поред великог отпора Малтези успевају да их савладају. Пошто су их покрали и избацили на обалу, не само муслимане, него и хришћане (с обзиром на наше изучавање осамнаестовековних путописних сведочанстава о Другом, додаћемо да римокатоличким гусарима није било стало до „шизматика“ са заплењеног брода, јер су православци за њих били једва нешто бољи од муслимана), Рачанин записује да су остали без ичега, али и да су са њима била и „четири Чивутина“ (Рачанин 2010: 69). Јовановић примећује да путници у Свету земљу тога доба доживљавају „честе буре [...], као и напад[е] гусара“ (Јовановић 2005: 164), чега је део био и Јеротеј Рачанин. Стефановић примећује да Јеротејев опис почетка путовања морем „сличи стандардним описима мора, могућности напада гусара и каснијег пристајања у неку од афричких лука“ (Стефановић 2017: 19), те да „умногом наликује у то време већ штампаним књигама у којима је тема хаџилук“ (Стефановић 2017: 19).

Осим Турака, сличан негативан опис и призивак заслужују Арапи:

„И пођосмо из светог Јерусалима 17. априла са радошћу и страхом многим, славећи и хвалећи Бога, који нас удостоји толике части и славе недостојне, најпре и богопомазања од непреподобних Арапа. И до Јафе за два дана доста би и крвавих глава“ (Рачанин 2010: 68).

„Посебни страхови су владали у арапским крајевима, у којима је такође било честих и изненадних напада разбојника“ (Јовановић 2005: 164), чему је, видимо, и Рачанин сведочио. Овакав доживљај Арапа, страх пред њима, оличење потпуног туђина и Другог, карактеристичан је и за народну књижевност, и често се поклапа са негативним приказима Турака, па слика „непреподобних Арапа“ није случајан опис, већ призива већ постојеће обрасце (в. Syndram 2009: 76).

Осим поменутих, аутор се и са осталима које можемо сврстати у Друге сусреће у местима где они обитавају. Примећује оно што је необично у односу на његов свакодневни живот. По доласку „на залив Решитски, у Нил реку, под Решит град“ (Рачанин 2010: 47) започиње описивање својих доживљаја реченицом „И ту видесмо

много прича“ (Рачанин 2010: 47), што говори о мноштву утисака које је понео са тог места, а оно што прво примећује су људи:

„Људи који ту живе нити ко носи гаћа, ни чакшира, ни панталона, ни доколеница ни на једно. Господа и бољари носе од платна и од свиле хаљине, али цеванице голе – ништа осим папуча. А једни ходају наги као од мајке рођени. По чаршији и мушко и женско у самој кошуљи. И пију тутун и кафу – и мушко и женско, и велико и мало“ (Рачанин 2010: 47).

Цветан Тодоров пише о „добром дивљаку“ чији опис даје Америго Веспучи (в. Todorov 1994: 259). Заједницу дивљака карактерише то што „немају одеће; немају приватно власништво; немају хијерархију нити знају за подређеност; немају сексуалних забрана; немају религију“ (Todorov 1994: 259), а ова представа је била актуелна између 16. и 18. века, и „присутна нарочито у путописима“ (Todorov 1994: 262). У тексту Јеротеја Рачанина је видљив типичан опис према дивљаку – фокусирање на спољни, физички изглед, генерализовање, без анализирања посматране ситуације. Људи које је срео су Други, већ на први поглед. У обзир није узет начин живота у тој средини, температуре које могу бити врло високе, те је тиме и потреба за одећом смањена. Ипак, он запажа да „господа и бољари“ ходају обучени. Постоји могућност да је ова разлика подвучена, јер виши слој има и више контакта са медитеранским трговачким и културним средиштима (источним и западним), те се на њу и угледа. Свакако да није реч о свести о свом телу, односно осећају за стид, који би једни људи поседовали, а други не. Рачанин (зачуђено) додаје и да је иста ситуација за оба пола, као да се подразумева да би правила за жене морала бити различита. Још један у низу интересантних детаља је и то што „пију тутун и кафу“, опет „и мушко и женско, и велико и мало“, што привлачи пажњу аутора. Овај случај и овакав опис није усамљен. Иако се аутор опрезно уздржава од истицања личних (евроцентричних) импресија о становницима Леванта и њиховим обичајима, он ипак веома прецизно записује све што налази необичним, и што мисли да би будући ходочасник могао таквим наћи. Овакви описи у каснијим европским путописима епохе просветитељства праћени су много чешће закључком „цивилизованог“ путника да су посматрани људи дивљаци, а самим тиме и културолошки инфериорни. Нешто даље у тексту, може се пронаћи потврда за овакво мишљење:

„И потом пођосмо Нилом реком. И та река из раја иде. И видесмо око те реке много села и вароши, са обе стране реке. И људи сви наги; и жена и дете. И сви голи. И да се каже од сто људи један да има кошуљицу. И имају жене тек понека спреда запреку и друго ништа. А деце по педесет или по сто око реке чувају марву. И више беспослено, када нас неко види, виче, проси, а ми ставимо по један пексимет, а њих заплива по двадесет. А који ухвати, онај изеде. Тако нас све прате од села до села“

(Рачанин 2010: 47).

Аутор још једном наглашава физички изглед, а нарочито нагост и примитивизам људи које среће, додајући да су беспослени, гласни (sic!) и сиромашни. Српски осамнаестовековни монах је био крајње ненаклоњен егзотичној земљи кроз коју пролази, упркос томе што је свега неколико деценија касније Наполеонова војничка и научна експедиција „открила“ Египат и Сирију (1798), прогласивши их тријумфално за колевку цивилизације. Најексплицитнији пример долази нешто касније, на путовању кроз Велики Мисир:

„И једанаестог дана од Египта видесмо неколико коза и неке људе стране изгледом, као дивљи. О браћо, тесног и мучног пута и невољног живота у тој земљи! И ту видесмо дивље лубенице. И окусисмо, горча је од пелена“ (Рачанин 2010: 49).

Јеротеј у једној реченици тужно ускликује, што потврђује тезу да је „писац који бележи своје емоције“ (Стефановић 2017: 19), али већ у следећој га интересују лубенице. На сличан (не)објективан начин Рачанин описује необичне биљке и животиње које је запазио или окусио током путовања. Једнака равнодушност може значити и поистовећивање тамошњих људи са осталим живим светом. Одмах након записа о људима које је срео, стиже управо поменути део:

„И од четири врсте смокве. Једна смоква на коју се Адам превари расте на три поуке. И слат њену разум људски исказати не може. На многе сласти наводи. Нас седам једну куписмо и сви једосмо за три дана. Најзад их остависмо и не могосмо их појести од сласти. А чини ми се нема пола оке у њој. И друга од које сам лишћа набрао има лишће дуго девет педи, а широко четири педи. Трећа смоква, што је проклета, њен плод се јести не може. Четврте смокве има на читавој земљи. И ту видех птицу ноја. Големо. Једва дохватим руком по хрпту. И милових га. Хођају по чаршији и поред лађа, по буњишту. Купе штогод те се хране“ (Рачанин 2010: 47).

Ипак, и овакав опис, који се не тиче директно људи, говори о другости света у који је дошао. Смоква, воће изузетно важно у Библији и хришћанској митологији, на Нилу, који тече из раја, може се срести у четири различите врсте, што је опет магијски број, значајан за хришћанску симболику. Једна је толико слатка да је преварила Адама, једна је људска, једна проклета, а једна недостижна. Док је садашње друштво поистовећено са варварским, дотле је природа, али и религија остала у сфери митолошког.

Прича о Нилу који иде из раја „припада развијеној легенди о четири рајске реке и откривено је, досад, у великом броју хебрејских, грчких, римских и словенских рукописа“ (Маринковић 2010: 77), коју су у својим списима спомињали многи учени људи, попут Константина Филозофа. Маринковић сматра да помен ове приче сведочи о

наивности писца, јер у њу верује, али и о томе „колико је био не само упућен у литературу грчко-византијске провенијенције, већ и пријемчив за разноврсне појединости из животне реалности“ (Маринковић 2010: 78). Ова прича, али и разматрања необичне флоре и фауне, говори и о „његовој духовној радозналости“ (Маринковић 2010: 78).

По одласку из Малог Мисира, те пристизању у Велики, односно Египат, Јеротеју Рачанину запада за око величина, мноштво и пространост свега што сусреће. Земља је огромна, архитектонски подухвати са којима се сусреће су по правилу мегаломански,²⁴ а од мноштва људи се не може изаћи ни на улицу (в. Рачанин 2010: 46-47). Уопште је „уочљиво да Јеротеја фасцинирају лепоте цркава, црквеног мобилијара“, те да „описује димензије цркава, боје мермера, златом оковано јеванђеље, иконе, величину кандила“ (Јаковљевић 2013: 421). У Египту је такође све и врло јефтино, а аутор наводи воће које купује, а које би у његовој домовини било скупо, док се ракија, која је увек доступна, у Египту не може наћи (в. Рачанин 2010: 49). Не занимају га ни пирамиде које је могао видети недалеко од Каира, већ само цркве, те се на основу његових записа не може закључити ни да су фараони постојали. Када је реч о Коптима, о њима кратко записује да имају патријарха и да су „велики вилајет и народ, крај уз реку Нил“ (Рачанин 2010: 48).

Говорећи о пределима кроз које пролази, Јеротеја Рачанина занимају (сакралне, пре свега) грађевине, док се на локално становништво ретко осврће, што карактерише и генералан однос западних проучавалаца према Оријенту. Они су „суочени са очигледном оронuloшћу и политичком импотенцијом модерног Оријенталца“ (Said 2008: 108) и стога се фокусирају на прошлост и артефакте. Ово је у случају Јеротеја Рачанина мање приметно, јер њега првенствено занимају хришћанске реликвије и света места, али се и његов приступ донекле може посматрати из те перспективе.

Укупно узев, једна од значајних особина анализираног путописа је да ауто-слике готово нема, и да се она јављала у понеком детаљу, а у вези са хетеро-сликом. Највише простора приликом описивања Другог припало је Турцима (Арапима) и њихов приказ је већином негативан. Они су Други који потичу из ауторове средине и прате га од почетка до краја путовања. Чак су и опаске које би требало да покажу неку

²⁴ Сличне описе грађевина Рачанин даје и, на пример, у Јерусалиму, али онај из Синаја показује можда највеће одушевљење аутора: „У Синају манастиру велика црква, красна веома, дванаест стубова великих и по њима сводови. И средина оловом покривена, и сто стубова дрвених. Патос олтара – сав мермер пегаст: бео, шарен, зелен. Изокола око престола зид. На олтару мермер и друга красота, иконе, хоро, и кандила, и крстови и мноштво јеванђеља окованих красно. А једно јеванђеље цара Теодосија све златом писано од краја до краја“ (Рачанин 2010: 49).

појаву коју је писац на путовању запазио, понекад доведене у везу са Турцима. Показује се, ипак, да (менталитетске) особине Турака могу бити присутне и код других народа, који су махом позитивно конотирани, а негативност у истој нијанси од Турака преузимају Арапи, што подсећа на описе и слике из народне књижевности. Оно што није експлицитно негативно, али је за аутора изненађујуће и Друго, јесу Египћани који насељавају долине Нила. Они су представљени као егзотични домороци, па чак и инфериорна људска (под)врста, а њихове психофизичке особености се не покушавају разјаснити, јер путописац не жели да се зближи с њима. Далеко су од западног човека, а само понеки од њих (они богатији) поседују извесне сличности са Путником, опет у погледу физичког изгледа. Аутор издваја жене и децу, као и Јевреје, чак и када за тим не постоји нарочита потреба, што се могло уочити у ситуацији када су доживели непријатности при путовању бродом. Показује се тачним да је „полазна вриједност контаката с различитим културама етноцентризам, утолико што је свако одступање од уобичајених домаћих узорака 'Другост' у смислу необичности, аномалије, посебности“ (Leerssen 2009в: 169). Описано путовање „Јеротејеве групе дуго је трајало, било је напорно, чак мукотрпно, безмало стално у покрету, пешачењу или јахању“ (Давидов 2007: 187), али је и даље преовладала жеља за сазнањем и трајним чувањем сећања на хаџилук. У делу Јеротеја Рачанина се могла осетити потреба да његово дело не одступи превише од устаљене схеме проскинитарiona. Не могу се, ипак, занемарити „етнографски“ детаљи који су баш радозналом српском ходочаснику запали за око, попут оних који доказују његову заинтересованост за фолклорно наслеђе других етничких и конфесионалних заједница. Да закључимо, Рачанинове слике о Другима свакако нису експресивне као оне у српској документарно-уметничкој прози из друге половине 18. века – где се *Ја* много експлицитније ставља у први план – али његови рецепцијски привлачни и литерарно оригинални путописни записи о Другима свакако оправдавају одлуку да делу овог писца посветимо посебну пажњу, у првој етапи наше дијахронијске анализе.

Слика Русије у делу српског осамнаестовековног полихистора

Захарија Стефановић Орфелин рођен је у Вуковару 1726. године. О његовом детињству и младићком животу нема много података, сагласни су сви савремени истраживачи. Као што „порекло књижевно-псеудонимног презимена (Орфелин) није са сигурношћу утврђено, [...] тако ни о његовом раном школовању нема јаснијих трагова“ (Дамјанов 2012: 23). Забележено је „да је између 1749. и 1757. био учитељ угледне словенске школе у Новом Саду“ (Дамјанов 2012: 23), а годинама касније одлази у Венецију како би радио у штампарији Димитрија Теодосија, о чему ћемо нешто детаљније говорити у наставку. О Орфелиновом животу можда нема довољно информација, али његова дела пружају драгоцен увид и у његову личност и стваралаштво.²⁵

Оваква свестраност је, поред тога што је Орфелин био „човек и писац напредан, слободоуман, неустрашив и борбен“ (Јосифовић 1954: 20), била условљена „добом и духом времена у коме и за које је Орфелин живео и стварао“ (Јосифовић 1954: 20). Са једне стране, у обзир се морају узети специфичне прилике у којима се српски народ нашао на територији Хабзбуршке царевине, а са друге, развитак просветитељских идеја које Орфелин свесрдно прихвата.

Већ у првим годинама после Велике сеобе 1690. године, српски народ је наишао на неприлике у виду непријатељски настројених народа који су већ насељавали територију Аустрије, а које су се највише оличавале у угњетавању „од стране католичког свештенства и жупаниских власти“ (Костић 2010: 258). Привилегије које је српски народ уживао нису биле довољне да им осигурају безбрижан живот, па се већ „почетком маја 1702. око 1.000 српских породица [иселило] натраг у Турску“ (Костић 2010: 258). Додатно погоршање уследило је после 1705. године, када су Срби одбили да се придруже Мађарима у Ракоцијевој буни, после чега се додатно интензивирало угњетавање и од стране Мађара, а помоћ Беча није стизала (в. Костић 2010: 260). Сличне ситуације и атмосфера наставиле су се и до Орфелиновог доба (в. Јосифовић 1954: 20), што је довело до тога да српски народ полако почне да тражи покровитељство Русије (још од Петра Великог), али и да гради сопствену културу по

²⁵ „Не само што је био први српски песник који је штампао своју поезију, он је био и историчар, писац економских, лингвистичких и теолошких дела, преводац, штампар и издавач, уредник првог српског часописа и приређивач календара, познавалац постојећих врста вина и начина њиховог припремања, сакупљач је и описивач трава, али је и изразит ликовни таленат, творац графичких цртежа и бакрореза у нас, а као такав и илустратор својих дела, обилато декоративних, посве по узорима своје епохе“ (Константиновић 2006: 68).

угледу на просветитељску (западну и руску), чији је главни носилац био грађански сталез (в. Јосифовић 1954: 20). Орфелин је „знатан део свог живота у најнепосреднијој вези са клерикалним круговима, управо оним најзаинтересованијим и најјевноснијим носиоцима русификације српске културе XVIII века“ (Бошков 1974: 24). Тим путем је често и долазио до литературе на руском језику, помоћу које је, уз западни модел, развијао сопствене идеје, а потом их исказивао кроз литерарну делатност.

Орфелин се истиче као носилац „континуитета у развоју српске културе“ (Бошков 1974: 9), за чији је рад карактеристичан „прелаз од богословске ка просветитељској литератури“ (Бошков 1974: 9). Просветитељске ноте могу се учити већ у *Поздраву Мојсеју Путнику*, а потом се може пратити њихов даљи развој (в. Бошков 1974: 37). Карактеристична за Орфелиново поимање просветитељства јесте „окренутост публици, али оној публици коју је тек требало стварати, образовати и васпитавати“ (Бошков 1974: 37).²⁶

Овај крајње хумани и дидактички концепт просветитељства огледа се и у његовим делима. „Решен да еманципује српски народ својом издавачком и популизаторском активношћу“ (Фин 2015: 169), Орфелин је издао неке од првих уџбеника за српске школе, што је био изузетно напоран посао у околностима у којима није било претходника, а често ни савременика који су се њиме бавили.

Орфелин своје *Житије и славнија дјела Государја Императора Петра Великога* издаје 1772. године у венецијанској штампарији Димитрија Теодосија, што није њихов први сусрет.²⁷ „Шездесетих година XVIII века Димитрије Теодосије је започео сарадњу

²⁶ „Орфелин читав свој рад мисионарски утилитарно усмерава на низ фундаменталних послова који се у периодима стварања и ширења националне културе нису могли мимоилазити. Он своју публику мора најпре да научи да чита и да пише, мора да јој пружи основна сазнања о свету“ (Бошков 1974: 37).

²⁷ Да бисмо боље разумели зашто се баш у Венецији наша „илирска“ штампарија, те зашто је велики број српских писаца 18. века своја дела издавао управо на овом простору, посветићемо неколико реченица развоју венецијанске штампарске делатности уопште, али и политичком околностима које су довеле до поменутих прилика. Венецијанско штампарство почиње свој развој још у 15. веку, „захваљујући њеном богатству, стратешком гео-економском положају, културној отворености као и политичкој аутономији“ (Фин 2015: 152). И поред успона и падова успеха венецијанских штампара који су у наредним деценијама и вековима уследили, од краја 17. она поново узима замаха (в. Фин 2015: 152). Разлог за популарност венецијанских штампара код српских, али и других страних писаца, „јесте не претерано пажљива цензура“ (Фин 2015: 154). Премда су постојале регулативе, које су укључивале цензоре, „дозвола за штампање [се] често сводила на неку врсту формалног чина“ (Фин 2015: 154). Аустријске власти су, са друге стране, ограничавале и забрањивале штампање „илирских“ књига, као и везе српског народа са Русијом. Венеција је, и поред формално негативног става према Руском царству, схватила да управо Руси могу да се супротставе вишевековној турској претњи, као и Аустријанцима, са којима се Млетачка република такође знала наћи у сукобу (в. Фин 2015: 162). Ова политичка превирања и стратегије резултирале су у дозволама за штампање, које је додатно ширило руски утицај, али и српски национални осећај, на просторима Аустрије. Како би овакво понашање од стране Млетачке републике и штампара засигурно наишле на неодобравање и нарушавање (макар привидно) добросуседских односа са Аустријом, венецијански штампари су се послужили још једним лукавством – лажним датумом.

на даљину са Захаријем Орфелином, који се тада почео бавити малтене само књижевношћу и штампом“ (Фин 2015: 167).²⁸ Из штампарије Димитрија Теодосија тада излази *Горестни плач* 1761, *Плач Србији* (вероватно) 1762. и *Мелодија к пролећу* 1764. (в. Фин 2015: 167-168), када и сам Орфелин стиже у Венецију, те постаје „у сваком смислу најближи и најдрагоценији сарадник грчког штампара“ (Фин 2015: 168), а године 1768. бива „званично именован за коректора и ревизора књига на 'илирском' писму“ (Фин 2015: 168). Орфелинова најзначајнија дела штампана су за време његовог боравка у Венецији, и то *Славено-сербски магазин*²⁹ 1768. и *Житије Петра Великога* 1772. године.³⁰

Петар Велики венецијанског историка

Житије Петра Великога истраживачи жанровски дефинишу најпре као биографију, али и као „романсирану биографију“ (Дамјанов 2012: 25), „историјски роман“ (Константиновић 2006: 71), а Павић је назива „зачетком српског модерног историјског романа“ (Павић 1970: 348). Две варијанте – једна без, а једна са бакрорезним илустрацијама, носе са собом интересантне детаље. Наиме, варијанта без илустрација је непотписана, сматра се, због евентуалне неприлике у коју је Орфелин код аустријских власти могао запасти (в. Павић 1970: 61). Варијанта са бакрорезима садржи како потпис, тако и посвету царици Катарини II.³¹ Орфелиново дело од готово

Лажно датирање подразумевало је утискивање године и места штампања које нису одговарали стварности – најчешће Москве или Петрограда. Тиме су венецијански штампари скидали са себе евентуалну одговорност, а књиге су сматране већ претходно штампаним у Русији, на шта Аустрија није имала утицаја (в. Фин 2015: 166).

²⁸ Димитрије Теодосије 1755. године отвара штампарију „која је имала кључну улогу за српску културу као једина штампарија тог доба која је била у стању да штампа и у којој су се штампале књиге на ћириличком писму за српску публику“ (Фин 2015: 157).

²⁹ *Славено-сербски магазин* изашао је, нажалост, у само једном броју, али је био више него значајан за српску књижевност 18. века. Он се „по структури и садржају с пуним правом може уврстити у ред европских часописа енциклопедијског карактера те епохе“ (Фин 2015: 169), а теме се пружају од просветитељских, рецензија објављених књига, чак до права жена, о чему Орфелин пише пригодну песму.

³⁰ У литератури се наводи да је управо ово издање могло бити разлог неспоразума између Орфелина и Димитрија Теодосија, и Орфелиновог потоњег одласка из Венеције. Наиме, истраживачи су сагласни да је Орфелин инсистирао да се дело објави онако како је он замислио – целовито и са велелепним бакрорезним илустрацијама, док је Теодосије, разумљиво, желео да што пре оствари профит, па је дело прво објавио без поменутих илустрација, које у том тренутку још нису биле сасвим готове, а и видно би повећале цену самог дела, јер су биле скупе за израду (в. Фин 2015: 170-171, Давидов 1974: 191, Чурчић 2002: 261).

³¹ Због малог броја сачуваних примерака Орфелиновог дела, те доступности варијанте без илустрација, дуго се није знало ко је аутор (в. Павић 1970: 61), пошто „илустровано *Житије Петра Великога* дуго је било непознато јавности“ (Грбић 1995: 46). Тек 1887. године Димитрије Руварац у *Јавору* објављује да „је имао у рукама два примерка ове Орфелинове књиге“ (Грбић 1995: 46). Илустровано *Житије Петра*

800 страна у два тома „обраћа на се пажњу већ својом величином“ (Остојић 1923: 137), што је још значајније „у једној запуштеној средини која се буди из душевне летаргије, и то тешком муком, као да јој олово виси на трепавицама“ (Остојић 1923: 137). Оно „представља једну сензационалну појаву у нашој средини, један анахронизам који је премашао тадање књижевне потребе“ (Јосифовић 1954: 23), што је још необичније уколико се узме у обзир да је „из области историје једног другог народа“ (Јосифовић 1954: 23). Када је реч о садржају, „оно представља, на свој начин, врхунац култа Русије у књижевности Јужних Словена [...] у складу с општим тежњама 'барокног славизма“ (Павић 1970: 346). До изражаја долази „човек нашег барока, његово политичко и уметничко хтеће, његова блискост Русији и његово виђење судбине српског народа“ (Константиновић 2006: 70-71).

У литератури влада мишљење да „Орфелинова Историја о славном руском цару по броју гравира иде у најбогатије илустроване књиге историјске садржине издате у Европи у томе веку“ (Давидов 1974: 187), а да је Орфелин „наш први школовани бакрорезац“, али и „највиши домет наше графике XVIII века“ (Медаковић 1954: 256). Да је „првобитна Орфелинова замисао била [...] да Историју изда искључиво као књигу са илустрацијама“ види се „и по томе што је у тексту редовно давао основне податке о илустрацији историјског догађаја“ (Давидов 1974: 191), а представљене илустрације су често биле у вези са текстом који им је претходио. Одлучи да комбинује историјски текст и бакрорез допринело је и истраживање руске грађе које је установило да до тада није постојала „целовита биографско-историјска књига о Петру I“ (Давидов 1974: 191), за коју је Орфелин сматрао да би требало да буде написана на словенском језику.

Захарија Орфелин пише *Историју о животу и славним делима великога владара императора Петра Првога* за време владавине Катарине II, којој, како смо навели, у варијанти дела са бакрорезима, пише и посвету (в. Павић 1970: 346), а за шта добија од ње пригодан поклон (в. Јосифовић 1954: 23). Стога се сматра да је књига првенствено и намењена руском тржишту, укључујући и тамошњу српску читалачку публику (в. Јосифовић 1954: 23),³² али не треба занемарити ни српске читаоце на простору тадашње Ћесарске.³³ Временска дистанца од скоро 50 година од смрти Петра Великог

Великог је веома ретко издање, а колико је до сада познато „оба тома те књиге данас има само Библиотека Матице српске, док од првог тома Орфелиновог *Житија* постоје три примерка“ (Грбић 1995: 47). Интересантан је и податак да се, између осталих, и Пушкин служио Орфелиновим делом (без илустрација), те да га је називао „венетијанским историком“ пошто није знао име аутора.

³² Ову тезу потврђује и чињеница да је већ 1774. године у Петрограду изашло друго издање Орфелиновог дела (в. Дамјанов 2012: 25).

³³ „Сасвим је извесно да су двотомно дело Захарије Орфелина о Петру Великом знали многи учени Срби

доноси мноштво сведочанстава о његовом животу, као и могућност сагледавања царевања овог руског владара. На самом почетку налази се обраћање Катарини II, у коме Орфелин истиче разлоге свог писања, те, између осталог, наводи:³⁴

„Ваше императорско величанство, дозволите да Вам најмилијег Вашега Деда, блаженог и достојног вечног помена Господара Императора Петра Великога, коју су ме жеља једноплемених и једнородних српских Народа и моја усрдност нагнале да напишем на нашем славенском језику“ (Орфелин 1970а: 11).

Писац не изоставља ни похвалу Катарини II:

„Чеда ће пак својим потомцима проповедати да је у Русији била Владарка Пресветла Катарина Друга, богата Ризница Изобиља, Благослова и Среће Њених поданика, Моћна Покровитељка Наука и Художества и неупоредива најблагороднија Мати Руске Отаџбине“ (Орфелин 1970а: 12).

Аутор тако на самом почетку дела одређује тон у коме ће се говорити, како о Петру Великом, тако и о Катарини II. За њих резервише искључиво позитивне особине и не пропушта прилику да их глорификује. Главни јунак Орфелинове биографије је император Петар Велики, а за Катарину је пре свега издвојен простор у писму које јој на почетку посвећује, те спорадично у даљем писању.³⁵ Још један разлог за писање јесте и потреба за оваквом књигом на „нашем славенском језику“, која говори о тесним везама које Орфелин уочава између руског и српског народа.

Пишчев стил, сагласни су Павић и Константиновић, осликава одлике барокне епохе. Павић наводи да су поједини делови написани „с маштом човека једне епохе која је суштину свог бића покушала да изрази декором и суштини ствари наметнула игру привида и бљеска“ (Павић 1970: 349), а Константиновић да би се „урастање нашег дотадашњег менталитета из православних црквених традиција у свет европског и посебно средњоевропског барока најбоље могло показати на примеру Захарија Стефановића Орфелина“ (Константиновић 2006: 67). Стил готово никада није сувопаран, а писац показује изузетну свест о читаоцу и о потреби занимљивог

крајем 18. и почетком 19. века. Читао га је, сасвим извесно, Сава Текелија, а највероватније су га читали и Доситеј, Симеон Пишчевић и Герасим Зелић, који су писали о Новој Србији или о Србима пресељеним у Русију“ (Чурчић 2002: 262).

³⁴ Извесни делови у издањима које смо користили у дисертацији штампани су курзивом, те напомињемо да смо у готово свим цитатима, осим где се то чинило неопходним, италики изоставили, јер нисмо хтели да таквом врстом акцендовања доводимо читаоца у заблуду да је реч о изузетно важном делу или речи. Ова напомена важи за читав рад, односно и за другу коришћену литературу.

³⁵ Нешто даље у тексту, писац истиче важност образовања жена у добу када је оно било доступно најчешће мушком полу, и то углавном онима који су имали среће да стекну приступ образовању, те наводи пример Катарине Велике, која се старала о образовању девојака: „Водећи исто такву бригу и о женском полу ова узвишена госпођа омогућила је да се у Новом воскресенском манастиру васпитава 200 благородних девојака, које тамо уз хришћанску веру уче све што приличи женском полу и чиме се он дичи“ (Орфелин 1970а: 66-67).

приповедања. На незанемарљивом броју места налазимо реченице које наговештавају наставак радње, и то тако да би заинтригирале читаоца и подстакле га на даље читање, потом се могу уочити дигресије, те поновно враћање на основни ток, а нарочито су упечатљиви романескни делови попут следећих:

„Колико дуго је овај споразум био на снази показаће наставак, а ми ћемо у међувремену поћи у азовске крајеве да видимо издајства и нове побуне против Његовог Царског Величанства“ (Орфелин 1970а: 379) [...] „Ми ћемо га у таквом ратоборном занимању оставити, а поћи мало у Црну Гору, да видимо какво је дејство имало оно писмо што га је цар Петар Велики, пет година пре тога, Црногорцима био послао“ (Орфелин 1970б: 93).

Они писца и читаоца маштовито убрајају у саучеснике, или боље речено, некакве присутне у радњи, који прате авантуре и живот Петра Великог. Овакви и слични пасажии одају утисак модерности, а дело одвајају од сувопарног набрајања, те биографију приближавају романескној прози.

Орфелин наводи изворе које је користио при изради свог дела и према њима се односи на специфичан начин, што се може сагледати из неколико углова:

„Писци од којих сам сабрао историјска причања делом су страни, а делом руски. Многи историчари, одлучивши се да пишу неку историју, имају срећу да се користе библиотекама Царским Академијиним, или других учених људи, али ја, који живим у далеким непросвећеним земљама, морао сам књиге страних писаца да набављам из Германије, а из Русије толико, колико су ми дозвољавале могућности, због чега сам и провео пет година без прекида у писању ове Историје. Међу страним писцима који су писали о Руској Држави, за најсигурније сматрају се они који су сами одлазили у Русију и тамо, или у служби руској, или из других разлога, провели извесно време, међутим, њихове књиге не само што нису довољне него су у поређењу са руским извештајима пуне грешака, скоро исто тако тешких као и оне које налазимо у књигама писаца, који за време боравка нису имали онолико успеха колико су желели, па су стога писали све оно што је могло да допринесе њиховој освети и срамоћењу Руског народа. *Где су пак имали да пишу о Руској цркви сви су они, не само на руско свештенство него и на саму грчко-руску веру тако хулили и срамотили је, да се не могу ни читати без гнушања* (мој курзив, Д. Т.)“³⁶ (Орфелин 1970а: 23).

Орфелин себе дефинише као писца који свој задатак не узима произвољно и који жели да његов рад буде утемељен на чињеницама. Стога користи све изворе који су му доступни, а такође их и разврстава по релевантности, што би представљало одлику озбиљног истраживача, да до сада у литератури нису утврђене одређене неподударности с тим у вези. Иако нам „најпоузданије податке даје он сам наводећи литературу којом се служио“ (Бошков 1974: 43), постоје непрецизности у навођењу

³⁶ Када је реч о цркви и православној вери, страни писци су их у потпуности негативно представљали. Премда је издвојени цитат пример Орфелиновог коришћења извора, он представља и типичну слику Другог Источне и Западне Европе у малом. Западна Европа Источну (у овом случају Русију) представља у негативном светлу, а православна вера се сматра заосталом, док са друге стране Источна Европа у Западу види могући извор знања и образовања, али само дотле док не покаже своју гордост према њима. О овој теми биће речи и у наставку рада.

литературе, а „списак коришћене литературе [се] не подудара у потпуности са литературом од које је заиста полазио и на коју се ослањао“ (Бошков 1974: 43). Сматра се да је коришћена руска литература обимнија од оне на коју се позива (в. Бошков 1974: 43). Он дефинише и критеријум по ком одређеном извору даје предност, а ослања се и на руске, и на стране, неруске изворе. И у овом, али и у другим деловима књиге, где се позива на своје изворе, приметан је принцип по коме се извори, који нису у сагласју са руским, а нарочито они који Русију представљају у негативном светлу, проглашавају за нетачне и малициозне. Мирјана Бошков сматра да „Орфелин свесно избегава опасност од писања сувише критичког, понекад и злонамерног, приказа Петра“ (Бошков 1974: 74) и Русије уопште. Не улазећи у детаљну анализу сваког појединачног извора, а узевши у обзир и Орфелинов изузетно повољан приказ Русије (којим ћемо се у даљем тексту бавити), пишчева објективност може бити доведена у сумњу, и већ на овом плану долазимо до присуства Другог. Орфелин наводи и да су веродостојнија дела оних писаца који су путовали у Русију, али и њих, при неслагању са руским изворима, оптужује за сујету и осветничке намере, те писање на штету руског народа. „Из дела неруских аутора исписивао је само оно што су потврђивали и руски материјали или у крајњој мери нису побијали“ (Mokuter 1965: 367).³⁷

Аутор се није увек у писању ослањао на изворе, или, сликовитије – „Орфелин се не жаца и да измишља“ (Mokuter 1965: 367). Остојић у својој оцени иде и корак даље и каже да „дело Орфелиново нема научне вредности, нити може послужити иком као извор за живот и рад Петра Великог“ (Остојић 1923: 159), те да оно има „само литерарно-историјски интерес“ (Остојић 1923: 160). Орфелиново писање каткад „није било у сфери писаног историјског извора, или већ историографски уобличене интерпретације“ (Бошков 1986: 175) и тада се може користити „за утврђивање удела пишчевог личног става и размишљања у равни општих расположења времена и средине“ (Бошков 1986: 175). Мишљење да „Орфелинова *Историја Петра Великога* заостаје за многим страним делима о великом цару по примени историјскога метода и по вештини историјскога приказивања“ (Радојчић 1933: 278) приписује се пишчевом недовољном образовању, али се због тога хвали чињеница да се Орфелин определио за писање биографије – „најпримитивније врсте историјског приказивања“ (Радојчић 1933: 278), па је коначна оцена Радојчића да је „његова [...] спретност у раду заиста

³⁷ Тихомир Остојић се у овом смислу осврће такође на *Петра Великог*: „Како је Орфелиново дело имало више популарну тенденцију него научну сврху, уносио је Орфелин у њ многе детаље и анегдотско градиво, ако оно није стајало у опречности с руским изворима“ (Остојић 1923: 154).

дивљења достојна а искреност у признавању тешкоћа за рад [...] збиља је дирљива“ (Радојчић 1933: 278). Сегменти Орфелиновог бављења историјом који се односе на догађаје временски блиске њему, вредни су пажње. Чурчић наводи да је аутор био „изврсно информисан о сеобама Срба у Русију између 1750. и 1755. а долазио је и до кључних извора, које је користио на најбољи могући начин“ (Чурчић 2002: 258).

Романсирани панегирик у част руског цара – реформатора

У Орфелиново доба је „у целом свету бујала литература о Петру Великом“ (Радојчић 1933: 264), пре свега „јер је царев пример важио као класичан доказ могућности остварења идеала Просвећености“ (Радојчић 1933: 264). И у српској књижевности Петар Велики је „честа [...] тема [...] и то у свим њезиним огранцима: световној (полихисторској) литератури, народном и грађанском песништву и црквеној књижевности“ (Мокутер 1965: 345). Разлог да се Орфелин одлучи баш за личност Петра Великог је и то што је он „будуо смеле наде да ће ослободити од Турака све поробљене православне и словенске народе“ (Радојчић 1933: 264). Тихомир Остојић записује: „Православље спојено са западњаштвом – то је културни идејал Орфелинов, а тај идејал налази он оличен у Петру Великом“ (Остојић 1923: 170).

Фигура владара „од кој[е] је Орфелин морао поћи и касније [је] трансформисати у складу са идејама просвећености, јесте модел преузет из средњовековних житија“ (Љујић 2017: 124), што се може приметити када Орфелин пише о младићком добу Петра Великог у маниру средњовековних житија, која често већ у детињству приказују изузетне особине житијне личности.³⁸

Царевна Софија, старија сестра Петра Великог, желећи да задржи власт за себе, а „приметивши да је Петар веома паметан, закључила је да ће, ако његово васпитање буде одговарало његовим душевним особинама, он без сумње превазићи не само њене замисли него и све обичаје и законе Руског Царства“ (Орфелин 1970а: 216), те му одређује „васпитање које је, по њеној оцени, требало да помрачи Петрову природну обдареност и на крају исквари његов карактер“ (Орфелин 1970а: 216). Из ове замке Петар налази излаз и то управо тамо, где ће и у наставку свог живота тражити инспирацију за свој и даљи напредак руске државе – у странцима „којима је од малена

³⁸ Још један одељак носи одлике поезике средњовековне књижевности: „Срушивши паганске храмове, подигао је божје цркве, смирио све пограничне непријатеље и, проширивши руске границе, увео у своје земље савршени мир и тишину“ (Орфелин 1970а: 101). Топос који се често може наћи и у српским средњовековним житијима, као савршено стање у једној држави подразумева мир и тишину.

био наклоњен³⁹, и од којих је „научио све што велики монарх мора да зна и уме и што ће повећати његову природну обдареност“ (Орфелин 1970а: 216).⁴⁰ Преко ових веза Петар се први пут сусреће са просветитељским духом, који га прати надаље кроз читав живот, а поводом ког Орфелин записује да „мада није учио академске науке (знао је само немачки и холандски језик), имао је, ипак, неизмерно поштовање према науци, чије сађење у таквим дивљим земљама каква је тада била Русија, пружа неоспоран доказ да је био великог духа“, те да му „чак и да ништа друго није било, сама та засађена наука спомен вечитим чини“ (Орфелин 1970б: 390). Петар Велики је „покушао, против традиција прошлости, управљати Русијом по захтевима здравога разума и резултатима тадашње науке, и имао је у томе несумњивих успеха“ (Радојчић 1933: 264), што му је „осигурало дивљење свих љубитеља и поклоника Просвећености“ (Радојчић 1933: 264).

О личности Петра Великог постепено сазнајемо током читавог дела,⁴¹ а његов карактер је можда најбоље сажет у делу када се описује његова смрт, те када писац сабира све његове подвиге и особине:

„Једном речју: имао је у себи све врлине које чине човека великим пред Богом и пред људима, и то: био је савршени богоштовалац и истински син Христове цркве, по својој усрдности и вери у Бога и Закон православни; био је преславни војсковођа и прехрабри ратник по својим освајањима и победама, које је над својим унутрашњим и спољним непријатељима потпуно однео; био је бродар због вештине своје у поморским пословима; био је велики господар и велики државник због ширине и исправности својих планова, и због своје огромне способности у управљању пословима; био је државни министар по средствима која је умео да употреби како би трговину, науку и све вештине довео до процвата; најзад био је Отац Отечества по срећи, којом су се преко њега користили сви његови поданици и о којој се он увек бринуо као о истинском савршенству у својој владавини“ (Орфелин 1970б: 394).

Са правом сматра Бошков да је „у целини узев, Орфелин [...] написао страстан панегирик Петру Великом“ (Бошков 1974: 73). Писац Петра I представља ненадмашним у свим сферама које он сматра важним – у вери, војевању, државничким и предузетничким вештинама, те залагању за образовање и бризи о руском народу, па се његово дело по карактеристикама може упоредити и са античким биографијама. Код

³⁹ О томе сведочи и детаљ да је Петар поред новосаграђене цркве у Санктпетербургу, направио и гробље за странце (в. Орфелин 1970а: 455).

⁴⁰ Један од значајних „странаца“ и највернијих поданика цара Петра био је и генерал Лефор, чија је смрт изузетно погодила цара, и поводом које Орфелин записује: „Из превелике љубави према њему и желећи да целом свету, а нарочито својим поданицима, покаже колико поштује људе који његовој држави верно и усрдно служе, цар је свом заслужном министру и генералу приредио до тог времена највеличанственију сахрану једног странца у Русији“ (Орфелин 1970а: 280).

⁴¹ Мокутер сматра да Орфелиново *Житије Петра Великог* може дати „свестрану карактеристику Петра Великог“ управо због свог великог обима, што је дистинктивно у односу на остала дела тог периода (в. Mokuter 1965: 360).

њих су, у случају када је поента дела слављење или апологија, тиме одређени „организација човековог лика, одабирање црта, његово повезивање, начин приписивања поступака и збивања лику јунака“ (Bahtin 1989: 172). Похвале руском цару нису без историјског основа, а „величанствене победе Петра Великог над Шведима и Турцима, његове прогресивне, често безобзирно спровођене реформе, [...] као и особине његове личности, [...] веома су заинтересовале и западни свет“ (Костић 2010: 254).

Орфелинов приказ цара Петра сматра се, ипак, необјективним. Наводи се да је писац „морао [...] да погдешто улепшава, ублажује, правда и тумачи“ (Остојић 1923: 172), а да је то чинио „у свом пијетету према руском цару дубоко убеђен да са пуном историјском веродостојношћу интерпретира славу његове владавине“ (Бошков 1974: 74). Костић сматра да га је „много идеализовао“, те да „у многобројним књигама које је овај писац имао пред собом пишући то своје дело цар Петар није био такав каквим га је Орфелин приказао“ (Костић 2010: 273). Остојић на основу других извора утврђује да „Петар Велики није био тако меке ћуди и да поред све своје величине није био тако како га Орфелин приказује“ (Остојић 1923: 172), те да је то Петар којег је „створила русофилска душа Орфелинова“ (Остојић 1923: 172). Сажето: „Петар је идеализована личност: српски писац придаје му особине којих није имао, или макар не у оноликој мери. Он нпр. ни издалека није био тако меке и питоме ћуди као у Орфелинову приказу“ (Mokuter 1965: 367). Његов „обожавалачки став“ приметан је и у именовању владара – „готово никад не пише просто Петар, већ цар Петар, русијски монарх, русијски господар, Петар Велики, врло често и Његово царско величанство, и сл.“ (Mokuter 1965: 360).

Нешто раније у тексту, а одмах након представљења Петра Великог, Орфелин даје још један вредан пасаж, који нешто конкретније говори о ономе што се у 18. веку сматрало значајним, што ће се показати и као добра подлога за нашу даљу анализу:

„Ето, тако умре император сверуски Петар Алексејевич, који се овог придева Велики тако достојним начинио, као ниједан цар пре њега на свету. Јер, када размислимо о начину који је он изабрао за исправљање своје државе; како је он Русима мало-помало дао вољу за војне подухвате, тиме што је сам почео од најнижег степена да би другима био пример; како је кроз туђе земље странствовао да би добре обичаје народа видео и у своје земље их пренео, како је основао и одржао толико велику армију и флоту; како је науке, мануфактуре и разне занате увео; у какво је цватуће стање довео трговину и морепловство, ствари које су томе народу биле до тада потпуно непознате; какве је паметне мере изабрао за слабљење својих непријатеља; једном речју, како је он Државу своју у свему, у црквеним и грађанским пословима исправио, - то је тако изванредно да се може потпуно веровати до од почетка света ниједан монарх никада није имао толика дела нити је тако нешто постигао. А када је победио страшнога

шведског лава, пред којим је дрхтала цела Европа, када је победио тврдоглавост свога народа коју толики многи руски цареви нису могли да укроте, он је постао не само један он најјачих царева који су владали у Русији него и један од највећих победника које нам старина слави“ (Орфелин 1970б: 386).

Истиче се величина и снага руског императора, а за то се дају докази у виду његових успеха у вођењу руске државе. Руси су представљени као народ који је прешао из једног, цивилизацијски (наводно) неразвијеног друштва у друго, развијено. Као примери добре праксе узимане су европске земље из којих се у Русију доносила водећа технологија, што је донело и напредак у осталим сегментима. Нису изостављени ни војни успеси, а приметимо и (метафоричко) помињање шведског лава, што ће се испоставити као важан сегмент наше имаголошке анализе.

Читав овај део, иако се налази на крају повести, може нам послужити као увод у анализу слике о Другом, која Русима и особинама руског народа супротставља европске, али и азијске народе. Овде је наговештено постојање извесних особина и вештина које се везују за овај или онај народ, за шта ћемо наћи обиље примера у остатку дела. Имаголошки преглед ће у случају Орфелиновог дела бити унеколико специфичан. План је да се утврди шта се у делу схвата као ауто-слика, а затим да се она, на конкретним примерима из дела, темељно анализира. Затим желимо да представимо слику Русије из перспективе других народа, да бисмо последњи део оставили за (фактографски ништа мање контроверзне) хетеро-слике. Овакав приступ изискује додатни херменеутички напор, јер се у делу константно преплићу ауто-слике и хетеро-слике. На пример, Орфелин најчешће представља народе тако што их пореди са другима, па је готово немогуће одвојити ауто-слике од хетеро-слика. Стога ће хетеро-слика морати делимично да буде коментарисане и у сегменту који за то није предвиђен (као и обрнуто), а све у циљу ефикасније имаголошке анализе једног од најзначајнијих остварења српске књижевности 18. века.

Орфелинова двострука ауто-слика

Најпре ћемо анализирати ауто-слику, која због тематско-мотивских, па чак и културолошких специфичности Орфелиновог начина писања, не обухвата само руски народ. У њу убрајамо и Словене, али у извесном смислу и српски народ. Почећемо од „најшире“ слике, односно Словена. Орфелин пише да је „руски данашњи народ постао [...] од два славна народа: од Словена и од Скита“ (Орфелин 1970а: 77), а у вези са тим

записује и следеће:

„Словени који су прешли са истока на запад и север у Малу Азију и Европу нису донели са собом никакво заједничко име које би данас било тачно познато, зато су их неки грчки и римски писци називали Сарматима, неки Скитима“ (Орфелин 1970а: 77).

Напослетку, Орфелин их ипак разликује, те пише о коренима једног и другог. Он објашњава „од кога словенски народ води порекло, од потопа или Вавилонске куле“ (Орфелин 1970а: 78):

„У Кијевском синопсису на седмој страници пише да Словени потичу од Мосоха, шестог Афетовог сина, са чиме се слажу како славеноморавски, тако и славенобохемски историчари. И мада неки странци не признају оволику старост словенских народа, ипак се мишљења древних и каснијих историчара слажу у томе да се словенски језик може убројати у оне језике које је Бог, смешавши их приликом Вавилонске куле народа, поделио и расејао по читавој земљи“ (Орфелин 1970а: 78).

Орфелин „не без поноса истиче сва мишљења о библијској старости словенских племена и њихова језика“ (Бошков 1974: 73). То су, приметимо, извори словенских аутора, којима се супротстављају „неки странци“. Древност језика и народа мери се према Старом завету, односно према хришћанским мерилима, што по себи подстиче сумњу у тачност података, макар из угла данашњег (секуларног) читаоца. Средњовековна потреба за доказивањем старине, што народа, што језика, може потицати и од шизме 1054. године, када је дошло до раскола католичке и православне цркве. Још од тог доба се следбеницима византијске традиције оспорава легитимитет од стране Запада, па је и у овом случају на снази доказивање права на византијску круну и православну веру.⁴² Орфелинова употреба оваквих извора као доказа не спада у домен науке. У том смислу се може тумачити и поставка Манфреда Фишера, који примећује да национално-имаготипски системи „неријетко потјечу од древних митова“ (Fischer 2009: 43), стога Орфелину научно утемељене чињенице нису неопходне. Аутор, мада стреми научном приступу, нема довољно информација да такав приступ у потпуности спроведе, а да оне које има користи у сврху доказивања унапред одређеног сплета околности, који му је близак.

Говорећи о Скитима, аутор пише да су их неки истраживачи поистовећивали са

⁴² „Бројни разлози – религијски, политички, економски, културни довели су до одвајања две велике суштине средњовековног хришћанства“ (Metan 2017: 105). Пошто је Русија одлучила да „преузме византијско религијско и политичко наслеђе након пада Константинопоља“ (Metan 2017: 105) сва неслагања између католичке цркве у западној, и источне са престоницом у Константинопољу, пренела су се на Русију, као претендента на византијско наслеђе. Осим руског и српски народ припада православној цркви, па Орфелин има двоструки разлог да покаже да Словени припадају овом културном и историјском току, као и да је он легитиман и валидан. Овај случај је и доказ да „колективне предоцбе [...] неријетко имају вишестољетну повијест“ (Fischer 2009: 43).

Сарматима, те да су то име донели из Азије. Порекло Скита, а самим тим и Руса из Азије чини се Орфелину неприхватљивим, због чега се он пише да „већина историчара јасно разликује Ските од Сармата“, као и да је нејасно какав су народ били Сармати, те да су „Грци и Римљани подразумевали [...] под овим, као и под скитским именом, више саму земљу него народе који су у њој живели“ (Орфелин 1970а: 81). Разликовање назива територије од назива народа је карактеристично, како за Орфелина, тако и за друге писце 18. века којима се бавимо.

Орфелин расправља о Србима и Русима као словенским народима, и тиме успева да, „пишући историју древних Словена [...] истакне њихово заједничко порекло и сродство [...] и да, узгред, напише нешто и о старој српској историји“ (Бошков 1974: 73):

„Остали Срби, који су се или вратили с другим Словенима [...] или остали на Дону и Азовском и Црном мору (не зна се тачно у којим областима), у време првих кијевских кнежева плаћали су им данак, и најзад почетком седмог века пошли су за својом браћом на југозапад, где су основали своја независна краљевства: Српско, Босанско, Далматинско и Хрватско“ (Орфелин 1970а: 87).

Словене који су населили западне делове Балканског полуострва Орфелин назива Србима, а наводи да су основали неколико краљевстава. У 18. веку не постоји потреба да се овај народ дели, односно не постоји осећај да је реч о више различитих народа, већ о једном који насељава територије различитих имена.

О Русима као Словенима Орфелин пише на основу назива народа:

„Због чега су ови Словени названи Руси, постоји двојако мишљење. Неки кажу да су они имали русе, или по нашки риђе косе, неки пак то изводе од росејања, односно да су се они расејали по многим земљама Европе“ (Орфелин 1970а: 92).

Пише детаљно и о заједничким словенским обичајима, који су сачувани још од (паганског) времена, када се Словени још нису поделили у различите народе:

„Био је обичај у словенских народа, а ово је остало још од сујеверног идолопоклонства, да се над умрлима кука и рида и чине друге сличне ствари, код куће и на гробовима умрлих. У неким земљама Славеносрба постоји такав обичај и данас (мој курзив, Д. Т.)“ (Орфелин 1970б: 110).

Уочљива је разлика коришћења словенских корена у различитим контекстима. Када је реч о древности, име Словена се користи у позитивном контексту, али када је реч о обичајима који се сматрају сујеверним и превазиђеним, терет се пребацује на те исте Словене, од којих су Руси неспретно и погрешно задржали овај обичај. Наставак овог пасажа још детаљније говори зашто је овакав обичај у модерном (осамнаестовековном) времену неприхватљив:

„Обичаји, који су произашли једино из древног сујеверја незнабожачких народа, како се то код Лукијана, у делу 'О плачу над мртвима' читати може. Незнабожачки народи у Казанској губернији, и то Черемиси и Чиваши, и данас држе тај обичај. Говоре као тачно да у Русији тада не само што су сами сродници чинили за умрлима својим такво кукање и ридање, већ су, као да је баш неопходно громко плакати кад умрлога носе у гроб, кад неко није имао сроднике – изнајмили за кукање друге. Овај обичај изгледао је Његовом Царском Величанству сасвим неспојив са основама благочестивог закона. Због тога је хтео, као и друге, и ову непристојност у својој држави истребити“ (Орфелин 1970б: 110).

Обичај који се сматрао неприкладним, проглашен је за сујеверје и наслеђе идолопоклонства, а потом за нешто што је карактеристично само за незнабожачке народе. Мишљењу Петра Великог се српски писац, без икаквог оклевања, приклања. Премда се у хришћанству, вери која је доминантна у руском народу, проповеда да за умрлима не треба плакати, овај обичај можда ипак проистиче из туге за почившим, а не из незнабожачких и сујеверних побуда, нарочито ако узмемо у обзир да Орфелин записује и да је читав двор „закукао“ када је умро Петар Велики (в. 1970б: 374). Још један обичај поменут у Орфелиновом *Петру Великом* потиче из словенских корена. Приликом венчања кћери Петра Великог Ане за холштајнског херцога Карла Фридриха, наводи се да су им цар и царица, а потом и сви окупљени честитали, те да је „цесаревна, као обручена невеста, по обичају славенском, послужила је чашицом вина Њихова Величанства, херцога, свога вереника, и осталу најугледнију господу и даме“ (Орфелин 1970б: 368).

Слику српског народа у Орфелиновом, изразито русофилском, делу такође сврставамо међу ауто-слике. Захарија Орфелин је припадник српског народа, и по начину на који о њему пише, јасно је да је пре реч о ауто-слици него о хетеро-слици. Он, како смо видели, поистовећује руски и српски народ, а спаја их и када пише о заједничким словенским коренима. Петар Велики (наводно) сврстава српски народ међу оне „на чију ће се верност и храброст Држава Руска моћи потпуно ослонити“ (Орфелин 1970б: 335), што претходи пишчевом сугестивном објашњењу царевих одлука у вези с насељавањем српских граничара:

„Од свих осталих европских народа, Срби су му изгледали најпогоднији. Јер, мислио је он при том на оне Србе који су за време владавине високославне успомене господара цесара римског Леополда прешли из турске области у Државу Цесарску, а неки су се и пре тога у своме старом отечеству, као у Славонији и Хрватској находили, и ако ти Срби тако верно служе владоцу другога племена и другог верозакона, колико би верније служили владоцу који је с њима једног племена, следствено и једног језика, а при том и једне вере. Закључак је био основан на самој стварности, па је стога Господар и закључио да истим Србима насели поменуте граничне области“ (Орфелин 1970б: 335).

Срби и Руси су народ једног племена, језика и вере, те стога вредни царевог поверења. „Сазнање о 'једноверности', једноплемености' а тиме и једнојезичности много је старијега датума“ (Mokuter 1965: 349). Најпре је од 14. века дошло до „јужнословенског утицаја на руску писменост и књижевност за време татарскога ропства“ (Mokuter 1965: 349), што „се сматра мотором културног буђења које је оживело руску цивилизацију након дуготрајне обамрлости претрпљене за време 'турског јарма“ (Фин 2015: 47). За време владавине Петра I „замене су улоге у односима између два народа“ (Фин 2015: 47), када су „Срби, који су некада међу Русима важили за учитеље, постали су ученици“ (Фин 2015: 47).⁴³ Србима се, у наведеном цитату, приписује и верност господару, која је Петру Великом изузетно важна, узевши у обзир побуне које су у том добу често избијале у руској држави. На другом месту наводи се и да су „многи Срби [...] на позив његовог величанства прелазили у Русију и од њих је, пошто су по природи склони ратовању, основан један пук по имену Серпски пук, а данас се он већ назива Стари серпски пук“ (Орфелин 1970а: 44). Овиме се истиче још једна особина српског народа – склоност ратовању, коју нису заобили ни други писци 18. века, чија су дела у фокусу нашег рада, попут Симеона и Александра Пишчевића. Детаљ да се Српски пук у Орфелиновом делу именује старим, потврђује војничке везе између српског и руског народа, а самим тим њихову верност Романовима.

О (не)повољном мишљењу руског цара о средњовековним српским владарима репрезентативно сведочи епизода у којој се сувишна црквена звона претапају, да би се од њих направила потребна артиљерија. Орфелин наводи да се „овај поступак не може [...] приписати празноверју или безакоњу“ те да је цару „изгледало далеко паметније да се не угледа на грчке императоре и српске царе које су се више старали о грађењу и улепшавању манастира него о сталном јачању државе, па према томе и о својој личној безбедности“ (Орфелин 1970а: 310). Петрова „директна“ критика на рачун српских и грчких владара, али и јасно дистанцирање од њих, апологиране су недвосмислено у делу српског писца, без обзира на Орфелинову етничку припадност.

Бошков сматра да „сведеност на туђе речи и обавештења српски историчар посве сигурно превазилази у екскурсима посвећеним јужнословенским темама – он је ту самосталнији и изворнији“ (Бошков 1986: 174), те да би било могуће „чак рећи да се

⁴³ „Кад се узме у обзир чињеница сличних односа између Руса и Бугара, можемо говорити о стварању неке врсте православног панславизма“ (Mokuter 1965: 349), где се Петар уздиже као „православни цар славенски“ (Mokuter 1965: 349).

у фрагментима о збивањима на јужнословенским просторима веома мало ослања на литературу“ (Бошков 1986: 174). Однос према Србима огледа се у детаљима не нарочито важним за приповедање и за живот Петра Великог, које писац одлучује да укључи у текст. Тако нам при опису Вороњешке губерније, те навођењу њених провинција, саопштава да се „у Бахмутској провинцији налази [...] двадесет шанчева које су изградили Срби“ (Орфелин 1970а: 50), чему Чурчић замера то што „није поменуо ни један назив [...], од којих су понеки добили називе по селима и градовима Подунавске, Потиске и Поморишке границе, и неке задржали до данас“ (Чурчић 2002: 258). Чурчић тврди да је „његов опис Нове Србије најбољи је и најопширнији који је остао од савременика“ као и да „на жалост, том опису није поклањана потребна пажња“ (Чурчић 2002: 252). Детаљ да је српски митрополит Мојсије Петровић, повевши се за примером Петра Великог, прописао какву одећу треба да носе свештеници (в. Орфелин 1970а: 285), као и онај да су крунисање Катарине I прослављали и Срби који живе под влашћу аустријског цесара (в. Орфелин 1970б: 360) потврђују нашу тезу.

Орфелин детаљно пише и о случају београдског митрополита Мојсија Петровића, који се „обратио [...] у тајности Петру Великом позивајући га на одбрану слободе вероисповести угарских Срба и тражећи подршку за свој пројекат оснивања словенске или словенско-латинске школе у Београду или Карловцима“ (Фин 2015: 37-38). Он пише о блискости два народа, моли цара да пошаље помоћ у виду књига и учитеља, јер тежак положај српског народа и недостатак средстава, али и српских штампарија, онемогућавају образовање Срба на сопственом језику. У Петру Великом налази духовног спаситеља српског народа, без кога би католичанство преузело примат. Руски народ сматра братским, а наводи и да се Срби радују руским победама над Шведском (в. Орфелин 1970б: 360-362).

Наведени примери говоре о својеврсној граничности између ауто-слике и хетеро-слике Срба у Орфелиновом делу. Када се Срби посматрају из угла лика Петра Великог, они остају на страни хетеро-слике, готово увек позитивне и сродне Русима. Са друге стране, када превлада пишчев интимнији приповедачки глас, помаља се ауто-слика, Срби се у већој мери поистовећују са Русима, а даје им се и много већа важност у приповедању. О томе јасно сведочи и опис одељка који Орфелин назива „Обичаји и способности Руса“ (Орфелин 1970: 68), а који започиње реченицом: „Када бих ја овде описивао обичаје руског народа, *то би представљало и описивање обичаја српског народа* (мој курзив, Д. Т.)“ (Орфелин 1970: 68).

Као што је познато, имагологија као метода бави се сликама које постоје о групама, а које важе за све припаднике те групе, био то народ или издвојена скупина по неком другом основу. „Обичаји и способности Руса“ указују на присуство овакве врсте слика. Писац имплицира да постоје одређени обичаји и способности карактеристични управо за руски народ, те тиме сваког појединачног припадника тог народа означава као носиоца баш тих обичаја, односно особина. Реченица која следи поистовећује два народа и његовим припадницима приписује заједничке обичаје. Ово смо већ неколико пута запазили у Орфелиновом делу, но наводимо само пример у коме је то експлицитно наведено. У наставку одељка уочљива је сажета амбивалентност слике руског народа, његова еволуција од оријентално „заосталог“ до европски „просвећеног“:

„Тачно је да пре сто и више година карактер и обичаји Руса нису били као данас. Али не треба мешати то време са данашњим. Дobar карактер и обичаји настају од општења са културним народима и ученим људима. Руси су у стара времена били сурови, тврдоглави, свирепи, једном речју, зле ћуди, зато што су били лишени могућности да постану бољи. Али у овом веку и времену, просветивши се и општећи са просвећеним и културним народима, мада не сви, ипак већина Руса важи за најбољи народ у Европи“ (Орфелин 1970а: 68-69).

Писац објашњава и како се од тврдоглавог народа преких особина стиже до узорног – угледањем на културне народе и учене људе. Имаћемо прилику да видимо који су ти народи, као и који су они „зле ћуди“, а о тој страни руског карактера Орфелин пише већ у предговору:

„Од половине петог столећа, то јест од времена кад је данашња Русија постала држава, једва да је ко знао, или да је желео да зна за њу. Русе су сматрали за народ диваљ, за народ лишен свега људског и за народ пре незнабожачки него хришћански. Наука у Русији није било никаквих, лепог понашања врло мало, а грубости и свирепости, како у међусобним односима, тако и према туђинцима много. Руска војска била је заостала као и земља, и њена снага била је углавном у бројности а не у искуству, а о флоти и морепловству ништа нису ни знали, услед чега је Русија морала да подноси највеће невоље и угњетавања од суседних држава“ (Орфелин 1970а: 15).

Чињенице да у 5. веку Руси још нису примили хришћанство, да образовање није било развијено, као и да руска војска и флота нису биле на високом нивоу, представљене су на негативан начин и приписане су дивљаштву и наводној зверској природи тадашњих Руса. Нешто даље, Орфелин даје детаљније особине руског карактера:

„Између осталог, Руси су веома снажно грађени, сваку, па и највећу невољу, као врућину и хладноћу, оскудицу и изобилје, тежак рад и беспослицу, добро и зло, они могу једнако добро да поднесу. Њихова издржљивост у невољама и несрећама је беспримерна. Била су времена када их ни сама смрт није могла застрашити, па је требало увести разне сурове казне, јер се обичне смртне казне они нису много

плашили. Свог цара они сматрају за највишег господара после Бога, и осећају према њему безграничну љубав, послушност и верност. За веру и господара они су у свакој прилици спремни да жртвују не само имања и иметак него и свој живот. Поред тога, способни су за грађанску и војну службу, трговачке и разне друге послове. Данас у Русији има много чистокрвних Руса, који су изврсни оратори на свим европским језицима, признати историчари, географи, правници, филозофи, теолози, славни математичари, астрономи, физичари, хемичари, анатомичари, ботаничари, искусни сликари, архитекте, музичари, позоришни стручњаци, учитељи играња, неустрашиви морнари и морепловци, фабриканти итд.“ (Орфелин 1970а: 69).

Мокутер пише да се већ у Орфелиновом прегледу „претпетровске Русије“ може дознати „пишчев став не само према Русима уопште, него са сигурношћу можемо закључити како ће аутор оценити овога цара и његову делатност“ (Mokuter 1965: 360). Писац издваја карактеристике руског човека, од којих се многе не могу сматрати нарочито специфичним или типичним искључиво за припаднике овог народа, али и да су снага и издржљивост устаљене стереотипне особине Руса, што ћемо приметити, између осталог, у делима Александра и Симеона Пишчевића. Многи народи су привикнути како на различите временске, тако и на различите животне услове. Када је реч о верности цару, Орфелин у свом делу оповргава самог себе пишући о побунама изазваним различитим околностима (о чему ћемо детаљније писати у наставку рада). Не треба занемарити ни инсистирање на помену „чистокрвних Руса“, односно на уверавању да су Руси способни и за науку и уметност, а не само физичке послове. Овај приказ је у вези са претходним запажањем о „културним“ народима и заслуга је Петра Великог. Осим наведених, у Орфелиновом делу се провлачи и негативна особина, која се и данас (не)оправдано приписује руском народу – алкохолизам. При ратном сукобу са тадашњим казањским (монголским) царем Махметом, војска Василија Ивановича „умало није сва побијена због пијанства Руса“ (Орфелин 1970а: 114). Укупно узев, и поред амбивалентности слике, Орфелинова представа руског народа и Русије је изразито позитивна, што због његовог дивљења Петру Великом, што због идеје да би Русија могла да буде спаситељ српског народа: „Пристрасност Орфелинова према Русима, због такога његова схватања, је разумљива. Он има о Русима веома високо мишљење. Њихове способности он увеличава“ (Остојић 1923: 169), закључак је Тихомира Остојића.

У светлу карактеристика руског народа, и са њима у вези, говори се и о карактеристикама руске државе, која је прерасла из заостале и забачене московске кнежевине у највећу војну и политичку силу у осамнаестовековној Европи. И у овој прилици Орфелин инсистира на древности и наслеђу на које руска држава полаже

права:

„На тврђавским вратима, наспрам Императорских палата, увек се вијори застава постављена на висок јарбол, а за велике и дворске празнике ту се поставља жута застава на којој се види руски Орао како држи четири велика мора, и то: Бело, Црно, Каспијско и Источно, што значи да руски цар господари овим морима. Црно море додато је зато што је руски император по женској линији наследник грчких константинопољских императора, због чега је и добио двоглавог орла као грб Грчке Империје, па према томе полаже истинско право не само на Црно море него и на читаву Грчку Империју“ (Орфелин 1970а: 55).

Идеја Русије као наследнице Византије није се појавила са Петром Великим. Још Иван III одлучује „да преузме византијско наслеђе и да се постави за браниоца православља“ (Metan 2017: 128), и да тиме позиционира Русију „тако да буде на равној ноzi са европским суверенима, захтевајући исте називе и краљевске атрибуте какве имају западни монарси, али и једнаку божанску законитост као западни краљеви и цареви“ (Metan 2017: 128).⁴⁴ У његово време, у 15. веку, први пут се појављује идеја о Москви као Трећем Риму, која се „испољава [...] првенствено као идеја о наслеђивању византијске царске власти, а у позадини се назире и династичко повезивање с Римом“ (Бошков 1986: 203). Москва као Трећи Рим суштински представља следеће:

„Има се у виду пре свега традиција византијске државноправне теорије са њеном идејом о универзалном, светском царству, односно систему универзалне хијерархије држава, на чијем је врху византијски владар као поглавар хришћанске васељене. И као што је некада Цариград замишљао себе као наследника Рима, као 'Нови Рим', тако је Русија, претендујући сама на византијско духовно наслеђе, истичала Москву као 'Трећи Рим'“ (Бошков 1986: 189).

И међу хришћанским народима под турском влашћу се неговала ова (геополитичка) идеја. Интензивирала се за време владавине Петра Великог, а била је актуелна и за време Орфелиновог рада на књизи, са тим што је „у његовој интерпретацији [...] наглашенија религијска компонента“ (Бошков 1986:176-177). На основу оваквих веза са Грчком Империјом, односно Византијом, Петар Велики се напослетку проглашава за императора. Мирјана Бошков наводи да „у самој идеји о 'месијанској' па и 'крсташкој' улози Петра, односно Русије, постоји један слој значења који кореспондира са тезом о 'Москви – Трећем Риму'“ (Бошков 1986: 189). Русија је тада већ важила за велику силу, а Петар за моћног владара, али није престала потреба да се доказује вредност руског народа и царства. Сличан след догађаја можемо приметити и у српској историји, где се инсистирало на родослову Немањића који су,

⁴⁴ Сличност између овог владара и Петра Великог огледа се и у ставу према западноевропским земљама. „Он је такође отворио Русију према европским уметностима и у Москву позвао италијанске и тесинске архитекте [...] Европски суверени из доба ренесансе од тада у Русију шаљу амбасадоре и посматраче“ (Metan 2017: 128).

такође, како се тврдило, потицали од византијске царске лозе. Оваква врста доказа давала је легитимитет освајањима, те се освајач није сматрао бесправним нападачем, већ наследником територија.⁴⁵

„У Русији, као што је свима познато, владају источна грчка вера и закон“ (Орфелин 1970а: 62), а Петар Велики се, према писању Захарије Орфелина, и поред бројних наговора са западно-европске стране, стара да тако и остане.⁴⁶ Православна вера, наставља Орфелин, у облику у којој ју је у Русији затекао Петар Велики, такође је имала обележја средњовековне застарелости која су се морала изменити, односно модернизовати. Промена се односила на обичаје и свештенство, које је могло у највећој мери да допринесе спровођењу донетих одлука. Због тога Петар Велики одлучује да укине чин патријарха, али и да ограничи утицај свештенства:

„Цар, који је желео да у свештенству као и грађанству заведе бољи ред, одлучио је да по сваку цену укине у Русији чин патријарха, а власт, коју је високо свештенство имало преко мере, ограничи тиме што ће их потчинити својој царској власти. Он је добро знао да ти свештеници високих чинова, сматрајући себе за више миропомазанике, не само што су Христово тело раскомадали већ су и многим државама шкодили, а и у самој Русији из свештеничких кућа често су почињали немири“ (Орфелин 1970а: 317).

Под завођењем реда Петар Велики је, према Орфелиновом тумачењу, подразумевао осигурање сопственог положаја, односно смањење могућности да дође до организовања побуне од стране свештенства. Додатно, износи се и веома позната слика среброљубивог свештенства, које занемарује своје истинске дужности, и више брине о свом положају, него о пастви, о чему говори и следећи цитат:

„Господар Петар Велики старајући се да искорени толико сујеверје у руском хришћанству, није никада знао за одмор. Сматрајући за главну царску дужност – чувати славу божју, која произилази из чистог благочестивог исповедања и живљења, није пропуштао него је често давао савете речима и наредбама, онима који су постављени искључиво ради тога да граде цркву божју по правилима светог јеванђеља и седам православних сабора васељенских. И знајући њихово, просто као природно славољубље и лакомство, заклетвом их је на то обавезивао“ (Орфелин 1970б: 111).

Петар жели да православље остане у оквирима истинске вере, да се искорени сујеверје, зна ко би о томе требало да брине. Аутор често инсистира на томе да је

⁴⁵ У прилог овоме говори и Орфелинов запис о санктпетербуршкој губернији: „Ову губернију чини Ингерманландска провинција која је од најстаријих времена припадала Руском Царству, али коју су у време највећих унутрашњих немира у Русији и напада из Пољске отели Швеђани, а император Петар Први својим праведним оружјем вратио је Русији“ (Орфелин 1970а: 54). Писац даје доказ, а уједно и оправдање, да је Петар Велики само праведно повратио оно што је припадало Русији, и то рачуна од тренутка у времену када њему одговара.

⁴⁶ Покушаји да се Русија преобрати у католичку веру такође су имали дугу историју. „Од папства Гргура VII (1073-1085), преобраћање Русије постало је приоритет, помоћу немачке феудалности“ (Metan 2017: 124).

Петар искрени православац. Један од разлога за то јесу и реформе које жели да спроведе, а које су се у неким (нарочито црквеним) круговима сматрале супротним вери. Постоји изразита разлика између вере, коју Петар увек подстиче и подржава, и свештенства, о коме нема високо мишљење, које се труди да укроти, и сматра га фактором политичке дестабилизације. О овоме говори и прича о царевљу Алексеју, који је требало да буде Петров наследник. Петар Велики је Алексеја на тој функцији и видео, али да су га његови поступци напослетку одговорили од овакве одлуке.

„И пошто је цар Петар, откад је завладао, био заузет искључиво војничким пословима, ишао два пута против Турака и Татара у Азову, а потом странствовао кроз Германију, Холандију и Енглеску – то је његов син Алексеј потпуно прихватио начин живота оних с којима се за то време дружио. Од мајке и других женских особа научио се мекуштву и притворству, а свештеници, иако су га учили основама вероисповедања источне цркве и давали му да чита Свето писмо и друге књиге црквених отаца, уз помоћ мајке и неколицине блиских бољара нису пропуштали уз то ни да усађују у њега мржњу и коначну одвратност према свим оним новинама што их је родитељ његов уводио у отечество своје; уливали су му безосећајно да љубав његова оца према странцима, уведена војна регула, толико претешка и у Русији необична, завођење бродоградње, презирање духовног чина и странствовање његово тамо-амо, цео народ крајње мрзи“ (Орфелин 1970б: 143-144).

Прича је пренета читаоцу из једне перспективе, а манир приповедања подразумева са једне стране цара Петра који се жртвује за руски народ, покушава да прошири и ојача руску државу, док је са друге стране слаби и незахвални царевљ, недостојан своје будуће титуле. Петар ратује у Азову и прикупља технологију, вештине и обичаје у Западној Европи, који треба да модернизују Русију. Ово је уједно и апологија Петровог одсуства из синовљевог живота и образовања, које је уједно можда и највећи разлог за неслагање погледа на свет оца и сина. Због ових особина, цар, између осталог, одређује Алексеју ментора, Немца Хузена:

„Хузен, за част таквога славног монарха и ради милости коју је према њему осећао, није у повереном му послу нимало штетео ни труда ни ревности. Али узалуд. Духовници и неки међу бољарима добијали су прилику да причају младоме царевљу како нема потребе да се толико труди у таквим наукама, како му не треба да зна стране језике, војни егзерцир и томе слично; уверавали су га при том да народ њега воли, и да ће он, знао те ствари или не, на крају ипак бити наследник престола; да ће чак и више бити вољен ако пренебрегне такве новотарије свог родитеља и почне још подражавати владину свог деда, прадеда и др.“ (Орфелин 1970б: 144-145).

Са једне стране имамо странца који младог принца треба да подучи наукама, језицима и војним вештинама, док су са друге стране „подли“ и „заостали“ завереници, који не дозвољавају царевљу да направи прогрес. Петрови покушаји да сина усмери у правцу достојном круне, не завршавају се на овоме. Он одлучује да „га пошаље у Германију како би тако, дружећи се са немачким кнежевима и владарима и

уознавајући њихова занимања и вештине, дошао к себи“, а налази да је добра идеја да га „ожени неком угледном немачком принцем, зававајући се да ће се он, царевих, бар кроз то коначно освестити“ (Орфелин 1970б: 146). Жени га „принцем Волфенбителском, чијим се неупоредивим добродетелним својствима дивила цела Германија“ (Орфелин 1970б: 146). На Петрову жалост, Алексеј је „супругу своју [...] крајње презирао, насупрот томе узео је за наложницу једну финску сељанку“ (Орфелин 1970б: 147). Писац закључује:

„Из свега горе наведеног види се да је он, царевих, хтео да дође до наслеђа престола, не онако како му је цар нудио, нити на одговарајући начин и прописно, већ да се по својој вољи помоћу савеза с туђинцима или силом побуњеника, па чак, у згодној прилици, и за живота царева домогне тога“ (Орфелин 1970б: 186).

Царевих Алексеј је означен као мекушац који се држи заосталих обичаја, за шта су криве жене, за које је карактеристична прва особина, и свештенство, које се опире прихватању новог начина живота. Они, ако га уче православној вери, уче га и онемо противном томе – мржњи, али и „одвратности према новинама“. Писац додаје да су „овакве поуке биле [...] довољне да искваре тог младог и мекушног принца, тим више када су и ум његов честим пићем оптерећивали, како не би имао снаге да озбиљно расуђује“ (Орфелин 1970б: 144). Овиме се донекле оправдава царевих слабе воље и могућности, а терет се ставља на његову мајку и свештенство, који су били главни заговорници завере против цара. Посматрајући ширу (имаголошку) слику, старим обичајима који су оличени у царевиху Алексеју приписују се изразито негативне и особине осуђене на неуспех, док су модерност и иновативност у лику његовог оца повезане са одлучношћу и напретком. Дакле није реч само о сукобу мишљења, већ о сукобу два поретка – источног (заосталог) и западног (напредног). У наставку приповести, свештенство прорачунато ради, и тиме доказује своју потенцијалну опасност по цара и државу. Тако од наследника, настаје супарник Петра Великог, који је на крају осуђен на смрт.

„У духу класичних схватања Орфелинов херој располаже најузвишенијом особином: он општи, државни и народни интерес претпоставља своме личноме или породичноме. То је основа његова *патриотизма*, а уједно и узрок његова личнога трагизма, баш као у класичним драмама. Његов је подвиг патриотски и онда када се у обрани домовине истиче личном храброшћу, и онда када ради добра својих народа одлази у туђе земље да тамо као прост трудбеник усваја неопходне елементе знања и практичних вештина“ (Mokuter 1965: 361).

Говорећи о овом случају, треба поменути и прву супругу Петра Великог, мајку царевиха Алексеја, Јевдокију Фјодоровну Лопухину, за коју писац записује да „је била лепотица, али њена природна својства нису одговарала њеној лепоти. Волела је старе

руске обичаје, а насупрот томе осећала крајњу мржњу према поступцима супруга и господара свога“ (Орфелин 1970б: 143). Ово се наводи као доказ и разлог за рђаво васпитање царевића и везу са свештенством. Заосталост је била присутна у сваком сегменту руског народа, и како сведочи Петар Велики, доводила је до готово свих негативних ствари које су се догађале руској држави. Стога су се ови обичаји морали искоренити. Када је реч о вери, навешћемо примере да ову појаву илуструјемо:

„Цар није пропустио, а сматрао је то и својом дужношћу, да искорени онај православној вери туђ обичај којег су се приликом склапања бракова сви чврсто придржавали, а то је да су младожењини и невестини родитељи закључивали брак а да се претходно младожења и невеста нису ни видели и упитали једно друго за сагласност. Цар који је био широко образован закључио је да је то код неверника могуће зато што код њих многоженство није забрањено, али хришћани који морају да се задовоље само једном женом дужни су да приликом избора жене или мужа покажу највећу предострожност“ (Орфелин 1970а: 288).

Ставља се акценат на то да овај обичај заправо није у складу са истинском православном вером, а потом се наводи и разлог због којег је битно да се пажљиво врши одабир будућих супружника. Подвлачи се и разлика између „неверника“ који могу имати много жена, и хришћана, код којих то није прихватљиво. Реформе у области православне вере Петра Великог се објашњавају и доследношћу правој вери, али и заосталошћу и тиме се задовољава стремљење ка напретку, али се и ућуткују гласови који цара проглашавају за неверника. Други пример је једноставнији:

„Као у других народа грчкоисточне вере, и у Русији су се по учењу свештеника године рачунале од стварања света, почев од месеца септембра. Овај обичај изледао је цару Петру веома лош, тим пре што се у свим европским хришћанским државама године рачунају од рођења Христа Спаситеља. Зато је он обнародовао указ да се убудуће године рачунају и нова година да почиње по Новом завету од првог дана месеца јануара“ (Орфелин 1970а: 283).

Аутор додаје и да су „неки глупаци, који су веровали да је Бог створио свет у месецу септембру, остали [...] тада при свом старом обичају“ (Орфелин 1970а: 283-284). И на овом месту читалац има прилике да види да се они који се са Петровим реформама не слажу, означавају погрдним именима и особинама, те да се њихово резоновање не узима у обзир.

Искорењивање заосталости у петровској Русији

Подељеност Русије на древну и савремену, заосталу и модерну, источну и западну, азијску и европску, наглашена је од почетка до краја Орфелиновог романескног приповедања о титанској фигури руског цара, што је у великој мери

олакшало нашу потрагу за релевантним имаголошким аспектима у анализираном делу.

Писац, на пример, наводи:

„Милостиви читаоци [треба да добију] тачну представу о стању, моћи и величини тог Царства, чијег владара историју желим да им покажем, а из древне историје они би видели у каквом се дубоком мраку незнања и разуздане власти налазила Русија, и да је Петар Велики био први, који ју је својим сопственим разумом и својим сопственим трудом извео из тог мрака на светлост, на коју се без великог блеска и дивљења не може гледати“ (Орфелин 1970а: 23).

Пише и да су „наука и уметност почеле су да продиру у земље у којима су господариле глупост и велика заосталост“, те да су „Руси [...] почели да напуштају своју, азијатским народима урођену, природу и попримили су благу европску нарав, преображавали су се из неотесаних и сурових сељака у културне и учене грађане“ (Орфелин 1970а: 18). Порука о заосталости која потиче из давнина, прожима се са поруком да је она повезана за источним, односно азијским народима, а оно чему Русија сада стреми јесте угледање на западноевропске народе. Стереотипи, који се могу пронаћи у западноевропској литератури, „о 'компликованом, деспотском, неразвијеном, суровом и полуварварском' Истоку трају вековима“ (Metan 2017: 124). Саид додаје да „у списима филозофа, историчара, енциклопедиста и есејиста налазимо да се карактер-као-ознака јавља у виду физиолошко-моралне класификације: постоје, рецимо, дивљи људи, Европљани, Азијати, и тако даље“ (Said 2008: 162) и сви они имају одређене физиолошко-моралне карактеристике по којима се међусобно разликују. Оваква перспектива са собом повлачи и теорију расијализма, која се, истина, формирала у 19. веку, али су њени елементи очигледно били актуелни и вековима пре тога, у овом случају у 18. веку, што смо приметили већ приликом тумачења Рачаниновог остварења.

Разлике између европских и азијатских особина и обичаја су сезале од свакодневног живота, до организације војске и државе уопште. Писац наводи који је начин цар Петар одабрао да спроведе своје замисли. Путовао је у стране државе и сам се прихватао разних послова, да би из прве руке видео шта странци раде боље у односу на Русе. Мокутер сматра да Петрова „тежња ка новом добија свој израз у његовој сталној и неодољивој *жеђи за знањем*, у поштовању и готово *обожавању наука и практичних вештина*, без чега се старо не може заменити новим. Цар се увек осећао неуким или недоученим. Зато се решио да учи код напреднијих народа“ (Mokuter 1965: 361). Орфелин наводи и детаљ да се цар, када је у Енглеској учио како се праве бродови, „уписао у списак тесара под именом Петар Михаилов, а не Михаилович, које

је био дужан да носи по свом деду, јер у Русији ова разлика у крајњим слоговима показује да ли је човек прост или угледан, а он није хтео да остави трагове свог високог чина, сматрајући да треба да га заслужи пре радом за добро народа, него пореклом и величином“ (Орфелин 1970а: 253). Тако се цар спуштао на ниво обичног радника, што потврђује Мокутерову тезу. О методама за прогрес руске државе Орфелин пише:

„Намера цара Петра представљала је за Русе велику новину, јер код њих никада није било уобичајено да се напушта држава. Цареви то нису дозвољавали можда зато да се поданицима не би отвориле очи на њихово несрећно стање. С друге стране, свештеници су, придржавајући се неких текстова Светог писма, где се израелском народу забрањивало да одржава везе са туђинцима, учили Русе да путовања по туђим земљама нарушавају њихову веру и кодекс. Снага тих текстова садржавала је у себи и божји интерес, али снага мишљења ондашњих руских прелата била је потпуно друкчија. Тамо, кад би Израелци општили с туђинцима, одступили би од живог Бога и пошли трагом туђих богова и зато је то општење било забрањено, а овде, кад би Руси почели да се друже са ученим Европљанима, имали би сигуно шта и да науче, па не би више трпели сујеверје и заосталост своје отаџбине, због чега би мало-помало углед и положај свештенства сасвим пропали“ (Орфелин 1970а: 238).

Нешто касније записује и да је „цар Петар [...] наставио започету реформу рђавих обичаја и заосталости и да преображава своју државу и народ по угледу на друге европске државе и народе код којих је изволео учити с највећом прилежношћу“ (Орфелин 1970а: 283). Противници Петрових промена, позивали су се на већ устаљене обичаје, али и на учење хришћанства и православне цркве, што се одбацује као сујеверје и заосталост. О овој врсти опирања променама, Орфелин бележи:

„И тако је неодлажење у туђе земље ушло у обичај као најбољи закон. На основу тога може се лако закључити с каквим је незадовољством тај заостали и сујеверјем испуњени народ гледао на Петрове намере. Почели су да гунђају као да се припрема промена православне вере и обичаја Руске отаџбине, па су прогласили странце за иницијаторе ове, по њиховом мишљењу, рђаве цареве замисли“ (Орфелин 1970а: 238-239).

Како су се промене простирале на свим нивоима, тако се и опирање народа такође свуда могло приметити. Када је реч о обичајима, које је Петар Велики сматрао недостојним европског народа, каткад је била реч о крупним стварима, а каткад о ситницама, које се из данашње перспективе могу сматрати и комичним. Тако имамо пример бријања браде и одевања, који је представљао израз оријенталног дивљаштва:

„Највећа жеља Његовог Царског Величанства била је да свој народ навикне на обичаје и живот народа које је он упознао на свом путу и сам код њих учио. Њему се чинило да брада коју су сви Руси, без обзира на чин и богатство, носили по источњачком обичају, као и одећа коју су носили по угледу на Пољаке, Татаре и источне народе, никако не одговарају грађанским нормама понашања, штавише, изазивају презир код народа с којима је он хтео да их спријатељи. Зато је личним указом наредио да сви бољари, државни службеници, трговци и занатлије брију браде и да све особе, како мушког тако и женског пола, свих узраста носе немачку одећу. Ова

неочекивана новина изазвала је велико негодовање у том заосталом народу“ (Орфелин 1970а: 284).

Цар Петар је у Русији сматрао непожељним све што би Русе доводило у везу са народима које је сматрао неразвијеним и варварским. Тако је и физички изглед морао бити одговарајући, односно по угледу на западноевропске народе. Писац наводи да такав изглед изазива презир код западноевропских народа, што је такође тековина 18. века, и о чему је нашироко писано у релевантној научној литератури, а што јесте формирање слике о Другом, на пример код Вулфа, који пише о путовању у Русију француског грофа Сегура. Сматравши се „великим аристократом“ исмевао је Русе, а обичаје које су примили по угледу на западноевропске сматрао је извештаченим (в. Wolff 1994: 23-24). Народ се Петровој наредби опирао, те су неки „бријање браде и облачење немачке одеће схватили као промену вере и закона, па их је тешко било натерати да изврше ово наређење“ (Орфелин 1970а: 284). Стога је „свако, ко се није повиновао царевом указу, морао [...] да плати за старинску одећу по једну рубљу, а за браду по десет копејака као порез онолико пута колико пута у таквој одећи и с брадом буде ухваћен на улици“ (Орфелин 1970а: 284). Орфелин наводи и пример из Астрахана, где је такође наређено да грађани „замене стару одећу немачком и да брију браде“ (Орфелин 1970а: 360), под претњом казне, а да су мештани, пошто су веровали да се промена у тако удаљеном крају тешко брзо може извршити, тражили поштеду. На негативан царев одговор, избио је устанак, који је резултирао чак и погубљењем тамошњег гувернатора. Орфелин бележи:

„Цар је желео да их обуче у најбоља одела и да углади њихова космата лица, да би чисте и уредне могао да их представи као просвећен и културан народ, а они су више волели да носе татарске кожухе и опанке од липове коре, *да беже од културних људи, а да се друже са стоком.* (мој курзив, Д. Т.)“ (Орфелин 1970а: 360).

Ово константно поређење европских и источних народа, једних као просвећених и модерних, других као варварских и заосталих, осликава се, како у слици руског народа, тако и у сликама тих народа као Других, што ћемо у наставку такође имати прилике да видимо. Тиме су „источни“ народи дискредитовани, па се и њихови потези на плану војевања или државништва често објашњавају њиховом дивљачком природом, те ниским поривима који по правилу побеђују разум. Но, засад ћемо се задржати на старим и новим руским обичајима, а слици Другог и хетеро-слици више ћемо се посветити у наредним поглављима дисертације.

Још један од проблема заосталих обичаја руског народа јесте и укључивање жена у друштвени живот:

„Познато је да у Турака, Персијанаца и других источних народа постоји обичај да се женски пол крије од особа мушког пола и зато тамо жене не иду ни на какве јавне забаве, па би се пре рекло да су оне заробљенице својих кућа, а не њихове господарице. Овај обичај постојао је и у Русији. Желећи да искорени тај штетан обичај, Његово Царско Величанство наредило је да се убудуће женском полу да потпуна слобода у општењу с људима и да и девојке и удате жене иду на свадбе, свечаности и друге јавне забаве. [...] Да би та слобода имала жељеног успеха, он је и сам приређивао, некад код себе а некад код других бољара, бројне пирове, балове и друге забаве које се приређују у културном свету, на које су позиване све бољарске жене и кћери обучене по немачкој, француској и енглеској моди“ (Орфелин 1970а: 285-287).

Поступци „заосталих“ источњака не захтевају промишљање и објашњење, већ се априорно проглашавају лошим. Женама је ускраћено право да иду на јавна окупљања, представљене су као заробљенице, а наглашен је однос господара и роба/ропкиње. Још једном је видљива тенденција да се негативни обичаји припишу „источним“ народима, а да се стреми оним европским. Цар Петар се и сам старао да нови обичаји почну да се практикују по Русији, и то својим примером. Премда побољшање положаја жена у друштву није негативна појава, константно унижавање неевропских култура по сваком основу можда и не произилази увек из објективно сагледаних чињеница.

Петар, желећи да да пример другима, организује женидбу дворске луде, на чију свадбу позива све бољаре са женама, „наредивши им да се припреме и на дан венчања дођу у одећи која се носила у древној Русији“ (Орфелин 1970а: 327). Потом следи опис свадбе и обичаја који су за ту сврху одабрани, и наравоученије које је Петар Велики хтео да покаже својим званицама:

„Свадба је била заказана у кући покојног генерала Лефора, где су се све званице и окупиле. Јела су такође била припремљена на старински начин, а и са плесовима је било исто. Руси у стара времена нису пили вино, вероватно зато што га нису ни имали, него су уместо њега пили горелку и мед (ракија и шербет), па су и на тој брачној свечаности морали тиме да се задовоље. Није тешко представити да се гостима венчана одећа и старинско венчање нису нимало свидели, па су већ и сами, на велику цареву радост, почели да се стиде, а за пиће су, наравно, хтели да се извине, али цар им је кроз смех одговорио: 'Ваши преци употребљавали су ово исто пиће, а старински обичаји су увек лепши.' Ова свадба је много допринела искорењивању застарелих мишљења оних људи који су минула времена претпостављали садашњим, или бар смањивању значаја њиховог протеста“ (Орфелин 1970а: 327-328).

Заосталост се мери према неукусним намирницама које се конзумирају или одећи коју су младенци били принуђени да носе. Овакве тривијалности представљају се као крунски доказ да би требало напустити старе обичаје. Пример се из перспективе данашњег читаоца може сматрати комичним, али у стварности одлично осликава принципе стварања слике о Другоме и разумевања Другости. Орфелин наводи још

један пример „присилног“ увођења културе у Русију:

„Поред тога, цар је у Москви основао комедију, оперу и балетску кућу куда су по његовом наређењу морали да иду сви племићи са својим женама и кћеркама, што је извршавано углавном зато што је и он лично туда ишао док се сви нису на то навикли и тако могли свом старинском и настраном животу да претпоставе нов, весео живот који се састојао у пријатељству и општењу с другима“ (Орфелин 1970а: 287).

Неради одласци у новоуспостављене институције културе наново су објашњени настраношћу и заосталошћу. Могућности да се руским племићима опера није свидела јер није извођена на језику који разумеју или театар јер није осликавао проблематику московске свакодневице, нису уопште размотрене. Ипак, оно што је у почетку била својеврсна театролошка казна „драконског“ карактера, постаје током времена сасвим прихватљива забава, а Руси ће је пола века ксније, у доба Александра Пишчевића, веома радо упражњавати (позориште на шкловском имању генерала Симеона Зорића је одличан пример). Орфелин наводи и да су стари бољари Петрове идеје више прихватили са жаљењем, док су млађи, који су видели у томе и своју могућност за просперитет, радије подржавали цара (в. Орфелин 1970б: 69).

Примери које смо покушали детаљније да анализирамо односе се на највише на исхрану, одевање, понашање. Њих Цветан Тодоров доводи у везу са „расијалистичким заблудама“, које теже „јединственој, односно универзалној лествици вредности“ и праве разлику „између цивилизације и варварства а да се при том појам цивилизације [...] проширује толико да обухвати чак и устаљене начине исхране, одевања и хигијене“ (Todorov 1994: 111). Последица тога је „да су физичке разлике узрок моралних и културних разлика (или обрнуто)“ (Todorov 1994: 111). Вулф пише да је племић-путник Сегур у 18. веку странце процењивао по критеријуму „цивилизованости“, где је „мера цивилизације“ била, наравно, Западна Европа (в. Wolff 1994: 23-24). Ова питања „храђења, упознавања и поздрављања“ постала су кључ по којем се елита једне земље разликовала од остатка друштва (в. Wolff 1994: 23-24). Сегур, а видимо да у томе није усамљен, употребио је овај кључ да би направио разлику међу људима из различитих земаља. Тако су Руси могли само да имитирају Француску, Енглеску и Немачку, али остајале су разлике између спољашње форме и „лажне“ садржине (в. Wolff 1994: 23-24). Запажања Тодорова и Вулфа показују нам да се ствари које у реалности могу имати озбиљне последице доказују готово апсурдним тривијалностима. Као што један француски путник на основу њих оцењује Русе, тако и један руски цар и српски писац оцењују народе које сматрају инфериорним, али и сам руски народ.

Један од екстремнијих примера покушаја трансформације Русије и руског

народа од стране Петра Великог је и то што је одлучио да „неподобне и глупе коначно искључи из наследства“ (Орфелин 1970б: 303), и због тога издао указ, у којем пише:

„Ако у породици виших и нижих редова буде таквих глупака који ни за какву науку и службу нису способни, да се о томе поднесе извештај Сенату, и пошто се посведочи да нису низашто способни, њима ће се потпуно забранити женидба, јер многи, не гледајући на њихову слабоумност само ради богатства, удају за њих своје кћери и усвојенице, од којих се добром потомству, на државно добро, не може надати, јер ће и то имаће које добију распусно растурити, а поданике бију и муче и убиства чине, и непокретности у пустолину претварају, због чега не само да им се не сме допустити женидба него им се ни села наследна нити било каква смеју дати, него се од тих села имају хранити и снабдевати њихови сродници“ (Орфелин 1970б: 303).

Јасна је замисао Петра Великог да и у том погледу осигура напредак Русије, али такво драстично решење најпре инсистира на селекцији подобних, те кажњавању умно мање способних или другачијих, лишавању достојанственог живота таквих људи у најмању руку, а потом отвара и прилике за малверзације.⁴⁷ На сличном принципу је цар заснивао своја размишљања и по питању царевића Алексеја, чија се стремљења и вредности нису поклопила са очевим, те је Петар одлучио да престо остави својој супрузи Катарини, иако цар свога сина није намеравао да лиши готово свих права:

⁴⁷ Ово необично решење није једини случај неприкладног опхођења према другачијем. Поводом рођења Петровог сина, на двору је приређена забава, која се овако описује:

„Обед приређен тог дана био је највелелепнији и весеље превасходно, које је утолико више остало у сећању што је на сто за којим су седели Његово Царско Величанство, државни и сви инострани министри, донета била паштета из које одједном изашавши једна црвеним пантљикама украшена патуљкиња, или цвергиња, изговори кратко но изврсно слово, и напунивши чашницу вином испи у здравље Високих Родитеља новорођенога и других гостију, да потом буде изнета. Слична паштета била је такође и на оном столу за којим су седеле даме, с том разликом што је тамо био патуљак, или, на немачком цверг“ (Орфелин 1970б: 108-109).

Људи ниског раста сматрају се неком врстом циркуске атракције, што није усамљен случај, пре ће бити да је правило, него изузетак. Други пример је наредба да се широм Русије прикупљају „монструми“. Најпре се говори о европским апотекама за којима, наравно, ни руске не заостају: „Ми смо на другом месту говорили о славној апотеци коју је у Москви, као и средишту целе Руске Државе, дао саградити и драгоценим сасудима са свим потребним лековима снабдети, и која по своме стању не заостаје ни за најбоље опремљеним апотекама у Европи, па чак због многих реткости и монструма који се у њој налазе превазилази све које у наше време постоје“ (Орфелин 1970б: 206). Следствено, постојање „монструма“ још је један доказ о развијености и богатству државе. Поменута наредба гласи овако:

„Познато је да се у људској врсти као и у зверињој и птичјој, догађа да се роде монструми, тј. наказе, које се у свим државама сакупљају као реткост. Због тога је још пре неколико година донета наредба да се такве наказе доносе, уз обећање награде за то, па је њих неколико и било донето, и то: два новорођенчета свако са по две главе, и два која су срасла телом. Међутим, у таквој великој Држави може их бити и више, али незналице их крију, верујући да се такве наказе рађају дејством ђавола, помоћу врачања и гатања, што не може да буде, јер је једини творац све твари Бог а не ђаво, који ни над каквим створењем нема власти, него то долазе од унутрашње повреде, а и од страха и маште материне за време трудноће, као што има много примера за то да чега се мати плаши, такви знаци на детету не буду“ (Орфелин 1970б: 206).

Људи са телесним недостацима се називају монструмима и наказама, а прикупљају се како би се Русија могла похвалити својом колекцијом „монструма“. Примићемо и објашњење за настанак оваквих деформитета. Најпре се наводи да их није створио ђаво, јер он над тиме нема власти, већ страх и машта мајке, дакле налази се натприродно објашњење. Напоследку, објављује се и ценовник за донете животињске и људске, мртве и живе „монструме“ (в. Орфелин 1970б: 206-207).

„Видели сте да сам казнио преступ сина, који је био много незахвалнији, притворнији, покваренији и гори човек него што би се ико могао надати. Нисам пропустио да казним и злодела оних који су у преступу његовом имали учешћа. Надам се да сам тиме учврстио Моје главно дело, које се састоји у томе што сам народ руски силним и страшним, а Моје земље благополучним учинити хтео“ (Орфелин 1970б: 215-216).

Цар Петар сматра да чини оно што је најбоље за руску државу, стављајући је изнад родбинских веза. Томе је допринело и Алексејево понашање, али је суштина та селекција, коју Петар прописује и претходно наведеним указом. Овим путем у историји није пошао само Петар Велики. Историја памти најрадикалнији покушај одстрањивања оних са физичким или психичким недостацима, другачијих, неподобних, који је резултирао у логорима смрти и убиствима милиона недужних.

Причу о осавремењавању руске државе илуструјемо примером који показује да је Русија и раније имала потенцијале, али да их није на прави начин користила:

„Русија је у својим недрима имала у неизмерним количинама не само племените метале за ковање новца већ и потребно гвожђе за ковање оружја и других предмета, само они су одувек лежали у земљи, јер у Русији није било таквих владара који би о томе имали праву представу и постарали се да пронађу и искористе та блага“ (Орфелин 1970а: 316-317).

Владар који ће искористити сав потенцијал Русије је Петар Велики. Оно у чему је желео да оствари највећи напредак је војна сила. Писац објашњава како је изгледала руска војска пре Петрових реформи. Војску су сачињавале пешадија и коњица. Из реда пешадије најбољи су били стрелци, који су били и цареви телохранитељи. Коњицу су „сачињавали племићи који су у зависности од баштине са већим или мањим људством били дужни да учествују у походу и, зависно од имовног стања, сваки племић био је официр нижег ранга за своје људе, а пуковнички и војводски чиновници давани су из разреда“ (Орфелин 1970а: 272). Такве војске се у случају нужде могло „скупити и по неколико стотина хиљада, али у њој није било никаквог војничког реда ни војничке дисциплине, њене навике биле су као у источних народа“, а „у војним вештинама официр је имао искуства колико и редов“ (Орфелин 1970а: 272). Када је реч о лошем наслеђу „источних“ народа у погледу војске, Орфелин бележи и да су „бољари, више и ниже племство и друга господа држали [...], по источном обичају, много купљених робова“ (Орфелин 1970а: 273), те наставља:

„Закључивши да такав обичај нимало не приличи хришћанима, и да је те људе боље искористити за добро државе, него их оставити да бесплатно служе одређене породице, јер, без довољно хране, ти људи су по улицама, путевима и рекама и другим погодним местима вршили бројне крађе и убиства, цар је свим овим несрећницима дао потпуну слободу, само под условом да ступе у његову службу“ (Орфелин 1970а: 273).

Згодно се Петру Великом погодило да држање робова не приличи хришћанима, те да би баш ти људи могли да попуне места војника. Идеја се и њима и те како свидела, па су „масовно почели да напуштају своје господаре и долазе у новоосноване пукове веома радосни што су се ослободили дугог заробљеништва и безгранично суровог угњетавања“ (Орфелин 1970а: 273). Орфелин пише да је „Његово Царско Величанство дало [...] новим војницима немачке мундире, оружје и војну обуку, а за офицере им је поставило странце који су имали да их обучавају у војничким вештинама“ (Орфелин 1970а: 273). На другом месту, пише да су се „Руси [...] у то време држали обичаја источњачких народа, водили са собом велики број слугу и велики пртљаг, па је сваки племић имао своје властите људе“ (Орфелин 1970а: 306), а позива се и на причу о рату персијског цара Ксеркса са Грцима, од којих је, и поред многобројније војске изгубио, због мањка вештине. Он налази још проблема у вези са организацијом руске војске:

„Када у бици слепа храброст није била довољна за успех њиховог оружја, походи су се завршавали неуспехом. Ни мундири им нису били бољи. Свако се одевао по својој вољи и како му је дозвољавало имовинско стање. Одећа им је била дугачка и разнобојна, а сабљу су пасали под најгорњом хаљином. У мирно доба нико није био под оружјем, сем стрелаца, а и они су се тада бавили трговином, орањем земље и другим домаћим пословима. Његово Царско Величанство одлучило је да тај обичај источних народа у Русији потпуно искорени и да оснује регуларну војску и заведе ред какав је видео у европским државама, сматрајући да победе не зависе толико од броја војника колико од њиховог искуства“ (Орфелин 1970а: 272).

Проблеми руске војске, имали су, дакле, источњачке (монголске) корене, који су се угледали како у мањку војне вештине, тако и у општем распусничком понашању војника, који нису били навикнути на дисциплину (попут правога западног Европљанина, Орфелин сасвим занемарује чињеницу да су „распусни“ монголски коњаници вековима сејали страх, на простору од Кине до Пољске). Због овога Петар Велики одлучује да војску реформише, а у томе му помажу странци које је за ту сврху довео. Ту се поновно јавља проблем односа према променама, и према странцима, а због овога је изгубљена једна од битака са Швеђанима. Руски генерали „и поред тешког положаја нису хтели да се посаветују са страним официрима, а сами су се у ратне операције и нападе разумевали колико и њихови редови“ (Орфелин 1970а: 304). Напослетку, Петар Велики постаје задовољнији војном реформом, а по свом старом обичају, жели да инспирише и припаднике руског народа да му се у овоме прикључе. Стога одлучује да организује тријумфални улазак војника у град, „који је био први у Русији“, а којим је „хтео не само да још више подстакне своју војску на напоре и

подвиге већ и да све своје поданике научи да воле ратне подвиге и војне вештине“ (Орфелин 1970а: 234-236).⁴⁸ Константиновић запажа да су описани „контрасти [...] између ужасних ратних разарања на копну и мору и величанствених тријумфалних прослава Петрових победа (са ватрометима, славолуцима и сјајним поворкама)“ (Константиновић 2006: 72) одлике барокног стила и епохе барока, те да су „као тотална уметничка дела, уједно праћена великим градитељским подвизима у којима су преко ноћи ницала ремек-дела архитектуре“ (Константиновић 2006: 72).

Писац радо говори и о конкретном напретку који је руска војска постигла, па стога записује следећи детаљ:

„Некако баш у то време био је израђен један богат ратни брод са деведесет топова, који је сам цар, само с Русима, без икакве помоћи иностраних мајстора саградио, и чија је израда била достојна великог дивљења“ (Орфелин 1970б: 211).

Русија се развила толико, да већ и без иностране, западноевропске помоћи успева да постигне велике успехе, како у војном тако и у технолошком смислу. Из те перспективе посматрамо и говор грофа Головкина у име свих државних редова:

„Вашега Царског Величанства славна и мужествена војна и политичка дела, помоћу којих смо једино Вашим неуморним трудом и руковођењем ми, Ваши верни поданици, из таме незнања на театар славе целог света, и тако рећи из небића у биће приведени, и друштву политичких народа придружени, не само нама него су и целом свету позната“ (Орфелин 1970б: 283).

Он, по свему судећи, треба коначно да покаже дораслост руских војника прогресивним Петровим идејама. Но и поред великих успеха које је Петар Велики за време своје владавине постизао, чини се да никако није успевао да убеди западноевропске државе, да Русију и руски народ посматрају као себи равне. Русија је у 18. веку виђена као „конфузна комбинација ере варварства и ере цивилизације, 10. и 18. века, обичаја Азије и Европе, *грубих Скита и углађених Европљана* (мој курзив, Д. Т.)“ (Wolff 1994: 23).

Нема никакве сумње да „Орфелина љути што неки страни писци приказују Русе са рђаве стране“ (Mokuter 1965: 360) и он се никада слаже са западноевропским изворима, посебно када „страни писци приписују Русима малтене дивљачку природу и обичаје“ чврсто верујући да „то многи чине из злобе“ (Орфелин 1970а: 68). Иван Мокутер овим поводом пише: „Истина, рђавих је обичаја раније било, али се стање

⁴⁸ Треба приметити да се, са једне стране представља Петар који је „од детињства мрзео церемоније и уважавање које му је морало припасти као престолонаследнику, а касније и владару“ (Љујић 2017: 127), а са друге стране видимо цара који, не само у овој прилици, организује свечаности, што писац правда, у овом случају, „не царевим самољубљем, већ потребом да код народа развије свет о потреби стајаће војске“ (Љујић 2017: 127).

изменило јер је и тај народ дошао у дотицај с наукама, с разумним и благородним народима, - ако и не све, а оно већи део“ (Mokuter 1965: 360). Српски историчар-русифил продубљује своје објашњење:

„Они који нису били у Русији могу ову истину да провере на Русима који понекад путују кроз европске државе, и да се увере да они стварно ни у чему не уступају Французима и Немцима. А да руски сељани и сељаци нису исти као грађани, то не треба оповргавати, јер и у самој Француској и Немачкој, као и у осталим европским државама, сељаци имају своју природу и обичаје, много друкчије од грађанских“ (Орфелин 1970а: 69).

Иако Орфелин ово самоуверено тврди, иста ситуација се понавља у много наврата, и ово нас наводи на закључак да покушава да извештај део својих читалаца убеди да Руси заиста припадају тим узорним и културним западноевропским народима. Надаље ћемо видети да слика о њима није увек тако идилична, али и да то не умањује потребу да им се стави до знања да су им Руси у свему равни, те да их треба пустити да се придруже „елитној“ породици европских народа. О томе говори и велелепност посета и поклона од стране руских посланика, који су, примера ради „предали [...] Генералним Државама⁴⁹ као поклон шест стотина најбољих самура, а оне су њима подариле много скуповених медаља са златним ланцима и поред тога дивне кочије“ (Орфелин 1970а: 254-255). Међусобно даривање било је уобичајени део дипломатских посета, а и добра прилика да се, на суптилан начин, покажу позиције и моћ иза сваког дара. Описани однос према западноевропским земљама представља случај маније, где „страну културну стварност писац или група сматрају потпуно супериорном 'националној', изворној култури“ (Pageaux 2009: 142). Пажо тврди да „то на плану изворне, проматрајуће културе има за последицу да је писац или група сматрају инфериорном (Pageaux 2009: 143), али сматрамо да у Орфелиновом случају то није у потпуности тачно. Он, са једне стране, велича Русију, а пре свега Петра Великог, не штедећи речи, али, са друге, увек има потребу да *додатно објашњава* зашто је она равна западноевропским земљама, како је до тог стадијума развоја стигла и зашто приговорима који стижу од западноевропских критичара не би требало веровати.

Према Орфелину, Петрово угледање на стране земље започело је још у царевом несрећном детињству, када је први пут имао прилику да проводи време са странцима, када је и одлучио да је прави узор за војску немачка пешадија:

„Чим се једанаестогодишњи руски монарх Петар домогао неограничене слободе, изабравши за своје боравиште царски замак за забаву Преображенски, почео је да упражњава војничке вештине. Окупио је тамо једну малу чету која се састојала од

⁴⁹ Реч је о Холандској конфедерацији.

само педесет људи, а који су већином били његове дворске слуге и неки млади бољарски синови. Њих су обукли у немачка одела и обучавали их војничким вештинама у немачком духу страни официри који су у тој чети били постављени за командире. Да би ободрио ову нову војску и што боље навикао младе бољаре на послушност и потчињавање, о чему они као и њихови преци ништа нису знали, млади цар се одлучио да им сам буде пример. Он је ступио у ову своју компанију за забаву и у њој узео најнижи чин, то јест добошара, затим је постао редов и не само што је са својим друговима био унет у исти списак него је и спавао с њима у истом шатору“ (Орфелин 1970а: 217).

Извесно је да је образовање које је до тог тренутка царевић могао да добије утицао да своју околину и свој даљи развој усмери у правцу владајућих западноевропских друштвених и војних поредака. Додаје се и да је управо од ових младих људи настали Преображенски и Семјоновски пук, те даје следеће разјашњење:

„А како је поред тога имао још један пук, који је бројао пет хиљада људи, већином странаца под командом генерала Гордона, и уз то Лефора, који је скупио око 12 000 људи, такође странаца, младом цару се пружила прилика да задовољи своје наклоности према ратовању, и у Русији оснује регуларну војску која га је прославила за вечита времена“ (Орфелин 1970а: 218).

Ово је још један моменат који у младом царевићу види способност за велика дела, по угледу на античку и средњовековну књижевност. Већ по ступању на престо, цар са сигурношћу зна који је прави пут за модернизацију руске државе:

„Поставши апсолутни владар у време кад је већ могао да сагледа дужности једног монарха од којег је зависила срећа тако великог царства и тако много разних потчињених народа, било му је веома криво кад је увидео да је потпуно неспреман, и према томе мање способан да просвети своју отаџбину коју је затекао у најдубљем мраку и окружену највећим тешкоћама. Он је закључио да ће се најлакше ослободити те неспособности ако пође да се учи на дворovima других владара“ (Орфелин 1970а: 237).

Метафора мрака се појављује неколико пута у тексту, а указује на Петрове превасходно просветитељске идеје. Насупрот њој је светлост, којој је Русија током Петрове владавине све ближа. Просветитељску црту руског цара запажа и Лајбниц, који је са њим био у блиским односима. Сматрао је да „захваљујући просвећеном деловању свога суверена којег води Разум [...] *Русија може да изађе из свога варварства* (мој курзив, Д. Т.) и прими благодати социјалне и политичке државе које су једнако добре, ако не и боље од оних у европским краљевинама“ (према Metan 2017: 156).

Већ у уводном поглављу, Орфелин велича одлуке Петра Великог по питању просветитељских наклоности:

„Начин који је Петар Велики изабрао да прослави и просвети своју отаџбину, у то време био је исто толико необичан колико и његове намере смеле. Прва ствар коју је он сматрао неопходном за остварење својих узвишених намера била је да уведе

регуларну војску и, уз то, да у својој отаџбини распространи знања сваког рода и повећа број људи искусних у високим наукама, као и уметника и занатлија. [...] Он је закључио да ће и појединац и читаво друштво имати много већу корист од занимљивог путовања по страним државама, него само од сусрета са ученим људима и наукама код куће. И зато, не само што је више пута, скинувши обележја свог царског достојанства, лично путовао по европским државама, него је и, нешто наређењима, а нешто својим утицајним примером, побуђивао своје поданике да привремено напусте отаџбину и да се на лицу места увере како велико преимућство, које се огледа у благостању и уметности, имају европске државе у односу на Русију, као и у односу на азијске државе“ (Орфелин 1970а: 17).

Да би се направила коренита промена, знања се морају стицати непосредно и са изворишта. Петров самосталан одлазак у „цивилизоване“ западноевропске земље има мање шансе да нешто промени, него одлазак у друштву будућих сабораца:

„Ову своју намеру он је саопштио најугледнијим бољарима, а при том је одредио и неколико бољарских синова из најугледнијих породица да и они пођу у разне европске државе да би научили све што би њима и њиховој отаџбини могло да користи“ (Орфелин 1970а: 238).

Овај потез је имао и другу, скривену намеру. Повевши бољарске синове, осигурао је да ће земља остати у миру до његовог повратка, те су му они били и сапутници, однос залог политичке стабилности у домовини (сапутници-сужњи би можда био прецизнији термин, који Орфелин вешто избегава). И даљи опис Петровог путовања по Европи тече потпуно у просветитељском духу:

„Мада је свуда присуствовао у тајности, цар Петар није пропуштао прилике да се усавшава у ономе због чега је и путовао. Учинило му се да је курфирстов двор у Кенигзбергу прво училиште у којем би могао да задовољи своју неутољиву жеђ за знањем, које би му у будућности омогућило велике подухвате, и он је као капетан, према томе без церемонија којих се гнушао као крајње сујетне ствари, често посећивао курфирста и том приликом међу њима се развило најискреније другарство и пријатељство. Курфирст није могао да се довољно надиви изванредно мудрим питањима и оштроумним расуђивањима младог руског монарха у разним питањима. Он је настојао да сазна све што се тицало царевања и обичног жвиота и све што би видео и чуо, што би могло да му користи, а његовом народу донесе добро, записивао је у своју бележницу, стављајући одговарајуће примедбе. У Кенигзбергу је обишао све што је било вредно пажње. На крају није пропустио ни да посети најобичније занатлије, интересујући се за њихов рад и њихове рукотворине. На тамошњем универзитету упознао се са неколицином професора и упитао их за мишљење како да уведе науке у народ који се налази у највећем незнању“ (Орфелин 1970а: 252).

Према понашању домаћина, чини се да царово присуство ипак није прошло неопажено, нарочито ако се присетимо немиле посете Риги, где је чак и експлицитно речено да је сам Петар Велики део руског посланства. Занемаривши ово, приметно је да је примарни царев циљ био да што више научи о успешном вођењу државе од курфирста, а да скрајне беспотребне и оптерећујуће церемоније. Како видимо, његово учење сезало је од занатлија, преко курфирста до универзитета. На неколико места се

истиче да је цар стекао „велика знања из морепловства и бродоградње у Енглеској и Холандији“, док је вештине у „организацији сувоземне војске“ нашао у Немачкој (Орфелин 1970а: 257). Дакле, руски цар је информисано приступао знањима која је желео да стекне, те их је и тражио на оним местима где је била највећа могућност за то. Осим војних вештина, Орфелин наводи као пример и штоф, „који је у Русији био потребан не само становницима већ и војсци, увожен је из Енглеске и других држава по не малој цени“, због чега је „цар је поручио из Пољске, Саксоније и Данске велики број оваца са овчарима којима је било поверено да оснују овчарнице по угледу на немачке, а нарочито шлеске“ (Орфелин 1970а: 316). Наводи и да је једну компанију „основао [...] при фабрици платна, у којој је поставио посебног директора, странца“, а да су имали и обавезу да „примају ученике да би се Руси том послу научили“ (Орфелин 1970б: 248). Орфелин записује и следећи случај, сродан претходно наведеним:

„Старање Његовог Величанства пружало се и до на изглед најнижих ствари. Уз остале занате, хтео је да уведе у Русији израду корпи, четака, маслаца крављег и судова за то, а такође и мишоловки и сличних ствари, за које Руси до тада уопште нису знали. И за то су били позвани такви мајстори, и ради крављег маслаца жене из разних земаља у Петербург, где је он свему томе почетак хтео да да“ (Орфелин 1970б: 248).

Баш као што Орфелин пише, Петрове идеје сезале су до правих ситница, које би могле олакшати и побољшати положај руске државе и њених грађана.⁵⁰ Пример за то је и увођење поште, опет по угледу на европску и немачку:

„Његово Царско Величанство, уређујући државу своју по обрасцу других уређених европских држава, није изоставило да уреди ни регуларну пошту у целој држави. По штацијама поштанска свратишта, по градовима постмајстере, постфервалтере, оберпостамте и постиљоне с поштанским трубама и у немачкој одећи с државним грбом“ (Орфелин 1970б: 226).

Напоследку, наводи се да је „из Енглеске и Холандије цар Петар [...] послао у Русију око шесто људи, разних уметника и мајстора за које је он лично оценио да би могли да допринесу развоју многих вештина и заната у његовој отаџбини“ (Орфелин 1970а: 257).

Резултати оваквих промена приказују се, често у поређењу са Европљанима, у мноштву прилика. У наредном цитату реч је о победи над отоманским царством, где се слави успешна реформа руске државе, али се и руски народ назива „заосталим и скоро дивљим“:

⁵⁰ У ове ситнице можемо убројити и следећи пример: „Господар, имајући жељу да санктпетербуршки грађани као већ приморски људи добију потпуно знање у морепловству, и штедећи их као новонасељене од трошкова за изградњу нових бродова, изволео је дати људима разних чинова бродове на једра и весла бесплатно, са свиме што уз то припада, да у свакога од њих остану за стално“ (Орфелин 1970б: 208).

„Победе над Отоманским Царством до којих је цар Петар дошао на тако славан и целој Европи познат начин и реформа спроведена у тако заосталом и скоро дивљем народу, као и премудри поредак у његовој држави донели су му на свим дворovima тако велико дивљење да су сви врло радо додали његовом имену надимак Велики“ (Орфелин 1970а: 294).

Реакције Европе, са друге стране, по Орфелиновом мишљењу, нису увек биле у виду искреног радовања због напретка источноевропског суседа.

„Енглези и Холанђани, а нарочито први, сматрали су у то време да у поморској вештини превазилазе све друге приморске народе, али су тад имали да виде, преко очекивања, да Руси за њима ни у чему не заостају. И мада су у срцу своје завидели, опет нису могли да се не диве тако превасходној вештини руског монарха, који је у приређеним еволуцијама командовао том флотом у таквом поретку и тако брзо да никакве грешке није учинио“ (Орфелин 1970б: 116).

Требало би напоменути да је ово уследило након захлађења односа поменутих држава са Русијом, те је реч о очигледној разлици у односу на гостопримљивост којом је Петар на свом путовању био дочекан. Сличне одлике приметимо и када се Петар проглашава за императора:

„Примање ове императорске титуле саопштено је било преко посланика свима европским дворovima. Неки владари су пристали на то без противречења, а неки, који су мислили да таква титула припада само римскоме цесару, очекивали су да овај пристане на то. Краљ пруски, Република Сједињеног Нидерланда и велики султан турски, признавши да ова титула колико по древности, толико по пространству Руске Државе а нарочито по великим и сасвим беспримерним делима тог премудрог и највишег поштовања достојног владара, њему право приличи, послали су са своје стране честитања на овим Његовим високим титулама“ (Орфелин 1970б: 289-290).

Ово није усамљен случај мењања слике Другог од позитивног до негативног пола у зависности од тренутних међудржавних односа, али о томе ћемо више на другом месту. Случај императора и Византије смо већ унеколико коментарисали. „Од Хијеронимуса Волфа (1557) говори се о 'историји Византијског царства' и 'Византинцима' да би се означило Римско источно царство и његови становници после 330.“ (Metan 2017: 124). Запад најпре не признаје Византију као наследницу Римског царства (стога јој и даје овај назив), а потом ни Русију. Византија је од стране Запада често карактерисана као „неподношљиво и изопачено царство, док се њено научно, филозофско и књижевно наслеђе у целости приписује Арапима, као да византијски мост никад није постојао“ (Metan 2017: 124). Иако је очигледно да је овакво становиште нетачно, оно се одржало јер се „у свом сукобу са [...] Византијом, Запад се утемељио као световна и духовна сила“ (Metan 2017: 137) и није желео да испусти стечену предност. Последица оваквог наратива је и непризнавање Петра Великог као императора, јер би то поништило претходно брижљиво стваране представе о једином

легитимном наследнику Римског царства. Реч је о формирању сопственог идентитета у односу на Другог. Западна Европа је образована и цивилизована, истински наследник царства, Византија и Русија су уљези.

Када је реч о пољу образовања, писац наводи да је Русија била у великом заостатку у односу на Западну Европу. О настанку наука, Петар говори следеће:

„Летописци говоре да су све науке имале своје древно станиште у Грчкој, одакле су судбином времена изгнане и распрострале се у Италији, и уз то у свим европским земљама. Али их је немарност наших предака омела, те су се оне у Пољској зауставиле, а до нас доћи нису могле. Пољаци, као и сви Немци, били су у истој таквој тами незнања у каквој смо се ми досад налазили. Ипак, превеликим трудом њихових владара отвориле су им се очи, и ушли су у наслеђе древних грчких наука, уметности и разборитог живота“ (Орфелин 1970б: 68).

Он пише о колевци наука, али и о другим народима који су успели да напредују у том погледу, а наставак: „И надам се, да ће оне, те науке, оставити једном Германију, Француску, Енглеску, и да ће неко време код нас провести, да би се затим опет у Грчку, у своје древно отечество вратиле“ (Орфелин 1970б: 68-69), сведочи о жељи цара да и руска држава буде попут њих. Филозофи Орфелиновог доба каткад су долазили до истих идеја. Волтер, који је био у преписци са Катарином II био је „уверен да Русија игра улогу претходнице Разума у Европа и да 'истина долази са севера“ (Metan 2017: 156).

Образовање у Русији се најчешће налазило „у рукама вишег свештенства и [није] излазило ван манастирских зидина“ (Орфелин 1970а: 65), а једна од ретких институција била је Академија у Кијеву. У Кијеву се најпре могло стећи „основно образовање хеленско-словенског типа, дајући првенство настави грчког и православне доктрине“ (Фин 2015: 50). Језуитски ред је „почео да делује у овој области већ око 1580.“ (Фин 2015: 50), када су отворили „бројне колегијуме, који су убрзо постали чувени и моћни и чинили заправо једину постојећу алтернативу за оне који су желели да добију образовање вишег степена“ (Фин 2015: 50). Већ почетком 17. века језуитски латинско-пољски модел је заузимао примат у образовању у Кијеву (в. Фин 2015: 50), што, нарочито у време Петра Великог, није било по укусу руског свештенства и власти:

„У читавом Руском царству само у Кијеву је постојала академија, али сем манастирских ђака, тешко се ко могао користити овом Академијом. Мада у недостатку сигурних података не могу да утврдим када је ова Академија основана, ипак може да се претпостави да ју је основало пољско римокатоличко свештенство за време пољског краља Сигисмунда III, на основу тога што су се прве, чак и богословске науке предавале не само по Методију и његовој вери него и по пољској веронауци. Митрополит Петар Могила први је затражио да се искорени туђа вера, посејана по

Малој Русији. Академија је очишћена од *пољског корова* (мој курзив, Д. Т.), добила је руске професоре и име по чувеном великом архипастору: *Academia Orthodoxa Kuevomogyleana*“ (Орфелин 1970а: 65).

Оно што им није одговарало било је учење католичке вере, те образовање које се тамо стицало није могло да надомести ову потпуну супротност државној политици. Рећи да је академија очишћена од „пољског корова“ само је увод у компликоване и најчешће непријатељске односе руске и пољске државе, али и у слику о Пољацима у делу Захарија Орфелина. Треба приметити да је и грана образовања напредовала:

„Процват Императорске санктпетербуршке Академије наука задивио је све Европљане; она је имала професоре од којих ни у Немачкој, Француској, Енглеској, Холандији и Италији није било бољих. У Петербургу се предају све науке које се изучавају у Европи, на руском и многим другим језицима“ (Орфелин 1970а: 66).

Руско образовање се наново премерава према европским аршинима, које је, доиста, у то време важило за најважнија академска средишта са највећим научним достигнућима. Приметна је, ипак, потреба да се и санктпетербуршка Академија наука прихвати у ово европско друштво. Овакви покушаји читавају се у најразличитијим приликама:

„Посланици су тог дана носили руску одећу од богатог броката, а на глави калпаке украшене алмазима и копчама с руским орлом опточеним алмазима. Доле код кочија дочекао их је командант тврђаве, главни маршал фон Лотун пред другим степеницама, а главни коморник гроф фон Вартенберг пред салом за аудијенције“ (Орфелин 1970а: 250).

Руски посланици се пред европским званичницима приказују у најраскошнијем светлу. Орфелин пише и о грађењу Санктпетербурга и санктпетербуршке тврђаве. Он је „био [...] први Србин који је писао и о грађењу једног града, о изградњи Петрограда, Петербурга или Санктпетербурга, како га је бележио у обимном делу“ (Чурчић 2002: 263). Чурчић Петроград пореди са Паризом, Лондоном, Бечом итд, али записује да је он „саграђен на сасвим новом месту и један је од ретких градова који су само градови 18. века“, те да је за разлику од других градова, „био грађен плански и са знатним претензијама“, те да је „уза све био [...] и први европски град у коме је започета реализација онога што ће бити карактеристика свег градитељства ученог и просвећеног 18. века“ (Чурчић 2002: 263-264). Било је веома важно да овакав велики и смео пројекат наиђе на одобравање европских држава, те се тим поводом записује:

„Читава Европа дивила се том његовом подухвату, и не без разлога. Он је започео ствар од тако велике важности баш у време када је изгледало да ће рат који води привући суву његову бригу, ангажовати све његове поданике за освајања и одбрану и коначно испразнити сву његову благајну“ (Орфелин 1970а: 368).

Велелепне грађевине, које засењују европске, ницале су управо како би се Русија коначно довела у исту раван са Европом, а како архитектонски подухвати, тако и су „свечаности у Орфелиновом делу описане [...] са оном изузетном подробношћу својственом барокној тежњи да захвати декоративност и у најмањем сјајном детаљу“ (Константиновић 2006: 72):

„Сала одређена за обед, названа Рогљаста, по величини и красоти је једна од најлепших у Европи. Сводове те сале у средини држи само један стуб, који је унаоколо украшен златном резбаријом, а сала је од фриза и панела, који су од пода три стопе били високи и живописом украшени, укруг је била тапацирана најбољим гримизним сомотом и драгоценом кинеском златном тканином, због чега је то и било великог дивљења достојно. Под (патос) у тој сали, застрт је био најбољим персијским широким ћилимима“ (Орфелин 1970б: 357).

На исти начин је „у 88 тачака описан сав церемонијал царевог крунисања, до последње појединости и најмање ситнице на тоалетама дама из високог друштва“ (Константиновић 2006: 72), које су „описане са изузетном подробношћу, са смислом за помпу“ (Павић 1970: 349). Константиновић је сагласан са Павићем:

„Осећа се колико је аутор снажно заокупљен смислом за помпу, како је том помпом подстакнута његова машта и у којој је мери он човек једне епохе која је покушавала да суштину свог бића представи себи кроз декор, и која је живот видела као игру привида и блеска“ (Константиновић 2006: 72).

Барок се код Орфелина показује као одлика стила, али незаменљиво служи и начину на који је желео да представи Русију. Позоришна раскош у описивању детаља, која је парадигматска карактеристика барока, потпуно одговара идеализованој слици модерне и европске Русије, коју својим читаоцима нуди Захарија Орфелин. Прецизније, богат и китњаст стил заиста је одговарао (не)скривеним намерама српског писца, чији описи Петрових (мегаломанских) архитектонских подухвата јасно манифестују богатство и велелепност „нове“ руске државе.

Улога Пољске и Шведске у стварању стереотипних представа о суровим „Московитима“

Односи (осамнаестовековне) Русије са најмоћнијим европским земљама, као и међусобне слике које из тога проистичу, такође представљају изузетан материјал за имаголошку анализу Орфелиновог дела. Ауто-слика Русије очигледно није могла да се појасни без константних позивања и поређења са западноевропским земљама, па не чуди што је у Орфелиновом делу присутна и својеврсна обрнута перспектива.

Књижевне слике можемо посматрати као „елементе сложених и наднационалних повидесних међуовисности“ (Fischer 2009: 43). Највећи број слика наћи ћемо у вези са земљама са којима је Русија највише и била у контакту. Орфелин бележи турбулентне односе Русије са пољском и шведском државом још од најранијих времена:

„Историјске књиге представљају нам пољске владаре тако моћне да понекад ни сами римски цезари нису били у стању да их савладају, а исто толико моћни били су и Швеђани, па су и једни и други, сматрајући да је Русија у поређењу с њима најгора држава, најбездушније поступали према њој, зато поредећи тадашњу и садашњу ситуацију, човек не може а да се не диви великим судбинама Божјим. У каквим се односима те две државе налазе са Русијом од времена Петра Великог свима је добро познато. Шведска лежи скривена за Балтичким морем и не усуђује се ни да помисли нешто лоше о Русији, а Пољска прима законе од Престола који је некада презирала и срамотила“ (Орфелин 1970а: 16).

Презир о коме пише Орфелин проистиче из односа моћи између држава, али и из, како ћемо надаље видети, слике о варварској и неразвијеној Русији, недостојној поштовања. Још од монголских најезда, западноевропске државе посматрале су руске земље (тада московске) као погодне територије за проширење својих поседа и утицаја. Иако су имале експанзионистичке намере према руским земљама, увек су успевале да управо те земље представе као претњу по сопствене територије. Почетком 15. века пољски краљ Сигисмунд уверава своје савезнике да „Пољској и Литванији треба помоћ у борби против Руса, варвара и неверника“, те да Московити „нису хришћани, они су сурови и варвари“ (Metan 2017: 147). „Они су Азијати, а не Европљани, они су се удружили с Татарима и Турцима против хришћанства“, тврди Сигисмунд (Metan 2017: 147). Ова слика није усамљена и њене варијације се могу пратити и у путописима који датирају од тог времена. Први познати путописац из доба ренесансе, Амброђо Контарини, пише о Московији, а људе описује као „лепе али сурове“, чему је можда допринело и задржавање од стране руских власти због невраћеног дуга (в. Metan 2017: 146-147). Ги Метан сматра да су „јака религијска предубеђења и збуњеност пред страним московитским зидинама створили [...] прве неспоразуме и неповерење спрам 'варварских' обичаја и 'тираније' владара“ (Metan 2017: 141). Ову слику је Петар Велики упорно покушавао да промени, али судећи по западноевропским путописцима 18. века, никада није у потпуности успео. Помињани Сегур ни за време Катарине II не види значајнију разлику између „античких Московита“ и „модерних Руса“ (в. Wolff 1994: 23). Монтескје осликава „Русију као пример мрског деспотског режима, без обзира на добре намере њених владара“ (Metan 2017: 157), а Русо оцењује „реформе Петра Великог као неаутентичне, вештачке и противне природи руског народа и душе“

(Metan 2017: 158).

Орфелин пише и о времену владавине Лажног Димитрија, који је био близак пољским властима:

„На церемонијама и ручковима за време брачних свечаности не мање мржње привлачио је Лажни Димитрије. Како он, тако и Марина, потпуно противно руским обичајима носили су пољску одећу, а на ручковима Пољаци и други странци, како мушког тако и женског пола, заузимали су прва места за столом, пред лицем цара и царице, а руски бољари и даме морали су да се задовоље само местима иза њих. Срамота и подсмевања која су Руси морали да трпе од Пољака на овим ручковима и другим местима још више су повећавали негодовање, а нарочито то што ниједна руска дама на улици није била сигурна од тих изгредника. Они се нису стидели да најугледније даме извлаче и кочија. Ишли су по кућама, отимали жене од мужева и срамотили кћерке наочиглед мајки, а раскошним и раскалашним забавама није било краја, зато их је немогуће и описати“ (Орфелин 1970а: 154).

Обратимо пажњу на две чињенице у изнетом цитату. Најпре, Руси морају да трпе увреде од Пољака, а они су описани као неморални, разуздани, и уопште узев, лоши. Са друге стране, док се овај (лажни) руски цар осуђује јер доводи страни утицај у земљу, дотле се славе сви Петрови контакти са странцима, а они који се против тога буне проглашавају се за заостале. Ипак, и ту треба приметити да, како се није благонаклоно гледало на увођење пољских обичаја и пољске одеће, није ни на немачке. О томе говори и прича о побуни против цара Петра Великог и коначном слому те побуне, те суровом мучењу побуњених да бих се од њих сазнали разлози и планови за побуну. Признање наводи:

„[Побуњеници] су намеравали, кад дођу под Москву, да предају огњу целу Немачку слободу, а Немце све побију, нападну силом на Москву, побију војнике, неке бољаре убију, а неке пошаљу у заточеништво, тако да ниједан не остане на положају. И пошто су чули да је цар, који је по наговору Немаца напустио своју државу, умро за морем, да царство не би било без цара до пунолетности царевића Алексеја, хтели су да доведу на престо царевну Софију“ (Орфелин 1970а: 264).

Побуњеници су довођење странаца сматрали издајом државе, а царско одсуство су искористили да се са њиме обрачунају. Поводом царског успешног гушења побуна, Орфелин бележи:

„И тако, пошто је с великом суровошћу (неопходном у земљи где је народ заостао) уништио непријатеље своје власти, цару Петру се пружила изванредна прилика да у својој држави заведе све оно што му се свидело на путу и што је с највећом усрдношћу учио у европским земљама“ (Орфелин 1970а: 271).

Задржаћемо се, засад, на односима са Шведском и слици Русије из те перспективе. Орфелин, при једном од сукоба са Шведском наводи:

„Заробљени Швеђанин изјавио је да краљ, његов владар, никада није очекивао тако организован поредак и неустрашивост Руса, него је одувек веровао да се они на први глас о његовом приближавању упуштају у бекство“ (Орфелин 1970а: 365).

Аутор тврди и да се једном шведском команданту „пружила прилика да просуди колико су већ узнатрдовали у вештини ратовања они које су Швеђани сматрали за *последње људе* (мој курзив, Д. Т.)“ (Орфелин 1970а: 341). У сукобима се увек акцентују „неизмерна храброст“ (Орфелин 1970а: 370) Руса, њихова неочекивана спретност, као и неспремност Швеђана за овакве сукобе. Руси готово по правилу надмудрују Швеђане, имају више заробљеника и плене веће количине артиљерије или провијанта. Орфелин даје пример и шведског војсковође Шпара, који одговара Русима „са већ уобичајеном шведском гордошћу: 'Да они руске ниткове могу не само оружјем већ и раменима да протерају из целог света, а не само из руске земље'“ (Орфелин 1970а: 385). Исти став заузима и шведски краљ Карло:

„Али Карло, који уопште није сумњао у своју победу над руским царем, и уз то уображавао да га већ има везаног после свог тријумфалног похода, одговарао је на ове предлоге 'да ће с московским царем преговарати о миру у самој Москви'. Његови министри, одговарали су на те прелогe с једнаком гордошћу и подсмехом: 'Да њихов краљ неће склопити мир пре него што дође у Москву и цара збаци с престола, а његово царство раздели на мале кнежевине и војводства, и споразумом обавезе сву регуларну војску организовану по европском обрасцу да се промени, да вежбе, униформе и остале новине уведене по европским обичајима напусти и да се опет врати старим обичајима, заједно са одећом и брадама'“ (Орфелин 1970а: 384).

Присутна је слика гордих Швеђана који на Русе гледају са подсмехом, али из њихове перспективе, Руса неспособних за било какву војну акцију. Руси их, са друге стране, у овом мишљењу константно оповргавају, али се оно провлачи кроз готово читаво дело. Напослетку, ипак, Руси добијају такву врсту признања од шведске стране, те шведски краљ „није могао да се уздржи да не каже: 'Видим да смо Московљане научили да ратују'“ (Орфелин 1970а: 414), а шведски контраадмирал говори „да су се Руси у тој бици тукли са Швеђанима као лавови и да, само да он сам није био сведок њихове поморске вештине, никада не би могао веровати да је цар од својих *глупих поданика* (мој курзив, Д. Т.) начинио тако изврсне поморске војнике“ (Орфелин 1970б: 78). И премда им се сада признаје ратна вештина, Швеђани и даље не презају да руске поданике називају глупим, те да се чуде како је од њих Петар успео да направи пристојне војнике.

Са друге стране, цар Петар се, како наводи Орфелин, труди да се према шведским заробљеницима понаша милостиво, те десетине хиљада Швеђана, који су насељени у Русији, третира на, такорећи, хуман начин. Дозвољава им да населе градове и засеоке, да се, уколико желе, ожене „било Рускињом или странкињом“ (Орфелин 1970б: 255), али забрањује да се насељавају у пограничним местима (в. Орфелин

1970б: 255). По коначном склапању мира са шведском краљицом, руски цар прописује како се доскорашњи заробљеници имају надаље понашати, и то да се заробљеницима „који су ступили или хоће да ступе у службу царску, или су примили веру православну грчкога исповедања, или иначе у Русији остати хоће“ (Орфелин 1970б: 279) то омогући, а да онима „који су се оженили Рускињама, а грчку вероисповест сами нису примили, ако буду хтели да иду у своје отечество, дати им слободу – али самима“ (Орфелин 1970б: 280). И овим гестовима је цар Петар хтео да покаже хришћанске и западноевропске вредности, те је својим заробљеницима указао милост и дао им слободу да изаберу своју будућу судбину, наравно са извесним ограничењима.

О слици Руса међу европским народима, конкретно Французима, говори и следећи пример:

„Двојица адвоката су изговорили кратку реч, а потом краљевски правник, поновивши то што су они рекли, додао кратку али веома изврсну похвалну реч Његовом Царском Величанству, са закључком да 'мада су разни владајући кнежеви изволели почастити тај скуп својом посетом, то што је један Монарх чија је Држава тако далеко од Француске и који је не само у Азији већ и у Европи моћан, изволео својом Високом Посетом почастити њихов скуп, јесте такав изузетан догађај, да га треба унети у парламентарни протокол и сачувати ради потомства“ (Орфелин 1970б: 132).

Наглашава се да је Русија „тако далеко“ од Француске, а приметићемо и повезивање руске државе и цара и са Европом, али и са Азијом. У парламентарни протокол се уноси догађај доласка владара из далеке земље између Европе и Азије. Иако је реч о части која се тиме Русији указује, приметно је постављање зида који раздваја европску Француску и Русију која ту не припада у потпуности. Поред куртоазног, премда уздржаног односа, историјски догађаји нас упозоравају да не се не треба ослањати на речи, него на дела: „Године 1756. појавила се прва верзија лажног тестаментa“ (Metan 2017: 143) Петра Великог, и то баш од стране сарадника Луја XV. Лажни тестамент је после каснијих измена уређен тако да се радило „о читавом попису упутстава која су наводно смислили Руси да би остварили хегемонију над Европом“ (Metan 2017: 143). Ова прича је дуго сматрана истином, а представља наставак претходних оптужби о руској жељи за доминацијом.

Слика Русије из перспективе западних земаља показује постојање русофобије. Метан сматра да је русофобија, „парадоксално као што изгледа, [...] почела пре него што је Русија ушла у историју“ (Metan 2017: 105), и то са одвајањем католичке и православне цркве, „иако су религијски мотиви сукоба током векова изгубили релевантност и жестину“ (Metan 2017: 106). Западна Европа је створила постојану

слику која се састојала од неколико сталних елемената, међу којима је најпре непремостива разлика између цивилизације Западне Европе и варварства (у већој или мањој мери) Русије. Средином 16. века „Херберштајн дели руски политички живот на четири елемента“ (Metan 2017: 148) – апсолутизам, деспотизам, поданике-робове и обожавање владара, што ће се понављати „у готово свим путописима до XVIII века“ (Metan 2017: 148). Метан сматра да је русофобија феномен сличан антисемитизму, односно да „није пролазни феномен повезан с утврђеним историјским догађајима“ (Metan 2017: 16), већ да је трајан и да служи „стигматизацији и остракизму“ (Metan 2017: 17). Примећује и да је „русофобија је увек повезана са севернокатоличком или протестантском хемисфером“ (Metan 2017: 17), те да азијски, афрички и други народи никада нису креирали дискурс те врсте, мада су азијски често са Русима били у сукобу (в. Metan 2017: 17). Закључује, помало радикално, да „јуче, као и данас, све што се тиче Русије у западном речнику и уобразиљи има негативну конотацију“ (Metan 2017: 124). Увек би требало узети у обзир историјске околности, као и чињеницу да ниједна страна није ни лоша, ни добра, али заиста се може приметити негативна слика Руса која опстаје кроз векове. Објашњење за ово се може пронаћи како у конкуренцији коју је Русија перманентно представљала за Западну Европу или у опасности по њене границе (присетимо се само руских освајања Пољске и Шведске), тако и у потреби Запада да има своје огледало на Истоку, према коме ће се поставити, формирати и бити супериорнија и цивилизованија, или – „Европа [...] потребује руског непријатеља како би остварила своје јединство.“ (Metan 2017: 15).

Промена перспективе: цивилизована Русија – нецивилизовани Исток

Руска перспектива наступа са позиције моћи у односу на „источне“ земље. У том смислу, при доласку руске фрегате из Керча у Цариград, Турци изражавају дивљење, а наводи се следеће:

„Та фрегата, приближивши се граду, својим богатим украсима и снажном топовском палбом изгледала је тако величанствено да се султан Мустафа разбеснео и наредио да се што више барки опреми јаничарима, као да је тај један брод био читава флота која прети да потпуно уништи његов престо“ (Орфелин 1970а: 283).

Орфелин додаје и да је „посланикову гарду сачињавало је двеста људи, најодабранијих војника у немачким униформама“ (Орфелин 1970а: 283). „Источњачке“ владаре руска фрегата одушевљава, али и у њима изазива бес, карактеристичан за

Турке (али и Азијате уопште, судећи по мемоарима Александра Пишчевића). Као још један доказ величанствености истичу се „немачке“ униформе (термин се односи на све униформе западног кроја, какве су почетком 18. века ношене на простору од Енглеске до Прусије). Цареву наклоност ка Немцима примећује кримски хан, који га оптужује да ће и веру да промени у немачку, па му стога цару даје погрдни назив „нови Немац-Баур“ (Орфелин 1970а: 290). Орфелин наводи и да је цар „желео да свој народ научи на живот, понашање и обичаје који владају међу најпросвећенијим народима“, а да те народе „није видео за Црним и Каспијским морем“, те да их је „приликом свог путовања нашао само у северозападној Европи“ (Орфелин 1970а: 294). Ту се повлачи замишљена граница руског цара између развијене Европе и неразвијеног Истока.

Издајамо и анегдоту са елементима хумора коју Орфелин издваја у фусноти, а која говори о обичајима купања.⁵¹ Анегдота је неумњиво један од најчешћих носилаца хумора у анализираном тексту. Орфелин наводи да је историчар Херодот записао како је „код свих Лидијаца и код готово свих варвара показивање нагоде било велика срамота и понижавање“ (Орфелин 1970а: 287), те да је сличан осећај стида постојао и код Римљана и код Турака. Додаје да се „ови трагови стида који је постојао код незнабожаца изгледа [...] не цене довољно“ (Орфелин 1970а: 287), јер се „у Француској [...] купају сви заједно, духовни и световни, људи и жене чине то потпуно наги“ (Орфелин 1970а: 287). Цитира и Ролена који пише да је „веома [...] чудно да се код нас не забрани неморал који постоји у самом Паризу за време купања, неморал тако противан правилима лепог понашања и стида, тако штетан по младе људе оба пола и тако строго забрањиван и у самом паганству“ (Орфелин 1970а: 287). Потом стиже до поенте своје приче:

„Ово би се могло рећи данас и за Русију у којој се, а посебно у Малој Русији, заједничко купање особа оба пола и свих чинова у купатилима и потпуно обнаживање тела не сматра за срамоту, јер чим су обукли француску одећу и постепено почели да прихватају париску моду, одмах су почели најусрдније да их подражавају и у купању“ (Орфелин 1970а: 287).

Орфелин се подсмева новопеченим европским Русима, који подражавају Европљане у свему, па и у начину купања. Износи да, ако су чак и варварски народи успели да процене да постоји неморал у таквој врсти понашања, тако су могли поступити и Французи, али и Руси. Ово је једна од ретких прилика када се европске вредности не усвајају, а предност се даје старим обичајима.

⁵¹ „У бароку, анегдота се и даље чешће користи као целина уметнута у дело неког другог, већег књижевног жанра него као самостална врста“ (Павић 1970: 366) и „долази веома често да освежи и оживи причање у делима историјске садржине“ (Павић 1970: 366).

Прави и „маскирани“ европљани: павићевска маштовитост Захарије Орфелина

Када је реч о народима, издвајају се два интересантна одељка. У првоме писац набраја народе који живе у руској држави:

„Становништво чине разни народи, што је веома значајно, јер међу свим осталим државама у свету нема ниједне у којој би постојала толика разноликост становника. Поред Руса (у које се рачунају и Руски козаци, Срби и Бугари који су истог, словенског порекла као Руси), Грка и Влаха исте вероисповести, има још велики број Енглеза, Немаца, Холанђана и других европејаца. Уз то има и Финаца, Естонаца, Летонаца, Лапонаца, Самоједа, Остјака, Вотјака, Вогула, Пермљана, Мордвана, Черемиса, Чуваша, Барабинаца, Бурјата, Корјака, Јукагира, Чукча, Шелага (ова два последња народа, то јест Чукчи и Шелази нису још потпуно покорени, они живе у крајњем североисточном делу Азије), Тунгуза, Калмика, Мишара, Башкираца, Киргиза, Каракалпака, Татара, Бухараца, Хивинаца, Ташкентанаца, Туркмена, Арапа, Персијанаца, Јермена, Јакута. Сви ови народи имају своје властите обичаје и језике“ (Орфелин 1970а: 62).

Идеја нације и националних држава још увек није била развијена, а мноштво народа под капом једне државе било је нешто што је указивало на њену величину и моћ. Видимо да се међу Русе рачунају и козаци, Срби и Бугари, и то на основу словенског порекла. С друге стране, у Орфелиновом тексту нећемо пронаћи ниједну напомену у којој се Руси поистовећују са Пољацима, иако су они такође Словени. Надаље се набрајају Грци и Власи, за које се наглашава да су исте вероисповести као и Руси. Још један занимљив моменат је и акцендовање Енглеза, Немаца и Холанђана као европејаца, док се надаље набрајају народи од којих су неки такође житељи Европе, али се из неког разлога из ње издвајају. Да ли је и писац подсвесно направио границу између правих европских народа, који тај епитет заслужују, и оних који на неки начин тој породици не припадају? Као што Западна Европа у породици европских народа често „заборавља“ Русију, тако и руска страна изоставља народе који у том тренутку не показују доминацију у политичкој моћи, технологији или образовању и који се посматрају као поданици одређене државе. Потом се набраја прегршт других народа у оквиру руског царства, а за њих се наводи да сви имају сопствене обичаје и језике. Чак и ово Орфелиново, наизглед сувопарно, низање народа који насељавају руску државу открива присуство етничке и конфесионалне хијерархије. На првом месту су Руси и њима сродни народи, потом сродници по вери, затим европљани на које би се требало угледати (Холанђани, Енглези, Пруси), а потом долазе на ред „мање важни“ народи. Овакав низ диктиран је прагматичним однос ноцилаца власти и потлачених, како

западних тако и оних источних.

Други интересантан пример потиче са забаве коју организује аустријски цар Леополд:

„Домаћин и званице требало је да на том пиру представе разне народе у њиховим древним ношњама. Овакав пир назива се вољнодомство и састоји се у следећем: цар и царица су домаћини, а њихови синови и кћери помажу им у постављању стола и осталом и примају у кућу званице које су одевене свака по најстаријој моди своје земље. Сви који су позвани на пир извлаче цедуљице. На свакој цедуљци назначено је име народа и чин који треба представити. Један извуче цедуљицу да буде кинески мандарин, а други треба да представља татарског кнеза. Једна принцеза извлачи цедуљицу да буде вртларица или сељанка која на тржници продаје млеко или било шта друго. Један принц постаје сељак или обичан војник итд. Приређују се игре које одговарају сваком од тих народа и чинова. Домаћин, домаћица и њихова породица пуне трпезу. На овом, по старим обичајима приређеном пиру, цезар је био домаћин, а цезарица домаћица. Римски краљ Јосиф и грофица фон Траун прерушили су се у старе Египћане, надвојвода Карол и грофица фон Валенштајн били су Фландријци из времена Карла V. Надвојвоткиња Марија Елизабета и гроф фон Траун били су одевени као Татари, надвојвоткиња Јозефина и гроф фон Воркла носили су персијску одећу, надвојвоткиња Маријана и хановерски принц Максимилијан били су одевени као сељаци Северне Холандије. Цар Петар и грофица фон Турн носили су одећу фрисландског сељака и сељанке“ (Орфелин 1970а: 258-259).

Ова наизглед шаролика група маскираних гостију ипак има једну заједничку карактеристику – сви се представљају на начин на који се никако не би представили у свакодневном животу. Присутне су различите нације – Кинези, Египћани, Персијанци и други, као и занимања – продавац, вртлар, сељак, оно што гости засигурно нису. Треба приметити и да, када је реч о азијским народима, тврди се да су одевени само као Татари, Персијанци или кинески мандарин. Истина, цар Јосиф и грофица фон Траун имају маску старих Египћана, али се чини да је то зато што је у то време Египат под турском влашћу, те су егзотични Египћани у културолошком смислу само део егзотичне „заједничке“ прошлости. Са друге стране, када је реч о европским народима, обавезно се наводи да је реч о одећи некога из протеклих векова, или ниже класе – фрисландског, или сељака из Северне Холандије. Сврха овог маскенбала је да од званица начини њихове потпуне супротности, од грофова, принчева и царева – сељаке, старомодне и оријенталне народе, куриозитете европској аристократији. Из овог примера се може ишчитати и шта су на једном европском балу могли сматрати Другим, то јест оне људе који се нису уклапали у слику модерног човека Европе.

Народи са варварским одликама нису искључиво азијски. Чак се и према начину приповедања може видети које је место одређеног народа, односно може се говорити о слици тог народа. Кретаћемо се од оних који насељавају Европу, па све до азијских народа, што у склопу, што ван руске државе. Када пише о Лапонији, Орфелин се

осврће на дуге дане и ноћи, те оштре зиме, а наводи и следеће:

„Секретар Грос каже да су тамошњи становници тако навикли на зиму да, када је мало топлије, они беже у снежне планине, међутим, тешко је поверовати да они беже од сунчеве топлоте. Пре ће бити, као што и Бишинг тврди, да они беже од мушица и од комараца, којих је у то доба бескрајно много, и које ни људи ни стока не могу да поднесу. Лапи или Лапонци потичу од Скита и били су многобошци и велики чаробњаци, али су данас готово сви примили хришћанску веру“ (Орфелин 1970а: 38-39).

Лапонци се посматрају као егзотични примерци људске врсте, о којима неки кажу да беже од сунчеве светлости, а неки више прибегавају логици, те тврде да ипак беже од мушица. Након тумачења лапонске мистериозне ентомофобије, Орфелин наводи да су необични северњаци били многобошци и чаробњаци, а да су у тренутку из којег аутор приповеда већ део хришћанске заједнице, што значи да су у осамнаестом веку лапонски волшебници коначно „припитомљени“. Синдрам тврди да „стране земље необичних имена и с необичним становницима припадају настаријим књижевним чињеницама“ (Syndram 2009: 71), те да ликови срећу „странце или домороце чије је понашање на неки начин 'типично' за њихов национални темперамент“ (Syndram 2009: 71).

Малоруски козаци, Малоруси или Украјинци живе, између осталог на просторима кијевске губерније „коју неки називају и Украјином, или пограничном земљом“ (Орфелин 1970а: 39), што и јесте један од разлога за честе непослушности и сукобе са руским властима. Малоруски козаци нису једини козаци, већ су само једни од неколико различитих група. Волтер, кога Орфелин назива и „неодговорним историчарем“ наводи да су козаци „били многобошци и муслимани, затим су их Пољаци превратили у римокатоличку веру, и на крају, кад су потпали под Русију, постали су грчки хришћани“ (Орфелин 1970а: 40). Насупрот томе, руски историографи, у чије је исправно мишљење уверен и Орфелин, наводе да су козаци „по роду и вери чисти Руси“ (Орфелин 1970а: 40), те да се деле на малоруске и донске. „Од Малоруских козака потичу Запорошци и слободски пукови Белгородске губерније, а од Донских – Волшки, Терски, Гребенски, Јајички и Сибирски козаци“ (Орфелин 1970а: 40). О коренима козака наводи се и да су то били Руси који су бежали од литавске и пољске власти, „насељавали су се у крајевима где су живели Татари и примили су све татарске обичаје, једном речју постали су исти као и Татарски козаци, којих је међу тамошњима Татарима било веома много, и одатле је потекло име руских козака“ (Орфелин 1970а: 41). Орфелин након тога прича о Запорошким козацима, за које наводи да се у почетку нису разликовали од Малоруских козака, те да су их тако звали

„зато што су живели за 'праговима'“⁵² (Орфелин 1970а: 42).⁵³ Запорошке козаке, тврди Орфелин, „због велике распрострањености и немирног живота, [...] није могуће држати у потпуној послушности“ (Орфелин 1970а: 43) и у тој изјави, између осталог, видимо да је реч о Другима у односу на Русе. Волтер још једном „неодговорно“ дочарава варварство овог народа, тврдећи да су Запорошки козаци држали жене на посебним острвима, како тврди, ради размножавања, те да је долазило и до инцеста (в. Орфелин 1970а: 43-44). Вулф такође пише о Волтеровом „открићу“ Запорошких козака, који су „најчуднији људи на земљи“ (према Wolff 1994: 92), а описује их као „чопор“ древних Руса, Пољака и Татара. Њихова религија је „врста хришћанства“, а њихов „политички систем укључује избор владара, коме се потом пресече гркљан“ (према Wolff 1994: 92). Орфелин одбацује Волтерово мишљење, а у одбрану Запорошких козака пише:

„Запорошци не дозвољавају женама да живе у самој Сечи, а иначе многи имају жене и децу у селима. Многи напуштају Сечу када одлуче да се жене, а за неверство кажњавају као и за крађу. Такве преступнике привезују за стуб на тргу и пролазници их туку све док не издахну“ (Орфелин 1970а: 44).

Када је реч о конкретним сусретима Руса и козака, чини се да се потоњи не прихватају руску власт са одушевљењем. Донски козаци, при једној од побуна, погубљују руске посланике и опседају Азов. Због тога цар Петар шаље војску „да умири тај самовољни народ“ (Орфелин 1970а: 380). Козаци се често буне и у спрези са суседним Татарима, те једном приликом Орфелин пише да се у верност Запорошких козака, који треба да чувају границу са Татарима не треба уздати, а да су Малоруси „још из старине напојени млеком пољским“ (Орфелин 1970: 334). О побунама Запорошких козака говори и бирање „безбожног Орлика за хетмана“ (Орфелин 1970б: 19). Шведски краљ очекује да ће његова војска бити „појачана тако великим бројем козака и кримских Татара, смелим народима“ (Орфелин 1970а: 397).

Слика козака је, са једне стране, таква да су они Руси, који су кроз историју прошли кроз различита (асимилацијска) искушења од стране Пољака и Татара, и та слика је корисна када је потребно показати да козаци треба да буду одани, и да буду део руске територије. Са друге стране, када је реч о честим побунама козака, они се

⁵² „Прагови су стене (или водопади) у рекама низ које вода тече великом брзином“ (Орфелин 1970а: 42-43).

⁵³ Орфелин пише и о Запорошкој Сечи која је „постала стално боравиште нежењених људи који су се, оставивши све друге послове, бавили само војним вештинама“ (Орфелин 1970а: 43), а додаје и да је Сеча била опасана земљаним ровом „или како Срби кажу јендеком“ (Орфелин 1970а: 43), што представља симпатичан превид, имајући у виду да је реч „јендек“ турцизам, те да потиче од турске речи „хендек“. Ово свакако говори о језику Захарије Орфелина, те о једној речи која се на српском говорном подручју у потпуности одомаћила, па се и заборавило њено турско порекло.

означавају као самовољни, али и, по речима шведског краља, смели народ.

Татари су још један народ чије подаништво и територије Русија жели, а који се упорно томе противе. По склопљеном миру са Шведском и смиривањем тензија у Персији, Орфелин пише: „Остала је још једна страна, која је највише брига задавала, то јест страна кримских Татара, који никад у спокојству и миру не могу бити обуздани“ (Орфелин 1970б: 334). На другом месту пише да је стигла вест „да су кубански Татари по своме обичају изненада продрли са шест хиљада људи у Казанску провинцију, и одвели оданде неколико хиљада душа, поданика царских“ (Орфелин 1970б: 112). Татари су представљени као стална претња по стабилност, односно народ друге вере који се мора силом кротити.

Поменом Татара стигли смо и до описа азијских народа у Орфелиновом делу, посебно оних према којима руска царска власт нема поштовања, јер се сматрају мање вредним. У тексту су они најчешће названи дивљацима и варварима, а варварин је, заправо: „други, али само зато што не личи на нас који смо цивилизовани“ (Тодоров 1994: 52-53). Један од првих примера раздвајања Европе и Азије, односно у овом случају европске и азијске Русије, јесте при набрајању губернија, где се тек пошто се стигне до оних које се налазе у Азији, поред имена додатно пише „у Азији“ (Орфелин 1970а: 52).

Орфелин пише о сусрету кинеског и руског посланства. Започиње причом о китајском цару Канхију, који из Пекинга упућује угледне посланике на преговоре са руском страном (в. Орфелин 1970а: 220). Додаје да су са посланицима пошли и „језуити Томас Переира и Јоан Франциск Гербилон као тумачи, уколико Руси пожелеле да говоре на латинском или на неком другом европском језику“ (Орфелин 1970а: 220). Иако је сасвим јасно да су и међу европским народима често потребни тумачи и преводиоци, то се наглашава само при сусрету са неевропском земљом. Орфелин надаље описује како су изгледали мировни преговори:

„То је било на пољу, двеста хватова од Нерчинска, у шатору направљеном од једног руског и једног кинеског шатора. Руска половина била је украшена дивним турским ћилимима и на њој су Фјодор Головин и Иван Остафјев седели у фотељама за столом. Сто је био прекривен персијским ћилимом од свиле са златним ткањем. На столу се налазила мастионица са писаћим прибором и сат у више боја. Поред њих двојице на столици је седео секретар Симеон Корницки. Са овако богатом опремом, Головин је хтео да покаже величину Руске државе људима који су само себе сматрали за велике на земљи. Супротно томе, на кинеској половини, на којој није било никаквих украса, седели су кинески изасланици на ниској клупи покривеној ћебетом“ (Орфелин 1970а: 220-221).

Описује се велелепност руског дела шатора, при чему се не залази у разлоге

због којих кинески део није био украшен, а узгред, руски украси се састоје од турских и персијских рукотворина. Земље које су, видећемо, често означене као заостале и дивљачке, ипак су довољно добре да доставе своје драгоцене производе европским земљама, али то не подиже њихов углед у Орфелиновој русофилској интерпретацији важне далекоисточне дипломатске мисије. Српски писац сматра да је Головин желео да покаже величину Русије онима који су „само себе сматрали за велике на земљи“. При том, како видимо, они који се показују хвалисавим јесу управо Руси. Тачно је утврдио Русо: „Од како становници Европе, већ три до четири стотине година, масовно обилазе друге крајеве света и неуморно објављују књиге о својим путовањима, уверен сам да нисмо упознали никог другог осим Европљана“ (према Todorov 1994: 27). Преговори су били вишедневни, а успешно се завршавају, након чега се окупљају „изасланици обеју делегација са великим свитама у богатој одежди“ (Орфелин 1970а: 221). Наводи се и следеће:

„Кинези су хтели да положи заклетву по хришћански пред Спаситељевим ликом, али великодостојник им то није дозволио да незнабошци не би скрнавили хришћанство. Он се задовољио њиховим незнабожачким обичајем за такве прилике“ (Орфелин 1970а: 221).

Како се чини, кинески посланици су хтели да учине част руским, те да потврде договор по хришћанским обичајима, што Руси, могло би се рећи, гордо одбијају, те и по верском питању унижавају Кинезе. Слика кинеског народа, укупно узев, треба да представи азијатски, незнабожачки народ, који је тврдоглав и хвалисав без покрића, док Руси треба да представе европску, цивилизовану страну. Међутим, стиче се утисак да је Орфелин успео управо обрнуто, што није нужно била његова намера. Руси из овог описа могу бити перципирани као арогантни и хвалисави, док су „инфериорни“ Кинези рационални и мирољубиви странци, упркос томе што нису били упознати с функцијом персијских ћилима током преговора с Европљанима.

Односи са Персијом у неком смислу су налик на ове са Кином. Оно што обе стране занима јесте трговина, која би свакако значила обострану добробит, наравно, у временима мира. Овоме се испречавају територије и народи који нису под управом двеју земаља, а који стоје на трговачком путу. Као извори немира, између осталог, наводе се Дагестан и Ширван, као и „побуна Легза и других горских народа у Персији“ (Орфелин 1970б: 104). Издваја се и пример Афганаца (Авганистанаца), о којима Орфелин пише на следећи начин:

„У најудаљенијим местима ове државе, на граници између Персије и Индије, налазио се народ војнички, који је чергарио у кибиткама (то јест у колибама или

земуницама) слично Татарима, очеличен у војничким тегобама, свикао да трпи глад и жеђ и подноси студен и јару, који је свој живот у разбојништвима и скоро непрестаним препадима проводио, а у свему осталом пазио на врло строги ред. Овај народ, по имену Афганци, пореклом је из Ширване, земље која лежи јужно од Каспијског мора испод Кавкаске горе“ (Орфелин 1970б: 293).

Поменути горски народи, укључујући и Афганце, приказују се као упорни и издржљиви, премда дивљи народи, који врше упаде и заузимају поседе који им не припадају. У једном од напада на Персију, у току великих унутрашњих немира у тој земљи, долази до договора између две стране, да заједно притисну Персију. У светлу тога, издају проглас „да их је Бог побудио да правоверне муслимане и суните од јеретичког персијског ига у коме су до сада страдали избаве и јерес искорене. И да све правоверне људе, сјединивши их са собом, начине слободним“ (Орфелин 1970б: 316). Како ово није било у складу са руским интересима, Орфелин даје следећи коментар: „Ово је довело до тога да су сви пљачкашки народи пристајали уз њих у масама“ (Орфелин 1970б: 316).

Због разних побуна и свргавања владара који је Русији одговарао, цар Петар се упушта у поход на Персију. Узрок за ову ситуацију био је шах Хусеин:

„[В]ладалац сластољубив, малодушан, по природи лен, тражећи самоћу и живот миран, рад му је био одвратан па је због тога избегавао да врши државне послове, упуштао се у њих само у почетку свог царавања, да народу не да повода за мишљење да он није у стању обављати те послове, али је у свему примао савете оних којима се окружио и поверио“ (Орфелин 1970б: 292).

Због оваквог понашања Хусеин је „пао у крајњу отупелост, која је произашла како од сувишне употребе вина, тако и од неумерених веселости сераја“ (Орфелин 1970б: 293). Овакав приказ је типичан за опис оријенталних владара, који су „неспособни људи, лењивци и незналице које мисле само на чулна уживања“ (Todorov 1994: 290), и „који на свом путу све уништавају а ништа не стварају“ (Todorov 1994: 290). Помен „неумерених веселости сераја“ додатно подстиче ту оријенталистичку слику, која треба да представи природу која овладава над културом. Наратив о оријенту подразумева „сензуалност, обећање, ужас, узвишеност, идилично задовољство“ (Said 2008: 160), тако да чак и славеносрпски писац покушава да заинтригира своје читаоце „оријенталним' причама, митологији о мистериозном Истоку, идејама о азијској недокучивости“ (Said 2008: 74).

Цар Петар је врло јасан у томе да је једино што га занима безбедна трговина, те да је управо југоисточна страна, односно трговина са Персијом, још увек недовољно утврђена у том погледу. Наводи се и да су „наведена издајства и немири у Персији

дали [...] Његовом Императорском Величанству најбољу прилику за [поход]“ (Орфелин 1970б: 295). У тренутку када цару персијско становиште више не одговара, наређује напад, те каже: „Требало би да схвате да је градски зид њихов, ма колико био јак, руским зрнима ипак разорен“ (Орфелин 1970б: 334). Наглашава се руска моћ у односу на Персију. У империјалном дискурсу, подсећа Саид, постоје стереотипи о типичном склопу „ума“ колонијализованог, и о томе „како се примитивним или варварским народима доноси цивилизација“ (Saïd 2002: 9) – кажњавањем, јер „они‘ најбоље разумеју силу и насиље; 'они' нису као 'ми', те стога заслужују да њима господаримо“ (Saïd 2002: 10). Персијанци су били сигурни само дотле док су били послушни. Саид и Русију посматра као империју, и наводи да је она, за разлику од Британије и Француске, „гутала све земље и људе уз своје границе, што је читав процес усмеравало све даље ка истоку и југу“ (Saïd 2002: 51). Ово се може показати како руским ратовима и територијалним проширењима, тако и оваквим империјалистичким понашањем, где се води брига само о сопственим жељама, а Други је инфериоран.

Слика о Турцима се разликује у односу на претходне слике народа по томе што је у том историјском тренутку Отоманско Царство и даље политички релевантно, а на сваког Другог се гледа са позиције моћи. У том смислу се односи са Турцима заснивају на међусобном уважавању, бар у погледу силе и могуће опасности, што не утиче на то се да уопштено негативна слика помери ка позитивном полу. Истина, турска моћ је у последњим деценијама 17. века почела да опада, па се „срзао [...] и општи углед источног царства и његове цивилизације“ (Jezernik 2010: 10). Језерник наводи да је за западне путописце увек била релевантна тренутна моћ посматране државе: „Тако, кад је Османско царство било велика сила, они су се обично дивили величанственом двору и војном умећу тог 'великог и моћног' царства“ (Jezernik 2010: 10).

Прва, уопштена слика варвара, резервисана за све неевропске народе, може се наћи и у Орфелиновом приказивању Турака. У тренутку када војсци Петра Великог недостаје провијанта, због чега неће имати довољно средстава да презими, он одлучује да турску војску нападне свом снагом јер је „боље да умре са оружјем у рукама, него да таквим варварима на вечиту срамоту своју и своје државе падне у ропство“ (Орфелин 1970б: 36). Како је то била веома ризична операција, царица Катарина разговара са војним саветом, те пита: „Уз то, како ће се тај благородни дух моћи наговорити да тражи мир од оних *кривоклетних варвара* (мој курзив, Д. Т.) који су сами били узрок тога похода?“ (Орфелин 1970б: 36), што заокружује и потврђује да је слика Турака као варвара широко распрострањена. По закључењу мира, руска и турска страна постижу

договор да ће Турци шведског краља испратити кроз Европу до његове отаџбине. Краљу Карлу се то не допада, јер се не уклапа у његов план о даљем руско-турском ратовању, те не жели да оде, а Турци су опет названи варварима, и то таквим који би на неки знак нелагоде могли бурно да реагују:

„Међутим, краљ, не базирујући се ни на част своју, која би у случају тврдоглавости од оних варвара врло лако могла да буде повређена, ни на то што у његовој одсутности непријатељи земљу његову пустоше, није показивао никакву склоност ка таквом напуштању турске области“ (Орфелин 1970б: 42-43).

Тврдоглавост шведског краља, али и још један суд о Турцима варварима су сложени у још једном исказу: „Краљ, изложивши своје поданике крајњој опасности, предао се радије вероломним проклетим варварима него да се с њим, царем, и с његовим савезницима помири“ (Орфелин 1970б: 72).

Фјодор Алексијевич радо прима Запорошке козаке, који под руским окриљем желе да се спасу од Турака и Татара, „јер су могли да представљају јаку заштиту Русији од тих Христових непријатеља“ (Орфелин 1970а: 180). По добијању те информације, турска страна жели да опседне Чигирин, али их тамо сачекује руска војска. Орфелин коментарише да су се „неверници [...] запрепастили видећи пред собом шест хиљада руских војника“ (Орфелин 1970а: 180). Наведени пример нам показује једну од најчешће навођених карактеристика Турака – њихову нехришћанску, односно исламску веру. Називају се неверницима и Христовим непријатељима, а како смо могли да видимо у претходном делу рада, и Турци за Русе имају сличне називе, наравно из правца ислама ка хришћанству.⁵⁴

Сродан пример можемо наћи и у Петровом писму Црногорцима:

„Турци, варвари Христове Цркве и православног народа прогонитељи, многих држава и земаља неправедни освајачи и многих цркава и манастира разоритељи, нису задовољни поседовањем Грчке Империје и многих других сила не војничким него неправедним отимањем, обмањујући сирочад и убоге и удовице, стављајући их најпре под своју заштиту, а после их као вукови овце растржу, и стадо хришћанско уништавају, и толико хришћанске провинције под своју власт неправедно бацају, које и досад тиранством и мучењем упропашћују и у поганску мухамеданску веру насилно привлаче; а сада, видевши, *нечастивци* (мој курзив, Д. Т.), Нас, Наше Царско Величанство, да хришћанском народу добра желимо и моћни смо да га учинимо, те да смо милошћу Божјом у војним подухватима веома срећни, почели су да подозревају као да намеравамо отимати од њих земље којима су неправедно завладали, и помагати хришћанима што стењу под њиховим игом“ (Орфелин 1970б: 31-32).

⁵⁴ Још један пример је султанова оцена Петра Великог: „Овај непомирљиви (тако је звао Његово Царско Величанство у свом огорчењу) неће одустати од свог плана. По ономе што је до сада учинио, могу лако да закључим да се он као други Искендер (или Александар) труди да завлада над целим светом. Треба да казним тог неверника (тако називају на Турском двору све хришћанске владаре) пре него што он нас буде могао да казни“ (Орфелин 1970б: 22). Султан га сматра претњом и пореди га са Александром Великим, а назива га неверником, баш каквом руска, или уопштено европска, страна сматра турску.

Како ово писмо има за циљ да народе којима је упућено подстакне на побуну против Турака, више не постоји потреба за дипломатским изразима, већ потреба да се ти народи убеди да крену у рат. Стога се Турци називају варварима, неправедним освајачима, разоритељима и прогонитељима, те најљућим противницима хришћанства и припадницима „поганске“ вере. Видљиво је како се дискурс мења када није реч о мировним преговорима са Турцима, па се лишавају дипломатске одмерености све цареве негативне слике и стереотипи о Турцима, наравно, у служби вишег политичког циља. И иначе је приметно да су овакве слике приповедачки много живље у Орфелиновом делу у два случаја: када је реч о веома непријатној ситуацији или сукобу, или када је реч о непријатељским односима, не само са Турцима, него и према другим руским противницима. У временима мира, слике Других су умерене, док постају много узбудљивије и (чини се) искреније у кризним временима.

На другом месту, наводи се да је фелдмаршал Шејн „потукао Турке и Татаре, понизио њихову охолост, помрачио њихов пун месец који ће се сада, после освајања Азова, још више смањивати“ (Орфелин 1970а: 234). Метафора месеца, премда пуног, везана је за симбол ислама, те се тиме назначавала да се снага ислама смањује.⁵⁵ Охолост је још једна особина која се често везује за Турке, али и непријатељске народе уопште.⁵⁶ Као опште место наводи се и турска превртљивост, што можемо видети и на примеру влашког кнеза који одлучује да помогне Петру Великом: „Но пошто је кнез довољно знао колико се на турску реч може ослонити, а то је већ врло рано осетио, стао је на руску страну, и јавио Његовом Царском Величанству своју намеру, нудећи у његову службу себе и сву своју кнежевину“ (Орфелин 1970б: 27).

Осим ових особина, Орфелинове турске јунаке одликује и подмитљивост, која је

⁵⁵ Китњаста говор барона фон Блумберга обилује оваквим метафорама: „Сада је прави час да се помрачи његова слава и идол ногама изгази. Леополдово сунце већ је помрачило једну половину месеца. Друга половина не зна за помрачење, али подлеже ишчезавању [...] Уплашићете Отоманског дракона чим испружите Ваше јуначке руке. Лед је већ пукао. Сада је лав орловима за храну предодређен [...] Сви хришћански кнежеви настоје да сломају рогове турском месецу [...] Када хришћанин не помогне хришћанину против непријатеља хришћанства, непријатељ му је [...] Ослободите крст, упалите светлост Христову. Узмите Цариград у коме је Ваш патријарх туђинац. Срамота је за верника да прима веру од неверника. Завладајте престолом Ваше цркве, који је сада престо муслиманског идола“ (Орфелин 1970а: 197-198). Но, иако је говор препун метафора, ипак је јасна и слика Турака која се из њих помаља. Они су неверници, угњетавачи хришћанства, уљези који су запосели територије које им не припадају, а хришћански владари треба заједно да наступе против њих.

⁵⁶ „Стереотип 'Турчина', похотног и окрутног, који је немилосрдно проливао крв хришћана, уништавајући њихова насеља, пљачкајући њихова добра, одгонећи их у робље и поганећи светиње, настао је, заправо, захваљујући памфлетској књижевности шеснаестог столећа, када су се цареви, тежећи јачој власти над локалним племством и захтевајући подизање намета за крсташки рат против 'неверника', користили живописним приказивањем зверстава која је починио непријатељ“ (Jezernik 2010: 22).

се (пре)наглашава и у многим другим изворима, књижевним и историографским (в. Todorova 2006: 140). Наводи се да се „веома [...] ретко дешавало да код турских министара новац није могао нешто да учини“ (Орфелин 1970б: 37), што, између осталог и доводи до склапања мира, наравно, уз то што је тадашњи врховни везир Балтаци Махомет видео „с каквом су храброшћу и мужеством Руси одбијали турске јурише“ (Орфелин 1970б: 37). Истом тактиком се користи и шведски краљ који је „не одустајући од своје намере, подбадао [...] Турке против својих непријатеља, употребљавајући свакакве измишљотине и поткупљујући министре турске“ (Орфелин 1970б: 43).

Хабзбуршка монархија позива Русију да им се придружи у рату против Османског царства, а у говору барона фон Блумберга пише, између осталог: „Турчин ће једном руком Исток, а другом Запад пригрлити, не знајући где се скрива светлост његовог надалеко распрострањеног идола“ (Орфелин 1970а: 197), те се додаје да је он „страшно чудовиште“, које нема поштовања за договоре. Аустријанци, али и Срби, Словенци, Пољаци су себе сматрали бедемом између хришћанства и ислама, тј. Турака (в. Jezernik 2010: 24), а Русија је у време Петра Великог почела да се дефинише као озбиљан супарник Отоманском царству, па је у том смислу представљала идеалног савезника. Од тог доба се и у руским путописима говори о залагању за права потлачених хришћана (в. Todorova 2006: 147).

Негативна слика о Турцима у Орфелиновом делу заснована је на њиховој наводној варварској природи, „погрешној“ религији и дивљачком опхођењу према другим народима, што се сасвим уклапа у тада актуелне стереотипе о Османском царству, руске колико и западноевропске. Ипак, „није ислам из чиста мира почео да симболизује терор, уништавање, демонију, хорде омражених варвара“ (Said 2008: 83). Вековима је „отоманска пошаст“ представљала опасност за хришћанску Европу, и она је „временом упила у себе ту пошаст и њена знања, њене велике догађаје, ликове, врлине и грехе, као нешто што је уткано у сам живот“ (Said 2008: 83).

Западноевропске државе уопштено су приказане као оне на које би се требало угледати. Међу њима се ипак издваја једна, која јесте моћна сила, али је готово увек негативно окарактерисана. То засигурно има везе са тим што је цар Петар често са том силом ратовао. Реч је о Шведској. Задржаћемо се на тренутак на занимљивој епизоди о Петровом боравку у балтичкој Риги, која је тада била у саставу Шведске. Цар Петар је кренуо на пут по Европи, а прва станица му је била Рига, „прво место ван Руске државе, које се цару Петру учинило вредно пажње“ (Орфелин 1970а: 243). Орфелин

пише да су се у цару „неизрециво узбуђење и страст пробудили [...] кад је угледао дивне грађевине, њихов ред и диспозицију улица, мноштво мајстора и њихову уметност, а нарочито положај и изглед тврђаве и контраескарпе“ (Орфелин 1970а: 243). Губернатор Риге, са друге стране, сумња у Петрова наизглед невина интересовања. Пошто одбија да прими руско посланство, а поставља и стражу која би мотрила на Русе, нашироко се приповеда о томе колику је срамоту и штету губернатор нанео руској страни. Како губернатор не попушта, већ чак и одбија да прими руског изасланика, те не поступа по билатералним и међународним договорима о примању високих посланстава, Руси овакво понашање доживљавају као неправду и велику увреду. Односи између губернатора и руске стране се, до коначног одласка Руса, све више заоштравају, а за све се окривљује управо губернатор-русофоб (в. Орфелин 1970а: 243-247). Поменути пример говори, како о односима Шведске и Русије, тако и о недостатку објективности, или, боље речено, више перспектива. Рига, која је тада била град позициониран веома близу руске границе, из угла губернатора, веома лако је могла постати предмет неког будућег руског освајачког подухвата, а пуштање Руса да разгледају какву војничку посаду и фортификације поседује град, заиста се могло учинити неодговорним и несувислим. Са друге стране, руска страна своје поступке правда искључиво путничком радозналошћу, у шта је, признаћемо, веома тешко поверовати, без обзира на Орфелиново настојање да читаоца увери у руску простодушност (Петар Велики је заиста заузео Ригу 1710. године, што значи да је „параноични“ шведски губернатор био оправдано неповерљив према руским „туристима“).

Сасвим очекивано, шведски краљ Карло XII је у Орфелиновом делу означен као арогантни странац-завојевач, а не као славни европски владар и војсковођа, као што је то уобичајено чак и данас, у западноевропској историографији. О личности овог тврдоглавог краља наводи се следеће:

„Шведски краљ Карло, дванаести с тим именом, имао је тада дванаест година, али не само што је био противник било какве неге већ је волео највеће напоре и најсуровији живот, радо је тражио опасности и био упоран до крајњих граница, куд год би га мисао водила“ (Орфелин 1970а: 300).

Овај опис најављује и остале особине шведског краља, али и независне ситуације у којима су се он и руски цар током својих владавина нашли. О једној од њих, у којој је руски владар извукао дебљи крај, Орфелин пише о шведском краљу:

„Узохоливши се после те победе, до које је дошао колико оружјем, толико и лукавошћу, шведски краљ је сматрао да је коначно победио Русију, па је наредио

једном делу своје војске да остане на руској граници, а сам се спремао да са главнином крене на пољског краља“ (Орфелин 1970а: 307).

Охолост и лукавост се, видећемо, преносе се и на пишчеву представу о читавом шведском народу, чија је нехуманост илустрована њиховим поступањем према руским заробљеницима, о чему Орфелин пише: „Како су Швеђани баш у то време заробили неколико стотина Малоруских козака, краљ је наредио да се не убију оружјем него батинама. Сраман подвиг за једног хришћанског владара!“ (Орфелин 1970а: 367). Из овога можемо прочитати снажну осуду Карлових поступака, али и то да се нехуманост не приписује само нехришћанским владарима.

Шведски краљ Карло своју владавину завршава изненада:

„Не обазирати се на прејаку зиму у тој области, он је опсео град Фридрихсхалд, који је лежао на самој граници. Али, то му је била последња опсада, јер је 30. новембра увече, када је хтео да осмотри радове на градском насипу, био устрељен са града из фалконета тако тачно, да се истога момента растао са животом, имајући од рођења тридесет и шест и по година. Смрт овога храброг монарха изменила је цело Северно питање“ (Орфелин 1970б: 218).

Овом великом монарху, коме су припале неке од најзанимљивијих страница Орфелиновог дела, напослетку се ипак признаје храброст, без чијег присуства се војна снага читаве Шведске доводи у питање.

Неке од особина шведског краља Орфелин транспонује на друге истакнуте припаднике шведског народа. Шведски генерал Вејд, који је окарактерисан као „ратник без довољно искуства“ (Орфелин 1970а: 305), изражава своју сагласност са закљученим споразумом „који се састојао од лукавства и преваре само Швеђанима својственим“ (Орфелин 1970а: 305), а нешто даље у тексту се додаје и да „Швеђани нису могли да дођу до победе друкчије него преваром руских генерала“. Орфелин ауторитативно констатује како су Швеђани у много наврата кршили договоре са Русијом, те да су тако чинили на најмање назнаке да би им то користило (Орфелин 1970а: 309). Наставак овог поглавља говори нам и шта је повод за овакав увод:

„Руси су врло добро знали непостојаност Швеђана у мировним споразумима, а још боље су се у то уверили када су пре месец дана Швеђани поново потврдили свој старо лукавство тиме што су руске команданте, примамивши их на исто тако љубазан начин, прогласили за заробљенике“ (Орфелин 1970а: 310).

Шведски војни успеси се, према томе, објашњавају њиховом „општепознатом“ непостојаношћу и лукавством. По доласку шведског изасланика Мајерфелда у руски логор Петра Великог, под изговором да жели да разговара са заробљеним грофом Пипером, Орфелин пише да пошто је „био сит шведских лукавстава, цар Петар му је

одговорио да не верује да је генерал дошао у тако безначајној мисији и зато нека му одмах каже што му је наређено да саопшти“ (Орфелин 1970а: 418). Пошто је постало јасно да је шведски представник дошао да би тражио мир, долази и до разговора са поменутиим грофом Пипером. Он говори како се не сећа претходно предложеног споразума, те да би било боље да га пусте да се врати у Шведски логор, на шта Орфелин записује: „Ко у овоме не би открио лукавост Швеђана!“ (Орфелин 1970а: 418).

У другој прилици, Швеђани траже примирје за читаву 1721. годину, али их руски делегат Румјанцов одбија „утолико пре што је познавао колико су Швеђани лукави“ (Орфелин 1970б: 247), након чега и сам цар закључује „да се такав захтев може бити састоји у лукавству, да Швеђани добију време да са својим савезницима повећају против њега своје снаге“ (Орфелин 1970б: 249). Ипак, према Орфелиновом апологетском тумачењу овог историјског догађаја, готово свим шведским лукавствима Руси успеју да стају на крај јер се „од руске позорљивости и досетљивости нису могли сасвим сакрити“ (Орфелин 1970б: 125).

Осим стереотипних описа њихове превртљивости и лукавства, у особине Швеђана спада и омаловажавање Руса, које смо помињали и у претходном сегменту рада. Чак се и за Станислава, пољског претендента на престо наводи да „је у себи имао шведског духа, па је сматрао да је Русе лако победити“ (Орфелин 1970а: 410). Још једна особина, коју смо већ прокоментарисали у случају шведског краља, а која не важи искључиво за њега, такође је повезана са обичајем „цивиловних“ Европљана да се сурово обрачунавају с руским заробљеницима. О заседи Швеђана, који су заједно са доскорашњим руским савезницима „вероломницима“, предвођеним генералом Шуленбергом, десном руком пољског краља Августа, потукли неспремне одреде Руса, Саксонаца, Бавараца и Француза, Орфелин пише:

„У таквој ситуацији, не наилазећи више на јачи отпор, Швеђани су извршили прави покољ међу Саксонцима и Русима и, заробивши неколико стотина, *поступили су према њима тако нељудски да би се и сами варвари размисљали да ли то да учине* (мој курзив, Д. Т.)“ (Орфелин 1970а: 366-367).

У другој прилици описује се слична ситуација, када Швеђани, поступајући по наређењу свог краља, сурово поступају према неколицини непријатељских војника, те пале дрвену у кућу у коју су се повукли и одатле тражили поштеду (в. Орфелин 1970а: 367). Писац закључује да се овакви поступци Швеђана не могу оправдати, те да „ниједан шведски писац не пише да је руски цар Петар према заробљеним Швеђанима

поступао тако нељудски и суровије него варвари, већ напротив“ (Орфелин 1970а: 367). У једном од претходних одељака, навели смо и какав је био однос цара Петра био према шведским заробљеницима, а чак се и ту алудирало на разлику на којој писац накнадно инсистира. Описане ситуације су врло неповољне по заробљенике Швеђана, али дискутабилно је оцењивање ових поступака. Нељудски и варварски се стављају у исту раван, а како смо већ имали поделу на европске и источне, најчешће описане и као варварске, народе, онда се подразумева да су припадницима тих народа овакви поступци уобичајени.

Када је реч о шведској превртљивости и лукавству, она се приписује сваком народу који зарати са Русијом, или који не испоштује неки договор. Са друге стране, када Русија не испоштује неки договор или поступи онако како само њој одговара, таквог критичког атрибутирања нема у Орфелином делу. Још један народ коме се ове особине приписују јесте пољски.

При преговорима цара Фјодора са аустријским цесаром о заједничком наступању у односима са Отоманским царством, Пољаци саветују да се прекрши мир са Турцима, те обећавају руском цару „да ће га верно помагати, али цар се од [њих] није могао надати великој помоћи, јер је одлично познавао *непостојаност Пољака* (мој курзив, Д. Т.)“ (Орфелин 1970а: 181). И у односима са царем Петром Великим, присутни су слични описи:

„Но, познавајући велику непостојаност Пољака, цар Петар је пажљиво пратио понашање својих нових савезника. И тако се показало да су неки од њих поново прешли на страну Карла и Станислава. Сматрајући да је то у потпуној супротности са обећањем које су му дали у закљученом споразуму, цар је одлучио да казни њихову непостојаност“ (Орфелин 1970а: 381).

Требало би узети у обзир и затварање руског генерала Јохана Паткула, од стране пољског краља Августа, који је хтео да прави договоре ван знања Русије. Орфелин бележи да је то „поступак који је изиграо истинско право народа и све законе љубави, захвалности и гостопримства“ (Орфелин 1970а: 372). Пољаци се означавају и „вероломним тиранима“ (Орфелин 1970а: 168),⁵⁷ а та особина која се везује за њих, тера Петра да „казни превртљивост Пољака“ (Орфелин 1970а: 383), када очекује поновни заједнички напад пољске и шведске војске. Осим према Шведској, Пољска

⁵⁷ Посматрано из шире истраживачке перпективе, никако не би требало губити из вида да су руске стереотипне представе о Пољацима биле последица трауматичних искустава из Руско-пољског рата (1605-1618), током којег су снаге Пољско-литванског комонвелта нанеле низ понижавајућих пораза Русима, доведши у питање чак и опстанак њиховог царства. Све накнадне негативне руске представе о Пољацима, од 17. века па све до данас, воде порекло од овог рата, током којег су Пољаци заузели чак и Москву. (оп. а.)

показује пријатељске односе, али и територијалне претензије према Украјини. У том духу тече и прича о Ивану Степановичу Мазепи:

„Иван Степанович Мазепа родио се у Малорусији, а васпитан је међу људима који су неосетно успели да му усаде у срце мржњу према руској, а љубав према пољској власти. Његови васпитачи били су Пољаци и језуити у Пољској код којих је учио латински и све што сам раније поменуо. Захваљујући васпитању ослободио се грубости уобичајене у његовој земљи и испољавао је знаке људскости који су могли да му донесу љубав и поштовање целог малоруског народа, на основу чега је и добио чин хетмана“ (Орфелин 1970а: 395).

Јасна је опозиција између руске и пољске стране, те усађивање мржње према Русији од стране пољских и језуитских учитеља. Орфелин додаје и да му је васпитање помогло да се ослободи грубости, да испољи знаке људскости, што није било уобичајено код Малоруса. Тиме се опет види разлика између Малоруса који се по потреби сматрају Русима, и Малоруса, непослушног и унеколико варварског народа.

Још један народ који у Орфелином капиталном остварењу има претежно негативне моралне и етичке одлике јесу, можда изненађујуће, Грци. Како Русија није имала готово никаквог директног контакта са Грцима, поставља се питање откуда оваква слика, а можда ће нам управо примери из анализираног текста помоћи да на то нађемо одговор. У уводном делу, када се говори о руској историји, наилазимо на прву слику Грка, која је у вези са сеобом Срба у Русију:

„Потпуковник Шевих, који је такође довео из Мађарске у Русију изванредан број људи, није могао трпети да Хорват, пошто је пореклом био Грк, буде главни старшина, па према томе старији од њега, и зато се са својим људима населио у Бахмутској провинцији Вороњешке губерније, куда је касније прешло и неколико група Црногораца, који такође нису хтели да буду под командом Хорвата, јер је међу Србима и Грцима још у време њихових старих држава завладала неугасива мржња. Охолост Грка не подноси, сем у невољи, људе који говоре словенским језиком, *а Срби према Грцима осећају презир који заслужују сви непостојани и надмени људи* (мој курзив, Д. Т.)“ (Орфелин 1970а: 49).

Лазар Чурчић сматра да је „загонетка [...] где је Захарија Орфелин сазнао да је Јован Хорват био Грк“ (Чурчић 2002: 260). Необично је постојање Грка са презименом Хорват (које се везује за хрватско порекло), који се, познато је, доселио из Поморишке границе, но могуће је да је био Цинцар, те да су га стога сматрали Грком (в. Чурчић 2002: 260). Чурчић сматра да се због сукоба досељеника преувеличала чињеница да је Хорват био Грк, као и да сукоби српских и грчких владара нису били необични, јер су они готово незаобилазна појава међу суседским државама (в. Чурчић 2002: 261). Ипак, чињеница је да је личност Јована Хорвата остала упечатљива и контроверзна у српској (и руској) историји. О њему највише сазнајемо из *Мемоара* Симеона Пишчевића, али спомињу га и други писци 18. и 19. века. Хорват је био „један од

најистакнутијих предводника сеобе српских граничара из Аустрије у Русију“ (Ераковић 2019: 33). Док су његови почечи у Русији били блистави – био је генерал и предводник Нове Србије – каријеру је завршио неславно, прогнан у Сибир, „због велике проневере државног новца и нечовечног поступања са војницима и официрима“ (Ераковић 2019: 36), али и због тога што је остао лојалан Петру Трећем, свргнутом супругу Катарине Велике (в. Ераковић 2019: 35). Сукоб који описује Орфелин делимично се решава наредбом о „оснивању и насељавању две засебне области (Нова Србија и Славеносрбија)“, која је донета „због тога што су чланови Војног колегијума схватили како је немогуће помирити завађене српске генерале“ (Ераковић 2019: 38).

Грци се означавају као охоли, непостојани и надмени, и, приметићемо, то су све атрибути који се приписују народима који су непријатељски настројени према матичном. Како смо већ утврдили да је слика Срба на међи између ауто-слике и хетеро-слике, те да је то стога што је писац Србин, те их тако доживљава, и у овом случају је пристуна та врста односа матичног народа, српског, према оном који га у неком смислу угрожава. За Грке се тврди и да не подносе оне који говоре својим језиком, те да их због свих наведених особина Срби презиру.

Контроверзни руски цар Лажни Димитрије свргава патријарха Јова, и на његово место ставља „неког Игнација, који је пореклом био Грк и архиепископ на Кипарском острву“ (Орфелин 1970а: 148). Он је, по доласку Турака на Кипар, избегао у Италију где је, како Орфелин иронично наводи: „по лепом грчком обичају, примио римокатоличку веру“ (Орфелин 1970а: 148). Потом је дошао у Москву, вратио се у православну веру, али је, како се тврди, „у срцу веома савесно чувао римску веру“ (Орфелин 1970а: 148). У закључку о овој епизоди, наводи се да се Игнације „следећи своју грчку природу [...] показао и као најспремнији за остваривање Гришкиних намера у вези са вером“ (Орфелин 1970а: 148-149).⁵⁸ Орфелин у овом случају, види и прилику да представи своја „сазнања“ о менталитету Грка:

„Код Грка племенитости не тражи, а охолости и славољубља наћи ћеш у њих колико те воља. Да би уживали поштовање њима не пада тешко да постану Римљани, Турци, калвинисти, лутеранци или било шта друго, да пређу из једне секте у другу, само ако се могу надати већем поштовању“ (Орфелин 1970а: 148).

Ако узмемо у обзир и други случај, у којем је чувени тумач отоманске порте „Александар Маврокордат, који је био Грк и хришћанин, употребио сву своју грчку лукавост док најзад није постигао да се обе стране сагласе за мир“ (Орфелин 1970а:

⁵⁸ Мисли се на превођење Руса у католичанство.

274), добићемо готово све особине грчког народа, које се, случајно или не, поклапају са особинама Пољака или Швеђана. Чурчић примећује да „оно ружно што је рекао о Грцима написао је Захарија Орфелин у време када је био у служби једног Грка, венецијанског штампара, Димитрија Теодосија“ (Чурчић 2002: 261), а то је могао урадити без бојазни, јер Теодосије дело „није умео да прочита“ (Чурчић 2002: 261). Могуће да је управо тамо „и лично стекао ружно мишљење о њима“ (Чурчић 2002: 261). Чурчић сматра и да је Орфелин био „претерано осетљив“ и да је могуће да је Грцима замерао „и оно што никако нису заслужили“ (Чурчић 2002: 261).

Још један од словенских народа, сродних руском, чија се слика може наћи у Орфелиновом делу, јесу и припадници племенски устројене заједнице с простора Црне Горе и Старе Херцеговине. Већ смо рекли да се уопштено народи који живе на западном Балкану нису разликовали по народности, већ према територијама које су насељавали, осим по потреби. Тако када гроф Сава Владисављевић препоручује руском цару да нађе додатну помоћ за борбу против Турака, он најпре мисли на Црногорце, и у том смислу се они посматрају као засебан народ:

„Тај Сава, код цара Петра примљен веома милостиво, изложио је одмах да, ако би Његово Царско Величанство изволело да пише Црногорцима и другим суседним народима, и да их покрене да узму, са своје стране, оружје против Турака – сви би се они врло спремно јавили у службу Његовог Царског Величанства, и тиме би била учињена не мала диверзија у односу на турску силу“ (Орфелин 1970б: 30-31).

Бошков сматра да ће „на једној страни, Орфелин [...] изјавом Саве Владиславића значење црногорске акције свести у оквире диверзије, а на другој страни, бележиће своја запажања о далекосежним очекивањима и надањима с којима је она била повезана и којима је била подстицана“ (Бошков 1986: 182). Колико би ови народи били цару Петру од помоћи, толико би и он могао бити елемент коначног ослобађања од турског ига:

„Заиста сви народи, како сродни словенски, тако и грчки и других језика источне јерусалимске вероисповести, који тако дуго стењу под игом отоманским, почели су већ да замишљају Петра Великог као израиљског, од Бога посланог анђела, који ће их избавити из ропства мухамеданског баш као из египатског. Пророчанство нађено у гробу грчког императора Константина уверавало их је да ће Турке из Цариграда заувек истерати народ риђ или рус (то јест, црвенкос), под којим су подразумевали Русе. А и сад исто мисле сви једноверни, мада у невољи не могу јавно, већ у тајности своје усрдне молитве к Богу за успех оружја благочестивог царства над злочинцима и човекопклоницима ради ослобођења свога и своје спутане вере непрестано узносе“ (Орфелин 1970б: 30).

Бошков сматра да „сама стилизација саопштења о некадашњем повезивању Петрове личности са пророчанством о коначном ослободиоцу Цариграда упућује на

помисао о извесној резервисаности нашег аутора“ (Бошков 1986: 177), те да „Орфелин помишља на нереалност и непримереност схватања која проистичу из таквог проруског тумачења пророчанства“ (Бошков 1986: 177). Народи поменути у цитату се идентификују са руским према вери, а руски цар се глорификује и сматра месијом. Бошков тврди да су „'месијанске' и 'крсташке' идеје [...] секундарног карактера“, те да се „испољавају [...] тек онда када Русија почиње политички да иступа као заштитница хришћанских народа под турском влашћу“ (Бошков 1986: 201). Руском цару се изнета идеја допада, те стога одлучује да пошаље писмо „Црногорцима, Зећанима, Дукађинцима у Албанији, Климентима, Кучима, Пиперима и другима, како православне грчке, тако и римске вере“ (Орфелин 1970б: 31), у којима их позива да се прикључе руским циљевима и свом ослобођењу. Цар наводи да због турских злочина и гоњења хришћана планира да ступи у рат против Отоманског царства да би спасио тамошње народе „од паганског угњетавања и ига“ (Орфелин 1970б: 32). Након обелодањивања своје намере, цар Петар говори и о тим народима:

„Уз то, зато што је Нашем Царском Величанству позната храброст древних ваших владара, и дубина добрих ваших хришћанских срдаца, и вештина коју сте пре свега по дужности својој кроз храбре сукобе за веру у ратним приликама показивали, што као што се уверисмо из књига које су штампане по целом свету хвалећи својну вештину ваших народа, да је Велики Александар Македонски, са малом војском тамошњих народа, многе царе победио и у многим империјама завладао, и тиме бесмртну славу у војном погледу иза себе оставио“ (Орфелин 1970б: 33).

Хришћански народи се приказују као храбри, истиче се њихова старина као и веза са Александром Великим, која такође треба да покаже да је реч о некада славним народима, који и сада имају такве предиспозиције, што се и наводи у писму: „И ако би се остали ваши деспоти и владари са истим таквим срцем трудили, не би допустили да падну у ропство, а њихови потомци у потчињеност“ (Орфелин 1970б: 33), или како би се то могло срочити у стилу средњовековне књижевности – од доброг корена још бољи изданак. Напослетку, Петар их позива на сарадњу, рекавши да ће „Мухамедови следбеници, биће прогнани у старо њихово отечество, у песак и степе арапске“ (Орфелин 1970б: 33).

У делу када на сцену ступа народ с простора теократски уређене Црне Горе, Орфелин понавља да није било тешко „убедити цара да пише Црногорцима и другим околним народима српског језика и племена“ (Орфелин 1970б: 93), а објашњава укратко и структуру тамошње власти:

„Познато је да су у Црној Гори тамошњи митрополити управљали у то време не само духовним него и световним пословима. Кратко речено, они су били готово

самостални владоци, световни и црквени, а народ им је ово дозвољавао утолико радије, што другоме то није било могуће поверити, јер су се они држали славеносрпског обичаја: Кад нисам ја, нек' ниси ни ти!“ (Орфелин 1970б: 94).

Поменути славеносрпски обичај уклапа се у устаљену слику о српској неслози. Црногорски митрополит Данило Слијепчевић Његуш жели да сакрије писмо Петра Великог, у чему га спречава сердар Сава Петровић. Орфелин митрополита приказује „очигледно пристрасно у рђавом светлу, па као основни разлог његовог колебања и отпора идеји о устанку неће истицати онај, како се испоставило, сасвим оправдан страх од турске одмазде, иако ће га ипак забележити“ (Бошков 1986: 182). Бошков додаје да, „по Орфелину, црногорски митрополит се премишља у првом реду у страху за своју власт“ (Бошков 1986: 183). Сердар сматра да црногорски народ треба и жели да се прикључи идејема руског цара (в. Орфелин 1970б: 95-96), те следи наставак:

„Овај приговор је имао такво дејство да су одмах сабрали све војводе и друге главаре црногорске, којима је свима Царска грамота била прочитана најјасније. Радост коју је та грамота међу њима тад произвела, била је неизрецива. Није у Црној Гори било весеља у коме се високо име цара руског не би спомињало“ (Орфелин 1970б: 96).

За време Петра Великог јавља се идеја о „руском цару као 'нашем једином цару православном', чак до правог култа Петра Великог“ (Бошков 1986: 197). Орфелин преноси и песму у стилу епске коју су за ту прилику Црногорци испевали. Због свога садржаја који је одговарао историјском тренутку „та се народна песма убрзо раширила по свим крајевима нашег народа и одржала се у народу током целог XVIII и XIX века“ (Костић 2010: 266).⁵⁹ Истиче се и црногорска храброст, када се записује да „није прошло много времена а Црногорци, наоружавши се, под вођством својих сердара и границе турске и, освојивши многа места, секоше Турке без милости“ (Орфелин 1970б: 98), као и:

„У међувремену наступише и други црногорски корпуси, који су дочекали сераскера с таквим пристојним мужеством да се он једва бекством могао спасти, а остали, који нису били посечени, разбежали су се наврат-нанос“ (Орфелин 1970б: 98-99).

Но, поред великих обећања овим, како су представљени, малим али храбрим и верним народима, Петру Великом је, због промене у односима са Турском, овај рат престао да одговара. Стога су Црногорци, остављени на цедилу, изгубили много војске и људства. Цар Петар је, као израз захвалности, али и извињења, од тада помагао Црну Гору сваке године, у новцу и другим потрепштинама.

⁵⁹ Костић наводи и да је прву варијанту песме записао управо Орфелин у *Петру Великом*, а да се затим записи различитих варијаната могу пратити од 1775. па до краја 19. века (в. Костић 2010: 266).

Најзад стижемо до много пута помињаних земаља, која су имале највећи утицај на Петрове реформе - западноевропских. Оне се испрва показују само у позитивном светлу, али имају и другу страну (имаголошке) медаље. Оно што је Петра привукло овим земљама и народима су, између осталог, утисци са путовања, те се наводи да се „цару Петру пружила најбоља прилика да се распита о стању у европским државама и односима међу европским народима и да упозна њихове обичаје и понашање“ (Орфелин 1970а: 254).

Немци су оставили можда и најјачи утисак на Петра Великог, али о њима не добијемо много слика погодних за анализу. Руска пешадија образовала по угледу на немачку (пруску, пре свега), било је уобичајено да се носе „немачка“ одела, а чак је и пошта организована по угледу на немачку (термин „немачки“ је, као што смо већ навели неколико пута, код Орфелина синоним за све европске утицаје у руској војној обуци). На путовању кроз Европу, руски цар и посланство стижу и до Кенигзберга:

„Када су се посланици приближили Кенигзбергу, у сусрет им је изишао курфирстов церемонијал-мајстор фон Безер код места Таплак да би се с њима договорио о церемонијалу, и да се истовремено из њихових акредитива увери у њихове чинове. И како су у њима они имали својство званичних посланика, а таквих на брандербуршком курфирстовом двору још никада није било, курфирст је одлучио да то посланство дочека с таквим сјајем и славом, с каквим би морао да дочека и самог руског цара у званичној посети“ (Орфелин 1970а: 247).

Након овога следи детаљан опис пријема руског посланства од стране немачких званичника, у свом сјају и раскоши, што производи изузетно позитиван утисак (в. Орфелин 1970а: 248-250), а одговара и пишчевом барокном стилу. Када је реч о осаманестовековним Холанђанима, пре сусрета са њима наводи се следеће:

„Пре него што је посланство стигло у Холандију, цар Петар је послао Генералним Државама Уједињених Недејландска једно писмо, датирано у Москви, саопштавајући њиховим највишим личностима разлоге који су га навели да им упути ово изванредно посланство. Затим, узевши са собом неколико племића, одјахао је напред с поштом у Амстердам, град који је тако нестрпљиво желео да види“ (Орфелин 1970а: 252-253).

Већ смо имали прилике да споменемо да је цар Петар путовао без својих царских обележја, желећи да без велике помпе и из прве руке научи вештине погодне за развој руске државе. Тако и у овом случају, цар са неколико племића одлази у Амстердам, не објавивши ко је, а писац преноси његове прве утиске:

„Немогуће је у потпуности описати његово дивљење, праћено неизрецивом радошћу, када је угледао оно што је више од свега желео да види, то јест мноштво бродских мајстора, разних бродова, вештину њиховог грађења и стално усавршавање у томе. Он је изволео да одмах обуче одело какво су носили холандски бродоградитељи, купио је барку и, направивши за њу катарку својим рукама, почео је да прави све

делове од којих се састоји једна лађа и одредио себи да у свему живи као сардамски бродски тесари“ (Орфелин 1970а: 253).

Осим бродоградње, „цар није заборавио ни да у Амстердаму изучава анатомију и хируршке вештине, инжењерство, географију и експерименталну физику. Тамо није било ниједне науке, ниједног заната, којим се он није бавио, а у многим је стекао и основна знања“ (Орфелин 1970а: 256). И поред раскошног пријема којим је руско посланство дочекано и у Низоземској, Петрово одушевљење је у највећој мери остало резервисано за техничка и научна достигнућа. Преносимо и ове церемоније, које су могле бити узор за касније Петрове раскошне свечаности:

„Велико посланство, међутим, званично је ушло у Хаг, куда је, оставивши секиру, тајно отпутовао и сам цар Петар да би видео церемонију приликом дочека и аудијенције код намесника енглеског краља Вилхелма III у тим провинцијама. У држави Уједињених Неделанда посланство је примљено са свим формалностима и почастима које су још увеличане тиме што се баш у то време у Ризвику, на Конгресу мира задесило много опуномоћених посланика који су својим угледним визитама указали част великом руском посланству“ (Орфелин 1970а: 254).

Након Холандије, Петар Велики се упућује у Енглеску, где долази са истим циљем као и у претходне земље:

„Почетком 1698. године цар Петар је кренуо у Енглеску јахтом коју му је послао енглески краљ. Стигавши 10. јануара у главни град Енглеске, у пратњи три ратна брода које му је такође послао краљ, одржао је више конференција са краљем. Живео је, међутим, како у Холандији тако и у Енглеској. Обилази је фабрике оружја и друге радионице, прихватајући се свугде посла“ (Орфелин 1970а: 256).

И поред раскоши која му се и овде нуди, он акценат ставља на оно што ће у будућности бити корисније за руску државу. И у Енглеској цар се учи бродоградњи, што примећује и енглески краљ [Вилијем III Орански, оп. а.]:

„Да би му учинио поклон по жељи, а да то буде и образац уметности, због чега је Петар и дошао да учи, краљ Вилхелм му је поклатио дивну јахту. Поред тога, откривши у њему беспримерну љубав према поморству, краљ је наредио да су у његову част приреди поморска битка“ (Орфелин 1970а: 256).

Петра Великог овај поклон одушевљава, а после приказивања вештина енглеске флоте, цар „се није стидео да каже да позив енглеског адмирала претпоставља позиву руског цара. Тако је снажно био заљубљен у поморство“ (Орфелин 1970а: 256).

Након Енглеске „цар је поново прешао у Холандију да би пошао у Немачку и Италију и да би у тим земљама потражио оно што ће допринети његовом усавршавању и просвећивању његовог народа“ (Орфелин 1970а: 256). Као што се Петар старао да „пренесе разне вештине у своју државу, о томе су водили бригу и млади племићи који су путовали по Италији“ (Орфелин 1970а: 257). И тамо су примљени у стилу претходно

споменутих европских владара:

„Венецијански Савет указао је овом посланству изванредно поштовање, излазећи им у сусрет у свему што су тражили за добро Руске државе. Из Венеције су отпутовали у Рим, где их је примио папа Иноћентије Дванаести са свим почастима и љубављу и поклонио им разне старе предмете. Из Рима су пошли у Напуљ, а одатле у Малту, где их је велики мајстор такође дочекао веома свечано, а вођу посланства, баш на сам празник Силаска Светог Духа, у присуству многих кавалера одликовао је Малтешким орденом, и све изванредно угостио“ (Орфелин 1970а: 257).

Осим ових утисака, о царевом посети Италији Орфелин не записује много тога, а и у епизоди о путовању по Аустрији, осим поменутог бала који је приредио цар Леополд, записује само да је „Његово Царско Величанство [...] са својим посланством дочекано са славом и сјајем који припадају једном тако значајном савезнику и присном пријатељу његовог цезарског величанства“ (Орфелин 1970а: 258). Наредни цитат може сажето представљати закључак Петровог путешества:

„Ниједна држава, ниједан знатнији град у Германији није остао у коме његово царско величанство, Петар Велики, није био. У Холандији је учио бродоградњу. Енглеска му је пружила наставу у грађењу бродова по цртежима, и у оба случаја достигао се савршенство у морепловству; од Германије узео је регулу сувоземне војске. Поврх тога, како Холандија и Енглеска, тако и цела Германија, дали су му разне художнике, разне мајсторе и разне учене људе који су имали да уче његове поданике свему што се њихова добра тицало“ (Орфелин 1970б: 130).

Он је у те земље отишао са одређеном намером и сликом, која га није разочарала. Читаво путовање, осим посете Риги, прошло је у тону царевог одушевљења Западном Европом. У другој прилици одлучује да посети још једну од предводница развијених земаља, Француску:

„Остала је још Француска, у којој још није био, и чија је толика слава увећавала у њему радозналост да је види, нарочито њену престоницу Париз. Због тога, поновивши свом сенату раније своје наредбе и узевши са собом министре, кнеза Куракина, кнеза Долгоруког, вицеканцелара барона Шафирова и посланика Петра Толстоја, отпутова из Холандије почетком априла месеца у Француску“ (Орфелин 1970б: 129-130).

И у Француску долази, дакле, са истим предубеђењем, али и циљем као и у претходно наведене државе (в. Орфелин 1970б: 130). Посећује француске фабрике, мајсторе, произвођаче, парламент односно све оно што је сматрао корисним за даљи развој руске државе.

Ги Метан записује да термин „цивилизација“ почиње да се употребљава у 18. веку, када је означавао „узвишени ниво материјалног, интелектуалног и моралног развитка, који представља врхунац успињања људске врсте од стања дивљаштва“ (према Метан 2017: 155). Ова дефиниција односила се у потпуности на

западноевропске земље, чије смо слике могли да запазимо у претходним сегментима. Орфелинови описи приказују супериорност Запада готово у сваком смислу – техничком, архитектонском, уметничком, образовном. Према Орфелину, Петар Велики у овим земљама види будућу Русију и идеал просвећености. Западне земље воде рачуна да сваки детаљ страном госту буде задивљујућ, испуњавају му жеље и пристају на његову игру „да ли је цар заиста присутан међу гостима с Истока“ јер то доприноси учвршћивању њиховог статуса легитимних носилаца технолошког и научног прогреса (Орфелинов херој воли да путује инкогнито, иако његов идентитет уопште није тајна за његове холандске, енглеске и француске домаћине).

О посети француском парламенту већ смо изнели неколико напомена, а анегдота са сорбонским учитељим показује да је слика Другог, у овом случају, комплекснија него што се чини. Цар јесте одушевљен француским постигнућима, али постоји разлика која се оцртава између два народа. Један је европски и католички, а други православни, а европски није у потпуности. Издваја се још једна слика, која такође говори о стању у француској држави:

„Овај премудри Владар посматрао је, међутим, стање француске трговине, војске, обичаје, понашање, законе, и све што се на државу односи. Академију париску није заборављао. Јуна 19. изволео је да јој учини част својим високим присуством. А она се украсила оним што је имала најновије и најзанимљивије у експериментима и машинама које је он с крајњом усрдношћу разгледао“ (Орфелин 1970б: 133).

Овој слојевитој слици, пуној међусобног неразумевања, придружује се својим записима француски историчар Лакомбе, који пише о бици Руса са Швеђанима, а за кога Орфелин у фусноти наводи да „пун француског духа, ни сам није знао шта пише, прву битку је прећутао, а другу је описао нетачно, Французи су углавном произвољни у писању историја“ (Орфелин 1970а: 323). Величини француског образовања и идеја, према томе, придружује се наклоност римској цркви, али и чињенична произвољност и историјска субјективност. Иста оптужба упућена је и на рачун немачких историчара, што помрачује слику Немаца, као првог међу једнаким народима на које се Петар Велики угледа, те Орфелин записује следеће о немачком историчару Авентину:

„Но колико се човек може ослонити на овог историчара, препуштам другима да оцене, зато што он, као и писац Универзалне хронике, не само што инсистира на заједничком пореклу Немаца и Сармата него свом немачком народу даје првенство и старешинство над свим осталим европским народима“ (Орфелин 1970а: 80).

Нећемо навести да се исто може рећи и за Орфелина када пише о Словенима или Русима, али засигурно се, по линији (недовољне) објективности, креће у истом смеру. Слика осталих европских народа се мења када дође до промена у политици

земаља. Док је Шведска представљала највећу претњу по европске земље, дотле се Русија чинила доброћудним комшијом и спасиоцем. Са слабљењем шведске силе, слаби и подршка Русији, и западноевропске земље почињу да је доживљавају као претњу. У том смислу „краљ пруски, краљ дански, краљ пољски и хановерски курфирст најпре су тражили од [цара Петра] помоћ ради истеривања Карла Дванаестог из Помераније, или чак да уз помоћ руског оружја узмогну стећи шведске земље“, али са променама статуса сила „прва двојица нису више тражила руску помоћ, а курфирст хановерски тежио је томе да истера руску војску из Немачке“ (Орфелин 1970б: 118). Чак су и „брак царева синовице с мекленбуршким херцогом и увећавање царева моћи у Германији, на мору и на копну, изазвали [...] према цару сумњу код свих немачких и поморских сила“ (Орфелин 1970б: 118).

Орфелиновом прозорљивом хероју постало је убрзо јасно шта се дешава, а „по томе што се уопште нису обазирали на његове молбе и на сву помоћ добијену од њега за освајање шведских земаља, закључио је да они не желе да му допусте слободно кретање на Балтичком мору“ (Орфелин 1970б: 119), те следи одлука да „Данезу такође није хтео допустити да се уништењем моћи Шведске круне осили, и зато реши да их остави у замешатељству, а сам да гледа своје интересе онако како су они до тада гледали своје“ (Орфелин 1970б: 119). Од пријатељских европских сила, са раскошним пријемима и слањем поклона и мајстора, настали су себични супарници. Орфелин наставља:

„Ово саопштење није нимало одговарало намери горе поменутих сила. Од напада на Шканију те јесени они су очекивали да ће краљ шведски брже и лакше бити принуђен да им остави земље које су већ освојили, а уз то, по потпуном њиховом одржању и после освајања Шканије, они би били у стању не само сједињеним снагама својим срамно изгнати цара из Мекленбурга и следствено из целе Германије већ му и на самом Балтичком мору прописивати шта да чини. Због тога је краљ дански смишљао сва средства да приволи цара на напад против Шканије. Енглески посланик и адмирал настојали су исто, али тог преискусног духа није било могуће обманути, и колико се ствар више одуговлачила, утолико су мање могли да прикрију пред њим своје замисли, највише стога што су га и Енглез и Прус јако наговарали на то, а ниједан од њих није се тога ни дотаћи хтео“ (Орфелин 1970б: 120).

Западне силе кују план како да уједно поврате своје земље, али и да осујете евентуалне покушаје ширења утицаја Русије. Но, Петар Велики је, као и увек, представљен као мудрији од њих, те прозире њихове подле покушаје. На наредним страницама односи се затежу, те више нема скривеног манипулисања:

„Смештање руске војске у Мекленбургу повећало је код Енглеза и Данаца прекомерно узнемирење. Краљ енглески, као и хановерски курфирст, нису оклевали да подстакну све суседне немачке кнежеве да у Бечу од цесара као врховне главе

империјума издејствују налог за истеривање Руса из Мекленбурга“ (Орфелин 1970б: 121).

Свака страна потеже оно чиме располаже. Петар Велики показује да се не плаши тиме што не повлачи своју војску, а други се ослањају на моћне пријатеље. Он је представљен и као миротворац, онај који жели да „древну слогу васпостави“ (Орфелин 1970б: 128), док остали гледају своје интересе. До коначног разлаза долази када на шведском престолу краља Карла замењује његова сестра. У већ постојећем сукобу Шведске и Русије, западне силе овог пута заузимају шведску страну, те јој обећавају помоћ, и шаљу писмо ултиматума руском владару у коме се наводи:

„Лифландију и Финландију са свим што је цар од Шведске освојио вратити истој круни, осим Петербурга, Кронштата и Нарве, које ће цар за себе задржати ако приступи овом уговору. А ако својим непристајањем да повода за продужетак рата, дужни су сви скупа да поведу рат против њега и да га принуде не само горе поменуте провинције него и сам Петербург, Кронштат и Нарву, а исто тако Ингрију и Карелију врати Шведској, а Смоленск и Кијев уступи Пољској. Из тога пројекта види се да су поменуте Силе закључиле да присвојене шведске провинције у Германији плате Шведској руском монетом“ (Орфелин 1970б: 221).

О промишљености и лукавости ових сила сликовито говори и то што желе да плате Шведској „руском монетом“. О овом помагању, превасходно Енглеске, шведској краљици, наводи се да руски изасланици таквим поступком нису били задовољни, а спомиње се и „безобразлук енглеске господе“ (Орфелин 1970а: 235). У одговору цара Петра позива се на оно пријатељство коме смо раније сведочили (в. Орфелин 1970б: 236-237), док реплика Енглеза заправо разоткрива разлику о којој се није говорило на глас:

„И пошто је за протестантску вероисповест и трговину обе Државе, Шведске и Велике Британије, па и за цело хришћанство, сасвим убиствено да Балтичко море доспе под власт Цара Руског, због тога обећава краљ Велике Британије да ако Цар не пристане да ступи у такав мир и не врати оно што безбедности Краљевине Шведске и краљевске слободне трговине на Балтичком мору служи онако као пре овог рата, то ће он, краљ, не само помоћ обећану овим уговором дати него ће се још постарати да и своје савезнике склони да и они дају Шведској своју помоћ против Цара“ (Орфелин 1970б: 241).

До изражаја долази руска „не-западна“ вероисповест, тачније православна, која је одједном убиствена и претећа за цело хришћанство. Наравно, никада није реч о територијама и борби за моћ и превласт, већ о (политички исконструисаним) вишим циљевима, попут вере. Ниједна страна не говори шта јој је конкретно на уму, већ се амбиције свих увијају у разне врсте идеологија, по потреби, и по тренутној моћи. Напослетку је између Шведске и Русије закључено примирје, „и тиме господи Енглезима и другим новим шведским савезницима објављено да Шведска од таквих

савезника, који стварно, не бринући о њеној заштити, прикривају обећањима своја лукавства ради одржања њених немачких провинција, помоћи више не тражи“ (Орфелин 1970б: 260). Од просвећених народа на које би се требало угледати, Орфелин је прешао пут до њиховог означавања као незахвалних (западних) подлаца који не маре за „древна“ пријатељства, чиме је главном јунаку својег дела обезбедио политички и етички алиби за све његове наредне политичке авантуре.

Други и њихова вера

Након што смо идентификовали и истражили научноистраживачку релевантност пищевих записа о вавилонски шароликом конгломерату етничких група и нација (не само европских, него и азијских), позабавићемо се посебно приказом различитих конфесија у Орфелиновом делу. О овоме смо већ понешто споменули, када смо писали о вери већине припадника руског народа – православљу, те о односу државе, тачније цара Петра са црквом и свештенством.

Када је реч о другим вероисповестима у Русији, Орфелин наводи да је „мало [...] држава које се могу похвалити тако великом слободом у вероисповести и таквим, потпуно слободним, јавним исповедањем вере, као што је то у овој Држави. Народ веома радо прихвата стране обичаје, и зато је срећан“ (Орфелин 1970а: 22), а на другом месту пише:

„Поред грчко-руске вероисповести у Русији има још много других вера, као: римокатоличка, јерменска, лутеранска, калвинска, енглеска, муслиманска и паганска. Римокатолици, лутеранци, калвинисти, Енглези и Јермени имају своје сопствене цркве и могу слободно да исповедају веру, само им је забрањено да имају манастире, а језуитима и Јеврејима, наравно, забрањено је да живе у Русији“ (Орфелин 1970а: 62-63).

Одмах запада за око реченица да је „језуитима и Јеврејима, *наравно* (мој курзив, Д. Т.), забрањено да живе у Русији“, чак и више стога што после овога не следи никакво објашњење. На другом месту у књизи сазнајемо један део решења ове загонетке. Језуитима је било дозвољено да живе у Русији, док се нису погоршали односи руске и хабзбуршке државе, након чега су били протерани. Остаје питање зашто су баш Језуити протерани, а разлог се опет може наћи у сукобу православне и католичке вере. Језуитски ред је био познат по свом милитантно ревносном мисионарском раду, чији је акценат био на преобраћању становништва у католичку веру. Овај ред није деловао само у Русији – били су злогласни и на просторима

Ћесарске међу православним живљем, а стигли су чак и до Кине. За Јевреје се очигледно подразумевало да нису добродошли, а славеносрпски аутор не сматра да је потребно дати подробније објашњење. У 19. веку најпознатији теоретичар расијализма, Ренан, расправља о семитским народима и увек их „описује негативно, односно истицањем онога што им у односу на Индоевропљане недостаје“ (Todorov 1994: 147), што је вид типичне осамнаестовековне и деветнаестовековне (расистичке) конструкције слике о Другом (Други је увек онај који је другачији од нас, да парафразирамо Ренанов став). Ренан је своју теорију морао засновати на претходно постојећим представама, а Орфелиново дело индискретно доказује да су оне биле општеприхваћене у тадашњој Европи. Прецизније, антисемитизам није представљао друштено непожељан феномен чак ни током епохе европског просветитељства, тако да се с њим можемо срести код готово свих аутора, који су предмет нашег истраживачког рада.

Интересантан је пример великог кнеза Владимира Свјатославича, који је имао „много жена, и желећи да има жене свих вера, не само што се клањао разним идолима него је због своје склоности према женама и наложницама хтео и да исповеда разне вере“ (Орфелин 1970а: 98). То је био повод мисионарима различитих вера да покушају да великог кнеза преобрате баш у своју веру, јер се подразумева да би се њему прикључио и знатан број поданика.⁶⁰ Када је реч о исламу, кнезу се допало „што тај закон дозвољава много жена и раскош, само уплашило га је обрезивање“ (Орфелин 1970а: 99). Код јудаизма га је такође уплашило обрезивање, а јеврејским посланицима је поручио, на њихову изјаву да „их је Бог, разљућен греховима њиховим праотаца, расејао и разбацао по целом свету“ (Орфелин 1970а: 99), да њихова вера мора бити погрешна, те их је упитао: „Желите ли ви да нас привучете својој вери зато да бисте имали другове у вашој презреној беди, и да бисмо и ми, тако као и ви, од Бога били кажњени и по целом свету растурени?“ (Орфелин 1970а: 99). Када Тодоров пише о расијализму и антисемитизму, најчешће се позива на Ренана, који тврди да се семитска раса „распознаје готово једино по негативним обележјима: она нема ни митологије, ни епа, ни науке, нема ни филозофије, ни фикције, ни ликовних уметности, ни грађанског живота“ (према Todorov 1994: 147), те да је „због претеране тежње ка јединству, у потпуности је лишила себе сложености и нијанси“ (према Todorov 1994: 147). Захарија

⁶⁰ Читава прича, како ћемо видети и у наставку, изузетно подсећа на Павићев *Хазарски речник*, а имајући у виду да је Павићу Орфелиново дело било познато, чак је и за издање које ми користимо написао поговор, не би било зачуђујуће да је Павић у овом делу пронашао бар део инспирације за свој најуспешнији роман.

Орфелин не налази за сходно да Јевреје слика у детаљима, али их такође карактерише по негативном принципу. Бог их је разбацао по свету јер је разљућен, они су грешни и њихова је вера погрешна. Католичку веру је велики кнез одбио јер су његови предачи увек били наклоњени православној, те ће се и он, уколико се одлучи за хришћанство, приклонити тој струји. Од свих посланика, само је „Филозоф Константин имао је у својој мисији нешто више успеха“ (Орфелин 1970а: 99). Ипак, како није могао одмах одлучи, послао је своје људе да оду у друге земље и поднесу му извештаје о поменутиим религијама:

„Код муслимана смо видели веома досадно богослужење. У празној и ничим неукрашеној џамији, верници стоје тужни и као да су залутали или нешто изгубили. Распојасују се и спуштају скутове. Час се дижу, час опет седе на земљу. Клањају се са запрепашћеним изразом на лицу. Потом приседну на земљу, спусте браде наниже, дуго размишљају, онда одједном, као да су полудели, огледају се на све стране. Потом опет као суманути веома брзо се дижу са земље и неколико минута стоје затворених очију. Човеку је тешко да их гледа, јер сви покрети које чине у џамији више приличе људима лишеним ума, него нормалним. У Риму, мада је службени обред прописанији, ипак нема таквог реда, таквог умилног певања и црквених украса као што смо код Грка видели, када смо у Цариграду били уведени у цркву Свете Софије, коју је изградио велики цар Јустинијан у славу божје премудрости. Великолепни украси, златни прибори, скупоцена опрема и лепота која приличи свештеницима, мирисне кадионице, сјај упаљених свећњака, умерено мољење, усрдни уздаси народа. Били смо толико усхићени да смо помислили да нас је нека божанска сила довела у небеско насеље пуно узвишених лепота. Наше срце је осећало истинско уживање, и како је и сада њиме испуњено, приморава нас, Господару, да те молимо за милост. Ми не можемо више у овом мраку да останемо, већ желимо и молимо да нам се дозволи да у Грчкој примимо веру и грађанство“ (Орфелин 1970а: 99-100).

Муслимани се проглашавају досадним и лишеним ума, у Риму недостаје украса и лепог певања,⁶¹ а Јевреји нису завредели ни помена, њихова вера у старту је отписана као инфериорна, зато што је изгубила своје архитектонски раскошно средиште након уништења Другог храма, још у првом веку нове ере. Само је црква Свете Софије довољно архитектонски и сценографски импресивна, а њени верници су (наводно) срећни. Великом кнезу се износе само визуелни и уопштено спољни утисци: количина украса, начин певања и понашања верника. Не расправља се о суштини тих религија, те се чини да се руски кнез и бољари напоследку одлучују за православну веру само зато што је Света Софија била најлепше украшена. Иако ова епизода првенствено има за циљ да покаже како се велики кнез одлучио за православну веру, те како је она у сваком смислу боља од других, разлози за то су нехотично комични. Запазићемо и да се јеврејска вера одмах одбацује, а она се у току текста и иначе без нарочитих

⁶¹ У наведеној епизоди се наводи недостатак лепог певања у Италији, а нешто касније у делу, када се приповеда о владавини цара Фјодора, наводи се и да је он у руске цркве увео „вишегласно певање по италијанским нотама, а не по нотама које су користили турски Грци“ (Орфелин 1970а: 182).

образложења дискредитује, попут примера који смо већ навели, када писац наводи да Јеврејима *наравно* није дозвољен боравак у Русији. Муслиманска вера се представља као вера без смисла и утеха за неурачунљиве, а у обзир се узима вероватно само због моћи коју у то време има Отоманско Царство. Када је реч о хришћанским конгрегацијама, мада на католичанство нема нарочитих замерки, православљу се ипак даје примат.

Према нехришћанским верама се поступа као према варварским и у другим приликама. Орфелин тврди се да „народи муслиманске и паганске вере такође имају слободу своје вероисповести, али им се шаљу руски проповедници божије вере“ (Орфелин 1970а: 63), у чему се постиже и одређени успех, па се наводи да су Лапонци скоро сви покрштени, а и више хиљада Остјака, Черемиса, Чуваша и Мордвљана (в. Орфелин 1970а: 63). Покрштени се насељавају у места са већински руским становништвом „да би се они који постану побожни одвикли од својих дивљих и скоро животињских обичаја и карактера и одвратили од сујеверја“ (Орфелин 1970а: 63). Тодоров наводи да је „главни разлог тог назадовања једних, а дубоко укорењеног варварства других [...] вера која влада у том делу света, то јест ислам“ (Тодоров 1994: 291), што доказује и Орфелинов текст, упркос, односно управо због његове русофилске необјективности. Деца покрштених се одводе у школе да „уче не само руски језик и лепо понашање него и основе православне вере, да би их потом могли слати као проповеднике међу њихову браћу да их наговарају да приме божју веру“ (Орфелин 1970а: 63). У оваквом понашању Орфелин не запажа никакав проблем, те се чак и чини као да је то природан след ствари, те да руски мисионари чине услугу поменутих народима и избављају их из дивљаштва. Они се од дивљака и животиња преобраћају у цивилизоване људе, а „подређена раса⁶² нема у себи способност да зна шта је за њу добро“ (Said 2008: 54). Слична ситуација дешава се и при разговору цара Петра са сибирским архиепископом Филофејем. Наводи се да је цару било „познато да у Сибиру има много народа који живе у мраку безбожништва, па је изволео да поразговара са архиепископом о начину на који би се ти народи могли привући Светом јеванђељу“ (Орфелин 1970а: 440), а да је архиепископ приступио том послу „тако усрдно да је, мада те године није привукао Христу више од десетак душа, за време од пет година крстио више од пет хиљада тих Осјака који су се насељавали у руским местима, а своју децу давали у школе да уче хришћанство и руски језик“ (Орфелин 1970а: 441). Тодоров

⁶² У овом случају народ.

поводом колонијалних освајања, а сматрамо да се исти принцип може применити и на осамнаестовековни текст који анализирамо, тврди да приписивање колонијалне експанзије „хуманистичком програму извоза просветитељске мисли значи узимати здраво за готово оно што је било само пропаганда; покушај, најчешће трапав, да се фарбањем фасаде неке зграде замаскира њена стварна намена“ (Тodorov 1994: 79). Колонијалисти, као и у овом случају Руси, желе послушне поданике, оне који ће слушати шта су њихова деца научила у руским школама.

Са друге стране, када католички изасланици покушавају да Петра и Русију преобрате у католичанство, на то се не гледа тако благонаклоно.⁶³ О царевом доласку у Италију, Орфелин пише да се посебно за то „припремао папа, уљуљкујући се надом да ће том приликом тог јединог монарха који је остао уз побожну Источну цркву привући Римском савезу, а још више себи“ (Орфелин 1970а: 260). Са друге стране, Петар у Рим жели да дође из следећег разлога:

„[З]ато да би видео тај најстарији и по многим реткостима и зградама достојним пажње и дивљења богат град у коме су живели толики славни цезари, велике војсковође и војници и заседали премудри сенати, а бројни мученици својом крвљу доказивали истину, и, поред тога, да се поклони гробовима светих врховних апостола“ (Орфелин 1970а: 260).

Сличан одбор за дочек Петра чека и у Француској, на Сорбони. Орфелин пише да су се сорбонски учитељи „почели заваравати“ (Орфелин 1970б: 133) да ће успети у ономе у чему чак ни папе нису, да сједине римску и грчку цркву. Наставља у истом маниру, те записује да су та „превелебна господа теолози врло добро знали да је прво хришћанство имало почетак свој на Истоку, и да се оданде преко азијатских Грка не само на Запад него и у свему свету раширило“ (Орфелин 1970б: 133), као и да су „први црквени оци и учитељи, први врховни сабори, црквени устави, обреди и закони“ такође потекли са Истока. Иако Орфелин наизглед о сорбонским учитељима пише са поштовањем, и те како је приметна иронија у његовом писању. Учитељи се заваравaju, а назива их и господом, која врло добро зна како стоје ствари. Изражена је увереност да се православна вера неће приклонити католичкој. Петар потом прихвата писмо које они упућују руским црквеним властима, те им га и даје на разматрање. Руско свештенство, подразумева се, инсистира на исправности и првенству источне цркве, од

⁶³ Иста врста несталности у мерилима се показује и на примеру издајника Јакушке. При тријумфалном уласку руске војске у Москву, њега посрамљују тако што га приказују народу као издајника, а на плочи на његовим грудима бива урезано: „Овај злочинац четири пута је променио веру и издао Бога и цео народ“. Потом се наводи да је он „прво био римске вере, затим је постао протестант, онда је примио грчку, и најзад муслиманску веру“, те да је за „своје издајство добио [...] заслужену казну у Москви и глава му је набијена на колац“ (Орфелин 1970а: 236).

које су се све потоње отцепиле:

„[Н]еки су се и расрдили на речи којима су учитељи сорбонски подстицали монарха руског да приведе народ свој 'светлости Истине' и да га потчини 'Царству Исуса Христа', - као да се тај народ налазио у тами неверја и, следствено, ван хришћанства, које, међутим, Руси тачно по учењу Христовом уче“ (Орфелин 1970б: 135).

Додају и то да се противе првенству папе, који је, по њиховом мишљењу, једнак свим другим патријарсима, а на примедбу да су чак и неки свештеници православне вере признали учење католика одговорили су да су „неки Грци и говорили по мишљењу Латина“ и да су били „отровани оспеном, и уз то многи ради достојанства и пара били су улизице двора римског“ (Орфелин 1970б: 137). Напоследку, писмо сорбонских учитеља се одбацује и према њему, како свештенство, тако и сам цар Петар, исказују презир. Премда су језуити имали слободну могућност вероисповести на територији руске државе, по сукобу цара Петра са аустријским цесаром, издаје се наредба да је они морају напустити. Као разлог наводи се следеће: „Пошто су штетне њихове сплетке и то колико се они радо мешају у државне послове – свету довољно познати“ (Орфелин 1970б: 225). Ово поглавље завршићемо тако што ћемо скренути пажњу на црнохуморну епизоду из дворског живота, која одлично илуструје какав је заиста био статус „туђих“ вера у Русији почетком 18. века, а посебно догматски „супериорне“ римокатоличке цркве. Наиме, Петар Велики се „забављао [...] постављајући своју дворску будалу на достојанство папско, да посрами оне који то достојанство обожавају“ (Орфелин 1970б: 137).

Петар Велики и европске игре престола

Посматрано из савремене књижевноисторијске перспективе, чини се да је читава биографија Петра Великог у Орфелиновом делу представљена као својеврсна игра моћи, па су и слике Другог грађене на основу пишчевих сазнања о геополитичком утицају Русије у Европи и Азији. Наравно, од приказаног става цара Петра о Европљанима, важније је како српски писац проблематизује односе између Истока и Запада. Стога смо много простора посветили ауто-слици Русије, реформама и религији, као и интеракцији са другим земљама. Орфелин је био свестан да се идеал државе, због тренутне расподеле моћи, налазио у Западној Европи. Зато се тим вредностима у петровској Русији толико тежило, а оно што је од тих вредности најдаље, а притом има код себе најмању количину моћи, највише је дискредитовано, и на то се гледа као на

заоставштину дивљака, што су азијски, али и понеки европски народи који у том тренутку немају суверене државе. Потом у *Житију Петра Великог* негативна слика прелази на оне који имају моћ, али не испуњавају тренутне идеале европске државе – то је најпре Турска, а у мањој мери Кина и Персија, јер за тренутну руску друштвено-политичку ситуацију не представљају претњу. Турској Орфелин нерадо признаје моћ, а по потреби се и наглашава величина турских султана или њихове војске. Када се са Турском уђе у рат, или када се по Европи траже савезници у борби против султана, постају „изненада“ доминантне све негативне стереотипне представе о Турцима, од варварства, до идолопоклонства и угњетавања слабијих, услед чега су Турци Орфелинови „омиљени“ негативни јунаци. Тек потом долазе на ред најопаснији непријатељи Русије – суседи – Швеђани и Пољаци, који су представљени у негативном светлу, чини се, баш зато што се граниче са руском државом. Народи блиски Русији по језику и вери, али највише по (не)верности, одликују се управо тим особинама, али се на њих не угледа, него се гледа као на верне следбенике. Тек на крају долазе на ред много пута глорификовани западноевропски народи. Идентификујући се с главним јунаком свог дела, Орфелин непрестано истиче да би се на њих треба угледати, јер су њихове државе су без премца, мајстори и научници постижу више него ико на свету, а њихова постигнућа у области поморства и војске су задивљујућа. Са друге стране, слике српског писца о цивилизованој Европи прошле су у анализираном делу кроз велики „имаготипски“ преображај. То нас доводи до закључка о комично-апсурдној Орфелиновој представи о Западу, јер племенити пријатељи младог Петра Великог, постају вероломници и незахвалници у завршним епизодама царевог живота, нарочито од тренутка када Русија постане војна и политичка суперсила, равна Прусској, Француској и Енглеској. Уопштено, чини да је сваки поступак (митологизованог) владара-апсолутисте, из српског осамнаестовековног књижевног остварења, поједностављено оправдан жељом за политичком доминацијом сопственог народа, на штету других, или како Дисеринк наводи, сасвим у складу с нашим запажањима о лику руског цара из Орфелиновог дела:

„И зашто се, напосљетку, не би смјело отворено признати и истакнути да су с функцијама тих имаготипских структура повезани политички комплекси који очито надилазе 'књижевно' и које може разјаснити управо специфична компаратистичко-имаголошка анализа?“ (Dyserinck 2009: 64)

Ћесарски капетан – руски генерал-мајор Симеон Пишчевић

Имаголошка анализа, нарочито ако јој прибегавамо приликом истраживања старијих токова књижевне баштине, мора укључити ширу културноисторијску перспективу, па чак и наизглед превазиђене (позитивистичке) моделе интерпретације попут истраживања биографије аутора, односно његовог социјалног статуса, а не само жанра у којем нам представља своје дело. У случају Симеона Пишчевића, ради се о жанру мемоара, или шире речено – документарно-уметничкој прози аутора из 18. века, који сведочи о догађајима у двама царствима, у времену у којем цветају идеје просветитељства, и где читалачко искуство, можда и несвесно, намеће писцу одлике поетике сентиментализма. Као што је познато, праунук Симеона Пишчевића, Александар Платонович Пишчевић, мемоаре Симеона и Александра Пишчевића, уступио је руском историчару и слависти Нилу Попову, што је довело до првог (руског) издања *Мемоара* 1884. године (в. Ђурић 2018: 52). Осим *Мемоара*, Пишчевић је написао и *Историју српског народа*, коју је највероватније писао упоредо са *Мемоарима*, вероватно и много дуже (в. Ђурић 2018: 57), а која је у српском издању објављена тек 2018. године.

О Симеону Пишчевићу, рођеном 1731. године, највише ћемо сазнати из његових сопствених мемоара, но како их не можемо посматрати у потпуности као историографски извор, првенствено због неизбежне субјективности аутора, било је неопходно о њему се извести из више научнорелевантних извора. Док Ђорђе Ђурић одмах наводи да је Симеон Пишчевић био „капетан у 'ћесарској' војсци и генерал-мајор и георгијевски кавалир руске армије“ (Ђурић 2018: 12), Милорад Павић сматра да је недовољно излагање о Пишчевићима отпочети Симеоновим рођењем, већ да је важно говорити и о његовим коренима: „Пореклом из Паштровића, у време Велике сеобе 1690. године Пишчевићи су већ били у аустријској војној служби[...] Почетком XVIII века Пишчевићи су се били већ одомаћили у овим крајевима и уживали су углед старе војничке породице“ (Павић 1973: 248). Сам Пишчевић неколико пута наводи и да потиче „из старе племичке породице, као што се из родослова јасно види“ (Пишчевић 1963:7).⁶⁴ Породица Пишчевић је, до Симеоновог ступања у аустријску војну службу, имала иза себе вишедеценијско искуство живота и војевања у Аустријској монархији.

⁶⁴ Статус породице је био незанемарљив из перспективе Симеона Пишчевића, што је довело до тога да данас имамо драгоцене записе о појединим историјским личностима попут патријарха Арсенија Четвртог Јовановића Шакабенте (в. Пишчевић 1963: 73). На овакво поимање могла је утицати

Ток Симеоновог детињства и младости, које и сам описује, обележен је градњом личности образоване по европском, просветитељском моделу. Мирјана Д. Стефановић наводи да је Пишчевићево детињство „проведено у школовању, мање-више редовном и систематичном, па му детаљисање животних чињеница креће од завршетка војне школе у осјечкој тврђави“ (Стефановић 2013: 12). Пишчевић сведочи да је, по жељи родитеља, његово образовање почело већ у петој години, те да је од осме прешао у Петроварадински Шанац (данашњи Нови Сад), где је наставио своје образовање (в. Пишчевић 1963: 7). Одатле је са ујаком Секулом Витковићем прешао у Беч, где је учио, чини се, најзначајнији предмет од свих – немачки језик (в. Пишчевић 1963: 8). Пошто у сегединску гимназију није примљен због неодговарајуће вероисповести, своје школско образовање наставља, а са њиме и завршава, код једног учитеља у том граду (в. Пишчевић 1963: 8). Након тога, по очевој жељи, одлази у Осечку тврђаву, да би се учио војном занату. Овакво окружење било је погодно за развој ставова које нам у *Мемоарима* представља сам Пишчевић, а о којима Павић запажа следеће:

„Он је рационалист по убеђењу, али дидактичарских амбиција нема; за њега су идеје просвећености нешто несумњиво и очигледно, што не доказује и што нема намеру никоме да сугерира. Просвета је у савременом му свету имератив тренутка и он са тих позиција захтева већу бригу око образовања, жели у својим књигама да буде од користи свом народу, често говори о успесима у животу које образовање доноси, напада употребу латинског језика у цркви и аустријској и мађарској администрацији, сматрајући да је све то потребно учинити приступачним широким круговима непросвећених, који говоре само немачки или словенски“ (Павић 1973: 289).

Пишчевић се заиста издваја као писац који у потпуности одговара токовима своје епохе. Приклања се идејама просветитељства и рационализма (Бошко Петровић га чак назива првим рационалистом у Срба (в. Петровић 1998: 25)), а значај придаје и свом народу, што се ипак највише види у његовој *Историји српског народа*, о којој говори и у *Мемоарима* (в. Пишчевић 1963: 3). У његовом писању приметне су и одлике сентиментализма, а о стилским преплитањима у *Мемоарима*, Јелена Беоковић пише:

Пишчевићева породица, што се може закључити и из инсистирања мајке да Симеон ожени Дафину, ћерку пуковника Атанасија Рашковића и патријархове сестре. На Симеонову неодлучност, мајка говори: „Она је из најбоље породице у нашем народу, а и отац јој је велик човек и велик господин и може нам увек бити од помоћи“ (Пишчевић 1963: 74). Лаза Чурчић наводи да је овом женидбом Симеонова мајка ородила „Витковиће и Пишчевиће, Херцеговце, досељенике из прве велике сеобе, са Рашковићима и Јовановићима – Шакабентама, из Старог Влаха, из друге сеобе“ (Чурчић 1999: 435). Пјер Серна пише да „племић има предност чврстог правног статуса, 'доказаног' недодирљивим атрибутима. Укорјењен у историју, из које потиче његов понос (nobilitas), у друштву има престижну функцију, пореклом војну, везану за његове моралне вредности (virtus); коначно, он је земљопоседник (certa habitatio)“ (Серна 2006: 39). Несумњиво је да је овакво виђење племића било присутно и из Пишчевићеве перспективе, те да је и то један од разлога за овакав начин писања о пореклу и племству.

„Укореењен у војничкој традицији српских граничара, а понет новим 'слатким стилем' модерног грађанског друштва, Пишчевић у својој аутобиографији спаја старо и ново – епску оданост војном позиву и славним биткама и осећајност грађанских салона“ (Беоковић 2008: 562).

Осим епизоде у којој му страдају супруга Дафина и син, сентименталистичким цртама обојен је и догађај у којој долази до повреде кочијаша, при чему, између осталог, изговара: „Гледајући га нисам могао да се уздржим од суза“ (Пишчевић 1963: 154). Слободан Владушић додаје да је поетика сентиментализма „назначена кроз присан однос са читаоцем, оваплоћен у многобројним обраћањима приповедача, који тражи од читаоца да се поистовети са јунаком у тренуцима јаких емоција“ (Владушић 2003: 588-589).

Од сентименталистичких црта су ипак (визуелно) упадљивије оне барокне, које се могу прочитати и у понашању самог Пишчевића, али и у његовим описима, па се чини да је барокни човек био део његове личности. Осим барокних црта, Павић наводи да се „једна галантна Европа на прелазу у рококо назире [...] кроз дело Симеона Пишчевића“ (Павић 1976: 132). Већ са 13 година Симеон моли оца да му купи белу перјаницу, што му он не одбија: „Чим сам узео перјаницу, заденуо сам је за чакон и сматрао да ништа лепше ни згодније од ње не може бити“ (Пишчевић 1963: 16). Био је и активан учесник друштвеног живота и тадашње моде, а о себи записује: „Доиста, ја сам био врло наочит: раст ми је био виши од средњег, лице бело, коса дуга, густа и црна као угљ“ (Пишчевић 1963: 20), због чега је привлачио пажњу дама. Барокни дух се види и у његовој љубави према игри и забави, о чему лепо сведочи епизода о гостионици у којој је толико уживао у јелу, музици и плесу (в. Пишчевић 1963: 34-35), да су пријатељи морали да се умешају: „Кад су моји другови видели да ми је из џепа изишло већ три златника, које за ручак, које за свираче, које за кафу и лимунаду, сажале се на мене и почну ме гонити да пођем“ (Пишчевић 1963: 35). Овакву појаву у српској књижевности Драгана Вукићевић описује изразом „маска кицоша“, која је фасцинирана „декором и декорумом“ (Вукићевић 2012: 348). Говорећи о описима, те о барокном осећају за детаљ и ентеријер, издваја се опис манастира код Кремсминстера, у којем описује сву раскош са којом се сусрео (в. Пишчевић 1963: 21-22), што је више пута примећено у литератури, а што Павић сажима на следећи начин:

„Он је имао око и укусу за барокно. Волео је и распознавао барокну архитектуру, барокну музику и игру, носио раскошне хусарске униформе, спомињао генеалогичку своје породице, усред рата жалио за упропашћеним жутим кавалијерским чизмама, напуштао службу у пешачким јединицама да му хусарска опрема не би пропала, лудовао за лепим коњима, жалио за пропалим каруцама, спавао на земљи да из кола не

би дизао кују са младунцима, набављао у Бечу сребрно посуђе, обожавао балове, маскарале, пријеме и осећао се као риба у води у салонима и гостионицама где има жена и музике“ (Павић 1976: 131).

О Пишчевићевом литерарном таленту говоре и реченице попут: „Сутрадан била му је сахрана, а после тога су му распродане све ствари на добош“ (Пишчевић 1963: 29), или: „Обе те реке се састају испод града, где Ин губи своје име – даље тече сам Дунав на исток“ (Пишчевић 1963: 65). Пишчевић читаоца обавештава и како је дошло до настанка његових мемоара. Боравећи у Грацу као млади ађутант, његов тадашњи помоћник Јаков Хехер га подучава да би, како би увек имао при руци записе о протеклим догађајима, требало да води дневник (в. Пишчевић 1963: 18). Пошто му се током живота „намножило тих свезака подоста“ (Пишчевић 1963: 18), а био је и сведок многих значајних догађаја, сматрао је „да би штета била да све то остане незабележено – и тако је постала ова [...] књига“ (Пишчевић 1963: 18). Неколико пута ћемо наићи на делове у којима се писац извињава што је допустио да се удаљи од релевантних догађаја и да пише о детаљима у вези са својим животом, а који нису очевидно значајни за општију слику историјског тренутка у коме се он тада налази. Исто важи и за пишчева промишљања о животу и судбини, која с времена на време допушта себи, али увек подсећа да такви пасажи нису циљ и вредност његовог дела.

Ауто-слика мемоаристе-историчара

Говорећи о имаголошкој анализи, у делу Симеона Пишчевића се, осим у представама различитих народа, присуство хетеро-слика такође најлакше запажа у његовим описима свештенства и жена. Пре ауто-слике Срба, која се може запазити већ на првим страницама *Мемоара*, морамо да се осврнемо на Пишчевићева размишљања о појмовима Словена и Срба, која су у *Мемоарима* тек у по којој реченици назначена, али су зато пажљиво обрађена у *Историји српског народа*. Аутор наводи да се сви Словени зову управо тим заједничким именом, али и да се том имену често додавало име које је означавало територију на којој су се настањивали, као и да је то случај код других европских народа, па и код Срба (в. Пишчевић 2018: 143). Наставља да су управо тако „своје име добили Бачвани, Сремци, Банаћани; по рекама Подунавци, Потисци, Поморишци, Варадинци, Карловчани, Сегединци и други. Они што ништа не знају о тим именима сматраће да су то различити народи“ (Пишчевић 2018: 143). У „једноплеменике“ Срба убраја све који говоре заједничким језиком и наводи да им је

само вера другачија (в. Пишчевић 2018: 174). Павић наводи да се Пишчевић „на безброј места у историји [...] обраћа српским или тачније својим једноплеменим читаоцима, што код њега [...] има много шире готово сасвим југословенско значење“ (Павић 1976: 105). Он такође примећује, како наводи, „Пишчевићева схватања о јединству југословенских народа“ (Павић 1976: 110), које повезују језик и обичаји, а разједињује их једино вера (в. Павић 1976: 110).

Када је реч о ауто-слици Срба, Пишчевић сведочи о свом детињству, те записује како је по њега дошао отац Стефан „с намером да [га] да на праксу у осечку тврђаву [...] ради изучавања судске и војне администрације [...] То је учинио због тога што [...] Срби, већ по својој природи, [немају] ни за шта друго толико склоности колико за војну струку“ (Пишчевић 1963: 9). По одлуци да сина поведе у рат са Французима⁶⁵, прагматични Симеонов отац, капетан Пишчевић, изјављује: „Нека ми [...] син види света а, и иначе, већ према нама својственој природи, не остаје му друго него да се почне привикавати на војну службу и тако започне своју каријеру“ (Пишчевић 1963: 10). Овај пример предодређености Срба за војну службу није усамљен, и Пишчевић са поносом истиче храброст српских војника: „Имали смо људе искусне и храбре, који су умели да буду врло брзи, и нарочито су наши српски хусари из Потиске ландмилиције врло вешто водили борбу“ (Пишчевић 1963: 43). Ђурић овим поводом записује:

„Рат као иницијација у свет одраслих мушкараца био је усуд и Симеона Пишчевића, као и бројних Срба, припадника 'национа са статусом милитарнима', пре и после њега. Национа који је био принуђен да судбину потрошних ратника доживљава као Привилегију“ (Ђурић 2018: 14).

О верности круни потврда стиже из коментара генерала фон Елфенрајха, који каже да су „верност према нашем [аустријском] двору показивали [Срби] [...] у рату са Турцима и бунама мађарских издајника, који су се са Турцима везали“ (Пишчевић 1963: 152), а морамо се присетити и херцегинје Виртембершке, коју ненадмашно дочарава Црњански у *Сеобама*,⁶⁶ при сусрету са Вуком Исаковичем, а која, у историјски релевантнијем приказу овог догађаја (Пишчевићевим *Мемоарима*) такође истиче храброст и верност српских војника (в. Пишчевић 1963: 25).⁶⁷ На овим

⁶⁵ Реч је о Рату за аустријско наслеђе (1740-1748), до којег је дошло јер су Француска и Пруска Марији Терезији оспоравале наследна права, јер је била жена (в. Ђурић 2018: 15).

⁶⁶ О Пишчевићевим *Мемоарима* како изворима за *Сеобе* Милоша Црњанског исцрпно пише Тања Поповић (в. Поповић 1993).

⁶⁷ Иако су српски војници позитивно оцењени, Јелена Бековић примећује да „ни један од српских официра у Русији није одличан војник, па би читалац у тој чињеници могао да прочита између редова

примерима ћемо приметити поклапање ауто-слике и хетеро-слике, која је суштински позитивна. Очигледни стереотип да Срби нису ничему толико вични колико војевању, свој корен може наћи у Великој сеоби, након које су Срби примљени у аустријско царство са циљем да бране аустријске границе од напада Турака. Срби који су били вољни да се преселе, примљени су у војну службу, не због тога што су за то својом националношћу предодређени, већ зато што су постојали таква потреба и договор с Хабзбурзима. Идући том линијом, Срби су, са своје стране, договор поштовали, у заузврат за права која су им доласком гарантована. Неколико генерација по доласку првих српских досељеника на просторе северно од Саве и Дунава, овај првобитни, прагматични разлог за професионализацију војне службе Срба-граничара, преточен је у стереотип да су Срби већ рођењем предодређени за ратовање.

Симеон Пишчевић истиче да је знање немачког језика у Срба била реткост, те да је то произишло „из страха да се не занемаре постови, уображавајући да би им синови, кад се одвоје од кућа, јели сваки дан меса и да би тако живећи заборавили и веру и закон, претопили се у Немце (или Шокце) и тако постали сасвим неспособни за економичан домаћи живот“ (Пишчевић 1963: 12). За овај страх од верске асимилације се не може рећи да је неоправдан. Премда су Срби тада уживали привилегије, односно гарантована су им извесна црквено-просветна права, на снази је био и план унијаћења Срба, те је разумљиво што родитељи нису хтели то додатно да потпомажу. О незнању немачког језика међу Србима, говори и Пишчевићев сусрет са руским секретаром Черњевим. Наиме, Черњев у први мах одбија његову молбу да му омогући прелазак у Русију, мислећи да је немачки шпијун, управо стога што Пишчевић изузетно добро влада немачким језиком (в. Пишчевић 1963: 123). Избегавање да се научи немачки језик кошта српске војнике напредовања у служби (в. Пишчевић 1963: 12), о чему говори и детаљ да је млади и неискусни Симеон Пишчевић добио ађутантски чин, баш због знања тог језика (в. Пишчевић 1963: 14).

Док се на немачки језик гледа са подозрењем, љубав српских граничара према Русији и њеним владарима се истиче у свакој прилици. При првом сусрету са поменутиим секретаром Черњевим, Пишчевић жали што га није срданије примио „кад види какву љубав Срби спрам Русије показују кад без икакве невоље остављају и своју домовину и своје куће упропашћују“ (Пишчевић 1963: 120), те да су у Русију одлазили „само из љубави, не водећи рачуна ни о чему, мислећи радосно само како би што пре

Пишчевићеву сујету и завист“ (Беоковић 2008: 571).

стигли под крило једноверне браће“ (Пишчевић 1963: 122). Пошто Черњев утврди да је Пишчевић Србин православне вере, наклоност се показује као обострана. Русија се у 18. веку доказала међу Србима као алтернатива бечком двору, који је имао суморну традицију неиспуњавања обећаног према српском народу, а будући да је била и православна земља, која је Србе помагала, између осталог, књигама, а нарочито јер је позвала Србе да се у њој населе, јасно је због чега је однос према њој у Пишчевићевом делу „орфелиновски“ позитиван. Са друге стране, било би нетачно рећи да је ова љубав била у потпуности искрена и безрезервна. Већ тада је било познато да се у руској војсци лакше и брже напредовало, те да су досељеницима давани поседи и (не)заслужени виши чиновни, због чега се амбициозни Пишчевић и упутио у Русију. Из *Мемоара* се може видети његова љубав према напредовању у војном позиву и чиновима, о чему са подсмехом често пише његов најстарији син и биограф, Александар Пишчевић (в. Пишчевић 2003: 69).

При употпуњавању слике о Србима, јавља се још један пример (конфликтног) сусрета хетеро-слике и ауто-слике. Пошто је отац Симеона Пишчевића лажно оптужен за недостојно понашање, а потом и утамничен, по његовом ослобођењу, млади Симеон од генерала захтева да му каже ко је желео да нанесе зло његовом оцу, на шта му овај одговара: „То је истина, ја бих могао да ти кажем имена тих људи, али, колико знам вас Србе, ти би се светио, човека би убио или посекао (мој курзив, Д, Т.)“ (Пишчевић 1963: 65), на шта Пишчевић додаје коментар: „После тога није имало више шта да се говори“ (Пишчевић 1963: 65), што значи да је аутор *Мемоара* био сагласан с овом имаготипском представом о нарави својих земљака. Осветољубивост Срба је општеприхваћена особина, коју генерал изговара тако да је јасно атрибуира. Симеон Пишчевић је, да поновимо, својим лаконским коментаром потврђује. Он, сматра могућим да је то особина народа, а будући Србин, прихвата да би осветољубивост била и његов одговор на насталу ситуацију. За поменути преклапања хетеро-слике и ауто-слике немогуће је утврдити један разлог. Када је реч о предодређености за војну службу, корен се може пронаћи у историјским околностима. Јуп Лирсен пише о ауто-слици која показује моћ дискурса да инспирише одређени модел понашања (в. Leerssen 2016: 17), због чега се поједини припадници одређене заједнице са њом поистовећују. Чињеница је да се нису сви припадници српског народа одлучили за војни позив, нити су били осветољубиви, али су неки, укључујући и Пишчевића, одлучили да стереотип прихвате и верификују (морамо додати да слика о насилној природи српских војника

много више одговарала представама пишчевих савременика о његовом колеричном ујаку, потпуковнику Секули Витковићу, него о дипломатски обазривом и хладнокрвном аутору Мемоара). Да закључимо, наведени примери из Пишчевићевих *Мемоара* – посебни они у којима је исти народ окарактерисан подједнако позитивно и негативно – потврђују исправност својеврсног имаголошког аксиома да ауто-слика никада није идеализована слика, без обзира на то каква је била иницијална намера аутора.

Хетеро-слика по европским (осамнаестовековним) стандардима

Упоредна анализа најзначајнијих хетеро-слика у делу генерала Пишчевића довела нас је, у неколико наврата, до неочекиваних резултата. Слика која је имала потенцијал да постане ауто-слика, уместо тога се показала као непожељна Другост, од које аутор упорно покушава да се дистанцира. Реч је, наравно, о ликовима Пишчевићих Црногораца. На пример, један од црногорских самозваних вођа, Стано, интенционално истиче Пишчевићево племенито порекло, те наводи да су његови црногорски гости и он такође родом из Паштровића, односно браћа и суседи, на шта Пишчевић дипломатски опрезно одговара да „са своје стране жели[...] да са сваким буде[...] у пријатељским односима, а са својим људима нарочито“ (Пишчевић 1963: 269), па ипак његов однос према њима казује нешто другачије. За Станову „церемонијалну“ изјаву, аутор у својим присећањима наводи да му „се чинило да је он за све време ћутања смишљао то што ми је сад рекао“ (Пишчевић 1963: 269), а што се тиче „рођачке“ црногорске делегације, озлојеђени аутор је запамтио само њихов скромни изглед : „Видим: људи прости, одевени бедно у своју ношњу, седе, гледају ме (мој курзив, Д. Т.)“ (Пишчевић 1963: 268). Како би оправдао своју озлојеђеност према наводним сродницима и земљацима, аутор наводи анегдоте о скандалозном животу црногорских досељеника у Москви:

„Причали су ми и то како је јесенас у Петрограду између владике, мајора Петровића и још неких црногорских старешина дошло до несугласица и свађе, а да су се и овде у Москви Црногорци добро осрамотили. Немају старешине, нема ко да их држи у стези, па су почели правити изгреде. Често на пијаци грабе месо, хлеб и друге намирнице а продавцима баце тек нешто мало новца. И што је још горе: на улици са господом заподевају свађу, а десило се да су напали на кућу удовице генерала Строганова“ (Пишчевић 1963: 337).

Наведена епизода показује како се слика о читавом народу може конструисати на основу неколико изгредника. Укупно узев, Пишчевић Црногорце приказује као недорасле животу међу Русима, а на тренутке се њихове титуле и улоге чине комичним. Стога он према њима не показује ни саосећања, већ у њиховом деловању види грамзивост црногорског владике Петровића, и наивност народних вођа. Пишчевићева *Историја српског народа* допуњава стереотипну слику Црногораца. Он најпре описује како би се требало односити према Црногорцима, при чему пише о њиховим обичајима и навикама:

„Овај народ би се могао довести у ред. Њихова послушност и наклоност може се стећи веома лако, потребно је само послати им неке виђеније људе који би умели да им приђу. Трбало би прво да упознају њихове обичаје, а самим тим и њихову природу, а они би онда били спремни да их у свему слушају. Али за све је потребан новац. Осим тога, ти се дошљаци не би смели мешати у њихову свакодневицу, *а нарочито не би смели да дирају њихове жене јер је за Црногорце то нешто крајње нечасно, за шта су спремни и рођеног брата да закољу* (мој курзив, Д. Т.)“ (Пишчевић 2018: 257).

Наредни опис је свакако релевантан за наш рад, али би се такође могао назвати фактографски непоузданом и осветољубивом имаготипском пасквилом, чак и када узмемо у обзир невоље које су задесиле младог Пишчевића током сарадње с црногорским владиком:

„Према ономе како данас живе, може се са жаљењем рећи да је овај народ остао без икаквог образовања и васпитања *и да људи тамо проводе свој живот као дивља човеколика бића која живе по својим суровим обичајима у тим страшним планинама и каменитим кланцима* (мој курзив, Д. Т.), заједно са овцама и козама које их хране и које су цело њихово богатство“ (Пишчевић 2018: 258).

Оваква оцена резервисана је, у Пишчевићевим *Мемоарима*, за нецивилизоване народе, оне који су веома далеко од његовог појма просвећености. Аутор не показује разумевања за услове у којима тамошњи народ обитава, већ их смешта на дно скале просветитељске дефиниције културе. Та дефиниција је у 18. веку била нормативна, и она културу представља вредносно, а не дескриптивно (в. Reckwitz 2006: 65-66). На Пишчевићевом примеру је јасно да црногорски начин живота није само (злурадо) описан, већ и недвосмислено негативно вреднован, упркос ауторовом родовски „ексклузивном“ паштровићевском пореклу.

Слично Орфелиновом Петру Великом, Симеон Пишчевић, као младић који стасава и образује се у духу просветитељства, своје узоре види у нацијама које очигледно идеализује. Он са поштовањем гледа на Немце и јасно је да је упознат са њиховом улогом у ширењу идеје просветитељства. Пише да „раније ни Немци нису

били просвећени као што су данас, а по канцеларијама им се чак и војна администрација водила као код старих Римљана: на латинском језику – што је било [...] врло тешко, јер [...] ни сви они нису имали толико знања“ (Пишчевић 1963: 13). Врло често, чак и после пресељења у Русију, радо спомиње своје одлично познавање немачког језика, што сматра изузетношћу и одликом образованог човека (генералово мишљење није делио његов германофобији склони син Александар), па тако у неколико случајева наводи какво је било нечије познавање немачког језика (в. Пишчевић 1963: 484). Иако на бирократизовано и уређено Аустријско царство гледа с дивљењем, чак и њему смета надменост коју примећује код аустријских официра-аристократа: „Обична ствар у аустријској војсци. Ретко ко од виших и штабних официра да није горд“ (Пишчевић 1963: 94). Сliku Аустрије као изузетне државе употпуњавају и описи места кроз која је пролазио на путу за рат са Французима. У Штајерској најпре описује добре путеве, напредну технологију у ливници гвожђа и раднике који су „сви у оделу од коже и црни као ђаволи“ (Пишчевић 1963: 17), а потом и Грац, који одише стабилношћу цивилизованог живота и могућностима трговине (в. Пишчевић 1963: 17). Закључује са описом богатстава Штајерске, те између осталог записује: „Штајерска ми се много допала. Пуна је шумског, здравог ваздуха; мочвара и баруштина уопште нема; вода је здрава и долази из брда; имају доста стоке“ (Пишчевић 1963: 18). Горња Аустрија завредила је опис готово идеалне земље: „У тој земљи влада велико изобиље, има и вина. Прилично је равна, али има и брда. Брда нису висока, плодна су и пуна воћњака и вртова“ (Пишчевић 1963: 19), након чега ће Пишчевићев опис средњоевропске Аркадије добити чак и прецизну архитектонску форму:

„Куће и палате господске, све зидане, баште с поврћем и цвећем на разне начине украшене: са статуама мраморним и од простог камена, вешто исклесаним, са водоскоцима из којих вода високо избија. Цела је земља уређена најлепше. Коју год ствар погледаш, свака ти се чини изванредна“ (Пишчевић 1963: 20).

Већ преласком у Баварску сплашњава Пишчевићево одушевљење.⁶⁸ Осим сиромаштва народа, примећујемо да описује и баварске путеве: „Путеви су им уски и незгодни, а ако сврнеш с главног пута, упадаш одмах у мочваре и блато“ (Пишчевић 1963: 24). Уколико се осврнемо и на мађарске и пољске путеве, којима Пишчевић није задовољан, а за које пише и следеће: „Ипак је све било много, много лакше у поређењу

⁶⁸ Нешто неповољнији опис, опет због сиромаштва народа, заврећује и Горњи Пфалц (део данашње Баварске) (в. Пишчевић 1963: 66), док је француски Елзас богат, и позитивно приказан (в. Пишчевић 1963: 56-57).

с мађарским брдима и прелазима“ (Пишчевић 1963: 157) или: „После Жулкве пут је био тежак и неугодан због честих прелаза и мостова и рђавих путева, што је обично у Пољској“ (Пишчевић 1963: 158), приметимо шаблон по коме се и према стању путева употпуњује мишљење о некој земљи. Ову врсту исказа примећује и Божидар Језерник (в. Jezernik 2007: 31), а Небојша Ђорђевић записује да описи појединих градова показују „како се променом терена може наслутити и очекивати промена културне и социјалне климе, што може да се чита и као судар или сукоб јавних простора двеју империја“ (Ђорђевић 2019: 101). Како ћемо видети и из даље анализе, слика о Мађарима је готово у потпуности негативна, потом нешто мање слика о Пољацима, док су Немци, како смо видели, позитивно вредновани.

Већ смо видели како се главни јунак понаша у друштву генерала Енгелхофена и са каквом наклоношћу гледа на њега,⁶⁹ а о привржености аустријском уређењу, говори и следећи цитат: „Ту нас је пред граничном полицијом зауставио гранични стражар. Кад сам га видео како је обучен, узнемирио сам се јако. Ја раније нисам знао да у Русији постоје посебне граничне јединице, него сам мислио да је то као у Ћесарској свуда једна те иста војска [...] на себи је имао стари, поцепани кожух, а преко опанке, а на глави ушанку. То је био сељак, сав зарастао у браду и сасвим стар“ (Пишчевић 158-159). После разочарања због којег се, између осталог, одлучује на пресељење у Русију, при првом сусрету са обећаном земљом, Пишчевић се присећа како је све било уређено у Аустрији и супротставља сељака зараслог у браду аустријској педантно униформисаној војсци. Чак и пред крај *Мемоара*, нешто од првобитне љубави према Аустрији успева да избије на површину: „Ја сам још од своје младости [...] волео да водим белешке [...] *С тим сам почео још у својој правој отаџбини* (мој курзив, Д. Т.), Ћесарској“ (Пишчевић 1963: 465-466). И после толико година проведених у Русији, чији су политички односи са Аустријом били променљиви, Пишчевићева приврженост првој домовини није нестала.

Наведени цитат је добар увод за тумачење Пишчевићевих представа о Русима. Иако овај конкретан пример индукује слику о неуређеној руској војсци, чим се Симеон нађе у Војној колегији, која одише богатством и приказује моћну руску државу, он импресионирано записује: „Дочек те господе у то време пробудио је у мени такву љубав према Русији да не бих пожалио ни свој живот за њу да дам“ (Пишчевић 1963:

⁶⁹ Наклоност је обострана. Генерал Енгелхофен је задовољан службом Симеона Пишчевића, чак га и поставља за поручника и препоручује царици Марији Терезији (в. Пишчевић 1963: 71-72).

167). Овај изненадни излив оданости новој отаџбини показује да Симеон Пишчевић има до тада већ искован сет вредности са којима се идентификује. Осим тога, приметно је да Пишчевић своја најпозитивнија осећања према аустријским вредностима изражава у часу када напредује у војној служби, а истородна осећања показује и при спознаји могућности које му се пружају у Русији.

При првом сусрету са руском делегацијом у Бечу, Пишчевић изјављује да му се руски учинио као „један сасвим нов и неразумљив језик“ (Пишчевић 1963: 124), а после неког времена проведеног са њима, руски секретар Черњев га пита како му се чини живот са Русима (в. Пишчевић 1963: 141), тиме имплицирајући да постоји одређени руски начин живота. Пишчевић прави и дистинкције између Срба и Руса, па тако записује детаљ да што је код Руса бурлак, то је код Срба бећар (в. Пишчевић 1963: 240). Кроз *Мемоаре* је приметно и постепено навикавање на живот у Русији, а затим и, у одређеној мери, добровољно усвајање припадности том народу. Један детаљ се уочава када Симеон Пишчевић тврди да је стигао на „нашу, руску границу“ (Пишчевић 1963: 258), али и када, по успешној куповини коња, мађарској грофици каже: „Код нас је у Русији обичај, госпођо, да се после добро завршеног посла приреди част“ (Пишчевић 1963: 294). Ипак, слика о Русима понекад је веома критичка, као у делу његовог сина Александра. При опису Петербурга Симеон записује:

„Петроград у оно време није био нимало уређен. Личио је пре на једно велико село него на престоницу. У њему су биле само две-три унеколико уређене улице, по којима се још и могло возити колима, све друге су биле до гуше претрпане нечистоћом и блатом. Знао сам их већ све напамет, ништа се ново на њима није могло видети. Једино су ватромети почешће приређивани, а они су били знаменити само по томе што је ту по неколико хиљада рубаља за сат и по нестајало у диму“ (Пишчевић 1963: 353).⁷⁰

Читавим сужејним током *Мемоара*, Пишчевић прави дистинкције између Русије и земаља које се географски налазе западно од ње. Тако он у једном моменту те земље уједињује под називом „Европа“ којој супротставља Русију: „Европа не може рећи да је чим било помогла Русији. Она је остала мирна у гнезду своме и са стране је са мржњом посматрала, желећи добра руском непријатељу“ (Пишчевић 1963: 466). Западни писци и путописци 18. века, попут Волтера, све источно од Берлина виде као јединствену, варварску, Источну Европу (в. Wolf 1994: 4), док у готово исто време, са друге стране стижу сведочења где је све западно од Русије некаква Европа, уједињена

⁷⁰ Интересантно је упоредити Пишчевићев и Орфелинов опис Петрограда. Док је први критички настројен, други за велики подухват Петра I има само речи хвале, и говори о дивљењу читаве Европе овом граду (в. Орфелин 1970а: 368).

мржњом према Русији. Управо оваква поређења деконструирају реално постојање границе између источне и западне Европе и такве изјаве објашњавају политичким околностима и интересима у датом тренутку.

Осим овакве глобалне дистинкције, Симеон Пишчевић нам често разјашњава, с успехом, однос појединачних нација према Русији. Како су у природи војног позива честа путовања, Симеон Пишчевић има прилику да се сусреће и са представницима разних нација, тако да он често документује нетрпељивост других народа према Русији, за коју не издваја довољно конкретних узрока, већ преноси стереотипе које сматра општим истинама које нема потребе објашњавати. Тако наводи: „Мислио сам да останемо у том граду читаву зиму [...] али [...] сам [...] видео [...] колика би сума новаца била потребна [...] а кад сам још уз то, на много места, чуо како охоли Пољаци мрзе Русију, одустао сам од те намере“ (Пишчевић 1963: 158). Пољаци мрзе Русију, и они самим тим постају охоли, а о нарочитим приликама које су евентуално довеле до таквих атрибуција, нема говора. На исту тему још записује: „Целог пута кроз Пољску Пољаци су нам правили сметње. Они су себе сматрали за велику силу и према руским путницима били су врло груби“ (Пишчевић 1963: 212). Пишчевић наступа из перспективе руског војника, који са дозом ироније наводи да Пољаци себе сматрају за велику силу, што дискредитује и пољску нетрпељивост према руским путницима, али, по његовом мишљењу, не и охолост и грубост коју приписује Пољацима. Краковски бискуп, кнез Сиверски, који је у једном тренутку био, такорећи, руски талац, у налету гнева износи владајуће мишљење „западне“ Европе о Русима. Најпре их назива Московима (в. Пишчевић 1963: 512), а затим каже да су га варвари заробили (в. Пишчевић 1963: 514). Негативно мишљење о Русима имају и Немци, што Пишчевић описује на следећи начин: „Немци у Аустрији мало кад говоре речи Русија и Руси, него обично кажу Москва и Москови [...] и то помало са презиром“ (Пишчевић 1963: 94). Иако можемо приметити да се овај назив користи и без погрдне конотације (на пример код Доситеја или Текелије), постоји веома дуга традиција оваквог ословљавања Руса, првенствено у негативном контексту. О томе пише Лери Вулф, говорећи о мемоарима грофа Сегура при објашњавању његове погрдне употребе овог назива за Русе: „Његово поимање 'античког Московита' се, чак и у Санкт Петербургу, односило на Московску државу, која је претходила Петру и Петербургу“ (Wolf 1994: 24), што још једном акцентује варварство из кога Руси нису успели у потпуности да се извуку. Метан тврди да је за појаву „митова“ о варварским Московитима извор може тражити у првим

путописима из Московије између 15. и краја 17. века (в. Metan 2017: 141). Ова слика иде тако далеко да пољски краљ Сигисмунд 1514. године тврди да Московити (Руси) „нису хришћани, они су сурови и варвари. Они су Азијати, а не Европљани, они су се удружили с Татарима и Турцима против хришћанства“ (Metan 2017: 147). Ђорђе Ђурић такође наводи да после владавине Петра Великог, Русија више није личила на некадашњу Московију, и додаје да су Русију тако „њени западни суседи и остали Европљани са дозом презира називали“ (Ђурић 2018: 20). Овај погрдни назив нам је посебно интересантан због једног запажања Марије Тодорове из књиге *Имагинарни Балкан*:

„Једна уљана слика из Штајерске која потиче из XVIII века добро илуструје владајућу представу о етничкој хијерархији и месту Немаца у породици европских нација. Овај 'Кратки приказ европских нација и њихових карактеристика' показује десет мушких фигура које представљају различите нације и очигледно се креће од позитивног ка негативном полу: ту су Шпанац, Француз, Холанђанин, Немац, Енглец, Швеђанин, Пољак, Мађар, Московљанин и Турчин или Грк“ (Тодорова 2006: 157).

Москови, или Московљани су у овој хијерархији тик испред Турака или Грка. Њихове особине, представљене на овој слици, изузетно су негативне, почев од слабе памети, па до других склоности и начина одевања, па нам овај погрдни назив за Русе који Пишчевић помиње у *Мемоарима*, ако узмемо у обзир и ову слику која представља стереотипе о нацијама у 18. веку, ствара слику много целовитију од неке нејасне негативне конотације.

За разлику од пољске и немачке перспективе, барон фон Елфенрајх, који је у једном периоду Пишчевићу био надређен, о Русији, у шали, каже следеће: „Шта то говориш? Каква топла земља? [...] Ја сам [...] мислио да тамо код вас и о Петровдану вуку јелени саонице“ (Пишчевић 1963: 235). Нашироко познате приче о „руској зими“ наводе барона фон Елфенрајха да читава руску царевину која се протезала до Црног мора, поистовети са њеним најхладнијим делом, који му је из приче био познат.

Грофица са којом се Симеон Пишчевић сусреће у Мађарској искрено признаје: „Ми о Русима досад ништа нисмо ни знали, и замишљали смо вас [...] сасвим другачије“ (Пишчевић 1963:218). Ова безалена и неутрална изјава поставља дистинкцију између два најважнија имаголошка појма, а то су Ми и Други. Грофица у пријатном разговору, сасвим искрено и без лоше намере, показује да Незнанца кога управо упознаје види најпре кроз припадност руском народу, која је супротна њеном, мађарском. Она потом наставља, њену личну свакодневицу пореди са свакодневицом

оних који су за њу непознати, који су њена Другост, и изненађује се када између Себе и Другог не уочава велике супротности. „Ето, видиш да има света и изван Мађарске“ (Пишчевић 1963: 219), изговара на послетку грофица, што, сматра Јелена Беоковић, подвлачи непросвећеност старог грофа – „затворен у своју малу средину, он се бахато односи према свом госту и нарушава правила пристојног понашања“ (Беоковић 2008: 569). Том именицом „свет“ грофица упућује и на цивилизацију, манире и начин живота на који је она навикла, што показује да је, тиме што није мислила да „има света и изван Мађарске“, мислила и да га нема, тј. да нема цивилизације. Овакво мишљење било је често у 18. веку, што смо већ помињали, а о чему детаљно пише, примера ради, Лери Вулф у књизи *Inventing Eastern Europe* (Wolff 1994). Мађарска грофица на Русију гледа као на тај фамозни појам Источне Европе. Подсетимо, Волтер све источно од немачког говорног подручја види као источну Европу, а у случају *Мемоара*, Немци, Аустријанци, Пољаци, а сада, видимо, и Мађари, виде Русију као ту источну Европу. По овој мешавини, да не кажемо хаосу, видимо да су то само конструкти који се примењују по потреби, а чему с лакоћом прибегава чак и српски осамнаестовековни мемоариста.

Са друге стране, грофичин саговорник Симеон Пишчевић преноси да је она питала „чак и да ли [руске даме] умеју играти европске игре“ (Пишчевић 1963: 218). Према овој речи „чак“ препознаћемо Пишчевићево изненађење оваквим питањем, па и спознавање мишљења које грофица има о Русији и руским госпођама. Стога је он просветљава речима: „Не само [...] да руске госпође умеју играти и да се удешавају по последњој европској моди него и европске језике знају и говоре“ (Пишчевић 1963: 218). Врло је интересно да, иако овом изјавом Пишчевић руске госпође хвали мађарској грофици, те о њима несумњиво изговара нешто лепо, он још једном прави дистинкцију између Русије и Европе. Чак ни у његовом уму, у којему је Русија сасвим позитивно конотирана, а руски обичаји нису ништа гори од других, та напредна Русија није сасвим део Европе, јер се од ње може одвојити, називајући неке од обичаја европским. Можемо претпоставити да то значи макар да су неки обичаји у Русији више руски, а неки више европски.

Пишући о ликовима Мађара у *Мемоарима*, не смемо заобићи ни афирмативне записе Симеона Пишчевића о њима. Готово једина позитивна ствар које се, у вези са мађарском нацијом, Пишчевић дотиче јесте мађарско вино (токајац је тада био веома популаран у Русији), те као израз величине и важности свечаности којој је

присуствовао записује: „Пило се само мађарско вино“ (Пишчевић 1963: 489-490). Остали сусрети са припадницима мађарске нације, нису прошли тако срећно. О невољи која га је задесила на путу, у једној крчми, Пишчевић записује следеће: „Кад је видео шта се десило [...] онда је, бестидник један (био је Мађар) стао захтевати или да одмах кренем, или [...] да му платим за све два пута толико колико сам му дотле плаћао“ (Пишчевић 1963: 154), па наставља: „платим моме бездушном гостионичару“ (Пишчевић 1963: 155). Напоменом „био је Мађар“, Пишчевић објашњава бестидништво и бездушност свога гостионичара. Њему је националност гостионичара довољно објашњење за његово бешчасно понашање, и ту на делу видимо есенцијализацију којој прибегавају стереотипи. Он не жели да промишља гостионичареве намере и нагоне који су га навели да тако поступи. Он га своди на његову националност, о којој притом има негативно мишљење, и тиме упрошћава његову личност и његов поступак. Овоме корен можемо потражити у непријатељском односу, у којем су се Срби и Мађари дуго били у Аустријској царевини, посебно када су у Ракоцијевој буни Срби подржали Аустријанце, јер су због тога Мађари доживљавали Србе у Угарској као опасне уљезе.⁷¹ (в. Пишчевић 1963: 68-72).⁷² Стога не чуди што Пишчевић у једном тренутку Мађаре назива и бунтовницима (в. Пишчевић 1963: 152). Он пише да су ”мађарска господа страшно омрзнула нове пограничне пукове” (Пишчевић 1963: 83), са жељом ”да пређе у поданство круне под угарском влашћу” (Пишчевић 1963: 83). И у *Историји српског народа* Пишчевић наводи да су се Мађари користили ”разним лукавствима не би ли покорили Србе” (Пишчевић 2018: 182). Мађари су представљени као сплеткароши, који желе да потчине слободне Србе и преваре царицу Марију Терезију (ауторове „метонимијске“ конструкције проузроковане су сазнањима о политичким интригама мађарске аристократије, а не постуцима целокупног мађарског народа, што такође доказује како се лако ствара стереотипна представа о одређеној нацији). Запажену улогу у мађарској дифамацији српских граничара одиграла је и државна комисија, која је формирана како

⁷¹ „У социјално-економском и политичком погледу су привилегије граничарском милитарском сталежу (*status militaris*) пружале много повољнији живот него што су имали мађарски и српски сељаци - провинцијаша (*status provincialis*) под цивилном управом. Тако су милитари у мирно и ратно време били опроштени од контрибуција, добијали су за своје издржавање земље и војничко одело делом готово, а делом у накнади, а кад би служили изван земље, давала им се плата као и у другим ћесарским трупама. Осим тога, према њима католичка пропаганда није смела бити тако насртљива као према провинцијашима“ (Костић 2001: 31).

⁷² Мита Костић наводи да ”после Ахенског мира (1748) бечкој влади више није била потребна српска граничарска милиција“ (Костић 2013: 243), те да су аустријске власти попустиле пред притисцима Мађара и дозволиле укидање Потиске и Поморишке границе. Тим поступком су Срби приморани или да пређу у грађански сталеж, или да буду размештени (в. Костић 2013: 243).

би се преиспитала војничка вештина и борбена готовост српских пукова. Поводом овога, Пишчевић записује:

„Године 1749. та комисија је прошла кроз сва погранична места. Наш се генерал трудио да одржи пукове у целини, а Мађари су на све начине хтели и желели да народ и пукови покажу какво било незадовољство с новим уређењем, и да тако докажу да Срби ни сами не желе да буду војници, него да постану крунини поданици, али те су жеље госпoде Мађара остале неиспуњене“ (Пишчевић 1963: 83).

Аутор још једном користи израз „господа Мађари“, а додаје и да су се српски батаљони „одликовали у поређењу с другима, а нарочито у поређењу с Мађарима“ (Пишчевић 1963: 99). Историјски извори нам казују да за овакву негативну слику има повода, али и да ситуација није била тако једноставна. Добри Срби, аустријски двор у тешкој позицији и зли Мађари су поједностављена слика врло сложених политичких односа који су владали у Хабзбуршкој монархији 18. века.⁷³

У другој прилици, Пишчевић записује: „Угледао сам пред собом једног Мађара старинског кова; седа сељачина, дугих бркова с косом у нереду, седамдесетих година, висок, сувоњав, обучен у мађарско грађанско одело. Говорио је мађарски дубоким грленим гласом“ (Пишчевић 1963: 285), а по препирци са овим мађарским грофом, његовој послузи каже да „ниједан чобанин не би био грубљи од њиховог грофа“ (Пишчевић 1963: 286). Пишчевић даје физички опис старца, чијим атрибутима додаје карактеристику мађарског. Ако из описа избацимо речи Мађар и мађарски, не чини нам се да ће ишта сигнализирати како је реч управо о Мађару. Ипак, оваква појава је Пишчевићу довољна да утврди да је то један типични Мађар кога одликују негативне физичке карактеристике, а које се пројектују и на његов проблематични ментални склоп. Узевши у обзир досадашња Пишчевићева запажања о Мађарима, можемо да закључимо да је та нација за њега (имагинарна) Источна Европа, превртљива и варварска, у коју се цивилизовани западњак, како себе српски аутор доживљава, никада може поуздати.

Приликом посете поменутој грофици и њеном супругу, Пишчевић искуствено примећује: „Видим ја да је то нешто с намером удешено, јер сам знао да Мађари не пију из толиких чаша“ (Пишчевић 1963: 219). Са друге стране записује: „позвали су ме [пољски] официри [...] и [...] послужили ме пићем, и то по свом обичају, из великих

⁷³ Мита Костић објашњава да је аустријској круни одговарала нетрпељивост између Срба и Мађара, те да се српску страну држали у доброј вољи, како би их по потреби користили „као противтежу сепаратистичким тежњама Мађара у војничке сврхе, као добру и јевтину војску за ратовање против Турака и на страни“ (Костић 2001: 31).

чаша“ (Пишчевић 1963: 258). Таква ситница, као што је величина чаша, наводи Пишчевића на сумњу, или на препознавање нечијих обичаја. И Пољаци и Мађари, о којима је реч, чини се, прихватају ову карактеристику пијења из малих, односно великих чаша, као своју.

Када је реч о „охолим“ Пољацима који „не воле Русе“, велике чаше нису једино што их доводи у вези са пићем. Симеон Пишчевић у неколико ситуација инсинуира да су Пољаци склони пићу, односно да је повезаност социјалних активности и алкохола саставни део пољског карактера. Тако он, у ситуацији где је пољске властелине и властелинчиће потребно приволети и, у неку руку преварити, посеже за њему познатом слабом тачком Пољака: „Зато сам их призивао и, на њихову велику радост, чашћавао пићем“ (Пишчевић 1963: 494). У другом исказу: „После ручка шетали смо по врту и шуми и разговарали. Домаћин нас је почастио пићем, али без приморавања. Пио је колико је ко хтео, што код друге господе Пољака ретко бива“ (Пишчевић 1963:480). Један врло пријатан призор, Пишчевић не одолева да допуни етнотипом да ће Пољаци и свога госта приморавати да пије. Иако у конкретној ситуацији Пишчевић не налази потврду за овакво мишљење, он га ипак изриче, вероватно као изузетак који потврђује правило (стереотипи функционишу и када нема потврде за њих). Појединац који припада одређеној групацији (националној или другој) која је обележена извесним стереотипом, понашањем које није у складу са владајућим мишљењем неће стереотип пољуљати или навести онога који стереотипу верује или га изриче да се над њим замисли, већ ће га пре подсетити на стереотип и видети га као изузетак. То је још једна потврда колико је стереотип о пијаним Пољацима стабилан, иако се у реалности не потврђује, он се ипак у свести аутора непрестано обнавља.

У зависности да ли је ситуација у којој се налази мање или више пријатна, тако варирају и Пишчевићеве генерализације о странцима и одређеним сталежима. Тако на непријатном путу ка Русији, како смо видели, Пишчевић грубље карактерише пољску нацију, док у мирнијим временима његови судови постају блажи, на пример :„Пољаци су људи колико горди толико и меки кад неко уме с њима, а кад су у невољи, знају да буду и врло плашљиви“ (Пишчевић 1963: 476). Видимо да се гордост и поменута охолост ублажавају, тачније Пишчевић тврди да су и горди, и меки (а пре тога и охоли), што само говори о неутемељености и индивидуалности таквих тврдњи. Неки од Пољака са којима се сусрео били су му више, а неки мање симпатични, али то га и даље није навело да о њима суди као о индивидуама, већ као о припадницима једне

групације. На другом месту закључује да су „Пољаци су људи радознали и желе све да знају“ (Пишчевић 1963: 480), што наново указује на велику разноликост, али и произвољност атрибута која се приписује једној нацији, нарочито ако узмемо у обзир да је ово изречено јер су Пољаци хтели да сазнају разлог Пишчевићевог доласка, и то са разлогом – он је „у Брацлавском војводству радио на придобијању тамошњег племства (шљахте) за унију са Русијом, као и у прилог одлука које су биле у интересу проруског кандидата грофа Потоцког. Пишчевић је тај задатак испунио у целости“ (Ђурић 2018: 34).

О Грцима, са којима се готово и не сусреће, неутрално закључује: „у свим тим градовима има доста трговаца Грка, који хоће понекад да помогну човеку у невољи“ (Пишчевић 1963: 246), али и даље са примесом генерализације особина једне нације. При конфликту са комесаром Гарчулијем, истиче да је Грк, и то баш када се овај расрди, тиме можда, показавши да је то управо одлика једног Грка. Замера му и што је веру променио у католичку, те тврди да је био „преко сваке мере охол и груб и гонио је многе православне“ (Пишчевић 1963: 92). Да подсетимо, на овај „хеленофобични“ феномен смо скренули пажњу приликом анализе стваралаштва Герасима Зелића и Захарије Орфелина. Чини се да је реч о последици дуготрајног сукоба између грчког и српског свештенства, које је у то време тражило своје место међу православним живљем Хабзбуршке монархије. Стога су Грци позитивно конотирани као једноверни са Србима, а негативно када дође до сукоба на конфесионалној линији. Одатле су се неминовно могле изродити и предрасуде које нису у директној вези са религијом.

Оно што је приказано као заиста негативно и Друго, а са чиме, иронично, Пишчевић најмање непосредно долази у контакт, јесу Турци. Он их од свих нација најниже вреднује, што је јасно у примеру: „Било је ту људи разних нација из читавог света. Они су се одвајали у партије према народности и често се између себе свађали и тукли [...] *а од свију су били најгори покрштени Турци и Татари* (мој курзив, Д. Т.)“ (Пишчевић 1963: 401). Интересантно је да, у вези са Турцима, Пишчевић на неки начин дели националност и религију, што видимо и у следећем примеру: „Треба напоменути да се Турци преко Саве у Турској, у Босни и Србији, разликују од оних у Анадолији и Египту. Они су некад били хришћани, као и остали Срби, али су се због турског беса и насиља истурчили [...] Језик и обичаји су им српски“ (Пишчевић 1963: 248). Покрштени Турци су и даље Турци, без обзира на религију, и они су, по Пишчевићевом мишљењу „од свију најгори“, док су хришћани који су примили ислам

на просторима Србије и Босне у нешто компликованијој ситуацији. Пишчевић их назива Турцима, али тврди да се разликују од других Турака, те да су се „због турског беса и насиља истурчили“. Такође записује да су били хришћани, као и остали Срби, што наводи на закључак да су и они (били) Срби, што се може потврдити и његовом изјавом да су им језик и обичаји српски. Они су, дакле, Турци, који нису Турци, али нису ни Срби, јер су се „истурчили“, али су били Срби, и и даље су им језик и обичаји српски. Очигледно је да Пишчевић у овом случају не види јасну дистинкцију између религије и нације, јер муслимани аутоматски постају и Турци. Ипак, он као јединствену види турску нацију, без обзира на етничко и географско порекло (покрштени Турци су једнако лоши, по његовом мишљењу, као турски муслимани са простора Анадолије и Египта), па тако и у недостатку прецизне терминологије, он не види дистинкцију између „правих“ и „истурчених“ Турака. Најдетаљније о Турцима, Пишчевић записује следеће:

„Нико не може рећи за Турке да нису били храбри, али они нису били навикнути на послушност и рад, а о дисциплини да се и не говори. Понеки је од њих ишао у рат зато што је био прави јунак, али понеки једино ради плена или које било друге користи, и такви су остајали у армији само док им не досади или им се нешто неугодно не деси, а онда су тражили начина да умакну. Ни команданти им нису били вешти ни способни (а били су преко мере охоли), и зато су често имали велике губитке“ (Пишчевић 1963: 467).

У време када Симеон Пишчевић ово записује, Отоманско царство почиње да опада, па је и сјај турске војске, који је некад застрашивао и Европу и Русију, сада много лакше оспорити. Објективност оцене и стварно знање о турској војци и војницима, које нам пружа Пишчевић, такође је лако деконструисати. За Турке се „не може рећи [...] да нису били храбри“, али су ипак „тражили начина да умакну“, понеки војник је ишао у рад зато што је био „прави јунак“, а понеки „ради плена“. Једино за турске команданте не даје амбивалентну слику, и сматра их одговорним за губитке турске војске. Пишчевић опет сувише генерализује и оставља могућност да тај турски војник буде и овакав и онакав, такорећи свакакав, али не одустаје од идеје да је баш то одлика турског војника. Негативна слика турске војске ипак није без основа. После неколико кључних сукоба, попут опсаде Беча, битке код Сенте, а потом и Карловачког мира, снага турске војске је почела да опада, и она је у 18. веку већ сматрана превазиђеном и на издисају (в. Jezernik 2010: 10-11).

Додајмо, у вези са охолом командантима, да исто мишљење Пишчевић износи и за аустријске команданте, али и уопште за људе који су незаслужено стекли моћ, као у

примеру: „Дворски људи, док су још у малом чину, крију се под маском доброте, а после, кад стану наредовати, промене се већ према оној пословици: *Honores mutant mores*, и обично постају неискрени“ (Пишчевић 1963: 343), тако да то што Пишчевић приписује аустријским, па турским командантима, а потом и руским, више је општељудска особина при сусрету са фигуром моћи, него што се може повезати са конкретном групацијом или националношћу.

Морамо додати да Пишчевић није једини који апострофира турско варварство, чиме се оправдава свако мишљење ауторових саговорника о њиховој нецивилизованости. При посети манастиру код Кремминстера, прелат показује гостима своју библиотеку и реткости, што Пишчевић описује на следећи начин:

„Тамо сам видео старо римско оружје, а исто тако и сваковрсне турске пушке, сабље, ножеве, седла и другу коњску опрему, заставе, разна турска одела и једног турског цина. Он је био убијен, кожа му скинута, учињена и испуњена. Тај је Турчин, као што је та прилика показивала, био скоро три аршина висок, а широк аршин у плећима. Глава му је била страшно велика. Те ствари донете су у манастир после турске опсаде и њиховог пораза пред аустријском престоницом, градом Бечом“ (Пишчевић 1963: 23).

Таксидермирани Турчин се у овој епизоди очигледно не доживљава као биће равно приповедачу или прелату, него као бизарна циркуска атракција. Томе су заслужне припадност турском народу и физичке карактеристике. То што је назван цином додатно сведочи о његовој наводној нељудској природи, барем из перспективе двојице „цивилизаних“ Европљана, младог српског официра и љубазног аустријског прелата. Овакви „форензички“ призори нису били реткост у доба развоја модерне науке, нарочито медицине, а тематски сличне записе уочили смо у мемоарима Саве Текелије (када пише о јужноамеричком дечаку, који је сачуван у формалину) и делу *Петар Велики* Захарије Орфелина (наводи се царева наредба о прикупљању људских и животињских „наказа“ и „монструма“, ради медицинског проучавања).

Приликом анализе сижејне структуре *Мемоара* Симеона Пишчевића, констатовали смо да су нације са највише негативних конотација и особина Мађари, Пољаци и Турци. Требало би узети у обзир да се Симеон Пишчевић сусретао са припадницима мађарског народа и за време живота у Ћесарској, али и у Русији. Из природе тих сусрета се могла конструисати слика о непријатељском и превртљивом народу. О Пољацима Пишчевић пише искључиво из перспективе руског војника-победника. Руска држава је у тим годинама (а и претходним, баш као и наредним) била у нестабилним односима са Пољском, што можемо закључити и при првом помену

пољске охолости, проузроковане вишевековним сукобима са Русима. Тако Пишчевић као Србин нема наклоности ка Мађарима, као руски војник према Пољацима, а, чини се, као цивилизовани Европљанин – према Турцима. Он на Турке гледа као на потпуну Другост, без апологија, без позитивних особина, упркос томе што са њима није дошао у директну везу, барем не у догађајима који су описани у његовом делу (да подсетимо, његово учешће у шестогодишњем великом руско-турском рату, вођеном на простору данашње Румуније и Украјине, није описано у *Мемоарима*). Он те неевропске Турке раздваја од „европских“, тј. од оних „истурчених“, а чак и када су покрштени, они су и даље Други, заједно са Татарима. Пишчевићев опис Турака одговара описима Другости и у примерима Марије Годорове, који се тичу Балкана, и у онима Лерија Вулфа, који се тичу источне Европе, па и у онима Едварда Саида, који се односе на неухватљиви Оријент.

Како смо већ споменули, Пишчевић одређује Другост према себи, односно према свом полу, социјалном статусу и моралним карактеристикама.⁷⁴ Он тако Другост види у нацијама, али и у моћницима (за шта смо већ навели низ примера), свештенству и женама. Иако Пишчевић са симпатијама описује своје младалачко дружење са патријархом Арсенијем Јовановићем Шакабентом, при каснијим сусретима са свештенством од таквог расположења не остаје готово ништа. Он најпре изриче уврежено мишљење о свештеничкој лакомости на новац, посебно када пише о калуђерима-просјацима који долазе из Црне Горе у Москву: „Калуђери отуда долазе већ неколико година ради милостиње, као што обично раде ти бестидници – свуда се скитају и траже начина да се обогате“ (Пишчевић 1963: 175).⁷⁵ Међу овакве калуђере Пишчевић сврстава и владика Василија Петровића, те од њега ствара лик дволичног калуђера-интриганта (Павић 1976: 100). Нескривена нетрпељивост према другој ситуацији прожета је често и вешто изведеним ироничним исказима: „Нисам хтео више да му пишем и да га молим [настојника калуђера]. Мени је трава била потребна за болесне коње и зато сам се усудио да ту свету траву покосим. Мислио сам да неће бити велика штета ако краве не даду за неколико дана млека и масла тим ухрањеним јунцима, који се само излежавају“ (Пишчевић 1963: 329). Најпре траву у манастирском поседу назива „светом“, а затим његова очигледна изнервираност поступањем

⁷⁴ Приметићемо да Пишчевић редовно издваја и Јевреје када их сусретне (најчешће као крчмаре, а спомиње и јаку јеврејску медовину од које се једном приликом опио (в. Пишчевић 1963: 157, 258, 273, 325)), те да, иако не даје нарочито судове о њима, ипак их доживљава као Друге.

⁷⁵ Један од калуђера који су у Русију долазили ради скупљања милостиње је и Герасим Зелић, који се са Симеоном Пишчевићем среће 1782. у Новом Миргороду (в. Павић 1976: 100).

настојника кулминира поређењем калуђера са ухрањеним јунцима, а све је описано са приметном дозом ироније. Пишчевић сцену не завршава ту, већ нас извештава и о сусрету са настојником: „Кад је калуђер чуо [...] дојурио је одмах [...] Кад сам дошао, видим испосника: брада му разбарушена, лице црвено (била је велика врућина) [...] Говори као из бурета, сав ознојен, једва се креће од дебљине“ (Пишчевић 1963: 330). Писац тврди да види испосника, а коришћењем двотачке, он сугерише да ће тог испосника описати, те да тако испосник и иначе изгледа. Представља нам нешто детаљније, оног ухрањеног јунца из претходног описа. Још једном Пишчевић не пропушта да негативне особине дочара физичким описом, што, како смо већ приметили, не бива када је реч о позитивним. Своје мишљење о теми закључује речима: „И онда ми је пала на памет једна немачка пословица: 'Ако немаш другог посла, почни само нешто с поповима, па ћеш имати и сувише“ (Пишчевић 1963: 331). Он у овим описима разоткрива калуђере као среброљубиве, који уместо да обављају духовне дужности, гледају како што боље да прођу у земаљском свету, што је чест мотив у европској уметности, односно још једна (раблеовска) генерализација свештеничког позива.

Жену, било као супругу или жену уопште, Симеон Пишчевић веома ретко спомиње. Јелена Беоковић пише да „Симеон Пишчевић себе види као официра, а све друге његове улоге: супруг, отац, љубавник, хроничар, подређене су овој која даје смисао и печат његовом животу“ (Беоковић 2008: 562). О првој супрузи, Дафини, највише говори поводом женидбе (в. Пишчевић 1963: 76, 81) и при њеном страдању. Другој женидби, са Катарином Хорват, се, чини се, више радује, те записује: „Направићу, мислио сам, добар екипаж па да и она као млада жена види света и стране земље, да се још више просвети кад види туђе људе и туђе обичаје“ (Пишчевић 1963: 397), а додаје и да би могла да научи стране језике (в. Пишчевић 1963: 419). Драгана Вукићевић примећује да се жена „може лако и брзо заменити другом женом јер је друштво хипостазира кроз функције које те друге настављају да обављају, а не као непремостиве идентитете“ (Вукићевић 2012: 348), те да стога јунаци брзо после смрти једне супруге одлучују да поново ступе у брак. Осим тога, наводи и да се „највише простора се придаје тренуцима упознавања (преговора, родитељских препорука, економских транзиција) или разилажења - смрт жене“ (Вукићевић 2012: 348), што је очигледно и у случају Симеона Пишчевића. Жена није тема његовог излагања, и она готово и да не утиче на догађаје које он жели да нам приближи. Један од упадљивих

стереотипа јесте да се „тајна од жене не може сачувати“ (Пишчевић 1963: 85), али како Пишчевић у својим мемоарима има циљ да што објективније преноси историјске околности у којима се нашао, о сусретима са женама не пише често.

У епизоди у којој прича о свом животу у насељу код Донца,⁷⁶ Пишчевић нам описује своју робинсоњаду, и показује како читалачко искуство утиче на стварање слике о околностима у којима се нашао. Он најпре о становницима тога краја записује: „Они су навикли да старост своју дочекају тамо где су се родили [...] и, живећи тако у дивљини, осим за себе и своје ни за ког другог нису знали. Кад су нас у свом крају видели, бежали су од нас као прави дивљаци“ (Пишчевић 1963: 181). Оно што се може објаснити човеку урођеним страхом од непознатог, па тиме и подозривошћу према новопридошлима, Симеон Пишчевић описује као одлику „дивљака“. Слика употпуњена речима: „Живот у нашој насеобини прве године био је као, на пример, живот несрећних бродоломаца које су морски таласи избацили на пусто острво, па су се тамо хранили зељем, корењем, рибама, птицама и зверима које улове“ (Пишчевић 1963: 184), разоткрива да је читава ова епизода само Пишчевићев лични доживљај. Он околности у којима се нашао види као своје огледало, што и јесте карактеристично описивање слике Другог. Он, човек цивилизације, пришао би странцима који се доселе у његову непосредну близину, они који не би су, логично, супротни томе, дивљаци. Пуста земља у којој се нашао другачија је од оне на којој је дотад живео и он је повезује са тада веома популарним „робинсонадама“, које су по угледу на Дефоовог *Робинсона* цветале у 18. веку. Павићево истраживање показује да су *Робинсон* и „робинсонаде“ биле врло популарне у 18. веку, а да је Симеон Пишчевић могао читати или у руском преводу из 1762-64. или у неком од немачких превода (в. Павић 1976: 89). Он претпоставља да је била реч о књизи *Острво Фелезенбург* Лудвига Шнабела, јер Шнабел у својој адаптацији, као и Пишчевић, пише о више бродоломника, а не о једном (в. Павић 1976: 89-90). Да закључимо, *Мемоари* даровитог Симеона Пишчевића показали су нам колико искуство појединца може утицати на слике о Другима, чак и када је у питању дело настало пре више од два века. Такође би се дало приметити да, као што западноевропски путописци цртају граничну линију Источне Европе, исто тако маштовито је исцртавају источноевропски писци, тамо где њима одговара. Западноевропска литература, а самим тим и западноевропски стереотипи, имали су, све

⁷⁶ Напоменимо кратко да су Срби досељеници насељавали области које су назване Нова Србија (у средишњем делу данашње Украјине) и Славеносрбија (у источној Украјини) (в. Ђурић 2018: 26-27).

до данас, већу публику, јер су интензивније заузимали јавни и медијски простор (не само у књижевном, него и у социолошком и антрополошком смислу), али то, како видимо, не значи да српски осамнаестовековни књижевници, као индивидуе с оне стране „границе цивилизације“, нису имали своје Другости и своје „Источне Европе“.

Русофилска приповест плаховитог Пишчевића

Попут свог оца, Александар Пишчевић нам је оставио своје мемоарске записе *Мој живот (1764-1805)*, што је једна од многобројних нити које повезују мемоарске записе двојице аутора. Као што је запазила Марија Клеут, чињеница да су отац и син написали мемоаре представља случај „јединствен у српској књижевности“, те да ови текстови „предочавају судбине прве и друге генерације граничара исељених у Русију“ (Клеут 2019: 9). Иако се на моменте може учинити да „читамо једну те исту књигу“ (Ненин 2019: 63), јер се у оба дела описују „ратови, дуга путовања са честим заустављањима [...], јурњава за чиновима и напредовањем у служби“ (Ненин 2019: 63), све ове теме обрађене су на значајно другачији начин. Осим (углавном) различитих простора на којиме проводе своје животе (Симеон Пишчевић пише о животу у две царевине, док млађи Пишчевић свој живот проводи у Русији), различити су и модели приповедања. Симеон Пишчевић је одмерен, а у центру његовог казивања је историјски контекст, док Александар Пишчевић ужива у описивању личних доживљаја и не може се закључити да је склон одмерености у описивању својих авантура (много више љубавних, него војничких). Бошко Петровић примећује да је Александар Пишчевић „човек који, као и отац му, воли да пише и уме да запази“ (Петровић 1998: 14). За *Мој живот* Ераковић тврди да је у питању „прворазредна књижевноисторијска грађа енциклопедијског карактера, која нам омогућава да реконструишемо најинтимније аспекте животне свакодневице руског друштва у другој половини 18. века“ (Ераковић 2020: 35). Заиста, из Пишчевићевих мемоара се скоро до најситнијих детаља може сазнати много тога о приватном животу ондашњег руског друштва, што са једне стране разбија предрасуде о суздржаном и узвишеном племству, али са друге, што је свакако значајније за нашу анализу, показује колико су стереотипи и предрасуде утицали на свакодневицу. Управо се у оваквим ситуацијама најлакше могу запазити стереотипне слике. Млађи Пишчевић је отворен и непосредан, но, не може се рећи да је превише оптимистичан, због чега и Јелена Беоковић записује да „његови списи одишу духом модерног незадовољника, који је изгубио веру у тријумф врлине и којем више ништа није свето“ (Беоковић 2008: 566). Из тога „ниче и леп простор за иронију“ (Ненин 2019: 63), у шта смо се и сами током писања рада много пута уверили.

Љубав према читању и усавршавању знања, у областима које су га интересовале, присутне су кроз читав живот Александра Пишчевића. Аутор наводи да у младости није довољно познавао руски језик, те да је стога слободно време на

Кавкаској линији често проводио „у записивању свега онога што [је] сматрао вредним пажње из службе и разговора“ (Пишчевић 2003: 64), како би се извештио у писању на руском језику. Тада је почео да одваја новац од плате за куповину књига, и тако постепено градио своју библиотеку (в. Пишчевић 2003: 64). Током боравка на Кавказу, имао је среће да се упозна са библиотекаром генерал-поручника Павела Сергејевича Потемкина, што му је отворило приступ његовој позамашној библиотеци (в. Пишчевић 2003: 75), а записује и следеће:

„Поред тога, прикупљао сам све што је било интересантно о Кавказу и његовим житељима, бележећи притом и ратну историју ове земље, а све то није ми служило само за прекраћивање времена, него и да бих одржао своју навику да своје мисли стављам на хартију“ (Пишчевић 2003: 75).

Спрега читања и писања допуњена је и његовим интересовањем за текућа политичка збивања. Он је са пажњом слушао (Павела) Потемкина како тумачи разне новинске извештаје који су му пристизали, приликом чега су „почињала разматрања положаја дотичне земље, снаге, начина управљања, способности владара који јој је стајао на челу и то је понекад одводило у историју прошлих времена и у предвиђања будућих збивања“ (Пишчевић 2003: 76). Пишчевић је ценио образоване и начитане људе (в. Пишчевић 2003: 78), и био је поносан што је, како је самоуверено сматрао, један од њих.

Први Србин из породице Пишчевић који се назвао Русом

Миленко Фундуруља у *Предговору* Пишчевићевим мемоарима о аутору бележи: „Он је и први Пишчевић рођен у Русији, те се с разлогом може сматрати Русом, што он истиче већ на самом почетку својих сећања и то са задовољством и осетним поносом“ (Фундуруља 2003: 7), што Александар Пишчевић потврђује не само речима „Дакле, ја сам први из породице Пишчевић који се већ може назвати Русом“ (Пишчевић 2003: 26), већ и начином на који пише о Србима и Русима. Тако је Русија у готово свему идеализована, док су Срби, првенствено досељеници попут његовог оца, најчешће вредни подсмеха.

Иако се може рећи да Срби имају пресудну улогу у формирању ауто-слика, приметно је да аутор не пропушта прилику да се од њих ограда, али, са друге стране, он Србе назива својим *земљацима* (мој курзив, Д. Т.) пише о сусретима са њима и

схвата да је и он део те заједнице. Једном приликом записује да је отишао г. Пуљевићу, његовом „познанику и земљаку а можда и рођаку, јер сви Срби се сматрају рођацима“ (Пишчевић 2003: 176), а за г. Јуришића пише да га је познавао „одавно, не мо[же] рећи блиско, него само зато што је био Србин“ (Пишчевић 2003: 305). Пише и да је његов сусрет са стрицем био „веома срдачан, како то обично бива код Срба у првим тренуцима (мој курзив, Д. Т.)“ (Пишчевић 2003: 51). Аутор нам даје слику (крхког) заједништва Срба у Русији, као и распрострањених родбинских веза. Ипак, наведени цитати су готово једино неутрално или позитивно коноторани у делу када је реч о општој слици српског народа. Беоковић примећује да је пишчева „нетрпељивост према сопственом народу највише [...] исказана кроз однос према рођацима, због којих је можда Пишчевић и замрзео цео српски живаљ“ (Беоковић 2008: 574), што ћемо приметити и у наредним примерима. Са друге стране, Бошко Петровић пише да Александар Пишчевић, барем у војсци, има сличан однос са војницима свих народности, али да једино своје земљаке „стално куди“ (Петровић 1998: 15).

Већ на самом почетку, Пишчевић наводи: „Ако бих се у овој прилици, говорећи о пореклу рода Пишчевића, повео за уображеношћу својственом свим Србима (мој курзив, Д. Т.), поступио бих као веома надмен човек, који придаје пуну важност безвредној врлини потврђеној пергаментом“ (Пишчевић 2003: 25). Он у истицању свог порекла не види ништа племенито, већ види уображеност Срба, којом би себе сврстао међу њих, али ипак не пропушта прилику да се читаоцу и својим пореклом представи:⁷⁷

„Породица Пишчевић је племићка, српске националности. Она потиче из Далмације, из провинције Паштровића. То доказују многи породични документи који су ми остали после очеве смрти. Сви моји преци били су у ћесарској служби, а 1750. године руска императорка, Јелисавета Петровна, искористивши разочарање које је српски народ претрпео од аустријског двора, позвала их је да се населе у Русији“ (Пишчевић 2003: 25-26).

Аутор нам представља и једну комичну епизоду, које у његовом делу нису ретке, а која такође говори племенитом пореклу (свих!) Срба. Она од самог почетка наговештава комични несклад који треба да уследи. Речима „док смо само пунили желуце, све је текло мирољубиво“ (Пишчевић 2003: 52), Пишчевић нас обавештава о два стварима. Актери ове епизоде су окарактерисани својим раблеовским

⁷⁷ Пишчевић пише и о пореклу своје мајке, те пише да се његов отац оженио „ћерком потпуковника Хорвата, синовицом онога Хорвата под чијим вођством је изведена сеоба српског народа“ (Пишчевић 2003: 26).

физиолошким потребама, тако да у њима не би требало тражити узвишене особине. Друго, док се ове потребе испуњавају, актери ће бити мирни, али чим се са тиме престане, очекује се ескалација ситуације. Ова карактеризација се потврђује и у наставку реченице, када су се присутнима од конзумације алкохола „главе [...] завртеле“ (Пишчевић 2003: 52), те су стога почели да певају српске песме,⁷⁸ након чега је монах причао о најчувенијим српским племићким породицама, што доводи до кулминације комичне ситуације:

„Г. Станишић је био огорчен што његова није сврстана међу њих, љутито је рекао монаху да његова лоза није гора од свих које је он спомињао и додао да је један од његових предака седео (ко зна због чега) с десне стране неког српског цара. У том тренутку мој стриц му рече без икаквог околишања да лаже, да су Станишићи увек били ниског порекла а да су познати постали тек откако се он оженио његовом сестром. Наљутивши се, Станишић је почео да вређа мога стрица, а овај, поведен својом нарави, скочи, зграби кухињски нож и јурну на Станишића претећи да ће га заклати“ (Пишчевић 2003: 52).

Пишчевић нам својим (презривим) упадицама „ко зна због чега“ или „неког српског цара“ ставља до знања да овакву расправу сматра глумом и бесмисленом, али такође и уобичајеном. Стиче се утисак да су овакве ситуације уобичајене у Срба, те се ствара слика Србина који воли да се наједе, напије, а онда и да се посвађа око бесмислица. Беоковић примећује да аутор осуђује „српску напраситост и склоност ка претеривањима“, али и „заборавља да је и сам такав, те ипак постоји нешто у његовој природи по чему су му Срби заиста рођаци“ (Беоковић 2008: 587).

Свестан је да се његова веза са Србима не може порећи, и даље их представља као своју супротност: „Србе, моје земљаке, не могу очима да видим због њихове шкртости, а поред тога дојадили су ми преко сваке мере и својим израчунавањем древног порекла својих породица, глупим дипломама и другим доказима своје глупости“ (Пишчевић 2003: 290). Александар Пишчевић не налази разумевања за оне којима је српско наслеђе и даље блиско, па тај понос који они имају представља као ману, јер је њему стран, он га не осећа. Требало би такође истаћи и да је Пишчевићев однос према племству најчешће негативан. Он наводи да је „реч *руља* и израз *он је ниског порекла* [курзив А. П.] измислио [...] сопственим благородством надувени и уз то и глупи створ“ (Пишчевић 2003: 25), као и да су друштвене поделе производ

⁷⁸ Пишчевић додаје и да је монах (највероватније Герасим Зелић, в. Петровић 1998: 16-17), певао тужну песму о паду српског царства, а иронично додаје да је он „о том догађају је причао тако као да [...] сам био његов очевидац“ (Пишчевић 2003: 52).

случајности, те да су људи једнаки, без обзира на порекло (в. Пишчевић 2003: 25, 61-62, 106-107).

Нешто даље, при сусрету са Србима, наставља да извештава о њиховим особинама: „Заједничка мана својствена свим Србима јесте завидљивост“ (Пишчевић 2003: 38), што објашњава злбом и завишћу усмереном према његовом оцу, који је због својих заслуга добио 400 душа више него други. Негативно мишљење употпуњава и на другим примерима. Поменути Станишић – који у делу Александра Пишчевића има функцију епизодног негативног лика – показује се на неколико места погодним да се на основу његових поступака изнесу ауторова „објективна“ запажања о менталитету српског народа. Пошто Станишић не жели да иде на свечаност поводом откривања споменика Петру Великом, Пишчевић коментарише да га „чуди његова равнодушност за прославу за којом ће, зато што је нису видели, жалити и дивљби житељи Камчатке кад чују о њој“ (Пишчевић 2003: 46). Оваквом поставком, аутор сугерише да чак и дивљаци имају више осећаја важне друштвене догађаје од њега. У другој прилици, Пишчевић описује још једну епизоду на комичан начин, у којој су главни актери Срби:

„Станишић није могао да отпутује а да не сврати двојици својих земљака Срба, па су поводом расанка добро попили и *разваливши уста пробијали уши неким српским песмама in trio* (мој курзив, Д. Т.) [...] Нико није знао шта значе речи и чудна мелодија овог концерта. Ту сам први пут у животу имао прилику да видим какви су моји земљаци када попију, због чега умало да доспемо у полицију“ (Пишчевић 2003: 49).

Пишчевић пажљиво бира речи да би од самог почетка ове сцене своје сународнике извргао руглу. Најпре се од њих ограђује речима да Станишић жели да сврати код „својих“ земљака Срба. Он употребљава присвојну заменицу „својих“, а не наших, и тиме указује да они нису његови земљаци. Он пише да су та тројица Срба „добро попили“, те нису певали већ „разваливши уста пробијали уши“. Томе додаје и неразазнатљивост речи и мелодије, што све заједно више подсећа на животињско или варварско, но на људско понашање. Ову потпуну неприличност, из његове перспективе, чини веродостојном ауторово злурадо присећање да је пијана српска дружина умало ухапшена. Сliku о Србима допуњавају и (траги)комична збивања у породици г. Депрерадовића, међу којима је и брак између ћерке г. Депрерадовића и капетана Деконског. Пишчевић наводи да је „Деконски био [...] Пољак који је хтео да попољачи необразовану, *тврдоглаву Српкињу* (мој курзив, Д. Т.)“ (Пишчевић 2003: 129).

Тензија између ауто-слике и хетеро-слике у Пишчевићевој перцепцији је присутна јер он, у исто време, непрестано прави отклон од српске заједнице, али је и свестан да је њен део. Иако је Александар, син Симеона Пишчевића, пореклом Србин и иако тврди да су Срби његови земљаци, у пракси се показује да „хоће да се дистанцира од српске средине из које потиче и зато стално говори о њој црно и лоше“ (Петровић 1998: 14), да се не осећа делом српске нације, те да се стереотипи и генерализације којима их описује не односе на њега, и да он има квалитете правог Руса (што ћемо у даљој анализи детаљније видети).

Када је реч о „другој“ ауто-слици, прва њена појава се манифестује већ наведеном изјавом да се Александар Пишчевић може назвати Русом. Надаље се он диви Русији, а нарочито руском војнику. Ствара готово идеализовану слику живота руског војника: „У свем сјају испољавала се издржљивост руског војника, који је у свануће већ на ногама и припремивши се за марш долази уредан у строј“ (Пишчевић 2003: 59). Наставља описом у приповедачком презенту, који такође доприноси поменутој слици:

„Мало даље једна група војника се одмара, а на другом месту седе и причају о маршу пређеном тог дана, разговарају о приошлим походима на Турке под вођством великог Румјанцова; понеки весела сећа се својих љубавних авантура које је доживео на зимском квартиру“ (Пишчевић 2003: 59).

Руски војник ужива у сваком аспекту војничког живота, а чак и сурове услове окреће себи у корист. Јела припремљена само од траве су укусна, а хлеб печен у јамама „укусан је и добар“ (Пишчевић 2003: 59). Искази попут: „У овом истом походу могао сам да запазим да за руске војнике нема ничега што је немогуће“ (Пишчевић 2003: 59) „Једном речју, чини ми се да су ови људи рођени да победе свет, само када би умели да их воде“ (Пишчевић 2003: 59), или „на овом походу још више сам заволео руског војника“ (Пишчевић 2003: 60) и „а снег [...] служио је уместо покривача војнику грађеном чвршће од било ког камена“ (Пишчевић 2003: 61), сведоче о дивљењу које Пишчевић има за ове „неустрашиве ратнике“ (Пишчевић 2003: 59). Узевши у обзир да је и сам Пишчевић руски војник, за руску војску има искључиво похвале. Говорећи о грофу Суворову, аутор нам открива да није једини који гаји дивљење према руској војсци – „гроф је због своје љубави према војничком позиву сваког јутра налазио разоноду у проверама јединица које су долазиле у главни стан“ (Пишчевић 2003: 286), следи и опис:

„Све то извођено је уз топовску и пушчану паљбу, уз свирање великог оркестра и клицање чувеног руског ура! У овом војничком призору *није било ни трага пруске педантерије са њиховим отегнутим командама сличним вучјем завијању* (мој курзив, Д. Т.), није било никакве надувености, него су се истицале једноставност, којој је пример давао лично фелдмаршал, једнообразност, озбиљност, уз повремене духовите грофове упадице, које се увек допадају руском војнику. Иначе, у свим јединицама осећала се вредност војске створене да кроји законе на све четири стране света“ (Пишчевић 2003: 286).

Руске особине су позитивно обојене и изречене у суперлативу. Пишчевић се по овом опису чак извињава читаоцу због дигресије, што сматра да се може „опростити човеку који воли своју отаџбину“ (Пишчевић 2003: 287). Треба ипак приметити и негативан опис пруске војске, о чему ће бити много више речи у наставку нашег рада. Сliku Руса врло живописно употпуњава љубавним сусретима са двама Грузијкама. При првом Пишчевић метофором казује да је „предаја тврђаве уследила [...] брзо, јер, говорећи војничким језиком: ко може да се одупре Русу?“ (Пишчевић 2003: 91), док је при другом Пишчевић рекао „милој удовици да Рус радо теши уцвелењу лепоту“ (Пишчевић 2003: 92). У наведеним примерима се, осим слике Руса, може прочитати и Пишчевићево самољубље, које он често користи како би оправдао сопствене поступке. Јелена Беоковић ову особину сажима у једној реченици: „Готово сваки лик са којим се среће и упознаје одмах га је заволео, а за жене је био фаталан“ (Беоковић 2008: 567). Пишчевић се, говорећи о слици Руса, осврће и на много пута спомињану склоност северних народа (а тиме и Руса) жестоких пићима (в. Пишчевић 2003: 61), што није представљено као негативна особина, упркос моралистичком критиковању српског пијанства.

Пишчевићева видна нетрпељивост према готово свим страним нацијама, доводи и до замерки његовој сопственој нацији (руској), када са странцима дође у контакт. Реченицом: „Таква је Русија била увек: за сваког дошљака у њој има хлеба; када згрне своју суму, он напушта Русију и у својој домовини ружи земљу у којој се отарасио своје беде“ (Пишчевић 2003: 123) или када записује да је Русија „сигурно[...] и уносно[...] прибежишт[е] свих скитница“ (Пишчевић 2003: 156), Пишчевић описује своју руску домовину као лаковерну, а (не)вешто занемарује чињеницу да је и његов отац дошљак у Русији, те да без те „ситнице“ из породичне хронике ни он не би могао да се диви руском војнику и моћи руске империје.⁷⁹ Овај цитат је најпре замерка

⁷⁹ Гостопримство Русије према странцима почиње са владавином Петра Великог, који је, у жељи да од Русије направи модерну државу по угледу на западноевропске, доводио стручњаке за најразличитије области из поменутих земаља, како би у Русију донели знање и технологију, који би потпомогли њен развој. И сам Александар Пишчевић расправља о томе: „Морам рећи да би се Петар Први, када би могао

упућена странцу, дошљаку, али се та симпатија Русије према странцима још неколико пута у току мемоара прекорева, на пример: „Чим сам угледао Москву, одмах сам и заволео овај град у коме се, осим мноштва света, на његовим житељима запажао потпуно искварени преображај Руса по иностраним узорима, али и неки остаци врлина које су веома красиле њихове претке“ (Пишчевић 2003: 260). Он мистификује руске врлине, које су, према његовим речима, раније постојале, и супротставља их садашњој искварености под страним утицајима. Сасвим у духу његове приповедачки вешто обликоване ксенофобије, он непрестано сумња у способност странаца да управљају руском војском (в. Пишчевић 2003: 123), а открива и који је то тачно страни утицај који му нарочито смета – немачки. Пошто му је наређено да се јави неколицини угледних војних заповедника у Москви, а притом је био у журби, закључује: „не би ми било довољно ни 24 сата да их посетим, нарочито због оне вожње која је тада заведена у Москви – немачке, уштогљене, ногу пред ногу“ (Пишчевић 2003: 291). Сутрадан се јавља г. Обољанинову, који му наређује да што пре своју униформу замени за нову, након чега следи изјава: „Када сам трудом мог кројача и чизмара био преображен у *пруског мајмуна* (мој курзив, Д. Т.), пожурио сам да својим изгледом обрадујем г. Обољанинова, који ме уопште није препознао у овој лакрдијашкој одећи, толико је мењала човека“ (Пишчевић 2003: 292). Како смо већ објаснили у поглављу посвећеном стваралаштву Захарије Орфелина, гостопримљивост Русије према странцима је почела са Петром Великим, а Павле Први је био, по сведочењу Александра Пишчевића, фасцинирам пруским војним умећем, али и милитаристичким друштвеним уређењем пруске државе уопште.⁸⁰ Пишчевић наводи да је Павле Први у Гатчину оснивао јединице по угледу на пруске (чему је, истине ради, и сам аутор хтео да се прикључи, односно да „окуша[...] своју срећу у пруском мајмунисању“ (Пишчевић 2003: 270))⁸¹, а да је приликом његовог крунисања све било уређено „на немачки начин да би се угодило укусу новог цара“ (Пишчевић 2003: 290). О свечаностима поводом крунисања Павла Првог, он пише следеће: „На сва ова славља ја сам гледао равнодушно и са срџбом увређене душе. Из службе сам био скоро истеран, а пред собом гледао све

да устане, задивео Русијом у садашњем њеном стању исто онолико колико је то чинио путујући по туђим земљама“ (Пишчевић 2003: 199).

⁸⁰ Ово није било без основа: „У 18. веку најбоље организовану редовну војску има Пруска. Земља друга по површини коју заузима и по броју становника Пруска има једну од најјачих војски у Европи. Систем кантона је од тог краљевства начинио војничку државу под вођством Фридриха II“ (Берто 2006: 95).

⁸¹ Иако се подсмева свом оцу када је реч о стицању чинова, ипак Ненин са правом тврди да се обојица „на сам помен рата облизују се као мачак на сланину – јер је то поштен пут до бољег живота“ (Ненин 2019: 64).

немачко шарлатанство“ (Пишчевић 2003: 295). Он спрам неправде која му је, по његовом мишљењу, нанета, види немачке обичаје и утицаје, за које сматра да имају мање права од њега да у Русији пронађу место за себе. Беоковић примећује да код Пишчевића „нема много плачевности, лamentsирања над несрећном судбином, иако и он, као и претходна двојица [Сава Текелија и Симеон Пишчевић, прим. аут.], кривца за све лоше готово увек види у некоме другом“ (Беоковић 2008: 566). У наставку свог излагања, пун очигледне љутње, записује: „коњушар-тактичар [...] причао је са уобичајеном немачком флегмом: 'Ови руски официри су прави магарци' – у чему га не оспоравам, јер ако су руски племићи долазили да се уче код *Швабурина* (мој курзив, Д. Т.), онда и ако нису прави магарци, у сваком случају нису далеко од тога“ (Пишчевић 2003: 295). Пишчевићу смета благонаклоност која се испољава према Немцима, и то је готово једина замерка коју он изриче Русима. Прецизније, наведена ксенофобична замерка појављује се као последица немачког присуства у врху власти, јер Пишчевић сматра да војничкој елити могу припадати само „прави“ Руси, међу које очигледно убраја и себе, без обзира на то што је у војску ступио као син аустријског официра-имигранта.

Хетеро-слика или ко је први међу најгорима

На почетку мемоара, док говори о свом младићком добу и школовању, Александар Пишчевић записује: „Према немачком језику осећао сам тако јаку одвратност да ако сам нешто и разумевао, то је било више од слуха него од учења“ (Пишчевић 2003: 34). Треба се присетити две интересантне појединости. Прва је да је ауторов отац, Симеон Пишчевић, одлично говорио и веома ценио немачки језик. Друга је неслагање између оца и сина, које почиње у детињству, а које се читава и у томе што је Александар био много више везан за своју рано преминулу мајку. Притом, није му дозволио да изучава предмете који су га интересовали, већ оне за које је он мислио да ће му у будућности користити. Тако се нетрпељивост према оцу прелила на предмет изучавања.⁸² Александар Пишчевић не објашњава на том месту да се та одвратност преливала на Немце уопште, али то убрзо читаоцу постаје јасно. Комичну епизоду у којој неудата кћер саопштава своје оцу да је бременита, германофоб Пишчевић

⁸² Исти је случај и са часовима виолине. Александар Пишчевић је желио да научи да свира гитару, што се Симеону није допадало. Крајњи исход је да није научио да свира ни један од ова два инструмента.

подсмешљиво препричава на следећи начин: „а када је г. Шмиту саопштила да ће ускоро постати деда својих унучића, онда је ражаловани брица, зазивајући по немачком обичају гром, муње и све ђаволе да му згроме ћерку, пао у најљући бес“ (Пишчевић 2003: 130), да би нешто касније истог тог господина Шмита назвао злоћудним Швабом (Пишчевић 2003: 132) и рекао да има зверску душу (Пишчевић 2003: 131). О оштро поларизованој природи националних стереотипа у заједници сведочи и чињеница да и поменути берберин немачког порекла не гледа благонаклоно на ступање у родбинске односе са Русима (в. Пишчевић 2003: 139). Писац ову епизоду непрестано боји комичним елементима. Пошто Шмит тврди да ће опростити кћери, он је по изласку младенаца из куће „тако одаладио своју ћерку да је изетела брже него што се надала и у предсобљу се пружила колико је дуга“ (Пишчевић 2003: 131). Стереотипизација немачког народа⁸³ се одвија у светлу ироније и сарказма, и показује на које се све начине могу изразити и пренети стереотипи. Пишчевић се служи подсмешљивим смехом (в. Prop 1984: 28), и то је манир који сусрећемо на много места у анализираном делу. Писац је чешће спреман на овакву врсту смеха, него на искрени смех, у коме се не подсмева, него смеје заједно са неким.

О немачкој срдитости сведочи и у другој прилици: „г. Кропф је затекао љубавни пар, и разбесневши се на немачки начин, истукао и љубавника и љубавницу“ (Пишчевић 2003: 212).⁸⁴ Муж који затиче супругу са љубавником се разбеснео, али на „немачки начин“. Да Пишчевић своје негативне емоције и предрасуде према Немцима ни не покушава да сузбије, говори и следећи пример: „Да бисмо оправдали овог капелмајстора, који је иначе био веома уображени Швабурина“ (Пишчевић 2003: 200). Осим ових, Немцима својствених, склоности бесу и уображености, стереотип о немачкој педантности, видећемо, сеже од 18. века па све до данас: „Г. Лејман се, пошто је био Швабурина, држао строго до педантности својих земљака“ (Пишчевић 2003: 196), а наводи и да у сарепској заједници⁸⁵ наилази на изузетну чистоћу (в. Пишчевић 2003: 199). Овим пежоративним изразом „Швабурина“ (или у другим случајевима „Шваба“), особину педантности, која се ретко сматра лошом, Пишчевић доводи до негативног пола. У другим примерима додатно објашњава како се ова особина

⁸³ Када пише о немачком народу, Александар Пишчевић пре свега мисли на Прусе.

⁸⁴ Ово није једини пример немачке плахе нарави (в. Пишчевић 2003: 239, 253).

⁸⁵ Реч је о великој немачкој колонији у царској Русији. Царица Катарина II је 1763. потписала указ којим позива странце да се населе у Русији, како би помогли у њеном економском и друштвеном развоју. Овом позиву су се у великом броју одазвали Немци, што је резултирало стварањем, између осталог, и ове заједнице.

манифестује: „отишавши од немачких колониста на Волги, доспео сам у другу колонију у којој се у највећој мери ценило педантно етикетирање, које толико обузима ову нацију. Међу њима се великом грешком сматрало изговарање било чијег презимена без додавања уз њега код Немаца цењеног фон. *Ја, који нисам подносио овај народ, морао сам и против своје воље да се привикавам* (мој курзив, Д. Т.)“ (Пишчевић 2003: 235-236). Насупрот немачком војном уређењу, Пишчевић ставља руско, па тим поређењем обесмишљава особине које у Немаца налази, а притом их ни не одобрава: „У овом војничком призору није било ни трага пруске педантерије са њиховим отежнутим командама сличним вучјем завијању, није било никакве надувености, него су се истицале једноставност [...] једнообразност, озбиљност“ (Пишчевић 2003: 286). Пишчевић у немачким војним манирима налази надменост и неприродност, које сматра непотребним. Врло отворено, Пишчевић ставља до знања да однос са неким припадницима немачке нације формирају његово мишљење о читавој групи: „У овој колонији господа Немци приредили су ми такве непријатности да сам према овој нацији почео да осећам још већу одвратност“ (Пишчевић 2003: 231), што јесте чест пут до настанка и одржавања стереотипа.

Описи вишегодишњег службовања са немачким официрима садрже низ генерализација попут ове: „Моје колеге, господа Немци, размествивши се по квартирима, показали су колико воле да набијају џепове. Не излазећи никуда, проналазили су најбоља средства за богаћење“ (Пишчевић 2003: 242), што даље образлаже:

„[Д]ок су се овде подлост, одвратност, шкртост, користољубље, бестидна пљачка новца за провијант од сиротих карабињера, неописива тлачења добродушних руских сељака од стране немачких гадова који су преплавили пук, распуштеност војника, батинања јадних сељана, непослушност, насиља и други нереди од којих ми се коса дизала на глави – били су предамном сваког дана“ (Пишчевић 2003: 258).

Добродушним руским сељацима супротставља *немачке гадове* (мој курзив Д. Т.), које обележава искључиво негативним карактерним особинама. Поред тога, Ераковић истиче пишчева „запажања о размерама системске корупције, за чије су ширење били одговорни не само престонички министри, него и 'сналажљиви' саратовски полицијски писари“ (Ераковић 2020: 40), о чему додатно сведочи и наведена ситуација.

О немачком среброљубљу и (лажном) поштењу, Пишчевић сведочи и у епизоди у којој га трговац Сарепћанин превари, тако да је она врло интересантна за анализу. Он

најпре наводи да му је поменути трговац у залог узео холандске червонце: „Сарепћанин који ју је водио [радњу] примио их је [холандске червонце] за сто двадесет рубаља и клео ми се немачким поштењем да ће ми их вратити“ (Пишчевић 2003: 204),⁸⁶ те наставља причу: „Уважени трговац тврдио је да од мене није примио злато! [...] Ово нисам смео нигде ни да спомињем због супротног општег мишљења о Сарепћанима [...] Из овога случаја извукао сам само поуку о томе колико се може поуздати у немачко поштење, којим се они толико диче“ (Пишчевић 2003: 205). Приметићемо стереотип о поштеним Немцима, који се на конкретном примеру оповргава, јер Пишчевић то јасно види, али је то мишљење у генералном поимању толико уврежено, да му се он не сме супротставити и тражити правду за себе. На основу тога Александар Пишчевић одлучује да у својим мемоарским записима додатно учврсти негативно мишљење о Немцима, одбацивши једини позитивно конотиран стереотип о њима. Њему је инцидент са немачким трговцем само оснажио негативну слику, а он се, ипак, по цену губитка свога новца неће супротставити ставу заједнице о честитости немачких трговаца. Ту видимо колико је заправо био снажно утемељен наратив о особинама одређених групација у свести осамнаестовековног појединца.

Кулминација Пишчевићеве нетрпељивости према Немцима, достигнута је у опису немачког плеса:

„[У]гледао сам на улици велику групу Немаца оба пола и свих узраста како посматрају пар који је наред улице играо менует уз звуке једне виолине. Овај призор ме је зауставио: младић који је играо био је обучен у плави кафтан који му је досезао до колена, у чакширама исте боје и уз то још са трегерима, а црвене чарапе везане испод колена, на глави је имао огромни пруски тророги шешир [...] Тако дотеран он се из све снаге увијао пред девојком која се клањала пред њим ширећи своју сукњу. Сав народ посматрао је овај менует као неку немачку дивоту! Кочијаш који ме је возио рекао је смејући се овој игри: 'ђаволи и играју као ђаволи!' [...] Признајем да ми се менует овакве врсте учинио толико чудним да сам се зарекао да га никада нећу играти, чега сам се и придржавао целог живота“ (Пишчевић 2003: 231).

⁸⁶ Не би било згорег поменути разлог Пишчевићевог зајма. Пошто су у Саратову били организовани манскенбали, он је червонце однео у радњу да би се „на маскенбалима појавио какав је ред“ (Пишчевић 2003: 204), те додаје: „наумио сам да се костимом за маскенбал носим са својим пуковником“ (Пишчевић 2003: 204). У току мемоара, на неколико места Александар Пишчевић криви свог оца што му не шаље довољно новца, али га то не спречава да зајми, како би задивио присутне на балу. Он чак пише: „Ако би се судило по животу какав сам водио, никога у Саратову не би било могуће уверити у то да ми отац не шаље бар две хиљаде рубаља годишње за моје трошкове“ (Пишчевић 2003: 204). Распништво или нехај млађег Пишчевића, видни су и у тријумфалним речима по доласку на бал: „И тако, мада сам остао без гроша, када сам те вечери дошао на маскенбал, играо сам весело, исто као да сам у џеповима имао милионе. У целом друштву нико није био одевен боље од г. Буткевича и мене; сви су говорили да у томе нема ничега чудног: један је пуковник коњичког пука, а други син богатог оца“ (Пишчевић 2003: 204-205).

Ово је типичан пример непознавања стране културе, непрепознавања евентуалног традиционалног значаја или лепоте у њој, па тиме и дискредитовања исте, што Марија Клеут коментарише на следећи начин:

„Према народним обичајима Александар Пишчевић испољава критичан однос: кад пише о пуцању бичевима ради протеривања старе године у Јашију, колонији поволшких Немаца у Сарепту, немачкој игри менуета, понуди хлебом и сољу за срећни пут или о осетинском кнезу Ахмету – чини то са иронијском дистанцом просвећеног грађанина, која (та иронијска дистанца) кулминира у причи о певању Срба. Насупрот отклону према руралном и националном у обичајима, оно што чини обичајну грађанску културу (балови, ватромети, позоришта, концерти, одевање, узајамна посећивања) у пуној мери одговара младом официру“ (Клеут 2019: 13).

Приметићемо да се је мешавина наводних особина немачке нације изузетно разнолика, али увек негативно конотирана. Било да је у питању педантност, опис обичаја, или конкретне непријатне ситуације у којима се Александар Пишчевић у општењу са припадницима немачког народа нашао, па тиме штошта (погрешно) закључио њиховом менталитету, све су оне представљене читаоцу као непорецива истина. Искључиви Пишчевић се не ослања на градативни поступак приликом критиковања немачких особина, за њега су све оне подједнако негативне, као што не види ни разлику између припадника „инфамне“ заједнице, сви су једнако негативни самом својом националном припадношћу. Када се са истим „негативним“ особинама сусретне код појединаца који не припадају овој нацији, то га не наводи да о својим закључцима промисли, већ наставља да по својој вољи мења вредносне аршине.

На Малорусе (Украјинце) Пишчевић се не осврће често, већ само када га одређена животна ситуација нанесе на сусрет са њима, што можемо уочити и у *Мемоарима* Саве Текелије. За Малорусе, између осталог, самоуверено наводи: „И Малоруси, суседи Нове Србије, чији је живот испуњен потказивањима, доставама и тужбама, живе у вечитом међусобном рату“ (Пишчевић 2003: 290), а наглашава и њихову лењост: „Ту сам видео најдивније крајеве са мноштвом села, али мужици су Малоруси, веома лењи, а на тако богатој земљи могли би бити имућни да су били вреднији. Пољаци их називају Рушњацима и односе се према њима као према *нижим створењима* (мој курзив, Д. Т.)“ (Пишчевић 2003: 285). Александар Пишчевић, међутим, до ових генерализација не долази путем искуства, него преноси већ постојеће стереотипе.

Требало би се осврнути и на Пишчевићево мишљење о Пољацима, које такође није за похвалу, па приметити да су, чини се, Малоруси, на још нижој замишљеној

лествици народа. Оно је, узгред, једна од малобројних ствари у којима је сагласан са својим оцем. Руском грофу супротставља пољску охолост: „Овде сам затекао [...] грофа Суворова [...] човека који је срушио пољску охолост“ (Пишчевић 2003: 286), а снажан утисак на њега остављају и Пољкиње са којима се нашао у друштву:

„[И]мао [сам] прилике да видим другачије нарави и другачије навике од оних које сам оставио у Петербургу. Мислим овде на Пољакиње, међу којима сам се нашао први пут и био у великом чуду видевши велику слободу с којом се мушкарци опходе према њима а која не само да их није вређала, него као да су је и саме помало подстицале“ (Пишчевић 2003: 52-53).

Млади и сексуално еманциповани приповедач након тога закључује: „Време које сам провео у овом веселом месту пружио је прилику Пољкињама да ме попољаче [...] Њихово понашање убрзо је одагнало моју срамежљивост“ (Пишчевић 2003: 53). Још једна „живахна Пољакиња“ (Пишчевић 2003: 213-214) је и удовица пуковниковица Јелчаџинова. Упадљиво је да аутор, и поред обичаја да сведочи о интимним односима са женама различитих националности, осећа потребу да у овом контексту управо Пољкињама припише склоност „лаком моралу“. Пишчевић пише о Пољацима у односу на Русе, и у примеру са пољском охолошћу, али и у наредном, јер нам саопштава да је стање (наводно) другачије него у Петербургу.

На друге европске народе се Пишчевић не осврће нарочито детаљно (он је много мање путовао од својег оца, нарочито по европским крајевима, тако да је то очекивана тематска апорија у његовом делу), па тако спорадично можемо прочитати о обичајима поводом Нове године у Јашију, које сматра чудним (в. Пишчевић 2003: 171), комичном лику смотаног Енглеза, грофа Дероурка (в. Пишчевић 2003: 120-123) или о Грку Пјерију, који се, због симпатија које је гајио за Александра Пишчевића, трудио да у његовом родослову „открије макар и кап грчке крви“ (Пишчевић 2003: 77), у чему и успева, посредством линије породице Хорват, којој је припадала пишчева мајка Катарина.

Како Пишчевић, разумљиво, записује своја запажања о народима са којима се сусрео, била су нам интересантна и његова размишљања о народима са подручја азијског континента. У односу на Азију, Пишчевић је, по осећању, несумњиво Европљанин: „Улазећи у азијске пределе, Европљанин наилази на навике другачије од оних које је оставио у својој отаџбини, а свака новина човеку се допада“ (Пишчевић 2003: 89), но тај утисак траје само док траје усхићење које је у њему изазвао призор нечег новог. Особина која спаја све азијске народе јесте љубомора, што Пишчевић

много пута самоуверено истиче: „г. Потемкин у љубомори не уступа Азијатима“ (Пишчевић 2003: 102) или, говорећи о реакцији г. Лакшарева, који је пореклом Јерменин: „учинило ми се да се ментор плашио сусрета са мужем због његове азијатске љубоморе“ (Пишчевић 2003: 137). Пишчевић сугерише да постоји типична азијска жена, у чијем се погледу може запазити пламен, који „открива њихове скривене жеље“ (Пишчевић 2003: 145). Овакви описи припадају оријенталистичком дискурсу, о коме детаљно пише Едвард Саид. Европљани су „рационални, пуни врлина, зрели, 'нормални“, Азијати су ирационални, плаховити, подлежу својим инстинктима (в. Said 2008: 57), док је Азијаткиња такође представљена у оквирима задатих стереотипа (в. Said 2008: 160-161).

На свом путовању на Кавказ, Пишчевић описује кавкаске поноре, високе планине, стрмине и изузетно неприступачне путеве који су му уливали страх (в. Пишчевић 2003: 78, 80). Присуство тамошњег човека пружа путнику заштиту, али је и поред тога небезбедно путовати ноћу (в. Пишчевић 2003: 80, 81), а записује и следеће:

„Поврх свега, за пролазак кроз овај ужасни крај не може се рећи да је безбедан због разних горштакких народа који ту живе. Будући да нису ни под чијом влашћу и од људског имају само лик, док су у свему осталом дивљаци, они просто сматрају својом дужношћу да опљачкају па чак и убију себи подобног. Њихова станишта су или бедне, или рупе издубљене у стенама“ (Пишчевић 2003: 78).

Аутор још јасније исцртава границу између цивилизације, којој припада, и оријенталног варварства. Сродан овом, али ипак блажи, јесте и опис Козака: „Тако смо настављајући пут разгледали све што је на обалама Терека вредно радозналости, упознавали се до детаља са наравима моздочких, гребенских и семејних козака“ (Пишчевић 2003: 155), које не означава као дивљаке, али се стиче осећај да их посматра као какав евроцентрични природњак нову и крајње егзотичну животињску врсту. Индикативан је и ауторов сусрет са кнезом Ахметом. Пишчевић тврди да му је генерал-поручник Потемкин оставио само једно писмо препоруке, на основу којег би сви кавкаски и грузински кнежеви требало да му помогну да нађе пут током дипломатске мисије (в. Пишчевић 2003: 79). Кнеза Ахмета млади поручник Пишчевић среће испред његове „јазбине“ (Пишчевић 2003: 79), и премда домаћин јазбине пристаје да помогне „Русу“, он ипак охоло изговара: „Иначе, ево мог бога (показујући на небо) и ево мог господара (показујући на сабљу). Ја нећу да знам ни за какве Потемкине. Ја сам кнез и никога се не бојим“ (Пишчевић 2003: 79). Аутор наводи да се „дивлио његовој поноситости и [...] осећању независности“ (Пишчевић 2003: 80), али са

друге стране иронично резонује да кнез нема чега да се плаши, јер би своју скромну имовину, у случају потребе, врло лако могао да премести нешто даље у дивљину Кавказа (в. Пишчевић 2003: 80). Читалац стога стиче неочекиван утисак о независним народима који живе на територији кавкаских планина, јер су њихова немаштина и изолованост подједнако предност и мана, коју њихови руски господари не могу нити желе да разумеју. О овоме говори и коментар Француза, који је помислио да је Александар Пишчевић такође са Кавказа, те је стога оценио да је реч о дивљаку:

„Замислите положај у коме је овај млади човек. Долази из недара неприступачног Кавказа, на сваком кораку овде све га чуди, наше нарави, обичаји и друго. Он запажа прилично оштро и у њему има бистрине, а уз све то погледајте те живе очи, да не кажем дивљину у његовом погледу“ (Пишчевић 2003: 137).

Постојаност менталне слике о локалној заједници се на интересантан начин оцртава у настојањима Француза да, верујући да сусреће припадника те заједнице, игнорише сопствено искуство, те самом Пишчевићу брзоплето приписује припадност Кавказу и стереотипне маркере назадности.

Млађи Пишчевић, захваљујући стеченом војничком и дипломатско-шпијунском искуству, разликује народе Кавказа, а свим описима је заједничко истицање њихове борбености и непокорности. Тако о Черкезима записује: „Уз то, не препоручујем одлазак тамо никоме ко је навикао да крстове и чинове добија ни за шта, јер тамо у чилом Черкезу неће наићи на плашљивог Турчина, и мало даље у поноситом Персијанцу на подлог Пољака“ (Пишчевић 2003: 183), и даје нам увид и у карактеристике Турчина, Персијанца и Пољака. Черкези су „непокорни народ“, који пљачка и напада путнике (в. Пишчевић 2003: 73, 78), али наноси велику штету и руској војсци (в. Пишчевић 2003: 118). Њихову војску назива черкеском гомилом или хордом (Пишчевић 2003: 147), што је још један израз који кавкаске народе дели од цивилизације. Ипак, као најхрабрији се издвајају Лезгини,⁸⁷ које назива „неустрасивим народом“ (Пишчевић 2003: 95), те пише: „сутрадан [смо] се сукобили са четири стотине најнеустрасивијих Лезгина“ (Пишчевић 2003: 94). Аутор спорадично помиње и друге народе, попут Чечена: „Чечени, непокорни народ који живи ту у суседству, пљачкали су намернике“ (Пишчевић 2003: 78), или Абазинаца и Закубанаца, који су такође приказани као храбри и снажљиви (в. Пишчевић 2003: 117).

⁸⁷ Њихови потомци данас живе у Дагестану и Азербејџану.

Ипак, највише простора оставља Грузинима, са којима остварује и највише непосредних сусрета. О Грузији аутор најпре пише по чувењу: „Био сам одабран за овај пут и радо сам га прихватио како би Кавказ видео изближе и упознао Грузију, земљу која је била толико слављена лепотом својих жена“ (Пишчевић 2003: 77). Ово почетно усхићење убрзо смењује разочарање, која прате непријатна сећања, па су тако Грузини Александру Пишчевићу најнемилији народ Кавказа. На њих се чак не односи ни поменута борбеност, па „сви Грузини када виде војску испољавају према команданту сву могућу љубазност, па чак и понизност“, па затим објашњава да то раде „из страшљивости“ (Пишчевић 2003: 96).⁸⁸ Однос Руса према Грузинима се види и по чињеници да се чиновници које додељује грузински цар Ираклије не признају у руској војсци, те да су предмет подсмеха (в. Пишчевић 2003: 69), о чему говори и то што је син грузинског цара примљен у војску Катарине Велике у чину пуковника, што Пишчевић сматра смешним, а царевиће иронично назива ђурђијанским височанствима (Пишчевић 2003: 74). Александар Пишчевић напомиње да га је отац послао у Грузију „по фелдмаршалски чин ђурђијанских хорди“ (Пишчевић 2003: 69). У изразу „ђурђијанске хорде“ јасно је да аутор ту војску сматра неорганизованом, недостојном похвале, па чак и дивљом. Кратка запажања, попут оног да је „Грузинима [...] и иначе својствено празноверје“ (Пишчевић 2003: 94), да су шкрти (Пишчевић 2003: 142-143) или лукави (Пишчевић 2003: 152), смењују и читава образлагања грузинског карактера. У епизоди у којој грузински кнежеви краду овцу, Пишчевић бележи: „Кнежеви очевидно нису волели да је ја чујем и зато са своје стране почеше да певају у сав глас. Ове песме су биле колико необичне толико и непријатне мелодије, па сам се забављао посматрајући ову тројицу простака који због такве тричарије цепају своја грла“ (Пишчевић 2003: 81). У овом комичном поступку прикривања лоповлука, поново уочавамо Пишчевићев негативан став према традиционалној култури и обичајима локалних заједница, од чега не одступа ни у описима пијаних прослава својих носталгичних земљака. У претходном сегменту, то је био немачки плес, а о певању Срба, као што смо већ навели, зловољно записује да су „разваливши уста пробијали уши“ (Пишчевић 2003: 49). Пишчевићу су хердеровска романтичарска стремљења у којима је народна култура била изузетно цењена, ипак, остала непозната и далека. Нешто даље, Пишчевић на ову тему додаје: „но доспео сам међу људе спретне у крађи

⁸⁸ Плашљивост као карактерна црта Грузина се понавља и у наставку дела, а нарочито се издваја када је реч о Лезгинима, којих се, због честих напада и међусобних сукоба, изузетно плаше (в. Пишчевић 2003: 84).

оваца, али не и да разумеју моју пантомиму“ (Пишчевић 2003: 82), доводећи у питање њихов интелект. У наставку исте епизоде, издваја се следећи запис:

„Овде сам имао прилике да видим колико су Грузини чисти: млеко се мало запрљало у нечистој посуди, а домаћица је очевидно хтела да угоди Руси официјарији и зато је почела да га цеди кроз скуте своје подсукње. То је непријатно и од најуредније жене, а да и не говорим о томе како је то изгледало у овом случају, јер подсукња ове ђурђијанске бабе није била чиста“ Пишчевић (2003: 82).

Видљива је конкретна разлика разлика у обичајима, коју Пишчевић претвара у још један доказ о културолошкој и санитарној заосталости Грузина. Добру намеру домаћице извргава руглу и назива је ђурђијанском бабом, зато што се није уклопила у његов (хигијенски, могло би се закључити) хоризонт очекивања. Другом приликом, Александар Пишчевић не жели ни да вечера са својим сапутницима Грузинима, плашећи се већ поменути „чистоће“, а описује да за вечером сви седе у кругу, да им се придружују и гости који доносе сопствену храну, као и да сви једу лепињу и боб са ораховим уљем (Пишчевић 2003: 83). Премда Пишчевић најпре одбија да им се придружи, у складу с њиховим обичајима, њему смета и то што се за вечером причало језиком који он не разуме, и то највероватније о њему, па још и са подсмехом (в. Пишчевић 2003: 83). На још једном месту Пишчевић пише о грузинским обичајима у вези са храном и пићем. Пошто је поручио да му се припреми храна, придружило му се неколико грузинских кнежева, који су му појели сву храну и попили све вино, након чега закључује: „Гостопримство посебне врсте, познато само у Грузији!“ (Пишчевић 2003: 86). У литератури је већ уочено да су се обичаји при јелу и пићу обилато користили како би се вредносно окарактеризовао један народ (в. Wolff 1994: 23; Jezernik 2007: 49).

Поменуте грузинске кнежеве назива „ђурђијанским велможама“, старицу „ђурђијанском бабом“, а користи и називе „ђурђијанске хорде“ и „ђурђијанска височанства“. Придев „ђурђијански“ се, чини се, готово увек користи са подсмехом и у негативном контексту, и често означава недораслост ономе на шта је Пишчевић у Русији навикао. На исти начин Пишчевић пише и о грузинском кнезу, када пише да се „изба и одећа ове светлости ни по чему нису разликовали од сељачких“ (Пишчевић 2003: 84). У овим описима, читалац стиче утисак да је реч о различитом ступњу развоја два народа, где је височанство у Грузији на нивоу нижег племићког staleжа у Русији, о чему пише и Цветан Тодоров рекавши да у неким ситуацијама „долази до

поистовећивања обичаја 'дивљака' које ту посматрамо са обичајима наших властитих предака“ (Todorov 1994: 259).

Пишчевић се сусреће и са добростојећом локалном властелом. Г. Измаилов позива Пишчевића да се пресели код њега, „где ће[...] имати прилику да види[...] прекрасне жене и упозна[...] све обичаје“ (Пишчевић 2003: 89). Приметно је нагло побољшање ауторовог расположења у описима овог периода боравка на, мада и тада аутор уочава неприхватљиву Другост: „Кад су изнели вечеру, тако рећи после сваке кашике, по обичају ове земље, следила је чаша вина, које Грузинке пију без икаквог устручавања“ (Пишчевић 2003: 90). Ову пријатну вечеру замењују још пријатнији сусрети са Грузинкама, које „су седеле по њиховом обичају са подвијеним ногама, у полукругу по ћилимима разостртим по поду, са заровима спуштеним на рамена због чега се њихова лепота видеала у свем свом сјају“ (Пишчевић 2003: 89), а којима је домаћин сугерисао да морају од госта да се опросте пољупцем, јер је то обичај код Европљана (в. Пишчевић 2003: 90). Читавим током овог дела приповести подвлачи се разлика између Руса и Грузина, и како видимо, Европљана и Грузина, односно Азијата. Утисак из куће г. Измаилова је један од ретких позитивно конотираних које ће поручник Пишчевић понети из Грузије, али то не значи да је карактеризација овог народа ублажена или ревидирана. Сви описани поступци се и даље представљају као део доследно негативне стереотипизације овог народа, а своја запажања Александар Пишчевић, на крају, сажима у неколико малициозних путописних напомена о Кавказу и његовим становницима:

„[У]познао сам главне карактерне црте народа: изузимајући љубазност и гостољубље које ми је указао кнез Бегдабегов, у свему осталом искусио сам грузијско гостољубље, уредност, храброст при самој помисли на Лезгине, њихову негадљивост, колико се може поуздати у њихову реч, вештину у присвајању туђег, колико се међу њима може осећати сигурним и, коначно, да је грузијски кнез нечовечни господар над својим робовима и, обратно, да истог тог велможу препуног надмености туђи роб нимало не цени“ (Пишчевић 2003: 86).

Пишчевић без устручавања тврди да је упознао „карактерне црте народа“ само на основу сусрета са неколико припадника локалних племена, што је потпуно у стилу путописаца 18. века о којима говоре Марија Тодорова (Todorova 2006) или Лери Вулф (Wolff 1994), са том разликом да Пишчевић путује на Кавказ, а они на Балкан. Из претходно наведених примера је јасно да је Пишчевић у овом опису ироничан, али то не умањује озбиљност његове карактеризације.

Сагледавши све слике горштакких народа који насељавају Кавказ, може се приметити да им Пишчевић намеће као заједничку једну важну особину. Доживљени су као дивљи народи, на нижем ступњу развоја од Руса и Европљана. Овакав став аутора могао је бити последица империјалних тежњи Русије, која се ширила на своје азијско суседство (за разлику од западноевропских империја) (в. Said 2002: 26-27), односно такво освајање се морало нечим правдати, па макар и неспособношћу тих „дивљих“ и „неразвијених“ народа да брину о сопственим становницима,⁸⁹ за шта би руска интервенција била више него добродошла. У овом случају „Исток и Запад подједнако успешно производе и извозе стереотипе“ (Милановић 2012: 81). Баш као и та, у много чему дивљења вредна, Западна Европа, која на исток гледа са подозрењем, и Русија креира своје дивљаке и супротност својој цивилизацији. Разлике у обичајима, али и свакодневици посматране су као „израз другости, нецивилизованог понашања и заосталости“ (Jezernik 2007: 44). Осим управо анализиране слика кавкаских народа, негативну слику завређују и Турци, о којима записује:

„Ја сам ове безвредне ратнике видео у јуришу, видео у појединачним борбама, видео у борбама на отвореном и свугде су они исти, свугде је очевидна њихова страшљивост. У мојим размишљањима ови азијски Дон Кихоти су избрисани из редова ратника. Верујем да нису били такви у време принца Евгенија и да их је требало побеђивати храброшћу и вештином [...] Турци [су] постали веома слаби, плашљиви и застрашени руским именом“ (Пишчевић 2003: 184).

Наведени цитат потврђује владајуће мишљење у 18. веку о турском царству у опадању (в. Jezernik 2010: 10-11, 17), које се понавља у значајном броју дела. Аутор исмева и кнеза Голицина који говори о боју са Турцима речима да кнез „сматра нечим нарочитим тући Турке“ (Пишчевић 2003: 261), а слично мишљење понавља рекавши да „не сматра [...] великом мудрошћу тући Турке, Персијанце и Татаре са руским војником“ (Пишчевић 2003: 278).

Иако о питању вере најпре толерантно изјављује: „Све вере сам сматрао једнакима, јер све оне у својој основи имају исти извор: поштовање Бога“ (Пишчевић 2003: 36), када се нека од тих вера конкретизује, његова декларативна толеранција се повлачи пред снагом оштрих коментара о другим верама: „Шклов сам по себи не вреди много и обична је пољска варошица *запрљана Јеврејима* (мој курзив, Д. Т.)“ (Пишчевић 2003: 49) или: „сваки Јеврејин, *осим нечистоће њима својствене* (мој курзив, Д. Т.), уз то тргује и јаким пићима“ (Пишчевић 2003: 285-286). Јеврејске крчме

⁸⁹ Или Саидовим речима: „Подређена раса нема у себи способност да зна шта је за њу добро“ (Said 2008: 54).

су у лошем стању (в. Пишчевић 2003: 316), жене лаке (Пишчевић 2003: 176), а Јевреји лукави и среброљубиви (в. Пишчевић 2003: 317). Он ни хришћанско свештенство не штеди од критике: „Господа лутерани не треба да ме гледају попреко зато што износим подмуклост њиховог свештеника. Сви они својим спољним изгледом обећавају толико много доброг, али попови су свугде једнаки и за новац су спремни да се упусте у све“ (Пишчевић 2003: 102), и понавља уврежено мишљење о среброљубивим поповима. Говорећи о (староверачком) женском манастиру, аутор записује да девојке које су тамо доведене да би се научиле смерности „велики део времена проводе у спаситељским загрљајима брадатих Адониса“ (Пишчевић 2003: 222), и тиме употпуњава негативну слику. Оваквој оцени би могла допринети и информација да је реч о староверачком манастиру (мада су младом Пишчевићу ретко потребни додатни подстицаји за ироничне коментаре). Пишчевић их исмева без страха од критике зато што староверци нису били под заштитом канонски признате Руске православне цркве. Овај пример се може подвести под слободан опис еротског живота, како то објашњава Сава Дамјанов, који је заогрнут критичко-сатиричким плаштом, а остварен је „успостављањем критичко-сатиричког односа према еротској пракси која одудара од прокламованих начела“ (Дамјанов 2005: 11). Он додаје и да је баш у ово доба „предмет овакве 'критичке еротографије' углавном је свештенство (посебно калуђери) или, пак еротско понашање жена, док је нешто ређе на мети сексуални живот одређених националних скупина“ (Дамјанов 2005: 11), што је уочљиво и у делу Александра Пишчевића, премда је он и сам веома често актер описаних догађаја.

Пишчевићева размишљања о женама могла су се већ наслутити из примера у којима пише о Пољкињама и грузинској удовици, а тврди и да му је страст према женама била урођена (в. Пишчевић 2003: 35). Ераковић, који га назива српским Казановом, ово дочарава речима да су „високи официри под чијом командом је служио на Кавкаској линији, зазирали [...] од Александра Пишчевића више од побуњених грузинских племена, јер је црномањаст хусар био опчињен њиховим страственим женама“ (Ераковић 2020: 35). Дамјанов, пишући о еротском у књижевности 18. века, наводи и да је овај век познат као „галантно доба“, које је „донело Европи својеврсну сексуалну револуцију и прави процват еротске литературе, доба које је дало такве еротомане и еротографе какви су, рецимо, Ђакомо Казанова, Маркиз де Сад или Рестиф де ла Бретон“ (Дамјанов 2005: 7). За Пишчевића тврди да „пише својеврстан пикареско-еротски роман, узбудљиве фабуле, препун пикантних детаља, са галеријом

женских ликова који нису уопште типизирани него веома аутентични“ (Дамјанов 2005: 13). Док Пишчевић жене види и као припаднице друге нације, он их, и без обзира на нацију, посматра Као ни готово све што осећа као Друго, тако ни жене нису поштеђене негативно конотираних генерализација, са понеким изузетком. Он о мајци пише са великом приврженошћу. Тврди да је осећао тугу када га је отац повео у Петербург на школовање (в. Пишчевић 2003: 31), а поштовање заслужује и његова будућа супруга, госпођа Митендорф. У више наврата сведочи се о женској лукавости: „После овога нико ме не може уверити да је могуће спречити жене да своје мужеве направе будалама ако оне то науме“ (Пишчевић 2003: 104) или „Уосталом, не видимо ли сваког дана жене које ради свог задовољства предузимају све што може да изуме њихова лукава памет?“ (Пишчевић 2003: 105). Приметићемо да се ови стереотипи о женама увек доводе у везу са полним, као и у примеру „девојка која се једном препусти распусништву не зна више за границе“ (Пишчевић 2003: 126), па се чак и њихова евентуална испољена интелектуалност увек повезује са остваривањем ниских порива. За супругу г. Депрерадовића пише да је била „расипница, кокета и имала је све пороке раскалшне жене“ (Пишчевић 2003: 119). Парадоксална природа Пишчевићевог односа према женама оличена је у амбивалентним, неретко међусобно супротстављеним оценама, чији стереотипан садржај често одаје утисак младалачке непромишљености.

Приватан живот кроз стереотипну призму

Због великог броја стереотипних представа, дело Александра Пишчевића се показало изузетно значајним за нашу имаголошку анализу. Неколико фактора је било пресудно, како због бројности негативних стереотипних представа о западним Европљанима (Немцима, пре свега), тако и због разлика између овог и других анализираних дела, проистеклих из ауторовог карактера. Један би могао бити пишчева плаховита и неумерена природа, која је довела до тога да се о Другима пише без резерве и претензије на објективност. Други фактор би могао бити његов „подвојени“ идентитет због којег, премда свестан да припада једном народу, од њега покушава да се ограда, а да себе представи као поносног припадника другог народа. Додатно, Пишчевићева професија га на неки начин ставља у центар историјских збивања у тадашњој Русији, он сведочи могућностима и снази руске војске, што неминовно доводи и до њене глорификације. Наравно, никако не би требало занемарити ни то што

дело настаје на почетку деветнаестовековне епохе, у којој национални идентитет добија на значају.

За мемоаре Александра Пишчевића је карактеристичан приказ ауто-слика. Док би се очекивало да ће слика Срба несумњиво бити ауто-слика, он је у небројеним приликама релативизује тиме што се од ње ограђује. Иако готово увек спомиње да су му Срби земљаци, као и да се са њима, од којих су многи и његови рођаци, увек у најмању руку поздрави, баш по основу заједничког порекла, слика о њима је претежно негативна. Он исмева српске обичаје, инсистирање на пореклу, гордост, али и глупост и завидљивост. Са друге стране, несумњиво жели да представи себе као Руса, или тачније речено, руског војника, који је овенчан изузетном снагом, храброшћу и упорношћу, па се и слика руског народа може перципирати као ауто-слика. Оно што руско царство, а тиме и сваког руског поданика, може да угрози јесте увођење страних обичаја и довођење странаца, према којима Пишчевић готово без изузетка показује нетрпељивост, нарочито када описује Немце. Они су приказани негативно, што поткрепљују бројни сликовити примери, а одликују их лукавство, опортунизам, педатност и уштогљеност. Провевши много времена на Кавказу, аутор је приказао народе који живе на граници између Европе и Азије, а који су најчешће на крајњем негативном полу његових имаготипких перцепција. У средишту Пишчевићевог „имаголошког“ универзума налазе се Руси, чије особине други народи не могу достићи и због тога најчешће бивају исмејани. Вредност дела, посебно из имаголошке перспективе, представља личност аутора, који се врло ретко држи принципа објективности и уздржаности, а што је довело до стварања уникатних и снажних слика Другог.

Коначно, не би требало изоставити ни поређење дела старијег и млађег Пишчевића. Јединствена ситуација да представници двају генерација, отац и син, пишу мемоаре, и то у једном од кључних момената у српској историји, може открити читаоцу драгоцене информације о животу српских досељеника у Русији. Иако би се могло очекивати да ће њихове перспективе бити блиске, чини се да је одрастање у двама различитим царствима оставило неизбрисиве трагове на обојици. То се најпре види у моделима ауто-слика. За Симеона Пишчевића је ауто-слика недвосмислено слика Срба, док се Александар Пишчевић радије приклања Русима, иако је свестан свог порекла. Док старији Пишчевић изузетно цени немачки језик и организацију, дотле се његов син гнуша овог језика, а све особине немачког народа представља као

негативне. Разлог овоме, како смо навели, могао је бити и у напетим односима између оца и сина, у којима се Александар Пишчевић често трудио да одлуке и размишљања свог оца дискредитује. Једну од најнегативнијих слика у мемоарима Симеона Пишчевића завређују Мађари, због друштвено-политичких околности у којима је провео прве деценије свога живота. Исти народ у делу Александра Пишчевића не игра никакву улогу. Пољаке и један и други посматрају из перспективе вечитих руско-пољских сукоба, и посредством тога им дају негативне особине. Слика Турака је, уз Пољаке, једна од ретких у којој су отац и син у највећој мери сагласни, а поклапа се и са тада владајућом представом Турске као све мање релевантне силе. Карактеристике слика о Другима у мемоарима оца и сина указују на нестабилност оваквих слика, на значај околности у којима настају, али и на свакодневне ситуације у којима се актери налазе. Но, иако су променљиве, слике о Другима су свеприсутне у њиховим делима, а њихова истинитост се никада не пропитује. Поред тога, трансформација одређених представа о Другима, од оних насталих током живота у аустријском, па све до оних усвојених у руском царству, потврђују општеприхваћену историографску констатацију о брзој асимилацији српске заједнице у Русији, крајем 18. и почетком 19. века. Управо су нас докази о брзом претапању једне заједнице у другу, посебно они из дела млађег Пишчевића, довели до закључка да су одређене стереотипне представе двојице мемоариста-сродника о другим народима биле много отпорније на протицање времена, него њихова свест о сопственом националном идентитету.

Промишљања Другог српског просветитеља

Доситеју Обрадовићу⁹⁰ се у српској књижевности и култури приписују многе заслуге. Инсистирао је на значају народног језика, који ће разумети највећи део становништва (наравно, под условом да зна да чита) и због тога је, између осталог, његов рад означен као прекретница између старе и нове српске књижевности.⁹¹ Јован Скерлић, познат по својој наклоности према искључивим вредносним судовима, наводи чак да, до појаве Доситеја Обрадовића, српска књижевност „нема књижевног, правог писца“ (Скерлић 1953: 69), те да је управо он „српску књижевност и културу ставио на нову, модерну основицу“ (Скерлић 1953: 69). Осим овога, Доситеј⁹² је донео нове теме у српску књижевност. Више у центру пажње нису средњовековни жанрови (најшире речено), већ се фокус помера ка индивидуалном искуству модерног (осаманестовековног) човека, његовим сазнањима и могућностима (на ову дубоку сазнајну промену утицали су, наравно, сентиментализам као популарни књижевни правац и просветитељске идеје).

Као што је познато, сентиментализам је конститутивни елемент његове (ауто)поетике, а будући да је у тадашњој европској литератури био изузетно распрострањен, али и подударан са карактером Доситејевим, не чуди што га је српски писац веома лако прихватио. Запажања о особинама Доситејеве личности нашле су много пута места у књижевној историографији. Јован Скерлић сматра да „између писца и дела постоји потпуна сагласност“ (Скерлић 1953: 78), а издваја особине попут кроткости, нежности, емпатије, али и „трезвену природу“ и критичко размишљање ауторово (в. Скерлић 1953: 78). Владан Десница исту тему сагледава нешто другачије. Подвлачи значај Доситејевог рада, те наводи да је „иноватор, модеран, Европљанин“

⁹⁰ Рођен као Димитрије Обрадовић у Банатском Чакову 1842. године, са 15 година стиже у манастир Хоново на Фрушкој Гори, у којем добија име Доситеј. Пошто му је манастирска библиотека постала премала, а монашки живот се показао сувише далеким од замишљених хришћанских идеала, наш писац напушта Хоново, а своје образовање наставља, на више или мање формалан начин, на Крфу, у Смирни, Бечу, Халеу (где и „скида свештеничке хаљине“ (Павић 1976: 198)), Лајпцигу, Лондону... Између осталог, учи грчки, латински, француски, немачки, енглески, и подучава друге ономе што је сам научио. Свој народ онајвише задужује делима које је великим личним залагањем успео да штампа - *Писмо Харалампију*, а потом и *Живот и прикљученија* штампа у Брајткопфовој штампарији у Лајпцигу 1783, *Совјете здраваго разума* и *Слово поучително* 1784, *Басне* и други део *Живота и прикљученија* 1789, *Собраније разних наравоучителних вештеј* 1793. и *Етику* 1803. године. У Србију стиже 1806. године, како би својим знањем потпомогао устанике. Оснива Велику школу 1808, која је претеча универзитета, а постаје и први српски министар просвете. Умире 1811. године у Београду, где је и сахрањен.

⁹¹ Не смемо заборавити на Јеротеја Рачанина, а нарочито на Гаврила Стефановића Венцловића, али њихов рад, нажалост, није стекао следбенике нити популарност као Доситејев.

⁹² Неки писци, примећује Марија Рита Лето, (а додаћемо - и уметници уопште) представљају толико важан и неодвојив део (националне) културе, да је довољно рећи њихово име и да ће бити јасно о коме је реч (в. Лето 2014: 7). Такав је случај са Доситејем.

(Desnica 1975: 7), али додаје и да је „неинвенциозан, неоригиналан и безидејан као књижевник“ да „пише по узорима“, и да је његово „дјело више компилација, адаптација и прерада него изворна творевина“ (Desnica 1975: 12). Узрок овоме Десница види у духу времена који је Доситејеву личност исувише чврсто укалупио, те он није био способан да у потпуности развије свој списатељски потенцијал (в. Desnica 1975: 12). И поред овога, Десница Доситејеве карактеристике сматра изузетним. Пише да има урођену тежњу за знањем, да је немирног духа у коме „има нечега елегичног и чезнутљивога“, те да њега „не тјера у свијет један еруптивнин порив; њега вуче нека неодређена носталгија“ (Desnica 1975: 10). Уколико овоме додамо незаобилазни култ пријатељства, приметићемо да је поетика сентиментализма итекако присутна у стваралаштву Доситеја Обрадовића. Сава Дамјанов ближе одређује „линију“ српског предромантизма у коју сврстава и Доситеја Обрадовића и назива је „сентиментално-’чувствителном“ (Дамјанов 2012: 32), а други део ове полусложенице односи се управо на рационалистичке и просветитељске идеје које су доминантне у Доситејевом делу.

Слободан Жуњић истиче да се дела Доситеја Обрадовића ослањају „на немачко рационалистичко просветитељство, француску дидактичку и надасве енглеску моралистичку литературу“ (Жуњић 2013: 126-127), док Скерлић издваја и утицај „хришћанске романтике и мистике, и руске догматичке теологије, и грчког реформаторства, и аустријског јозефинизма“ (Скерлић 1953: 83).⁹³ Да подсестимо, тај идејно-књижевни правац Драгиша Живковић назива рационалистичким или просветитељским (в. Живковић 1973: 209). Иако се у свом раду у највећој мери ослања на западноевропске ауторе, он се није на њихове просветитељске идеје безрезервно ослањао, већ је „правио избор, поређивао, па и критиковао“ (Деретић 1969: 93). Карактеристична за Доситеја је и „практична филозофија“, која се огледа у „облицима казивања у којима писац лично разговара са својим читаоцем, преноси му своје искуство, утиче на њега“ (Жуњић 2013: 125). Јован Деретић примећује да је Доситејева филозофија усмерена на развијање рационално-критичког мишљења код читалаца (Деретић 1969: 73). И заиста, све што Доситеј ради, почев од пропагирања идеје о увођењу народног језика у све облике наше научне и интелектуалне делатности, до тематике и садржаја који саопштава читаоцу, постоји са циљем упрошћавања,

⁹³ Скерлић објашњава да се за време цара Јосифа II српско друштво, као и аустријско, поделило на две струје - једну која је подржавала реформе које су, између осталог, ограничавале моћ цркве, а којој је претежно припадало грађанство; и другу, клерикалну, сачињену од свештенства и непросвећенијег дела народа, који су у реформама видели опасност по цркву и српски народ. Скерлић додаје и да су готово сви важнији писци 18. века припадали првој струји (в. Скерлић 1953: 68).

објашњавања и поучавања на што пријемчивији начин. Из овог разлога, тежиште Доситејевих дела није на оригиналности, него на „ерудитности и интертекстуалности“, где се „читање и писање не вид[е] као паралелне или хетерогене делатности већ као хомоген[а] когнитивно-креативн[а] пракс[а]“ (Дамјанов 2012: 29). Доситеј жели да пренесе свом народу већ постојећа знања, тако што ће их преводити и објашњавати.

Када су у питању резултати анализе имаголошких елемената у делима Доситеја Обрадовића, морамо признати да нисмо у свим његовим текстовима пронашли довољно истраживачке грађе за анализу његовог опуса, из перспективе која је сагласна с планираним циљевима нашег рада, што не оспорава чињеницу да су нека остварења ипак била погодна за нашу тему. Због тога ћемо слику Другог анализирати само у делима славног српског просветитеља која су релевантна за наш рад, након чега ћемо извести синтезу и интерпретацију остварених резултата.⁹⁴

Језик и идентитет: филолошке и имаголошке дилеме Доситеја Обрадовића

Писмо Харалампију једно је од Доситејевих најпознатијих „канонских“ дела, делом због садржине, а делом јер већ дуго представља обавезан део школског програма. Као што је познато, у њему славни писац објашњава ставове које заступа, а тичу се просвете и доступности образовања читавом српском народу. Можда и најпознатије Доситејеве мисли потичу управо из овог дела, а представљају суштину идеја за које се борио готово читавог живота. У прилог тези да би требало писати на „народном“ језику, Доситеј записује „која је нами корист од једног језика, којег, у целом народу, од десет хиљада једва један, како ваља, разуме и који је туђ матери мојој и сестрам?“ (Обрадовић 2007а: 18), те наставља:

„А општи прости дијалект сви знаду и на њему сви, који само знаду читати, могу разум свој просветити, срце побољшати и нараве украсити. Језик има своју цену, од ползе коју узрокује. А који може више ползовати него општи целога народа језик“ (Обрадовић 2007а: 18).

⁹⁴ Како је Доситеј Обрадовић један од најзначајнијих српских писаца, не чуди што су и његова дела издавана много пута, те је врло важна ставка у истраживању одредити се за оптимално издање. Ми ћемо користити издање Сабраних дела Доситеја Обрадовића Задужбине Доситеј Обрадовић, која су издата поводом 200 година од Доситејевог доласка у Србију 1807. Сабрана дела су издата у 6 књига и то у следећој подели, то јест насловима: *Писмо Харалампију, Живот и прикљученија, затим Собраније разних наравоучителних вештеј, Мезимац, те Списи из Далмације, Проповеди и беседе, Записи и белешке, Фрагменти из Србије и Песме, Писма, Документи*. Прву, четврту, пету и шесту књигу у едицији је приредила Мирјана Д. Стефановић; књигу *Басне, Истина и прелест, Пут у један дан*, приредио је Миодраг Матицки; *Совјети здраваго разума, Слово поучително господина Георгија Јоакима Цоликофера, Етика*, приређени су од стране Душана Иванића.

Ове речи представљају срж пишчевих залагања, а донекле и поетике. Просветитељске идеје, које су у Доситејевом животу најпре биле зачете великом љубављу према учењу и читању, са годинама су добијале све јаснији и одлучнији облик. Пошто је најпре образовао себе, Доситеј је схватио важност и предности образовања читавог народа. На неколико места у својим делима, па и у *Писму Харалампију*, Доситеј изражава следећу мисао: „А зашто, дакле, у сваком закону има зли(х) и неправедни(х) људи? Није тому закон узрок, него неразумије, слепота ума, покварено, пакостно и зло срце и преко мере љубов к самом себи“ (Обрадовић 2007: 19), односно корен зла међу људима приписује управо недостатку образовања. Он о овој теми расправља у многим приликама и прави дистинкцију између образованих и необразованих људи, али и између таквих народа (другим речима, његове стеротипне матрице у његовим текстовима су обликоване у складу са степеном образовања одређене етничке или социјалне групе, а не искључиво на основу економског богатства и војничке снаге одређене нације). Као народе на које би се требало угледати редовно наводи оне европске, а неретко пише и о примерима владара који су својој земљи помогли тиме што су прихватили начела просветитељства (дакле, не хвали само професионализам аустријске војске и бирократског апарата, као носталгични генерал Симеон Пишчевић). У овом делу изражава захвалност Јосифу II, а у позитивној конотацији преставља и руског цара Петра Великог. У објашњењу о начину писања *Совјета здраваго разума*, које жели да изда, Доситеј назначава и једну од најважнијих (и најуспешнијих) метода преношења знања припадницима српског народа. Реч је о превођењу већ сакупљених знања са других језика. Ово није Доситејев изум, али би требало споменути његову свест о оновременим токовима знања и потенцијалној вредности која се из тога може извући. Тим поводом Доситеј записује:

„Ја, уверавајући да ће књига моја бити весма полезна, не мислим у том себе хвалити, но оне људе од који(х) сам што добро научио, из којих премудри(х) књига француски(х), немечки(х) и талијански(х), најлепше мисли као цвеће избирати намеравам и наш општи језик издати“ (Обрадовић 2007а: 17).

У наведеном цитату се може назрети и Доситејев став како према знању, тако и према, чини се, свету уопште. Тим благим, доброћудним, пријатељским односом, типичним за сентиментализам, а још више за Доситејеву нарав, одише читав његов опус. Питање које се поставља, а које може бити и имаголошко, јесте зашто Доситеј „бира цвеће“ баш из књига написаних на тим језицима. Античко образовање се још у доба ренесансе сели из Византије у Италију (посебно након пада Цариграда), а потом и

у остатак западне Европе, где наставља да се развија, а где га Доситеј делом упознаје кроз просветитељство. Његова одлука да учи из тих књига је условљена тиме да се у њима сакупљало знање тога доба. На Доситејева сазнања, а потом и размишљања, изузетно су утицали његови боравци у различитим европским земљама. Чак и *Писмо Харалампију* пише из Халеа и Лајпига, где је студирао. О овом за њега значајном студијском боравку, између осталог, пише и Драгана Грбић у књизи *Пресретања Хале Лајпциг* (в. Грбић 2012). Доситејево дуготрајно образовање и упознавање са другим европским културама је у многоме допринело развоју његових идеја, а из опуса се може видети и универзално позитивна слика европских народа, који су у овом смислу утицали на њега.

Писац ову идеју даље разрађује и објашњава у каквој су „предности народи просвећене Европе“:

„Нека само окренемо један поглед на народе просвештене целе Европе; у садашњем веку сви се народи силе свој дијалект у совршенство довести; дело весма полезно, будући, да кад учени људи мисли своје на општем целог народа језику пишу, онда просвештеније разума и свет ученија не остаје само при онима који разумевају стари књижевни језик, но простире се и достиже и до сељана, предавајући се најпростијему народу и чобаном, само ако знаду читати“ (Обрадовић 2007а: 17).

Писци широм Европе посредством просветитељских идеја улажу своје знање и труд, како би образовање приближили свим слојевима становништва. Доситеј нам представља на шта су уперене тежње мислилаца доба просветитељства – на стандардизацију народног језика, те на даље стварање и писање управо на језику који разуме прости народ. То није ставка коју треба олако заобићи, јер уколико појединац треба да се потруди најпре да разуме језик, а потом и написано, он већ на самом почетку има, можда и превише, препрека да би се таквом чему посветио. Са друге стране, уколико се знање из одређених области саопштава јасно и разумљиво, оно аутоматски читаоцу постаје пријемчивије. О томе одлично сведочи и стил самог Доситеја, који је увек једноставан и разумљив, што доприноси стварању привуда наивности у пишевом обраћању читаоцу. Но, управо је то оно што је потребно читаоцу, да би му показало да је знање за свакога, независно о животним амбицијама или статусу.

Када се као централна тема узме народ, из било које перспективе, можемо очекивати и да се расправља о његовим „општепознатим“ менталитетским цртама, као и о ономе што у односу на њега представља Друго. Доситеј износи занимљиве ставове, који су до сада били већ уочени у литератури, а тичу се дистинкције између

народности, односно назива према народу којем се припада, односно назива према географском пореклу одређене заједнице. Пример који следи можемо посматрати као увод у Доситејево разумевање поменуте „имаголошке“ проблематике:

„Зашто би се, дакле, ми Србљи сумњавали у таквом и толико полезном и похвале достојном делу, прочим славним народом следовати? Није мања част света у којој се славеносрпски језик употребљава него земља француска или инглеска; искључивши врло малу различност која се налази у изговарању, која се случује и свим другим језиком. Ко не зна да житељи црногорски, далматски, херцеговски, босански, сервијски, хрватски (кримје мужа), славонијски, сремски, бачки и банатски осим Вла(х)а, једним истим језиком говоре?“ (Обрадовић 2007а: 18).

У првом делу цитата Доситеј износи став да је сваки језик једнако вредан, те да велики број људи користи „славеносрпски“ језик, а потом набраја које становништво говори овим језиком, што открива какво је било пишево поимање нације.⁹⁵ Пре него што покушамо ближе да га осмотримо, анализи ћемо додати још један цитат, који допуњује претходни:

„Говорећи за народе који у краљевствима и провинцијама живе, разумевам колико грчке цркве, толико и латинске следоватеље, не искључавајући ни саме Турке, Бошњаци и (Х)ерцеговци, будући да закон и вера може се променити, а род и језик никада. Бошњак и (Х)ерцеговац Турчин, он се Турчин по закону зове, а по роду и по језику, како су год били његови чукундедови, тако ће бити и његови последњи унуци Бошњаци и (Х)ерцеговци догод, Бог свет држи. Они се зову Турци док Турци том земљом владају, а како се прави Турци врате у свој вилајет откуда су произишли, Бошњаци ће остати Бошњаци и биће што су њи(х)ови стари били. За сав, дакле, српски род ја ћу преводити славни(х) и премудри(х) људи мисли и совјете желећи да се сви

⁹⁵ У *Мезимцу* Доситеј такође пише о заједничком српском народу и језику:

„Србљи се по различним краљевствима и провинцијама различно и називљу: по Србији Србијанци[...], по Босни – Бошњаци, по Далмацији – Далматинци, по Херцеговини – Херцеговци и по Црној Гори – Црногорци, свуда једнако говоре, совершенно се и ласно разумевају, разве што се мало у провинцијалном изглашенију распознају и по гдикој речи, које су у Турској од Турака, а у Приморју од [И]талијана приобикнули и присвојили“ (Обрадовић 2007г: 185).

Исказује мишљење да је реч о једном народу, чији се припадници на одређеним географским подручјима називају и по имену које том подручју одговара, а пише и о језику који се разликује само у дијалекту. Сличан приступ има и када приповеда о Словенима уопштено:

„Слави, или боље рећи Славјани, то је всеопште име; под овим именом узимају се Руси, Пољаци, Бо[х]еми, Хрвати, Словаци или Тоти у Мађарској, Србљи и Болгари. Ови[х] свију народа мати је језик славјански, који је сад у благополучној Росији у всевисочајше совершенство доведен будући да онде царствује; све високе науке и знања на њему се издају. Сви ови народи не могу се ласно међу собом разумевати. Прости Србин и Болгарин потребују најмање три месеца да су међу сами Руси за моћи се с њима разумевати и разбирати. А најпростији Србин из Баната или из Бачке, он је у Србији, у Босни, у Херцеговини, у Далмацији, поготову и Хрватској, у Славонији и у Срему у својем истом рођеном језику и народу, био он источнога или римскога исповеданија. Сада, како би могао ко утврђавати да један тако многочислени народ не ваља његовим природним дијалектом обучавати и просвештавати?“ (Обрадовић 2007г: 184-185)

Доситеј пише о сродности словенских народа и заступа приступ образовању на словенским језицима, који је Словенима уопштено много разумљивији, него несродни европски језици, попут немачког и француског.

ползују“ (Обрадовић 2007а: 18).

Мирјана Д. Стефановић, која је приредила издање које користимо у нашем раду, уз овај цитат додаје фусноту да је реч о социолошкој концепцији појма нације, те да Доситеј одбацује религије као пресудан критеријум у одређивању националне припадности (према: Обрадовић 2007а: 18). Узевши у обзир оба цитата, јасно је да Доситеј под „српским народом“ подразумева све говорнике јединственог језика, који се у неким деловима и дијалекатски разликују, како је то случај и у другим језицима. Премда се Доситеј не бави подробним објашњавањем ових разлика, јасно је да мисли на дијалекатске разлике које се могу наћи међу говорницима истога језика. Такође, називи које Доситеј наводи, везани су за географске појмове, а не за потпуно различите народе.⁹⁶ Доситеј идеју о једном народу заснива првенствено на јединству језика. Религија коју исповедају припадници овог народа није јединствена, међу говорницима постоје православци, католици и муслимани, али то не значи да конфесионалне разлике оправдавају стварање засебних народа (ово је вероватно једна од најзначајнијих дистинкција, у односу на ставове писаца чија смо дела обрадили у претходним поглављима рада).

Доситеј, чини се, осећа потребу да разјасни да су његове књиге намењене свима, без обзира на веру и нацију, те наводи:

„Моја ће књига бити за свакога који разумева наш језик и ко с чистим и правим срцем жели ум свој просветити и нараве побољшати. Нећу нимало гледати ко је кога закона и вере, нити се то гледа у *данашњем веку просвеитеном* (мој курзив, Д. Т.). По закону и по вери сви би људи могли добри бити“ (Обрадовић 2007а: 18-19).

Марија Рита Лето примећује да Доситејево мишљење о јединству народа постаје још значајније уколико се сагледа у светлу тадашњих односа католичке и православне цркве (в. Лето 2014: 43), који су веома често били у мање или више отвореном сукобу. Нешто даље у тексту, са емотивним набојем, аутор адресира проблем неслоге:

„Кад ће нестати мржење и вражба на земљи! Кад ће срце наше доћи у своју природну доброту, да у лице сваког себи подобног човека позна, брата свога! Нит' мислећи нити питајући које је вере и закона?“ (Обрадовић 2007а: 19).

Нетрпељивости које су постојале међу припадницима различитих религија у оно време, за Доситеја су биле потпуно беспотребне, јер он и у овом случају неслогу и

⁹⁶ На почетку писма, Доситеј се Харалампију обраћа са „Ај, ај, мој Хорваћанине“ (Обрадовић 2007а: 16), за шта Мирјана Д. Стефановић у фусноти напомиње: „Доситеј тако назива Харалампија, будући да је родом из Хрватске. Тај израз за њега, међутим, изгледа да више значи регионалну, а не етничку припадност“ (према Обрадовић 2007а: 16).

зло на земљи приписује људима који нису добри. Ниједна религија не представља извор злобе, али незнање може представљати. Стога је Доситејев идеалистички (програмски) циљ да људи постану образованији, а тиме и бољи.

Како Доситеј има овакво становиште, он се изражава наду да ће се „наћи који, својему роду добра желатељ, Сарајлија и Требињанин, Новосађанин и Осечанин, да пошље овде типографу по неколико дуката за дати му дрзновеније и показати му да се находе људи који желе, што добро, српски на штампи видити“ (Обрадовић 2007а: 17). Молба за помоћ при штампању књига представља опште место у Доситејевим делима (најчешће у предговорима), а она нам, осим указивања на финансијску ситуације писца и тадашње књижевне продукције, разјашњава и разлоге за објављивање. Између осталог, Доситеј записује:

„Мислим [...] дати на штампу, с грађанскимцима, на наш прости српски језик, једну књигу која ће се звати 'Савет здраваго разума', на ползу мојега рода, да ми није залуду мука и толико путовање. Моја ће књига написана бити чисто српски какогод и ово писмо, да је могу разумети сви српски синови и кћери, од Црне Горе до Смедерева и до Баната“ (Обрадовић 2007а: 17).

Писац обједињује идеју образовања с просветитељском идејом ко све чини припаднике једнога, српског народа, а додаје и да има „Србаља, од Адријатическога мора до реке Дунава“ (Обрадовић 2007а: 17), те закључује:

„Слатка је утеха надати се да ћеду наша имена живити и мила нашем роду бити за добро које смо му учинили до они(х) сами(х) далеки(х) времена кад се наше кости у прах обрете. По много хиљада година српска ће јуност нас помињати и наша ће памет последњим родовом мила и драга бити“ (Обрадовић 2007а: 17).

Његова жеља, или претпоставка, говори о дубоко хуманистичком становишту са којег делује. *Писмо Харалампију* представља својеврсну синтезу или манифест Доситејевих начела, па се у њему изречени ставови понављају и у другим делима, што ће се дати приметити и у наставку анализе. Претходно наведени ставови, из имаголошке перспективе, у највећој мери представљају ауто-слику. Још значајније, указују нам на Доситејева размишљања о конституентима једне нације. Религију и регионалност одбацује као разједињујуће елементе, а језик и културне обрасце представља као релевантне и уједињујуће факторе. Поред тога, управо је пишчева декларативна верска и етничка толерантност лишила већину његових радова негативних стереотипних представа о Другима, које смо с лакоћом запазили у делима већине наших осамнаестовековних књижевника.

Доситејева слика друштва у веку просветитељства

Како је тема наше дисертације заснована на наглашавању нефикционалне димензије осамнаестовековних књижевних текстова, које смо одабрали у почетној фази рада, дело *Живот и прикљученија* се по свим критеријумима морало наћи у центру нашег истраживања. Доситејев животопис има два дела, од којих први део говори о догађајима, такорећи, из првог дела његовог живота – детињству, одрастању, боравку у манастиру Хопово, док други део сведочи о збивањима након одласка из манастира. Разлика је и у томе што је „први део писан у облику 'поучног романа' а други у облику романа у писмима“ (Павић 1976: 232), а затим у томе што „у првом делу преовлађује морализаторски тон, у другом делу рационалистичка наравоученија готово потпуно изостају“ (Павић 1976: 232). Боривоје Маринковић *Живот и прикљученија* назива „аутобиографским романом“ и сматра га Доситејевим најзрелијим делом (в. Маринковић 2008: 15). Истраживачи су сагласни да се у овом делу може оцртати развојни пут личности Доситеја Обрадовића (в. Лето 2014: 25; Маринковић 2008: 15-16; Грдинић 1999: 72). Док Марија Рита Лето у Доситејевим путовањима види „процес преображаја 'доброг дивљака' у интелектуалца 18. века“ (Лето 2014: 25), Маринковић пише о „физичком и духовном сазревању“ (Маринковић 2008: 15), где је аутор „властиту борбу и самосавлађивање приказао еволутивним путем, постепеним ређањем строго проверених чињеница, у пуној зависности од друштвених прилика којима је био условљен“ (Маринковић 2008: 16). Доситејев „преображај“ дешава се упоредо са његовим померањем у простору, односно путовањима, због чега она заузимају важно место у тумачењу, како ауторове личности, тако и његовог дела. Никола Грдинић, пишући управо о овом феномену, најпре налази узрок Доситејевим непрекидним путовањима. Из угла аутора, поистовећује се појам домовине и породице, те када аутор губи чланове најуже породице, престаје и осећај укореењености у заједницу (в. Грдинић 1999: 67).⁹⁷ Карактеристично за његова путовања је и то што су често задобијала неочекивани смер – Доситеј би се упутио ка једном месту, али би га стицај околности навео да се упути на друго (в. Грдинић 1999: 67). Овакав развој ситуације би се такође могао приписати поменутом недостатку осећаја припадности. Како није имао чему конкретном да се врати, није имао организован живот или обавезе према породици и заједници, он се могао без ограничења кретати онако како су му

⁹⁷ Владимир Дворниковић пише о Доситејевом „'дечјем комплексу' који га је пратио кроз цео живот“ (Дворниковић 1940: 21), а који је један од разлога његових непрестаних путовања.

тадашње прилике и могућности дозвољавале. Дискутабилно је да ли је овакав поредак представљао само неограничену слободу, или се у њему крила и сета, која је такође могла бити подстицај за даља путовања, јер и није постојало место коме би истински могао да се врати. У имаголошком смислу интересантно је Грдинићево запажање о Доситејевом односу према страном на путовањима. Он тврди да је Доситејево упознавање других народа и култура утицало на промену перспективе и мишљења о сопственом народу (в. Грдинић 1999: 68), што јесте једна од могућих последица сусрета са Другим. Овакве спознаје су навеле Доситеја Обрадовића да пореди како друге културе са сопственом, тако и међусобно, и да помоћу тога процеса изгради мишљење о томе какав би један народ требало да буде. Грдинић издваја три фазе процеса: „у првој Доситеј спознаје страно, у другој стиче нову тачку гледишта о своме, а у најважнијој трећој, уноси елементе страног у домаћу културу како би је изменио“ (Грдинић 1999: 69), с тим што Грдинић наглашава да се фазе могу међусобно преплитати (в. Грдинић 1999: 72).

Ауто-слика, чији се елементи могу пронаћи у *Животу и прикљученијима*, оличена је у народу који писац назива својим, односно српском народу. Доситеј све припаднике народа који говоре истим језиком, без обзира на религију, како смо већ утврдили, назива српским. Доситеј често ближе одређује припаднике овог народа према географском пореклу. Ипак, оно је од секундарног значаја, те, према мишљењу писца, није показатељ постојања различитих народа. Језик је оно што народ чини јединственим. Један од типичних примера Доситејевог размишљања, када пише о карактеру или души српског народа, звучи овако:

„Овде не могу изоставити да не назначим, без сваког пристрастија к мојему роду, да од свију народа које сам познао нејма милостивијега рода над српским, а најпаче к сродству. Од Херцеговине до Баната, у Босни, у Хорватској, у Славонији и у Србији народи су весма милостиви и одвећ сродства љубитељи; и што се каса у старо време, весма похваљене добродетељи гостољубија, заисто, у том ови народи ни једном нису фтори“ (Обрадовић 2007а: 58).

Уочава се изразито позитивно осећање према сопственом народу, који има карактер гостољубивог и братољубивог народа и брине о својим ближњима.⁹⁸ У истом, понешто усхићеном маниру, Доситеј изговара и: „Ево ме у Срему, у земљи наследја последњи[х] српски[х] деспота“ (Обрадовић 2007а: 58). У овоме цитату јасно се читава понос што је припадник овог народа и позива се на историју српске средњовековне државе, чији су последњи изданци уточиште нашли управо у Срему. И

⁹⁸ У фусноти наведеног издања, Мирјана Д. Стефановић наводи: „Доситеј свуда и у сваком уочава 'голубињу душу' и то је присутно у свим деловима овог књижевног текста“ (према Обрадовић 2007а: 58).

једна и друга карактеризација имају утемељење у историји и традицији српског народа. Ипак, чак ни ауто-слике доброћудног славеносрпског просветитеља се не ограничавају само на позитивне карактеризације. Неке од највећих замерки произилазе из морално-дидактичке филозофије за коју се током живота залагао, личним примером. Народу замера противљење реформама, односно држање до старих обичаја, који често подразумевају и сујеверје. О томе говори и следећи пример:

„Докле ће сродни наши у старој простоти лежати и из своје простоте и неразумија таквим урежденијам начални[x] своји[x], која на саму њи[x]ову велику ползу бивају, противстајати и возмуштавати се? Зашто, како се што почне против стари[x] плесниви[x] и зарђати[x] обичаја чинити, нама[x] да вичу – 'Пропадосмо! Пропаде православије' – и да дижу руке на архијереје своје? Србљи, којима је бог дао здрав ум и поштено срце!

Та живим те богом заклињем, буди ревнитељ, но словесни и разумни ревнитељ, и кажи ми, [x]оће ли православије пропасти ако народ не буде веровати да има вампира, да има вештица, да има врачарица и по воздуху митарства?“ (Обрадовић 2007а: 75)

Доситеј не одобрава овакав однос народа и приписује га „простоти и неразумију“, а обичаје које практикује назива погрдним именима. Истиче као проблем и сујеверје или боље рећи стара веровања, која су опстала и након преласка српског народа у хришћанство. Ипак, на овоме простом народу није замерити. У тешким условима живота, под османском влашћу, народ се морао на разне начине довијати да би очувао своје обичаје и идентитет. Чак и онај део народа који је живео северно од Саве и Дунава, трпео је сличне притиске, од аустријских и, нарочито, мађарских представника. Навикнути да би се у сваком тренутку могла појавити инстанца која ће покушати да их убеди да промене веру, да се приклоне одређеној политичкој струји, или да престану да заступају интересе сопственог народа, не чуди подозрење према свему што је ново.

У истом маниру тече и разговор између Доситеја и Грка Зилотија, који каже да „Србљи, који нису научени слободно мислити, како те новине [од Доситеја] чују, рећи ће да [је] јеретик“ (Обрадовић 2007а: 77), док је Доситејев одговор за те прилике реалистичан, али никако обесхрабрујућ: „Нек реку што им драго. Ја се уздам да ће време показати да нису право имали. А неће сви рећи, не бој се; на[x]оди се у данашњи дан Србаља који мужески мисле, суде и расуждавају. А време је већ да и прости народ не варамо“ (Обрадовић 2007а: 77). Први део је у сагласју са већ наведеним примером, али у наставку Доситеј показује постоје изузети од овакве карактеризације, те да његова мисија није узалудна, односно да се народу морају приближити и објаснити предности реформи за које се залаже.

Узевши у обзир досадашње примере, српски народ је – према генерализацијама српског просветитеља – са једне стране, доброћудан, благонаклон и гостољубив, али са друге непросвећен и тврдоглав. Управо овакве карактеризације народа су се могле често наћи у осамнаестовековним путописима западних Европљана. Они су народе Источне Европе најчешће негативно приказивали, али се, ту и тамо, могло наићи на примере варварског, али народа начелно добре, русоовски прости душе. Подразумевамо да се Доситеј најпре ослањао на сопствено искуство, али се не искључује ни индиректни утицај мета-слике, о којој пише Лирсен, а која подразумева прихватање хетеро-слике као сопствене ауто-слике (в. Leerssen: 2016: 17).

Осим слика различитих народа, издваја се и једна група која више има везе са пишчевом поетиком, него са типичним примером Другости – а то су припадници млађих генерација, односно *сербска јуност*. Читаво Доситејево стваралаштво је усмерено на просвећеност и образовање, те не чуди што млади често долазе у центар пажње његовог размишљања. Када о себи прича као младићу, често помиње сопствено знање (које најчешће води до разочарања или разобличавања претходно постојећих слика о одређеним социјалним групама), а слично је и када прича о младима уопштено. Пишући о извесним идејама које су се дуго сматрале непобитним чињеницама, док их најзад наука није оповргла, Доситеј износи и своје виђење улоге младих у модерном осамнаестовековном свету:

„Ово све безлобна и слаба младост није кадра расудити, и није јој за зло примити; потребује руковођења и настављенија; ако ли тога нема, остаје у тами и у превари. Ко се је научен родио на свет! Гледа млад човек једну ствар издалека коју би ваљало изблиза видити; сматра је с једне стране, но за познати је, потребало би је са сви[x] страна прегледати и добро видити. Колико пута најискуснији људи другојачије мисле данас неголи јуче?“ (Обрадовић 2007а: 36)

У готово свим размишљањима аутора на тему младих, јављају се карактеристике које се могу препознати и у овом цитату. Говори се о неискуству младих, о њиховој неспособности да праве разлику између тачних и нетачних тврдњи, за чиме следи и објашњење о потреби образовања и учења. Да јесте реч о слици Другог, а не о уопштеном просветитељском промишљању, сведочи и инсистирање на појму *сербска јуност*, те на заједничким (позитивним) одликама које има та групација. С обзиром на то да други писци, чија смо дела обрадили, нису толико инсистирали на тумачењу улоге млађих чланова популације у друштву, желимо да додамо како Доситеј континуирано афирмише тезу да би позитивне промене могле да крену управо од младих, стога преузима на себе прометејски задатак да подучи *сербску јуност*, пишући

текстове који ће им омогућити да буду предводници просветитељских реформи (стиче се утисак да Доситеј идеализује способности српске омладине ништа мање него Захарија Орфелин моћ руске војске, због чега га можемо означити као творца својеврсног позитивног стереотипа о моралним и интелектуалним одликама својих младих савременика и следбеника).

Искушеничке ауто-слике младог Димитрија

Слика којој припада истакнуто место у готово свим Доситејевим делима јесте (критички обликована) слика припадника црквеног staleжа. Доситеј је провео доста времена у друштву калуђера, првенствено током боравка у манастиру Хопово, али не би требало заборавити ни да је у 18. веку у српском, али и међу европским народима, црква још увек имала велики друштвени и политички утицај. Наиме, црква није испуњавала само религијске потребе заједнице, она је имала утицаја и у другим областима, попут медицине или образовања. Можда је ова последња улога била и најзначајнија за Доситеја, али и пресудна да слика цркве и калуђера махом буде негативно конотирана.

У *Животу и прикљученијима* се прво срећемо са сликом калуђера у Доситејевој младости, када има аспирације да се замонаши.⁹⁹ Доситеј наводи да је најпре хтео то да учини у манастирима недалеко од Чакова, у некој пустињи, али је од тога одустао, за шта наводи и разлог: „онде видећи да калуђери једу и пију као и други људи, и не чујући да се око њи[x] гди на[x]оди каква пештера ни пустиња, није ово место за мене, мислио би[x] у себи, пак би[x] се невесео вратио у Чаково“ (Обрадовић 2007а: 33). У цитату се уочава Доситејево разочарење, односно евентуална разградња или разбијање слике коју је себи створио о монасима и монашком животу, али и опис супротне слике, која подразумева наглашавање човечанске, па чак и раблеовске природе ових људи. Наводи се да они једу и пију као мирјани, односно да се ни од чега не суздржавају, што је непосредно искуство које младог Доситеја (Димитрија) није поколебало, јер не одустаје од пута на Фрушку гору. Требало би већ сада приметити, неовисно о тачности Доситејевог демистификујућег запажања о монашком хедонизму, да је слика калуђера (или неког другог припадника црквеног staleжа) као изјелице и пијанице познати

⁹⁹ Када му то коначно пође за руком, у манастиру Хопову, један од разлога јесте и то што је чуо да „у Фрушкој Гори има таки[x] долина и пештера да се човек може сакрити у њима да га никад нико жив не нађе; и не само да се може посветити, него да може и чудотворац постати“ (Обрадовић 2007а: 55), након чега следи и идеалан опис природе око Хопова и у манастиру (в. Обрадовић 2007а: 58-59).

стереотип.

Можда је, између осталог, баш ово Доситејево разочарење, као и ревност у обављању свога посла, довело до поштовања са којим је писао о старцу Дими, грчком свештенику. Доситеј сведочи како је старац Дима у свако доба био тачан, своје обавезе није узимао здраво за готово, а чак је и ружио свештенике које су каснили (в. Обрадовић 2007а: 38), те издваја следећи детаљ: „Ове сам речи грчке најпре научио, често од њега чујући: 'Катарамени пападес пу катонде метисмени'“ (Обрадовић 2007а: 38), што у преводу значи „проклети попови што се запијају“, а што је још једна потврда устаљеног, већ поменутог стереотипа.

У другом делу *Живота и прикљученија* Доситеј даје и слику монаха кавгација, који на Светој Гори сплеткаре једни против других, а између осталог, наилази на „неколико Србов у Хилендару, који се ва век века с Болгари инате и не могу да се погоде чији је Хилендар“ (Обрадовић 2007а: 98), на шта не гледа са разумевањем или одобравањем, већ са мишљу да монаси нису одани својој основној мисији. Колико је Доситеј био у младости посвећен испосничком животу, због чега му је слика калуђера изјелица била још даља, говоре и његови комични „сукоби“ са прагматичним игуманом манастира Хопова Теодором Милутиновићем. Млади Доситеј је желео да у свом приближавању вери што је могуће више напусти овоземаљски живот и његова уживања. Стога је и храна за њега постала одраз тога:

„Силом би ме натеривао да ручам, називљући ме дивијим свецем, и често би ми овако говорио: 'Упамти ти моје речи. Ти си сад лудо дете, зато гладујеш као сиромашки пас; мирски будући, нећеш меса да једеш, а кад будеш калуђер, нећеш имати кад чекати ни да се испече; бићеш као Турчин кад се намами на крметину'“ (Обрадовић 2007а: 66).

Уочава се контраст између идеала о животу калуђера младог Доситеја, који у том тренутку још није нарушен и стварног живота о којем говори искусни игуман. Може се увидети још једно провлачење мотива изјелиштва, али надасве приказ калуђера као обичног човека, који ужива у јелу и не одриче га се. У овом светлу владика Георгије Попович изговара: „Чада моја, будимо весели! Србљи, гди су год, мило им је вино; ваистину божју, имаду право. Зна свети цар шта говори – и вино весели срце човека“ (Обрадовић 2007а: 43). Премда владика употребљава одредницу Срби, убрајајући у родољубиве „енологе“, јасно се уочава да Доситејеви ликови црквених лица имају хедонистичке пориве, баш као и њихова паства.

Мора се приметити и поређење са Турчином, који је овде приказан у негативном контексту и то тако што не поштује сопствену веру (једе свињско месо). Надаље у овом

одељку Доситејевог *Живота и прикљученија*, ниже се још сличних поређења. О томе говори и наредни цитат:

„И заисто, ако би за вером стајало, мене у то доба нико жив није могао надверовати, јер сам ја све што год кажу пролози, житија и отачници, слепо, без никаква двојеумија и размишљенија, веровао. Мени би се у то време смртни грех видио сврх часа либо најмање и расуждавати, ја некамоли сумњати. Био сам као најпростији и најревнивији Турчин, који, све што год пишу и кажу дервиши, верује; и да му ко рекне да то није могуће, би га нама[x] [x]анцарем пробѡ“ (Обрадовић 2007а: 68).

Осим Доситејеве тврде вере, у цитату се уочава поређење са Турчином, које га осликава као неугог човека који слепо верује дервишима. Истовремено, Доситеј тумачи читаоцу разлику између садашње и пређашње верзије себе, и то објашњава поређењем са Турчином. Основна разлика је у образовању и критичком размишљању, које Доситеј у свакој прилици заступа. Он „имагинарног“ Турчина сматра заосталим и интелектуано незрелим, практично варварином, односно, имплицитно, цивилизовано понашање повезује са Западом, а варварство са Турцима (његова лична искуства с поданицима Османског царства била су више него скромна, чак и након преласка у ослобођену Србију, тако да су његове метонимијске слике о дивљем Турчину неаутентичне).

Нешто даље у тексту, Доситеј разматра неке елементе живота монаха потпуно посвећеног Богу:

„Читајући шта су неки радили који су се Христа ради будале чинили (нека свак ово добро забележи: Христа ради будала), долазио бих у искушеније: а како би било кад би[x] се и ја будалом учинио, па да људи не знаду да сам ја светац, него да мисле да сам јуродив? Турци су у овом пункту одвећ ортодокси, јер они свакога, ко је лишен ума, за свеца почитују; но да су христјани кад могли у ово прелаштеније пасти, имајући у руку премудру и здраву евангелску науку, томе се није могуће довољно начудити“ (Обрадовић 2007а: 68).

У првој реченици приметна је извесна самокритика, али и блага аутоиронија, која у Доситејевом опусу није реткост. Душан Иванић примећује да је Доситеј у српску књижевност „унио и нарочит ефект аутоиронијског коментарисања, који причању додаје ризичан, вишестран смисао“ (Иванић 2017: 19).¹⁰⁰ Доситеј наставља да излаже своје тадашње идеје и прве сумње које су му се јављале у вези са тим, односно како је

¹⁰⁰ Горан Максимовић детаљно пише о феномену смеха у делу Доситеја Обрадовића. Говори о присуству „ироничних и самоироничних исмијавања сопствених младалачких заблуда о испосништву и калуђерском животу“ (Максимовић 2003: 36). Он примећује иронично конотирани наслов поглавља о доласку у манастир Хопово „Ево ме међу калуђери, шта сам тражио то сам и нашао“, те примећује да Доситеј иронију користи и у функцији поетичког ауторског коментара (в. Максимовић 2003: 37-38).

полако почео да мења представу са којом је дошао у манастир. Он још једном налази за сходно да ову хришћанску традицију, коју сматра лошом, пореди са Турцима. Наводи да се свако ко је сишао с памети поштује као светац, али и да му није јасно како се то дешава у хришћанству, чија је основа „премудро и здраво“ јеванђеље. То нам сугерише да Доситеј Турке и ислам сматра супротношћу хришћанском учењу. Ислам не представља само религију другачију од хришћанства, већ религију засновану на супротним начелима. Не би требало олако прећи ни преко Доситејевог чуђења када су у питању хришћани, односно логике коју успоставља код таквог понашања Турака (односно муслимана, што он у овом тренутку поистовећује). Јасно је успостављена слика Турчина варварина, коме одговара и његова наводно нецивилизована религија, коју он слепо прати и не размишља о евентуалним истинама или лажима које она производи.

О слици свештених лица не говори, како смо већ видели, само аутор. Један од (најоштријих) приказа даје епископ Григорије Попович, који доводи у питање неке праксе које се спроводе у цркви. Запажа да су попови „богати с анатемама“ (Обрадовић 2007а: 47), што није у духу хришћанства. И надаље пише да су неки обичаји уведени од стране свештенства, те да су променљиви, а да би људи требало да се ослањају на свој разум и јеванђељско учење, што је изјава блиска просветитељским идејама. Због овога, између осталог, Доситеј тако детаљно преноси читаоцу свој дијалог са епископом, који је на њега оставио велики утисак. Критика цркве епископа Григорија Поповича, односно критика калуђера не достиже врхунац оваквим изјавама. Много је упечатљивије његово размишљање о калуђерима, тачније „шта су у прво време били монаси, шта су временом постали, шта би ваљало да су“ (Обрадовић 2007а: 48). Наводи да су „срамота целог српског рода! Људи здрави, читави, ни слепи, ни [х]роми, ни сакати, имајући прекрасне грунтове с којима би многе фамилије изобилно могле живити, данак цару плаћајући, дечицу своју [х]ранећи и убогим помажући“ (Обрадовић 2007а: 49), док уместо тога просе. Епископ прави паралелу између монаха самца који проси од породица или људи који имају још о некоме да брину, и закључује:

„Ко проси? Чловек Србин! Себе тако похудити и бедним просјаком учинити! *Покор и срамота српском имену!* (мој курзив, Д. Т.). Барем нек се одрече овог поштеног имена, нек се како другојачије зове и нека не срамоти род свој“ (Обрадовић 2007а: 49).

Епископ, осим што саопштава мишљење о калуђерима-просјацима и обичајима

који су се у манастирском животу усталили, даје и своју перцепцију Срба. Србину просјачење не приличи, а калуђери који су се одлучили на такав живот се понашају недолично. Калуђери не сакупљају милостињу за голи опстанак, а неки манастири су, како он наводи, врло богати, што додатно појачава његово незадовољство. У истом разговору, представник, такорећи, народа, Маленица, говори:

„С моје стране нека би било јошт толико калуђера колико и[x] је, само да не ишту и не просјаче; али нас с тим срамоте и лепо су већ додијали, да би човек волио видети Татарина него калуђера (мој курзив, Д. Т.)“ (Обрадовић 2007а: 51).

Креира се слика калуђера просјака, која има негативну конотацију. Поређење са Татарином говори и о њиховој перцепцији. За своју тврдњу налази пример, и то описом тада озлоглашених Светогораца:

„То су ти највеће [x]арамиије света; неки од њи[x] имаду по четрдесет и по више кеса, пак све иду те просе на намастир, а своје новце (које се не сраме звати своје) не даду у намастир, него на интерес, да им се плоде. Остаре и огрбаве просећи, нити им је кад могуће од прошње одустати. На моју грешну душу, као да су нас од бога узели под аренду; глобе и деру вилајет ни крив ни дужан. Пак шта веле? 'Турком дајемо.' Пропали и ви и Турци, бог дао и сви свеци! И колена вам се затрло! Нас је бог избавио од Турака, а калуђери нас лепо наочигледце под љутим турским [x]арачем држе и не даду ода'нути“ (Обрадовић 2007а: 51).

Среброљубиви монаси, у интерпретацији Маленице, равни су Турцима, који народ глобе харачем, а монаси прошњом. Додаје да су „парусије, саландари, проскомидије и другојача којекаква имена, измишљена за глобити живе и мртве“ (Обрадовић 2007а: 51-52).

Још једна, ништа мање негативна, конфесионална ауто-слика калуђера долази од мајке Нике Путина, младог и побожног авантуристе с којим је Доситеј побегао у манастир. Хумористично описани догађај представља ситуацију у којој гневна мајка виче наред манастирског дворишта и тражи да јој монаси врате сина. Догађај припада „хумористичко-анегдотским ситуацијама“, о којима пише Горан Максимовић, а које се у Доситејевом делу често везују управо за ситуације које су у вези са свештенством (в. Максимовић 2003: 35-36). Доситеј записује да она „почне псовати и ружити калуђере, вичући да ако јој нама[x] дете њено не даду, да ће тај час сажећи манастир, цркву и калуђере, говорећи да ако су калуђери ради децу имати, нек се жене ка и остали људи“, и додаје: „такова је то Амазонка била“ (Обрадовић 2007а: 64-65). Из ове ситуације, али и из Доситејевог описа покушаја бекства и одговарања од стране ближњих, може се приметити да монашки живот међу народом није био на цени. Да ли због промене перцепције о статусу калуђера средином 18. века, или из разлога што је породица жеела да задржи своје најспособније мушке чланове, те да остане социјално и

економски што јача, није могуће са сигурношћу закључити.

Лик Грка Зилотија говори о још једној појави међу калуђерима. Разни предмети, попут костију, зуба, „којекаква парчета стари[х] [х]аљина“ (Обрадовић 2007а: 79), представљају се као оригиналне реликвије, које могу имати и лековита својства, а за које верници дају милостињу. Записује и следеће:

„Јудеји нам се смеју и ругају и веле да смо гори од стари[х] идолопоклоника, јер они нису се клањали костима, крпама, грудвама, гвожђу и трњу. А Турци не остају само при посмејавању, но гаде се, псују, руже, плују на калуђере и њихове сандучиће“ (Обрадовић 2007а: 79).

Из наведеног се може видети и њихову перцепцију хришћанских монаха. Доситеј и Зилотиј се у овом дијалогу слажу да је понашање калуђера дискутабилно. Доситеј чак наводи да је свему кривац непросвећеност народа, те да би се просвећивањем и одређени обичаји могли реформисати (одбацити).

Како смо навели на самом почетку, слика калуђера коју можемо пронаћи у *Животу и прикљученијима* претежно је негативна. Калуђери су приказани као изјелице, кавгације, просјаци и нерадници, а судећи по Зилотијевом мишљењу, чак и шарлатани. Ипак, требало би још једном напоменути да се слика калуђера и свештених лица мора одвојити од пищевих личних верских убеђења. Доситеј никада није напустио хришћанску религију, али, очигледно, није био задовољан тиме како се она практиковала. Милорад Павић разматра Доситејево схватање религије, при чему издваја три аргумента на основу којих га сврстава у деисте: верску толеранцију, одвајање првобитног хришћанског учења од каснијих наноса и злоупотреба, и „прихватање постојања јединственог прапринципа – божанства, чији доказ налази у самом постојању васељене, природе људи и животиња“ (Павић 1976: 226).

Како је Доситеј верник православне цркве, са чијим је припадницима у контакту, тако се и његово приповедање и критика најчешће односе на њу, тачније појаве у вези са њом. Ипак, Доситеј у неколико наврата такође анализира проблематичан однос православне и римокатоличке вере. На путовању кроз Славонију и Хрватску, Доситеј акцентује да је био врло лепо прихваћен, али наводи и пример католика који га назива шизматиком, на шта Доситеј одговара да је православни хришћанин (в. Обрадовић 2007а: 86). Потом следи коментар: „Почнемо нама[х] по обичају дишпут о началству папином и о старешинству цркве греческе и римске“ (Обрадовић 2007а: 86-87), који нам говори да су разговори или расправе о овој теми

били уобичајени у мултиконфесионалној Царевини.¹⁰¹ Мишљење или сопствено разрешење овог питања даје нешто даље у тексту, а тиче се и народа, и цркве:

„Овако смо лепо дочекивати бивали не само у време свадбе, нити на једном месту, но свуда прелазећи преко Славоније и Хорватске. Свуда се они добри људи радују видети кога из далека да истим језиком беседи. Ко год има довољно хлеба у дому, радује се да му ко на ручак и вечеру дође. Странољубије њима је природно својство и ништа и[x] тако не раздељује и не очуждава колико цркве, греческа и латинска! Црква, која би дужна била њих већма присвојавати и у љубови и доброту сједињавати! Не би ли, дакле, била крајње ползе вешт добрим људма сврх овога отворити очи? И казати им да они могу бити и једне и друге цркве и ништа мање кумити се, пријатељити, почитавати и љубити?“ (Обрадовић 2007а: 87).

Први део цитата потврђује нашу претпоставку о гостопримству са којим се сретао. Аутор пише и о особинама људи који насељавају тај простор, а који су несебични и ради да угосте. Гостопримство је било једна од најважнијих ставки у животу људи са простора југоисточне Европе, што потиче још из традиционалне културе, а паганска словенска традиција је, као социјално прихватљива, инкорпорирана у хришћанска предања и обичаје. Сматрало се да би гост могао бити прерушено божанство, које би, у зависности од третмана, породици могло донети срећу или несрећу. Доситеј примећује да је природа човека из тих крајева да буде странољубив, а да томе на пут стаје црква. Најзад, сталожени славеносрпски деиста закључује да би у духу хришћанства требало да завладају мир и пријатељство, а не разједињење и сукоби. Требало би приметити да ове примедбе Доситеј приписује како православној, тако и католичкој цркви, што говори и о критичком промишљању сваке појаве са којом се сусреће, те отклон од субјективних оцена. Најзад, Доситејева размишљања су готово увек у просветитељском духу, који подразумева свет заснован на емпиријским чињеницама и стеченим знањима из различитих научних области : „И, заиста, нејма ти лукавије ни високоумније гордости од светињске, ни опачније кривоглавице и лудости од којекваког читања без расузденија“ (Обрадовић 2007а: 70).

¹⁰¹ У *Совјетима здраваго разума*, који баштине Доситејеву најпознатију парољу „Књиге, браћо моја, књиге! а не звона и прапорце“ (Обрадовић 2007в: 18), аутор изражава бојазан у погледу слоге српског народа и сматра да нетрепелјивости међу једним народом хришћанске вере нема места, те да су разлози за неслогу банални:

„[К]олики поштени и чистосрдечни народ у Далмацији, Хорватској и Славонији, једнога народа и језика, и који у истога Исуса спаситеља вјерује, мрзи се, укорава се, гони се, и један другом љуту неправду чини! Зашто? За пост: ко пости среду, он је ркаћ, а ко суботу, он је буњевац“ (Обрадовић 2007в: 38-39).

Просветитељска промишљања о народима

За разлику од писаца-путника из претходне генерације, попут Рачанина, Доситеј не промишља само оно с чим се непосредно суочава током својих путовања. Он такође идеалистички тежи према обликовању универзалне морално-дидактичке формуле, која би се могла примењивати независно од личних (субјективних) спознаја о другим народима. Тако он записује своја размишљања о различитим народима и пореклу одређених статусних и родних генерализација, што су дилеме које није успевао да разреши, чак ни у зрелом добу:

„Будући, дакле, да ме је промисал неба определио да проведем живот мој с разни народи, с људма и с женама, с богати и сиромаси, с учени и прости, с црковни и мирски, с којима нисам трговао, куповао ни продавао, сва је моја старост била познати какви су људи и из који[х] узрока бивају таки или другојачи, какви би ваљало да буду и чрез која средствја могли би таки постати“ (Обрадовић 2007а: 26).

Ова изјава чак и у данашњем времену звучи савремено, прогресивно, па чак и имаголошки аргументовано. Основни задатак имагологије је да препозна Другост и опише је, не да је оцењује, али и да истражи где би могао стајати узрок за такво виђење извесне групације. Оно што Доситеј примећује је постојање Другости, али, за разлику од имагологије, он није у стању да примети да уопштавање није уједно и гаранција да су слике истините. Сасвим очекивано, он иде корак даље од имагологије, а корак ближе просветитељству, изговоривши да би се требало утврдити како се живот тих група може унапредити. У том смислу записује и следеће:

„А како ћемо један с другим ако један другога не познамо? Лашње је живити с једним народом којег језик не знамо, (премда и то није малена мука), него проводити све своје живљење с људма који[х] својства, нараве и ћуди не познајемо. И, заист[а], из тога се по вишој части рађају неслога, немир, мржење, вражда и свађа, понеже не познајемо како ваља ни сами себе ни друге“ (Обрадовић 2007а: 25).

Доситеј примећује да би Другост требало упознати, што и јесте механизам који може довести до евентуалног смањења моћи раније утврђених предрасуда и стереотипа. Ипак, он није увек доследан у својим промишљањима, јер она варирају у зависности од тога с којом заједницом ступа у контакт. У сликама Другог које се могу пронаћи у *Животу и прикљученијима*, често се може уочити вапај за науком, која би многе од особина описаних групација, које аутор наводи, могла да залечи и осавремени. Свеобухватан, али и дирљив пример Доситејевог искреног стремљења за знањем, је и овај:

„Сматрајући у овом муса и сваки[х] божествени[х] наука седалишту како се

више од хиљаде млади[х] људи уче, како непрестано из једнога у други колегиум трче, како се сва прекрасна и благородна душевна способност развија, просвештавају и у многообразним знањима разширавају и распростиру, и срањивајући ова места и људе с прекрасном но бедном варварском Албанијом, с колико дражим и милијим, толико већег сожаљенија достојнијим земљама, Србијом, Босном и [Х]ерцеговином, уздисао сам и често горке проливао сузе, сам с собом говорећи: 'Кад ће у оним прекрасним земљама овака училишта бити? Кад ће се и она младеж с оваковим наукама напојавати? Милиони народа! Јадни Турци чекају да што паметно чују од дервиша! А бедни и удручени христјани од калуђера! Но шта ће им ови казати кад нигде ништа друго под небом не знаду него – дај милостињу, дај све, што год имаш, а ти умири од глади, и мрзи и проклињи све људе на свету који твоје вере и закона нису!'“ (Обрадовић 2007а: 133)

На истом месту налази се ентузијазам и одушевљење образовањем, али и жал што се оно не може свугде наћи. Поверење покљоњено дервишима и калуђерима, које се тиче ширења знања и учења, Доситеју се чини неоснованим и заосталим. У исто време, Албанија се назива прекрасном и бедном, а Србија и Босна и Херцеговина сажалења достојним. Доситеј приказује слике засноване на тадашњој реалности и стању образовања код поменутих народа. У овом примеру се види генеза идеје која је своје корене нашла у 18. а развој је наставила у 19. веку, попримивши опскурне псеудонаучне обресе који нису били на уму алтруистима попут српског просветитеља. То је контроверзна идеја цивилизацијског напретка, на који су полагали право искључиво западноевропски народи, док су се остали сматрали недовољно цивилизованим јер нису неговали просветитељски и западноевропски сет вредности (в. Wolff 1994: 3-4).

Типичном осамнаестовековном начину тумачења Другог приближава га додатно наклоност идеји о Европи као центру цивилизације. У том маниру, аутор записује: „Да нису се Европејци усудили мисли своје поправљати и ум науком просвештавати, остали би до данас у првој глупости и варварству *и били би подобни бедним народом африканским* (мој курзив, Д. Т.)“ (Обрадовић 2007а: 28). На једном полу је насликана просвећена Европа, док ван ње владају глупост и варварство.¹⁰² Само помињање

¹⁰² Можда најинтересантнији пасаж у *Етици* говори о Доситејевом поимању развитка народа:

„У свим историјама находимо да све нације, и оне исте које су потом постале питоме и воздјелане, нису биле с првог начала разве чопори варвара и дивљаци. Полуноћна Европа, гди сад толике науке и художества царствују и цветају, у почетку нашега љеточисленија била је погружена у варварству. Греција и Италија, које су се тако светле и знамените на земљи показале, пре него је било писма и историје, биле су и оне замотате у подобном дивјачеству. Таково је било састојаније Египта, Асирије, Персије, Индије и Кине, гди су прве велике монархије с временом постале. Кад су Европејци у Америку дошли, само Мексик и Перу били су почели из варварства излазити. А велика част како Америке тако и Африке и Азије, и неки предјели најсјеверније Европе, јоште се и до данас у првобитном на[х]оде варварству“ (Обрадовић 2007в: 136).

Мисао о цивилизацији, односно појму развијене цивилизације у 18. веку подударна је са наведеном

„народа африканског“ може евоцирати неке слике које су типичне управо за тај народ, биле оне тачне или не (в. Syndram 2009: 71), а најчешће је, као и у случају нашег аутора представљен варварски народ, неспособан да се стара о себи (в. Said 2002: 9-10). Доситејева слика припада онима које оно што је непознато често означавају негативним, али и тековине европске цивилизације узимају за једине исправне. Афрички народ је бедан јер не припада европском систему образовања и моралних вредности, или само зато што је технолошки далеко иза Европе. Са друге стране, заборавља се да се већ тада увелико експлоатишу и природна богатства и људство, управо зарад даљег напретка Западне цивилизације, о чему сведочи и следећи пример:

„Ти знаш добро, љубезни мој, да сви народи који само при старим мњенијам и обикновенијам остају, морају, како год остали азијатически и африкански народи, у вечној очајаној тами и неразумију лежати. Не мислећи, не расуђавајући и не чинећи никакова употребљенија богоданог разума и словесности, нити примајући никакав пример од други[x] учени[x] и просвештени[x] народа, остају за вавек у всеконечном плача достојном бесловесију“ (Обрадовић 2007а: 75).

Доситеј очигледно барата само њему блиским знањем и појмовима, док остале, који му нису јасни, попут њему далеких култура, отписује као неразумне и „плача достојне“. Идући овом „линијом непознавања“ стижемо до етнички и географски недовољно дефинисане групе која је у Доситејевом делу окарактерисана изразито негативно, а то су, углавном, муслимански поданици Отоманског царства.

Наравно, већ при анализи слике калуђера нисмо могли да избегнемо негативна ауторова „дискретна“ поређења с Турцима. Подсетимо се, приказани су као варвари који подлежу најнижим људским поривима, и који нису склони самосталном расуђивању. У овом светлу споменућемо и епизоду из Доситејеве младости, у којој он одлучује да са монахом Дечанцем оде у Турску, односно преко Саве и Дунава, да се замонаши. Монах најпре каже: „а блажена турска земља гди има таки[x] пустиња које људи са своји греси не скврне; ту ти се човек ласно може посветити“ (Обрадовић 2007а: 34), да би потом у разговору са Доситејевим тетком казивао „каква је беда и невоља у Турској, како људи невољно живу! Како куга мори! Како чемерни калуђери

Доситејевом. Јединим правим развитком сматра се оно што је познато – Европа се развијала у смеру научног и технолошког развоја, имала је колико-толико развијен образовни систем и то је оно што се сматрало јединим исправним правцем. Овакво поступање је омогућило Европљанима да себе прогласе цивилизованим, док се оно што је било страна и другачије називало варварским. Афричке, азијске и северно- и јужноамеричке културе нису виђене као вредне, већ као заостале. Човек 18. века није био способан да препозна вредност другачију од своје и друге је премеравао према сопственим мерилима. Другачија филозофија, уметност, начин живота нису били пропитивани, већ су били унижавани, што је стварало простор и за експлоатисање. Јер, ономе ко је неспособан да сам брине о себи треба доделити старатеља.

скитају се од села до села милостињу просећи и Турком новце дајући“ (Обрадовић 2007а: 34). У оваквим изјавама се заправо налази и један од узрока изразито негативних приказа Турака, макар од стране српских писаца. У 18. веку, велики број православних хришћана је био под турском влашћу, што је тада већ трајало вековима уназад, а то је, узевши у обзир њихов положај у тој царевини, често доводило до креирања негативне слике. Исти монах наводи и следеће:

„И ко би се могао досетити турској политици и лукавству! Гди је год која лепа црква била, они су је присвојили и у цамије обратили; а манастире су све оставили, јер су знали да ћеду им калуђери непрестано за њи[x] новце вући. Једним словом, купећи Турком новце, дошли смо у омразу свету и вилајету; свак се нас уклања као од курјака, јер како нас гди сретне, зна да ће ограјисати“ (Обрадовић 2007а: 34).

Он објашњава како су монаси, а и хришћански народ уопштено, живели у тешком положају, што је било условљено турском политиком.¹⁰³ Овакво размишљање од стране Турака било је усмерено на стварање економске добити, а како им се таква могућност пружала без видљивих последица, они су је и искористили. У овом светлу ситуацију коментарише и поменути Доситејев тетак, који најпре кори монаха што је хтео да поведе младог Доситеја са собом, називајући га „турском лажом и скитницом“ и наводећи да „људи паметни, и који могу, беже из Турске и прелазе у мирна царства христјанска; а он хоће да децу у Турску води“ (Обрадовић 2007а: 34). Главна карактеристика Отоманског царства, коју исправно запажа Марија Годорова, односи се на то да оно није било „држава велике друштвене кохерентности или високог степена социјалне интегрисаности“ (Todorova 2006: 279), што је довело до тога да су разједињени становници овог царства најчвршћу заједничку тачку пронашли у бирократији. Народи Балкана, још увек већински неасимиловани, четири века од отоманског освајања, лако су прихватили идеје о ослобођењу од стране власти и повратку суверенитета над областима које су насељавали.

Значајно место, не у истом контексту, заузимају Грци, односно њихов језик и култура. Први сусрет са њима Доситеј бележи већ у својој младости и већ се из њега може очитати одушевљење, које ће се и у каснијем животу развијати. Већ поменути старац Дима (који кори свештенике који не извршавају ревносно своје дужности), био је први Доситејев додир са грчким језиком. Аутор бележи да су му се, слушајући старца Диму, уши „мало помало превикле [...] к грчком читању“ (Обрадовић 2007а: 38), те да га је „љубопитство к свему оному што не зна[...] почело [...] као подбоцавати да

¹⁰³ Европским народима је у 18. веку заједнички непријатељ била Турска. О томе говори и Доситејев сусрет са Пољаком, који откупљује „сваке године робље христјане од Турака“ (Обрадовић 2007а: 129).

[му] је научити грчки“ (Обрадовић 2007а: 38). Доситеј стога одлучује да похађа и грчку школу, те износи своје импресије од првог дана тамоведеног:

„А мени се учинило да сам тај дан у божјем рају био! Као да је душа моја пре много хиљада година у ком П[и]тагореу ученику била и као да је знала једанпут златни и слатки Сократов и Омиров језик, пак као да га је била, по напитку воде заборављења, заборавила, пак истом уједанпут опет као да се је с медоточном сладошћом његовом састала и с горећим срцем и душом почела га учити“ (Обрадовић 2007а: 38).

Доситеј повезује грчки језик са славним ученим људима који су га у прошлости користили, те осећа да се, његовим учењем и коришћењем, на неки начин повезује, не само са језиком, већ и са знањем које се на грчком приповедало и развијало. О овоме сведочи и реченица: „Мислио би[х] у себи, кад јошт' грчки научим, ко ће бити ученији од мене“ (Обрадовић 2007а: 38). Он наставља речима: „Лежући у постељу, све ми је у усти било 'алфа, вита, гама, делта, епсилон“ (Обрадовић 2007а: 38), те наводи да је сањао како лепше говори грчки него старац Дима и да је обучен у грчке хаљине (в. Обрадовић 2007а: 38-39). Његово младалачко одушевљење веома јасно афирмише слику грчког језика и културе као извора знања и учености, које потиче из антике. Ипак, прва епизода Доситејевог сусрета са грчким језиком се не завршава славно, а у расплету се може прочитати још једна слика о Грцима. Наиме, учитељ из српске школе, по сазнању да је Доситеј био у грчкој школи, најпре наводи Доситеја да му призна где је био, а потом му изриче савет и претњу:

„Да знаш, Димитрије, да људи млади који старије над собом имаду, из своје главе ништа не ваља да почињу ни да предузимљу; ако ли кад по несрећи у такво искушење упадну, ваља им дати познати да им неће посао на добро изићи. Дакле, да савршено упамтиш колико истину мојих речи, толико и кад си почео грчки учити, то ће бити сад моја старост“ (Обрадовић 2007а: 39).

Доситеј наставља причу речима: „Ово изрекавши, истом викне: 'Положи!' Ова би му горка и чемерна формула била кад би заповедио кога повалити. Мене - положи? О, положили га у носила!“ (Обрадовић 2007а: 39). Сада када имамо у виду читаву епизоду Доситејевог једнодневног похађања грчке школе, појаснићемо неколико ствари, како бисмо разумели Доситејево невино усхићење и учитељев негативан став. Наивни младић, жедан знања, грчки језик види као извор и пут ка остварењу својих стремљења, те га повезује са познатим античким ствараоцима, а види га искључиво у позитивној конотацији. Са друге стране, српски учитељ у грчкој школи види претњу. На први поглед то изгледа нелогично, јер није јасно шта може бити лоше у жељи за знањем. Стога треба узети у обзир друштвене и историјске околности у којима се

одвија овај догађај. У Аустријској царевини у 18. веку и српски и грчки народ представљају мањине. Оба народа су верници православне цркве, источне, али Срби припадају српској, а Грци грчкој православној цркви. Како се ни један, ни други народ не налази на својој територији, а привилегије од стране аустријских власти нису увек уређене и не стижу једнако свима, тако српска и грчка православна црква имају потребу да се боре за превласт ради сопственог опстанка. У мултикултуралним срединама, каква је очигледно била и Доситејева, цркве су се бориле за број верника и бољи положај свештенства, те Доситејев наивни корак постаје озбиљна претња. У овом случају није реч само о похађању грчке школе и грчког језика, већ и о могућем преласку у грчку православну цркву или заступању њених ставова. Српски учитељ Доситејев поступак види као будућу издају и жели да му идеје о учењу грчког језика избије из главе. Овакви случајеви нису усамљени, а могли смо видети да се догађају на свим нивоима. У овом случају у питању су грчка и српска православна црква, што је делимично био проблем и у православној цркви у Далмацији, о чему сведочи Герасим Зелић, који пише о борби грчког и српског високог свештенства за што бољи положај. С друге стране, Сава Текелија живи у Араду, где је био нужан суживот Срба и Влаха, што је такође представљало предуслов за конфликтне ситуације.¹⁰⁴ Уопште узев, Доситејев појединачни, наизглед безазлени случај, само је део вишедеценијских сукоба унутар источне цркве на подручју Аустријског царства, али и шире. Сетимо се детаља где Доситеј наводи да се српски и бугарски калуђери свађају око тога чији је Хиландар. Но, сви ови примери указују, како на потребу очувања сопствене цркве и традиције, тако и, нажалост, на то колико су цркви важни сви извори прихода – поседи, верници, привилегије и слично. Доситеј ову, за анализу интересантну, причу завршава закључком да се „једва“ у његовом срцу после неколико година „по други пут, жеља Омирова језика пробудила“ (Обрадовић 2007а: 39), када се запутио на дуго путовање до Смирне.

¹⁰⁴ У Доситејевом делу није проблематизован однос Срба и Влаха у местима у којима је он живео, али аутор ипак записује једну интересантну реченицу:

„Толико сам мален остао по оцу сирота, да једва га памтим, но растећи, кога сам год чуо о њему говорити, није га нико без уздисања спомињао, колико Србљи толико и Власи, добрим братом Ђуком називљући га, жалећи што је млад умро, и желећи да његова деца њему подобра буду“ (Обрадовић 2007а: 30).

Доситеј жели да дочара позитивну личност свог преминулог оца, а ми можемо запазити детаљ да су га таквим сматрали и Срби и Власи. У његовој изјави не постоји објашњење зашто је потребно раздвојити Србе и Влахе, односно посебно их споменути, али може се наслутити да је то зато што није сваки Србин био у основи позитивно конотиран код Влаха (и обрнуто). Може се наслутити евентуална линија конфликта која је постојала између ова два народа. Да је она постојала, сведоче управо мемоари Саве Текелије.

Осим овог негативног става, који износи Доситејев учитељ, грчки народ и све што је уз њега везано је представљено претежно у позитивном светлу. Доситеј се није повео негативним стереотипима везаним за грчки народ, који су се, под утицајем политичких околности, могли срести на подручју на којем је живео. Он је пошао за другом линијом мишљења о грчком народу и језику, оном просветитељском колико и европском, која је у Грчкој видела колевку знања.¹⁰⁵ Ово је пример две струје које имају своје приказе једног народа, као и разлоге који су на то утицали.

На путу ка Крфу, Доситеј се сусреће са Грцима, те даје опис тада њему непознатог језика, који је одлучио да научи: „Што је ситно – ситно преко сваке мере и разлога. Просипљу им се речи из уста како суште просо; нити се могах довољно начудити како се они могу међу собом разумевати“ (Обрадовић 2007а: 94).¹⁰⁶ То га, ипак, не спречава да истраје у својој намери. Доситеј приповеда и како су се у 18. столећу грчки учитељи вратили у своју домовину, како би подучавали грчки народ, те су основали школе и домове за ученике, што је у потпуности у складу са Доситејевим и просветитељским идејама (в. Обрадовић 2007а: 100-101). И ова чињеница је и те како утицала на слику о грчком народу коју нам и надаље Доситеј приказује. О Грцима највише сазнајемо из описа Доситејевог боравка на грчком тлу, односно у местима насељеним Грцима, где је и највише времена проводио са тим народом. Тако он приповеда интересантну епизоду о доласку у Смирну (Измир) и о учењу грчког језика:

„Кад сам у прекрасну Смирну дошао, знао сам [у]неколико гречески просто, научивши нешто у Корфу, а нешто у Мореји и Хилендару, и могао сам тако говорити да ми се не само деца, него и стари људи смеју; али сам се и ја њима смејао, чудећи се чему се имаду толико смејати. Како би се лекције свршиле, скупила би се на чопоре дечица око мене, како исти врапци на просо, ко ће пре са мном говорити; сви би ме учили и настављали. У оваком милом друштву, у четири пет-месеци могао сам ласно беседити; а како получим ласност у простом језику, јелински ми је било врло удобно“ (Обрадовић 2007а: 102).

У овом одељку се примећује осећање радости због боравка у Смирни и одушевљење њоме. Потом аутор бележи да су му се и деца, и старији људи смејали због слабог познавања грчког језика, али се смејао и он њима, јер му је то изазивало

¹⁰⁵ Тај след догађаја Доситеј описује на следећи начин: „По плененију Цариграда, кад се сви учени Греци по Италији и по Францији разбегну и те земље зачну просвештавати, за малим је остало било да се јелински језик и наука у истом отечеству и дому своме, то јест у Грецији, сасвим не забораве и не погубну. У острвом греческим под венецијанским владенијем једва се јоште гдикоји учен човек да предаје јелински находио; али кад Турци Кандију, Ципар и Мореју од Венецијана завојују, тада и ту и[х] нестане. После тога, ко је од Греков хтео свој стари језик знати, принуђен је био у Италији, у Сицилији или у Францији тражити га или у малим острвом Занту и Кефалонији, који су у Венецијана и до данас“ (Обрадовић 2007а: 100).

¹⁰⁶ Са друге стране, за италијански наводи да му је учење „ласно било за велико подобје овога језика с влашким“ (Обрадовић 2007а: 94).

чуђење.¹⁰⁷ Ова кратка примедба са хуморним елементом може се посматрати из имаголошке перспективе. Да деца најискреније реагују на појаву странца, потврдиће се и у случају када Герасим Зелић путује по Италији. Тако се и овом приликом деца ономе што је необично смеју, а томе се придружују и стари. Деца се Доситеја не боје, он им је непознат и интресантан, и како је дечији ум навикнут да се стално сусреће са новим, те да га истражује, разуме и усваја, тако и у овом случају они желе да виде зашто је странац другачији од њих, те зашто тако смешно говори њихов језик. Са друге стране, и Доситеј се овоме чуди, односно њему је њихово понашање страно. Срећом, сви учесници имају позитиван приступ једни другима, и из овог сусрета странца је резултат Доситејево значајно побољшање знања грчкога језика. У овом цитату се може уочити и дистинкција у односу на Доситејев сусрет са грчким језиком на путу за Крф. Тада је грчки изгледао врло тежак, а причање је било „ситно преко сваке мере и разлога“, док је сада Доситеју грчки било „врло удобно“ говорити.

Током свог другог боравка на Крфу, Доситеј наводи: „Сад ми је већ било у Корфу како год да сам у Банату, нити ми се је гречески језик чинио одвећ ситан, него баш како ваља за собеседовати с мусами и грацијама“ (Обрадовић 2007а: 109). Он се тада осећао као код куће. Више није било (комуникацијског) јаза између Доситеја и грчког живља, јер језик више није представљао препреку. Доситеј оцењује да је грчки језик савршен за разговор са музама и грацијама, односно, да је одговарајући да се на њему стварају уметност и знање. У току свог боравка у Смирни, Доситеј је имао прилику да упозна људе који су дошли тамо са истим циљем као и он – да се образују.¹⁰⁸ О томе записује:

„У дому школском содржавало се око тридесет ученика из различних[x] места Греције и острова; у моје три године ту неки су одлазили, а неки долазили; и тако имао сам начин познати из свију страна греческа својства“ (Обрадовић 2007а: 102).

Доситеј је заиста имао представе о другим народима, за које је веровао да су исправне, односно да један народ има одређена својства која карактеришу његове припаднике. У наставку он бележи каква су то одреднице у вези са Грцима:

„Љубима греческа јуност склонитија је и способнија к науци паче свију народа на свету. Природно хитри и остроумни, кад се из младости на добро управе, нејма

¹⁰⁷ Доситеј записује и да су га „многи ту називали 'папа Србос', а многи – 'папа Московитис'; њима је то свеједно било“ (Обрадовић 2007а: 103), што говори о непознавању разлике, најпре између српског и руског језика, али и народа. Грцима је Доситејев језик звучао слично руском, а људи са којима се сретао нису имали потребу да између Руса и Срба праве разлику.

¹⁰⁸ О циљу свога образовања у Грчкој, Доситеј пише и по упознавању Андреја Петрицопола, за кога пише да је „у јелинском језику и наукам совершен[...] учитељ[...]“, те додаје: „Јавим му жељу моју да би[x] весма рад био у време мојега ту бављења слушати при њему изјашњенија филологическа ритора и појета греческих“ (Обрадовић 2007а: 109).

доброте и вредности над њи[x]овом; но из тога самога узрока, ако се на зло упуте, ту се ваља здраво на ум узети; ибо велика хитрост, кад се на лукавство преобрати, велико је зло; али злу, пакосну и лукаву при Јеротеју није било станка ни пристаништа“ (Обрадовић 2007а: 102).

Овај цитат потврђује нашу пређашњу тезу да Доситеј Грчку сматра колевком знања, а сходно томе су и Грци, односно потомци великих умова антике, склони науци. Доситеј хеленофилски додаје – више од свих других народа. О карактеристикама Грка, Доситеј пише и на другом месту, када мора да остане на острву, у граду Хију, јер се куга појавила у Цариграду. Принудну промену планова, Доситеј коментарише на следећи начин: „Но, ништа не марим, у добром сам месту; свуда Греци, најпаче имућни, љубе мусе и стране језике, само ваља дати им се познати“ (Обрадовић 2007а: 127). Не види препреку дужем останку, неће морати да живи у оскудици, јер поседује знање страних језика, а то је управо оно што се међу (имућним) Грцима тражи. Наново се Грци представљају као покровитељи знања, образовања и уметности.

По повратку из Грчке, у недостатку новца, Доситеј је принуђен да прода једну своју „хаљину“ пријатељу Андреју, но по приспећу у венецијански лазарет, примећује да му је Андреј исту хаљину оставио на дну сандука. Доситеј најпре велича „мајсторију и хитрост Андрејеву“ (Обрадовић 2007а: 112), те записује:

„Купио хаљину и платио, пак је сакрио на дно сандука под бискот, као да је украо од некога. Зато међер он мени наручаваше да сандук не остављам отворен док год не потрошим сав бискот, зашто морнари краду како сотоне! Ја сам потом послао неке дарке њему, али то за ништа не држим спрема овој хитрости која се управ може назвати греческе љубови и дружества хитрост“ (Обрадовић 2007а: 112).

Још један цитат говори о „греческој љубави и дружества хитрости“, која се придружује особинама које красе грчки народ, но запада за око још један детаљ. Андреј Доситеју говори да не оставља сандук отворен јер „морнари краду како сотоне“. Андреј се овде служи уопштавањем, те једној сталешко-социјалној подгрупи, која и за њега, као и за Доситеја, представља (девијантну) Другост, приписује склоност ка крађи. Чињеница што Андреј посеже за оваквом генерализацијом, као и то што му Доситеј верује, показује да је оваква врста „инкриминишућег“ дискурса била уобичајена, односно да су се људи врло лако и често сврставали у различите групе, те да су им се према томе приписивале различите особине (мане).

Доситејеви боравци у Грчкој и образовање које је тамо стекао били су пресудни за његов интелектуални развој. Он на основу тог знања касније у многим местима држи часове, ствара контакте, стиче новац, али и покровитеље, који му омогућавају даља путовања, образовање и, последично, издавање дела. О овоме аутор често и пише, а и

из тих записа се може видети његов однос према доминантној, европоцентричној култури. Доситеј жели да учи и путује, а чини се да су то врло често и жеље његових саговорника. Истина, у веку просветитељства су управо ове две ствари означавале цивилизованог човека. За младиће из западне Европе је тада био готово обавезан Grand Tour, а и Доситеј је успео да пропутује неку врсту тога путовања, у сопственој режији. Чак се и из ових, такорећи, успутних коментара, који говоре о његовим одлукама за даља путовања и слично, могу ишчитавати слике о земљама и народима које посећује. Тако жели да путује за Италију са руским архимандритом Варлаамом, те између осталог записује: „По Божићу – у Венецији карневал. Луди би били кад би у Тријесту стајали! 'Ајде у Венецију! Да нам је и ту лепо било, то свак' зна да му се и не каже“ (Обрадовић 2007а: 125). Премда ова изјава не даје конкретну слику Венеције, аутор подразумева да је читалац упознат с општеприхваћеним мишљењем о Италији, које подразумева изузетно позитивну конотацију. Исти архимандрит га позива са собом, као свог учитеља италијанског, што Доситеј не одбија,¹⁰⁹ чак пише:

„Не иштем никакве плаће; обештам се бити с њим сву зиму, само из Ливорна да ме отпрати на пролеће у Цариград, гди знам да се францески и [и]талијански језици, навластито кад и[x] ко с греческим уме предавати језиком, добро плаћају“ (Обрадовић 2007а: 125).

Доситеј радо иде у Италију, а после у Цариград, као још један центар где може стећи много знања.¹¹⁰ Приметићемо и констатацију да ће тамо моћи да се издржава јер говори француски, италијански и грчки. И ова ситница сведочи о томе који су језици „били на цени“ у оно доба, односно које су људи желели да науче. Ови језици представљали су комуникацијски катализатор културе и образовања, тако и токова новца и моћи, што је можда и пресудно. Исти пример имамо и за време Доситејевог боравака у Бечу,¹¹¹ где подучава, али и учи, у том тренутку, француски и латински¹¹²,

¹⁰⁹ И на другим местима је присутна Доситејева жеља да што више путује, наравно, у сврху нових сазнања и образовања. Тако у писму Јосифу Јовановићу Шакабенти записује:

„По свој прилици Ваше Преос[ве]штенство су се шалили кад су се некогда саветовали са мном у Германију преићи и мене с собом повести, али при мени, што се до путовања тиче, нимало не пролази шала. Рече ли се само да се путује, с шалом ил' без шале, то је мени свеједно – мора се путовати“ (Обрадовић 2008: 32).

¹¹⁰ Извор Доситејевој непресушној жељи за путовањем и стицањем знања Владимир Дворниковић види у Доситејевој личности. Благост и човекољубље чине да Доситеј у готово свим ситуацијама у којима се нађе види добро. Његова „урођена духовно-номадска црта и неукротива чежња за променама скитничког живота“ (Дворниковић 1940: 21) наводи га изнова да се отисне на следеће путовање, где задовољава и своју „просветитељску страст“ (в. Дворниковић 1940: 16).

¹¹¹ Доситејев боравак у Бечу се у науци често издваја као један од најзначајнијих догађаја у његовом животу, о чему Боривоје Маринковић бележи следеће:

„Шест година проведених у Бечу, у граду који је блистао пуним сјајем, учинили су за Доситеја више него све претходне године. Окружен библиотекама и позоришним трупима, нашавши се у жижи ванредно динамичног културног живота, он је себе спремао за све

како би и он надаље могао подучавати и на тим језицима (в. Обрадовић 2007а: 116).¹¹³ Доситејева интересовања и склоности језицима су се у просветитељској клими 18. века поклопила са потражњом ученика. Говорећи о боравку у Италији, Доситеј наставља већ најављену слику речима:

„Кад би[x] све хтео описивати какови[x] смо се неисказани[x] и неописани[x] красота нагледали у Болоњи, у Флоренцији, у Пистоји, у Луки, у Пизи и просто у свем оном земном у Италији рају, велика би се књига хотела“ (Обрадовић 2007а: 126).

Тиме заокружује мишљење о тој земљи. У литератури је већ примећено да осамнаестовековни путописци често и природу, и архитектуру поистовећују са претходно створеном сликом о неком народу. Тако Лери Вулф пише о већ помињаном грофу Сегуру, који на свом путовању у Источну Европу чак и природу види као заосталу.

Након боравка на Универзитетима у Халеу и Лајпцигу, Доситеј одлучује да иде на „ходочасничко“ путовање у Париз и Лондон, јер, како тврди, уколико би се још задржао, не би имао довољно новца за путовање. Објашњава потребу да посети ове градове:

„Всегда о ови градови читати и слушати, ови[x] просвештени[x] народа књиге у рукама имати, а њих воопште не познавати и њи[x]ова пресловута места и градове не видити, то би за ме толико значило као у мраку живити“ (Обрадовић 2007а: 134).

Цитат се наставља на пређашњу тезу о јединству народа и места на којем живи, односно повезаности духа и града, културе, архитектуре. Поређење које Доситеј бира, да би, уколико не посети ова места, живео у мраку, сасвим је у просветитељском духу. Јасно је његово мишљење и однос према француском и енглеском народу, које сматра просвећеним.

дужности којима се касније до исцрпљења бавио. Обогаћен великим фондом знања и одушевљен идејом инспирисаног уздизања широких народних слојева, начелом просвећених умова тадашње научне и књижевне авангарде о потреби школовања и васпитања свих људи, Доситеј почиње са интензивним припремама за своју књижевну делатност“ (Маринковић 2008: 12).

¹¹² О латинком језику Доситеј записује и следеће:

„Латински језик, то је језик; а ја, бедни дурак, ни речи не знам! 'Квис, квид, квомодо, уби, убивис, убикункве', то је звечало у мојим ушима слађе него сирињско пјеније; а ништа од свега тога не знати! Боље би било да се нисам на свет ни родио[...] Гди ученија нејма, ни латинскога језика, ту нејма ни живота“ (Обрадовић 2007а: 70-71).

Присетићемо се Доситејевог описа грчког језика, који је сличан овоме, и приметићемо да он нарочито цени ова два језика, на којима је записано толико сакупљеног знања, и који су вековима били језици на којима се изражавала свака релевантна мисао из свих научних области. Доситеј жели да буде део тога, и жели приступ том знању. По доласку у Загреб, Доситеј дознаје за влашки колегијум у коме се изучава латински (в. Обрадовић 2007а: 88), што јесте, како смо видели, била његова жеља, и још је један детаљ који указује на његову склоност овом језику.

¹¹³ Претходно је, још док је био младић рекао да „чујући многе у Тамишвару да говоре немачки, и солдате Галијанце – талијански, почела се рађати у [њему] жеља к[а]ко би[...] могао ова два језика научити“ (Обрадовић 2007а: 40).

На путу до Париза, Доситеј уговара кочијаша, који ће скренути и у градове који му нису успут, како би његов путник могао да упозна још који француски град. Доситеј је због овога врло задовољан, а његову пажњу привлачи и необични кочијаш:

„Кочијаш наш, кад дође да се погодимо, ја сам мислио да је господар који слуге своје с колесама шаље; тако лепо бијаше обучен. А кад пођемо, међер он исти с перуком. Кад би другда покрај коња касао, све би му кеса перуке по леђи скакала. *Смејао сам се, мислећи да ови види нашег бачког кочијаша, ко би се од њи[x] другом већма чудило? То знам да би му Бачванин нама[x] опсовао кесу* (мој курзив, Д. Т.)“ (Обрадовић 2007а: 135).

У овом модном детаљу видимо (наводну) разлику између две културе коју Доситеј приповедачки вешто перципира. Француски кочијаш је срећен и не сматра да је посао који обавља препрека негованом физичком изгледу. Са друге стране, имагинарни љутити бачки кочијаш, не само да је супротност овоме, већ би вероватно презрео такву необичну манифестацију француске културе.

По боравку у Паризу, Доситеј записује: „Париз ме је задржао три недеље равно. Да сам се могао у кесу поуздати, би[x] и трипут три месеца. И ово је ништа; триста година да живиш, имаш туда шта гледати“ (Обрадовић 2007а: 135). У 18. веку Париз је био једна од престоница културе и образовања, а узевши у обзир дугу и узбудљиву историју Париза, архитектуру и углед тамошњих интелектуалаца у Европи, разумљиво је зашто су Доситеју три недеље премало да га упозна.¹¹⁴ Ово је можда и разлог што из друге књиге *Живота и прикљученија* не сазнајемо довољно о менталитету Француза.

Након Француске, Доситеј креће на пут за Енглеску, и по пристанку у Довер, даје прве утиске у односу на своје претходно одредиште. Он готово кличе да се најзад налази „у одавно чувеној и задуго пожељеној Инглитери“ (Обрадовић 2007а: 137), а потом је пореди с Француском:

„По Францији [x]одећи и пролазећи чињаше ми се на неки начин и земља и људи познати, јер језик њи[x]ов знајох и са сваким могах говорити, а овде нигде ни слова! Старо и младо, жена и дете, све ти то инглески говори, нити им можеш разабрати шта ти људи мисле, шта ли [x]оће“ (Обрадовић 2007а: 137).

Доситеј запажа разлику између два језика, што је прва непознаница са којом се сусреће. Енглески језик му је потпуно непознат, а тиме му се даљим чине и људе које среће, јер са њима не може да оствари никакав контакт. Након тога следи изненађујуће апологетски опис лепоте енглеских жена:

„Гледам жене и девојке: лепа су то створења да ништа лепшега на свету нити је могуће видити ни помислити. [X]иљаду очију да сам имао, и за [x]иљаду година не

¹¹⁴ И поред ограниченог времена које је провео у Паризу, Доситеј ипак успева да посети гроб Фенелона, свог омиљеног писца.

би[x] и[x] се могао нагледати. Колико и[x] више гледаш, толико ти се лепше чине. [X]оћеш ли да си читав, иди својим путем, нити и[x] гледај, јер ако диже очи и погледа, већ не оде даље; ту ћеш остати довека. Та и по другим земљама има лепота, али су свуда по вишој части лепе поносите, пак како и[x] човек види да се горде и чудеса о себи мисле, не мари за њи[x] – нек иду својим путем. Ал' ево чуда овде, гди, рекао би, да оне нити маре, нити мисле, нити знаду да су прекрасне, него гледају на свакога с таквим природним и простосердечним очима, а у исто време с отвореним пријатељским и благохотним лицем, баш као да га одавно познају“ (Обрадовић 2007а: 137).

Питање које се поставља је чему дугују енглеске жене овакав опис? Какав је то Доситеј први утисак стекао и шта га је очарало да би могао на овај начин да изрази своје одушевљење. Да ли је заиста видео најлепше жене на свету или је можда већ имао неку конструисану слику, која је потпомогла овакав утисак и опис? Да би се на ова питања дао одговор, мора се узети у обзир и представљање других сегмената енглеског друштва, након чега ће бити лако уочити да је ово осећање пристуно при сваком сусрету са Енглезима. Тако на путовању кочијом у друштву свештеника Ирца, гледајући околину, Доситеј записује:

„И сам сам се себи крстио и чудио у какав ме је блажен час мила мати моја зачела. Гди сам ја ово сад? Ко ли сам ја? Чињаше ми се као да сам се изнова у некакав нови свет родио. Необично представљаше ми се постигнути: јесам ли ја онај исти који пре неколико дана с мојим комшијом Ником Путиним, из Баната, све покрај Бегеја у Срем, а одавде у црвени [x]ајдучки опанци с Атанасијем покрај Дунава у Хорватску у великој итошти иђах?“ (Обрадовић 2007а: 138)

Доситеј пореди два света, две цивилизације, између којих постоји толика разлика, да му се чини нестварним да присуствује и једном и другом. Оно што одликује пређашњи свет јесте комшија Ника и хајдучки опанци, односно некакав прост, једноставан свет, далеко од овог скоро идеалног, енглеског.¹¹⁵ Аутор наводи да се од Довера до Лондона возио „интовом“, што је још један начин да се говори о

¹¹⁵ У писму Јосифу Јовановићу Шакабенти, Доситеј наводи:

„Но, ово слободно могу уверавати, да српске нације карактер нимало не различествује од инглескаго и саксонскаго, нека се само наиђу у подобним опстојатељствам' и нека добро воспитаније получе. Но може ми ко рећи, камо међу Србљи дух слободе? Некдер оде такви у Црну Гору, Куче, Паштројевиће, Рисан и Кривошије, пак ће видити ни длаке мањи него енглески слободе дух[...] Но, књигу би[x] могао напунити кад би[x] хтео сва храбра и преславна дела овог не многочисленог народа описати. Овај сам само приклад напоменуо за доказати да је воопште карактер српскаго народа чист, мужествен и херојически, колико и ког славнијег народа у Европи. Сасвим и[x] је натура обдарила с преимунствема тела, срца и душе. Једно само потребују, но ово једно више од полак чини – воспитаније“ (Обрадовић 2008: 34).

Доситеј наводи какве сличности и разлике види између Срба и Енглеза, односно европских народа. Док у наведеном цитату из *Живота и прикљученија* аутор без нарочитих детаља показује да постоје разлике између народа, у наведеном писму су оне нешто детаљније разјашњене. Тако Доситеј свој народ доводи у раван са енглеским, али сматра да му недостаје „воспитаније“, односно управо просвећеност, која због друштвено-политичких прилика није успела у великој мери да се распространи у српском народу. За Доситеја то представља велику ману, али и потенцијал за развој овог народа.

новинама са којима се сусретао. Персида Лазаревић Ди Ђакомо пише да су се имућнији путници возили сопственим кочијама, док је „интов“ или „stage coach“ био резервисан за скромније путнике, али се и поред тога њиме „путовало боље него на било који начин на континенту [...], па није ни чудо да је Доситеј изјавио да се у 'интову' комотно седи“ (Лазаревић Ди Ђакомо 2013: 39).

Након уводних и сасвим уопштених идеализација цивилизацијских достигнућа, следе Доситејеви сусрети, који на специфичним примерима даље граде слику Енглеза.¹¹⁶ Тако, на пример, господин Лузињан,¹¹⁷ на Доситејеву опаску да се прибојавао да ће у посету пријатељима отићи без њега, изјављује: „За добра смо времена; имаћемо цели сат [х]одити, но и тако ћемо зарана доћи; познато ти је да Инглези у два и три сата поподне обедују“ (Обрадовић 2007а: 142). У току поменуте шетње, Доситеј описује: „Прођемо покрај лондонске фортеце, зовоме Тауер, јошт бог га знао куд, док једва и једва дођемо у страну града именујему Хермитец, у дом нарицајемо 'Чајне Хауз', то јест 'Хинеска кућа“ (Обрадовић 2007а: 142). Занимљиво је приметити како Доситеј описује оно што сусреће, како преводи и транскрибује речи на енглеском, у време када енглески није био распрострањен језик, нити популаран за учење у континенталној Европи, попут француског или италијанског. По приспећу код господина и госпође Ливи,¹¹⁸ затиче госпођу Ливи како шије. Оно што му привлачи пажњу јесте што разговара са господином Лузињаном „о том што је читала у новинам (које стајаху јоште на асталу) о делама парламента, о Индија-компанији, о новоприседшим отуда корабљем, о купечеству, пак најпосле и о новоиздатим књигама: које су, какви су људи ови[х] књига списатељи и о чему пишу“ (Обрадовић 2007а: 142). Доситеја веома чуди да једна жена прича о овако „озбиљним“ темама, те коментарише: „Да је нисам гледао мојим очима да шије, би[х] заиста мислио да она чита нешто из књиге“ (Обрадовић 2007а: 142). Наставља:

„Она не б'јаше оно што се својствено зове инглеска лепота; али, с друге стране, кад би који Апелес или Рафаил хтео невиност, доброту и оно блажено спокојство срца

¹¹⁶ Персида Лазаревић Ди Ђакомо у књизи *У Доситејевом кругу : Доситеј Обрадовић и шкотско просветитељство*, између осталог, истражује које се стварне личности налазе иза Доситејевих лондонских сусрета, пошто то из текста није могуће јасно закључити (в. Лазаревић Ди Ђакомо: 2015).

¹¹⁷ За господина Лузињана се још не може са сигурношћу утврдити о којој личности је реч. Персида Лазаревић Ди Ђакомо претпоставља да би могла бити реч о аутору путописа из 18. века или о Соверу Лузињану, члану једне кипарске племићке породице (в. Лазаревић Ди Ђакомо: 2015: 61).

¹¹⁸ Господин Ливи, или мистер Јоан Ливи, је био трговац порцеланом (Лазаревић Ди Ђакомо 2015: 78), али је био познат и по „лепом и коректном издању Хорација, по свом дубоком и свима знаном познавању језика, те својој доброћудности и интегритету карактера“ (Лазаревић Ди Ђакомо 2015: 80). Госпођа Ливи, чије је име било Ен, била је ћерка Џона Кука, градоначелника Норича, и била је изузетно образована за своје доба (в. Лазаревић Ди Ђакомо 2015: 94).

и чисту душе непорочност изобразити, нигде, заиста, таковог оригинала не би нашао како у образу и у погледу ове Инглескиње“ (Обрадовић 2007а: 142).

Сусревши се са конкретном припадницом енглеског народа, Доситеј примећује да се она не уклапа у његову слику енглеске лепоте, но, то га не наводи да преиспита „естетски“ стереотип. Са друге стране, он у госпођи Ливи налази особине које успевају да надоместе овај недостатак, а акцентујући још једном да је жена „Инглескиња“, он пише и о томе на основу чега гради слику о њој, односно у какву је слику уграђује. Павић примећује да је госпођа Ливи „један од најлепших ликова књиге“, а писмо које јој Доситеј упућује назива „врстом сентименталне полуљубавне исповести“ (Павић 1976: 234-235). Улога жене у 18. веку представља напредак, јер она, уколико је из имућније породице, може имати приступ образовању, а тиме и знању (попут госпође Ливи), али је она и даље у подређеном положају и има мање права од мушкарца (в. Вовел 2006: 21). Описујући жену просвећености, Доминик Годино наводи неке карактеристике које се огледају и у лику госпође Ливи. Наводи да образована жена 18. века много и разноврсно чита, жели да учествује у јавном животу, да буде обавештена о економским и друштвеним токовима, као и да о томе износи сопствено мишљење (в. Годино 2006: 418), а госпођа Ливи је оличење управо ових склоности. Говорећи о женским ликовима, требало би споменути и мистрес Телар, о којој Доситеј не записује много, али нам је она ипак интересантна стога што доноси још једну „обавезу“ коју је жена 18. века преузела на себе, а то је такозвано држање салона (в. Лазаревић Ди Ђакомо 2015: 99). Годино објашњава да је ово била озбиљна обавеза, јер се морало пазити на избор друштва, тема, требало је све држати у границама доброг укуса, а као награда жени која би овај посао успешно обављала уследило би „интелектуално задовољство да разговара с највећим духовима доба, да их слуша кад износе новаторске идеје, да им равноправно одговара, да им пружа могућност упознавања могућих мецена“ (Годино 2006: 420).

Аутор бележи да је уживао у друштву својих енглеских пријатеља, да је са њима посећивао разна места, што му је дало „начин боље познати љубведостојнејша својства и непреухиштрана но проста и чистосердечна опхожденија Инглезов“ (Обрадовић 2007а: 144), чему додаје и „благородно великодушије и вечнога воспоминанија достојну доброту“ (Обрадовић 2007а: 144). У поменутиим дружењима Персида Лазаревић Ди Ђакомо препознаје феномен „клубовања“ (*clubbing*), типичног за енглеско друштво XVIII века“ (Лазаревић Ди Ђакомо 2013: 37). „Клубовање“ је представљало начин да се споје интелектуалци истих интересовања, како би лакше

могли да размењују идеје, али и да подржавају једни друге, чак и у законским оквирима, односно припадници клубова су били део „мреже британске интелигенције која је била у самом врху друштва и која је својом делатношћу доприносила култури своје земље“ (Лазаревић Ди Ђакомо 2013: 53), а интересантно је и да је свој врхунац доживело управо у годинама када је Доситеј боравио у Лондону (в. Лазаревић Ди Ђакомо 2013: 43-44). Када је реч о конкретном друштву у којем се Доситеј нашао, Ди Ђакомо утврђује да се ради о утицајном шкотском кругу богатих трговаца, али уједно и интелектуалаца, у којем је аутор могао да упозна културне аспекте шкотског просветитељства (в. Лазаревић Ди Ђакомо 2015: 120).¹¹⁹ Приметићемо да Доситеј не прави јасну разлику између Енглеца, Шкота и Ираца, односно, чини се да је ова етничка разлика у његовом епистоларном роману минимализована колико и она између Банаћана, Хрвата и, рецимо, Црногораца.

Доситеј бележи још једну анегдотску епизоду о језицима, тематски налик оној о Грцима који су му се смејали јер није говорио њихов језик. Пише да се, после пива и бургундијског вина, усудио да проговори енглески:

„[П]очнем им ја нешто инглески казивати и, за не чинити и[x] дуго чекати, гди што не би[x] могао погодити, то бих нама[x] с немецким или с францеским надокрпиво – овога чуда опет! Сви би ме јошт с толиким ушима слушали и потом би се они међу собом инатили ко ће боље мој нови језик изјаснити. Овде би на ме ред дошао смејати видећи да нико од њи[x] управ не зна што сам ја казивао“ (Обрадовић 2007а: 143).

Доситеја језици занимају, можда не би било превише рећи ни – фасцинирају. Он много пута пише о језицима, њиховој употреби и ситуацијама у којима се налази управо због (не)познавања одређеног језика. И у овом случају Доситејеви покушаји да научи енглески наилазе на позитивне реакције, што он приписује особинама Енглеца. Укупно сагледавши слику о Енглецима може се устврдити да је реч о случају маније, према Пажоовом одређењу (в. Pageaux 2009: 142). У прилог овоме говори и теза да је „Доситеј у Енглеској доживео преображај јер га је она привукла својим позитивним духом, да је то врхунац његових путовања у потражњи за науком, као и да су енглески утицаји на Доситеја најпресуднији“ (Лазаревић Ди Ђакомо 2015: 50).¹²⁰

¹¹⁹ „Шкотско просветитељство је синтагма која се односи на друштвени и културни покрет који се формирао у Британији током XVIII столећа, у неколико културних центара, и који је укључивао не само личности које су биле пореклом из Шкотске, већ и оне којима су, на овај или онај начин, били блиски главни принципи тога просветитељства. Шкотско просветитељство карактерише процват интелектуалних и научних достигнућа, напредак видљив у филозофији, политичкој економији, медицини, геологији, архитектури, археологији, праву, хемији, социологији, пољопривреди, а утицај шкотског просветитељства био је значајан како у Великој Британији, тако и у Европи и Сједињеним Америчким Државама“ (Лазаревић Ди Ђакомо 2015: 125).

¹²⁰ О једном важном аутору за проучавање Доситејевих дела, Висесимусу Ноксу, пише, између осталог и

При прегледу хетеро слика различитих нација које се могу наћи у *Животу и прикљученијима* Доситеја Обрадовића, видели смо, са једне стране, готово потпуно негативно насликане Турке, док су се са друге стране нашли Грци, Французи, Енглези и други западноевропски народи. На позитивном полу, али у нешто другачијем контексту, налази се и слика Албанаца. Интересантан је податак да је овај Доситејев утисак о Албанцима можда и први запис о том народу у српској, а, могуће је, и у балканским књижевностима (в. Јашовић 2011: 170). Доситеја је пут на повратку из Смирне, а због морске болести његовог пријатеља Максима са којим је путовао, нанео на пут кроз Албанију (в. Обрадовић 2007а: 104-105). Доситеј наводи да су Албанци из Хормова, које су на путу срели, понудили Максиму да један део пута пређе са њима, те да су се о њима информисали и сазнали „да с Хормовици може ко преко целе Албаније проћи да се никога не боји“ (Обрадовић 2007а: 105). Доситеј одлучује да пође са њима, како би допратио пријатеља и видео део Албаније.¹²¹ Потреба Доситеја да се распита о каквим се људима ради буди сумњу да постоји разлог због којег би их се могао прибојавати. Нешто даље у тексту, када се већ налази у Хормову, одлази да посети тамошњег учитеља Елефтерија, те записује: „ми се побојавамо у вилајет далеко к непознаним људма пуштати се“ (Обрадовић 2007а: 105). Предраг Јашовић примећује да Доситеј доноси одлуку да се Албанцима може веровати „тек кад је добио потврду од човека исте религије и образовања“ (Јашовић 2011: 171). Овакав бојажљиви приступ је, како се досад показало, резервисан за Албанце. Турци су негативно осликани, Европљани позитивно, а Албанци се, у овом случају, налазе на међи. Доситеј није сигуран како да се постави у њиховом присуству. За своје сапутнике наводи да их је било око 20, те да су ишли „сви с оружјем пешице како лавови“ (Обрадовић 2007а: 105). О карактеру Албанаца из Хормова један од њих каже: „Видићете ту од осамдесет година старце који иду уз гору под оружјем певајући“ (Обрадовић 2007а: 105), те објашњава да недалеко од вароши постоји манастир Светог Николе, где би Доситеја и Максима радо угостили, јер је празан, пошто Хормовити не желе да се калуђере (в. Обрадовић 2007а: 105). По мало бољем упознавању својих домаћина, Доситејев став је начелно позитиван (што ћемо видети нешто даље у анализи), но ситуација на том

Радослав Ераковић. Ноксови *Есеји морални и књижевни* били су у великој мери инспирација за Доситејево *Собраније*. Ераковић у својој анализи акценат ставља на везе Доситеја Обрадовића и Нокса у погледу проблема читања и преношења знања, који је, како смо видели, једна од најважнијих ставки у читавом Доситејевом опусу (в. Ераковић 2019: 14-17).

¹²¹ Предраг Јашовић у својој анализи налази да је Доситеј Обрадовић највероватније пропутовао југ Албаније, те да су Хормовити „били смештени негде на граници између Албаније и Грчке на обронцима, између данашњих Тсамандаса, Делвина и Ћирокастра“ (Јашовић 2011: 172).

подручју и даље захтева опрез. Доситеј са хормовитским свештеником полази на путовање по Албанији и пише:

„Поп Ђика и два Хормовита с њим били су, како ваља, вооружени; но и тако гдигди бивало је сумњеније да се не намеримо на веће число хормовитски[x] и њихови[x] сојузников непријатеља; зато у такви мести давали су нам по неколико момака с оружијем за пратњу“ (Обрадовић 2007а: 106).

У приказаним сегментима Албанци су простодушни, али и помало опасни, ратнички народ који живи на месту које не гарантује сигурност. Ова слика на необичан начин спаја и два наслеђа карактеристична за балканске народе – византијско и отоманско (в. Todorova 2006: 63). Византијско је оличено у попу Ђики и манастиру Светог Николе, односно хришћанском наслеђу, а отоманско у нестабилној ситуацији коју је проуроковала вишевековна владавина овог царства. Углавном су „отомански елементи, или они који су се опажали као такви, утицали на стварање актуелних стереотипа“ (Todorova 2006: 63). Наредни сегменти приказаће позитивну страну слике о Албанцима која се, можда највише, одликује гостопримством.

По доласку у град Хормов, Доситеј пише: „Одатле без најмањи[x] комплимента простосеречно зовну нас да идемо у њи[x]ову варош, говорећи нам: 'Море, луди сте ако не дођете; море, такога места нити сте вид'ли на свету, нити ћете видети““ (Обрадовић 2007а: 105). За поменутог свештеника тврди да је „за четири или пет дана могао [...] свршити свој посао и вратити се; но [њему] за [х]атар ходио је ови човек са [њим] равно петнаест дана по такви мести гди су хормовитски сојузници и пријатељи“ (Обрадовић 2007а: 106). Додаје: „Свуда од Турака и христјана Албанеза једнако смо били примати и чашћени и од места до места праћени“ (Обрадовић 2007а: 106). За овакав однос према Доситеју узрок би се могао наћи у његовој личности, која је одавала искрену радозналост и пријатељство, а у којој „нису могли видети ништа сумњиво нити претеће“ (Јашовић 2011: 173). Најбоље о гостопримству, али и о исхрани Албанаца, Доситеј записује:

„Ти људи као да су нас чак из Смирне ту дозвали да нас часте! Прве старешине – све по реду. А лако им је частити. Ако се мрси, а он закоље из свога стада овна, полак испече, а од друге половине начини две-три пите с[а] скорупом и с младим сиром; вина свака има у подруму, јер га нема коме продавати. Ако ли се пости, од рибе ту поста нејма; пошље два момка сат [х]ода у долину, гди између планина велика река тече, пуна пастрва и различни[x] други[x] преслаткога укуса риба. За варење ту нећеду да знаду, нити за чорбу маре. Зејтина преизрјаднога имаду до изобилија, зато и рибу или пржену једу или с питама, које у пост овако праве: обаре зеље, исцеде из њега воду, разложе га с питом у тепсији, успу зејтина без штедње, пак, онда разређај у рибу озгор, и тако се испече с питом заједно у предивнога мириса зејтину; пак онда нек се слободно пред оваком питом сакрију [и]талијанске паштете и инглеске пудинге“ (Обрадовић 2007а: 105-106).

Храна употпуњује слику гостопримљивих и великодушних људи, али и сирових у својим навикама. Њихова јела нису комплексна, термички се обрађују на једноставан начин, али су зато свежа, обилна и на њима се не штеди. Овакву праксу Доситеј супротставља италијанским и енглеским јелима, која се припремају са више труда и пажње. Доситеј, пак, истиче да то не утиче на укус крајњег производа. Аутор успева да у једној споредној опасци супротстави две културе, као и да покаже како се један народ може окарактерисати и на основу начина исхране.

О Албанцима говори и њихов језик, за који Доситеј наводи да је „прост и зато ласно се даје научити“ (Обрадовић 2007а: 107), да је за писање албанског користио српска слова, те је сваки дан „писао по који разговор и наизуст изучио“ (Обрадовић 2007а: 107), и да је „могао доста добро албански говорити“ (Обрадовић 2007а: 107). Предраг Јашовић са сигурношћу тврди да је Доситеј „први Србин и први балкански интелектуалац који је скренуо пажњу на албански језик“ (Јашовић 2011: 175). Доситеј закључује: „Томе се Албанези чуђаху и радоваху, видећи, што никад пре тога нису вид'ли, да се и њи[х]ов језик тако лепо даје писати“ (Обрадовић 2007а: 107). Језик се, у овом случају, придружује природи говорника. Описом чуђења Албанаца се још једном истиче њихов недовољно цивилизован карактер.

У вези са језиком, Доситеј примећује и топоним „Лепажита“, за који своје домаћине пита да ли знају шта значе, па им по одричном одговору објашњава. На то Албанци одговарају: „не чуди се ти томе; ми смо са Србљи један род и племе у старо време били“ (Обрадовић 2007а: 107), те: „Ко Србијом облада, тога ћемо и ми за нашега владетеља признати, зашто серпски краљи и наши су били“ (Обрадовић 2007а: 107). На овом примеру се види колико се слика може под одређеним околностима изменити, што је доста изучавано у литератури, од Саида, Вулфа, Тодорове до Лирсена. За промену слике најчешће су одговорне геополитичке околности, па се тако од ове изразито позитивне слике, која „говори о односу ових двају народа док су они још били у зачетку, ничим поремећени“ (Јашовић 2011: 168), може стићи до негативне, која је, нажалост данас присутна.

Доситеј такође описује и околиш, односно архитектуру и природу са којима се срео у Албанији:

„Сутрадан попнемо се на високе хормовитске планине. Нађемо прекрасну велику варош од седам стотина домова, све камена зданија како кастели. Само у вароши има око 50 извора, који накрај вароши састављају малену реку; ова баш код манастира спушта се у преужасно дубоку стрмину с таквим хуком да сам ту човек

никад до века не заспа! А потом сам познао да се нигде на свету лепше не спава: спавајући чини ти се да си на небу и да ту пријатнејшу некакву и чудну музику слушаш“ (Обрадовић 2007а: 105).

Опис природе пружа слику готово аркадијске идиле. По повратку, Максим му се подсмева јер је поцрнео, на шта Доситеј одговара „Нека сам [...] кад сам видио што у мом животу нисам мислио видети“ (Обрадовић 2007а: 106). Том божанственом месту, како га Доситеј описује, ипак налази ману:

„Како би, дакле, било ту живити да су нарави они[х] људи питоме и да међу њима закони, правда и просвештен разум царствују и њима управљају! Непоњатно и ужасно је и помислити, докле ће онакови хитри и храбри народи и у онаки мести само за незнање и слепоту ума у варварству и дивјачеству нарава пребивати и један другога за багателу како истог зеца с пушком у чело или у срце погађати“ (Обрадовић 2007а: 106-107).

Доситеј у наведеном цитату сажима слику Албанаца и то, могло би се рећи, из угла „некога ко је у међувремену посетио важније европске градове и из своје перспективе гледа на овај народ и земљу“ (Лето 2014: 108). Наговештава и сукобе између албанских племена, који су допринели „њиховом касном културном развоју, описмењавању и државној организацији на модерним основама европских држава“ (Јашовић 2011: 173). Албанци су, према ауторовом мишљењу, храбри, великодушни, гостољубиви, али и непросвећени дивљаци, који се међусобно убијају. Слична слика непросвећених, али добродушних, односно племенитих дивљака веома често је присутна у путописима 18. века (в. Лето 2014: 108). Уколико народи који су означени као варварски нису негативно перципирани, њима се признају позитивне особине, али готово увек уз отклон, а готово никада уз деконструкцију раније стечене слике.

У *Животу и прикљученијима* можемо приметити неколико образаца који су уочљиви у западноевропској аутобиографској литератури. Један од најочигледнијих је слика западноевропских народа као супериорних, док се они који то нису приказују са мањим или већим недостацима. Као нехришћанска и неевропска сила, која је, што није занемарљиво, у 18. веку обухватала и земље насељене ауторовим сународницима, Турска је приказана у готово потпуно негативном светлу. Албански народ показао се у извесном смислу као граничан – добродушан, али варварски. Доситеј је, описујући земље кроз које је прошао, видео у њима и особине становништва, те све заједно уткао у слику о Другом. Такође, аутор је најчешће Друге сликао у просветитељском кључу, тачније у односу на то колико је слика подударна са просветитељским начелима. Тако су они ближи томе били и позитивније конотирани. Као најштетније особине

показивале су се баш оне које у свој фокус не стављају образовање и то је била најчешћа Доситејева замерка таквим групама. Осим слике различитих народа, у *Животу и прикљученијима* се важном показује и слика свештених лица, која је за Доситеја разочарајућа и негативно конотирана.

У завршном сегменту овог поглавља одлучили смо да скренемо пажњу и на Доситејеве *Басне*, иако оне нису у фокусу нашег истраживања. Како смо већ навели, *Басне* и други део *Живота и прикљученија* су издати заједно, те иако оне не спадају у жанр документарно-уметничке прозе, због израженог односа према Другом, представимо их у светлу имаголошке анализе. Предмет наше интерпетације били су превасходно наравоученија, која су оригиналнија јер изражавају мишљење аутора, иако су „саставни део Доситејеве басне“ (Стефановић 2009: 168). У том смислу нам се чине погодним, како за наше жанровско уоквирање теме, тако и за имаголошку анализу. Наравоученија представљају „коментар наслоњен на баснену причу првог дела читавог сложеног жанра“ (Стефановић 2009: 168), а служе да читаоцу објасне поуку басне, да разјасне неки феномен присутан у друштву и тиме пруже увид у Доситејева размишљања о различитим морално-етичким проблемима. Аутор своју мисао „развија помоћу низа примера узетих било из литературе било из његовог *личног искуства* (мој курзив, Д. Т.), којима своје идеје повезује са животом и праксом и чини их ближим и разумљивим читаоцу“ (Деретић 1969: 77). Ивана Дамњановић примећује да Доситеј Обрадовић „веома често коментарише актуелне политичке догађаје“ (Дамњановић 2011: 563) и управо је та карактеристика наравоученија неретко узрок за стварање слике Другог.¹²²

На тему особина и креирања мишљења о народима Доситеј пише: „Не ваља ласно веровати што један човек или народ о себи говори и пише, јер свако себе описује како лепше зна и може. Ваља слушати што други о њима мисле и утврђавају“ (Обрадовић 2007б: 20). Сматра да постоји мишљење о сваком народу, да се оно разликује у односу на то ко о њему говори и да је релевантније шта други кажу, него шта појединац или народ за себе кажу. У имаголошким терминима, Доситеј препознаје основе ауто-слике и хетеро-слике. Има извесну свест о могућој пристрасности, али се у овој изјави, разумљиво, не види ни зачетак могућег мишљења о истинитости и механизмима конструкције слика. Након тога, Доситеј говори и о пожељним

¹²² Иако се у нашој имаголошкој анализи бавимо сликом Другог најчешће у погледу других народа, те се често сусрећемо са стереотипима о њима, интересантно је поменути и анализу Весне Тодоров, која пише о стереотипима о животињама који се могу наћи у Доситејевим *Баснама* (в. Тодоров 2009).

особинама једног народа. Наводи да су „храброст и јунаштво једнога народа без науке и мудрога прављења подобне [...] зверској снаги“ (Обрадовић 2007б: 20), а да је права вредност „наука, мудрост, мудро и законо прављење, искуство, просвештених народа подражаније, а сврх свега трудољубно и добродјетелно једнога општества житије“ (Обрадовић 2007б: 20). Јасна је дистинкција између народа код који није развијено образовање и који су стога ближи зверима, и оних код којих влада наука и мудрост, или, како записује Доситеј „гди се наука уводи и распрострањава, гди поредак и закони царствују, гди се куга међу људе не пушта, ту је за све људе боље и праведније“ (Обрадовић 2007а: 21). Већ смо у претходним примерима, из других дела, могли увидети који се народи убрајају у једне или друге, а и у овом делу ћемо приказати неколико таквих примера.

У једном од наравоученија, Доситеј расправља о турским освајањима хришћанских територија, те поновном заузимању од стране хришћана. По његовом мишљењу, све што је некада било освојено ће се вратити у пређашње стање, а записује и: „Ко је пре неколико времена икада чуо да је Бошњак или Арбанас икада Турчин био? Нити су пре били, нити ће до послетка бити“ (Обрадовић 2007б: 21). На супротне полове ставља и хришћанску и турску војну силу:

„[У] свим немачким и росијским владјенијам нико се добар, ни христјанин ни Турчин, солдата не боји, но гледа у њему чувара свога; а у турској земљи, колико је даље од Цариграда, толико више бедни христјанин пред агом и његовим слугама, пред спахијом и пред јаничаром, дркће као овца пред курјаком“ (Обрадовић 2007б: 21).

О односу хришћана и Турака, аутор пише: „Несогласије христјана подигло је Турчина; њихово согласије понизиће га“ (Обрадовић 2007б: 22), а потом објашњава да муслимански закон „њих учи да се моле богу да бог не соједини крштене царе и краље“ (Обрадовић 2007б: 22), те да проповеда свађу и неслогу, док насупрот томе хришћанска вера проповеда „согласије и соједињеније у познању јединога преблагога бога творца, у правди, поштењу и добродјетели“ (Обрадовић 2007б: 22). О турским освајањима и каснијем владању пише:

„Како Турци Цариградом обладаше, сви учени Греци разбегоше се који у Италију који у Францију, и затим она славна Греција, мати мудрости и свију наука, назва се 'туркобарбара Греција.' Сама токмо церковна достојинства, што мусулмани не могоше на се узети, остадоше христјаном; но и ова, чрез турску и калуђерску кабалу и хитрост, дођоше такима у руке који боље умедоше лагати, лицемерствовати, отимати, грабити, бедном и удрученом народу и мозак из костију сисати и Турком бљувати“ (Обрадовић 2007б: 121).

У једном од наравоученија пише да „римски император и росијска императрица“ ратују против Турака „за умалити непоредок, варварство, кугу, мрак

сујеверија и невјежества, и сва злополучија која се из ових рађају с временом истребити из човеческога рода“ (Обрадовић 2007б: 152), из чега је јасан закључак чега су Турци симбол. Како се у свим претходним примерима могло приметити, Турци су оличење изразито негативних особина, ниских побуда и разореног морала, чему се супротставља племенита хришћанска сила, која не само да ће ослободити хришћане, већ ће чак и нецивилизованим Турцима донети праведнији живот.

Када пише о томе како би жена требало да изгледа и да се понаша, наводи да „она сујетна и беспослена цифрашица, којој с шуштењем свилених хаљина окреће се и мозак, растежу јој се речи као цицвара; гди се о безделици, о опорицању и посмејанију другога не говори“ (Обрадовић 2007б: 162) није за друго, до за турски сарај. Често су се у литератури, нарочито путописној, могле пронаћи негативне слике Турака повезане са лењошћу и чулним уживањима, а главни разлог оваквих особина налазио се у исламској вери (в. Todorov 1994: 290-291). Поред муслиманске, и јеврејска вера је приказана као, у најмању руку необична, или неразумљива:

„Чивути турски и пољски срде се на немачке Чивуте и држе их за јеретике што ови свуд наоколо подбријавају браде. Што слепо не чини сујевјерије? Жид, ако ће најзгаднији бити, он из суда из којег христјанин једе и пије неће ништа окусити. А зашто? Беда га знала“ (Обрадовић 2007б: 30).

Осим проблематизовања јеврејских обичаја, Доситеј уводи и тему сујеверја, које сматра проблемом у свим религијама, и објашњава га овако:

„Ево шта простота и сујеверије виче: 'Тако су наши стари чинили, тако хоћемо и ми!' Но ово у свачем нимало не ваља. Наши су се стари пре неколико стотина година клањали Давору и Коледу као својим боговом, којих се сад једва име гди чује. Наши су стари за многе којекакве после љуто пострадали: је ли дакле право и паметно да и ми у њима остајемо и страдамо? Нипошто! Кад би људи све једнаки остајали, никада ниједан народ не би се побољшао ни просветио. Разумни иду све набоље, а неразумни или остају како су били, или (што је веројатније) ако се не побољшавају, а они иду све нагоре“ (Обрадовић 2007б: 126).

Сујеверје се у различитим религијама испољава на различите начине. Код Јевреја је дат пример бријања браде и конзумације хране из истих посуда као припадници друге вере, док се Србима у овом примеру замера поштовање религије која је била доминантна пре хришћанске. Потом даје пример за народ код којег је укоренено сујеверје и какве то последице по тај народ има:

„Зашто су Албанези од толико стотина година све арамије и убице? Ни зашто друго него што остају као су им и стари; и – што је опачније – мало помало бивају све то гори, док год ко паметан њима не облада, пак онда оне који не буду хотели од зла престати – све поизвеша, а остале упути на добро и принуди их да живу мирно и паметно и да буду благополучни“ (Обрадовић 2007б: 126).

Интересантна је и конструкција „док год ко паметан њима не облада“, која се може тумачити и тако да неко са стране треба да дође да влада албанским народом како би их увео у модерне цивилизацијске токове. Да ли то значи да Доситеј сматра да Албанци нису сами способни да брину о себи и својим територијама, да они нису довољно развијени да би могли самостално да доносе одлуке? Одговор на ово питање можда се може наћи у следећим речима:

„У целој Албанији нећеш учена човека наћи, зашто ту сва мудрост и достојанство у пушки и ханџару стоји. Земље прекрасне, људи здрави, храбри и природно хитри и остроумни, но која полза кад су им сва ова прекрасна дарованија јестества из детињства на зло окренута и упућена? Тешко ту оном ко је миран и добар! Сваки час мора сваки готов бити убити, ако није рад убијен бити. Отети, упалити туђа села, разграбити, убивати, – то су њихови всегдашњи и најмудрији разговори. Места великољепна, штоно реч – рају подобра, а у њима људи дивји зверови. Гди је највећа свобода, ту је најгоре смуштеније, јер је свобода без мудрих закона и прављенија дивја и зверска. Варвари варваре и неучени неучене никад нису у добар поредак довели и поставили. Хоће се просвештен владјетелъ и силни закони“ (Обрадовић 2007б: 54).

Храбри и оштроумни људи живе у пределу сличном рају, али су истовремено заточеници сопствене непросвећености, претворени у људе-звери које мисле само о физичком опстанку. Ипак, Доситеј мисли да чак и за такве Албанце има наде:

„Нек придодам овде и то: доћи ће блажено време кад ће и Албанези на њиховом језику књига имати. Но они који буду ово лепо дело на се узимати, тојест за пречесно и предраго општество што нибуд писати, нека добро гледају шта ћеду свету давати“ (Обрадовић 2007б: 88).

Доситеј и за европске народе сматра да су до високог цивилизацијског ступња дошли праћењем просветитељских начела, и даје пример:

„Да је Велики Петар хтео да његови Росијани остану како су им и стари били, они би били и данас као Татари; али је богопросвештени монарх знао да то ништа не ваља, увео је нове обичаје, науке и законе, и зато је Росија данас тако славна. Сви Европејци да су хотели остати као су им стари били, били би и данас идолослужитељи, а не христјани; варвари, а не просвештени и благоуправљајемии народи“ (Обрадовић 2007б: 126).

Кроз готово сва дела Доситеја Обрадовића се понавља идеја о просвећеним монарсима, попут Петра Великог или Јосифа II, који су представљени као најбоље решење за добробит државе.¹²³ Примери слика народа из наравоученија *Басана*

¹²³ У *Совјетима здраваго разума* Доситеј наводи стихове:

„Кад је Бог опредјелио време/ Да се скруши турске силе време;/ Вјечна кад је изволила воља,/ Да с' умали на свету невоља,/ Да се девојке за арач не дају,/ Нити Турком у ропство продају;/ Да Нева да законе Кубану,/ И претпише пределе султану/ Да ишчезне из Европе куга,/ И варварство, и глупост, и туга,/ Погледа Бог с небесни[x] висина,/ И рече Бог: ДА БУДЕТ ЕКАТАРИНА!/ Ко ЊОЈ може друго име дати/ Него рода чловеческог МАТИ“ (Обрадовић 2007в: 19).

Победа над Турцима решила би и кугу, варварство и глупост, који, како се чини, потичу управо од њих. Спаситељ се, наравно, може наћи у европском и хришћанском владару, у овом случају руској царици

разликују се од оних из *Живота и прикљученија* у првом реду по томе што су конкретнији и концизнији. Доситејев циљ је да басне буду поучне читаоцима, а да наравоученија додатно објасне читаоцу шта се из басне може научити. Поента сваке басне у Доситејевом популатном делу објашњена је на симплификован и рецепцијски привлачан начин, а слике народа стога су најчешће у другом плану, изузев када се аутор наравоученија ослања на сопствена искуства. Ипак, он се ни тада не упушта у додатна описивања културолошких специфичности Другог, јер би на тај начин била компромитована сажетост и једноставност поуке упућене (не)образованом читаоцу.

Друго или другачије читање Доситеја

Наш покушај новог читања документарно-уметничке прозе Доситеја Обрадовића уверио нас је да се обриси ауто-слике или хетеро-слике могу уочити у свим анализираним текстовима, упркос ауторовом континуираном просветитељском залагању за принципа здраворазумске толеранције према другим нацијама и конфесијама. Како смо се у нашем раду ограничили на текстове примереније жанровском одређењу које смо у уводном делу дисертације означили као релевантно (нефикционална проза), истраживачки фокус је био усмерен на *Писмо Харалампију*, оба дела *Живота и прикљученија* и *Басне*. За сва три остварења заједничка су Доситејева просветитељска стремљења, која су неизбежан предмет интерпретације, при било каквој врсти савремене анализе његовог опуса. Ипак, сврха ових дела била је различита, што се могло приметити и у имаголошкој анализи.

У *Писму Харалампију* акценат је био на заједништву и потреби просвећивања српског народа, што је допринело у највећој мери формирању ауто-слике, која је била позитивна, али и „подстицајно“ критичка. Главна сижејна нит *Живота и прикљученија* хронолошки прати живот главног актера, који се деценијама кретао по Европи, упознајући притом многе народе, што је свакако утицало на тематску комплексност хетеро-слике. На пример, на позитивном полу су увек западноевропски народи, међу којима је најистакнутије место припало Енглецима, што није изненађење, јер су управо

Катарини. Она није једина владарка која Доситеју запада за просветитељско око. Друга је енглеска:

„Она бесмертна енглеска краљица, славна Елисавет, четрдесет и пет годишњим премудрим краљевства свога прављењем, показала је целому свету да жене добро воспитане и просвештене дух и срце нимало не различествује од мужескога и херојическога“ (Обрадовић 2007в: 19).

они, односно ствараоци с енглеског говорног подручја, били инспирација за Доситејеву просветитељску делатност. Као и код свих других писаца чија смо дела обрађивали у овом раду, негативан пол резервисан је за Турке, у погледу чијег се просвећивања и културног развоја уопште не разматрају могућности било какве позитивне промене, као што је случај са русоовски неисквареним „племенитим дивљцима“ из Хормова. Што се тиче наравоученија из *Басана*, она су због концизног карактера „допустила“ да се информација о Другом саопштава неометана великим „итеролошким“ темама, које су у његовом аутобиографском роману имале приоритет, што је каткад доводило до директнијих и прецизнијих осврта на одређене народе, а нарочито на турски, доследно приказан у негативном светлу. Укупно узев, приметно је да је у Доситејевим делима слика народа или других групација (попут припадника различитих религија или сталежа) разнолика, али суштински конзистентна. Идентичне представе о Другом приметне су у сваком његовом делу, што јасно сведочи не само о стабилности слика које је Доситеј (не)хотично афирмисао у својим делима, него и о приповедачкој вештини с којом је литерарно уобличавао своја вишедеценијска искуства, стечена на герографском простору од Шклова до Лондона. Да закључимо, Исток се, а тиме и Балкан, у „западном“ поимању културе и цивилизације често поистовећивао „са ирационалношћу и сујеверјем на које западно просветитељство није оставило никаквог трага“ (Todorova 2006: 62). Међутим, сматрамо да је имаголошка анализа Доситејевог стваралаштва оправдала свој савремени научноистраживачки значај управо тиме што је обезбедила теоријску потпору претпоставци да описи Другог, у делима српских осамнаестовековних писаца, нису ништа мање књижевноисторијски релевантни од литерарно уобличених успомена њихових „цивилизваних“ западноевропских савременика, попут претходно споменутог француског грофа Сегура.

Књижевна и имаголошка завештања Саве Текелије

Посматрано из савремене културолошке перспективе, готово сваки помен Саве Текелије укључује информације које се, према устаљеном обрасцу, још од средине 19. века представљају читалачкој публици. То су углавном општепознати подаци „свечарског“ карактера који се односе на његово порекло, образовање и нарочито његова финансијска дарежљивост према Матици српској и Текелијануму, што је свакако било значајно за наш рад, барем у почетној истраживачкој фази. Но, пре него што и ми представимо Саву Текелију најпре у том, толико пута виђеном пригодном светлу, не би било лоше упозорити будуће истраживаче на варљиви Cobiss, који бројем погодака са именском одредницом Саве Текелије може да уплаши или обрадује количином информација која је доступна савременом читаоцу, док се прегледом две стотине библиметријски устројених извора не покаже да су великим делом у питању похвалне речи, саопштене на различитим манифестацијама и јубилејима. Дobar познавалац породице Текелија, Александар Форишковић, ову појаву коментарише на следећи начин: „Хвалоспеви, а њих је било на десетине, нису ни праве ни потребне речи; они су само импозантан збир библиографских јединица које истраживач приликом проучавања личности и дела Саве Текелије може слободно да занемари“ (Форишковић 2011: XXXVIII).

Прецизно и сажето, Милош Црњански записује: „Рођен у Араду 1760. од оца официра и мајке Марте Ненадовић, нећаке патријарха, он је водио порекло од Рашковића, кнежева новопазарских. Прадед му беше Јован Текелија, онај, што је провео Евгенија Савојског кроз воду и баруштине око Сенте, у победу. Стриц му је Петар Текелија, ђенерал Катарине II“ (Црњански 1983: 399). У духу средњовековне мисли „од доброг корена још бољи изданак“ или народне „ивер не пада далеко од кладе“, Сава Текелија је, уз Јована и Петра Текелију, постао најзначајнији представник ове племићке породице¹²⁴, о чему говори и белешка Јована Суботића¹²⁵: „21. Септембра 1842. угасио се овај за народ свој благословени живот; тај дан престави се Сава Текелија у Араду, дочекавши најпре радост, да се његов имендан по цђлом

¹²⁴ Постоји неколико претпоставки о постанку презимена Текелија (в. Форишковић 2011: 112-114), којима су се истраживачи попут Форишковића, Алексе Ивића и других бавили, те се, између осталог, наводи могућност да је настало од назива села Текија на Дунаву, села Тукуље у данашњој Мађарској или од мађарских племића чију су титулу Текелије добили (ова последња могућност је у новијим истраживањима у потпуности побийена).

¹²⁵ Јован Суботић пише *Живот Саве Текелије* најпре из поштовања према Текелији, али је ова књига за проучаваоце од невелике литерарне вредности, јер скоро у потпуности представља препричавање мемоара које је написао сам Текелија, уз Суботићеве похвалне коментаре и разјаснице.

овостранном Србству као празник народни славити стао“ (Суботић 1862: 73). Изузетно образован, први српски доктор права,¹²⁶ Текелија је говорио, између осталог, и француски, италијански, шпански, немачки, мађарски и руски, што га чини најистакнутијим полиглотом међу писцима чија су дела била предмет нашег истраживања (значај овог податка додатно ћемо разјаснити у наредним сегментима рада).

Како наводи Александар Форишковић, „[п]ође ли се даље, трагом пребогато разгранатих Текелијиних интересовања, она ма колико се чинила разуђеним нису била сваштарска, већ су у својој суштини носила отисак једне енциклопедијске општости, али са свом плодотворном егзактношћу класичног енциклопедизма“ (Форишковић 2011: XXX), из чега следи и да „он на особит начин представља једну од најмаркантнијих фигура епохе просвећености. У њој се духовно формирао и провео половину живота, њене је идеале оличавао и касније, током прве половине наредног столећа, дао је огроман допринос да се ти идеали остваре“ (Бешлин 2011: 280). Уз ове очигледне одлике просветитељског духа, додаје се и тада актуелно рађање осећања националности и нације, што су тековине романтизма, те из тога даље проистичу Текелијине (грандоманске) идеје о илирској краљевини, уједињењу јужнословенског народа, али и интересовање за етнографију, која се показује у његовим мемоарима. Спој просветитељских идеја са националним доводи и до Текелијиних задужбина од којих се истичу Текелијанум и Матица српска,¹²⁷ који и данас постоје и сарађују, захваљујући напорима старим готово две стотине година.¹²⁸

¹²⁶ Многи који су писали о Сави Текелији наглашавали су и онај други део ове титуле, да је Текелија први доктор права код Срба и Мађара, изузимајући универзитетске професоре, што ће рећи да он није био први доктор права код Мађара. Инсистирање на овоме, као да представља титулу првог доктора права у Срба недовољно добром и додаје други део, који је могао проizaћи из Текелијиног осведоченог самољубља, а не из праве вредности те околности.

¹²⁷ Ове две значајне институције веома воде рачуна да се њихов највећи добротвор не заборави, што резултира у разним свечаностима тим поводом. Осим десетина похвалних речи, издаване су и разне публикације у част Сави Текелији, које су се, нажалост, већим делом показале као слабо корисне, узевши у обзир да се најчешће баве Текелијиним биографијом. Изузев неколико истраживача, тек се у последњих неколико година пишу радови који се баве озбиљнијим и модернијим читањима Текелијиних дела.

¹²⁸ „Између осталог, изабран је 1838. за доживотног председника првога националног књижевног друштва, Матице српске, којој је завештао сву своју велику имовину. Тиме јој је већ у првим деценијама њеног постојања створио чврсту материјалну основу и осигурао опстанак. Даровао је Матици и своје многобројне књиге и тако поставио темеље њеној библиотеци, која је данас од националног значаја. Замишљао је да Матица временом израсте у националну академију“ (Бешлин 2011: 285). Ипак, треба приметити и да ова помоћ није била безусловна. Клеут наводи да је Текелија „својим донаторским капиталом“ онемогућавао увођење правописне реформе Вука Караџића, као и да је тиме постао личност која је „губитнички учествовала у јавном животу“ (Клеут 2019: 69).

Споменувши илирске идеје Саве Текелије, не можемо заобићи ни његово много пута спомињано писмо Наполеону, које нешто измењено упућује и аустријском ћесару, када му се чини да је његов мегаломански план о сарадњи с Наполеоном постао неостварив. Срж овога писма јесте предлог да се оснује Илирија, која би представљала „језгро словенске државе на Балкану“ (Кркљуш 2013: 111), а у односу на то да ли је писмо упућено Наполеону или ћесару Францу I, Текелија представља предности до којих би стварање такве државе довело. Љубомирка Кркљуш пише да је у сваком случају одлика овог писма „негативан став према Русији“ (Кркљуш 2013: 114), са чиме не бисмо могли у потпуности да се сложимо. Узевши у обзир и Текелијине аспирације ка вођству устанка Срба против Турака, које су, заједно са његовом спремношћу да устанак потпомогне, замрле када је схватио да на такву позицију неће бити позван, можемо да закључимо да је у оба случаја до изражаја дошла мегаломанска црта у његовом карактеру. У том смислу, означавање Русије као претње, како западним европским земљама, тако и стварању „Илирије“, пре се може схватити као последица прагматичног резоновања, него као последица његовог негативног односа према Русији и руском народу. Наиме, уколико би се заиста догодило да је Русија успела да прошири свој утицај и припоји Балкан своме царству, поучени судбином Срба који су се у 18. веку селили у Русију, можемо закључити како постоји вероватноћа да би, макар у извесном степену, дошло до асимилације становништва, што би онемогућило даље стварање Илирије. Овакав хипотетички сценарио славе жељном Сави Текелији остављао би мање могућности, него уколико би успео да се домогне престола „самосталне“ Илирије, која би уживала подршку западнореопских земаља. Када је о овој тематици реч, требало би рећи и да је анализа тада актуелних друштвено-политичких прилика у Текелијином меморандуму врло промишљена, те да је писац био добро упућен у тадашња геополитичка збивања.

Уместо означавања Саве Текелије као позитивне или негативне личности, истаћи ћемо чињеницу да су његове помало ексцентричне карактерне особине српском народу донеле много доброга, а истраживачима задовољство у осветљавању свих страна из живота ове изузетне личности. Чини се да је управо та његова вишестраност, а у неким тренуцима његовог живора чак и амбивалентност према одређеним народима, допринела живописној слици света која нам је представљена у Текелијином *Дневнику*, а нарочито у *Описанију живота мога*. Ова два дела биће предмет наше књижевноисторијске и имаголошке анализе, а горе побројане информације помоћи ће

нам да боље схватимо извесне (не)пријатне ситуације, у којима се наш јунак-приповедач нашао, односно како је реаговао приликом суочавања са странцима.

Текелијини свакодневни сусрети са Другима

Дневник Саве Текелије обухвата хронолошки период од готово годину и по дана, тачније раздобље од октобра 1795. до јануара 1797. године, који су почетком 20. века из Арада пренети у Темишвар, а које је потом приредио Стеван Бугарски (в. Бугарски 2011: 11). Први утисак при читању дневника јесте да се чини како није постојала намера да се он (бар не у том облику) објави. Наиме, литерарна вредност Текелијиног дневника је мања у односу на мемоаре, те се може рећи да је вођење дневника просто била рутинска активност аутора, без превелике свести о евентуалној публици. О овој навици пише и сам Текелија у мемоарима, када жали јер у извесним периодима није водио дневник, већ се ослонио на туђу ревност у записивању. Као што је већ уочено у стручној литератури, његов *Дневник* „има јасно дефинисану структуру: најпре долази више или мање развијен опис неког догађаја, а затим следи ауторов правнички коментар или (ретко) обрнуто“ (Клеут 2019: 70). Сагласни смо и са запажањем да ауторови правнички коментари немају литерарну вредност, али да могу бити значајни из историјске перспективе (в. Клеут 2019: 70).

За наше истраживање биле су посебно интересантне појединости које су дошле до изражаја при поређењу дневника и мемоара. Осим већ поменуте скромне литерарне вредности, дневник се фокусира на ужу слику, свакодневне догађаје и бриге које Текелија сматра вредним записивања, док су мемоари, што је и природно, резервисани за одабране догађаје из Текелијиног живота. Узевши за тачно да се „аутобиографски дискурс појављује [...] као дискурс самоодрживости“, те да су „стога [...] извитоперавања могућа због ауторове несвесне интенције да буде допадљив читаоцима“ (Гвозденовић 2018: 102), до изражаја долази разлика која се нама чини најинтересантнијом, у имаголошком смислу, а то је извесна сталоженост, у неким тренуцима би се могло рећи и ауторова аристократска резервисаност, у приказивању слике Другог у мемоарима, док су записи из дневника писани у тренутку када су одређени догађаји и даље актуелни, па су извесне карактеризације изношене под утиском снажних емоција, што их чини непосреднијим, чак и искренијим. Због тога

сматрамо да се не би требало фокусирати само на мемоаре, како је то готово без изузетка случај у досадашњим књижевноисторијским анализама Текелијиних дѐла.

Слика Другог у *Дневнику* Саве Текелије резервисана је за Друге са којима се Текелија свакодневно сусретао, а који се најчешће манифестују у виду записа о ликовима Мађара, Немаца и свештенства, било православног или католичког. У неколико наврата се издвајају и прикази других нација, који су спорадични, али вредни пажње. Осим ових хетеро-слика, не би требало занемарити ни ауто-слику, односно слику Срба, о којој Текелија износи неколико интересантних запажања.

Како се то врло често истиче у имаголошким истраживањима, у *Дневнику* Саве Текелије присутно је сасвим очекивано ауторово препознавање Другог као индивидуе, са сопственим системом расуђивања, већ као припадника групације чији се поступци објашњавају управо том припадношћу. Ово дакако није случај при сваком опису сусрета и догађаја, али је тај принцип често присутан. Креирање хетеро-слике се у делу Саве Текелије дешава на два парадигматска начина. Или се обележавају особине Другог, независно од нас, у одређеној ситуацији, или се Други објашњава посредством ауто-слике. Из оба начина се напослетку уочава да је Други оно што нисмо Ми. Стога најпре правимо приказ и анализу слике Срба у посматраном делу, да бисмо након тога пажњу посветили и осталим групама које Текелија издваја.

Срби су недвосмислено приказани као народ у незавидном положају, над којима власт има најпре хабзбуршки двор, а већа права од њих имају и Мађари. Овакво виђење потпору налази у историјским околностима, где су се Србима настањеним у Аустријски често ускраћивала или мењала права и привилегије, што је довело до неповерења у властодршце и вечите тензије на тим релацијама. Поменимо, узгред, да је ово, између осталог, разлог због којег се Сава Текелија на Црквено-народном сабору (1790) изјашњава за инартикулацију српских привилегија у угарске законе, а против екскорпорације Баната. Он је (наивно) сматрао да ће се тиме осигурати поштовање права Срба, те да ће живот српског народа на том простору постати извеснији.¹²⁹ Он је у томе видео могућност да се његови сународници формално-правно изборе с ограничавањем Срба у свим активностима које би могле довести до веће самосталности у Царевини, па је тако и образовање морало бити под стриктном

¹²⁹ Напоменимо да о овом поступку и познатом говору Саве Текелије постоје различите дискусије и тумачења (в. нпр. Форишковић 2011: XXII), но нас је у овом тренутку занимала само једна од перспектива тога говора.

контролом власти, што после цареве резолуције која се тиче фонда гимназије у Новом Саду, наводи Текелију да запише следеће:

„Да нису Србљи у Новоме Саду већим числом, то би могло бити; јоште више – тамо би бивши gym[n]asium и остао, али се гледа свакојако Србљем пут прекратити да се не могу научити и прогледати како се гоне“ (Текелија 2011: 163-164).

Овакав коментар открива његово мишљење да се права Срба завршавају када се процени да би из њих могли произићи већа независност, што се у овом случају одражава у образовању становништва. Текелија, у духу просветитељства, тврди да се Србима онемогућава да уче и тиме прогледају, то јест да кроз знање стигну и до просветљења, што представља Текелијино „доситејевско“ мишљење о начину на који би Срби могли у Аустрији доћи до бољег положаја.

Још једна епизода која укључује ауто-слику, односно слику о Србима, веома је упечатљива. При једном сусрету са српским војницима у аустријској служби, Сава Текелија их позива на чашицу ракије уз коментар: „тако бо надлежит Србљем бити: док су у реду на лицу – донде строж[а]јше послушаније да имаду, како сабља у цагрији – то смо сви браћа, кумови и пријатељи“ (Текелија 2011: 174). Слика Србина као доброг војника, посредством војничког позива којим су се Срби масовно бавили у Царевини у 18. веку, оличава се и у овом дневничком запису. Но, осим војничке дисциплине, назначавача се и међусобна блискост Срба, где су сви „браћа, кумови и пријатељи“, што се може сматрати и карактеристичном солидарношћу живота ван матице, где се сународници препознају као међусобно повезани, премда се претходно нису познавали. Овај Текелијин сусрет подстиче још неколико интересантних коментара. Описавши најпре униформу и спремност српских војника у аустријској армији, Текелија записује следеће: „Ја от радости и жалости узда'нуо: Б[о]же, шта от Србљина не би било, да га има ко управити! За кратко време били би опет знатни народ“ (Текелија 2011: 174). Потенцијал који је препознао у војницима са којима се срео, Текелија приписује читавом српском народу, а потом анализира како би се стање могло поправити. Као евентуалне народне спаситеље, Текелија означава деспоте и велможе, којих више нема, што осим призивања славне прошлости српске средњовековне државе, показује и његову склоност аристократском друштвеном поретку, где су племићи предодређени да управљају обичним народом, поретку на чијем се бољем делу налази, бивши и сам племић. Друга опција представља свештенство, но њу одлучно одбацује, првенствено због необразованости калуђера, за које наводи да је „оно што они знаду, то јест: појати гласове, *слушати г[оспо]дара ако*

ће му и кожу дерати, владику за Хр[и]ста почитавати, пред њим клечати и метанисати (мој курзив, Д. Т.)“ (Текелија 2011: 174-175). О томе како би се могао поправити положај Срба, Текелија записује следеће:

„Друго би ваљало Србље учити: њему поњатија дати шта је човек, шта је народ, шта су њи'ова права, шта су дужности, шта составља народ, шта силу његову, шта удржава крепост, како народ своје сушчество изгубљено добити може, како је несогласије разорило све, како је у сужанство, у робство људе довело, како без наука не може човек народу достојинство дати, како се ваља труди[ти] да се способ даје науке предобити, како своје имјеније може народ умножити, како један другога подпомагати, от нападенија бранити и пр[очаја]. Таквога нема ко да Србље учи, а без тога Србљи нигда неће бити народ, ако ће јошт 10 митрополита имати и 700 владика (мој курзив, Д. Т.)“ (Текелија 2011: 175).

Спрега просветитељских и тада растућих идеја о нацији и националној држави прожета је конкретним проблемима са којима се српски народ сусреће, од којих је један и, у карактерисању Срба често помињана, неслога. Из овог одломка се јасно виде Текелијине идеје и идеали, али и кога он сматра опасношћу за напредак српског народа: необразовани православни клер и туђинска власт, коју представљају Немци и Мађари.

Како бисмо се неком врстом логичне градације кретали од ауто-слике до хетеро-слике, те од мање до веће Другости, следеће на реду, у нашој анализи, било би свештенство и монаштво. Слика свештенства коју Текелија даје претежно је негативна, а њихови „преступи“ варирају од лакших, попут подстицања сујеверја, до много озбиљнијих, који штете читавом народу. Треба напоменути да Текелија јесте верујући човек, али да је такође и човек просветитељства, који предност даје знању, образовању и разуму, а не необразованим калуђерима, који су међу свештенством, по његовом сведочењу, били у великом броју.

Једна од антиклерикалних анегдота коју с очигледним задовољством препричава Текелија – из данашње перспективе би се могла сматрати чак и комичном – тиче се попа који је Исака Њутна тужио цару, рекавши да је његово учење против вере (в. Текелија 2011: 194). Текелија подсећа да је иста тужба упућена и против Кантове филозофије, те закључује: „Ето ти, кад се лажима отвори мејдан!“ (Текелија 2011: 194). Оваква врста свештеничке комичне затуцаности у први план изводи Текелијино емотивно стање, односно чињеницу да га овакви догађаји у најмању руку узнемирују, али је кључно приметити аналитичност његовог приступа. Он са лакоћом открива политичку мотивацију иза наизглед верски мотивисане одлуке једне религијске институције. У другом случају реч је о икони Богородице „која је баш саде пре 100

година, кажу, плакала“ (Текелија 2011: 189), а која је донета „заиста не за друго, него да би опет сујевјерије међу људ'ма увести могли, и како видим доста уводу“ (Текелија 2011: 189). Ипак, права несрећа која долази под руку са сујевејем боље се види када се директно одражава на људски живот. Тако о избијању куге, Текелија коментарише. „По обичају простих почели су говорити да вампири ходе, и куга у лицу старе бабе; то је в[ице]ишпан сујевејни веровао и свога кочијаша с бабским травама ширао“ (Текелија 2011: 88). Примери које Текелија наводи могу се разумети као „доситејевски“ вапаји за здравим разумом, али и као доказ о аналитичности Текелијиног ума и ослањања на науку, што је резултат, између осталог, његове ревносне читалачке праксе, о којој најбоље сведочи богата библиотека коју је оставио за собом.

У вези са сујевејем, можда чак и као један од узрока, налази се већ поменуто недовољна образованост свештенства. Због тога Текелија жали што се након реформи преминулог цара Јосифа све враћа на старо, али ипак у просветитељском духу изјављује: „бадава се попови труде уводити слепост – прогледаће људи своју слепост“ (Текелија 2011: 157). Ипак, као главна и конкретна опасност коју Текелија у свештенству види, што ситном, што крупном, јесте она толико пута описана у најразличитијим књижевним делима, а за коју се не може рећи да није нашла упориште у реалним ситуацијама – користољубље, а уз њега свакако иде и себичлук. Но најпре о првом – када канцелар изражава бојазан да ће се новом резолуцијом смањити поштовање народа према свештенству, Текелија одговара: „Боље да је ћутио. Канда попи су богови, а не служитељи људи у церковних! Да се попу не плаћа, не би служио сандар ни мису. А к[анцле]р боље би било да се стара обште добро повисити него што се стара апостол бити“ (Текелија 2011: 132-133). У овим реченицама није реч само о користољубљу, већ се може ишчитати и моћ коју свештенство у Аустрији поседује. На примедбу канцлера да би могло доћи до тога да се мора умањити број манастира, Текелија бележи следеће: „За[ш]то не би? Није боље да труждајушчисја пароси награжденије имаду от тога добра, *нежели лењи пијанице у манастиру* (мој курзив, Д. Т.)?“ (Текелија 2011: 133), потврђујући на тај начин распрострањеност стереотипне представе о калуђерима као пијаницама.

Када је реч о наводном свештеничком себичлуку, Текелија увиђа да проблем настаје када се утицај на народ користи за сопствену добит, па се тако јављају ситуације где се зарад сопствене сигурности, а под утицајем аустријских власти,

доносе одлуке штетне по народ. Тако аутор препричава ситуацију о продаји једине српске штампарије католичком универзитету, чиме се, осим конкретне штампарије, католицима у руке дају и одлуке о евентуалним будућим издањима, а у чему је учествовао и митрополит Стратимировић, на шта Текелија даје коментар: „Боже мој, истина је, дакле, да су калуђери с митрополитом упропастили овај народ!“ (Текелија 2011: 69). У другом случају, митрополит не даје своју сагласност за сакупљање новца за финансирање (српског) универзитета, правдајући се да он не може ништа да учини без царског допуштења, поводом чега Текелија записује:

„Калуђер, калуђер народни кождер! (мој курзив, Д. Т.) Ако се што тиче ползе народа, то он сам себи веже руке, знајући да за њега жива неће Сабора бити, нити способ нашим се учити; право су стари казали да су калуђери народ погубили“ (Текелија 2011: 156).

Описане две ситуације су само примери изразито негативне карактеризације свештенства у *Дневнику* Саве Текелије, а неки од успутних опаски које им упућује јесу и, примера ради: „Кад се попови сваде, онда се топр[в] виду шта су“ (Текелија 2011: 96) или „што ти је калуђерски карактер: обтужује више него што га ко пита“ (Текелија 2011: 121), док за митрополита тврди да се понаша по обичају калуђерском „који свагда су знали човеку шкодити а нигда не хотјели помоћи“ (Текелија 2011: 91).

Осим православног свештенства, од Текелијине антиклерикалне просветитељске критике није поштеђено ни оно римокатоличко. Препричавајући анегдоту у којој се малолетна кћер једне луторанке забављала на начин који се њеној мајци није свидео, те се на наговор комшинице преобратила у католкињу, а одмах потом покајала, Текелија иронично закључује: „Леп повод променити вјеру, и лепи закони који тај заштићавају и насилије доизвољавају“ (Текелија 2011: 81). Текелија описује тадашњу праксу католичких попова да се на најразличитије начине довијају не би ли нове вернике довели под своје окриље, а она се, по Текелијином мишљењу, често показивала бесмисленом и агресивном. О лукавству римокатоличког свештенства Текелија бележи следеће:

„При[з]нати морам да тако су тај незаконит поступак владике лепо представили, да би морао човек мислити да Владика мора имати право и да му се велика кр[и]вда учинила“ (Текелија 2011: 154).

Слика католичког попа употпуњује и реченицом: „На шта папиштки попови нису готови лагати!“ (Текелија 2011: 72).

Узевши у обзир примере у којима Текелија стереотипно карактерише православно и католичко свештенство, можемо увидети да се ове представе много не разликују. Ипак, приметно је да, док православне свештенике грди због тога што не помажу своме народу, католичке посматра са веће дистанце, као праву Другост, односно као већу опасност. У реченици: „Заиста, мора човек бити друге вере да ове папишке замке види“ (Текелија 2011: 154), веома се јасно примети да он католичко свештенство у потпуности одваја од православног. Разлози за ово су јасни. Српски народ, чији је припадник и Текелија, био је у то време под сталним притиском да се поунијати, па се свесно и несвесно у свим слојевима српске заједнице прибегавало дистанцирању од кривоверника, у овом случају римокатолика.

Изузевши свештенство, српски народ насељен на просторима Аустрије у 18. веку је највише контаката имао са мађарским, који је, бивши други по важности и моћи, одмах после немачког, поступао у складу са својим интересима који су се често косили са српским. Из Текелијиног *Дневника* се у неколико добрих примера види корен неслагања српског и мађарског народа, односно угарске аристократије. У једном од њих Текелија записује:

„Отходја дома, стао сам више размисљавати о овим народу и видио да Немци то само хоће да чине – да га држу у ланцу као хрта на зеца: како Маџар скочи и стане своја права тражити, Немци тако да пусте нас да и' тучемо, а како се ови покору, а нас – опет у ланац“ (Текелија 2011: 108).

Оданост српског народа у борби против Турака и гушењу мађарских устанака резултирала је позитивним исходом само по аустријског ћесара. Србима су обећане привилегије ускраћиване, Мађари нису остварили права која су захтевали, а међу ова два народа која су приморана на суживот, изродила се нетрпељивост. Немачка лукавства остваривала су се на различитим нивоима:

„Како Дијета буде, нас ће Немци подбуњивати да иштемо Сабор, да би нас от Маџара раставили; Маџари ће се противити, али неће ништа се позовати: ми ћемо добити Сабор“ (Текелија 2011: 108).

Да разјаснимо – мађарски племићи имали су право на Дијету, а као неку врсту одговора на то, Срби би захтевали Сабор. Германизована бечка елита је морала да дозволи прво, а хтела је да дозволи друго, због горепоменутог разлога. На сваки покушај мађарског и српског народа да се усагласе за обострано добро, Немци (Хабзбурговци) имају спреман одговор:

„Они се саде старају са сваким начином нас от Маџара раставити, да им ми тхем бољи слуге будемо и помажемо над Маџарима господствовати, а нас газити. Немци имаду власт у руку, они виду шта Маџари мислу и како се старали нама помоћи да би своју конштитуцију удержали“ (Текелија 2011: 106).

Они пуштају чак да се Срби од стране Мађара „вјере ради [...] гоне“ (Текелија 2011: 108). Но, како смо већ навикли од Текелије, он и за овакво политички сложено стање ствари има „најбоље“ мишљење о томе како би требало да поступа српски народ:

„[М]и не ваљамо да оставимо ни Маџара, нити сасвим се наслонимо на Немца, јел' и Немац само нас за нос вуче, а ништа не даје. Маџар дати ништа не може, него по упућењу Немца нас гони и свакојако, чрез глупост своју, силу своју квару, а нам је свеједно: та јобађ Маџарев, та роб Немцем бити“ (Текелија 2011: 107).

Као једно од решења наводи да се од цара затражи да именује око 200 немеша (племића) Срба, на шта очекује следећу реакцију:

„Цар ће се свакојако противити на сва та, јелбо тако нећемо бити слуге готове на жвиждалку, а Маџари ако паметни буду да доизволе, јели ништа не губе, пак онда ће о'ма' народу показати гди зец лежи; онда ће видити народ да му је Немац који га у шкрипу држи“ (Текелија 2011: 109).

Према мишљењу аутора *Дневника*, видно је да је ситуација за све стране врло компликована, да сви очекују веће могућности за свој народ, али и да свака страна смишља политичке игре које би је могле довести у повољнији положај. Неправедност тадашње политичке ситуације Текелија је више пута осетио на сопственој кожи, изгубивши неколико судских поступака због недоследног спровођења закона. Управо зато Текелија посвећује толико времена разматрању односа трију нација. Пример хабзбуршких лукавих игара јесте и када су Немци „спионе и бунције шиљали по народу да га залуђују и како, по обичају, обрицају докле им човек ваља, а после окрену, те шаком по дупету!“ (Текелија 2011: 121).

Из оваквих друштвених и политичких прилика изродила се и жеља за даљом сеобом Срба у Русију. Говорећи о примеру човека по имену Стефан Манстерли, становнику Аустријске царевине којем је у Русији царица обећала новац и земљу, уколико одлучи да се у тој земљи насели, Текелија готово очајавајући коментарише:

„Како се стара Росија људе себи превлачити! Колико то неће охоту у народу произвести да и више се та[мо] отселе, колико ли, з друге стране, тежко гледати да цар, кому народ дањом и ноњом служи, плаћа и [за кога] крв пролива, да га не награђава; али то Министеријум не гледа, него гледи, или закона ради, или народа ради, боље газити и писнути не дати“ (Текелија 2011: 94-95).

Овај „пишчевићевски“ цитат, чини се, сажима, како разлог за сеобу у Русију, тако и однос власти према Србима у Хабзбуршкој монархији.

Ипак, нетачно би било рећи да су Немци, или прецизније речено царска власт, искључиво одговорни за (не)прилике на просторима Аустрије, говорећи, наравно, из Текелијиног угла посматрања. Узрок су и Мађари, које „објективни“ писац дневника редовно карактерише као кукавице и полтроне, а истиче се и „мађарска непостојаност“ (Текелија 2011: 200). Тако, у вези са ратовима у којима Мађари без сопствене воље и користи учествују, Текелија објашњава: „Једва [се] један нашао који пред двојицом се усудио рећи: 'Зашто да дамо помоћи? Шта се тиче војска ова мађарске земље? Зашто цар не прави мир?'“ (Текелија 2011: 170), те додатно стереотипно означава Мађаре као „*лакомишљене и дуполизе*“ (мој курзив, Д. Т.) (Текелија 2011: 171). Управо ове „неспорне“ особине мађарске нације спречавају промене и већи отпор Срба Хабзбурговцима, метонимијски изједначеним са свим Немцима, што се види и у примеру где Текелија наводи да „што хоће Двор, то може, частију што су Маџари дуполизе, частију страшливи зецови, а највише невјежливи да би знали што им је на ползу, што ли на шкоду“ (Текелија 2011: 184). Ова реченица доводи нас до стварног узрока оваквог стања, а то је „невјежливост“ илити незнање. На другом месту у *Дневнику*, Текелија ово јасно истиче:

„Сад је опет обладало тми проповједателно свјештенство, које људе у таму вуче да и' може гуљити, као рибу у мутну воду да је може фатати; сви се саде старају – и поп, [и] господин – како ће људе у сујеверије доводити.

Боже мој! Ко је пре 4 или 5 година био у Маџарској не би је саде познао: онда сваки за свободом, сваки жаждоа за наукама, свакога дух мужествени, саде тма, роботечство и робство; не сме нитко о својој туги говорити, ни јавити мњеније о способу како јој помоћи; сад сви мислу: ако попови изгубу власт, то ће све пропасти.

Слепотиња свагда тако мисли!“ (Текелија 2011: 170)

Још једном се затвара зачарани круг између власти, свештенства и народа који је чврсто повезан само незнањем, односно непросвећеношћу. Просветитељски ум Саве Текелије неприкосновено верује у знање и могући научни напредак. Чак и ако са друге стране генерализује и стереотипизује особине мађарског народа, притом их природно есенцијализујући, он и даље сматра да би се прилике могле поправити, да би се народ могао пробудити, односно коначно изаћи из кантовске малолетности. У примеру који смо навели, ваља уочити и да Текелија сматра да је време „пре 4 или 5 година“ у Мађарској било боље, те да просветитељске идеје крајем 18. века нису ишле узлазном путањом, већ да се за њих у сваком тренутку морало борити.

У том смислу читамо и део у коме Текелија хвали Французе који су у просветитељским и револуционарним идејама отишли корак испред свих, те су помогли Арапима (Египћанима) да се побуне против Енглеза:

„Просвјетителнаја та разум сила већ толико је зраке своје разпространила, да сами ти Арапи, који су под игом а[н]глијским били, оружије узели и наравну људем // волност зашчишчавају“ (Текелија 2011: 131).

Као главног непријатеља просветитељским идејама врло виспрено Текелија означава „среброљубије“ (Текелија 2011: 131). Подразумевајући да се Французи у овај подухват нису упустили из чисте племенитости, већ из сопственог рачуна и знаног ривалства са Енглезима, ипак можемо рећи да је Текелија тачно дијагностификовао социјалну болест која изједа тадашње европско друштво.

Напоследку, требало би се за тренутак задржати и на Текелијином негативном, стереотипном односу према Јеврејима. Иако се у току *Дневника* са њима готово и не сусреће, не пропушта да не прокоментарише вест по којој су Јевреји у обавези да се прикључе војсци, те да не могу у замену дати одређену своту новца, и то следећим речима: „Једва једанпут и на ове *пијавице* (мој курзив, Д. Т.) ред дошао да људи буду!“ (Текелија 2011: 198). Оваква врста антисемитизма присутна је и у другим делима нефикционалне прозе у српској књижевности 18. и 19. века. Дакле, аутор *Дневника* са Јеврејима очигледно нема непосредне контакте у свакодневном животу, али се свака вест или гласина о њима ставља у негативан контекст. Јевреји су у *Дневнику* означени као потпуна Другост. Они чак нису ни хришћани, попут Немаца или Мађара, и појављују се увек као издвојена и за спољне утицаје затворена група, те за њих важи правило – што је непознато, мора бити и опасно.

Узевши у обзир Другост о којој аутор пише готово свакодневно, можемо приметити да се она манифестовала у негативном контексту углавном на глобалном, односно имперсоналном плану, а врло ретко на основу личних искустава, проживљених у космополитској престоници Царства. Прецизније, Другост је довођена у везу са тада актуелним политичким приликама, конкретно са стањем у коме се нашао српски народ у јужној Угарској, па и сам млади Сава Текелија. Другост у облику свештенства, како православног, тако и католичког, представљана је као мања или већа опасност по одређене сегменте верског и културног живота српског народа, а Текелија је, готово по правилу, негативним особинама и генерализацијама које је овим групама приписивао, узрок проналазио у непросвећености сујеврног народа. У *Дневнику* су

јасно уочљиве идеје које је млади Текелија заступао, а то су пре свега синтеза образовања и јачања националних идеја. Чак и када је писао о томе како би мађарски народ могао да живи боље под ћесарском влашћу, на уму је имао да би тиме и српским поданицима Хабзбурговаца био олакшан живот. Осим ових важнијих Другости, спорадично су у дневничким записима спомињане и друге нације Царства, а како смо видели на самом крају наше анализе, то се углавном односило на Јевреје. Њихов политички, економски и културолошки статус у Царевини, ипак, није имао већег утицаја на Текелијина контрадикторна „имаголошка“ промишљања, па им је, сразмерно томе, припало маргинално место у *Дневнику*.

Текелијина етнографска *Описанија* Другог

Барокно сложена прва реченица Текелијиног *Описанија живота мога* – обликована под изузетно јаким утицајем рускоцрквенословенског језичког идиома – може навести савременог читаоца на (обесхрабрујућу) претпоставку да ће у свим поглављима његових мемоара морати да се пробија кроз *славјанску* „шуму симбола“. Међутим, упркос томе што језик мемоаристе готово никада не прелази у чист народни, он је јасан и семантички проходан, чак и за савременог читаоца. Приметно је да у зависности од „озбиљности“ теме у мемоарима, језик има више или мање рускоцрквенословенских елемената. Представивши на самом почетку место из којег потиче – Арад, Текелија опис свог живота почиње сопственим рођењем и младошћу, те док не стигне до зрелог доба, о себи пише искључиво у трећем лицу. Упечатљиво је да о себи пише у суперлативима од детињства, па тако у епизоди када се супротставља додоли објашњава: „Храброст, крепост и силу даје, храброст и неустрашимост свуда и у свачему до смрти нашега Саву оставила није“ (Текелија 1989: 10). Несклад између описа дечијих игара и закључака о дечаковој „херкуловској“ храбрости и спретности, може произвести комичан ефекат.¹³⁰ Текелијин опис нас може подсетити на

¹³⁰ „Комично у аутобиографској прози XIX вијека спорадична је и у највећем броју текстова случајна и спонтана, дакле неинтенционална појава, али су његови елементи по доприношењу развијености наративне, по иманентној карактеризацији личности и спонтаној самокарактеризацији казивача, по онеобичавању неких познатих историјских збивања, по неофицијелној а стварној слици свијета, а затим и по литерарној комуникативности, функционални чиниоци наративне структуре“ (Максимовић 1998: 175).

средњовековна житија у којима је предодређеност јунака за велика дела од детињства добро познато опште место.

Надаље, Текелија нас обавештава о свом образовању, а кроз све сегменте се провлачи и његов поглед на свет, који се развија највише под утицајем политичких околности и просветитељских идеја, које су тада биле уткане у образовни систем.¹³¹ Исте те догађаје Текелија редовно анализира и коментарише, што готово увек одаје утисак објективности. Интересантно и врло тачно запажање је и да Текелија „балансира између добротинства и опортунизма, желећи да уздигне свој народ, да га ослободи политичког и духовног ропства“, али и „да он ту значајну мисију жели да оствари сам, да му је стало да прослави српско име, али исто тако и своје сопствено“ (Беоковић 2008: 566). Имајући у виду исти сет особина, Александар Форишковић тврди да је у мемоарима Текелија „довољно критичан да види и слабе стране сопствене теорије, али сувише сујетан да дозволи саму примисао ако она може да доведе под сумњу и делић интегритета његове личности“, те да је стога „прибегавао тзв. аргументацији вишег реда, стављајући своју личност у руке 'фатума“ (Форишковић 1973: 327), што је и те како карактеристично за 18. век и са таквим виђењем се можемо срести и код, примера ради, оба Пишчевића.

Осим историјских и политичких збивања, као и свог удела у јавном животу и деловању о којима нас аутор (нарцисоидно) обавештава, он оставља простора и за неколико потпуно личних догађаја, попут свог пропалог брака или судских парница које је опсесивно водио, посебно у позним годинама живота. Имајући у виду да даровитом арадском племићу писање није било позив, већ додатна интелектуална активност, јасно нам је зашто у неким тренуцима Текелија није могао да одреди која количина информација је сасвим довољна да се неки догађај представи читаоцу, што Иван Растегорац коментарише на следећи начин:

„Од Текелијине маратонске бракоразводне парнице, која прекрива на десетине монотоних страница ове књиге (при чему пажњу привлаче само неки опсцени 'креветски' детаљи), досаднији су само његови новчани и посреднички процеси код арадског и код других магистрата“ (Растегорац 1989: 251-252).

Текелијин брак је успео да привуче доста пажње савремених читалаца, а како његова еротска и брачна разочарења нису у фокусу наше анализе, скренућемо пажњу

¹³¹ „Он себе гледа кроз велике друштвене догађаје и тражи своје место у њима, а своје постојање жели да оправда учешћем у општежићу друштва“ (Беоковић 2008: 565).

само на најкраћи и најтачнији опис који смо у литератури успели да нађемо, посвећен проблемима који су након венчања задесили писца *Описанија живота мога*:

„Цела ова мучна епизода из живота арадског спахије, могла [би] резимирати имагинарним скицама за Амалијин портрет. Наиме, она је свом будућем супругу, бар у тренутку кад су се упознали, вероватно изгледала заводљиво попут неке од Рубensoвих грација; међутим, само неколико недеља после венчања изронило је лице веома слично Диреровим јахачима апокалипсе“ (Ераковић 2008: 308).

Поред мноштва интересантних детаља и запажања из Текелијиних мемоара, покушаћемо ипак да се држимо оних који су нам из имаголошке перспективе најинтересантнији. Ти догађаји могу се описати и као скуп „живописних сцена из немирног живота једног племића луталице, пуни призора са путовања по Русији, Мађарској, Немачкој“ (Форишковић 2011: XXXVII). Осим детаљне анализе ових делова мемоара, скренућемо пажњу и на неколицину додатних слика Другог, од којих ће се неке подударати са сликама из *Дневника*.

Као и при анализи *Дневника*, сматрамо да би најпре кратко требало представити ауто-слику о Србима, која је у тематско-мотивском сагласју са оном коју смо већ анализирали у претходном поглављу. Тако Текелија записује: „Свагда кад би Србљи сложни били, обдржали би своје право, али небрижљивост за опште добро све упропаштује“ (Текелија 1989: 222). Имамо, дакле, још један пример стереотипне представе неслоге Срба, која им свагда стоји на путу. Требало би напоменути да Текелија види неслогу у претходно насталој ситуацији, али је закључак који он изводи – о несложним Србима – плод генерализације и ослањање на већ постојећи стереотип.

У писму Наполеону и генерално у разматрању идеја о илирској краљевини, две ствари се издвајају као интересантне за анализу. Најпре ћемо на још једном примеру посветити пажњу ауто-слици, која се огледа у представљању народа, укључујући и српски, који би требали да буду у саставу будуће „текелијанске“ краљевине. Текелија опет наводи да је главни извор зла необразованост, а за људе записује да су „охоли, завидљиви и осветољубиви“. Они такође под притиском „силе губе присебност и постају тако плашљиви да се могу помустити скоро као животиње“, те да су за „мало новца способни су да убију десетак људи, а нарочито вође“. Ипак, на послетку, Текелија закључује:

„Али то није прави карактер Срба; стекли су га од других. Пошто су Срби изгубили свог краља, свог кнеза и целу владајућу породицу због Турака, постали су сви једнаки сиромашни робови, те им је свеједно да ли ће данас бити одани Турцима, сутра

Аустријанцима јер и једни и други настоје да их преваре и да од њих створе шпијуне“ (Текелија 1989: 140-141).

Иако би требало да је у овим описима реч о ауто-слици, очигледно је да се Текелија јасно дистанцира од оваквих кримогених особина, а стиче се комични утисак да су то неки други Срби, чему напоследку разлог налази у вишевековној подјармљености у којој су се нашли. Ипак, овакав приказ, да уопштимо, јужнословенских народа више пристаје неком западноевропском путописцу попут лејди Мери Вортли Монтегју или чак Алберта Фортиса, који је Текелији могао бити доступан.

У вези са овом темом, Текелија нам доноси и једно актуелно и занимљиво запажање, где у писму Наполеону предлаже име Илирија „да не би један или други народ себе увређена или подложна другоме мислио“ (Текелија 1989: 130). Већ 1803. године је Сава Текелија знао да би давање предности, па макар и у имену, било ком народу, могло изазвати неку врсту револта. Годинама касније, када је читао „рапспру измежду српски' и хорватски“ (Текелија 1989: 236), Текелија понавља став да се „Хорвати, Крањци и прочи римокатолици Славјани“ (Текелија 1989: 236) не би могли звати Србима, али да би се и они и Срби могли звати Илирима, како је, уосталом, у случају Срба, већ било уобичајено у пословима са Аустријским властима. Текелија наводи и да би проблем могла представљати религија, те да би заједничка држава требало да се темељи на јединству народа, а не религије.

Попут слике о неслози Срба, ни слика о свештенству не доживљава нарочите промене у односу на *Дневник*. Текелија записује мисли попут: „Пропустити не могу да објавим, да је свако зло од попова произашло“ (Текелија 1989: 227). У ироничној „путописној“ анализи, у којој Текелија тврди да је „ракија најбоља у Опову, вино у Јаску беоцинском и у Раковцу салаксија“, а за шта и данас има поузданих доказа, аутор у наставку поново даје негативну слику калуђера:

„Корио сам калуђере кад немаду књига барем да имаду стара вина, као што се налазе по немачки' манастири от педесет и више година. *Игуман беоцински рекао да вина нису постојана, но ја му рекао да калуђери нису постојани, јел' продаду ил' попију* (мој курзив, Д. Т.)“ (Текелија 1989: 168-169).

Открива се слика о неуким калуђерима-винопијама који немају књига, али и једна повезана са њом, где из необразованости произилазе и друге лоше особине, услед чега се континуирано појављује стереотипна слика, макар у обрисима, калуђера пијанице. За митрополита (Стратимировића, Д. Т.) и владике Текелија тврди да „кад

[је] њима добро за друге и не маре“ (Текелија 1989: 119), чиме је дат приказ користољубивости и нехришћанске саможивости црквених великодостојника.

Текелија пише и о присилном унијаћењу, па се поводом предложеног решења пита „онај рођен унијат а овај папишта, како дакле истину могу очекивати?“ (Текелија 1989: 203), из чега се може ишчитати нетрпељивост између следбеника различитих традиција хришћанске вере. Издваја се и једна потпуно просветитељска анегдота о просвећеном монарху Јосифу, који при пожару у Пешти бодри људе да заједничким снагама гасе пламен, након чега се убрзо појављује поп који благосиља народ. На то му цар Јосиф рационалистички указује: „Оче, идите у цркву, људи ваља да гасе а не клечати“ (Текелија 1989: 34). Причајући ову анегдоту, Текелија се још једном позиционира на страну просвећености, подвргавши благослове свештеника у време пожара критичком рационалом проматрању.

Текелија је склон да прибегне генерализацијама, чак и у срединама које су му услед честих путовања блиске. Тако због приче, која се могла чути у Бечу, о жени коју је муж истукао јер му није зготовила ручак, већ је отишла да прими папски благослов (в. Текелија 1989 31-32), Текелија закључује да „Бечлије [...] свачему потсмеј наиђу“ (Текелија 1989: 31). У односима са Мађарима и Немцима, Текелија углавном описује старе политичке бољке које су забележене и у *Дневнику*, а интересантан је пример где после смрти цара Јосифа, који је, по Текелијиним речима, Мађаре држао чврстом руком, долази до „движенија национализма“, услед кога Мађари одлучују да се врате старим ношњама, због чега Текелија записује: „Сачувај боже да је који Маџар себе показао у немачки' хаљина“ (Текелија 1989: 107).

О вечитом одмеравању снага и позицији моћи говори и пример Немца који прети пољском сељаку јер неће да му да сено за коња, а у чију одбрану стаје Текелија (в. Текелија 1989: 39-40). У овом примеру је интересантно то што се Немац војник ослања на своју националност и професију, која му омогућава да прети пољском сељаку, коме, са друге стране у помоћ прискаче Србин Текелија. Иако се овај поступак сматра племенитим, јер Текелија стаје на страну слабијега, треба приметити да се и он ослања на позицију моћи, јер пише да је Немац могао помислити да је мајор, због униформе коју је носио, те да је стога одступио. Дакле, у овом случају није дошло до стварања једнакости, већ једноставно до промена односа снага у датом моменту.

Иако Османско царство представља главни терет српском народу и највећу препреку обнови националне државе, Текелија се Турцима не бави превише. Он се према Турској поставља као цивилизовани поданик Хабзбуршке монархије, можемо рећи и као Европљанин, те је углавном спомиње успутно као државу која само чека неки јачи напад да би се повукла са простора који насељава српски народ. Овакав став је подударан са развитком осаманестовековне слике о Турцима, о којој пише Божидар Језерник. Он наводи да се слика Турака мењала у зависности од моћи, а тиме и угледа које је турска држава уживала. Док је била на врхунцу моћи, представе о Турцима од стране западноевропских путника изражавале су у најмању руку поштовање према овом народу. Са слабљењем турске државе, а нарочито битке код Беча (1683), Сенте (1697) и Карловачког мира (1699), „срзао се и општи углед источног царства и његове цивилизације“ (Језерник 2010: 11), док се у 19. веку Османско царство називало „болесником Европе“ (в. Језерник 2010: 10-11). Немајући нарочитог контакта са Турцима, Текелија их и не описује у нарочито негативном светлу. Очигледно је, ипак, да та негативна слика „имагинарног“ Турчина постоји, те да се спорадично испољава. Тако када је „Мамут славни турски султан умрео“, Текелија записује да је он „фантазије Мухамедовог закона у многима истребио“, а „христијане испод ига турског извадио и равне Турцима правима учинио“ (Текелија 1989: 225). Јасне су предрасуде о исламу, које се називају „фантазијама Мухамедовог закона“, а упадљиво је и да је турски султан хришћане „испод турског ига извадио“. Стиче се утисак као да постоји велика разлика између разумног, но и даље турског султана, и неразумног турског ига. Придев „турски“ уз султана изражава националност, а уз именицу „иг“ носи сву тежину стереотипа о турском варварству и Другости у односу на хришћански свет.

Овај пример доводи нас и до интересантне епизоде о прерушавању Текелије на баловима у Будиму и Пешти, односно снобовској фасцинираности коју појава мистериозног младића изазива међу дамама. Прве вечери Текелија сведочи да се обукао у „богати' татарски' хаљина', стреле и лук прекрасан, дарован от калмутскога књаза, метувши преко рамена“, а говорио је искључиво турски, што је остале навело да га „за Турчина ил' Татарина држе“. Као супротност томе, Текелија тврди да је зачудио госте играјући „минует по најлепшим начину француског танцајстера“, па закључује да они: „Турчина, и вежества моја нису могли сојединити“ (Текелија 1989: 102). Иако у овом опису за „Турчина ил' Татарина“ није ништа експлицитно негативно речено, он је јасно представљен као веома егзотична Другост, код кога су његов идентитет и његова

знања у толиком нескладу да фасцинирају све присутне. Дакле, није се могло замислити да је један Турчин, стереотипно увек приказан као варварин, способан да има манире и вештине једнаке једном Европљанину, на балу у Будиму.

Друге вечери, на балу у Пешти, Текелија изјављује да је преко ноћи научио све овдашње језике, што, уз претходно стечене утиске, наводи даме да га прогласе за грофа Естерхазија, јер је, очигледно, такав сет знања и вештина могао да покаже само високообразовани европски племић. На последњем, трећем балу, Текелија се преобласти у Чивутина, описујући то следећим речима: „покупим гди сам могао разни' прстења и обучем се као Чивутин; наместим малу брадицу“ (Текелија 1989: 104), тиме јасно показујући како изгледа један „типичан“ средњоевропски Јеврејин. Иако у даљем тексту не бележи прецизно по чему су се Јевреји издвајалих од осталих становника Пеште, он ипак истиче накит и брадицу које је на себе ставио, на основу чега је јасно да читаоцу даје слику Јеврејина као богатог човека, или да одемо корак даље у том стереотипу – лихвара. Да оваква „карневалска“ антисемитска слика није изузетак, говоре нам и други примери из Текелијиних мемоара, што примећује и Владимир Симић, истакавши да „у Текелијиним описима јеврејских крчми и свратишта они су увек приказани као лихвари и циције који мрзе хришћане, па понекад због њихових обичаја с њима улази у сукоб“ (Симић 2010: 60). У том светлу, Текелија записује да је на пут носио своје посуђе „ибо овуда све Чивути држу вирцаузе и своје чисте судове не дају да християни у њима кувају, но неопране неке“ (Текелија 1989: 40). У препирци која је тим поводом настала, види се да и Јевреји и хришћани једни друге држе за „скверне“, те да предрасуде постоје у оба смера. Описивање Јевреја као носилаца прљавштине и болести може се наћи још у средњем веку, када су Јевреји оптуживани за ширење куге и тровање извора (в. Dawidowicz 1986: део 1, поглавље 1, пасус 57)¹³². У другој прилици, Текелија пише да је видео „Чивуткиње, безобразне курве, које се скоро човеку на леђа пењале“ (Текелија 1989: 159). Ова потпуно негативна слика о Јеврејима се употпуњава када Текелија мора да замени новац за другу валуту, па мора да иде на „чивутски векслерски астал који у сваком селу скоро има и само от тога живу“, где „сиромаш човек [...] мора ићи Жиду и платити проценту“, те закључује: „Какво је то зло сваки видити може“ (Текелија 1989: 180). Са великим степеном

¹³² Разлог за овакво навођење фусноте јесте што је књига читана у е-book формату, у којем бројеви страница нису доступни. Претрагом смо утврдили да је управо овакав вид навођења одговарајући, за шта прилажемо линк: [https://libanswers.ioe.ac.uk/faq/179189#:~:text=APA%20state%20that%20where%20there.5\).%22,](https://libanswers.ioe.ac.uk/faq/179189#:~:text=APA%20state%20that%20where%20there.5).%22,приступљено: 04.03.2021.) приступљено: 04.03.2021.

сигурности можемо конатовати да је у анализираном делу слика Јевреја најнегативнија, они су за аутора потпуна Другост и са њима се комуницира и сарађује тек када је то неопходно.

Мотив путовања је један од најважнијих у Текелијиним мемоарима. Он на својим путовањима најчешће и сусреће Другост. Његова путовања у Русију и Баварску су у овом погледу свакако најинтересантнија. Део који се бави Текелијиним првим боравком у Русији, Јелена Беоковић назива „инкорпорираним путописом“ (Беоковић 2008: 569). Уопште узев, овај део Текелијиних мемоара је задобио највише пажње истраживача, који су сагласни да се његова велика вредност, између осталог, налази у етнографским проматрањима. Повод за овакво интересовање могли су бити „све снажнији гласови у прилог уобличавања припадника једне заједнице у нешто више од групе повезане по етничком или верском принципу – нацију у националној држави“ (Симић 2010: 58), које не би било могуће док се у њега не укључе сви друштвени слојеви. У таквим околностима „уобличавају се посебне дисциплине које се баве народом (Volksbeschreibung) и настају модерна етнологија и етнографија“ (Симић 2010: 59) које се формирају најпре у путописима. У оваквој врсти осамнаестовековне литературе је и Текелија могао наћи инспирацију и подстрек за сопствено истраживање. Симић налази и да се Текелија „скоро доследно држи технике приповедања развијене у овом жанру литературе – прво опис, потом коментар, па поређење. Низ колорисаних цртежа које прави током путовања сведочи о његовим скромним цртачким способностима, али и о интелектуалној ширини и разгранатом образовању које је поседовао“ (Симић 2010: 65). Веома добра анализа Владимира Симића представља читаоцу најважнија запажања Саве Текелије о народима, а његове поступке инкорпорира у идеје, образовање и читалачко искуство које је Сава Текелија могао да стекне у 18. и првој половини 19. века.

Осим дела о путовању у Русију, „аутора одликује исти поступак описивања знаменитости као [...] приликом одласка у Немачку“ (Гвозденовић 2018: 120), а треба приметити да на оба путовања Текелија описује људе са исте „форензичке“ дистанце. Један пример за то је „физиономски опис људи средње Европе“ (Гвозденовић 2018: 120), који се јавља и у вези са другим народима на путовању у Русији, што ћемо подробније анализирати нешто касније. Сам Текелија је свестан могућности проширења стечених знања, које путовања пружају, па тако при сусрету са младим Влахом који мисли да је путовање од три миље изузетно велико, Текелија

коментарише: „То је било Вла'у преко света, хотја до Лекушхаза нема више од три миље земље. Тако човек остаје неискусан који даље от свог дома не отисне се (мој курзив, Д. Т.)“ (Текелија 1989: 28).

На путовању по Русији, Текелији су пажњу привукле најразличитије ствари – од обичаја ондашњих народа, до тога да Руси „броју сате от зоре до зоре, дакле двадесет и четири сата“ (Текелија 1989: 60). Но, задржимо се најпре на етнографским и антрополошким забелешкама. Две руске свадбе којима је присуствовао завредиле су детаљне описе, по мишљењу аутора. Обичаји на које наилази нису му сасвим познати, па тако у једном тренутку помисли „да сад ће бити тучења“ (Текелија 1989: 41), за шта се испоставља да је „тучење“ само део свадбеног ритуала. На другој свадби којој је присуствовао, у Александровки, даје етнолошки врло вредан и детаљан опис ритуала који прате свадбу, а спомиње и песме које се при свакој фази певају, те жали што није успео да их запише (в. Текелија 1989: 41-42).

Текелија описује и друге различитости у односу на оно на шта је навикао, од којих пажњу привлаче и гостионице, или, шире узев, јело и пиће. У Полтави, где се на свом путовању нашао, нема „ни вирцауза, нити каква промотренија за путника“, па закључује да „Росија друго је код господе, друго ван господског двора“¹³³ (Текелија 1989: 49). Пошто га локални крчмар упућује да храну потражи на пијаци, Текелија се намирницама снабдева тамо. Схвативши да се месо на пијаци не соли, резигнирано узвикује: „Шта! врага“, па објашњава:

„Коштова печење оно заиста неслано и бадава солио укуса никаква не би. И тако ја сира и циповчица јео, а хлеб и он неслан печен. Може себи вообразити сваки тај вкус, тај деликатес ране с којим сам путовао и дању и ноћу, покрај тога ни вина нема него ракије коју ја пио нисам“ (Текелија 1989: 50).

У другој прилици, записује да је на месту где се спрема храна „велика нечистота“ (Текелија 1989: 74). Интересантно је да спас налази у Италијану који је имао трактер, са којим се нагодио да му „у особливој соби [даје] прекрасни ручак, петнаест-шеснаест јела за рубљу среберну“, јер су се други (Руси) који су јели за заједничким столом „натрљали [...] горе него свиње на валов“ (Текелија 1989: 74). У оваквој искреној исповести, у којој аутор остаје гладан и жедан, он се лако окреће ка западноевропским вредностима, те спас налази у Италијану. По повратку из Русије записује: „У Ујхељу [...] обрадовао сам се на пијаци да сам дошао у своју земљу; ту бо

¹³³ О овом нескладу пише и на другом месту: „човек види палате које коштују до сто хиљада а до ње кућицу от сто и мање рубљи“ (Текелија 1989: 58).

бјаше хлеб бели на пијаци, ту сланина, ту колачи и пр. и помисли': благословена земља моја!“ (Текелија 1989: 101). Велики контраст који се види у описима хране и пића, представљен је као контраст у начину живота становника две државе. У литератури је већ запажено да се обичаји при конзумирању хране и пића у путописима и сродним жанровима често описују управо у сврху карактеризације одређене нације (в. Jezernik 2007: 49). Док се, како наводи аутор, у Русији само племићи госте, а остали немају приступ гостионицама и храни (а и када имају, у њима не знају пристојно да се понашају) у Текелијиној домовини, Ћесарској, постоји изванредан стандард који је доступан сваком грађанину. Треба приметити и да Текелија Аустрију сматра својом земљом, а да је Србин само по националности.

Споменувши племиће, требало би дати још неколико слика о царској Русији тога доба, коју Текелија луцидно приказује. Он пише о драгоценостима које је видео у Москви (в. Текелија 1989: 58), а одушевљава се и Зимским дворцем, у коме детаљно описује затворену башту у којој током целе године има цвећа и воћа, те наводи: „једном речју, канда је човек у једној англиској башти“ (Текелија 1989: 64), и додаје: „На подобје ово била је после неколико година начињена Apollo Saal у Бечу, заиста прекрасна“ (Текелија 1989: 64). Још једном можемо приметити да Текелија тежи објективности, као и да не посматра Русију као заостали део Европе, већ наводи да се овако лепа башта тек после неколико година појавила и у Бечу. Осим овог архитектонског описа руске престонице, аутор често коментарише значајне грађевине у Русији, те често истиче њихову лошу конструкцију, у првом реду црква, али и, примера ради, двора у Петербургу, за који записује: „Двор царски је на два ката, леп с каменим фигурама по нароњу покривача, но при всем тим није величествена архитектура у њему“ (Текелија 1989: 62). Могло би се рећи да га такве грађевине не одушевљавају, јер једноставно на њих није навикао, или се у животу сусретао са другом врстом градње, о којој је више знао и коју је више могао да цени. Ипак, требало би рећи да Текелија не потцењује Русе, јер за канале који су изграђени кроз Петербург, а који олакшавају трговину и, уопштено, живот становништва, наводи да су „прекрасно дело“ (Текелија 1989: 62), те жали јер тако нешто не постоји и у његовом родном Араду: „Наши глупи или ти за опште добро небрижљиви Арађани имали посред вароши канал текуште воде из Мориша кога су запушили и сад место чистога воздуха смрад имаду у вароши“ (Текелија 1989: 63). Текелија радо пореди уређеност градова у својој домовини и Русији, па чак и статуе цара Јосифа у Бечу и цара Петра у

Петербургу (в. Текелија 1989: 61). За театар пише да није ништа гори од италијанског, а да је чак модернији од онога у Бечу, а женска мода коју је видео у Русији, тек је после две године дошла у Беч (в. Текелија 1989: 66). Потреба да се овакве ситнице пореде и запишу могла је постојати због незнања људи у Текелијиној околини, односно његових потенцијалних читалаца, којима су Беч, Будим и Пешта били центри цивилизованог света. Присетимо се Симеона Пишчевића који је мађарској грофици из Трансилваније морао да објашњава како руске даме носе хаљине по последњој моди и играју европске плесове, па ће нам Текелијино објашњавање оваквих детаља бити много јасније. Писац мемоара пише и о руским дворским обичајима, па тако сведочи о сусрету са царицом у цркви, где се нашао у друштву иностраних елчија. За царицу наводи да је „невисока жена, пуна, али јошт' и онда лепа, на глави јој мала круна от прилијаната била“ (Текелија 1989: 73). У тој епизоди, наравно, не пропушта да нагласи колико су се његови манири и знање европских језика допали шпанском и француском елчији, који су га од те велике среће стално љубили и грлили (в. Текелија 1989: 72).

Пре главних разлика у култури, за које можемо слободно рећи да су изненадиле Текелију, требало би да запишемо понешто и о односу Срба досељеника и Руса.¹³⁴ Подсетимо, Пишчевићи овај сегмент не потенцирају и у њиховим делима ретко се примећује суревњивост између српских имиграната и руских староседелаца. Ипак, Текелија као странац има нешто другачија запажања, те записује:

„Докле су други играли то стриц узео србске официре у особливу собу ту с њима се веселио, јели между Москаљи' нигда није хтео себе дружески упустити; ту се србски певало и грлило певајући, особливо оберстлејдинант Иванов, из Сомбора, био знао многе србске песме, и певао“ (Текелија 1989: 44).

Недвосмислено је истакнуто да Срби и „Москаљи“ различити, те да се искрена, братска љубав могла наћи само међу сународницима. Да је у супротном смеру постојала извесна врста нетрпељивости, говори пример бахмутског губернатора који је „ружно описивао Србље, да су груби, непослушни и свако зло на њи' метавши“ (Текелија 1989: 82), на шта писац не остаје дужан, те за себе коментарише: „Он мисли зар да су Србљи као руски крепосни који тек душу имаду и робље право су“ (Текелија 1989: 82). Узевши у обзир и детаљ да поједини Срби кнеза Потемкина бећарски-безобразно зову *Ђора*, јер Руси тај израз не разумеју, очигледно је да српски

¹³⁴ „Током пута он се такође често ослања на мрежу сународника, распрострау у то време широм Русије, не само међу војницима, него и међу свештенством, монаштвом и људима на двору“ (Прелић 2013: 200-201), по чему можемо претпоставити блискост коју аутор осећа према ономе што осећа као своје у туђој земљи.

досељеници у Русију ипак нису дошли у утопијску, братску земљу из прве књиге *Сеоба* Милоша Црњанског. Јелена Бековић сматра да се у овом случају стиче утисак „да су се Срби трудили да очувају свој национални идентитет и да су се на неки начин осећали угрожено: првенствено због своје малобројности“ (Бековић 2008: 586).

Генерализација (етничких) особина до изражаја долази и при опису Великоруса (Руса) и Малоруса (Украјинаца), које није потакнуто ниједном ситуацијом која би евентуално искуствено претходила Текелијиним записима, а свакако не она која би завредила овакву оцену:

„И тако отуд стиго' у Курск први град Великоросије. Дотле бо су све Малоросијани били; људи понајвише високо обријани' глава, а насред главе једна кита косе остављена чрез које и' Великоросијани зову кахли. И жене су им високе, здраве и сви скоро црномањасте. Но прост народ глуп врло, у говору и окретању тела, и тако сасвим различни от Великоросијана, даје и у језику и у хаини, једном речју у свачему. Они су људи тешки, а Великоросијан вршак, окретан, хитар, бодар, храбар, варалица које у Малоросијану ретко се налази“ (Текелија 1989: 50).

Пошто подразумевамо да се читав народ не може окарактерисати извесним сетом особина, јасно је да на делу видимо разлику између центра (Руса) и периферије (Украјинаца). Текелија истиче њихове разлике у говору и манирима, али зато Рус који добија сет изузетних особина ипак бива назван варалицом. Дакле, Малорус је глуп, али поштен, а Рус цивилизацијски напреднији, али ипак варалица. О овој руској особини говори и Турчин, паша Реџеп, када расправља о ратовима између Руса и Турака, а затим Руса и Француза, који је управо тада био у току. Он пише: „Не верујте ви, курва је то. Преварио нас, превариће и Французе“ (Текелија 1989: 161), а нешто даље понавља: „курва је то, њему не треба веровати“ (Текелија 1989: 162). У овом случају, стратегија и способност руских војсковођа, објашњава се нечасношћу Руса, који се наново означавају као варалице.

Споменувши робље у једном од претходних примера, ваљало би објаснити на шта је Текелија тачно мислио. Најпре, на пијаци у Тули, Текелија види девојке, робиње за продају, које се томе не противе, а чак су и веселе (в. Текелија 1989: 53-54). Њега то врло чуди, па записује: „Боже мој помисли!, како то код нас за свирепост и тирјанство држали продавати људе“ (Текелија 1989: 54), али након тога (лицемерно) разматра могућност да прибави за себе једну младу и лепу робињу. „Овакви призори пружају му прилику да подвуче разлике између Срба и Руса и да пружи својим земљацима сведочанство о томе да је живот далеке словенске браће такође обележен сиромаштвом и муком, и да је оно што је њима нормално нама потпуно страном“ (Бековић 2008: 572).

Нешто касније пише о томе да је његов стриц имао много робова, а о томе резонује на следећи начин:

„Заиста нама се чини то противо човечества, али кад промотримо могу решити да изображењем много добија покрај такога лакеја и другога вољнога, онај је изображен зна занат, зна гдикоји читати, зна себе убући и опхождавати, што простак нигда не зна“ (Текелија 1989: 154).

Руски крепосно-робовласнички систем Текелија прагматично објашњава на (псеудо)просветитељски начин. Ти људи су, дакле, могли да живе као слободни људи, али без икаквих знања, а можда је за њих чак и корисније да буду власништво спахије, уколико ће им он осигурати да нешто науче. Још неколико обичаја у Русији привлаче Текелијину пажњу, а један од њих је женидба дечака са старијом девојком, са којом, док дечак не стаса, односе има његов отац, а деца оцем зову дечака. Овај компликовани сплет инцестуозних обичаја запрепашћује просвећеног Текелију, и он у неверици слуша понуђено објашњење, сматрајући да би се тако нешто сматрало великим грехом у земљи из које потиче. Ипак, по повратку у Арад и препричавању ове анегдоте, сазнаје да слична пракса постоји и у његовој околини, само што у том случају ташта има односе са зетом, док млада не стаса (в. Текелија 1989: 51-52). Осим овог необичног случаја мушко-женских односа, Текелија препричава и сусрет са руским спахијом који више не живи са женом, него са љубавницом, што коментарише на следећи начин: „У Росији нико се не женира имати милостницу која у дому тако парадира као жена, и децу рађају и не скривају као код нас, но јавно и' тако држе као и закону децу“ (Текелија 1989: 59). Текелију чуди и начин на који се људи понашају у руским бањама, где се сви купају заједно, наги, паре се у сауни, а потом излазе напоље на врло ниске температуре, седе у снегу или скачу у замрзнуту воду. Један од детаља који је Текелија морао да преприча читаоцу је још један у низу оних, за који скандализовани арадски путописац сматра да би се у његовој домовини могао сматрати великим грехом:

„Обичај да би се пори боље отворили да се тапчају с метлицама от брезине на којима јоште лишће стоји. Ако који закте да га која млада или девојка тапча, то она отказати не сме јелбо би је нагрдили други, дакле она мора тапчати по целој телу, даже и по тајном иначе уду; ако буде движенција то она мора с уздисањем гледати (мј курзив, Д. Т.)“ (Текелија 65-66).

Налазимо овом приликом за сходно да подсетимо на записе енглеског геолога Таунсона о посети будимским бањама, где наводи: „Видео сам људе и девојке, старце и децу, неке у природном стању, неке покривене смоквиним листом, лепршајући попут риба у време мреста“ (према Wolf 1994: 45). У светлу овога, понавља се Текелијино

„пригодно“ ишчуђавање обичајима који постоје и у његовом крају, и то у једном од центара аустријског друштва. Било би крајње необично да Текелија никада није макар чуо за и данас познате будимске термалне бање, па би се могло закључити да у епизодама попут ове Текелија представља „своју“ Источну Европу, а Таунсон „своју“. Посматрајући све поменуте ситуације, можемо закључити да међуљудски односи варирају, а да је морал врло флексибилна категорија. Овакви увиди у приватне животе људи 18. века показују да се у сваком устаљеном поретку могу наћи изузеци, те да један калуп није одговарајући за сваког човека, па се свако запрепаштавање оваквим или онаквим (еротизованим) социјалним односима може изражавати само уз дозу лицемерја.

Текелија се на путовању по Русији сусрео и са другим народима, о којима је настојао да запише бар понеки утисак. Тако за кћери царског конзула из Молдавије (носталгично) записује да су „молдавски обучене, изрезане хаљине до ниже сиса, а сисе само шлајером покривене, да им се видиле целе сисе и красне румене брадавице, заиста сваком намамљиве“ (Текелија 1989: 44), а за Влахиње наводи да су „здраве дунде црномањасте“ (Текелија 1989: 159). Један од најлепших и најдеталнијих етнографских описа источних народа јесте онај о Калмуцима чергарима (в. Текелија 1989: 82-84). Он даје најпре њихов физички опис:

„Право калмутско лице, да су они црни као здраво црн Циганин, чела су поширока, очи су им врло дугуљасте и не јако отворене, нос поширок и пљоснат, уста мала дебелима уснама, људи доста високи до десет цола преко пет стопа, коштуњави, крупни, тако и жене но мало мањегу возраста“ (Текелија 1989: 82).

Аутор потом описује њихове ношње, записује да су монголског порекла, те да имају „верховнога попа кога они лама зову“ (Текелија 1989: 82). Текелија такође пише о њиховој исхрани и номадском начину живота, те да их има око 40.000, а да их је много и отишло, јер је царица Катарина хтела да их покрсти. Судајући по благонаклоном приповедном тону, Текелија има позитивно мишљење о овом народу, иако су му они много егзотичнији, у односу на Русе или Мађаре. Слика овог народа као да потиче из неких оријенталних бајки, где се људи не понашају у складу са „европским вредностима“, али су доброћудни и поштени, што унеколико подсећа на русоовски опис доброг дивљака (в. Todorov 1994: 59 и даље). Текелија среће и Ингушевце, за које наводи да верују у Светог Илију, а записује интересантан макабристички обичај да се Ингушевци искрено радују када гром удари жену, јер то значи да ју је Свети Илија узео за супругу (в. Текелија 1989: 87), што несумњиво представља вредну етнографску

забелешку. У свом истраживању народа, писац се не либи да неке своје закључке повеже са историјским токовима, па тако на Кавказу наилази на место које се зове Мацари, из кога изводи да су ту живели Мађари, а потом и да су Мађари, Кумани и Турци потекли из једног племена (в. Текелија 1989: 86). Интересују га и језици којима ондашњи људи говоре, сведочи да је записивао речи, а на послетку записује: „Жалим што све нисам писао, могло би' за граматику многи' језика означити“ (Текелија 1989: 89-90). Интересовање за језик није испољено само у овом случају. Познато је да је Текелија био полиглота, а сам сведочи да је учио „от Теодосија Обрадовича грчки и от другога шпрахмајстера турски“ (Текелија 1989: 125). У вези са Кавказом, аутор наводи да „у Кавказу живе около сто феле народа, који разни и закон имаду“ (Текелија 1989: 86), и та концизна изјава заокружује све што је аутор читаоцу покушао да дочара и опише на своме путовању.

Посматрајући целокупне доживљаје Саве Текелије из савремене истраживачке перспективе „може се рећи да су његови утисци из Русије амбивалентни – поред дивљења за оно што је оставило утисак, примећује и беду, нехигијену“ (Прелић 2013: 200), те да он даје слику „Другог залазећи у приватност и обичаје других народа и тако се сусреће са парадигмама живљења које одударују од његове перцепције света“ (Гвозденовић 2018: 107-108). Готово исти поступак описивања користи и при путовању у Баварску, што те опише не чини мање интересантним. Текелија сматра важним да читаоца обавести да је путујући у баварску бању Marienbrun-Bad, један део пута прешао и возом, те записује: „У Бечу има парна кола по гвозденим шинама“ (Текелија 1989: 212). Он потом даје и детаљан опис воза, а за читаоца остаје макар интересантан податак да се Текелија већ у првој половини 19. века возио тим превозним средством. Стигавши у немачке пределе, Текелија, по обичају, бележи изглед и обичаје људи. Наводи да је „први пут видио [...] бајерску капицу или џецу у жене, била от злата сасвим острагу на пунђи“ (Текелија 1989: 213). Записује и да се „до Минхена [...] носи прости народ тиролски“ (Текелија 1989: 213), па даје опис ношњи мушкараца и жена. Стигавши до Баварске, антрополошки педантно записује да „бајерске девојке имаду лепу физиономију, плаве, највише румене ако су и опаљене от сунца, кад остаре ружне су“ (Текелија 1989: 217), а затим до детаља описује њихову свакодневну и свечану одећу, као и како се носе „варошке госпе“ (в. Текелија 1989: 217-218). Текелији се у овом случају мора признати невероватно око за детаље, какве не можемо уочити у делу побожног Јеротеја Рачанина, јер његови описи укључују и материјале, величину

појединих делова одеће, као и ситнице попут накита или обуће. Као главну особину Бавараца, наводи следеће: „Народ глуп и више бигот од Естерајхера“ (Текелија 1989: 218), па у једној реченици биготима назива и њих, и Аустријанце, а још додаје и да су глупи. Како за ово не даје додатне примере, закључићемо да је могуће да је овакав исказ потакнут неким неразјашњеним искуством, али и стереотипом о конзервативним Баварцима. Да је склон предрасудама, показује и цитат на немачком који наводи, а који потврђује његова резонавања, пошто је видео у Баварској мноштво статуа и просјака: „In Deutschland kommt man alle Suden in anderes Land, bald Catholisches, bald protestantisches, man kent aber das Catolische von Statuen und Bettler“ (Текелија 1989: 218), те је одмах закључио да је реч о католичком наслеђу.

У немачким градовима у којима се затицао, налазио је времена и да да неколико коментара о архитектури, али и да посети неке знаменитости. Један од ових цитата веома је занимљив, премда нејасно написан, на шта упућује и примедба приређивача:

„У натурален кабинету има лепи' птица и змија, бразилијански' оружија. И глава та је округла као и образи, туп поширок нос, дебеле усне; једнога детета у Минхен доведеног који от туге за отечеством умрео, био је као от четрнаест година, та се садржава у шпиритусу; место от мустаћа по бразилском обичају као три прста дугачка и једно с прста широко је у кожу загасито плаветно упијено [ред речи у реченици испретуран]“ (Текелија 1989: 216).

Текелија објашњава да наилази на главу дечака друге расе, која се чува у шпиритусу. Овај пример засигурно није усамљен, а чување главе јужноамеричког домороца и њено јавно приказивање, попут некакве егзотичне дивље животиње, тековина је ондашњег времена, где се „бели Европљанин“ и даље сматрао супериорном расом. То што је Текелију овај призор заинтересовао, али не и запрепастио, говори о устаљеном наративу који овакве поступке оправдава. Занимљиво је, из ове перспективе, упоредити пишчеву реакцију на главу дечака која се чува у шпиритусу и његово много веће чуђење због призора са којима се сусрео у Русији (јавни живот племића са љубавницама, сексуални односи свекра и снаје и др.). Оваква неусаглашеност и двоструки аршини нису изум Саве Текелије, они су већ примећени од стране истраживача, попут Саида, Тодорове или Вулфа, а уклапају се у поглед на свет једног Европљанина, какав је по неким особинама и сам Текелија.

Узевши у обзир све досад описане Другости у делима арадског аристократе, приметићемо да се анализиране слике могу сврстати у неколико категорија. Најпре, оне настале из перспективе племића и образованог Европљанина, када он као Другост

пре свега види православно свештенство. Потом из перспективе верника православне цркве и Србина, када Другост за њега представљају неправославно свештенство, затим Мађари и Немци, укључујући ту и слике са последњег описаног, баварског путовања. Отишавши даље, у Русију, он Другост посматра из перспективе Западњака и поданика Хабзбуршке монархије, стога доследно оно што тамо среће пореди са стањем у својој цивилизованој домовини. Текелија је свестан објективних социолошких и историјских разлика, некада оне иду у корист „братске“ Русије, а некада у корист „цивилизације“ Ћесарске. Ова перспектива становника Аустријске царевине често се у његовом делу спонтано „прелива“ у перспективу Западноевропљанина, суоченог у Русији с одликама оријенталне културе, чији „примитивни“ карактер арадски аристократа није спреман да прикрије или улепша, чак ни због снажних политичких, верских и историјских веза Срба и Руса. Да закључимо, мада наведени описи Другог у делу Саве Текелије нису изразито негативни, а свакако нису русофобни попут записа француског грофа Сегура, граница између онога што смо Ми и онога што су Они је у његовом мемоарском делу јасно обележена.

Имаготипски животопис архимандрита Зелића

Герасим Зелић, како сам наводи, рођен је као Кирил 1752. године у Жегару, а замонашио се у манастиру Крупи 1774. године, да би у току живота био произведен у архимандрита, старешину манастира, а потом и генералног викара православне цркве у Далмацији (в. Иванић 2015: 53). Током живота пропутовао је велики део Европе, а стигао је и до Цариграда. *Житије* је објавио 1823. године у Будиму, а „последње године живота провео је као аустријски интернирац у Бечу и Будиму, због отпора унијаћењу“ (Иванић 2015: 53) где је и преминуо 1828. године. Иако истраживачи најчешће одричу Зелићевом делу високу литерарну вредност (в. Иванић 2015: 59), а замерају му и уношење прегршт докумената у дело, постигнут је консензус да овај писац није без талента, те да његово дело садржи неколицину вредних и занимљивих пасажа, док га је Јернеј Копитар својевремено назвао првим прозаиком западних Срба (в. Иванић 2015: 55). Предговор или „Предисловије“ се обично означава као програм Зелићевог *Житија*, јер аутор у њему пише о просветитељским назорима, образовању, националној књижевности и о свом делу (в. Ђурић 2015: 76, Грдинић 2017: 36).

Како се то најчешће намеће читаоцу, први сусрет са књигом везан је за њен наслов, тако да је иницијални утисак последица претопставке о (псеудо)хагиографском карактеру начина на који је дело именовано. Герасим Зелић представља своје дело као *Житије*, што је, барем на први поглед, требало да пружи релевантне информације о жанровској структури дела и ауторовом приповедачком поступку. Убрзо сазнајемо за Зелићев духовнички позив, те овај (хагиографски) наслов добија и семантичку и логичку потпору. Уколико је нека литература позната свештеном лицу, реч је о црквеној, између осталог, и о житијима светаца. Радомир Ивановић тврди да далматински писац користи модел средњовековног описа живота, али и модел „који нуди нововековна књижевност, било да се ради о сентиментализму, коме Зелић припада свим својим поступцима, било о ретким наговештајима предромантизма“ (Ивановић 2002: 30), док Душан Иванић примећује да је медијевална традиција увек лако уочљива у мемоарима из редова калуђера (в. Иванић 2015: 16).

Препознатљива житијна структура истиче се највише на самом почетку књиге, где Зелић прича о сопственом детињству које је протекло у неком полу-светитељском маниру, као и у „појединим сегментима ауторовог говора, изван основног приповедног слоја“ (Иванић 2015: 56). Јунак од раног узраста показује склоности ка књизи, а болест

и чудесно оздрављење га предодређују за монашки позив, затим покушава да побегне у манастир, јер љубав према Богу превазилази љубав према мајци. Ипак, овакав житијни поступак нема доминатну позицију у наставку књиге. Милош Гвозденовић коментарише да Зелић „своје путовање Црним морем приказује несигурним путем којим их води Божја промисао, што подсећа на поступке из средњовековних житија као и топоса уобичајених за романе 18. века у којима сцене буре на мору имају драмски потенцијал“ (Гвозденовић 2018: 127). У предговору Зелићевој књизи, Јован Радуловић записује:

„Без обзира што *Житије* пише као калуђер, Зелићево приповиједање није теолошки оптерећено и искључиво, према многим црквеним људима и великодостојницима је изузетно критичан, а тамо гдје се позива на Бога и оданост својој православној цркви и вјери, увијек то чини с мјером, без сувишних и патетичних фраза“ (Радуловић 1988: 487).

Радоман Кордић о поменутој одлици Зелићевог текста записује да „хагиографски стил Зелићевог *Житија*, пре но документарно-историјске одлике текста, показује на празнину, на зев у субјекту текста, у његовој хришћанској ревности“, те наставља запажањем да „хагиографске формуле добијају смисао који одудара од очекивања што их намеће структура житија“ (Kordić 2000: 44). Другим речима, најављена форма, иако је у неком смислу остварена, најчешће одудара од садржаја и у том смислу производи несклад.

Његово приповедање често прераста у документарно-историјско архивирање сопствених успомена, превише фактографски ситничаво, па чак и рецепцијски непривлачно. И за ово постоји објашњење. Наиме, у годинама у којима одлучује да своје *Житије* уобличи, Герасим Зелић се налази у неповољној позицији због лоших односа са аустријским властима, те је писање овог аутобиографско-мемоарског дела једна врста личне апологије и доказа оданости, како монашкој ризи, тако и земаљским властима, а све у служби очувања мира у српском народу православне вере у Далмацији.¹³⁵ Никола Грдинић стога тврди да је Зелић писањем *Житија* желео да оствари неколико циљева:

„Могућно их је препознати: да створи о себи повољну слику у сећању, одбрани од оптужби и спречи накнадне реинтерпретације које би биле неповољне; да се пред властима покаже у повољном светлу као лојалан поданик. Да пружи корист својим читаоцима који ће нешто ново научити; да развије књижевност западних Срба и да

¹³⁵ Зелићево *Житије* је добар пример за важност друштвеног контекста, институционалног окружења и политичке позиције у коме је дело писано, односно за условљеност дела овим факторима (в. Gvozden 2003: 18-19).

пример другима. Сви ови циљеви су споредни према једном - приказати 'биће' и 'судбину' цркве и народа свога краја“ (Грдинић 2017: 33-34).

Боривоје Чалић инсистирање на фактографији види „као један од главних квалитета *Житија* Герасима Зелића“, те наводи да је „готово редовно [...] истицана његова културно-историјска вредност, што је и довело до тога да ово дело добије статус важног и често консултованог историјског извора, пототову када је реч о проучавању простора и времена којим се Зелић бави у својој књизи“ (Чалић 2016:11). Због тога је ова одлика *Житија* са литерарне стране негативно, а са историографске позитивно оцењенивана, у досадашњим тумачењима овог дела.

Говорећи о структури, која је и даље хагиографска, у смислу да хронолошки прати живот посматране личности, задржавајући се на важним догађајима, она се може исто тако сврстати и у очекивану структуру било ког дела са претензијом на (ауто)биографско. За наше истраживање, важнији од структуре је свакако садржај, односно ток радње, а за њега је карактеристично да хронолошки успорава, што је ближи садашњем тренутку. Док су детињство, а потом и каријерни почeci приказани доста динамично и у најважнијим тачкама и прекретницама, са друге стране су свежи, скорашњи догађаји описани са превеликом детаљношћу. Ово још једном иде у прилог Зелићевој одлуци да тадашњим властима објасни своје часне намере. Из истог разлога се у *Житију*, у поодмаклој фази, све чешће могу запазити делови личне ауторове преписке, које доказују одређену тезу. У вредносном смислу, овакве самооправдавајуће одлуке писца оптерећују потенцијалног читаоца, те му се уместо задовољства у читању, намеће дужност поротника у имагинарно-литераризованом правном процесу, који власт води против „непослушног“ писца. О овоме пише и Милица Винавер-Ковић, која наводи да је приповедање „у погледу редоследа и избора материје, организовано углавном према тужбама, нападима, молбама, декретима и другим службеним актима везаним за Зелића и његово викарство у том периоду“ (Винавер-Ковић 2011: 57), те за Зелићево дело записује да су то „судски, оправдавајући мемоари“ (Винавер-Ковић 2011: 57).

Иако Зелић своје мемоаре пише у 19. веку, и то не баш на самом почетку века, његово дело тематски је првенствено везано за 18. век (то се посебно односи на сегменте дела чија је књижевноисторијска релевантност неспорна). У том смислу се лако запажа његова наклоност према просветитељским идејама, која је употпуњена

нешто модернијим романтичарским склоностима. О овоме пише и Милош Гвозденовић, говорећи о Герасиму Зелићу, али и о Сави Текелији:

„Оно што их сврстава у доба просвећености јесте њихова жеља за знањем и умећем одређених вештина, а оно што их делом поставља у оквире романтизма то је изражена патриотска свест кроз коју модерни субјект сагледава свој лични идентитет и проналази своје место у заједници која себе дефинише у унитарним карактеристикама“ (Гвозденовић 2018: 103).

Душан Иванић пише да „Зелић припада првом великом раздобљу новије српске књижевности, звали га Доситејево доба, доба просвјетитељства или предромантизма“ (Иванић 2015: 57). О теми просвјетитељства пише и сам Зелић, из чега можемо извући и најјасније закључке, када је реч о његовој (ауто)поетичкој перспективи. Један од најупечатљивијих момената Зелићевих мемоара, синтетизује романтичарска настојања и идеје просвјетитељства, те га, ради лакшег коментарисања, преносимо у целости:

„С тијем теченије коло се окрену; и у наша времена свијет хоће већ да се освијести да су најнапреднији они народи који се најмање муте и дангубе с туђим језицима, но кроз своје књижевнике доспјели су те налазе у своме језику све што им је полезно и пристojно из свију времена и од свију народа. Бог да прости и кад се ово јоште чини, помишљајући да што је гођ превише те мјере умложава истом библиотеке шараном хартијом и преобременјава ограничену човечију памет беспослицама. Ово добре, разумије се, говорећи широм о Јевропи, гдје су народи увјецбали колика је сила наука и просвјешченија, и колико је горе глупљему и луђему према мудријему и вјештијему“ (Зелић 1988: 6).

Зелић најпре заступа једну романтичарску замисао о вредности сопственог народа, језика и традиције, те о ослањању на сопствене ауторе. Даље, врло интересно, осуђује превелику књижевну продукцију, у којој се штампа не само оно што је корисно развоју човека, већ и разне „беспослице“. Приметићемо да се Зелић овим проблемом бави на размеђи 18. и 19. века, што из наше перспективе тешко да би могло представљати проблем речених размера, већ пре разноликост и експерименталност, илити зачетке различитих употреба сакупљених знања, нарочито у поређењу са данашњим стањем, када хиперпродукција добија прави смисао речи. Најзад, Зелић нам једноставним изразом приближава суштину просвјетитељства, те акценатује значај учења и образовања у просвјетитељском маниру.

Током боравка у Будиму и Пешти, неуморни далматински архимандрит истиче да се сусрео са представницима многих народа, издвајајући главни утисак који је настао након тих сусрета:

„Осим Мађара има ту Срба, Словака илити тога (Панона), Нијемаца, Грка, Влаа, Жидова, и тко ту задуго стоји, толико по готову језика научи и говори. Јако ме мучаше и љуто тужах на судбину моју што ми се није дала родити у оној земљи и вароши, ђе

науке цвјетају и толики се говоре језици; и који би год језик чуо, повела би ме жеља учити му се; али све залуду: средства није, а и вријеме прошло прве младости!“ (Зелић 1988 :53).

Ауторов осећај за вредност стечених знања, у овом случају страних језика, подстиче га на жаљење што током живота није имао услова да се образује колико је желео. У културолошкој опозицији град–село, Зелић такође види прилике које могућности образовање пружа, те о градској деци записује „да не би чудо било да се сви један од другог изреднијими дјели и исправљенијама могу хвалити и код потомстава тезоименито славити“, док за сеоску тврди да се тешко могу тако нечем надати „у онаковом стању мога једновјерног, препростог и до данас непросвјешченог народа“ (Зелић 1988: 14). Зелић ипак виспрено увиђа да се памет или мудрост не везују искључиво за образовање:

„Разум чловјечески и способност словеснога духа нису искључително учестије људи богатије и високорођеније, већ су просуте по свој земљи и рађају се у кућицама сеоскијем и пастирскијем колебама, у горама и пољама, какогођ и у позлаћенијем палатама вароша и градова“ (Зелић 1988: 14).

Овакав закључак о психо-социолошким особинама својих саплеменика је аутентичан јер аутор потиче из сеоске средине, те и сам припада том подређеном народу. Са друге стране, бројна су сведочанства западних путописаца, који управо разум и интелектуалне способности директно повезују са материјалним, односно са стањем у којем се народ или поједини представници тог народа налазе. Управо оваква врста упрошћавања, односно есенцијализације, погодује даљем настанку стереотипа, а у суштини представља недовољно разумевање контекста и ситуације.

За имаголошку анализу је значајно то што је Зелић не само мемоариста него и велики путник, попут Доситеја Обрадовића, што је постао не само због личних итеролошких аспирација, него и због компликованих политичких околности, током бурне наполеоновске епохе. Ентузијастични запис поводом добитка пасоша од руског министра, показује шта за њега представља путовање:

„Када сам виђео у цепу моме пасапорт руског министра за Петрбург, чувствовао сам у души мојој онакву радост, коју ми је немогуће описати. Ето ти сад – говорам сам са собом – да научиш живописаније и руски језик, да обиђеш толика царства и краљевине, да познаш толике народе, њиове обичаје и што је у њи боље или горе него у моме отечеству, како што сам желио од мога дјетинства – то ће ми се моје пророчество испунити“ (Зелић 1988: 49).

Чини се да Зелић, без нарочито дефинисане свести о томе, објашњава читаоцу да је његов мотив, али и метода посматрања новог и другачијег, управо, рећи ћемо,

пред-имаголошка. Он наводи да ће „њиве обичаје“ (хетеро-слику) поредити оним у своме „отечеству“ (са ауто-сликом). Иако је јасно да за ово не постоји детаљан план или свесно истраживање у научне сврхе, Зелићево дело ипак садржи рудиментарни „механизам“ за стварање слике о Другом. У том смислу је интересантно запажање да се Зелић „стара [...] да не испадне одрођен, позападњачен, да задржи дистанцу према Европејцима, иако им се у исто време истински диви и истиче заосталост православних у Далмацији“ (Винавер-Ковић 2011: 52), што представља проблемски адекватан ослонац за имаголошку методу којом се првенствено користимо.

Потрага за странољубивим Другим

Почећемо, као и у претходним сегментима рада, од ауто-слике, и то тако што ћемо се кретати од шире, општије перспективе, ка ужој, конкретнијој. Аутор као најширу ауто-слику представља ону словенску, доказујући тиме свој „панславистички дух“ (Гвозденовић 2018: 128). У једном примеру наводи да „ваља знати да руски и пољски језик има малу разлику, будући да су Руси, Пољаци, Срби, Бугари, Чехи, Карниоли, Крајнци и Моравци све један једини народ, говорећи славенским језиком, но да само у језику имаду њеку разлику“ (Зелић 1988: 113). Но, оваква слика се даје само уопштено, док при сусрету са појединачним представницима словенских народа Зелић има другачије мишљење, односно перципира их као Другост, што ћемо објаснити у наставку рада.

Посебно су уочљива Зелићева размишљања о српском народу, те о називу Срби и на кога се он односи. Он говори о „Србљима западне цркве“, те објашњава: „ово су све једни Србљи, како и они што су се потурчили, или боље рећи помухамеданили и поунијатили“ (Зелић 1988: 7). Јасно је Зелићево схватање овог назива као заједничког за један народ којег он види целовитим, без обзира на веру. Треба приметити и да не постоји инсистирање на „правилном“ или „неправилном“ називу етничке заједнице, односно, чини се да у време његовог писања још није била развијена дистинкција, која се јавља у 19. веку, те се радикално развија све до данашњих дана, на Србе, Хрвате и Бошњаке. Оно што Зелић види као проблем јесте да је „штета што [Србљи западне цркве] немилице губе језик свој славенски и род с Италијани“ (Зелић 1988: 7). Његова брига је усмерена на очување језика, односно развијање „књижнога стања“, а тиме

понајвише образовања, по угледу на развијеније европске државе. У истом делу, дакле уводном, Зелић наговештава шта читалац може да очекује у наставку *Житија*, те пише да ће говорити о „характеру“, обичајима и нарави Срба, те закључује речима: „Све то показује се у њему равномјерно и о Боци Которској или Албанији, докле допиру по Приморју адријатическом селенија српска“ (Зелић 1988: 7). У овом цитату најпре видимо поделу територије како је Герасим Зелић види, те да он не види никакву препреку томе што Срби живе у подручјима, које он у том смислу разликује. Даље, оваква изјава је савршена подлога за евентуалну даљу стереотипизацију, те приписивање јединствених одлика свим припадницама једне групе. Ипак, биће интересно и надаље анализирати ауто-слику, која ће нам открити неку врсту несвесности при креацији слика о Другој, где, у зависности од тога у којој се ситуацији писац налази, или о којем догађају прича, варира не само јединственост ауто-слике, него и њено представљање, које се креће од позитивног до негативног пола.

Герасим Зелић себе представља читаоцима као Србина, али и као Далматинца, а из српског народа у том смислу издваја Бокелје, Сремце односно Војвођане, као и већ поменуте различите конфесионалне заједнице, унутар јединственог народа. Назив „српски“ користи углавном када је реч уопштено о српском народу, потом када се налази у Русији и пише о Србима и српском народу са којима се тамо сусреће, затим када је реч о дистинкцији између српског и неког другог народа или групације, те када пише о историјским приликама. Може се такође приметити како тај назив добија елемент јединствености када се нађе далеко од локалних прилика, а посебно у сусрету са Другим, непознатим.

Тако се при путовању у Русију среће са српским генералима и другом „господом“, те записује да је упознао, између осталог „славнога Текелију генерала, генерале Чорбу и Хорвата из Баната,¹³⁶ графа Ивана Подгоричанина из Црне Горе, генерала Пишчевића из Паштровића и књаза Анту Стратимировића, генерала из Новог Ерцега от Боке Которске“ (Зелић 1988: 56). Милош Гвозденовић налази да је Зелић

¹³⁶ Сетимо се приказа Јована Хорвата код Симеона Пишчевића. У његовим мемоарима, Хорват је изразито негативан лик, чак и демонизован. Он га описује као грамзивога преваранта који се према својим поданицима понаша безобзирно, али је према странцима великодушан, те настоји да створи слику славе и богатства. Управо стога га Зелић убраја у знамените Србе које је имао прилике да упозна, што ће рећи да је ова маска веома успела. Сина Јована Хорвата, Јосифа, у негативном светлу описује Александар Пишчевић, што је интересантан детаљ. Занимљив и исцрпан рад о овој теми пише и Радослав Ераковић (в. Ераковић 2019: 33-45).

донекле „некритички дао слику српске заједнице у Русији јер нагласак је на јунаштву, славном пореклу и смислу за хумор“ (Гвозденовић 2018: 126). Зелић код свих својих домаћина истиче особину коју као искусни путник највише цени, а то је стронољубивост. Она је, како аутор наводи, карактеристична готово искључиво за Србе и Русе, а истиче је, по правилу, када му неко помогне, угости га, да му милостињу и слично. Истиче и да га прима „славни и стронољубиви Србин генерал Симеон Зорич“ (Зелић 1988: 116), и то у тренутку нужде, када једва успева да пређе руску границу, због забране која је била наступила. Оваква карактеризација показује да није довољно рећи да је генерал Зорич као индивидуа стронољубив, већ да је он и Србин. За своје пријатеље, Србе из Венеције, записује чак да је њихово стронољубље „подобноје стронопримству Авраамову“ (Зелић 1988: 344), па оно добија узвишени, готово сакрални, карактер. У оквиру афирмативних описа специфичне социјалне одлике Руса и Срба, може се ишчитати и једна Зелићева лична карактеристика, која је уочљива кроз читаво житије, а у којој он не види ништа погрешно, а то је среброљубље. Жељко Ђурић ову особину карактерише нешто блаже, те пише да је Зелић врло рано „показао способност да се за решавање својих 'логистичких' проблема обраћа правим особама“ (Ђурић 2015: 129). Зелић за особе које га финансијски помажу има само речи хвале, док за оне који то одбијају да чине нема разумевања, чак их и негативно карактерише. Он ову своју особину одлучује да оправда монашким позивом, и због тога не покушава да је спутава или преиспита. Тражи и узима (новац) кад год је у могућности, и мисли да му туђи ресурси припадају по неком природном праву, што се изузетно види и у следећем примеру, у којем описује свој одлазак „у Малу Русију, у Нову Србију, ђе [...] се бавио сву јесен и зиму до августа 1788. године, частећи се код генерала српскије: Чорбе, Хорвата, Пишчевића, Подгоричанина, Косанчића и друге многе госпоре српске и руске“ (Зелић 1988: 157).

Вратимо се ауто-слици, односно даљој продубљеној анализи представе Срба и српског у односу са Другошћу, у овом случају према француским обичајима. Зелић детаљно описује свој боравак у Паризу и свечаност коју је организовао Наполеон, а којој је аутор присуствовао. Њега чуди „како у толико персоне нико неће да напије у здравље домаћиново, који нас овако добро части“ (Зелић 1988: 449-450), те наставља објашњавајући да је то „обичај у нашем српском народу, а то чине и многи Талијанци“, а да тај „обичај не имају Французи“ (Зелић 1988: 450). Овај обичај је

окарактерисан као општа одлика у Срба, и Зелић неће да га се одрекне чак ни када његова здравица наилази на благи подсмех.

Када је реч о називу „Срби“ при приповедању о историјским приликама, Зелић нам представља косовски мит као реалност и узрок стања у садашњости, те прави паралелу између боја на Косову и Првог српског устанка:

„Истина, слава и слобода српскога народа, која више од 400 година на бојном пољу Косовом закопана лежи, почела се била у Србији подизати, но невјерност, неслога и нељубав српскије поглавара, која је била и на крвавом Косову у вријеме погибели светог кнеза Лазара Гребљановића, учинише те Србија опет потпаде под немало прво иго варвара“ (Зелић 1988: 252).

Потом о Карађорђу записује овако:

„Касно ће ти већ више доћи онаква срећа, и касно ће ти се родити други Црни Ђорђе Петровић [...] Но нијесу ми и то казивали како се до 70 невјерника и издајника договорило било, прије него што ће Србија пропасти, да погубе онако славнога витеза – који је био први узрок што се Србија подигла била, што се из лавовије уста избавила и што су Срби неколико година слободу уживали – и да изаберу себи другога поглавара, подобна Вуку Бранковићу, који је свога цара изневјерио“ (Зелић 1988: 252).

Особине менталитета српског народа, како позитивне, тако и негативне, врло су често приказиване у народној књижевности, а имајући у виду да се Вук Бранковић користи као метафора за издајника, јасно је да Зелић за извор својих уверења узима управо усмене творевине. Историјске прилике објашњава некаквом срећом и судбином, у коју уоквирује и особине српског народа у целини. Интересантно је приметити и да Османлије добијају епитет варвара, њихова власт се изједначава са лавовским устима, а нешто даље у тексту и са „неситом аждајом“ (в. Зелић 1988: 252). Нехришћани су по традицији били називани варварима, док се повезивање Османског царства и лава може пратити од народне, до ауторске књижевности (нпр. код Гундулића или Његоша). Аждаја је симбол демонског, а у предањима је често представљења као антипод хришћанству. Узевши у обзир приказ Срба и Османлија у овим цитатима, приметимо да је Зелић био изузетно инспирисан како усменом књижевношћу, тако и стереотипним особинама које су се посредством ње усталиле. Овакав приказ Другости имао је снажан ослонац и у европској традицији, која Турке тада дефинише као потпуну Другост и уљеза у хришћанској Европи. У овом смислу, требало би прокоментарисати и изјаву приповедача да „у Босни и Јерцеговини и Србији варају прости и слијепи српски народ“, а све „знајући каква је у Турској слобода и глупост оне њиове варварске гуверније“ (Зелић 1988: 247). У једном опису

се издвајају и особине српског народа, а још једном се истиче и варварска природа „турског“ народа.

У примерима које смо навели оцртава се могућност уочавања обрасца, када Герасим Зелић користи одредницу „српски“, што смо на почетку овог одељка већ нагласили. Надаље ћемо покушати да видимо каква је разлика између термина „српски“ и „далматински“. Више него једном Зелић користи пословицу „кад грми свак се себи боји“ и некад је назива српском, а некада далматинском пословицом. Ово нам говори да њему та дистинкција није сувише важна. Када прича о превеликим и прескупим прославама крсног имена наводи да се у њима огледа „безумије и слепота Далматинаца“, да се овако прославља „не само у непросвијештеној Далмацији, него и по други мјести: у Босни, Србији, Јерцеговини, Славонији и Кроацији“, те да „нигдје није[...] примјетио да који народ слави реченије крсније имена, него само српски народ“ (Зелић 1988: 224). И овај пример показује како термини „српски“ и „далматински“ срастају заједно. Издвајање само настаје у неколико случајева: када Зелић описује догађаје или обичаје са конкретно далматинског тла, када долази до сусрета са припадницима српског народа, како их Зелић доживљава, али који нису Далматинци, као и када је реч о интеракцији са Другошћу, у којој се прате Далмација и Далматинци као политички издвојени агенси.

Најпре ћемо анализирати први случај, како бисмо конкретним примером поткрепили своју истраживачку тезу, али и да бисмо разјаснили какав модел ауто-слике је заиста у питању. Зелић се у *Житију* представља као свештено лице посвећено ревномном извршавању дужности, што се може довести чак и у везу са просветитељским идејама. Наиме, Зелића нарочито узнемирују недоследност у поштовању црквених начела, незаинтересованост за (позитивне) промене и погубно практиковање обичаја које сматра заосталим и морално штетним. Тако нам аутор подробно описује обичај отимања девојака, који се практиковао из два разлога – када би женик био сувише сиромашан или када би девојчина породица била против удаје. Овај изузетно динамично и занимљиво описан обичај објашњава да је девојку најчешће било потребно намамити на одређено место, те отети, а уколико то не би било могуће, младожења „би скупио 10 или 15 момака, све самије својије рођака, отишао би ноћу с овима кући дјевојкиној и варварским начином отео би је из руку оца и матере, и одвео би је са собом“ (Зелић 1988: 223). Зелић, из своје перспективе, не одобрава овакав начин женидбе и назива га варварским, али би требало поменути да се овај обичај

одржао до веома блиске прошлости, те да је крађа девојке углавном била прећутно одобрена и од стране родитеља, те да би се све у кратком року лепо свршило тражењем опроштаја од девојчиних родитеља.¹³⁷ По помирењу, сведочи Зелић, настајала је прослава, о којој записује следеће:

„Овај се пир, на велику несрећу Далматинаца, како и сад, са великим трошком и убиством домостројителства чини. Ту се без мјере и без разлога, по пет, по шест дана дан и ноћ једе и пије. Ту се скупи скоро пол села: кум, преокумак, стари сват, барјактар, војвода, чауш, по два ђевера и остали сватови, сви рођаци, побратими, кумови, пријатељи, познаници и комшије, и дан и ноћ једући, а нагоницом и силом вино пијући – осим попова и калуђера и фратарара, који се трепљају често по селије, просећи милостињу – потроше и разоре све, што би могла цијела женикова фамилија њеколико мјесеци поштено и умјерено уживати. Зато да би могући женици учинили обичајни пир и весеље, убију вола, испеку по 10 по 15 брава и преправе 15 или 20 барила (акова) вина и ракије; а колико се закоље тука, кокошију, гусака, патака и голубова и колико се хљеба поједе и друге којекаквије од теста јела, то се не може ни избројити, и колико гостински и калуђерски коњи жита позобљу“ (Зелић 1988: 223-224).

Овај готово карневалски чин, иако Зелићу одбојан, открива читаоцу много о приватном животу далматинског човека. Ми сазнајемо и ко су биле званице, те какве су одлике и дужности добијале, али и да када није било у току ово, рећи ћемо, време ритуалне инверзије, људи су живели изузетно скромно. Набрајање хране доприноси детаљности обичаја, али и доживљају читаоца, али је и важно антрополошко сведочење о навикама у исхрани тадашњег становништва. Читаву ситуацију Зелић оцењује варварском, беспотребном, несмотреном и необузданом, а ове особине приписује – Далматинцима. Иако и сам представник ове регионалне групације, Зелић код себе не види ове карактеристике, али се не либи да их припише уопштено Далматинцима. Између редова се чита да себе сматра исувише просвећеним да би овако нешто могао да одобри. Наравно, требало би узети у обзир и Зелићев монашки позив, односно обавезу да поштује црквена правила. Она не укључују крађу и накнадно прослављање, већ низ обичаја у вези са црквом и религијом, попут веридбе, црквеног венчања и крштења.

Следећа, условно речено, категорија коју смо издвојили јесте сусрет Зелића као Далматинца са другим припадником српског народа, а она је такође у вези са претходно приказаном ауто-сликом. Наиме, на свом путовању у Русију, Зелић упознаје монаха Садота Ивковића, пореклом из Боке Которске, тачније из Херцег Новог, који га, при упознавању, назива „патриотом“ и „братором“ (в. Зелић 1988: 69). Наизглед, таква

¹³⁷ Ауторка је добро упозната са овим обичајем, о којем је из прве руке слушала од рођених бабе и деде, те сматра да нема потребе да обезбеђује додатне изворе у литератури који би ово потврдили.

врста одушевљења је обострана, два човека исте народности се налазе у туђини, и управо из овог разлога Зелић одлучује да Ивковића позове да путује са њим до Херсона (в. Зелић 1988: 68-69). Ипак, врло брзо се испоставља да је Ивковић преварант, а са тиме се Зелић издваја од овог заједничког назива „патриота“, и постаје Далматинац: „Ја, како чисти, срдечни и нелицемјерни Далматин, не познавајући духа лицемјерног, а особито неблагодарног Ивковића, повјеровам му и послушам га“ (Зелић 1988: 69), приповеда Зелић. За разлику од прошлог примера ауто-слике Далматинца, која је посве негативна, а од које се Зелић издваја, ова слика приказује простодушног, искреног и наивног Далматинца, са чиме аутор може да се поистовети. Приметићемо да Зелић себи врло радо приписује позитивне особине, или макар оне које се могу приказати у позитивном контексту. Ово није обавезан случај у креирању ауто-слике, јер није реткост да српски осамнаестовековни писци прихватају позитивне и негативне стране самоописивања.

Бока Которска и Бокелјани су приказани као још заосталији од Далмације и Далматинаца, те у причи о девојкама које беже од несрећне љубави, Зелић изјављује да се то „прије [његовога] духовног владања често и у Далмацији догађало“ (Зелић 1988: 321). Као и у претходном случају, Зелић жели да направи дистанцу у односу на ову блиску Другост, а користи прилику и да наговести како је Далмација остварила цивилизацијски прогрес под његовом управом. Нешто даље у тексту даћемо још неколико коментара на ауторов приказ Боке Которске, но за сада ћемо се и даље задржати на помену „далматинског“. На пример, у његовом чувеном разговору са Наполеоном Бонапартом, на цареву примедбу да је „мало задовољан с Далматинцима“ (Зелић 1988: 292), Зелић одговара: „Ваше Величество! Воопште Далматинци нијесу злочести, само је једно мало число било преварено од њиовије ближњије“ (Зелић 1988: 292). У овом случају се назив Далматинци намеће због разговора чија је тема политичка, а Далматинци се опет приказују као добри, али наивни.

Када говоримо о Другости унутар истога, српског народа, један од релевантних примера јесте приказ Војвођана, односно Сремаца. При путовању у Срем и фрушкогорске манастире, аутор се поставља као да постоји незанемарљива менталитетска и културолошка разлика између људи у Далмацији и оних међу које први пут одлази. По доласку у манастир Привину Главу, аутор нам дијалошки, врло сликовито, представља разговор са једним од монаха, касније ће се испоставити намесником манастира: „Ако оћеш, попо, штогођ фруштуковати (ужинати), а ти једи,

пак одлази с Богом, зашто смо ми сиромаси, нит' имамо доста хљеба за те, ни за коња ти сена и зоби“ (Зелић 1988: 26), и даље: „Чујем ја одговор некакав, но не разумем га, ваљда је било њемачко *херајн* (унутра)“ (Зелић 1988: 27). Зелић показује потребу да читаоцу објасни појмове попут „фруштуковати“ и „херајн“, који су за њега необични и на подручју са кога долази нису у употреби. Истина, оба израза потичу из немачког језика, а одомаћили су се на простору Војводине због вишедеценијског, односно вишевековног суживота Срба и Немаца. На даљем путовању кроз Срем, по великом невремену, Зелић записује да дозива људе из оближњих кућа речима „О, домаћине!“, те да му падне „на памет да Сријемци можебити не знаду што ће рећи 'домаћин', и почне [...] звати: 'О газда! о газда!'“ (Зелић 1988: 30).¹³⁸ Овај детаљ се данашњем читаоцу може учинити чак и комичним, јер су обе речи врло јасне и у употреби су и данас, али је из истраживачке перспективе интересантно да се Зелић пита да ли Сремци знају једну такву (једноставну) реч. Он их збиља доживљава као Другост, иако их сматра својим сународницима, што се потврђује и наставком својег позива за помоћ, у коме се представља као „страни један путник и јошт свештеник“ (Зелић 1988: 30).

Још једна Другост коју нам Зелић представља јесу Бокелји, и њихова основна карактеристика, а и разлика у односу на Далматинце, јесте то што су од њих заосталији¹³⁹. Зелић уопштено записује да су Бокелји „славни и оружју храбри“ (Зелић 1988: 318), а прави и дистинкцију „с народом самовласним црногорским“. Ипак, по окончаном сукобу са Бокелјима, Зелић им приписује још неколико карактеристика: „У свијем народи у Европи, куд сам ишао, видио сам да има свуда понешто зла и сљепоте, но није да се чини што је у Боки Которској и Црној Гори“ (Зелић 1988: 320). Овај острашћени коментар није усамљен у Зелићевом приповедању, а врло јасно одражава ауторову (индуктивну) методу излагања, засновану на томе да менталитет једне заједнице тумачи на основу скромних личних искустава, те да конфликтне ситуације упрошћава и објашњава како би ишле њему на руку (да подсетимо, есенцијализација и генерализација су неки од најучесталијих принципа стварања стереотипа).

¹³⁸ Аутор сведочи и о сусрету са Немцима са којима није успео да се споразуме, мада је знао немачку реч за манастир – Kloster (в. Зелић 1988: 30). Интересантан је и детаљ, у којем Зелић објашњава да Немци српски називају „рачки или расијански“ (Зелић 1988: 30), што показује да њему тај назив није био уобичајен.

¹³⁹ Један од примера за ово је народни обичај за који Зелић тврди да се практикује у Боки, Црној Гори и Албанији, по којем се заручују деца од 5-6 година, а понекад и док су у мајчиним утробама, што он сматра изразито заосталим, и овога се обичаја грози (в. Зелић 1988: 320).

Зелић у Боку путује као представник високог свештенства и стога замера свештеним лицима што немају одговарајући изглед, јер се на први поглед не разликују од световних лица, а носе и оружје, на шта бокелски свештеници одговарају да за нарочита одела немају довољно новца, те да је то код њих обичај (в. Зелић 1988: 316-317, 319). Ово Зелић користи као још један пример опште некултивисаности народа на подручју Боке Которске. Требало би приметити да Зелић нема универзалан назив за праославну цркву, те да је каткад назива „восточном“, „греческом“, те пише о обећању генерала Дандула „да ће илирици (греци) добити савршену слободу у закону, и да ће восточни гречески пароси добити опет своја права“ (Зелић 1988: 266). Врло је занимљиво ово мешање назива, нарочито у погледу коришћења религиозних и националних ознака. Тако се Илири изједначавају са Грцима, односно верницима источне, грчке православне цркве. Свакако да су ови називи били устаљени и да је било јасно на шта се односе, али и даље треба приметити да још увек не постоји јасна потреба издвајања нација, и одвајања вере од нације.

Зелић такође приповеда о томе да је „један консилијер од говерна“ (Зелић 1988: 461), аустријски, дао примедбу да су „попови по Далмацији неуредни и непросвјешчени ињоранти“, што је у потпуности у складу са представом о Источној Европи из западне перспективе, на шта му Зелић разумно одговара: „Како ће они бити учени и просвјешчени, када има више од 150 година да под владањем Венецијанске Републике нијесмо никада имали до данас епископа ни семинарија нити школа нормалније, ће би се могли учити и просвијетити и клер у ред поставити?“ (Зелић 1988: 461). У истом маниру, аутор записује да падре Паул, који је писао историју Далматина и Бокелана, истиче њихову храброст, али и мишљење да се они „имају држати у највећем непросвјештенију и мраку, и под најтежим игом, јер друкчије неће бити никако миран и и подложан, нит' ће се моћи њим владати“ (Зелић 1988: 317). На ово стереотипно идентификовање источноевропских „варвара“, Зелић даје још један одговор, сличан претходном:

„Сви просвијештени цари и краљи, и сви прави владјетељи народа свог желе и старају се просвијетити своје подложнике, како и родитељи своје чада, да могу знати шта је дужност прама Бога, прама свог законог краља, прама своји родитеља и прама свог ближњег, и за ово просвјештеније народа и поданика расточе цари небојено благо, установљавајући школе и семинарије, а упоменути мудри теолог учи своју републику, да јој поданици остану у најдубљој и вјечној помрчини и непросвјештенију, подобни народу идолопоклоническом у царству хинеском, у Индији, ће сасјед сасједа убија, брат брата роби и један другога крв пролева и пије, што се често догађало и у Далмацији, а сувише у Боки Которској“ (Зелић 1988: 317).

Премда се овакво размишљање чини логичним, што делом и јесте, и врло лепо приказује Зелићеве просветитељске афинитете, не би требало занемарити други део исказа. Кина и Индија представљене су као дивље, варварске земље, а додаје се и да су такве некада биле Далмација и Бока Которска. Иако их никада није посетио, Зелић је сигуран да тамо владају нечовечански закони, и тиме потврђује тезу да слике о Другима постоје „чак иако никада нисмо боравили у страним земљама и никада нисмо били у прилици да сами упознамо и процењујемо колико су одређени типови репрезентативни за одређене народе“ (Гвозден 2001: 212). Зелић практично чини што и падре Паул. Оцењује две земље нецивилизованим, оне су за њега немају ништа заједничко с „његовом“ Европом, јер то је Оријент или најтачније речено – потпуна Другост. Он границу туђег и дивљег помера даље од свог станишта, а за пример узима оно што сматра непознатим, а тиме и опасним. Управо је ово један од доказа за Другост која се измешта по потреби. Он такође, будући да је и сам Далматинац, свој завичај лишава такве карактеризације, те сматра да је нецивилизованост ипак ствар прошлости, односно да су Далмација и Бока Которска превазишле фазу кантовске инфантилне непросвећености, прикључивши се напредним западним народима.¹⁴⁰

Испреплетаност вера и народности

Једном од врло значајнијих ауто-слика у Зелићевом *Житију* може се сматрати слика цркве, јер је сам аутор део црквене заједнице и своје поступке најчешће објашњава у складу са својом позицијом и дужношћу у цркви. Ова ауто-слика је хетерогена, па се, са једне стране, благонаклоно гледа на ревност верника и (углавном) појединих свештених лица, док се, са друге стране, и цркви и верницима приписују и негативне особине. Најчешћа замерка која често прераста у генерализацију јесте недовољно поштовање црквених правила, примера ради:

„Путујући овако од цркве до цркве, налазио сам по њекијем мирскијем парохијама така бешчинија, која је стидно и једноме човеку казати а камоли у књигу ставити; зато, их ја овдје и премолчавам“ (Зелић 1988: 221).

¹⁴⁰ Приметимо и детаљ којим се Бока још једном ставља у положај подређен Далмацији, Зелићевим сведочењем да је наведеног варварског понашања више било у Боки.

Ово није једини пример оваквих назнака понашања,¹⁴¹ а као најчешћи разлог се наводи да недоследности проистичу из следећих разлога:

„[...] из непросвјештења и незнања. А не може им се ни за зло примити, зашто нити знаду што је дужност свештеническа, нити што је црква, што ли олтар, што ли сосуди црковни, проскомидија, света трапеза, одежде и друге утвари црковне; а ово не зна зато, зашто до данас у Далмацији школа није видио и да се у њима могао научити. И кад би и било школа, опет није књига о должности свештеничкој у којима би то стајало“ (Зелић 1988: 222).

Зелић, у просветитељском маниру, проблеме доследно приписује општем незнању, недостатку образовних институција и књига, што нам јасно показује, да премда пише у 19. веку, његове искуствено тумачење друштвених проблема је културолошки много ближе 18. веку.

Са друге стране, оно у чему је ауторов народ уједињен у Далмацији, јесте противљење унијаћењу. Овај проблем се у *Житију* представља горућим, што је јасно и у делима наших других мемоариста, али посебно суморан утисак остављају Зелићева сведочанства, стога што је он свештено лице православне цркве с угроженог подручја. Док су Турци потпуна Другост, којој се приписује варварство и суровост, дотле се римокатоличанство и покушаји унијаћења сматрају (зло)делом лукавих, притајених непријатеља. Зелић опширно објашњава, како начине којима се служе Бенедикт Краљевић и његови саучесници да православне вернике приволе унији, тако и разлоге због којих сматра да унија није добро решење (в. Зелић 1988: 380 и даље). Нека од тих средстава јесу и довођење католичких учитеља, који би ученике учили вери, потом спајање православног и католичког гробља, како би се показало да нема разлике међу православцима и католицима.¹⁴² Народ се овим покушајима оштро опире, Зелић наводи да је у „вјероисповједанију своме тврд, непоколебим и сталан, и најпосље, примјечавајући да он из неког предрасутка ни на турски закон ни на саму смрт толико не мрзи колико што мрзи на све оно што се називље унијатско“ (Зелић 1988: 422). Живот под Турцима и турским обичајима, чини се, не представља претњу по верски идентитет, док је унија литургијски превише слична православљу, те постоји

¹⁴¹ Један од примера које Зелић наводи је и склапање недозвољених бракова између особа повезаних крвним сродством (инцест), које се, пошто је био забрањено у Далмацији, спроводило у црквама на територији Турске (в. Зелић: 1988: 222-223).

¹⁴² Моница Фин, говорећи о штампарији Димитрија Теодосија у Венецији, пише да је, према неким историографским подацима, Млетачка република подржала штампање књига и њихову дистрибуцију у Далмацији и на Балканском полуострву да би допринело, „у договору са римском куријом, унијатизацији Срба из Далмације, као и да умање политички утицај Русије, главног партнера у књижевској трговини за православно становништво региона“ (Фин 2015: 159). Она наводи и мишљење да је „искорењивање православља у Далмацији било [...] одувек жеља папске столице“ (Фин 2015: 160).

могућност да га у потпуности замени и искорени, и то не само у верским обредима, већ и у традицији и обичајима, што ту не тако различиту Другост чини још опаснијом. Зелић због тога доспева и до једне врсте заточења, када му није допуштено да напусти Беч, а потом Будимпешту.

Нетрепелјивост на релацији православље – римокатоличанство читава се и када Герасим Зелић описује Дубровник. Он наводи да је Дубровник населио српски народ, те да се и данас тамо прича српски, док виши слојеви користе италијански језик (в. Зелић 1988: 307). Потом наставља да приповеда о историји Дубровника, али и о историји цркве, где наводи да су Дубровчани најпре били православне вере,¹⁴³ па су једно време заједно опстајали источна и западна црква (в. Зелић 1988 307 и даље), али да су се временом Дубровчани приволели католичанству, и то из једног крајње занимљивог разлога – католичка црква их је ослобађала поста (в. 1988: 307-308). Треба приметити како о оваквом развоју догађаја Зелић прича са извесном сетом, те записује да је реч о „раздјеленију двије родније сестре, то јест источне и западне цркве“ (в. 1988: 307), док је када се говори о унијаћењу много оштрији. Зелић наставља тврдњом да од потпуног преласка Дубровчана у католичанство, расте нетрепелјивост према православним верницима, толико да им се чак и забрањује ноћење у граду¹⁴⁴ (док је то Турцима и Јеврејима дозвољено) (Зелић 1988: 310).¹⁴⁵ Овакав поступак Зелић закључује речима:

„Тако су вољели Дубровчани оне у крилу своје трпљети који су им Христа распели и мучили, и који су закону њихову највећи непријатељи, неголи оне с којима су једног подрекла, који онога истог Бога во тројице вјерују кога и они и с којима један језик имају, и будући једне славеносерпске нације“ (Зелић 1988: 310).

Иако, како смо већ навели, Зелић види опасност у унији, он не успева да прочита могућност исте врсте механизма у Дубровчанима католичке вере. Увек треба узети у обзир и историјске околности који су до таквих одлука и поступака, односно евентуалних предрасуда доводили. Неспоразуми и сукоби оваквог типа нису се

¹⁴³ У прилог овој тези наводи пређашње име Дубровника, као и познату историјску чињеницу да је Дубровачка република сваке године издвајала извесну суму новца за манастир Хиландар (в. Зелић 1988: 308).

¹⁴⁴ Он наводи и пример да су на почетку 17. века Дубровчани дозволили неколицини православних избеглица да се населе више града, али им „у граду [...] није слободно било нипошто окућити се. Штавише, није им слободно било трговати у граду нити једну ноћ у њему преноћити“ (Зелић 1988: 311).

¹⁴⁵ О истој врсти нетрепелјивости Зелић пише и у случају Пољака, када записује: „Пољаци су нашем закону пријатељи исто како и Рагузани, сирјеч Дубровчани, док су имали своју републику, који нијесу могли трпљети христјанина источне цркве нити једну ноћ у граду који да преноћи“ (Зелић 1988: 413-414). Ипак, док се дубровачка „нетрепелјивост“ може пратити до српског народа православне вероисповести, у случају Пољака, овакав став пре ће бити у вези са Русима и историјским несугласицама у којима су се два народа много пута нашла.

дешавали само на релацији католичанство-православље, већ и унутар православља, што нам показује да се Другост јавља на најмање назнаке различитости. Конкретно, говоримо о односу између грчког, српског и бугарског, односно словенског православног свештенства. По доласку на Свету Гору,¹⁴⁶ Зелић среће грчке монахе. Не знајући грчки језик, не успева са њима да оствари комуникацију, што за последице има следеће:

„У даљем разговору каже ми и то да су једни од оније калуђера говорили да сам нијем, други да не знам никаква језика, а трећи да је карао све ове, по грачески, говорећи: 'Оставите сиромаша човека; не видите ли да је то Бугарин дебеле главе?' Кад сам ово од старца разумио, мало нијесам од стида упао у земљу, и смислим да пођем у каква пустињака и да будем у њега који мјесец, да покушам: јесам ли растове дебеле главе, као што гордељиви Грци с овијем ријечма укоравају свакога Србина и Бугарина“ (Зелић 1988: 80).

Аутор додаје да жели да научи „грчески, који је језик лијеп и слadak, али и трудан за научити га, а особито човеку од 30 љета, још који ни доста трошка нема у кеси, да чисто и совершенно научи“ (Зелић 1988: 80). Из примера је јасно да је успостављена извесна хијерархија, коју Зелић признаје, иако му се не допада. Док са једне стране имамо сведочење да се „Бугарин“ назива погрдно, те да му се замера непознавање грчког језика, у речима „оставите сиромаша човека“ се може прочитати и некаква ограниченост и подразумевана заосталост. Чињеница да се око Зелића калуђери окупљају како би га посматрали, те му се заједно подсмевају (в. Зелић 1988: 80), ствара атмосферу неког комичног, циркуског или призора из зоолошког врта. Са друге стране, Зелићев одговор на овакве коментаре показује да он не осуђује овакво понашање. Напротив, он се стиди и одмах жели да се осами и научи грчки језик, како би могао да буде део оваквог друштва, те да покаже да он није тај за каквог га сматрају.¹⁴⁷ Зелић сведочи и да Грци овако описују сваког Србина и Бугарина, и због тога их назива гордим, а нешто даље у тексту сазнајемо да је овај назив резервисан за „све славне народе: Србе, Русе, Бугаре, Крајице, уједно, 'Волгаре хондро-ћефале““ (Зелић 1988: 89). Сliku (првенствено) Срба и Бугара коју гаје Грци, а коју нам приказује, аутор подупире и исказима о њиховом неповољном положају, који је узрокован постојањем само грчких епископа. Тачније речено, ови народи у турској царевини често немају свештеника који би их исповедио на њиховом језику, што доводи до малверзација. Зелић наводи да су Срби и Бугари у двоструко неповољном положају јер „горе међу двије ватре“ (Зелић 1988: 76), односно са једне стране трпе

¹⁴⁶ О Зелићевој посети Хиландару види: Хафнер 2001: 101-113.

¹⁴⁷ Он у томе и успева, што подстиче Грке да се пред њим застиде (в. Зелић 1988: 82).

притисак од стране грчког свештенства, а са друге од турских власти. Наводимо пример који осликава наведено:

„Ови епископи имају код сваке цркве свога свјетскога епитропа, такође Грка, и осим што за вјенчање и крштење преко мјере ишту, пишу јошт којекакве клетве и проклињу народ ако неће скупити толико и толико кеса [...] Ове клетве пошљу својим епитропом, то јест намјесником, а ови ји на највећи празник после литургије прочитају у цркви и преко толмача народу раскажу. Народ, бојећи се клетве црковног архипастира свога, онолико кеса скупи колико је расказано, и пошље не би ли ји клетве опростио и благослов добио“ (Зелић 1988: 84).

Наведени пример потврђује већ установљену хијерархију, која се заснива на вери и сујеверју. Са једне стране, грчки свештеници имају немилосрдан однос према онима које сматрају потчињенима, док са друге верници изражавају послушност. Није занемарљива ни чињеница да постоји језичка баријера, која непознато још више удаљава јер са њим не може да дође до разговора и разумевања, већ се све обавља преко посредника. Ова хијерархија своје корене може потражити и у историјским околностима тога доба, а не само у чињеници да су се баш грчки свештеници нашли на тим позицијама. Са једне стране, у Цариграду је столовао грчки „фанариотски“ патријарх, који је поседовао највећу моћ међу свештенством. Са друге, грчка историја и традиција која сеже од антике, преко Византије, до савремености, односно турског ропства, могла је такође обезбедити грчком свештенству хијерархијски и културолошки повлашћени положај. Грци су могли своју осиноност темељити на православној вери која је потекла управо из Византије, те на свештеним књигама које су испрва у највећем броју писане на грчком језику. Треба се осврнути и на деветнаестовековни Запад, који баш у то доба, креирајући Источну Европу, бајроновски занесено одлучује да из ње издвоји Грке, сматрајући Грчку колевком западне цивилизације, а остатак конрадовским „тамним“ деловима континента. Имајући у виду колики је утицај европска литература имала на српске мислиоце, књижевнике, или образоване људе уопштено, укључујући Герасима Зелића, очекивано је да је такав утицај постојао и на просторима на којима је обитавало грчко становништво.

Но, ово не представља целовиту слику о Грцима. Када се нађе у Цариграду, позиције се значајно мењају, јер се појављује једна заједничка Другост, да не кажемо, заједнички непријатељ – Турци. Један од добрих увода за поменуто, може бити следећи цитат:

„Ја ји погледим, на њово одијело, зачудим се и рекнем: 'Толико милостиње носите, а који вас не зна, волио би вама милостињу удијелити.' На то ми одговоре: 'Ми би могли носити и скерлетне и свилене аљине, али не смијемо од Турака“ (Зелић 1988: 84).

Наведени пример читава најпре страх од Турака и могућност да они присвоје нешто што им не припада, што узрокује понашање као што је прикривање сопствене имовине. Овакво осећање се читава и када се Зелић среће са Турчином на уском прелазу, где на крају Турчин завршава у блату. Аутор записује да га после тог догађаја сустиже Грк, који жели да зна одакле је, на шта Зелић пита због чега га то интересује. Грк одговара:

„Зашто сам видио када сте бацили онога Турчина у блато и видим да сте страни човек, а да не знате што су Турци; јер да вас је био онај Турчин убио, ко би вас могао повратити. Видим и то да сте свештеник вјере наше грческе, зато сам трчао за вама, да вам кажем да други пут то не чините“ (Зелић 1988: 94).

Човек добронамерно жели да упозори Зелића, али и да му каже да је овога пута имао среће. Речима „не знате што су Турци“ он сажето објашњава каква заправо опасност вреба припадника друге вере, у овом случају свештеника, у Цариграду, где власт имају управо они. При опису самог опасног догађаја, Зелић објашњава да „Турчин тај имађаше за појасом јатаган и два пиштоља сребром окована, као што и сваки Турчин тамо оружје носи, јер је оно турски бог“ (Зелић 1988: 94), те закључује, из перспективе из које се приповеда, да се није тада требало тако играти животом „у граду међу варварима“ (Зелић 1988: 94).

Иако се аутор ограђује, те наводи: „Ово је само једна басна, коју прости Грци приповедају и мисле да је истина, нити ја ово могу вјеровати“ (Зелић 1988: 90), он ипак преноси причу о змији у коју је „Леон Премудри, император грчки“ затворио кугу, а којој су потом Турци одсекли главу, јер су мислили да је ту сакривено благо, те наводи да је том „приликом куга изишла и зато нигда ова болест не избива из Цариграда“ (Зелић 1988: 90). Ова легенда не представља Зелићево мишљење, али веома сликовито преноси стереотипе о турској грамзивости и, уопштено, злоби, те директно окривљује Турке за постојање куге у Цариграду. Поменута прича се односи на стуб близу Аја Софије,¹⁴⁸ на коме Зелић покушава да прочита шта пише. Око њега се скупљају Турци, који не одобравају оно што ради, а сам сведочи да га је спасао само руски пасош.

¹⁴⁸ О посети Аја Софији, Зелић записује: „Ова је црква била сва изнутра написата фино и мозаично (као што су ми његи Грци казивали) и представљала је цијелу историју от Адама до Христа и от Христа до вознесенија, но то су последије проклети Турци све што су могли досегнути с кречом замазали и обијелили, осим њешто на кубами неба, што нијесу могли у висину доватити“ (Зелић 1988: 90). Он жали за оскрнављеном хришћанском светињом, а Турке назива „проклетим“.

Закључује: „И може бити прописаше ми ђе сам инострани и невјешт њиову обичају и варварству“ (Зелић 1988: 92). Описивање Турака као варвара је готово неизоставно у Зелићевом приповедању, и чини се да је такво мишљење толико урезано, да га он спомиње готово успутно.¹⁴⁹ Тако чак уместо речи попут „Турци“, „турска војска“ или слично, користи метафору „варварско оружје и сила“ (Зелић 1988: 310), за коју је без икаквог додатног објашњења јасно да се односи на Турке. Када пише о руском освајању Крима, наводи следеће: „Лијепо ји је Потемкин примио, и овђе сам видио великије церемонија од оније варвара, но које не заслужују да се подробно опишу и вријеме, а и папир губе“ (Зелић 1988: 67). Турци, односно у овом случају Татари,¹⁵⁰ нису варвари само када долази до сукоба или непријатних ситуација, већ и када практикују своје обичаје или само одају некоме почаст. Такав народ и култура, по Зелићевом мишљењу, нису довољно вредни да би се подробније разматрали. Језерник износи тезу да је прича „о 'турском варварству' била [...] само елемент у настојању Балканаца да дефинишу себе као Европљане, то јест цивилизован народ“ (Jezernik 2007: 110), а да је Исток „синоним прошлости и заосталости“ (Jezernik 2007: 110).

За улице Цариграда аутор-путописац наводи да наликују венецијанским, али и да су „много нечисте, зашто турска полиција не набљудава тако чистоћу као полиција другије европејскије градова“ (Зелић 1988: 74). Нечистоћа се приписује турској природи и ставља се у контраст са европским вредностима, наново у складу са креирањем слике о Другом, где се у овом случају, Зелић поистовећује са позицијом Европе, те погрешном сматра оно са чиме се сусреће у Цариграду. Ипак, детаљи откривају да опозиције нису биле овако оштре. Није се све могло поделити на цивилизовано и варварско, добро и зло, насилно и мирољубиво. Тако Зелић записује

¹⁴⁹ О овоме сведочи и коментар о писму Венедикта Краљевића које је примио: „Видећи ја ово његово, подобно турском, насиље [...]“ (Зелић 1988: 362).

¹⁵⁰ Зелић, при даљем описивању овог догађаја, наводи следећу реченицу: „Нама' је Русија послала у Крмеју толико фамилија Руса, које су се населиле између Татара, да се науче језику турскоме, а Турци језику рускоме“ (Зелић 1988: 67). Као и у случају назива Србин, и, на пример, назива Далматинац, Турци и Татари су у неку руку синоними. Премда их испрва назива Татарима, Зелић наводи да говоре турским језиком, и одмах након користи назив Турци. Јасно је да Зелић сматра да су Татари део већег народа, турског, а да их овакав назив додатно објашњава и локализује. Зелић то не ради свесно, не покушава да разјасни ту разлику, већ произвољно користи та два назива, што сведочи о томе да, у време његовог писања, није постојала потреба за дистинкцијом, да прецизно ословљавање народа није било од нарочитог значаја. Говорећи даље о наведеном цитату, треба споменути и мишљење Жељка Ђурића да је „толеранција, а особито верска толеранција, чврста је тековина Зелићевог менталитета“ (Ђурић 2015: 106), што јесте у највећој мери тачно, али Ђурић за ову тврдњу као пример наводи управо поменути цитат. Према нашем мишљењу, Русија на Крим шаље руске породице не (првенствено) са циљем успостављања толеранције и добросуседских односа, већ да би учврстила своју власт, навела становнике Крима да науче руски језик, а тиме и да се лакше повинују руским законима, а, сасвим могуће, и да би асимиловала бар део становништва.

интересантан пример суживота и преплитања свакодневног живота. При првом сусрету са патријархом, записује да су и патријарх, и сви око њега пушили, те да је и он то морао да чини, да не увреди патријарха, иако није волео дуван (в. Зелић 1988: 75). При последњем, наводи да га је патријарх Гаврил „с кафом и табаком послужио, које је у Грка и Турака највиша чест госту“ (Зелић 1988: 102). У литератури је већ много пута примећено да „у већини путописа са Истока налазимо опширне описе јела и понашања за столом“, који „дају изузетно упечатљиву представу о разликама између источњачког и западњачког начина живота која је више подстицала него што је задовољавала машту читалаца“ (Jezernik 2007: 49). Премда Зелићев опис у овом случају није преопширан, он ипак истиче разлику у односу на Европу где култура испијања кафе и пушења дувана није била у тој мери распрострањена. Треба приметити и да слике турског народа које можемо наћи код Герасима Зелића одговарају „клими“ онога времена. Под утицајем просветитељских идеја, интензивирала се представа о турском деспотизму, као и о муслиманској вери која је „фанатична и нетрпељива“ (Todorova 2006: 138). Зелићева позиција је, у односу на путнике западне Европе, специфична. Као православни Србин, који је свестан како живе његови сународници у Османској царевини, он своје оцене заснива на пређашњим искуствима. Ипак, чињеница је и да се православна вера код Срба и других народа на Балканском полуострву задржала и после вишевековне турске владавине, што може, бар донекле, сведочити у прилог верској толеранцији турских власти.

Осим турског народа, као највећу Другост Зелић читаоцу представља Јевреје и Калмуте, народ који живи у Русији. Приметићемо најпре да ни турски, а ни два поменута народа нису припадници хришћанске вере. Имајући у виду да су Турци били европским народима и чести ратни непријатељи, а великом делу Зелићевог народа и они под чијом влашћу су принуђени да живе, негативна слика о Турцима је прилично јасна и њени извори нису опскурни. Када је реч о друга два поменута народа, ситуација је нешто другачија. Најпре сагледајмо какав приказ Јевреја у свом делу даје Герасим Зелић. Он о њима пише на путу до Русије, онда када се са њима сусреће. У зависности од дешавања приликом сусрета, варирају и његови описи Јевреја. Онај толерантнији став писца према Јеврејима запажа се када припадници ове заједнице траже новац при преласку моста. Зелић записује да ово није необично, те да је то пракса и код других европских народа, али да је он поседовао печат пољског краља, који му је гарантовао несметан пролазак без плаћања путарине. У овој епизоди нам је интересантно неколико

момената. Најпре, описује се како Јевреји узимају у аренду земљиште од пољских властелина, што нас подсећа на чињеницу да они нису имали права на земљишне поседе, но на закуп, очигледно, јесу. Даље, иако плаћање путарине постоји и на другим местима, Зелић наглашава да је свугде прошао без ове обавезе, само не код Јеврејина, што само по себи није отворено исказивање негативног става, али јесте извесно негативно издвајање локалне заједнице на основу њихове вере, односно Јевреја од (источноевропских) хришћана. Због ове ситуације Зелићев преки кочијаш туче Јевреје, а Зелић је приморан да се обрати пољском властелину, да не би добио некакву казну, и објашњава да је властелин „испсовао и изградио оне Чивуте што се више могло“ (Зелић 1988 :167). На почетку ове епизоде, Зелић користи назив „Јевреји“ и сталожено објашњава ондашње прилике, но када неспоразум на мосту прерасте у конфликт, приповедач се опредељује за (погрднији) колквијални термин „Чивути“. Зелић не може до краја да остане сталожен, и премда, како смо рекли, не бележи ништа експлицитно негативно о „чивутској“ наплати путарине, ова нетрепеливост успева да продре већ у прву вербалну назнаку сукоба. Радомир Ивановић препознаје овај део као хумористички пасаж „при чему је [...] дошао до изражаја пишчев антисемитизам“ (Ивановић 2002: 38). Негативан однос према Јеврејима је очитији у другој епизоди, која нам се чини још погоднијом за анализу:

„Ове крчме држали су понајвише Жиди, и то ми је било најгоре, јер ови у суботу никад не имају огња, нит' врућа јела, него би себи ова у петак јошт за сунца скували и преправили, а после ватру за[пре]ћали. Тако би сваке суботе, путујући кроз Полонију, живио без икаква варива врућа. *Једва сам чекао да дођем у Русију и да се избавим конака и смрада чивутскога* (мој курзив, Д. Т.), а особито гада (ушију), који миљаше по нама као мрави, и којима све постеле бијау напуњене и натучене“ (Зелић 1988: 115).

Могло би се рећи да чињеница да суботом није могао да једе топлу храну можда и не заслужује Зелићеву оцену „најгоре“, а на ову непријатност придодати су и нехигијенски услови у крчмама. О слици „прљавих“ Јевреја пише и Луси Давидович (в. Dawidowicz 1986: део 1, поглавље 1, пасус 57), а безусловне услове у тадашњим крчмама, било јеврејским или другим, можемо наћи у небројеним описима, што страних, што домаћих аутора тога времена, примера ради код Симеона Пишчевића (в. Пишчевић 1963: 154). Ипак, чини се да основне замерке у овом опису нису неадекватна храна и хигијена, већ чињеница да суботом Јевреји одмарају, и да без преседана то поштују, а да хигијена произилази од „чивутског смрада“, односно некакве нечисте природе гостионичара. Овакав опис, за разлику од првог примера о коме смо расправљали, недвосмислено приказује каквом Другошћу Зелић сматра Јевреје. Он за

туђу религију нема довољно разумевања, и он њихове поједине обичаје изједначава са фанатичношћу,¹⁵¹ док са друге стране ипак признаје да би волео да се и хришћани угледају на њих у овој врсти побожне доследности (в. Зелић 1988:115).¹⁵² Но, то је и једино позитивно што је према Јеврејима усмерено. Важно питање за нашу анализу јесте и одакле овакав антисемитизам потиче. Његови корени нису само у сукобљености између јеврејске и хришћанске религије, они су врло актуелни за Европу тога доба. Иако би се очекивало да су религиозна осећања основа за конфликте, они су најчешће настајали из економских разлога (в. Staudinger 2006: 315-316). Како је на подручју Европе хришћанска заједница била доминантна, тако је могла да захтева већа права на основу конфесионалне разлике, али и да креира стереотипе (којих је засигурно било на обе стране), помоћу којих би могла да оправда своје становиште. Већ смо утврдили да позиција моћи игра велику улогу у формирању, али и одржавању стереотипа. Додајмо и да Тодоров сматра да се антисемитизам „погрешно сврстава у класичан расизам“ (Todorov 1994: 104), јер Семити не поседују „видљиве зајединичке карактеристике“,¹⁵³ те да је то „чисто културна дискриминација (религије, обичаја итд.)“.

Следећа Другост коју смо поменули јесу Калмути, народ који живи у руском царству. Зелићев опис Калмута вреднујемо као један од најуспелијих и најзначајнијих са антрополошке и етнолошке тачке гледишта. Опис почиње романескно. Присутна је рецепцијски привлачна динамика у излагању, јер писац постепено и све конкретније открива шта испред себе види, што наводи читаоца да пажљиво следи радњу. Уводи се извесна асоцијација на егзотичност следећом реченицом: „Кад смо дошли близу њи, пожелим видити онај дививиј народ и њиово живљење; зато се свратим у њиову варош, ђе вијаше више од хиљаде чадора“ (Зелић 1988: 153). Први Зелићев утисак – шатори, а не грађевине на које је навикао – наводе Зелића да калмутски народ одреди као „дививиј“. Објашњење тече и даље и то опаском водича да „они коњско месо неварено и непечено једу, а који пут и људско месо употребљавају“ (Зелић 1988: 153). Аутор наводи да кочијашу није поверовао, али већ у следећој реченици набраја чиме су све наоружани, те какав је план одбране (в. Зелић 1988: 153). Следеће што Зелић примећује

¹⁵¹ О овоме сведочи објашњење да Јевреји суботом не би спасавали ни сопствени дом, а ни себе, у случају неприлике (в. Зелић 1988: 115).

¹⁵² Нарочито посвећеним сматра Јевреје „у Турској, у Цариграду, Солуну и Смирни“, док „Чивути у Австрији, Францији, Талијанској и Милану нису тако као пољски и турски“ (Зелић 1988: 115).

¹⁵³ Тодоров додаје и да одакле проистиче „потреба да под нацистичким режимом носе жуту звезду: иначе, како би се распознавали?“ (Todorov 1994: 104). Напоменућемо и да такво обележје није настало у нацистичкој Немачкој, већ да је забележено већ од 13. века. „Gelber Fleck“ („Gelber Ring“) представљало је ознаку коју су Јевреји били у обавези да носе, како би се разликовали од хришћана (в. Staudinger 2006: 321).

јесте да су деца без одеће, те да она старија ипак имају понеки одевни предмет, што он сматра да може бити због врућине или сиромаштва. Овај детаљ наводимо да бисмо већ овде могли да приметимо како Зелић покушава да непознато дефинише и објасни. Следи реченица која дочарава први сусрет и утисак: „Дивјаци се све више и више скупљаше, и грнуло је било око мене више од стотине, које ме је мало било и уплашило. Гледамо ми у њи, а они у нас, и говоре нешто по своме језику, но ко ће ји разумјети?“ (Зелић 1988: 153-154). У тренутку када осећа страх, Зелић их не назива именом, Калмутима, већ „дивјацима“, јер он у том тренутку види претњу, а не њему страни народ. Треба приметити и његову опаску о језику „ко ће ји разумјети?“, нарочито у односу према грчком језику, који смо имали у једном од пређашњих примера. Док грчки одмах жели да научи, немачки тврди да слабо разуме (подсетимо се његове посете фрушкогорским манастирима), италијански течно говори, а служи се и руским, за калмутски има само овај коментар. Овај „дивљачки“ језик не изазива радозналост, нити жељу за знањем, већ само коментар да њих нико ни не може разумети. Они, као потпуна Другост, на други начин ни не могу бити узети у разматрање.

Напокон се међу Калмутима нађе и један старац који говори руски језик, а кога Зелић испитује о навикама овог страног народа, како живе и како се хране, на шта он разјашњава да је реч о номадском народу који живи од своје стоке. Старчево добро расположење охрабрује радозналог Зелића, који потом разгледа унутрашњост шатора, и као посвећени православни свештеник, обраћа пажњу на необичну религију Калмута и придикује како она није адекватна:

„Ја сам му довољно предиковао да сунце није Бог, него да је Божије створење, како и ми; и да је Бог невидими, који је саздао небо и земљу, море и све што видимо и не видимо: сунце, мјесец и звијезде и све што је гођ на земљи и на небу, а најпосле и човека; јест велики, свемогући и многостивни, који нам је дао разум (расужденије) и све ове ствари на услугу нашу, слъедователно, да се њему ваља клањати и њега за правога и ситинога Бога почитовати. Но он ми на све ово одговори да они за онога Бога не маре и не знају, кога не виде, него само за онога, то јест сунце, које виде. Цијели час предикао сам му, али све залуду“ (Зелић 1988: 154).

И на овом месту показале се корисним поређење Зелићевог опхођења са припадницима других вера. Њему до овога догађаја није ни пало на памет да било кога преобраћа, а на покушаје унијаћења је имао нарочито велике замерке, док сопствене мисионарске покушаје не сматра погрешним. Иако ни Турци ни Јевреји нису хришћански верници, њему су познате муслиманска и јеврејска вера и, иако се разликује од његове, он прихвата њихова постојања у свету. Са друге стране, паганска

веровања „дивјака“ му се чине потпуном бесмислицом и сматра да је нормално да им објасни зашто је тако, те му није јасно како је читав час причао, а није успео да их одврати од тога.¹⁵⁴ Ово се чини чистим примером односа цивилизованог Европљанима према нецивилизованим, недораслим дивљацима. Овакво понашање није изумео Зелић, оно је присутно у западној литератури, са којом се Зелић сусретао, а показује нам како Другост може имати велики број (не)очекиваних манифестација, чак и у записима верски (релативно) толерантног и образованог осамнаестовековног путника, попут писца *Житија*.¹⁵⁵

Зелићеву пажњу заокупља и жена необично дугачке и густе косе, чије су му се власи учиниле „као длаке од најдебљег коњског репа“ (Зелић 1988: 155), те наставља да се није чудило дужини косе већ му је „била за чудо онолика дебљина, као код лакта рука човеческа“ (Зелић 1988: 155). Нешто даље, Зелић се упушта у опис физичких карактеристика припадника овог народа:

„Ови народ није ни посве црн ни посве бијел, него је на подобије кестена. Главе су им округле, лице блиједо, усне како у људи, тако и у жена, дебеле, образи такође округли и пуни меса, а сви су у лицу једнолики тако, као да ји је једна мати породила, нити се може разазнати у лицу које је мушко, које ли је женско, него смо по одјејанију“ (Зелић 1988: 155).

Физички описи, а нарочито поређења са животињама такође су карактеристични за описе ових „полу-дивљих“ народа. Пажња се усмерава на различите аспекте физичког изгледа, од црта лица, до грађе и карактеристика делова тела. Као и многи други „истраживачи“ тога доба, Зелић истиче и неку просту доброту и слогу, „како што је у вријеме Авраамово било“ (Зелић 1988: 155), која недостаје његовом, цивилизованом народу. Оваква врста егзотизма такође је карактеристична за путника 18. века. Он у једном смислу завиди том племенитом дивљаку који је успео да очува вредности којих више нема у развијеном свету (в. Todorov 1994: 159). Сусрет се напослетку разрешава разменом дарова, у којој Зелић поклања Калмуцима хлеб, коме се они веома обрадују. Овакво расположење је логично, када се народ храни претежно месом и млечним производима, а Зелић и у томе види необичност, чак и комику, јер се у месту из кога он долази хлеб сматра основном намирницом.

¹⁵⁴ Говорећи о типовима путника, Цветан Тодоров издваја и *асимилатора*, који жели да измени друге тако да личе на њега (в. Todorov 1994: 328).

¹⁵⁵ Тодоров пише о лику доброг дивљака, који маха узима управо у 18. веку, а који у доброј мери одговара Зелићевом опису (в. Todorov 1994: 259-260, 264-285).

Узевши у обзир наведене описе и анализе те далеке и за писца врло егзотичне Другости Турака, Јевреја (Ашкеназа) и Калмута, можемо уочити да Другост варира и грана се у различитим правцима. Са Турцима и Јеврејима долази до сукоба, те на видело долазе њихове стереотипне негативне особине потакнуте емоцијама, док су Калмути толико страни, да се према њима не могу гајити емоције на основу претходних искустава или претходно прочитаног, усвојеног, наученог, али ипак постоји нека оквирна слика дивљака у коју треба генерализовати овај народ. Калмуци објективно нису показали никакве негативне особине, сусрет са њима је био пун новости и радозналости, али су они ипак означени као дивљаци, а можда је боље искористити и термин „племенити дивљаци“ (в. Гвозденовић 2018: 129), којима је просвећени Далматинац покушао да објасни шта је Бог. Идући све даље, чини се да се Зелић понаша према већ примећеним обрасцима западних путописаца, што доводи до даље стереотипизације, и готово никако до преиспитивања претходно стечених предрасуда.

Када је реч о „блиским“ Другостима, тачније о европским народима, описи варирају. Најпозитивније су представљени Руси, а чак се и припадници других народа по племенитим особинама пореде са Русима. Једна од карактеристика која красе Руса јесте већ помињано „странољубије“, која се приписује и Малорусима, односно Украјинцима (в. Зелић 1988: 63), а при сусрету са грчким епископом, Зелић закључује да „бијаше Грк прави, али добродјетелију и страннољубијем прави Рус“ (Зелић 1988: 60). Попут већ анализираниог српског страннољубља, и ово руско се јавља када Герасим Зелић добије неку корист, а нарочито ако је у новцу или материјалним добрима. О томе постоје примери на неколико места (в. нпр. Зелић 1988: 127) У другом примеру наводи да су „господа русијска страннољубива и богата“ (Зелић 1988: 134), те да је имао среће, јер „Бог зна какву би милостињу могао добити и све манастире и цркве у Далмацији књигама и ризама драгоцјеним могао одјети“ (Зелић 1988: 134-135). И у причи о милостињи која се сваке године од стране руског царства удељује манастирима у Светој Гори, Зелић истиче значај новца, па макар и због тога што служи „за моћи се искупљивати од ига варварскога“ (Зелић 1988: 135).

Друга карактеристика Руса коју изузетно цени јесте православље. Ово се нарочито показује када се у присуству Руса нађе међу Западноевропљанима. Конкретно говоримо о ситуацији када руски министар целива руку Герасима Зелића, иако је по важности далеко изнад њега (в. Зелић 1988: 298). Зелић записује да су се

Италијани и Французи овоме чудили. Читава ситуација је у неку руку представљена као победа православља над неправославним хришћанима, где је православцима вера изнад закона, док на Западу то више није случај. Присетимо се Зелићевог дивљења јеврејској ревности и његове жеље да се хришћани у том погледу на њих угледају. У овом случају, православна доследност је на вишем (геополитичком) нивоу, што код Зелића изазива осећање поноса. О сличном обичају говори и при сусрету православних свештеника, који се у Русији по устаљеном следу целивају, што му се такође веома допада (в. Зелић 1988: 124).

Када је реч о европским народима, осим Руса, који су представљени у позитивном и братски интонираном светлу, веома важно место у Зелићевом приповедању заузимају Италијани и Французи. Разлог за ово је јасан и једноставан. Зелић своје приповедање започиње док његовом домовином влада Венеција, односно италијански народ, потом се смењују периоди владавине Наполеона, односно Француза и Аустрије. Говорећи о Италијанима, односно Венецији, Зелићев став није хомоген. У Венецији борави неколико пута, али се у својим описима најчешће фокусира на архитектуру, што завређује оцену да је записао „ванредан опис Венеције, достојан најбољих туристичких бедекера“ (Ђурић 2015: 79). Док са једне стране поштује власт и заговорник је живота у миру, са друге стране није задовољан позицијом православне цркве у Далмацији. О овоме, између осталог, записује:

„Ваља да овде исповједим истину да су венецијански властитељи и принципи били посве добри и милостиви за своје подане, само што је ово њихово добро кварила и поцрњавала њека политика (од инквизитура самије от штата)“ (Зелић 1988: 125).

Један од примера за ову политику је и то што за читаво време венецијанске власти, православним верницима није било дозвољено да одаберу вођу, односно епископа, а постојала су и врло контроверзна мишљења о томе да тамошњи народ не треба образовати, како не био готов да започне било какав вид побуне (в. Зелић 1988: 317). Осим ових свакодневних несугласица које су се одигравале у околностима у којима је Зелић у Далмацији живео, за око запада и слика Италијана у тренутку када се Зелић налази на њиховој територији, на северу Италије, где се нашао на пропутовању до Француске. Он наводи:

„И да ми не буде овај добри вицецраљ¹⁵⁶ дао ове новце, не знам како би се био вратио и шта би се било догодило од мене, идући поштом кроз Италију, ђе су људи

¹⁵⁶ Jacques-François de Menou, baron of Boussay, Abdallah de Menou (1750 –1810). Интересантно је да је управитељ Венеције тада био француски генерал преобраћен у ислам.

несити и постилиони неблагодарни [...] Путовао сам ја по цијелој Европи на пошти, и возили су ме Крањци, Нијемци, Мађари, Пољаци, Руси, Французи; но циганије онаке нијесам ниђе виђео, као што је по свој Талијанској, јошт у онакој богатој земљи, која се море рајом земним нарећи“ (Зелић 1988: 278-279).

Овај пасаж нам је вишеструко интересантан, а на самом почетку анализе напомињемо да се чини да је изазван незадовољством, односно емотивним одговором на неповољну ситуацију, те стога мање обазрив и објективан. Зелић је незадовољан ценом превоза кроз Италију, стога закључује да су Италијани несити и незахвални, а потом их назива и Циганима. Са једне стране, приметимо да Зелић један утисак пројектује на читав народ. Италијанима приписује негативне епитете, без удубљивања у политичку ситуацију која је изазвала опште сиромаштво (дугогодишњи аустријско-француски ратови на тлу северне Италије). Он није покушао да сазна због чега је превоз у Италији тако скуп, те да ли се и у осталим гранама привреде или приватном животу Италијани понашају незахвално. Види само грамзиве људе, насупрот којих је богата земља, коју назива и рајем, што му се чини нелогичним. Са друге стране, требало би приметити и онај назив „Цигани“. Аутор га користи олако, не наглашава га нарочито, већ га користи као погодно језичко средство да објасни ситуацију у којој се нашао. Овај назив је синоним за оно претходно објашњено – грамзивост и незахвалност. Имајући у виду историју антиромских стремљења, где су они увек приказивани, а у складу са тим се и често налазили у ситуацији да буду маргинални део друштва, не чуди овакав Зелићев запис. Још једном долази до генерализације слике Другог, односно до употребљавања стереотипа као оправдања за насталу ситуацију. Ромски народ, који се разликовао од европских по начину живота, који је често био номадски, те по обичајима који европским нису били блиски, постао је стигматизован. Опстајући на историјској маргини, без сопствене државе, власти или војне силе, Роми су сврставани у нецивилизоване народе, који не заслужују поштовање чак ни просвећених осамнаестовековних путописаца. И Турци се често приказују у негативном светлу, али не постоји таква историја понекад врло суровог понашања према њима, чини се, из разлога што, мада представљају Другост, иза себе имају империју која им гарантује основна законска права. На крају ове анализе споменућемо и изјаву да су се Италијани најгоре понели, од свих европских народа са којима се на путовању сусретао, и приметимо да је и ова изјава емотивно инспирисана, имајући у виду изјаве о „руским“ и „пољским“ Јеврејима. Овакви примери говоре о субјективности (револтираног) аутора, што свакако не умањује вредност дела, напротив – мислимо да овакви пасажии представљају одлична места за анализу слике

Другог, те чињеницу да се стереотипи користе веома лако, у свакодневним ситуацијама.

На овом путу, Зелић нам доноси и причу „са друге стране“, односно како је он перципиран од стране тамошњег становништва. Наводи да му је било непријатно и да излази из куће, те објашњава да је то било зато што су за њим ишла многа деца, али и одрасли људи који су га загледали. Живописан фрагмент допуњује реченица да је „примјетио ђе стоје и чекају [га] жене на вратије с рукама од тијеста, које су оставиле мијесити хљеб и изишле гледати“ (Зелић 1988: 280). Овакви детаљи чине испричано веродостојнијим, укључујући и слику Другог, коју анализирамо. Аутор даље записује да мисли да је људима из Милана било необично што је носио „манторос, панокамилавку и крст“ (Зелић 1988: 280), те наставља:

„Њеки би говорили да сам грчки патријарх; други да сам арменски епископ, а трећи да сам Јеврејин; но овим би четврти у ријеч пали да Јевреји не носе крста: сви су пак мислили да ја не знам талијански говорити“ (Зелић 1988: 280).

Приповедање је закључио речима да се с децом спријатељио и са њима говорио, а да су се старији чудили томе што зна италијански.¹⁵⁷ Ова врста обрнутог вредновања, из Зелићеве перспективе, у њему изазива непријатна осећања, но то га не спречава да своје мисли износи без таквих обзира или пак да уопштено поразмисли о суђењу о личности на основу наочиглед видљивих црта. Јасно је да су становници Милана у православном свештенику видели куриозитет или, боље речено, Другост, те да су га зато помно посматрали. Они ни о православном свештенику, ни о грчком патријарху, нити јерменском епископу, чини се, не знају готово ништа, али их замишљају тако да би могли одговорати Зелићевом изгледу. Они у њему виде страну и необичну личност, која се издваја, привлачи пажњу, али која, судећи по Зелићевим речима, засигурно не говори њихов језик. И то је једна од одлика слике Другог, који постаје још даљи, уколико са њим не можемо да се споразумемо. По сазнању да странац ипак говори италијански, настаје чуђење, али и зближавање са њим, а занимљиво је и са чије стране. Аутор наводи да се спријатељио са децом, приметићемо, управо онима који још немају чврсто формирану свест о Другоме или неку врсту предрасуда, док су, могуће је, још увек исувише млади да би у својим размишљањима подразумевали стереотипе. Управо се по њима види основни облик хетеро-слике. Они виде човека који је њима непознат, странца, покушавају да сазнају нешто о њему, те када то учине, није им

¹⁵⁷ Сличан догађај збио се нешто касније и у Женеви (в. Зелић 1988: 291), док је на даљем путовању за Париз доживео да га упитају да ли је римски папа (в. Зелић 1988: 291).

проблем да се са њиме спријатеље. Чини се да је баш зато што их никакве предрасуде не обавезују да Другог третирају са великом предострожношћу. Овакав пример нам показује и да су деца чистијег и отворенијег ума, али и да се ништа лоше није десило ни њима у контакту са Другим, нити Другом (осим благе nelaгодности).

По наставку путовања, Зелић пролази и кроз Швајцарску, у којој, будући на пропутовању, не запажа много људе, али запажа сајције, те пише о лепоти сатова које праве:

„Овђе смо видели једине уре које су начињене на подобије округле птичије кебе, висеће насред камаре. Одздол се виде уре, а унутра насред кебе види се један канарин од злата. Када бије сваки четврт, онда пјева канарин и окреће се, мичћи кљун и крила. Пре него што су ми казали, мислио сам да је нканарин птица жива, и могао сам се сто пута за то заклети“ (Зелић 1988: 290).

Премда ово није класична слика Другог, Зелић нам ипак представља оно шта је у би у његовој домовини било необично. Задивљен је умећем швајцарских мајстора и веома детаљно описује оно што види, „не пропушта да региструје појаве и тековине привредног и 'туристичког' карактера“ (Ђурић 2015: 112). Дакле, иако се ова различитост не односи на људе, односи се на начин живота и сусрет култура.

Наставивши даље за Париз, сусреће се и са неизбежним Французима. Прво са чиме се среће јесте француски административни систем, а о једном његовом делу записује да „Французи и њиови властитељи милитарски разумнији, мудрији и праведни[ји] неголи турски, и да неће човека смакнути дотле док му се парница не сврши и кривица његова добро не разбистри и потврди“ (Зелић 1988: 261), те опет користи пример Турака за негативну страну поређења. Интересантан је и Зелићев став према Французима и њиховом односу према просветитељству. Записује да су „у Француској људи вјерни и одани своме закону и свете римске цркве поглавару, премда се био цио француски народ опио и против цркве своје побунио“ (Зелић 1988: 292). Са једне стране, ово је у неку руку наставак мишљења да се Запад удаљио од вере, за разлику од Истока, док је са друге стране критика просветитељсва и оновремених историјских догађаја, попут револуције, који су створили секуларну државу, која се заснива на разуму, а не на религији. Други пример води нас у Беч, где је болесном Зелићу од значајне помоћи био Француз, који је био образовани полиглота, а притом је пропутовао већи део Европе, што је у оно време за младиће из богатих породица било нешто попут процеса иницијације, такозвани Гранд тур. Зелић сведочи и да је овај младић много писао, те делио новце сиротињи. Узевши ово у обзир, могли бисмо

закључити да је била реч о емпатичном и дарежљивом човеку. Ипак, Зелић замера Французу то што није ишао у цркву и практиковао веру, мада је са друге стране Библију и јеванђеља знао напамет (в. Зелић 1988: 170-171). На крају закључује овако:

„Ја сам га почитова много за његово человјекољубије, и ваља да бијаше фармазон и атеиста, нови философ, за које сам га много укоравао. Мислим да иђаше по свијету само зато да види и опише градове и тврдиње, као инжинир, зашто се оне године у Францији истом бијаше почела смутња и револуција, како би лакше могли Французи прождријети сву Јевропу“ (Зелић 1988: 171).

Осим ове политичке упадице коју изриче на крају наведеног цитата, из Зелићевог описа је јасно да се ради о младићу просветитељских стремљења, кога занимају наука и чињенице, а упознат је и са религијском литературом. Укупно узев, лако би се могло закључити да је овај учени младић (можда и масон) донео радикалну одлуку о томе шта су му морални и етички приоритети. Ипак, Зелић и поред свега доброг што је код човекољубивог Француза запазио, не може да пређе преко тога да његов добротинитељ није верујући човек. Он то види као помодарство, а речју „инжинир“ чини се да му одриче коначну спознају смисла живота, те да мисли да је живот без вере непотпун. Гвозденовић ове Зелићеве особитости коментарише на следећи начин:

„Са једне стране, појављује се детерминисаност манифестована везаношћу за манастир, а са друге стране, његова изражена флексибилност у стицању знања и жељи за путовањима. Према томе, Зелић представља монаха, научника и путника доба просвећености“ (Гвозденовић 2018: 123).

Он човека са којим је живео седам месеци упорно покушава да „укалупи“, јер не може да разуме његове карактерне особености. Он је за писца и даље помодар „фармазон и атеиста“, „нови филозоф“. Побожном Зелићу није пало на памет да своје ставове преиспита, јер сматра да чини услугу тиме што их намеће „ексцентричном“ француском атеисти. Но, овакав случај смо видели и при сусрету са Калмутима, што говори да Зелићеве напредни видици ипак имају границе, које српски писац није био спреман да пређе.

Париз на Герасима Зелића оставља снажан утисак, што се најпре може видети из детаљног описа који он о овом граду даје.¹⁵⁸ Акцент ставља на његову величину, било да су у питању мостови или грађевине, или функционисање многољудног града (в. Зелић 1988: 292 и даље). Истиче се и Наполеонова улога, који се представља као

¹⁵⁸ На сличан начин, Зелић је очаран и Бечом, о коме такође даје врло леп опис (в. Зелић 1988: 351 и даље).

главни инспиратор екстравагантних архитектонских пројеката. Зелић запажа и зоолошки врт, за који тврди да је пун „различитије дивије звјерова“, између осталог и оних „којим имена трудно јест изрећи“ (Зелић 1988: 294). Осим богатства и раскоши које га задивљује, аутор преноси и причу о судбини коња који се и данас налазе у Венецији, на цркви Светог Марка. Зелић записује:

„Пред палатом од Тољерија био је Наполеон на тријумфу високо поставио четири коња, однешена из Венеције изнад врата од цркве Светог Марка и упрегнута у једну откривену и позлаћену полукароцу. Ове су коње држали с обе стране за узде два Арапа од бронзе; но по паденију Наполеоновом повраћени су опет Венецији и постављени су 1815. године на своје старо мјесто, то јест на цркву Светог Марка. Ови су коњи управо из Цариграда у Венецију донешени“ (Зелић 1988: 295).

Наведени цитат открива Наполеонову мегаломанску склоност да у Париз доноси сва блага из предела које је покорио, али и својеврсну миграцију политичке моћи, кроз европску историју. Наиме, ове коње можемо видети и као симбол моћи који се најпре налазио у Цариграду, односно у тада снажној Византији, да би 1204. године доспели у Венецију после Крсташких ратова. Наполеонова освајања показују нови однос снага, па коњи завршавају у Паризу, да би се касније вратили у Венецију под аустријском управом, али не и у Цариград. Овакав пример селективног вредновања историје није усамљен. Сматра се да су коњи један од симбола Венеције, те да тамо и припадају, али се ни данас не разматра њихово враћање у Цариград, односно Истанбул.¹⁵⁹

О овоме посредно сведоче и Зелићева поносом прожета сећања на моћне људе са којима се сусретао. Тај раскорак у описима моћника и обичних људи је видљив када с једне стране упоредимо однос Зелића и поменутог младог Француза, а с друге стране пишчев однос према царевима и моћницима, које је срео неколико пута у животу. Док Француз добија похвалу, не без резерве, владари имају нешто другачији третман. При боравку у Паризу, Зелић се хвали да је бар тридесетак пута причао са Наполеоном и о томе записује следеће:

„Он је к мени долазио и питао ме којешта, понајвише зато не би ли се ја препао и смео да му не умијем шта одговорити, мислећи да ми је сада првина с царем говорити. А није знао да сам ја до то доба имао чест већ са три цара говорити: с императором Јосифом II, Леополдом и Францом, тако с русијском императрицом Екаторином, с краљем пољским Станиславом и Евгенијом вице краљем Италије“ (Зелић 1988: 297-298).

¹⁵⁹ Са друге стране, бројни су примери управо из 18. и 19. века, када су истраживачи, археолози, али понајвише трговци практично отимали уметнине да би их потом носили у западноевропске земље, где мноштво стоји изложено у музејима и данас (британског лорда Елгина Грци чак и данас описују као обичног криминалца, због „крађе“ фриза с атинског Партенона, а прошла су два века). Било за то оправдања или не, јасно је колико однос моћи утиче и на најситније тековине свакодневице.

Најпре уочавамо да Зелић представља нормалним да „обичан“ човек при разговору са царем осећа страх, те да је Наполеону необично што са Зелићем то није случај, а Зелић то истиче као своју изузетну особину. Потом наставља да објашњава да је то стога што је он већ имао прилику да разговара са многим уваженим личностима.¹⁶⁰ Онај ко је у поседу моћи, у поседу је и наратива о Другом, па чак и креирању ауто-слике, управо због свог снажног утицаја. О овоме говори још један опис Зелићевог сусрета са владарима. Он наводи (на још једном месту) како је у животу имао прилике да се сретне са многим властодршцима (в. Зелић 1988: 448-449), а од свих се највише дивио управо Наполеону, те наводи шта је у Француској видео:

„Богатство и њено великолепије – али [...] се показало најбогатије и најсвјетлије одједаноме при корти реченога бившега императора Наполеона, украшена златом и брилијанти. А овоме се није ни чудити: једно, што је Франца по себи богата, а друго, што су ђенерали и маршиали француски огулили и поробили у Европи толико краљевина, от којије све богатство собрало се било у Паризу, осим што су и трудољубиви у рукодјелију“ (Зелић 1988: 449).

Његову пажњу привлачи управо место где се сабрала највећа моћ, а он јој веома добро налази и узрок – француски генерали и маршали су „огулили и оробили“ Европу. Интересантно је и то што из његове перспективе то не представља проблем, већ ток ствари. Он наводи и да су Французи вредни, а нешто касније и да људи лоше живе „у [његовом] несретном отечеству Далмацији, не будући трудољубиви“ (Зелић 1988: 449). Он је добар пример прихватања хетеро-слике, односно понашања које одговара моделу (true-to-type) (в. Leerssen 2016: 17). Тежак положај Далмације се објашњава лењошћу народа, што јесте једна од устаљених пројекција Источне Европе и Балкана у очима Запада. Тако се одговорност за тежак положај појединих народа пребацује на њих саме, а владавина моћнијих се објашњава њиховом способношћу, што такав поредак оправдава.¹⁶¹ Реченица која сабира Зелићев поглед на ово питање, а која би можда превише критичком оку могла да заличи и на стокхолмски синдром,

¹⁶⁰ Овај хијерархијски раскорак није необичан, и није одлика искључиво односа владар – поданик, већ и многих других, свакодневних, попут професор – студент. Ипак, ова подела такође уводи једну врсту наметнуте Другости, коју сматрамо да не треба занемарити. Владар је у овом случају у надређеном положају, он намеће правила понашања, има право да евентуалан несклад који уочи исмева, док би друга страна за било шта од наведеног могла бити санкционисана. Правила би начелно требало да постоје да би олакшала комуникацију, али се у овом случају чини да су ту превасходно да би направила што већу дистанцу међу учесницима. Акцентују се разлике, што и јесте механизам стварања слике о Другом, где се она креира управо уочавањем разлика у односу на нас саме. Ово је добар пример „вештачког“ стварања такве слике, где се индивидуа налази у положају да диктира процес комуникације. Овај други, чешћи и „природнији“ начин настаје од човеку урођеног страха од непознатог. Заједничко им је да велику улогу у креирању такве слике игра моћ.

¹⁶¹ Сличан пример Зелић даје када објашњава да су Срби требали, уместо самосталног подизања устанка, да се покоре Аустрији, те да су због тога остали под турском влашћу (в. Зелић 1988: 252), а своје излагање акључује узвиком: „Јадна Србија!“ (Зелић 1988: 252).

могла би бити следећа: „Моје намјереније за поћи у Беч није било друго, него да се јошт једном за живота нагледам царева и краљева и принципа од цијеле Европе“ (Зелић 1988: 344). Властодршци којима се писац диви, дакле, и поред међусобних вишедеценијских сукоба, стреме да остану на положају моћи тако што ће слика о Другом, коју намећу својим поданицима, остати непромењена.

Сагледавши из шире истраживачке перспективе Зелићеве погледе на Другост, хетеро-слику, али и на ауто-слику, можемо закључити да су они врло варијабилни. Како ауто-слика, тако и хетеро-слика, постају променљиве у односу на околности у којима се далматински путник обрео у одређеном тренутку. Оне иду од позитивног до негативног пола, а каткад се и укрштају. Зелићеве белешке о Другима разоткривају механизме креирања слике о Другом из перспективе аутора који ствара на размеђи две велике књижевне и политичке епохе. Зелићева ауто-слика је многослојна, он је Словен, Србин, Далматинац, православни монах, образовани појединац, а у складу с тренутном ситуацијом се на основу свих ових могућности и прилагођава. Његове регионалне, етничке и конфесионалне особености се понекад комично конфронтирају, изазивајући конфузне представе у ауторовим описима Другости. Ситуација варира и по питању хетеро-слике. Европљани су углавном Другост, али понекад се Зелић и са њима, без великог напора, поистовећује. Другост је понекад потпуна, непозната и удаљена, попут Индијаца или Кинеза, које у једном случају узима за пример нецивилизованости. Запажа се и Другост попут Калмута, Турака и Јевреја, које Зелић никада не поистовећује са осталим баштиницима европске цивилизације. У оквиру европских народа, сликање Другости изведено је у складу са ондашњом стереотипним друштвеним схватањима, али и са личном перспективом, односно перспективом позиције из које наступа као монах, путник и луцидни очевидац. Герасим Зелић је, према недовољно критичком мишљењу угледног савременог проучаваоца, описан као аутор који је „упечатљиво и веродостојно приказао и један важан сегмент историје ондашње Европе кроз коју се он, и кроз Европу и кроз историју, храбро и интелигентно кретао“ (Ђурић 2015: 99). Овакав апологетски став је, према нашем мишљењу, прилично неодмерен, посебно када се узме у обзир судско-административни карактер његових настојања да у *Житију* ретушира „бонапартистичке“ детаље из сопствене биографије. Међутим, наше истраживање је (ипак) потврдило да је Зелићев допринос развоју модерне српске нефикционалне прозе незанемарљив, упркос ограниченој уметничкој и књижевноисторијској вредности одређених сегмената *Житија*.

Закључак

У оквиру имаголошке анализе коју смо спровели на делима српске документарно-уметничке прозе 18. и првих деценија 19. века покушали смо да истражимо и протумачимо слику Другог из перспективе оних који су (првенствено из угла доминантног западноевропског дискурса) најчешће сматрани Другима. Док је нефикционална проза западноевропских писаца из 18. века лако налазила пут до читалачке публике и савремених тумача њиховог опуса, тиме успостављајући и афирмишући одређене представе, што о западноевропским, али, још важније – о источноевропским, азијским и другим „нецивилизованим“ народима, дотле је обрнут угао посматрања био права реткост у до сада објављеним научно-стручним и књижевно-публицистичким радовима. У савременим имаголошким, културолошким, социолошким, антрополошким и другим истраживањима, западноевропска херменеутичка перспектива и даље има доминантан статус, док је луискероловски источноевропски „свет иза огледала“ и даље објекат (зачуђеног) проматрања. Наравно, књижевноисторијски релевантна дела документарно-уметничке прозе с простора западне Европе потврђују постојање слика о Другом, односно парадигматски карактер литерарно уобличених стереотипних представа о Њима. Она и даље објашњавају, на прилично експлицитан начин, настанак и одлике јаза између народа и култура, стога су и данас веома погодна за развој нових интерпретативних теорија, што књижевних, што сродних друштвено-хуманистичких дисциплина. Ми смо, пак, хтели да покажемо како изгледа Други из перспективе оних који су се често налазили на негативном полу културолошке лествице народа, која је несумњиво постојала, при чему смо се уздржали од прибегавања псеудонаучним и политички коректним анализама морално-етички проблематичних ставова писаца (српских, руских, француских, немачких), који су у 18. веку имали негативне представе о „инфериорним“ народима и верским заједницама, настањеним пре свега на ободима тадашње Европе. Када су у питању основна обележја нашег методолошког приступа одабраној теми, у сваком поглављу рада смо се потрудили да најпре представимо ауто-слику, а тек затим хетеро-слике, те да разјаснимо на основу конкретних текстолошких примера тематско-мотивске специфичности и природу културноисторијског контекста, који је српске осамнаестовековне и деветнаестовковне ауторе нефикционалне прозе (Јеротеј Рачанин, Захарија Орфелин, Доситеј Обрадовић, Симеон Пишчевић, Александар Пишчевић, Сава Текелија, Герасим Зелић и др.) наводио да се ослањају на одређене представе, не

само позитивне него и негативне. На крају сваког поглавља смо синтетизовали резултате имаголошке анализе, за сваког појединачног аутора, а у закључку ћемо покушати да их представимо и оценимо кроз завршну упоредну анализу дијахронијског карактера.

Многоличје ауто-(с)лика

Иако би се могло очекивати да у документарно-уметничкој прози седморице наведених српских писаца на месту ауто-слике буду присутне само слике Срба, чак се ни ово није испоставило у потпуности тачним. У путопису Јеротеја Рачанина ауто-слика није експлицитно присутна и она се може назрети тек у хетеро-сликама. Узевши у обзир да је дело писано по узору на средњовековне проскинитарионе, у којима субјективни ставови аутора нису били пожељни, оваква поставка ствари не би требало да зачуди савременог читаоца. Ауто-слика и хетеро-слика у Рачаниновом делу тематски су испрепелетане у мери због које их је веома тешко раздвојити, чиме дело српског осамнаестовековног ходочасника потврђује на репрезентативан начин тезу да се слика о Другој најчешће и заснива на слици о Себи (в. Dyserinck 2003: 5), и обрнуто - Ја сам оно што није Други (в. Pageaux 2009: 127).

Код других српских аутора из наведеног хронолошког периода често се као нека врста опште, широке ауто-слике, може уочити слика Словена. Захарија Орфелин (апологетски) пише о историји Словена, о старини и пореклу заједничких предака. Потреба да се инсистира на (псеудо)научном доказивању постојања овог народа, још од библијских времена, могла се јавити због раскола између католичке и православне цркве, што је за последицу имало оспоравање легитимитета руске православне цркве, а потом и руске државе од стране западноевропских земаља. Орфелин стога често наглашава заједничко порекло свих словенских народа, о чему крајем 18. века такође расправљају Симеон Пишчевић¹⁶² и Герасим Зелић, који на начин веома сличан Орфелиновом покушава да афирмише панславистичке идеје (в. Зелић 1988: 113).

Посматрано из савремене истраживачке перспективе, било је важно преиспитати културолошки оквир у којем настаје ауто-слика Срба, односно разјаснити какво је значење имала одредница „српски народ“ за наше осамнаестовековне писце.

¹⁶² Много више у *Историји српског народа*, него у *Мемоарима*.

Резултати дијахронијског истраживања потврдили су нашу полазну тезу да је „једноставна“ етничка одредница у књижевности интерпретирана на неколико начина, од којих је најсвеобухватнији онај који овим термином обухвата јужнословенске народе, насељене на простору Србије, Хрватске, Македоније, Босне и Херцеговине и Црне Горе. Писци из наведеног периода истицали су само могућност регионализације, засноване на томе да се називи одређених група могу разликовати према територији коју насељавају (в. Пишчевић 2018: 143), као и да народ чине исти род и језик, а не закон и вера (в. Обрадовић 2007а: 18; Зелић 1988: 7). Сава Текелија апострофира да би наш народ требало звати Илирима, а не Србима. У време када је арадски полихистор писао мемоаре, већ је било одређених (политичких) несугласица око тога шта су чиниоци једне нације, али и око назива који би евентуално могао дати предност једној заједници. Подсетимо, „српски народ“ је била шира одредница, у делима која тумачимо, за све поменуте мање заједнице али и за припаднике српског народа у терминолошком смислу који је можда најсличнији данашњем.

Пишући о „типичним“ особинама Срба, наши осамнаестовековни књижевници, истина, истичу готово идентичан број сличних менталитетских специфичности, али су те особине понекад различито тумачене, те се у зависности од прилика крећу од позитивног до негативног пола. У неколико наврата смо дошли до закључка да на стварање представа снажно утичу (не)повољне животне околности, попут професије или конкретне ситуације у којој се писац нашао, чиме се потврђује једна од основних Лирсенових имаголошких поставки да се субјективност извора не сме занемарити приликом имаголошке анализе, те да утиче на креирање слика (в. Leerssen 2009в: 180). На пример, генерал-мајор Симеон Пишчевић и политички активни Арађанин Сава Текелија истичу војну предодређеност Срба (в. Пишчевић 1963: 9; Текелија 2011: 174), док архимандрит Герасим Зелић и српски просветитељ Доситеј Обрадовић истичу гостољубивост колико и непросвећеност (в. Зелић 1988: 116; Обрадовић 2007а: 58, 77). Као што смо већ назначили неколико пута, детаљ који може заокупити пажњу и будућих истраживача јесте то што се иста карактеризација може интерпретирати на другачији начин, у зависности од (зло)воље аутора. Сава Текелија и Герасим Зелић, примера ради, са осетном дозом поноса говоре о славној прошлости српског народа (в. Текелија 1989: 222; Зелић 1988: 252), док Александар Пишчевић фасцинираност својих земљака славним прошлим временима најчешће описује на ироничан начин (в. Пишчевић 2003: 49). Наведени примери потврђују постојање константе у одржавању

слике о Себи, чак и када писци прибегавају иронији, али анализирани текстови потврђују и њену променљивост, што улази у оквире тезе чији значај често истиче Фишер, према којој су слике трајне, али да нису непроменљиве (Fischer 2009: 52).

Поменуте мање заједнице, у оквиру одреднице „српски народ“, како су је схватили поменути књижевници и путници, такође су у појединим делима представљене кроз општеприхваћене карактеризације и генерализације. У том смислу се нарочито издвајају Далматинци, посебно у делу Герасима Зелића, као и Црногорци које, осим Зелића, као Друге препознају Захарија Орфелин и (озлојеђени) генерал Симеон Пишчевић. Герасим Зелић себе издваја као Далматинца увек када дође у сусрет са припадницима српског народа који су му непознати, односно нису му блиски, издвајајући при томе Далматинце и као аутономне политичке агенсе, чему је највише допринела тадашња геополитичка ситуација (Наполеонови походи), у којој су Срби из Далмације наступали често као изолована заједница (да подсетимо, само за живота Герасима Зелића, Далматинци су били млетачки, француски и аустријски поданици). За Далматинце и Црногорце (а претходно смо видели, и за Србе уопште), упечатљива негативна особина је заосталост, највише у погледу образовања. Међутим, ова стереотипна одредница, коју су „добронамерни“ писци и теоретичари често додељивали становницима Балкана, била је усвојена „споља“, односно са западноевропског простора, што нас је на почетку истраживања додатно подстакло да се одредимо за остварења поменутих српских писаца (в. Todorova 2006: 105).

Овако сагледавши представљене и проучене ауто-слике, уочавамо висок степен хомогености, јер оне код свих наведених аутора показују извесне заједничке и свакако лако уочљиве особине. Ауто-слика креће се доследно од шире ка ужој, од пансловенске ка, такорећи, локалној, далматинској, црногорској, банатској и др. Српски осамнаестовековни аутори, готово по правилу, особине које уочавају код једног или неколико припадника свог народа, приписују читавом народу, што је очигледно и пре три века био основни механизам приликом стварања стереотипних представа. Поред тога, на њихову перцепцију утицале су значајно конкретне биографске околности, попут верског опредељења писца, његове професије, финансијских могућности, сусрета с Другима током путовања, па чак и индивидуалних читалачких искустава, јер је перспектива западноевропске литературе на тај начин, премда често негативна, успела да нађе своје (интертекстуално) место у анализираним делима српске књижевности 18. и прве половине 19. века.

Руси између ауто-слике и хетеро-слике

Поптпуно очековано, слика Руса у форми ауто-слике појављује се у *Мојем животу* Александра Пишчевића и *Житију Петра Великог* Захарије Орфелина. На пример, Млађи Пишчевић поносно записује да је он „први из породице Пишчевић који се већ може назвати Русом“ (Пишчевић 2003: 26), што је, уз дивљење које континуирано изражава према руској држави и народу, довољно да се у његовом делу таква слика идентификује као парадигматско имаголошко обележје његовог дела. Ништа мање русофилски настројени Захарија Орфелин, толико је био наклоњен главном јунаку својег капиталног дела да је то довело до стварање слике Руса као ауто-слике, упркос етничком идентитету аутора. У неколико других дела, која су била предмет наше анализе, такође се може запазити слика Руса, али само као хетеро-слика.¹⁶³ Једна од важних разлика између ауто-слике и хетеро-слике Руса у тумаченим делима јесте да, када су Руси представљени кроз призму ауто-слике, она је у највећем броју случајева позитивно конотирана, што је сасвим очекивано (в. Пишчевић 2003: 59-61, 91-92; Орфелин 1970а: 69). Међу хетеро-сликама се руски народ најчешће перципира позитивно, али им се такође приписују негативне особине или истичу конкретне замерке, посебно када се оцењује степен цивилизацијског развоја средине у којој бораве путници-аристократе, попут Симеона Пишчевића и Саве Текелије (в. Пишчевић 1963: 120, 167, 353; Текелија 1989: 64, 74).

Чини се, више него у односу са другим народима, западноевропска перспектива се најјасније може уочити у креирању слике руског народа. Готово сви писци, код којих је било могуће наићи на представу Русије и Руса, правили су референце на општеприхваћене стереотипне представе, које су западноевропски аутори „гајили“ према Русији. Они су или реферисали на наводну варварску и источњачку природу која је у прошлости била својствена Русима, или поредили особине и обичаје Руса и Европљана у садашњости. Захарија Орфелин стога прихвата да је „старе“ Русе одликовало „дивљаштво“ и „зверска природа“ (Орфелин 1970а: 15), те их представља

¹⁶³ Хетеро-слика Руса је најупечатљивија у делима Симеона Пишчевића, Саве Текелије и Герасима Зелића.

као народ који је, уз помоћ хришћанске вере и реформи Петра Великог,¹⁶⁴ прешао из неразвијеног у цивилизовано друштво (в. Орфелин 1970б: 386).¹⁶⁵ Сава Текелија и Симеон Пишчевић, са друге стране, пореде руске обичаје са онима у Аустријском царству и, у мањој мери, западноевропским земљама уопште. Разлог за наглашенију везу између представе Руса и западноевропске литературе може бити и у константним политичким сусретима (било у рату или миру) између поменутих земаља. Српски и остали балкански народи, у датом историјском тренутку, нису били довољно релевантни да би се о њима опсежније извештавало. Ипак, иза политичког статуса и моћи једног народа у одређеном историјском тренутку, стоји вишевековно стремљење западноевропских земаља да Русију учине својом супротношћу.¹⁶⁶ О овоме детаљно говоре, између осталих, Лери Вулф (в. Wolff 1994) и Ги Метан (в. Metan 2017), а желимо да истакнемо како тематска структура најпознатијег остварења Захарије Орфелина потврђује исправност теоријских промишљања поменутих савремених научника. Руске менталитетске одлике представљене су у анализираним делима као, укупно узев, разнолике, а одређени „афирмативни“ стереотипи (физичка издржљивост, војничка храброст и склоност према пићу) присутне су и данас, што је још један од примера за могућу трајност слика (в. Fischer 2009: 43). Доминантни западноевропски дискурс (в. Leerssen 2016: 17), у сваком случају, није навео српске осамнаестовековне писце да одустану од апологије руског народа, што је вероватно најзначајнија тематска, идеолошка, па чак и психолошка разлика између њих и њихових савременика са западних обода европског континента.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Поменуте промене у уређењу и вођењу руске државе називају се „петровски преображаји“, које су омогућиле да „Русија у XVIII веку постане призната европска велика сила са модерном и моћном армијом и флотом, снажном економијом, развијеном науком и – што је најважније за свако друштво – ојачаном и јасно дефинисаном самосвесношћу“ (Ђурић 2018: 20).

¹⁶⁵ Овај „напредак“ није увек позитивно конотиран – једина замерка Александра Пишчевића Русима је што су дозволили утицај западноевропског (конкретно пруског) уређења и што странце (најчешће Немце) прихватају оберучке.

¹⁶⁶ Овакав феномен се јавио, између осталог (а можда и понајвише) да би се оправдале политичке одлуке појединих земаља. Сукоби са суседном европском земљом, што суштински Русија јесте, представљани су често као сукоби против Других (варвара, не-Европљана, православаца итд.).

¹⁶⁷ Не би било згорег на овом месту указати на слику Малоруса, односно Украјинаца, која нам говори о још једном принципу пристуном у стварању слика. Индикативан је пример у коме Сава Текелија, говорећи о (претежно негативним) особинама Малоруса додаје и да су Великоруси, поред позитивно конотираних особина, и варалице (в. Текелија 1989: 50), што је, интересантно, опис који остали аутори често дају западноевропским земљама које наступају са позиције моћи, и које делују онако како им највише у конкретној (најчешће политичкој) ситуацији одговара.

Народи Европе као (више или мање) европски народи

Балкански народи, који су по друштвено-политичком положају, у датом историјском тренутку, *били* најсличнији српском народу, приказани су амбивалентно у анализираним делима. Читалац би могао помислити да су, са једне стране, српски осамнаестовековни аутори благонаклоно гледали на припаднике народа који су пролазили кроз сличне недаће као и они сами, такорећи на своје сапатнике. Са друге стране, нема никакве сумње да је манифестација саосећања била, барем делимично, спутана свеprisутном западноевропском перспективом. Уколико потражимо репрезентативну позитивну представу грчког народа, без много труда ћемо је пронаћи у делима Доситеја Обрадовића, и то већином у саопштенима у суперлативима, а могли бисмо је чак окарактерисати и као идеализовано-доситејевску перспективу. Према *Животу и прикљученијима* Доситеја Обрадовића, хвале вредни су како сами Грци, тако и њихов језик, култура, а нарочито славна прошлост (в. Обрадовић 2007а: 38, 102). Наравно, глорификовање хеленистичког наслеђа присутно је и код западноевропских писаца тога доба, што је једна од ретких позитивних карактеристика приписивана грчком, или уопштено балканским народима.¹⁶⁸ Други аутори се држе савремених друштвено-политичких прилика, па Грке карактеришу негативно, посебно када је у приповедачком фокусу сукоб између српске и грчке православне цркве (в. Зелић 1988: 80), или када лични односи постану подлога за неповољну слику читавог народа.¹⁶⁹ Посредан утицај западноевропске литературе видљив је и у Доситејевој представању Албанаца, односно русоовски добрих дивљака из Хормова, настањених у непосредној близини колевке западне цивилизације (в. Обрадовић 2007а: 105-107).

На степеници изнад балканских народа, усмереној ка врху имагинарне лествице народа, по западноевропском моделу, налазе се у делима седморице српских писаца Мађари и Пољаци. Они и даље не спадају међу технолошки, образовно и културно најразвијеније државе западне Европе, штавише, а Вулф наводи, попут наших аутора из 18. века, да су они континуирано сврставани, у западним изворима, у групу са Русима и балканским народима (в. Wolff 1994: 5). Као што смо већ навели, у анализираним делима се могу назрети контуре овакве западноевропске „нивелације“

¹⁶⁸ Марија Тодорова наводи примере филхеленизма, који су потпуно нашли управо у античком наслеђу, додуше из 19. века (в. Todorova 2006: 199-201).

¹⁶⁹ Сукоб Захарије Орфелина и штампара Димитрија Теодосија, код кога је Орфелин неко време био запослен, могући је узрок негативне слике Грка која се, чини се, без ваљаног разлога, може наћи у *Петру Великом* (в. Фин 2015: 171-172; Давидов 1974: 191; Чурчић 2002: 261).

народа. Наши аутори, подстакнути додатно тада актелним друштвено-политичким приликама, делимично преузимају овакву поставку, ретко доводећи у питање њену психофизичку, културолошку моралну или макар етичку тачност. На крају нашег рада можемо са сигурношћу констатовати како је у делима седморице књижевника насељавање Срба на просторе Хабзбуршке монархије представљено као прекретница у односима српског и мађарског народа,¹⁷⁰ чак и када су у питању само узгредне приповедачке реминисценције, баш као што су вишевековни сукоби између Русије и Пољске дефинисали турбулентну историју сукоба двеју суседних држава, описану детаљно у делу Захарије Орфелина.¹⁷¹ Ово је довело до изразито негативно конотираних представа мађарског народа, које варирају у интензитету, од почетка до краја 18. века, а несумњиво су достигле врхунац у дневничким исказима Саве Текелије (в. Текелија 2011: 171, 200).

Немачки народ¹⁷² је у делима већине анализираних аутора истакнут као најумешнији у свим сферама вођења државе, било да је реч о организацији војске, државном уређењу, технолошком напретку или образовању. Захваљујући овим одликама аутори попут Симеона Пишчевића (в. Пишчевић 1963: 17-18, 484) или Доситеја Обрадовића (који се школовао у Халеу и Лајпцигу) настоје да се угледају на достигнућа пруске или аустријске државе, а потом се и представе као поштоваоци и припадници овог културног модела.¹⁷³ Поменуте одлике немачке државе (односно држава с немачког говорног подручја) налазе упориште у (не)провереним историјским чињеницама, послуживши као темељ за креирање низа стереотипних представа. Од педантности и поштења, до лукавости, уображености и среброљубља, представницима немачког народа је српској у осамнаестовековној документарно-уметничкој прози додељен импресиван број карактерних особина, а морамо на крају додати како је

¹⁷⁰ Већ после прве Велике сеобе Срба на просторе Хабзбуршке монархије дошло је до тензија између два народа различите (католичке и православне) вероисповести. Оне су се погоршале после 1705. године када су Срби одбили да се придруже Ракоцијевој буни против аустријског ћесара. Слична атмосфера се наставља кроз читав 18. век и надаље. Мађари су настојали да се Србима укину привилегије граничарског милитарског сталежа које су уживали због војних услуга које су ревностно пружали аустријским владарима. Разлог за ово било је то што су Мађари сматрали да би Србе требало подвргнути мађарским законима, који су се њима више исплатили, а за Србе су били вишеструко неповољнији (в. Костић 2001: 31). На оваква угњетавања додати су и стални притисци да се Срби поунијате, што је довело до тога да се велики број српских породица одлучи на сеобу у Русију.

¹⁷¹ Треба приметити да је готово иста ситуација присутна и у креирању слике Швеђана, нарочито у делу Захарије Орфелина.

¹⁷² Немачки народ је одредница која се најчешће користи, у зависности од аутора, или за Прусе, Баварце или за Аустријанце.

¹⁷³ Тврдња се не односи на то да аутори или поменути владооци себе сматрају Немцима, већ да се труде да усвоје и представе као своје одлике на које смо указали.

капетан Александар Пишчевић једини одбио да призна како омиљени европски народ његовог оца поседује било какав морални квалитет (в. Пишчевић 2003: 132, 212, 242).

Представе о другим западноевропским народима су најчешће блиске представи немачког народа, али су ови народи много мање заступљени у поменутим делима. У зависности од аутора се приказују засебно европски народи.¹⁷⁴ Стиче се утисак да се ове државе и народи посматрају као део технолошки и културно напредне Европе, што и јесте наротив који ове државе током 18. и 19. века покушавају да промовишу. Негативне особине које карактеришу становнике развијених европских земаља јесу уображеност, лукавост и лицемерје (в. Орфелин 1970: 116). На ове представе, осим владајућег дискурса, утицао је и индивидуални стил писца, што је несумњиво представљало додатни фактор у креирању слике Другог, посебно када су у питању приповедачи чија је ерудиција неспорна, попут Орфелина и генерала Пишчевића.¹⁷⁵ Да закључимо, разноврсност слика народа западне Европе у њиховим делима показује колико индивидуално искуство утиче на то о којим народима ће се писати на позитиван начин, али и на то каква је улога у њиховим остварењима припала принципу генерализације и есенцијализације.

Искорак из Европе у не-Европу

Премда су Турци, чак и данас, присутни на тлу европског континента, њихова перципирана различитост у делима наших осамнаестовековних аутора, предодредила је да слика о Турцима буде измештена ван Европе, односно да они не нађу место међу европским, већ међу азијским народима. Може се рећи да је у приказу Турака присутан облик односа према страној култури који се назива фобија, јер претпоставља да је страна култура негативна и инфериорна у односу на сопствену (в. Pageaux 2009: 142). У овој изразито негативној оцени сагласни су сви наведени аутори, за шта су разлози

¹⁷⁴ Доситеј Обрадовић пише о Енглезима (у изузетно позитивном светлу) што представља један од (имаголошки) најзначајнијих делова његовог *Живота и прикљученија* (в. Обрадовић 2007а: 137, 142). Герасим Зелић, са друге стране, више пажње посвећује Италијанима и Французима (в. Зелић 1988: 278-279, 292).

¹⁷⁵ Захарија Орфелин у барокном стилу описује и раскошне дочеке које су монарси приређивали за руског госта (в. Орфелин 1970а: 258-259), док Симеон Пишчевић даје чувени опис кремминстерског самостана, у коме сазнајемо колико о његовој наклоности према бароку, толико и о домаћинима и њиховом начину живота (в. Пишчевић 1963: 21-22).

вишеструки.¹⁷⁶ Најпре, Србија је још у 15. веку, посредством турских освајања, постала део Османског царства, а тежак живот под новом управом допринео је креирању негативне слике турског народа, што је посебно уочљиво у Рачаниновим ходочасничким записима. Услове живота под Турцима је отежала и исламска религија, коју највећи део српског народа није желео да прихвати. Када је турска сила почела да се шири изван Балканског полуострва, ка унутрашњости Европе, азијска и исламска претња схваћена је озбиљније, а европски народи су настојали да мобилишу снаге које би турску војску потиснули јужно од Саве и Дунава. Марија Тодорова примећује да је снажна антитурска пропаганда створила „стереотип о отоманским Турцима као о дивљим, крволочним и нехуманим људима и демонизовала овог противника као оличење традиционалног непријатеља хришћанства“ (Todorova 2006: 152).¹⁷⁷ Управо се овакви стереотипи могу уочити и у делима која су били предмет наше анализе. Корени неких од уочених представа могу се пронаћи у историјским околностима, попут оне о ослабљеној турској војсци (в. Пишчевић 1963: 467, Пишчевић 2003: 184), чији је углед заиста опао после пораза код Беча 1683. године (в. Jezernik 2010: 10-11), али многе од њих су производ наратива о нецивилизованим и неевропским народима (в. Jezernik 2010: 17). Турцима се континуирано приписује дивља „азијатска“ природа, подмитљивост и лукавост, што су све епитети које уочава и Едвард Саид, а који би требало да представљају варварску природу азијских народа, насупрот питомој, цивилизованој, нарави Европљана (в. Said 2008: 57). Разлика између представе Турака и других азијских народа може бити у томе што је у датом историјском тренутку Османско царство и даље било политички релевантно. Позиција моћи је сачувала Турске од потпуне дискредитације и пада с много пута помињане лествице народа (ово је посебно уочљиво у литерарно уобличеним ратничким искуствима Александра Пишчевића), па се они и даље перципирају као способни за доношење самосталних одлука, па макар оне најчешће биле манифестоване у виду политичке претње хришћанској Европи.

У свим анализираним осамнаестовековним текстовима, одређени број нација представљен је, сасвим очекивано, као (полу)дивљи и нецивилизован, а у наредним

¹⁷⁶ Чак и Јеротеј Рачанин и Доситеј Обрадовић, иначе суздржани или благи у својим оценама Другости, Турке приказују изразито негативно.

¹⁷⁷ Ваљало би поменути да слика Турака у западноевропској литератури није одувек била негативна, већ су извештаји често приказивали Турке као толерантне, док су јужни Словени приказани као неспособни за бригу о себи. Тодорова сматра да се променљиве представе о Турцима могу „посматрати у контексту распореда моћи“ (Todorova 2006: 181).

реченицама ћемо покушати да апстархујемо представе о нацијама на самом дну имагинарне скале народа. Овакви прикази често имају везе са положајем моћи, из кога писци наступају. Било да је реч о томе да ли су део државе која поседује политичку моћ, или да себе заиста сматрају интелектуално супериорнијим у односу на посматране народе, писци их не гледају као себи равне. У претходним примерима које смо тумачили, чак и када је реч о негативној слици народа (попут Пољака и Швеђана) или некој врсти супротности европским просветитељским вредностима (Турцима), ипак се могао осетити однос равноправности при описивању ових нација. Народи о којима ћемо сада писати, очигледно су били представљени као недорасли, незрели, односно као маргиналци који егзистирају у својеврсном претцивизацијском стању.

Русоовски „добри дивљак“ (в. Todorov 1994: 259-260) често се може препознати у делима српских аутора. Такви су Египћани у путопису Јеротеја Рачанина (в. Рачанин 2010: 47), Калмути у мемоарима Саве Текелије (в. Текелија 1989: 82) и Герасима Зелића (в. Зелић 1988: 153-154). Корак даље који се може уочити код појединих аутора јесте покушај да се номадским народима наметне хришћанска вера.¹⁷⁸ Овакав случај се може уочити само када је реч о овим „нецивилизованим“ народима, док јудаизам, ислам и католичанство, чини се, припадају њиховој визији „цивилизованог“ света. „Подређени“ народи се приказују као неспособни да се старају о себи, због чега им је „помоћ“ готово неопходна. Овај „просветитељски“ принцип је био оправдање и Русији, а нарочито западноевропским земљама за колонизацију многих територија Африке и Азије. Цветан Тодоров сматра да је реч о пропаганди која прикрива стварне разлоге колонијалних освајања, а који су пре „политичке и економске природе него хуманистичке“ (Todorov 1994: 79). Да је овакво објашњење заиста „држало воду“ говори и Доситејев добронамерни став да Албанцима, као необразованим варварским народом, такође треба „неко“ да овлада (в. Обрадовић 2007б: 126), баш као што Саид сматра да у колонијалном дискурсу, „подређена раса у нема у себи способност да зна шта је за њу добро“ (Said 2008: 54).

Поред приказа „добрих дивљака“ издвајају се и негативне представе о азијским народима. Овај сегмент анализе може се перципирати и са наднационалног нивоа (в. Leerssen 2009в: 181), јер премда аутори издвајају појединачне народе, они им

¹⁷⁸ О покрштавању народа пишу Герасим Зелић (в. Зелић 1988: 154) и Захарија Орфелин. Он објашњава стратегије превођења у православну веру, и сматра да им Руси тиме чине услугу (в. Орфелин 1970а: 63, 440).

приписују особине типичне за „источњачке“ народе и културе. Реч је, дакле, о опозицији Запад-Исток, а не о конкретној слици једног народа, независној од овог контекста. Са једне стране, индикативни су прикази горштачких народа Кавказа у *Мојем животу* Александра Пишчевића и *Петру Великом* Захарије Орфелина, који истичу њихову борбеност и непокорност, али и варварство као њихове главне карактеристике (в. Пишчевић 2003: 73, 78; Орфелин 1970б: 293). Са друге стране се често промовише теза о њиховој типично азијатској природи, о којој пише, између осталог, Едвард Саид. Код појединих аутора се истиче лепота и извесна мистичност азијских жена (в. Пишчевић 2003: 145), али и сет негативних особина попут страшљивости, лукавости, неумерености, лењости и љубоморе, иако се мане везују пре свега за мушки пол (в. Пишчевић 2003: 89, 102, 152). Описане особине припадају такозваном оријенталистичком дискурсу, који је био присутан у читавој Европи (в. Said 2008: 46). Доситеј Обрадовић, који готово све људе са којима се сусреће описује у позитивном духу, нехотично документује снагу стереотипа о афричким народима које одликује варварство и „прва глупост“ (Обрадовић 2007а: 28), премда ове народе није упознао. Теза о првобитном варварству из које неки народи нису изашли најпре указује на просветитељско нормативно схватање појма културе, по којем се (западно)европска култура и цивилизација налазе на врху скале, док су на самом дну народи које Доситеј Обрадовић помиње (вреднују се искључиво карактеристике које се уклапају у визуру просветитељских идеја 18. века).¹⁷⁹

Сагледавши на једном месту, како ауто-слике, тако и хетеро-слике народа, можемо приметити неколико принципа. Најпре, нити једна ауто-слика или хетеро-слика није сасвим идентична, што је последица изразите субјективности стереотипа и њихове зависности од друштвених и политичких околности. Тако Орфелин и генерал Пишчевић, заинтересовани за историју, пишу о Словенима кроз ауто-слику, док Доситеј Обрадовић, Зелић и Текелија објашњавају шта чини српски народ посебним. Чак и Александар Пишчевић, који на Србе гледа са подсмехом, уочава да се Срби радо присећају свог порекла и славне прошлости, што можемо уочити код свих наведених аутора, чак и када су у питању само дискретне напомене. Хетеро-слике у српској

¹⁷⁹ У непросвећене и варварске земље Герасим Зелић сврстава Кину и Индију, и записује да су такве некада биле Далмација и Бока. Захарија Орфелин Персијанце представља као типичне Азијате, а Кинезима се подсмева и потцењује их. Парадигматичан је и пример са маскенбала који организује ћесар Леополд, а који описује Захарија Орфелин. Кроз ношење „егзотичних“ маски се на (не)прикладан начин приказују физички изглед и културолошка инфериорност Кинеза, Египћана и Персијанаца, што указује на то да се они не уклапају у слику модерног просвећеног Европљанина (в. Орфелин 1970а: 258-259).

осамнаестовековној документарно-уметничкој прози су заиста разнолике. У зависности од тога у којим се друштвено-политичким околностима писац нашао, којим послом се задесио у некој ситуацији, па чак и у зависности од тога којом се професијом бавио, варира интересовање за одређене нације. Писци који су неко време провели у Аустријској царевини представљају доследно негативну слику Мађара. Они који су били у тесним везама са Русијом, руске противнике описују у негативном светлу (примера ради Пољаке, или у случају Орфелина, Швеђане). Западни Европљани су често приказани као узор другим земљама, као центар културе и просветитељских идеја, али се кроз ту слику провлачи и свест српских писаца о њиховој уображености, лицемерју и потцењивачком ставу према народима с источних обода Европе. То је доказ да су наши осамнаестовековни писци били свесни „западне“ перспективе и многобројних стереотипа, који су били присутни у дискурсу о Источној Европи, што их (ипак) није навело да напусте културолошки оквир своје епохе, тако што ће сопствене ставове подвргнути темељнијој критичкој анализи. То је посебно уочљиво у негативним сликама азијских и афричких народа, који су представљени као варварски, необразовани и недорасли европском идеалу цивилизације, иако су непосредна искуства српских писаца, барем у случају познавања афричких и јужноамеричких народа, била више него скромна.

Од ових „егзотичних“ појава још мање су вредновани, или боље речено, потпуно су изузети од људскости, таксидермирани Турчин у кремсминстерском манастиру (в. Пишчевић 1963: 23), бразилски дечак презервиран у шпиритусу (в. Текелија 1989: 216) и људи ниског раста чија је „монструозна“ патуљастост забављала руског цара (в. Орфелин 1970б: 108-109, 206-207). Зачуђујућа безосећајност при описивању поменутих унесрећених особа, можда најбоље сведочи о присуству мрачне стране евроцентричне перспективе у делима осамнаестовековних српских писаца, према којој се они који не припадају уском сету прихваћених правила и вредности, изједначавају са животињама и циркуским атракцијама, при чему им се одриче људскост. Тодорова сматра да је овакво „класификовање људи према мерилима (социјалне и технолошке) комплексности и активности основни [...] принцип империјалног дискурса“, те да он ослобађа „'цивилизовани свет' сваке одговорности или емпатије коју би он иначе показао према 'разумнијим' народима“ (Todorova 2006: 317). Као заједничка негативна слика, како у западноевропским, тако и у источноевропским (српским) путописима јављали су се обавезно Турци, за шта је,

између осталог, разлог била и религија, на шта ћемо се још неколико пута осврнути у закључном представљању резултата истраживања.

Верска (не)толеранција

Под очигледним утицајем идеја европског просветитељства, српски осамнаестовековни аутори се у својим делима веома често залажу за толеранцију према свим религијама. Ипак, наше читалачко искуство нас је довело до нешто другачијег закључка. На пример, Орфелин записује да у Русији постоји слобода вероисповести, али у другој прилици додаје да је језуитима и Јеврејима било забрањено да живе у Русији, док су муслимани описани као фанатици лишени ума (в. Орфелин 1970а: 99-100). Александар Пишчевић такође упорно тврди да све вере сматра једнаким, иако јасно исказује негативан став према Јеврејима, настањеним око Шклова. Говорећи о односу према православној цркви и свештенству, најпре би требало навести да су анализирани аутори у већој или мањој мери верујући људи, али да их ово не спречава да критикују цркву, монаштво и свештенство. Свештена и монашка лица често су обележена стереотипним особинама, попут прождрљивости, среброљубља (в. Пишчевић 1963: 330; Пишчевић 2003: 102) и склоности пићу (в. Текелија 2011: 103), док неки од аутора упорно истичу њихову неспремност на промене и лицемерну недоследност у обављању духовног позива (в. Обрадовић 2007а: 33; Текелија 2011: 88; Зелић 1988: 221). Незадовољство српских писаца католичким свештенством јавља се најчешће због њиховог инсистирања на унијаћењу православних Срба, о чему пишу, између осталих, највише пишу Текелија и Зелић. Између католичке и православне хришћанске религијске заједнице присутна је нетрпељивост, а она је нарочито означена у случају католичког монашког реда језуита (в. Лето 2014: 29). Овај ред је био нарочито активан, како у преобраћању православног живља у унију, тако и у покрштавању нехришћанских народа. Из тог разлога је слика Језуита негативна, а како смо навели, у Русији им је чак био забрањен боравак, што је одлука коју аустријски поданик Орфелин очигледно одобрава, када пише о функционисању руске државе. Ислам је представљен као вера која од својих верника чини фанатике, неспособне за доношење самосталних одлука, а која је и у супротности са просветитељским идејама, те стога онемогућава развој народа који је практикују. Марија Тодорова сматра да су овакве оцене ислама још један од производа

просветитељства, које је ислам схватало као веру која је „фанатична и нетрпељива, што се драстично разликује од ранијих оцена о муслиманској толерантности“ (Todorova 2006: 138).

Као што смо већ истакли у претходним поглављима рада, антисемитизам није тема којој је посвећивана адекватна пажња, у досадашњим тумачењима стваралаштва наведених писаца. На пример, често је описивана наводна нечистоћа Јевреја, њихове крчме, жене лаког морала, а представљени су и као похлепни лихвари, при чему их најчешће описују користећи колоквијални (погрдни) назив Чивути (в. Пишчевић 1963: 154; Пишчевић 2003: 285-286, 316-317; Зелић 1988: 115). Текелија их назива пијавицама, а на маскенбалу се преоблачи у Чивутина који има карактеристике лихвара, што је један од најпознатијих стереотипа о Јеврејима (в. Текелија 1989: 104). Доситеј у свом делу истиче проблем сујеверја код Јевреја, што је можда и најблажа оцена изречена на њихов рачун, у српској документарно-уметничкој прози 18. века. Наравно, антисемитизам је постојао вековима пре него што су га у својим делима исказали наши (путо)писци, најчешће нехотично, а свакако без намере да сопствене конфликте с лихварима и крчмарима преточе у антисемитски политички програм (озлојеђеном Сави Текелији није ни пало на ум да искористи своје проблеме с неколико пољских Јевреја, како би написао арадску протозверзију злогласног протокола сионских мудраца). Разлог за ово је, осим вишевековних тензија на релацији хришћанство-јудаизам, био много више економски фактор, јер су се при сваком локалном (дужничко-каматарском) сукобу негативне особине „Чивута“ правдале њиховим религијским опредељењем. Јевреји су били оптуживани за вештичарење и прављење штете (в. Staudinger 2006: 323), али и за тровање извора и ширење куге (в. Staudinger 2006: 324), а били су сматрани и прљавима, што истиче и Александар Пишчевић (в. Dawidowicz 1986: део 1, поглавље 1, пасус 57). Из средњег века потичу стереотипи о Јеврејима лихварима и варалицама, које изричу и наши писци, а који су настали стога што су се Јевреји бавили трговином новцем и позајмицама, будући да су им неке друге „хришћанске“ делатности биле у потпуности забрањене (в. Staudinger 2006: 325). Наши осамнаестовековни писци, дакле, својим „анегдотским“ описима сусрета са Јеврејима (најчешће белоруским и пољским), јасно потврђују колико су биле распрострањене одређене стереотипне представе о народу чија је друштвена позиција у 18. веку била више него неповољна, без обзира на чињеницу да су њихова

лична „итеролошка“ искуства с припадницима маргинализоване верске заједнице била веома скромна.

Свака Другост има своју Другост

Детаљно анализирајући дела српске документарно-уметничке прозе 18. и првих деценија 19. века, приметили смо да, без обзира на друштвено-политички положај у коме се одређени народ налазио, свака Другост има своју Другост. У генералном поимању доминантних ставова о појмовима културе и цивилизације, посебно у истраживаном књижевноисторијском периоду, најважнију улогу имала је неколицина западноевропских земаља, које су, не заборавимо, биле центри просветитељских идеја, али и кључни центри војно-политичке моћи. Ово је био разлог да се вредновање и карактеризација народа заснује на њиховој перспективи, односно културној лествици, на чијем су се врху, у 18. веку, налазиле управо земље попут Аустрије, Шведске, Француске, Енглеске и Пруске. Иако се српски осамнаестовековни писци очигледно нису налазили на привилегованој страни ове евроцентричне скале (наши преци тада су били апатриди, настањени у неколико држава, попут „инфериорних“ Јевреја или „нецивилизованих“ Калмута), можемо констатовати да су они с неподношљивом лакоћом усвајали, па чак и афирмисали тада општеприхваћене ставове о народима и религијама. Њихова дела сведоче о моћи дискурса који је досезао ван граница западноевропских држава, а који је очигледно утицао на дискурсе ван поменуте замишљене заједнице „цивилизованих“ нација. По истом принципу, представници наше „периферије“ су, када би се обрели у центру сопствених наратива, креирали нове „периферије“, односно сопствене дискурсе о (мање вредним) Другима, а тиме и сопствене представе и стереотипе, о чему је писала Милица Бакић-Хајден, називајући га репродукцијом оријентализма („nesting orientalisms“, в. Bakić-Hayden 1995).¹⁸⁰

Захваљујући ослањању на резултате досадашњих имаголошких истраживања – барем оних за која смо сматрали да су научнорелевантна – увидели смо да су слике о Другима у анализираним делима подударне са теоријским поставкама водећих савремених имаголога, посебно када су у питању тумачења европске нефикционалне

¹⁸⁰ Под овим појмом ауторка подразумева шаблон репродукције првобитног схватања оријенталистичког дискурса. По том шаблону „Азија је више 'Источна' или 'друга' од Источне Европе“, а у оквиру Источне Европе, Балкан је „перципиран као 'најисточнији“, а на Балкану се могу увидети даље поделе по овом принципу (в. Bakić-Hayden 1995: 918).

прозе 18. века. Утврдили смо разноликост али и противречност слика о Другима у документарно-уметничкој прози 18. и првих деценија 19. века, а потрудили смо се да идентификујемо макар главне културолошке узроке одређених (негативних) перцепција. Иако представе о Другом српских писаца нису биле увек идентичне, оне су биле постојане, што значи да су имале утицаја на стварност. Увидом у представе о Другима у хронолошком периоду дужем од једног века, сматрамо да смо проширили досадашња сазнања о генези стереотипних представа о Другима, које су чак и данас актуелне, а морамо признати да смо се такође уверили како „свака разлика није разлог да се изриче неки вредносни суд“ (Todorov 1994: 111). Наше проучавање српске документарно-уметничке прозе 18. и првих деценија 19. века, одлучили смо да приведемо крају подсећањем на контроверзну „имаготипску“ епизоду из мемоарских записа Саве Текелије, посвећену пишчевим амбивалентним утисцима о телу балзамованог бразилског дечака. Наиме, очигледно одсуство снажне емотивне реакције, приликом ауторовог суочавања са морбидном музејском атракцијом, омогућава нам да закључимо како трагове трагичног цивилизацијског јаза између осамнаестовековних „културних“ Европљана и „дивљих“ јужноамеричких домородаца савремени читалац може открити чак и на сасвим неочекиваном месту, као што су мемоари просвећеног српског племића и образованог правника.

Извори и литература

Извори:

Обрадовић, Д. (2007б). *Басне. Истина и прелест. Пут у један дан*. Београд: Задужбина Доситеј Обрадовић.

Обрадовић, Д. (2008). *Песме. Писма. Документи*. Београд: Задужбина Доситеј Обрадовић

Обрадовић, Д. (2007а). *Писмо Харалампију. Живот и прикљученија*. Београд: Задужбина Доситеј Обрадовић.

Обрадовић, Д. (2007г). *Собраније разних наравоучителних вештеј. Мезимаџ*. Београд: Задужбина Доситеј Обрадовић.

Обрадовић, Д. (2007в). *Совјети здраваго разума. Слово поучително господина Георгија Јоакима Цоликофера*. Етика. Београд: Задужбина Доситеј Обрадовић.

Орфелин, З. (1970а). *Петар Велики. Књига 1*. Београд: Просвета.

Орфелин, З. (1970б). *Петар Велики. Књига 2*. Београд: Просвета.

Пишчевић, А. (2003). *Мој живот : (1764-1805) : успомене*. Нови Сад: Матица српска.

Пишчевић, С. (2018). *Историја српског народа*. Нови Сад: Академска књига.

Пишчевић, С. (1963). *Мемоари*. Београд: Српска књижевна задруга.

Рачанин, Ј. (2010). Путовање ка граду Јерусалиму. Савковић, Н. (прир.) (2010). *Од Рачана до Стерије : српска књижевност XVIII века : (барок, просвећеност, класицизам, предромантизам) : хрестоматија*. Нови Пазар: Државни универзитет.

Текелија, С. (2011). *Дневник*. Нови Сад: Матица српска.

Текелија, С. (1989). *Описаније живота мога*. Београд: Нолит.

Зелић, Г. (1988). *Житије*. Београд: Нолит.

Литература:

Ahmetagić, J. (2018). Teorijsko-metodološke pretpostavke imagologije i njeno preoblikovanje. *Baština*, sv. 44, 13-24.

Baba, H. (2004). *Smeštanje kulture*. Beograd: Beogradski krug.

Bakić-Hayden, Milica (1995). Nesting orientalisms: The Case of Former Yugoslavia. *Slavic review*, 54/4, 917-931.

Bahtin, M. (1989). *O romanu*. Beograd: Nolit.

- Beller, M. (2007). Perception, image, imagology. U: Beller, M.–Leerssen, J. (ed.) (2007). *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: a Critical Survey*. Amsterdam: Rodopi. 3-16.
- Беоковић, Ј. (2008). Слика Русије у другој половини осамнаестог века у мемоарима Симеона Пишчевића, Саве Текелије и Александра Пишчевића. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, LVI/3, 561-594.
- Берто, Ж.-П. (2006). Ратник. У: Вовел, М. (прир.) (2006). *Човек доба просвећености*. Београд: Слио. 92-128.
- Бешлин, Б. (2011). Сава Текелија као претеча српског либерализма. У: Текелија, С. *Дневник*. Нови Сад: Матица српска. 279-291.
- Bilefeld, U. (1998). *Stranci: prijatelji ili neprijatelji*. Београд: Библиотека XX век.
- Бошков, М. (1974). Захарија Орфелин и књижевност руског просветитељства. *Зборник за славистику*, 7, 9-80.
- Бошков, М. (1986). Орфелинова „Историја Петра Великог“ и одједи идеје о Москви као трећем Риму. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, XXXIV/2, 174-225.
- Срњански, М. (1983). Tekelijanum. U: *Eseji*. Београд: Nolit. 397-400.
- Чалић, Б. (2016). „У црној ризи вечном чежњом мучен“. Чалић, Б.–Поповић, И. (прир.) (2016). *Герасим Зелић : Викентије Ракић : Сава Мркаљ*. Нови Сад: Издавачки центар Матице српске. 11-20.
- Чурчић, Ј. (1999). Година рођења и године школовања Симеона Пишчевића. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књ. XLVII, св. 2-3, 427-443.
- Чурчић, Ј. (2002). *Књига о Орфелину*. Загреб: Српско културно друштво Просвјета.
- Дамјанов, С. (2005). *Граждански еротикон*. Нови Сад: Stylos.
- Дамјанов, С. (2012). *Нова читања традиције 1-3*. Београд: Службени гласник.
- Дамњановић, И. (2013). Политичко у „Баснама“ Доситеја Обрадовића. У: Иванић, Д. (уред.) (2013). *Доситеј Обрадовић у српској историји и култури*. Београд: Задужбина Доситеј Обрадовић. 561-572.
- Давидов, Д. (1974). Бакрорезне илустрације Захарија Орфелина у Историји Петра Великог. *Зборник за ликовне уметности*, 10, 187-206.
- Давидов, Д. (2007). Јеротеј Рачанин: Путовање ка граду Јерусалиму 1704-1705. године (преписано 1727). *Срби и Јерусалим*. Београд: Политика. 179-188.
- Dawidowicz, L. (1986). *The war against the Jews: 1933-1945*. Bantam: New York.
- Дворниковић, В. (1940). Психолошки интересантни моменти у Доситејевим ”Прикљученијама”. *Летопис Матице српске*, год. 114, књ. 354, св. 1-2, 15-21.

- Деретић, Ј. (1969). *Доситеј и његово доба*. Београд: Филолошки факултет Београдског универзитета.
- Desnica, V. (1975). Jedan pogled na ličnost Dositejevu. *Eseji; kritike; pogledi*. Zagreb: Prosvjeta. 7-24.
- Dukić, D. (2009). Predgovor: O imagologiji. U: Dukić, D.–Blažević, Z.–Plejić Poje, L.–Brković, I. (ured.) (2009). *Kako vidimo strane zemlje: Uvod u imagologiju*, Zagreb: Srednja Europa. 5-23.
- Dyserinck, H. (2003). Imagology and the Problem of Ethnic Identity“. *Intercultural Studies*, 1. Preuzeto sa <http://www.interculturalstudies.org/ICS1/Dyserinck.shtml>.
- Ђорђевић, Н. (2019). Траговима Пишчевића: Породица и свакодневница на раскршћу приватнога и јавнога у мемоарима Симеона и Александра Пишчевића. *Доситејев врт*, год. VII, бр. 7, 91-115.
- Ђурић, Ђ. (2018). Предговор. У: Пишчевић, С. (2018). *Историја српског народа*. Нови Сад: Академска књига. 7-141.
- Ђурић, Ж. (2015). *Велико путовање Герасима Зелића*. Београд: Мирослав.
- Ераковић, Р. (2019). *Дневник читалачких искушења*. Нови Сад: Матица српска.
- Ераковић, Р. (2020). Мемоарска искушења српског Казанове. *Доситејев врт*, год. VIII, бр. 8, 35-51.
- Ераковић, Р. (2009). *Скице рубних простора књижевног наслеђа*. Београд: Службени гласник.
- Ераковић, Р. (2010). Скице за породични портрет арадских Текелија. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књ. 58, св. 2, 303-313.
- Фин, М. (2015). *Центри српске културе XVIII века*. Нови Сад: Академска књига.
- Форишковић, А. (1973). Мемоари Саве Текелије. У: Павић, М. (уред.) (1973). *Од барока до класицизма*. Београд: Нолит. 327-339.
- Форишковић, А. (2011). *Текелије*. Нови Сад: Матица српска.
- Фуко, М. (1998). *Археологија знања*. Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Fuko, M. (2002). Šta je prosvećenost? U: Kant, I.–Fuko, M.–Habermas, J. (2002). *O prosvećenosti*. Novi Sad: Kulturno-prosvetna zajednica Vojvodine: Društvo za proučavanje XVIII века. 19-33.
- Фундуруља, М. (2003). Предговор. У: Пишчевић, А. (2003). *Мој живот : (1764-1805) : успомене*. Нови Сад: Матица српска. 7-19.

- Годио, Д. (2006). Жена. У: Вовел, М. (ур.). *Човек доба просвећености*. Београд: Слио. 398-432.
- Грбић, Д. (1995). Илустровано Житије Петра Великог Захарија Орфелина, том 1-2, у Библиотеци Матице српске. *Годишњак Библиотеке Матице српске за 1994*, 45-49.
- Грбић, Д. (2012). *Прекретања: Хале – Лајнциг, прекретница у животу Доситеја Обрадовића*. Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Грдинић, Н. (1993). Аутобиографија – покушај одређења. У: Грдинић, Н. (уред.) (1993). *XVIII столеће, зборник I, Аутобиографије и мемоари*. Нови Сад: Прометеј. 126-145.
- Грдинић, Н. (2003). Аутобиографија – проблеми проучавања. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књ. LI, св. 3, 665-674.
- Грдинић, Н. (1999). Карактеристике Доситејевих путовања. *Ковчежић: прилози и грађа о Доситеју и Вуку*, књ. XXXII-XXXIV, 67-75.
- Грдинић, Н. (2017). Литерарност *Житија* Герасима Зелића. *Доситејев врт*, год V, бр. 5, 25-45.
- Gvozden, V. (2003). *Jovan Dučić putopisac*. Novi Sad: Svetovi.
- Гвозден, В. (2014). Моћ, жанр, субјект: неколико напомена о европским путничким и путописним дискурсима у 18. столећу. *Доситејев врт*, год. II, бр. 2, 47-71.
- Гвозден. В. (2001). Полазишта и циљеви имаголошког проучавања књижевности. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књ. 49, св. 1-2, 211-224.
- Гвозденовић, М. (2018). Феномен духа времена у *Описанију живота мога Саве Текелије и Житију Герасима Зелића*. *Доситејев врт*, год. VI, бр. 6, 97-143.
- Хафнер, С. (2001). *Српски средњи век*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Иванић, Д. (2015а). Аутобиографско-мемоарска проза у српској књижевности XVIII и XIX вијека. *Догађај и прича: српска мемоарско-аутобиографска проза*. Ниш: Филозофски факултет. 9-41.
- Иванић, Д. (2015б). Герасим Зелић и његово *Житије*. *Догађај и прича : српска мемоарско-аутобиографска проза*. Ниш: Филозофски факултет. 9-41.
- Иванић, Д. (1993). Текстурална стварности у српским документима послје велике сеобе. У: Грдинић, Н. (уред.) (1993). *XVIII столеће, зборник I, Аутобиографије и мемоари*. Нови Сад: Прометеј. 45-57.
- Јаковљевић, С. (2013). Путовање Јеротеја Рачанина у Јерусалим 1704-1705. године у контексту српског литургијског предања. *Црквене студије : Годишњак Центра за црквене студије*, год. X, бр. 10, 417-431.

- Јашовић, П. (2011). Културна акција српског просветитеља Доситеја Обрадовића у Албанији. У: Иванић, Д. (уред.) (2011). *Доситеј и (српска) школа*. Београд: Задужбина ”Доситеј Обрадовић”. 167-179.
- Језерник, В. (2007). *Дивља Европа: Балкан и очима путника са Запада*. Београд: Библиотека XX век.
- Језерник, В. (2010). Увод. Stereotipizacija „Турчина“. У: Језерник, В. (уред.) (2010). *Имагинарни Турчин*. Београд: Библиотека XX век. 9-31.
- Јосифовић, С. (1954). Орфелиново *Житије Петра Великога*. Зборник Матице српске за књижевност и језик, св. 2, 18-25.
- Јовановић, Т. (2005). Бугарска у старој српској поклоничкој прози. *Балканика XXXV : Годишњак балканолошког института*, 159-171.
- Јовановић, Т. (2007). Путовања у Свету земљу у српској књижевности од XIII до XVIII века. У: Јовановић, Т. (прир.) (2007). *Света земља у српској књижевности од XIII до XVIII века*. Београд: Чигоја штампа. 7-38.
- Kant, I. (2002). Odgovor na pitanje: Šta je prosvetćenost? У: Kant, I.–Fuko. M.–Habermas, J. (2002). *O prosvetćenosti*. Novi Sad: Kulturno-prosvetna zajednica Vojvodine: Društvo za proučavanje XVIII veka. 7-19.
- Клеут, М. (2019). Александар Пишчевић као аутор и као лик аутобиографије. У: Клеут, М.–Гиџић Петровић, Р. (прир.) (2019). *Александар Пишчевић : Сава Текелија : Анка Обреновић*. Нови Сад: Издавачки центар Матице српске. 9-16.
- Клеут, М. (2019б). Сава Текелија – писац у сенци задужбинара. У: Клеут, М.–Гиџић Петровић, Р. (прир.) (2019). *Александар Пишчевић : Сава Текелија : Анка Обреновић*. Нови Сад: Издавачки центар Матице српске. 69-81.
- Клуге, Р. (1973). О српској књижевности 18. века. У: Павић, М. (уред.) (1973). *Од барока до класицизма*. Београд: Нолит. 28-45.
- Константиновић, З. (2006а). Компаративна имагологија балканског и средњоевропског простора. У: Матицки, М. (уред.) (2006). *Слика другог у балканским и средњоевропским књижевностима : зборник радова*. Београд: Институт за књижевност и уметност. 11-17.
- Константиновић, З. (2006б). *Литерарно дело и национални менталитет*. Београд: Народна књига.
- Kordić, R. (2000). *Autobiografsko pripovedanje*. Београд: Narodna knjiga.
- Костић, М. (2013). *Из историје Срба у Угарској и Аустрији XVIII и XIX века: Одабране студије*. Загреб: СКД Просвјета.

- Костић, М. (2010). Култ Петра Великог међу Русима, Србима и Хрватима у XVIII веку. У: Савковић, Н. (прир.) (2010). *Од Рачана до Стерије*. Нови Пазар: Државни универзитет. 253-274.
- Костић, М. (2001). *Нова Србија и Славеносрбија*. Нови Сад: Српско-украјинско друштво.
- Кркљуш, Љ. (2013). О политичкој делатности Саве Текелије. У: Ластих, П. (прир.) (2013). *Сава Текелија и његово доба у огледалу савремене науке*. Будимпешта: Српски институт. 103-120.
- Лазаревић Ди Ђакомо, П. (2013). Од Руђера Бошковића до Доситеја Обрадовића кроз енглеске клубове, кружоке и удружења. *Доситејев врт*, год. I, бр. 1, 36-58.
- Лазаревић Ди Ђакомо, П. (2015). *У Доситејевом кругу*. Београд: Задужбина Доситеј Обрадовић.
- Летро, Р. (1993). *Идеја хуманости : увод у феноменологију*. Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Leerssen, J. (2009a). Odjeci i slike: refleksije o stranom prostoru. U: Dukić, D.–Blažević, Z.–Plejić Poje, L.–Brković, I. (ured.) (2009). *Kako vidimo strane zemlje: Uvod u imagologiju*, Zagreb: Srednja Europa. 83-99.
- Leerssen, J. (2009b). Retorika nacionalnog karaktera: programatski pregled. U: Dukić, D.–Blažević, Z.–Plejić Poje, L.–Brković, I. (ured.) (2009). *Kako vidimo strane zemlje: Uvod u imagologiju*, Zagreb: Srednja Europa. 99-125.
- Leerssen, J. (2009c). Imagologija: povijest i metoda. U: Dukić, D.–Blažević, Z.–Plejić Poje, L.–Brković, I. (ured.) (2009). *Kako vidimo strane zemlje: Uvod u imagologiju*, Zagreb: Srednja Europa. 169-187.
- Leerssen, J (2016). Imagology: On using ethnicity to make sense of the world. *Iberic@l, Revue d'études ibériques et ibéro-américaines*, 10, 13-31.
- Лето, М. Р. (2014). *Несавршено мајсторско дело*. Београд: Задужбина Доситеј Обрадовић
- Лотман, Ј. (2004). *Семиосфера: у свету мишљења: човек, текст, семиосфера, историја*. Нови Сад: Светови.
- Љујић, Т. (2017). Фигура владара у Орфелиновој биографији Петра Великог. *Доситејев врт*, год. V, бр. 5, 121-135.
- Максимовић, Г. (1998). Лакрдијашки смијех Саве Текелије (О природи смијешног у Текелијиним *Описанију живота*). *Научни састанак у Вукове дане*, 27/1, 175-185.

- Максимовић, Г. (2003). *Тријумф смијеха: комично у српској умјетничкој прози од Доситеја Обрадовића до Петра Кочића*. Ниш: Просвета.
- Маринковић, Б. (2010). Одломци трагања за Рачанима и традицијом о Јеротеју Рачанину. У: Савковић, Н. (прир.) (2010). *Од Рачана до Стерије*. Нови Пазар: Државни универзитет. 72-119.
- Маринковић, Б. (2008). *Трагом Доситеја*. Београд: Службени гласник.
- Медаковић, Д. (1954). Илустровано издање Орфелинове *Историје Петра Великог*. *Историјски часопис*, књ. 4, 253-257.
- Metan, G. (2017). *Rusija – Zapad: Hiljadu godina rata: Rusofobija od Karla Velikog do ukrajinske krize*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Милановић, Ж. (2012). *Два писца и Други*. Београд: Службени гласник.
- Милановић, Ж. (2009). *Од слика о другоме ка поетици : Стваралаштво Драгутина Ј. Илића*. Београд: Службени гласник.
- Mokuter, I. (1965). Petar Veliki u srpskoj književnosti XVIII veka. *Studia Slavica Hungarica XI*, 345-372.
- Moura, J. (2009). Kulturna imagologija: pokušaj povijesne i kritičke sinteze. У: Dukić, D.–Blažević, Z.–Plejić Poje, L.–Brković, I. (ured.) (2009). *Kako vidimo strane zemlje: Uvod u imagologiju*. Zagreb: Srednja Europa. 151-169.
- Ненин. М. (2019). Животопис руског војника 18. века. У: Клеут, М.–Гикић Петровић, Р. (прир.) (2019). *Александар Пишчевић : Сава Текелија : Анка Обреновић*. Нови Сад: Издавачки центар Матице српске. 63-65.
- Norris, D. (1999). *In the Wake of the Balkan Myth*. New York: Palgrave Macmillan.
- Орсић, С. (2015). *Лик странаца у српском роману 19. века*. Нови Сад: [С. Орсић].
- Остојић, Т. (1923). *Захарија Орфелин: живот и рад му*. Београд: Штампарија Туцовић.
- Pageaux, D. (2009). Od kulturnog imaginarija do imaginarnog. У: Dukić, D.–Blažević, Z.–Plejić Poje, L.–Brković, I. (ured.) (2009). *Kako vidimo strane zemlje: Uvod u imagologiju*, Zagreb: Srednja Europa. 125-151.
- Пантић, М. (1996). Путопис Јеротеја Рачанина. У: Давидов, Д. (уред.) (1996). *Рачански зборник I*. Београд: Фондација Рачанска баштина. 11-19.
- Павић, М. (1970). Историја српске књижевности барокног доба (XVII и XVIII век). Београд: Нолит.
- Павић, М. (1976). *Језичко памћење и песнички облик*. Нови Сад: Матица српска.
- Павић, М. (1973). Симеон Пишчевић. У: Павић, М. (прир.) (1973). *Од барока до класицизма*. Београд: Нолит. 271-351.

- Пековић, С. (2001). Путопис – условљеност жанра. У: Пековић, С. (уред.) (2001). *Књига о путопису : Зборник радова*. Београд: Институт за књижевност и уметност. 11-27.
- Петровић, Б. (1998). Симеон Пишчевић и његови Мемоари. У: Пишчевић, С. (1998). *Живот генералмајора и кавалера Симеона сина Стефана Пишчевића*. Нови Сад: Матица Српска. 5-29.
- Попов, Ч. (1993). Мемоари као историјски извор и као интерпретација историје. У: Грдинић, Н. (уред.) (1993). *XVIII столеће, зборник I, Аутобиографије и мемоари*. Нови Сад: Прометеј. 57-66.
- Поповић, Т. (1993). Пишчевићеви „Мемоари“ и неки други извори „Сеоба“. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књ. 41, бр. 2-3, 221-239.
- Прелић, М. (2013). Делатност Саве Текелије у огледалу етнологије. У: Ластих, П. (прир.) (2013). *Сава Текелија и његово доба у огледалу савремене науке*. Будимпешта: Српски институт. 192-211.
- Ргор, V. (1984). *Problemi komike i smeħa*. Novi Sad: Dnevnik.
- Радојчић, Н. (1973). Основе српске историографије XVIII века и њен распоред. У: Павић, М. (уред.) (1973). *Од барока до класицизма*. Београд: Нолит. 11-28.
- Радојчић, Н. (1933). Захарија Орфелин као историчар. *Гласник историског друштва у Новом Саду*, књ. VI, св. 3, 253-280.
- Радуловић, Ј. (1988). Житије Герасима Зелића. У: Зелић, Г. *Житије*. Београд: Нолит. 477-487.
- Растегорац, И. (1989). Ватра и вода препјатствија Сави Текелији. У: Текелија, С. (1989). *Описаније живота мога*. Београд: Нолит. 245-254.
- Reckwitz, A. (2006). *Die Transformation der Kulturtheorien*. Weilerswist: Velbrück.
- Rigney, A. (2007). Discourse. U: Beller, M.–Leerssen, J. (ed.) (2007). *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: a Critical Survey*. Amsterdam: Rodopi. 313-315.
- Rot, K. (2000). *Slike u glavama : Oglеди o narodnoj kulturi u jugoistočnoj Evropi*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Скерлић, Ј. (1953). *Историја нове српске књижевности*. Београд: Рад.
- Скерлић, Ј. (1966). *Српска књижевност у XVIII веку*. Београд: Просвета.
- Said, E. (2002). *Kultura i imperijalizam*. Beograd: Beogradski krug.
- Said, E. (2008). *Orijentalizam*. Beograd: Biblioteka XX vek.

- Sekeruš, P. (2001). Govor o drugom u francuskoj kulturi prve polovine XIX veka. *Polja*, 418, 51-65.
- Серна, П. (2006). Племић. У: Вовел, М. (ур.). *Човек доба просвећености*. Београд: Слио. 37-92.
- Симић, В. (2010). Сава Текелија – патриота, просветитељ и добротвор на размеђи XVIII и XIX века. *Сава Текелија: велики српски добротвор*. Нови Сад: Галерија Матице српске. 15-67.
- Spivak, G. (2003). *Kritika poskolonijalnog uma*. Beograd: Beogradski krug.
- Spivak, G. (2011). Mogu li podređeni da govore? *Polja : časopis za knježvnost i teoriju*, 468, god. LVI, mart-april, 91-132.
- Стефановић, М. (2009). Доситејев(ск)а басна : (Скица за поетику жанра). У: Карановић, З.-Живанчевић-Секеруш, И. (ур.) (2009). *Синхрониско и дијакрониско изучавање врста у српској књижевности*. Нови Сад: Филозофски факултет.
- Стефановић, М. (2017). Предговор. У: Јовановић, Т. и др. (прир.) (2017). *Јеротеј Рачанин : Јован Рајић : Михаило Максимовић*. Нови Сад: Издавачки центар Матице српске. 11-23.
- Стефановић, М. (2013). Предговор : Мачем и пером: одисеја и судбина. У: Стефановић, М. (прир.) (2013). *Симеон Пишчевић*. Нови Сад: Издавачки центар Матице српске. 7-15.
- Стојнић, М. (1991). Жанровска обележја и поетика текста о путовањима у Русију у „Житију Герасима Зелића“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 53-54, 45-56.
- Staudinger, B. (2006). Der Zeit der Landjuden und der Wiener Judenstadt 1496-1670/71. U: Wolfram, H. (ured.) (2006). *Geschichte der Juden in Österreich*. Wien: Verlag Carl Ueberreuter. 229-339.
- Суботић, Ј. (1862). *Живот Саве Текелије*. Будим: Матица Српска.
- Todorov, C. (1994). *Mi i drugi*. Beograd: Slovoграф.
- Todorov, V. (2009). Etička karakterizacija i stereotipi u basnama Dositeja Obradovića. *Uzdanica*, god. 6, br. 1, 210-217.
- Todorova, M. (2006). *Imaginarni Balkan*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Винавер-Ковић, М. (2015). Герасим Зелић и Французи. У: Новаковић, Ј.–Ристић, Ј. (уред.) (2015). *Срби о Французима – Французи о Србима*. Београд: Филолошки факултет. 51-72.

- Владушић, С. (2003). Почетак и прекид писања. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књ. ЛИ, св. 3, 579-593.
- Вовел, М. (прир.) (2006). *Човек доба просвећености*. Београд: Слио.
- Вукићевић, Д. (2012). Интимни свет у мемоарској прози 18. века (Симеон Пишчевић, Александар Пишчевић, Сава Текелија). Ковачевић, М. (уред.) (2013). *Наука и традиција : Филолошке науке*. Пале: Филозофски факултет. 347-357.
- Вукићевић, Д. (2013). Љубав галантома или љубав на рококо начин : „Мемоари“ Симеона Пишчевића. Томин, С.–Пешикан-Љуштановић, Љ.–Половина, Н. (уред.) (2013). *Зборник у част Марији Клеут*. Нови Сад: Филозофски факултет. 357-373.
- Wolf, J.–Zimmermann, W. (2017). Fließende Räume - Floating Spaces: Konzeptionelle Überlegungen. U: Wolf, J.–Zimmermann, W. (ed.) (2017). *Fließende Räume: Karten des Donaauraums 1650-1800*. Regensburg : Schnell & Steiner, 9-21.
- Wolff, L. (1994). *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilisation on the Mind of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press.
- Young, R. (2003). *Postcolonialism : A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Живанчевић-Секеруш, И. (2009). Патриоцентризам и представа Европе у путописима Љубомира П. Ненадовића. *Како (о)писати различитост? : слика Другог у српској књижевности*. Нови Сад: Филозофски факултет. 7-17.
- Живковић, Д. (1973). Књижевни правци код Срба. У: Павић, М. (уред.) (1973). *Од барока до класицизма*. Београд: Нолит. 209-216.
- Живковић, Д. (1994). *Европски оквири српске књижевности, 1*. Београд: Просвета.
- Жуњић, С. (2013). Доситеј Обрадовић и енглески морализам. *Доситејев врт*, год. I, бр. 1, 124-143.