
KNJIŽEVNOST KAO BIBLIJA

PREDRAG BREBANOVIĆ

U naslovu svog izlaganja ponavljam naslov jednog kratkog, naizgled efemernog i, sasvim sigurno – do ovog trenutka – nikada preštampanog teksta, koji je američki teoretičar i kritičar Harold Bloom objavio pre više od dve decenije.* Preciznije, u pitanju je članak koji se 31. marta 1988. godine pojavio u *The New York Review of Books*, kao prikaz knjige *The Literary Guide to the Bible* (Belknap Press, 1987). Verujem da mnogi od vas znaju za prikazanu publikaciju, a slutim da su je neki i držali u rukama, tim pre što je njene primerke u kasnijim izdanjima moguće pronaći kako u beogradskim, tako i u zagrebačkim bibliotekama (uključujući i onu koja se nalazi na ovom spratu i pripada Odsjeku za komparativnu književnost). Ipak, podsetiću: reč je o čuvenom zborniku čiji su priređivači Robert Alter i Frank Kermode. Njih dvojica su, podsetiću i na to, poznati i priznati proučavaoci književnosti i Biblije, od kojih prvi u

* Izdavačka kuća “Fabrika knjiga” organizovala je 28. maja 2010. na Filozofskom fakultetu u Zagrebu ciklus predavanja “Humanistika u tranziciji”: ovo je prilagođena verzija obraćanja koje se odigralo u okviru prve od dveju održanih sesija, pri čemu je po okončanju druge usledio razgovor o delima i pedagogiji Svetozara Petrovića. Imajući sve to u vidu, osećam se obaveznim da čitaoca uputim na Petrovićev tekst “Književnost kao komunikacija”, objavljen u knjizi *Pojmovi i čitanja* (zajedničko izdanje Fabrike knjiga i novosadskog ogranka SANU iz 2008). Ne činim to samo zato što se takođe radilo o usmenom saopštenju, niti tek zato što je ono bilo publikovano iste godine kada i Bloomov tekst čiji sam (identično strukturirani) naslov ovde preuzeo, nego prevashodno radi toga što bi se navedeni radovi te dvojice autora – kojima moj prigodni uradak podjednako mnogo duguje – mogli zanimljivo porediti.

Americi predaje hebrejski i komparatistiku (potpisnik je, pored ostalog, knjiga o “biblijskoj poeziji” i “biblijskom pripovedanju”; preveo je i komentarima opremio *Psalm*), dok bih drugog – koji odavno uživa status engleskog penzionera – za našu priliku označio kao, uz već spomenutog Blooma, najvećeg živog književnog kritičara današnjice. [Tokom perioda u kojem su ovo izlaganje i novi broj *Reči* pripremani za štampu stigla je vest da je u utorak, 17. avgusta, Sir Frank preminuo u 91. godini. Napisao je više desetina knjiga, među kojima je najpominjanija *The Sense of an Ending* (1967); jednu od dveju prošlogodišnjih nazvao je *Bury Place Papers*.]

20 Sám zbornik, inače, sadrži nekoliko eseja opštije naravi (poput Kermodeovog o ideji kanona, ili onog o alegorijskom nasleđu u biblijskoj hermeneutici, koji je priložio Gerald L. Bruns), ali njegovo jezgro tvore tekstovi posvećeni pojedinim biblijskim “knjigama”. Štaviše, raspored priloga sledi kompoziciju Biblije, što znači da odeljak o Starom zavetu (nakon Alterovog uvoda) biva otvoren analizom *Postanja*, dok segment o Novom (za koji je uvod sročio drugi priređivač) zaključuje analiza *Otkrovenja*. Pri tom se analizi biblijskih predložaka pristupa iz perspektive koja bi se – uprkos upadljivim razlikama između proučavalaca, te neizbežnom uplivu tekstološke, antropološke i ine problematike – mogla opisati kao književnokritička. Drugim rečima, svete su spise učesnici ovog obuhvatnog izdavačkog projekta (40 jedinica, 678 stranica) tretirali onako kako se obično tretiraju književna dela: čitali su ih, interpretirali, pa unekoliko i vrednovali u nedogmatskom ključu, usredsređujući se s gotovo podjednakom revnošću i na formu i na sadržaj.

Vrednost čitavog truda dvojice priređivača i dvadesetak njihovih saradnika (šarolikog generacijskog, geografskog i verskog *backgrounda*) nije, dakako, počivala na metodološkoj inovativnosti. Vek i po duga tradicija mišljenja o Bibliji kao književnoj tvorevini, čijim bismo začetnicima mogli smatrati Ernsta Renana i Matthewa Arnolda, do tada je već dala brojne i značajne rezultate. U tu vajldovsku, ničeansku i lorensovsku struju treba svrstati i izvestan broj književnih teoretičara, među kojima se izdvajaju dvojica: Erich Auerbach i Northrop Frye. Njihovo bavljenje Biblijom podrazumevalo je oživljavanje i delimično preosmišljavanje izvesnih koncepata – u Auerbachovom slučaju *figure*, a u Fryevom *koda* – koji će potom postati deo kanonizovanog književnoteorijskog instrumentarija. Pogotovo je Fryev doprinos važan, jer je njegov *The Great Code* (1982) – za kojim je usledio ništa manje značajan, premda neuporedivo manje čitan nastavak, *Words With Power* (1990) – ostao najozbiljniji pokušaj rasvetljavanja veza između Biblije i književnosti. No, treba li uopšte pominjati da je ishod tog pokušaja barem unekoliko bio njihovo dodatno zamagljivanje?

Nimalo slučajno, upravo je odnos prema Fryeu za Blooma oduvek predstavljao jedno od najvećih opterećenja, pa je umnogome obojio čak i njegov

prikaz Alter-Kermodeovog *guidea*. Otuda se u tom prikazu na jednom mestu bezmalo nemotivisano kaže kako se kod Kanađanina Hebrejska Biblija “topi u blejkovskim pećima vizionarskog Toronta”, da bi naposljetku “poprimila konture arhetipskog hrišćanskog mita”. Prikazivačevo je mišljenje o sopstvenom mladalačkom uzoru prolazilo kroz različite faze (i vremenom postajalo sve uzdržanije), dok je relacija spram Auerbacha bila i ostala negativna, iz čega su delimice izuzeti oni radovi u kojima taj romanista o Danteu piše kao pesniku “sekularnog sveta” (ali ne i *Mimesis*). Ukratko, ni *figura* ni *kod* nam po Bloomu ne mogu previše pomoći pri proučavanju Biblije i književnosti. Za pisca *The Anxiety of Influence* (1973) bismo ionako mogli reći da je, nekoliko godina pre no što je objavio prikaz koji nas zanima, kao književno-kritičku i biblijsko-egzegetsku alternativu ponudio treći, vlastiti koncept: *revizionizam*. Njime je, makar onoliko dosledno koliko su to ranije učinili Auerbach i Frye, objedinio bavljenje književnošću i religijom, zadržavajući sve vreme polemički otklon ne samo prema njima dvojici, nego i prema svom arhineprijatelju Arnoldu, koga je (uz T. S. Eliota) s nemilosrdnom upornošću nastavio da proglašava pretečom svega onoga čemu se suprotstavlja.

S druge strane, Bloomova ocena Alterovog i Kermodeovog zbornika bila je u osnovi povoljna. Ako to i nije iznenađujuće kada se u vidu ima relativno visok nivo sabranih radova, kao i činjenica da je prikazivač u to vreme još uvek unekoliko poštovao univerzitetski dekorum (iako se nije libio da zažali zbog toga što urednici nisu angažovali još bolje kritičare), daleko je manje neočekivana bila okolnost da je sama argumentacija bila snažno prelomljena kroz prizmu prikazivačevih sopstvenih književnoteorijskih uverenja. Sastavljačima zbornika se Bloom stoga zahvaljuje što su nas, kako kaže, “poštedeli” lakanovaca, dekonstrukcionista, (“Foucaultom inspirisanih”) novoistoričara (koje će docnije, u knjizi o Shakespeareu, autor zlobno prozvati *nouveau historicists*), semiotičara, neomarksista, (novopridošlih) feministkinja i svih onih što, navodno, samo “obleću” oko književnosti. Zapravo je “Književnost kao Biblija” jedan od prvih tekstova u kojima je Bloom posegnuo i za sintagmom “Škola resantimana”, sa čijom će upotrebom produžiti sve do danas, objedinjujući tom zbirnom negativnom odrednicom predstavnike onih metodoloških pravaca koji zanemaruju estetske vrednosti.

Narednih će godina Bloom razvijati čitavu pregršt karakterističnih teza, od kojih su još neke bile premijerno plasirane ili, u najmanju ruku, naveštene u istom prikazu. Pre svega, kao neko ko se smatra “neverujućim Jevrejinom sa snažnim gnostičkim impulsima, a po profesiji je književni kritičar”, on će i ubuduće polaziti od osnovnog stava da poezija i vera jesu antitetički modusi *saznanja*, ali da imaju jedno važno zajedničko svojstvo: “da zauzimaju prostor između istine i zna-

čenja, a da su nekako otuđene i od istine i od značenja”. Osim toga, već se u dotičnom prikazu naziru začeci ispovesti iz jedne od Bloomovih skorijih knjiga, gde će on čitaocima poveriti kako je vlastitu Bibliju pronašao u pesnicima, a vlastiti Talmud u književnim kritičarima; jasno se raspoznaje i zametak onog shvatanja koje će najpregnantnije biti izraženo u varijaciji opštepoznate Marxove krilatice i poruci da religija nije ništa drugo doli “*poezija za narod*”; ali se, što je najvažnije, uočava i jedan od prvih krupnijih koraka ka nečemu što će se uskoro ispoljiti kao osetna i definitivna promena, ne toliko opšteg teorijskog usmerenja, koliko samih interesovanja.

Naime, ono što će koncem osamdesetih, a pogotovo početkom devedesetih godina u Bloomovom opusu uslediti moglo bi se opisati kao dramatičan zaokret ka *kanonu*, odnosno ka onoj književnosti koja, prema njegovoj (nužno subjektivnoj) čitalačkoj viziji, predstavlja otelotvorenje “kanonskog uzvišenog”. Istovremeno će u knjigama kao što su *Ruin the Sacred Truths* (1989) ili *The American Religion* (1992) granica između sekularnih i sakralnih tekstova biti sve izrazitije i sve promišljenije ignorisana. Čak i kada u svom najpopularnijem ostvarenju, neretko osporavanoj knjizi *The Western Canon* (1994), bude nudio vlastiti odabir onoga što je u književnoj tradiciji zapadne civilizacije (a pre svega na potezu od Dantea do Becketta) najvrednije, Bloom će isticati kako je spomenuta granica puka konvencija, kojoj je u svakom pogledu kontraproduktivno robovati. Iako će u toj knjizi eksplicitno kazati kako pojam kanona ne shvata u religioznom ključu (već, istovremeno pragmatičnije i poetičnije, kao *umetnost pamćenja*), a implicitno i priznati kako veruje da umetnički kanon može postati alternativa teističkoj tradiciji, u narednim će svojim delima Bloom ostati barem podjednako zaokupljen religijom, koliko i književnošću. *Nota bene*: njegova za sada poslednja knjiga bila je *Jesus and Yahwe* (2005) i mogla bi se okarakterisati kao još jedan primer čitanja “Biblije kao književnosti” (a ne “književnosti kao Biblije”). U njoj autor dovršava ono što je započeo još sedamdesetih, kada je formulisao vlastitu teoriju straha od uticaja, jer u postojano antiauerbahovskom i antifrajevskom duhu Novi zavet sagledava kao okasnelo, pogrešno i revizionističko čitanje Starog. Tako se onaj koji veliča književni kanon pokazuje kao osporavatelj onog verskog kanona koji je unutar iste civilizacije dominantan. Ali, pravo pitanje glasi: zar je to nelogično?

Znamo da kanon nikada nije samo *popis* (dela ili autora), nego je uvek i *pravilo* (njihovog čitanja). Zato se pri raspravama o kanonima, bili oni verski ili umetnički – uprkos pojednostavljivanjima popularno-kulturnim, ali i kulturno-političkim – nipošto ne radi samo o tome *ko* ili *šta* je “unutra”. I premda sama ideja kanona prevazilazi religijski kontekst, nesporno je da nema institucionalizovane

religije bez svetih tekstova, niti svetih tekstova ima bez institucionalizovane religije. U stvari, izgleda da se priroda, geneza i konkretne realizacije kanona – bio on biblijski ili Bloomov – najbolje mogu razumeti ukoliko se zaroni duboko u povest ranog hrišćanstva, uključujući “istorijski” gnosticizam.

Koliko god da ih ljudi naivno doživljavaju kao kontinuitet, masovna (tj. kanonizovana) verovanja su nastala kroz sukobe. Gnostički nas pokreti, kao poražena strana, otuda već samim tragovima svoga postojanja upozoravaju na načelnu otvorenost svih kanona, ili makar opominju na način njihovog konstruisanja. Zato je razumljivo što je polovinom 20. veka hrišćanski kanon – uprkos vlastitoj moći, auri i oruđima za odbranu koja mu stoje na raspolaganju – bio na koncepcijskom nivou uzdrman otkrićem gnostičke biblioteke u Nag Hammadiju. Obnova “kanonskog” pristupa Bibliji (à la Brevard S. Childs), kao i oživljavanje rasprave o biblijskom kanonu u radovima proučavalaca poput Jamesa A. Sandersa – koje je prethodilo otvaranju tog problema u književnosti, gde se ono obično poistovećuje sa “otvaranjem” samog kanona – mogu se shvatiti kao reakcija na tu višedecenijsku krizu.

Istorijska istraživanja, koja su u međuvremenu intenzivirana, nepobitno su pokazala kako je jedan od najsnažnijih podsticaja za stvaranje hrišćanskog kanona uistinu došao iz zone koja će petnaestak stoleća kasnije, u interesu očuvanja normativne vere, biti označena kao gnostička. Institucija kojoj je bila poverena misija definisanja i popularizovanja kanona – hrišćanska crkva – učvrstila se kroz stvaranje odmaka od judaizma, sprečavanje filozofske (metafizičko-platonističke) redukcije sopstvene doktrine, kao i uz potiskivanje (čitaj: zatiranje) gnostičkih tendencija. Za kanonsko Sveto pismo najvažniji je bio treći od tih činilaca. Da biste nešto proglasili pravovernim, neophodno vam je krivo verje: tek je kroz čin odbacivanja i prokazivanja onoga što će docnije biti nazvano gnosticizmom crkva sastavila vlastiti kanon, podigla bedem oko njega i sugerisala kako ga treba čitati, da bi onda tokom narednih vekova – sve do naših dana, a nema razloga da tako i ne ostane – procep između doslovnog i doktrinarnog značenja popunjavala pozivanjem na vlastitu hermeneutičku tradiciju. “Kome bi od nas uopšte bilo do slobodoumlja kad ne bi bilo crkve?” zapitao se svojevremeno pisac *Genealogije morala*, koji je teologe smatrao nesposobnima za filologiju.

Proces selekcije hrišćanskih kanonskih tekstova tekao je veoma sporo i u njemu je, kao što se pouzdano zna, važnu ulogu odigralo nekoliko učenja koja će nakon svega biti odbačena kao jeres. Najpoznatije od njih zastupao je Marcion iz Sinope. On je polovinom 2. veka pokušao da smanji broj spisa kojima će biti priznata božanska nadahnutost i zakonodavni karakter. U tome je bio prilično radikaln, pošto je odbacio celokupan budući Stari zavet, a iz Novog zadržao samo značajno re-

dukovano (tačnije, revidirano) *Jevanđelje po Luki*, premestivši naglasak na deset (ništa manje prerađenih) Pavlovih poslanica.

Uporedo sa Marcionom se – kako to već u istoriji ideja i društvenih sukoba ide – pojavljuju i suprotne tendencije. Tako su pripadnici *montanističke* sekte tvrdili kako Sveti duh nastavlja da im se objavljuje i kako zbog toga spisak kanonskih štiva ne sme biti zaključen. Taj entuzijastički pokret, koji je predstavljao svojevrsnu demokratsku reakciju protiv tadašnje verske aristokratije, predlagao je da u kanon uđe neograničen broj autoritativnih apokaliptičkih tekstova. Svojom ekscentričnošću, montanizam je umnogome doveo u pitanje i sâm princip kanoničnosti, ali je u tim nastojanjima bio podjednako (bez)uspešan kao Marcion. Jer, prevagu će odneti treće shvatanje, koje je u osnovnom obliku izneo Atanasije iz Aleksandrije, opredelivši se u 4. veku za dvadeset i sedam kanonskih knjiga. (Da li slučajno, Bloom će u *Žapadnom kanonu* utvrditi bezmalo istovetan razmer od dvadeset i šest pisaca.) Nakon što je oko 6. veka definitivno zaključen tako što je u njega uvršćeno i najproblematičnije *Otkrovenje*, biblijski će kanon na kušnje biti stavljan samo pri najvećim raskolima.

24 Marcionovi spisi nisu sačuvani, pa nam kao jedini izvori saznanja o stavovima koje je zagovarao služe svedočanstva njegovih protivnika, u prvom redu Ireneja i Tertulijana. Iz tih dokumenata se vidi kako nije ni čudno to što je baš on prvi u istoriji zaslužio naziv jeretika, niti to što su izvesni teolozi i samog Luthera porredili s njim. Sinopljanin je skovao sintagmu *deus alienus* i prvi okrivio Stvoritelja za sva zla ovog sveta, koji je nazivao ćelijom punom gamadi; a tvrdio je i da je Isus sišao u pakao kako bi spasao pojedince i narode koji su se pobunili protiv Boga Starog zaveta. To već nije mala stvar: budući da je upravo on ukinuo vezu između stvaranja i spasenja (o čemu najbolje govori rečenica koja je, sudeći po izvršenim rekonstrukcijama, verovatno glasila: “O čudo nad čudesima, da uprkos ovom svetu i njegovom Bogu, ipak ima otkupljenja!”), moglo bi se – kao što Jacob Taubes i čini u *Žapadnoj eshatologiji* (1947) – kazati kako je Marcion zapravo “najradikalnije proveo gnostičko-apokaliptički razdor”. Drugi će, poput Ioana Couliana, reći da marcioniti, strogo gledano, nisu gnostici, i da ih ljudi tako doživljavaju isključivo zahvaljujući antignostičkoj propagandi.

Na potonjem je stanovištu stajao i najpredaniji proučavalac Marciona, Adolf von Harnack. On je bio opsesivno zaokupljen tim “prajeretikom”, usled čega je nekoliko decenija posvetio istraživanju njegovog skrivenog uticaja u crkvenoj istoriji. Ovde je, pak, najkorisnije upozoriti na Harnackovo uverenje da se crkva u 2. veku opravdano nije odrekla Starog zaveta, da ni u vreme reformacije još uvek nije imala snage to da učini, ali da – nasuprot tome – nakon 19. veka opstanak staro-

zavetnih spisa u biblijskom kanonu predstavlja puku “posledicu verske paralize”. Istina, Harnack je umro tri godine pre dolaska nacista na vlast, tako da nije svedočio pokušajima da se Marcion instrumentalizuje u svrhe dejudaizacije hrišćanstva, koja je sistematski vršena u Nemačkoj, gde su tridesetih osnivani čitavi instituti čija se aktivnost sastojala u proučavanju i popularizaciji ovog protivnika jevrejskog Boga. No, Ernst će Bloch – kao neko ko se prvi među “teološkim marksistima” setio Marciona – istim povodom skovati sintagmu “metafizički antisemitizam”.

Naravno da me (ovde) ne interesuje nikakav *reductio ad Hitlerum*, nego nešto sasvim drugo: evidentna analogija između prastarih, međusobno suprotstavljenih teoloških opcija i književnih *canon wars*, koji traju već tri decenije. Ona je toliko upadljiva da zaprepašćuje činjenica da izaziva toliko malo pažnje, što se valjda ne može objasniti drugačije nego recidivima zazora spram verskih kanona, kojih se u *mainstream*-raspravi ipak ne “otvara” tako lako kao književne, niti ih se ikada istraživalo potpuno slobodno. Zapravo sam u tom pogledu naišao na svega dva ozbiljnija izuzetka, pri čemu se samo jedan proučavalac ovim fenomenom pozabavio u (kon)tekstu koji se izravno ticao (Bloomovog) pokušaja očuvanja književnog kanona.

Prvi izuzetak je, nimalo neočekivano, Kermode. On je i o ovoj, kao i o mnogim drugim temama, progovorio u vreme dok im konsekvence još nisu bile toliko brojne i dalekosežne. Učinio je to skoro punu deceniju pre zbornika čiji je bio ko-urednik, odnosno već u tekstu “Institucionalna kontrola interpretacije” (1979). Nadovezujući se na Harnackovo verovanje da je čitavo katoličanstvo bilo izgrađeno na antimarcionovskim temeljima (koje je ispovedao i Hans Blumenberg, govoreći o gnozi kao trajnoj pretnji po hrišćanstvo i njegovu civilizaciju), engleski kritičar povlači uverljivu paralelu između Marciona i “pročišćavanja” književnog kanona kakvo su zagovarali F. R. Leavis i Yvor Winters, dok Novu kritiku proglašava (institucionalno) “najuspelijom jeresi”. Utoliko je još interesantnije da je Kermode u svom prikazu *Žapadnog kanona*, pisanom deceniju i po kasnije, propustio da Bloomovu knjigu osmotri iz ovog ugla. Nagađam kako je već bio zamoren debatom oko pitanja na čiji je značaj, kao i Bloom, počeo da ukazuje znatno pre većine učesnika u njoj. 25

Nezavisno od toga, pitanje statusa Bloomovog poduhvata postavljalo se već tada, u vreme kada je proces otvaranja kanona verovatno bio na vrhuncu; a postavlja se i nakon što je proteklo novih petnaest godina, jer se glavni (mada nešto manje snažan) izazov kanonskim konstruktima još uvek sastoji u insistiranju na proširivanju kanona, kojem odreda teže sve, blumovski rečeno, “resantimanske” orijentacije. Čovek se, dakle, prirodno zapita: čeka li Blooma Marcionova sudbina? Je li njegov Kanon već doživeo poraz? U kojoj meri pisac *Žapadnog kanona* uopšte utiče na stanje i trendove? Da nije, protivno vlastitom htenju, isprovocirao

mobilizaciju protivničke strane, kumujući (anti-”marcionovskoj”) kontraofanzivi i ustoličenju novog pravoverja? Možemo li ga čak smatrati posredno odgovornim za to što smo još uvek osuđeni na to da slušamo montanističko-kulturalističku “riku apokalipse”?

Ovovremeni “montanizam” po Bloomu ne podrazumeva samo širenje, već faktički i uništenje kanona. To je razlog zbog kojeg su rubna poglavlja *Žapadnog kanona* pisana kao tužbalica i sa strepnjom da ni kanon najsnažnijih stvaralaca neće moći da preživi najnoviju, navodno nezapamćenu eroziju istorijske selekcije. Zaista, teško da nam protivnici nasleđenih kanona danas ne izgledaju kao znatno “uspeleli” jeretici; ali će tek novo teokratsko doba – ukoliko se obistini Bloomovo vikovsko proročanstvo, pa ono uskoro usledi – izreći konačan sud o budućoj normi. Ne treba odbaciti mogućnost da ni “marcioniti” (poput Blooma) ni “montanisti” (poput kulturalista) u književnosti neće biti proglašeni pravovernima, baš kao što im se to nije svojevremeno desilo ni u hrišćanstvu. U istorijskoj dijalektici gnoze i kanona, pitanje etabliranja pojedinih jeresi zapravo je – društveno. Čak je i socijalno indiferentni Bloom toga i te kako svestan, pa u objašnjavanju statusa gnosticizma, ne zalazeći detaljnije u istoriju crkve, ukazuje na to da pesimizam, mašta i ezoterija funkcionišu kao prepreke pri komunikaciji: “Crkva je”, opaža on jetko u 26 *Američkoj religiji*, “trijumfovala nad drevnim gnosticizmom zbog toga što je bila socijalno efikasnija”. Nešto slično je, već u tekstu o kontroli interpretacije, tvrdio i Kermode, konstatujući kako je, od svih organizacija koje se bave tumačenjem i odabirom tekstova dostojnih egzegeze, crkva ipak najreprezentativnija:

Samo-obnavljajuća, hijerarhijska, autoritativna, umnogome zaokupljena pitanjem kanona i, poput nas, naviknuta da pravi oštru razliku između inicijacijskih i neinicijacijskih čitanja, ona [tj. crkva] predstavlja model koji sa dobrim razlozima možemo uzeti u obzir ukoliko hoćemo da razumemo vlastitu praksu.

“Vlastita praksa” se, potcrtajmo, ovde sastoji u tumačenju književnosti i stvaranju književnog kanona unutar obrazovnog sistema. Kermode je, očito, svestan toga da nije samo kanon ono što analogiju između književnosti i religije čini umesnom, već da su tu još i važnost interpretacije, ali i institucionalna regulacija. Iako uočava i razlike – pa napominje kako crkva kanonu pristupa rigidnije od univerziteta, te kako je književni kanon od verskog labaviji već i zbog toga što u književnosti poslednjih vekova treba biti (ponekad i “apsolutno”) moderan – Kermode istrajava na ovom paralelizmu. Opisujući kako je njegova generacija bila očevicem i akterom korenite

promene statusa pojedinih klasika, on pokušava da obrazloži kako se i zašto to desilo. U pitanju je, po njegovom mišljenju, proces koji “obično zavisi od prodora spoljnih entuzijastičkih pokreta u akademiju”. Ovakva nas argumentacija vodi ka drugom najavljenom izuzetku koji se tiče uočavanja sličnosti između savremenih književnoteorijskih i nekadašnjih jeretičkih učenja.

Reč je o Jamesu S. Baumlinu, stručnjaku za retoriku i jedinom prikazivaču koji je *Žapadni kanon* (šest godina nakon objavljivanja) dosledno pročitao kao gnostičku knjigu. Premda zapaža da Bloom i dalje insistira na očuvanju individue (a ne kulture) kao jedinog izvora značenja i vrednosti, ovaj proučavalac odlučno odbacuje teze o solipsističko-ateističkoj intenciji koje su u dotadašnjoj recepciji najpoznatije knjige o kanonu preovladavale. I on govori o “privatnim kriterijumima” i “sekularnom kanonu”, ali se poziva na Bloomov iskaz iz jedne od njegovih kasnijih tvorevina, gde se čitanje povezuje sa samoćom u kojoj “Bog poznaje najdublje jastvo onako kako jastvo poznaje Boga”. Ipak, najzanimljivije je to što je analogija između verskog i književnog kanona kod Baumlina evocirana unutar jednog specifičnog istorijskog miljea. Umesto da, poput Kermodea, prizove Marciona i uspostavi antitezu sa montanistima, on je Bloomova nastojanja uporedio sa onim što se dešavalo za vreme reformacije.

Vrlo jednostavno: sa stanovišta kanona, protestantska teologija je u istoriji hrišćanstva predstavljala najkrupniju intervenciju i trenutak njegove najveće otvorenosti. Tokom 16. veka nadmeću se, kako Baumlin kaže, “tri glavne sistematske teologije” – “stari” katolicizam, luteranizam i kalvinizam – koje se različito odnose i prema pitanju kanona. Prva od njih počiva na tradiciji, druga je usredsređena na sâm tekst, dok treća polazi od toga da se istina Svetog pisma raskriva u unutrašnjem svetu pojedinačne svesti. Paralelizam sa pojedinim pristupima književnosti toliko bode oči da se Baumlin zadovoljava time da na njega samo aludira u svakoj tački, pozivajući se na *katoličku* “staru filologiju”, *luterski* “formalizam” i *kalvinističku* “recepționističku kritiku”. Ni u jednom od tih verskih pokreta se nije radilo o pukom spisku dela, nego i o pravilima vere; a isto bismo, besumnje, mogli reći i za njihove književne parnjake. U skladu sa time, Bloomov Kanon bi se mogao shvatiti kao pokušaj osobene “reformacije” etabliranog (i utoliko “katoličkog”) kanona. Pitanje je, doduše, šta se takvom kontekstualizacijom dobija, a šta gubi. Ne ispostavlja li se Bloom iz baumlinovske vizure revolucionarnijim i opasnijim no što objektivno jeste? Nije li on pre Don Quijote, nego Luther savremene kritike?

Baumlinova poveznica između aktuelnih sporenja o kanonu i geneze protestantizma je možda još dragocenija zbog toga što pokazuje kako se nekakav novi kanon – za kojim mnogi naši savremenici toliko žude – ne može uspostaviti “ar-

gumentima koji se koriste u svrhe podriivanja 'tradicionalnih' koncepcija hijerarhije i kanoničnosti". Prevedeno na jezik književne teorije, to praktično znači da se čitava jedna profesija potkraj 20. stolecia našla u dilemi: odbaciti koncept kanona ili nastaviti sa sukobima unutar postojeće hijerarhije. Otkako su kriterijumi književne estetike relativizovani (što je bio jedan od efekata "otvaranja" kanona), strukovna je zajednica izgubila sposobnost ili volju za artikulacijom kriterijuma po kojem treba izvršiti kanonski odabir. Stoga već izvesno vreme "nijedan autor, tekst, tradicija, klasa, kulturni status ili ideologija ne mogu biti stavljeni u bezbednu poziciju vrednosti ili prevlasti". Opisujući stanje u osvit novog milenijuma, Baumlina zaključuje kako su se u kosti uposlenika u obrazovnim institucijama uvukli "šizma i sektaštvo", te kako se jedino Bloom usudio da ponudi jединstveno "pravilo vere". To, naravno, ne znači da pisca *Žapadnog kanona* bilo ko i u bilo kom pogledu danas smatra pravovernim; a opet, čak se ni takav njegov status ne mora u budućnosti pokazati kao nenaodnadivi hendikep. Pomalo paradoksalno, Bloomu bi na ruku moglo da ide upravo nešto za šta ga je njegova vlastita koncepcija učinila nedovoljno senzibilnim. Istorijsko iskustvo je, naime, pokazalo da se neki autori i tekstovi glasnije čuju kada/ako su *izvan* kanona.

Tako od priče o naslovu i sadržaju Bloomovog prikaza, kao i o onome što je u njemu bilo nagovešteno, polako stižemo i do jednog drugog naslova, koji nosi celokupna naša manifestacija i pod koji bih sada želeo da podvedem iznete teze o odnosu dva kanona. Elem, "Humanistika u tranziciji".

Nisam dovoljno kompetentan da bih govorio o humanistici u celini, niti o ogromnoj većini aspekata tranzicije. (U samim "tranzicionim" društvima u kojima živimo, *tranzicija* ionako funkcioniše kao bezmalo univerzalni "pojmovni žeton".) Međutim, želeo bih da ovde podelimo izvesna razmišljanja o sudbini književnih studija, pogotovo zbog toga što se u sferi teorije – koja za proučavaoca književnosti odavno nije, niti sme biti, samo književna teorija u strogom smislu reči, već nešto što se u najširem zahvatu označava kao teorija diskurzivnih praksi – dešava nešto neobično.

Imam na umu najneposredniji smisao. Biću banalan: kako to da je poslednja prevedena knjiga koju sam u Beogradu video bio Badiouov *Sveti Pavle*, a prva na koju sam u Zagrebu naleteo Eagletonova *Razum, vjera i revolucija*? Kako je došlo do toga da Dejan Ilić ovih dana objavljuje Borisa Gunjevića, a da je patuljasti riječki *Ex libris* postao jedan od najboljih izdavača u Hrvatskoj? I kako to da

me je Branko Vučićević – koji, kao najstariji autor “Fabrike knjiga”, za sebe tvrdi da je levičar postao još u Nedićevoj Srbiji – zamolio da mu iz “inostranstva” donesem baš knjigu pod naslovom *Komunizam kao religija*?

Zbilja, stiče se utisak da se, osim o “obnovljenoj religioznoj senzibilnosti” (G. Vattimo), može govoriti i o tome kako tema religije sa raznih strana trenutno prodire u humanistiku, te kako uveliko preuzima onu ulogu koja je doskora bila rezervisana za teoriju kulture. Ako se, retrospektivno, saglasimo sa onim opisom po kojem se počev od šezdesetih “politika spektakularizovala, proizvodi udobnosti estetizovali, potrošnja erotizovala, a trgovina semiotizovala” (T. Eagleton), moramo prihvatiti i konstataciju da je u poslednjih nekoliko decenija kao društvena dominantna – na način na koji je u 19. veku u Nemačkoj to bila filozofija, a u Engleskoj nauka – zavladao kultura. Ali, ako je ona humanistikom “harala” u zlatno doba potrošnje i globalizma, ima li naznaka o tome kako će se humanistika ponašati u doba ekoloških, bezbednosnih i ekonomskih pretnji? Nije li novonastala situacija, u kojoj je nakon “postmetafizičke kulture” (R. Rorty) nastupila “postkultura” (G. Steiner), već porodila alternativu u vidu – religije? Ukoliko jeste, onda treba odmah reći da bi pogrešno bilo govoriti o “povratku Boga u savremenu kulturu”, pošto se religija i kultura, protivno pozitivnim predrasudama, ne slažu najbolje. Naprosto, prva je ekskluzivna (usled čega, štono reče Peter Sloterdijk, nije nimalo *cool*), dok je druga inkluzivna (usled čega joj je postalo svojstveno da u istu ravan stavlja bibličare i montipajtonovce).

Laički kazano, onako kako ni društvena tranzicija nije nedvosmislen, niti predestiniran proces (mada nam se doskora možda činilo drugačije), tako nije najjasnije ni gde će nas ovaj aspekt “tranzicije” u humanistici odvesti. Jedno je sigurno: u “eposi izjednačavanja” svakako će nastaviti da jača želja zajednice za kanonom, odnosno autoritativnom porukom. Da li smo osuđeni na digitalno srednjovekovlje? Poetički bi to značilo da bi se od nas moglo očekivati da imamo isti odnos prema Miltonovom i hrišćanskom Bogu – što je, setićemo se, još Williama Empsona opravdano dovodilo do izbeumljenosti.

Ovde moram reći i nešto krajnje lično. Kao neko ko je sudbinski, ili barem identitetski obeležen ateizmom i jugoslovenstvom – pri čemu prvo i u mom slučaju funkcioniše kao (a)teološko-ekskluzivna, a drugo kao kulturalno-inkluzivna svetonazorska komponenta – primetio sam poslednjih godina i u izboru vlastite lektire skretanje ka religiji. Otpor koji spram toga još uvek osećam verovatno ne treba pripisati samo privatnim, nego i stručnim razlozima. S obzirom na to da je *canon debate* prethodila takozvanoj *God debate*, bio sam u prilici da znatno pre iznuđenog “skretanja” svojevoljno pročitam najznačajnije “humanističke” radove o kanonu.

Verujem da ni Blooma nimalo ne impresioniraju autori poput Badioua ili Eagletona, koji se danas – “kidnapujući” religiju za vlastite svrhe – nalaze otprilike tamo gde je on bio još dok je, pišući o književnosti kao Bibliji, u gnezdo teologije podmetao kukavičje jaje esteticizma. Pogotovo to važi za “kolegu” Eagletona, koji mu se tokom devedesetih izrugivao zbog teologizacije i pedagogizacije književnosti, da bi odnedavno i sâm počeo da radi nešto vrlo slično, ali na manje autentičan i književnosti manje veran način.

Kao nepoverljivom čitaocu religijom sve inficiranih knjiga iz oblasti humanistike – koje, pošto su mahom “resantimanske”, nisu toliko nekritičke spram uloge crkve u istoriji – smeta mi to što njihovi autori, izuzimajući one sa arheološkim interesom, uglavnom isuviše skrupulozno pristupaju kanonu verskih tekstova. U tom ključu razumem i ono “Ne, hvala”, koje su gnosticizmu uputili Slavoj Žižek i njegovi sledbenici. Neretko poželim da se, nasuprot takvim tendencijama, najzad nađe neko ko će – sa beskompromisnošću svojstvenom bogumilom-a-ni-vragu-mrskom Viktoru Ivančiću – izraziti autentično *književni* (krležijanski, a ne dokinsovsko-hičensovski iliti “dičkinsovski”) gnev spram kanonske religije, ili makar humano (i utoliko ponovo krležijansko, a ne tranziciono-humanističko) milosrđe spram svih postradalih verskih otpadnika. Dok se to ne desi, preostaje nam – Harold Bloom.

On veoma ozbiljno shvata ličnosti kao što su gnostik Valentin ili Joseph Smith, osnivač mormonizma. Napisao je i *gnovel* (tj. gnostički roman) pod naslovom *The Flight to Lucifer* (1979). Njegovo čitanje Biblije nije samo jeretičko, nego je u sferi tzv. više filološke kritike i ekscentrično, pošto je u naslovu knjige *The Book of J* (1990) bila sadržana oznaka za Jahvistkinju, odnosno ženu koja je, prema autorovoj hipotezi, napisala ključne delove Hebrejske Biblije i, samim tim, “izmislila” Jahvea. Pri tom se kao sekularna (a kanonska) protivteža Bibliji, kod Blooma pojavljuje najpre Shakespeare, a docnije i Freud: već se pred kraj “Književnosti kao Biblije” moglo pročitati kako njih dvojica “protivno onome što sami želimo” – upravo poput sakralnih tekstova – “predodređuju naše odgovore na život i umetnost”. Konačno, valja naglasiti i to da Bloomova knjiga o kanonu nije bila puka *biblia*, već doista nalik Bibliji, pošto se doživljava kao pokušaj utemeljenja (za sada: nekanonske) *religije književnosti*. Što je najlepše, ta knjiga u formalnom smislu funkcioniše mnogo više kao *Ulysses*, a mnogo manje kao *Index librorum prohibitorum*.

Da zaključim. Zahvaljujući svojoj religijskoj imaginaciji – a delimice i tome što “ima problema” sa vlastitim skepticizmom – Bloom svakako snosi neki deo odgovornosti za snažan upliv religije u onaj deo humanistike koji se bavi književnošću. Teško mi je i zamisliti, a kamoli nabrojati sve posledice tog upliva, od kojih su

neke uveliko opipljive. Primetio sam, na primer, da se pojam kanona gotovo istovremeno pojavio u nazivima izvesnih kurseva na zagrebačkoj komparatistici i beogradskoj Katedri za opštu književnost i teoriju književnosti; ali, ne mislim da će se uskoro naći predavač koji bi u tim (relativno konzervativnim, a tehnobirokratski već prilično restrukturiranim) ambijentima mogao biti toliko hrabar ili pretenciozan da svoj kurs nazove “Književnost i Bog”.

Ne radi se više toliko o onome od čega je svojevremeno strahovao Goefrey Hartman – da ćemo, usled povezivanja proučavanja književnosti i religije, dočekati da posvuda počnu da niču odseci za *Mystery Management*. (Poziciju profesionalnog izučavaoca književnosti – tog tugaljivca koji je nekada brojao slogove, a doskora “čitao” *shopping mall*-ove – verno dočarava sledeće pitanje iz jednog od pominjanih hrvatskih prevoda: “Tko će se latiti dugotrajnog istraživanja onoga što su kabalisti, okultisti ili rozenkrojceri zapravo zastupali kad su tu i dalje *Rat i mir* kao štivo i djeca koju treba staviti u krevet?”) Ne, događaji bi mogli krenuti drugačijim tokom. Na mesto *studija kulture* ili *gender studies* uskoro bi mogli doći studijski programi poput, recimo, *ateističkih književnih studija* ili *kanonskih studija književnosti*. Izvesno je da se to neće svitati onima koji religiju vide kao posve autonomnu sferu (be)smisla i iz raznih razloga ne pristaju na to da se Boga koristi kao “zakrpu”, kao ni onim profesorima komparativne književnosti (uključiv i zagrebačke) koji još uvek najviše vole da pričaju o fudbalu. Ali, svima njima i svima vama treba reći da ni takve mogućnosti – sa ili bez blumovskih primesa, na sreću ili nažalost – nipošto ne možemo smatrati isključenima.

“Fabrika knjiga” je osnovana u oktobru 2003. godine, mada njene edicije “Reč” i “DANI NOĆ” postoje već deset godina. Knjige koje ova izdavačka kuća objavljuje uglavnom su posvećene uzrocima, poslasticama i društvenim implikacijama kolapsa Jugoslavije i etničkih sukoba koji su potom usledili. “Fabrikina” izdanja pripadaju različitim žanrovima (od poezije i proze, preko publicistike i esejistike, do sociologije i antropologije), a opisuju kontekst i pružaju analitički okvir za razumevanje tranzicijskih procesa, koji oblikuju živote ljudi već dva desetleća. Među publikacijama “Fabrike knjiga” je i časopis Reč – posvećen književnosti, kulturi i društvenim pitanjima.

Četvrtak, 27. 5. u 18.00
BOOKSA, FABRIKA U BOOKSI

Otvaranje izložbe Jane Oršolić i Olivere Batajić Sretenović:
Korice u nastajanju (izložba korica za knjige “Fabrike knjiga”)

Razgovor o novim knjigama “Fabrike knjiga”:
Viktor Ivančić, “Zašto ne pišem i drugi eseji”
Nenad Veličković, “Dijagnoza – patriotizam”
Boris Gunjević, “Raspeti subjekt”

Razgovor sa autorima vodi Dejan Ilić, urednik u “Fabrici knjiga”

Petak, 28. 5. u 12.00
FILOZOFSKI FAKULTET, HUMANISTIKA U TRANZICIJI
serija predavanja autora “Fabrike knjiga”

Nenad Veličković (Filozofski fakultet, Sarajevo):
“Zloupotreba književnosti u obrazovanju”
Predavanje će biti posvećeno interpretaciji u nastavi, i tome kako, kad interpretacija izostane, književnost lako bude zloupotrebljena.

Predrag Brebanović (Filološki fakultet, Beograd):
“Književnost kao Biblija”
Tema izlaganja biće odnos biblijskog i književnog kanona.

Boris Gunjević (Teološki fakultet “Matija Vlačić Ilirik”, Zagreb):

“Duhovne vježbe protiv Imperija”

U kratkom izlaganju pokazaće se kako svaka kritika kapitalističke racionalnosti mora biti teološka. Ukoliko je kapitalizam religija, onda jedino religija može ponuditi radikalnu kritiku kapitalizma. Ukoliko je kapitalizam istovremeno tehnologija želje, jedino što nam preostaje jest iscjeljenje želje koje nudi teološka praksa duhovnog vježbanja u obliku **paideie**.

Dejan Jović (Univerzitet Stirling; Fakultet političkih nauka, Zagreb;
glavni analitičar Ureda predsjednika Republike Hrvatske)

“EU-eropeizacija Balkana i/ili balkanizacija Europe? Nove kontroverze u konstrukciji Drugog”

Govoriće se o uticaju zajedničkog historijskog nasleđa bivših jugoslovenskih republika na njihovu integraciju u Evropsku uniju.

Nenad Dimitrijević (Centralnoevropski univerzitet, Budimpešta):

“Masovni zločin, kolektivni identitet, i odgovornost”

Izlaganje je fokusirano na pitanje da li se svi članovi nedobrovoljne grupe (nacije) trebaju smatrati odgovornim za zločin počinjen u njihovo ime.

Viktor Ivančić:

“Kako mediji lažu govoreći istinu”

Predavanje će biti o etičkim pitanjima sa kojima se suočavaju novinari u državama u tranziciji. U središtu pažnje naći će se pitanje: zbog čega je faktografska preciznost najčešće u službi dezinformiranja?

Dean Duda (Filozofski fakultet, Zagreb), Predrag Brebanović, Dejan Ilić
“Nasleđe Svetozara Petrovića”

Profesor Svetozar Petrović (1931-2005) predavao je u Zagrebu, Novom Sadu i Beogradu. Svojim tekstovima i pedagoškim radom presudno je oblikovao više generacija studenata književnosti. “Fabrika knjiga” objavila je sabrana dela profesora Petrovića u pet knjiga, a razgovor će uglavnom biti posvećen dvema koje se prvi put pojavljuju pred čitaocima (“Spisi o starijoj književnosti” i “Pojmovi i čitanja”).

 **HEINRICH BÖLL STIFTUNG**
JUGOISTOČNA EVROPA

Predstavljanje “Fabrike knjiga” u Zagrebu pomogao je Heinrich Böll Stiftung.