

Utjecaj kolonijalnih ishodišta i postkolonijalnih okvira na čitanje (pričanje) *nacije* kod Andrića, Krleže i Nazora

Boris Škvorc,
Sveučilište u Splitu i Sveučilište Macquarie
University of Split and Macquarie University

UDK: 821.163.42.09:316.72
Izvorni znanstveni rad
Original Refereed Article

Sažetak

U ovom tekstu riječ je o uokvirivanju ideje *hrvatstva* kao pitanja presjecišta srednjoeuropskog, mediteranskog i orijentalnog prepletanja „kulturalnih paradigmi“. Proučavaju se tekstovi Ive Andrića, Miroslava Krleže i Vladimira Nazora, kao paradigmatični u ovom kontekstu razlike unutar korpusa. Doprinos Andrića i Krleže već je proučavan, a o Nazorovim se tekstovima pisalo manje. Oni narativnom ishodištu hrvatskog pripovjednog diskursa određuju prostor pozicioniranja u odnosu na *druge* koji su jasno vidljivi na površinskoj razini čitanja i nisu *s nama* isprepleteni u zavisnosti od (raznim pojavnim oblicima ucijepljenih) *drugih* kao kod Krleže i, pogotovo, Andrića. Taj je način alegorijske re/prezentacije stvarnosti i njezina funkcionalnog čitanja, odnosno aproprijacije u zajednici (u *Boškarini* i još više u *Velom Joži*), modalno drugačiji od Krležina ironičnog impostiranja u odnosu na Srednju Europu (koju istovremeno afirmira i često na razini grotesknog dekonstruiranja) i Andrićevih konstrukata (i hrvatske) orijentalne Bosne (u kojoj žive različiti *drugi* koje treba iščitavati u odnosu prema višeslojno podvojenim ideologijama - i stereotipnim ideološkim, kulturološkim i mitološkim obrascima koje nose pojedina vremena i prostori čitanja). Ideološke zasićenosti prisutne su na ovim prostorima najprije kao „stanje stvari“ prije čitanja (i pisanja) tekstova o kojima ovdje govorimo (dakle u ideologemski zasićenim horizontima očekivanja) i *politici* tekstualnosti kao izvanjskog okvira književnoj re/prezentaciji. One na razini imaginarne geografije *prepletanja* djeluju kao relevantni čimbenik diskurzivnog uključivanja čitan kao nešto određivano i zadavano u vrijeme njihova nastanka, ali isto tako sudjeluju i u procesu „prerade“ činjenica (naturalizacije tekstova, narativa, pri/povijesti), a onda i u impostaciji (aproprijaciji) raznih odnosnih diskurzivnih paradigmi na čitanje tih tekstova iz današnje, drugačijim konotatorima suvremene, i određenom poetikom/politikom zasićene, perspektive „novohorizonta očekivanja“. On je zasićen disperzijom u odnosima hegemonijske zasićenosti unutar interpretacijske zajednice. Ovdje se tvrdi da je ta zasićenost, uz političku, bitno zasićena i medijskom komponentom, odnosno opterećenoću („overload“) medijskom

praksom koja povratno uvjetuje čitanje kanonskih tekstova. Ona tako projicira svoje impostiranje u „horizont očekivanja“ koji postaje prikraćen za historicističku komponentu. Na to se ovdje često referira u procesu interpretacije autorskih intencija iz današnje perspektive čitanja.

Gljučneriječi: Ivo Andrić, Miroslav Krleža, Vladimir Nazor, konsenzus, srednja Europa, Mediteran, Orijent, hibridizacija, postkolonijalna kritika, globalna i lokalna identifikacija, interkulturalnost, aproprijacije i naturalizacije tekstova, postmodernost i post-etičnost, popularna i masovna kultura.

1. Uvodne postavke: Impostiranje problemskih odnosa između (ideje) kulture(a), književnosti i čitanja uokvirenih suvremenim hegemonijskim multiplikacijama tradicijom zadanih interpretacijskih praksi

Ova studija bavi se lociranjem problema i zadavanjem teorijskih okvira problematici postkolonijalnog uokvirivanja čitanja hrvatske književnosti dvadesetog stoljeća. Počinjem idejom otvaranja polja prepoznavanja mogućih kulturalnih obrazaca koji su posljedica takvog ishodišnog stanja. Zatim se bavim odnosom prema gledištu prisutnom u današnjoj elitnoj ali također i popularnoj, medijskoj, postmodernoj, odnosno (post)etičkoj konsolidaciji (samodovoljnosti i hegemonijskoj nametnutosti) suvremene nacije u odnosu na *druge* prema kojima se ona ne/odnosi, odnosno niječe ovakvo ishodišno stanje koje zadajem(o) kao hipotezu¹. Na samom početku postavljanja hipoteze i uvoda u raspravu polazim od pretpostavke da je ishodište hrvatske kulturalne raznolikosti i njezine posvemašnje vrijednosne i oblikovne hibridizacije upravo u kolonijalnom nasljeđu od kojeg na razini svakodnevnog nagovora i „priče o naciji“ hegemonija Nacije želi na razini svjesne manipulacije činjeničnim stanjem pobjeći. To ta dominantna priča, ona iz udžbenika, akademije i prevladavajućih medijskih „outleta“ čini kako politički tako i na razini kulture razlike, odnosno prevladavajućih kulturalnih obrazaca i institucija. Istovremeno, postoji instanca hibridizacije koja se ne priznaje takvom, ali funkcionira u okružju tržišta popularne kulture potiskujući upravo nametnutu razliku koju proizvodi na razini priče. Naime, dok na razini institucionalnosti čitamo naciju kao razliku i posebnost u odnosu na okruženje i percepciju povijesti kao povijest odnosa s drugima, u praksi popularne kulture ona svojim ritmovima, (pokretnim) slikama

¹ Problem odnosa elitne i popularne kulture u postmodernim čitanjima kulturalnih obrazaca sve se više komplicira. Najprije, elitna kultura je tip hegemonijskog čitanja „stvarnosti“ kao diskursa koji je zadan raspodjelom moći u zapisivanju vrijednosti kao kulturalne razlike (v. Butler, Laclau, Žižek, 2007). Potom je tu i onaj element kulture svakodnevnice koji se iz kompleksnog odnosa masovne medijske proizvedenosti i pučko-kulturalne paradigme „izgradnje“ utjelovljuje kao (moguća) kultura razlike (v. Williams, 1980). Na kraju, kultura svakodnevnice kako je vidi francuski isusovac de Certeau, (2002) vraća priču o svakodnevnici kao „invenciji“ i pridaje joj dimenziju koju „jaka“ priča o naciji kao kolektivnom subjektu svakako želi potisnuti (o tom potiskivanju više kod Lacana, 1983).

i (pseudo)tradicijom funkcionira kao prostor susretišta najmanje tri paradigme o kojima smo govorili u uvodu².

Ta „službena“ priča „visoke kulture“ i „institucija“ se, nakon (više) stoljeća alegorijskog ucjepljivanja u hegemonijske obrasce vladajućih kanona (čitanke, povijesti književnosti, dominantni narativ „državnosti“), odvaja od performativne prakse svakodnevnice i postaje konotativ zadanosti okamenjene hegemonijske paradigme. Hegemonijom medija diktirana hibridna post/kultura najizravnije se kao autohtona razlika manifestirala u svojim pojavnim praksama krajem dvadesetog i početkom dvadeset i prvog stoljeća, tako što se upisivala u tok naracije nacije u ovako opisanom okružju i što je bila/postajala zasićena diktatom političkog jezika i njegovih igara, odnosno kulturalnim i političkim uokvirivanjima u jezgru drugosti i izdvojenost iz prostornog uokvirivanja orijentom i romanskim utjecajem i vremenskog uokvirivanja bivšim kolonijalnim odnosom. Na taj način izdvojenost iz konstruiranog okružja nametnula je zaborav kao osnovni element razlike: zaborav u odnosu na Jugoslaviju, zaborav u odnosu na talijansku kulturu Dalmacije, mađarski utjecaj na sjeveru, uz barokno pretjerivanje hegemonije i isticanje (povijesnih i kulturnih) veza/e s germanskom kulturom Austrije, što je posebni slučaj i zbog čega (još i više) treba ponovo (i ponovo) iščitavati Krležu, posebice *Zastave*.

Takvo „stanje stvari“ ishodišno je vezano upravo uz tri različite (dakle druge, a ovdje i *alegorijske*)³ kulture/kulturalne prakse u odnosu na koje se ogledala konsolidacija hrvatske *naracije nacije* i njezino uobličavanje u drugoj polovici devetnaestog, pa onda početkom dvadesetog stoljeća, te u konačnici i u razdoblju nametnutih narativa (nacionalnih i klasnih) sve do sedamdesetih godina dvadesetog stoljeća. Naravno, posebne priče o naciji vežu se uz, napola ilegalno i dehibridizirajuće, obnavljanje „stanja stvari“ tijekom 2000-ih, s jedne strane, i radikaliziranje *razlike* kao hegemonijski zadane isključivosti monološkog pogleda na stvarnost, s druge. Kroz procese uobličavanja i potiskivanja ove hibridnosti, u tijeku zrenja društvenih,

- 2 Naravno, činjenica da je stvar hibridnosti kulturalne (ne)selekcije na razini svakodnevnice kulturalne prakse najočitija upravo danas na razini popularne kulture govori dosta o „poretku stvari“ koji se nameće kao mjesto čitanja i tumačenja tekstova. Takvu situaciju na razini kulture svakodnevnice bilježimo u vremenima gostovanja srpskih narodnjaka u Hrvatskoj i hrvatskih „kvartovskih bendova“ u Srbiji (Hladno pivo). To nimalo ne umanjuje činjenicu o već zadanoj i „danoj“ hibridnosti kulturalnih obrazaca koji su se konsolidirali i funkcionirali kao paradigma početkom trećeg kvartala dvadesetog stoljeća, od uspješnosti filmova Lepe Brene (odnosno Fahrete Jahić) u Hrvatskoj, preko uspjeha „dalmatinskog projekta“ u Srbiji (Oliver Dragojević, Tereza Kesovija, pa čak i Mišo Kovač ili „najneprincipijelniji“ – odnosno vjerojatno zvukovno najpodatniji i najuključiviji - hibrid od svih: Magazin). U kontekstu potpore ovakvoj tezi posebno v. poglavlje o post-klapskoj pjesmi i mizansceni u: Biti, Grgurić, 2010. ali v. i način adaptiranja drugog u vlastiti medij (s tim u vezi v. Linda Hutcheon: *A Theory of Adaptation* (2006/.) Originalno, navedena knjiga se bavi odnosom različitih medija, ali se na teorijskoj razini može čitati i „prelijevanje“ adaptacije kulturalnih obrazaca iz naoko nespojivih kulturalnih paradigmi u druge, one koje ne-dodirom u odnosu na dominantnu kulturalnu praksu proizvode razliku, a time i potrebu za drugošću.
- 3 Alegorijske s obzirom na odnos prema re-prezentaciji, a u smislu njihove konstrukcije *drugih* svjetova. Jameson naime kaže da „političko nesvjesno“ uvijek čitamo kao alegoriju u odnosu na prezentaciju koja kani biti rekonstrukcijom (v. 2008).

kulturoloških i odnosa na razini prepletanja lokalnih zajednica između pučkog i elitističkog izričaja prema ovako zadanom stereotipu „jedinственe paradigme“ i „nametnute hibridizacije“, odnosili su se različito motivirani i naratološki različito impostirani subalterni (lokalni) drugi. Tu mislim na one druge koji nisu sudjelovali u organiziranoj priči o naciji ili u proizvodnji te nacije iz pozicije hegemonijske povlaštenosti⁴.

Naravno, uz te *druge* koji su podrivali (štoviše, možda čak još i danas podrivaju!?) utapanje različitih koncepata lokalne stabilne kulture i hijerarhije klasnih raslojavanja u arbitrarno zamišljeno „jedinство različitog“, modeliranog kroz narativ kohezije nacije, tu je i druga tradicija. To je ona koja priča priču o neupitnoj konstanti „progresa“ i o kontinuitetu nacije kao pozitivnog procesa „razvoja“, bez obzira na to kako taj progres i sustav preoblikovanja priče o zajednici funkcioniraju u konstruiranom jedinstvenom prostoru (vjerskom, jezičnom, globalnom okruženju izvanjski zadanih odnosa moći i „vrijednosti“). To je, usuprot „uljudbenom“ i elitističkom pripovjednom kompleksu, onaj narativ koji se sublimira kroz tradiciju i priču pučkog, gorštačkog, plemenskog *drugog*, onog koji se opire hibridizaciji i uokvirivanju protokolima suvremene kulture, ostajući izdvojeni *subjekt* stanja stvari kao nepromjenjive konstante koja se svojom okamenjenošću prenosi kroz „gene“ (pa čak i kamene).⁵ Pritom takav hibrid drugosti posjeduje i definira svoju pragmatičnu svrhu: on svojim opiranjem proizvodi politički *drugog* koji funkcionira kao nagovor koji je motiviran Zapadom, ali se istom tom „Zapadu“ opire kao autohtoni glas *razlike*. Riječ je naravno o razlici koja je *zapadna* (što god to u svojoj izdvojenosti iz konteksta značilo!) u svojoj jezgri (dakle smatra se takvom kao katolička, vrijednosno obilježena i podrazumijevana), a s druge strane živi svoju plemensku pred-kršćansku (s crticom kao vrijednošću) priču zajedništva, odnosno plemena, razlike koja se takvom nameće i to ne na razini vrijednosti već na razini *zajedništva* kao predmnijevanje etičke kategorije⁶. U tom kontekstu pitanje zapadne

4 Kada govorimo o izvana nametnutoj hibridizaciji, jednostavno se moram sjetiti scene iz knjige Dubravke Ugrešić *Kultura laži* (Amsterdam, 1995) u kojoj se neki elementi „nespojivog“ u *jugoslavenskoj* kulturi razlike spajaju u umjetni supstrat hibrida čudne smjese: istovremeno post-nacionalne i pred-nacionalne hegemonije koje (u pluralu, zemljopisnom i narativnom) funkcioniraju paralelno u shizofrenoj situaciji „diktirane“ demokracije (?!), takve koja, s druge strane, upravo oduzima taj element autohtonosti inače podražavan pričom o tome „kakvi smo bili“. O tome v. i kod Daše Drndić, na primjer u odlomcima koji se bave „hibridizacijom“ i brisanjem memorije u knjizi *April u Berlinu*, Zagreb: Faktura, 2010. S druge strane priča o „genima kamenim“ koju možemo čitati kod M. Biti u njezinim analizama „fenomena Thompson“ upravo i jest konsolidacija gornjeg supstrata, ali ne na racionalnoj već na fenotipskoj razini prepoznavanja zajedništva koje teče u čudnom preplitanju kršćanske tradicije i izmišljaja priče o boljoj zajedničkoj (vjersko-nacionalističkoj) prošlosti. Zanimljivo je koliko su ova dva koncepta zapravo (ne)građanski bliska, neovisno o tome re/prezentiraju li se u „elitnoj“ ili popularnoj kulturi, kod Ugrešić u tekstu ili Thompsona kao tekst. I o tome valja razmišljati čitajući naše autore i njihove ishodišne paradigme, posebno u odnosima iskazanog i prešućenog u odnosu na neobičan fenomen „autocenzure“ ali i na nivoe sudjelovanja u vlasti i položaje „unutarnjih disidenata“ (termin S. Lasića iz *Kronologije života i rada*, Zagreb, Grafički zavod Hrvatske, 1982). I Krleža, i Andrić i Nazor sudionici su vlasti, Andrić čak u više režima i država, Krleža neizravno, ali često suptilnije, Nazor pak – baš kao i u njegovom pjesništvu – simbolički; toliko o pitanju hegemonijske /i/ političke povlaštenosti).

5 Ovaj je „kompleks“ hrvatskog identiteta i njegova specifikuma u odnosu na *druge* odlično prezentiran u knjizi Ive Rendića-Miočevića: *U potrazi za hrvatskom kolijevkom*, Split: Književni krug, 2000.

6 O ovom rječito govori nedavni problem na relaciji Hrvatska Katolička crkva – Sveta Stolica te u novine ubačena sintagma o „balkanizaciji hrvatske katoličke crkve“ koja je najprije hrvatska (plemenska), a onda tek katolička

dominacije nad lokalnim prostorom identifikacije ima važnu ulogu, pogotovo kad se u obzir uzmu priče o nama kao dijelovima zajedništva „zapadnog kruga“. U vremenu stvaranja „zajedničkih kraljevstva“ ne prepoznajemo podčinjenost zavisnosti u odnosu na dominantnog drugog, a pitanje izvanjskih, uvjetno rečeno kolonijalnih, utjecaja često se samo u tumačenjima dominantne priče pretvara u „zajednički kulturalni krug“. Zato će čitanje Nazora i Krleže biti vrlo zanimljivo kao čitanje usuprot hegemoniji pripadanja i u korist aproprijacije stava iz uvodne hipoteze⁷.

Zato kad govorimo o kolonijalnom uokvirivanju „zapadnom“ kulturom, u ovom tekstu mislim(o) na procese koji su narativno, dakle kroz priču, „oblikovali naciju“ i njezin neodređeni odnos prema tuđim dominacijama i refleksijama tih dominacija u suvremenom hibridu koji zovemo hrvatskom nacijom. Koncentrirajući se na priču/e možemo reći kako ovdje zapravo govorimo o dva procesa, jednom književnom u užem smislu riječi, a drugom kulturalnom i hibridnom utemeljenom na priči kao fenomenu koji nadilazi tradicionalne okvire elitističke kulture te se kao elitizam oblikuje tek kasnije, kroz narativ o moći koji pripovijedaju/propovijedaju oni koji su moć ostvarili i upravljaju jezikom *razlike* kao medijem očitovanja pričom oblikovana kolektiva. S druge pak strane postoji i medijski oblikovana kultura (konstruirana usuprot pučkoj) koja prerađuje i usisava nacionalne posebnosti u postmoderni „anything goes“ mješanac glazbe, medijskih atrakcija, prepletanja (nacionalno narativno) nemogućeg (pjevačica koju je konstrukt „priče“ medijske i pučke nacije nazvao „Seve Nazionale“ u vezi sa srpskim tajkunom!). Na ovaj aspekt post-hibridizacije i otvaranja kulture prema interkulturalnom i multikulturalnom okružju na razini „prizemnih“ odnosa (odnosno: medijskih senzacija, žutog tiska, stvaranja starleta bez pokrića, konstruiranih priča komercijalnih televizija o sportašima, pjevačicama i ljepoticama i jeftinih sapunica); treba obratiti pozornost suvremenih mogućnosti zasićenosti interpretacijske zajednice i horizonata očekivanja u procesima čitanja „elitne kulture“ ili umjetnosti⁸. Riječ je vremenu u kojem prostorom postkulturalnog osvještavanja i premještanja težišta hegemonije oblikovanja iz prostora politike (i politike kulture) u prostor „medijskog tržišta“ dolazi do potpune dezorijentacije i razgradnje tradicionalnih etičkih i estetskih vrijednosti. Recikliranje, novi eskapizam i iluzionizam dominiraju horizontom očekivanja, zajedno s izjednačavanjem važnog

(podložna papi), što se moglo vidjeti po reakcijama na stav kardinala Bozanića u odnosu na vlasništvo samostana u Dajli, u Istri.

7 S time da te iste kolonijalne utjecaje ne prihvaćamo kao *druge*, dominirajuće u vladajuće u odnosu na tradiciju, već im (kao kolektiv) dajemo značaj *Vrijednosti*. Tako Dioklecijanovu palaču vidimo kao (hrvatsku) vrijednost a ne znak kulturalnih presjecišta prostora i njegova tumačenja u vremenu različitom od ishodisnog. Naravno, u obzir treba uzeti drugačije koncepte kolonije i koloniziranja i najmanje dvije perspektive koje u tom procesu stoje na suprotstavljenim stranama.

8 Nije slučajno kad suvremeni srpski intelektualac i ugledni romanopisac Sreten Ugrčić u svom romanu-alegoriji *Neznanom junaku* (Beograd, Laguna, 2010), a koji je pod-naslovio „nefikcija“ i govori o *imaginarnoj Srbiji* (koja ne postoji) na jednom mjestu iz perspektive diktatorove lude koja je ujedno postala i novi rektor sveučilišta (Prestolonasledničkog Univerziteta) kaže da je zadovoljan situacijom: „Pošto je u Srbiji odavno ukinuta i prevladana istorija, kao i umetnost (...)“, str. 297. Ova „jezična“ igra odigrava se na razini hegemonije kapitala i kontroliranog preuzimanja „ukusa“ od strane masovnih medija na razini prostora koji je mnogo širi od onog nacionalnog.

i nevažnog, „visokog“ i „niskog“, (u zajednici) prihvatljivog i neprihvatljivog, moralnog i nemoralnog prepleću se u post-modernoj smjesi spoja nespojivog u glazbi, konstruiranoj informaciji ili dezinformaciji i pričanju priče (o nama i drugima). Time zasićena interpretacijska zajednica kao cjelina ne vidi više „stupove društva“ u elitnoj književnoj praksi i njom ispričanoj priči kao nekakvo čvrsto mjesto identifikacije i komunikacije, ali istovremeno ponavlja fraze na kojima „stupovi te priče opstoje“. To se zbiva u zadanoj poziciji gdje su se izmiješali neki elementi priča hegemonije poretka kao čvrstog mjesta nacionalne kulture (političkog sustava, školskog kurikula, kulturalnog impostiranja nacije) i hegemonije medija gdje su sve ove vrijednosti dekonstruirane bez ikakva objašnjenja ili posebne svrhe (namjere) koja ide „iza“ zarade i poetike zaborava. Ovdje ćemo uzeti u obzir problem interpretacijske zajednice zasićene ovim drugim aspektom ali se o njemu neće detaljnije raspravljati. Aspekt prodora medijske hegemonije u politiku (T. Ivčić, klape, tamburaši) i političko korištenje masovnim medijima (Thompson, Škoro) ima slične mehanizme proizvodnje svoje „istine“ i zaborava, ali se koristi drugačijim oblicima emocionalnog naboja i umjesto zaborava na kojem je izgrađena premrežena tradicija razlike, on pretendira na zaborav u obliku apstrahiranja povijesnog raspršivanja moći u kontinuitet zajedničke čvrsto zadane priče. Ovaj model dobro je teorijski razrađen u knjizi M. Biti i D. Grgurić (2010). Pitanjem glazbe, na razini novinarskog istraživanja i (eskapističkog) utemeljenja privlačenja razlika, kao elementa premrežavanja različitih post-hegemonijskih praksi bavi se žurnalista Ante Perković u knjizi *Sedma republika: pop kultura u Yu raspadu* (Zagreb, 2011). Utjecaj ovih modela zasićenosti u mnogome će utjecati na čitanje klasika dvadesetog stoljeća, bez obzira o „svijesti“ da se književnost ne čita samo iz vlastita vremena i iz zasićenosti pojedinom hegemonijom dana (kulturalnom i političkom).

U prvom slučaju konstrukta elitne, privilegirane nacionalne priče, na razini konvencije hegemonijskog čitanja povijesti književnosti i kulture, riječ je o priči zasnovanoj na tradicijama kulturološkog i književnog realizma i moderne kao kanonskim ishodištima elitističkog i hegemonijski dominantnog „stanja stvari“. Začeti u vrijeme europske poetike „kraja stoljeća“ (i hrvatske protorealističke) i razvijeni tijekom moderne kao hibridnog narativa za modernizam u hrvatskoj književnosti, ti su protokoli (fikcijskog i narativno općenitog)⁹ u hrvatskom međuratnom razdoblju najprimjereniji izraz našli u djelima Miroslava Krleže i Vladimira Nazora. Što se pak tiče istočnog kolonijalnog kompleksa, tu govorimo o premrežavanju austrougarske matrice orijentalnom drugošću, odnosno o izričaju pisaca „iz Bosne“ (Ive Andrića, Novaka Simića, Hasana Kikića, Meše Selimovića). Naravno, kasnije govorimo

9 Kada govorimo o protokolima narativne fikcije dvije su stvari na koje treba obratiti pozornost. Prvo je *fryevski* shvaćen odnos prema mitu (romansi), a na temelju njegove za struku izuzetno važne knjige *Anatomija kritike*. Drugo je problem žanrovskog određenja. David Duff u svojoj knjizi *Modern Genre Theory* (London: Logman, 2000) smatra da pitanje mitskog određenja „pred-priče“ ne znači istovremeno i ishodišnu poziciju drugosti. Ona se nameće prema kriterijima izvanjski zadana „ucjepljivanja“ u ideju stvarnosti (v. poglavlje „The Mythos of Summer: Romance“, str. 98-117). Usp. isto John Frow: *Genre*. London i New York: Routledge.

o repliciranju sličnog obrasca u djelima pisaca poput Miljenka Jergovića, Josipa Mlakića, Gorana Samardžića i drugih koji stvaraju u „prijelaznom području“ između jezično sličnih i kulturalno dosta različitih paradigmi, a o čemu će biti više kazano kasnije i posebno na drugom mjestu¹⁰.

Kada govorimo o ishodištima hibridnosti ukupnog očitovanja priče o naciji, možemo kazati da je riječ o odnosu prema Mediteranu, srednjoj Europi (skupno Oksidentu) i Orijentu, odnosno o premrežavanju različitih kulturalnih ishodišta u prešutno zadani hibridni okvir konstruiranog hrvatstva. Stoga se, u procesu iščitavanja tako konstruiranih ishodišnih paradigmi koje su zadale „stanje stvari“ hegemonijske nametnutosti i njezina subalternna sustava podrivanja, treba vratiti piscima koji sublimiraju gore opisane ishodišne obrasce svojim opusima. To dakle znači da je ovdje riječ o Krleži, Nazoru i Andriću. I dok je u Nazorovoj prvoj fazi prisutan mediteranski i venecijanski *drugi* kao izvorište ne-prisutne moći i prostor ogledanja (subalternih, klasnih i rasnih) nas prema *njima* (motovuskim, bračkim, mletačkim i, kasnije, zagrebačkim; uglavnom klasnim), kod Krleže je narativna (i aktantska) situacija kudikamo kompliciranija. Njegov srednjoeuropski *drugi* istovremeno je onaj koji je izvršio agresiju u tuđi prostor i povijest, ali i onaj prema čijoj se kulturalnoj paradigmi (uključujući i kič „vatrogasne kacige s perom“ iz eseja „Europa danas“) kulturološki i narativno taj *Onaj* teži „uzdignuti“ u dijaloški polifonom preplitanju hrvatskih (kontinentalnih) glasova koji se premrežavaju s glasovima Beča, Pešte, Trsta (Kraussa, Adija, Sveva).

Kod Andrića pak, s treće strane, bilježimo još jedan preokret. Tamo je *drugi* ucijepljen u tijelo Bosne, u naraciju nacija koja identificira njegove „narode i narodnosti“ te je prisutan kao autohtoni činitelj razlike, orijentalne kulture čitljivoj u tradiciji kojoj je taj umetnuti *Orijent* element razlike, diferencijacije pa čak i programirane mržnje u odnosu prema autohtonom kolektivnom *jastvu* koje polaže pravo na ishodišni prostor drugosti kao vlastite geografije razlike. Premda valja reći i to kako je mržnja ovdje preteška riječ, jer funkcionira isključivo na razini fikcijskog izazova i prelazi iz vjere u vjeru, naroda u narod, prostora u prostor (u pripovijetki „Trup“ na primjer kršćanka je ta koja mrzi nakon što je turski silnik /musliman/ Čelebi Hafiz prestao mrziti i počeo ljubiti). Osim toga, uvodeći razliku između orijentalaca i „lokalnih Turaka“, odnosno lokalnog stanovništva muslimanske vjere, uvodi se i (post)kolonijalni aspekt čitanja unutar iste „vjerske grupacije“ što stvar takvog čitanja čini ucijepljenom u intenciju autora (najizrazitije u *Travničkoj hronici*). Istovremeno, Andrićev *drugi* vezan je uz austrougarski kompleks ekspresionističkog elitizma i „salonske revolucije“ u odnosu prema tekstu

10 O obrascu „konsolidacije nacije“ kakvog pratimo kod pisaca katoličkog kruga i na primjer Mile Budaka, pisao sam drugdje, tako da je ovaj tekst skoncentriran na, recimo to tako, „tri velika opusa“ i one obrasce koje je ovaj kulturalni kompleks reflektirao u suvremenoj kulturalnoj paradigmi „hrvatske razlike“, prije svega u odnosu na narode s kojima dijeli jezičnu srodnost, ali onda i na one s kojima se veže kolonijalna ishodišna paradigma i njezine refleksije u današnjem (uglavnom na razini kulturalne i političke hegemonije nepriznatom) post-kolonijalnom „stanju stvari“. O tome više u Škvorc, 2007.

i povijesti, što dopunski komplicira čitanje, a pogotovo interpretiranje njegovih tekstova. Preplitanje ova tri oblika multikulturalizacije prostora u vremenski ispričanoj, književnoj *razlici* hrvatskog kulturalnog hibriditeta, nalazi se u osnovi impostacije ovog teksta i to kao pitanje ishodišta iz kojeg se promatra priroda i funkcija hibridizacije nacionalnog prostora i izričaja te kako se taj prostor čita iz perspektive zasićenja maloprije opisane. To ne znači da književni tekstovi Vladimira Nazora, Miroslav Krležu i Ive Andrića u procesu „čitanja kulturalnih paradigmi“ i „odnosa kulturalnih parametara moći“ u analizi postkolonijalnog stanja stvari zadobivaju sekundarno značenje u odnosu na naturalizaciju tekstualnog u interpretacijske svrhe (novo-hegemonijsku impostaciju). Nasuprot tome, upravo u ishodištima koja su svojim modalitetima naracije nacije (odnosno nacijâ, ako uzimamo u obzir Andrića) zadali ovi tekstovi i njihova različita tumačenja, krije se mogućnost (ponovnog) iščitavanja odnosa koji su uvjetovali hibridni postmoderni kompleks „anything goes“ u okviru hrvatskog postmodernog društva¹¹. Osim toga, jasno nam je da čak i isti čitatelj isti tekst može čitati različito. To nije dokaz slabosti interpretatora/čitatelja, već činjenica da se u procesu čitanja ne mijenjaju samo paradigme čitateljskih praksi, već isto tako čitatelji, pa i tekstovi. U našem slučaju zasićenost idejom post-kolonijalnog okruženja bit će dominantni metodološki činitelj, odnosno činitelj aproprijacije, a zasićenost isključivanjem hegemonijske zadanosti iz prostora „autoriteta“ moći u prostor novo-moći medijske zasićenosti služiti će kao element koji naturalizaciji tekstova i autorskih intencija daje nova značenja.

2. Tri autorske intencije: „prešutno“ o (različitim koncepcijama) nazočnosti drugog u (post)kolonijalnom diskurzu

Pitanje Hrvatske i Bosne i Hercegovine (pa i Slovenije i drugih zemalja) prema državama s kojima su bile u zavisnom odnosu i tipa tog odnosa još uvijek je na razini kulturalno teorijskog promatranja otvoreno. Stoga najprije želim reći nekoliko riječi o kolonijalnom i postkolonijalnom „stanju stvari“ i otvaranju problema aproprijacije postkolonijalne kritike na književni izričaj hrvatskih pisaca koji su obilježili dvadeseto stoljeće. Pitanje hrvatskih „zemalja“ u pri/povijesti od vremena hrvatskih kraljeva do kraja Jugoslavije, kao kolonija italčkih, austrijskih, mađarskih, osmanlijskih (pa možda i srpskih) do sada u teoriji kulture nije promatrano kao problem koji bi mogao otključati neke aspekte novog čitanja problema suvremenog hrvatskog identiteta i čitanja nekih autora koji su taj identitet (pro)izvodili iz perspektive prepletanja s

¹¹ Pri tom mislim na autorske intencije, na uokviravanja koje su zadale suvremene (politički uokvirene) interpretacijske zajednice, ali i činjenicu da tekst uvjetuje interpretacijsku zajednicu ali i da ova istovremeno uvjetuje čitanje tekstova, pogotovo onih koji su dijakronijski nemoćni u odnosu na sinkroniju neke pojedinačne moći čitanja (usp. Bennet, 1995. i Butler, Laclau, Žižek, 2007). Osim toga, moramo u obzir uzeti i Jamesonovu tezu iz knjige *The Political Unconscious* (Routledge, London 2002 prema: Cornell University Press, 1981). Za čitanje ideologije v. isti autor: *The Ideologies of Theory*, London i New York: Verso, 2008. V. i tumačenje Jamesonovih postavki u: Radoman Kordić, *Politika književnosti*, Beograd: Filip Višnjić, 2007., što je vrlo zanimljivo za čitanje južnoslavenske situacije „nesvjesnog političkog“ u književnosti.

jednim ili više konstruiranih identitetskih obrazaca *drugih* nacija/priča navedenih gore kao dominantnih i dominirajućih u odnosu na lokalno stanovništvo i njihove lokalne „čiste kulturalne obrasce“¹².

U našoj je kulturalnoj teoriji ustaljeno mišljenje da se nasilno ili na razini elita dogovoreno pridruživanje određenog prostora zajedničkom ili susjednom dominirajućem hegemonijskom ustroju ne smatra taktikom kolonijalne dominacije, već da je riječ o dinamici promjene (ili konstantnog) „odnosa snaga“ na određenom terenu. Naravno, misli se na moć dominacije i njezine raspršene elemente raspoređene na takvom pridruženom prostoru, ali i na moć kulturalne paradigme koja se smatra sintagmatski prihvatljivom i hegemonijski ovjerljivom na čitavom „zajedničkom“ prostoru, neovisno o eventualnom uvažavanju lokalnih posebnosti (od lokalnih guvernera do jezičnog suvereniteta). U tom smislu bi se moglo reći da osim grčkog koncepta kolonizacije prostora i anglosaksonskog koncepta „civiliziranja divljaka“ (Eagleton, 1988) pa kroz taj proces i, naknadno, nenasilno zauzimanje terena, možemo govoriti i o trećem, neovjerenom konceptu gdje se određena područja koje se formiraju kao nacionalna nalaze istovremeno pod utjecajem različitih drugih kulturalnih dominacijskih hegemonija (u Europi austrijske, njemačke, ruske, otomanske). Radi li se o kolonijalnom utjecaju i o odnosu kolonizator-kolonizirani? Ako je tako, koje su post-kolonijalne posljedice otomanskog, austrijskog ili talijanskog utjecaja na Bosnu, kontinentalnu Hrvatsku ili Istru; odnosno kako će svijest o takvom historicistički obilježenom odnosu snaga i povijesti čitanja problema utjecati na naše današnje čitanje svih vrsta tekstova, shvaćenih u najširem smislu te riječi? Teoretičari koji zastupaju mišljenje da se samo prva dva navedena tipa odnosa mogu smatrati kolonijalnim reći će da je pod kolonijalnom vlašću Austrije bio Senj kao dislocirana „kolonija“, ili da je Rijeka bila kolonija mađarska. Oko Bosne, situacija je nedvojbeno, tu je riječ o klasičnoj kolonijalnoj pozicioniranosti u odnosu na centar. Sjetimo se samo scene u Andrićevoj pripovijesti „Mara milosnica“ kad uoči austrijske okupacije „domaći Turci“ podižu bunu protiv Veli-paše i Mazhar-paše, jasno razdvajajući interese i dosege moći lokalnih muslimana i Osmanlija

(Kad se glasovi stišase Veli-paša je završio svoj govor: za odbranu zemlje preduzeće samo ono što mu bude naređeno sa višeg mjesta, iz Carigrada, a svako miješanje čaršije u vojne poslove, i svaku uzbunu, suzbit će topovima i konjicom.) (Andrić, 2011: 112). No kako promatrati alegorijski ispisane stranice o istarskim divovima u odnosu prema talijanskom gradu (Motovunu), ili mađarske željeznice Krležine, ironizirane još u Hodorlahomoru Velikom (*-Kako samo mirišu ti francuski vagoni; - Pa i prevlaka je čipkasta i grimizna, a ne stara izlizana koža kao kod nas u Mađarskoj*) (Krlježa, 1995: 185).

12 Ovo je naravno naivna konstatacija jer „čisti“ kulturalni obrasci uvijek su idealna slika pojedinačnog zamrznutog idealnog „stanja stvari“ a ne dinamike hibridizacije uvjetovanjem nametanjem kulturalnih naslaga koje se ucjepljuju u „čvrste kulturalne obrasce“ još od vremena pojedinačnog sinkronog formiranja tih obrazaca u cjelovitu strukturu (usp. Eagleton, 2006).

Tako u ovom tekstu tvrdim sljedeće: čitav niz kulturalnih hegemonija *drugih* hegemonijskih koncepcija ucijepljenih u tradicionalnu lokalnu kulturu (posebno gradove) kroz jezik, običaje (delibab i bidermajer, u drugoj polovici devetnaestog stoljeća u sjevernoj Hrvatskoj, na primjer), ili u lokalnu arhitekturu, trag su koji je uvjetovao upravo ono što u naslovu ističem: kolonijalnu zavisnost o najmanje četiri različita dislocirana središta, s jedne, i snažnu komponentu lokalnog kontinuiteta državnosti i narativ kulturalne posebnosti, s druge strane. Upravo ovo drugo proizvelo je i obrasce lokalne popularne kulture koji su krajem dvadesetog i početkom dvadeset i prvog stoljeća pružili otpor globalnoj dominaciji „istosti“, preplevši se s paradigmatima lokalnih *drugih* u posebnu vrstu hibriditeta. Istovremeno, takva kulturalna praksa proizvela je kulturu zaborava s obzirom na odnose prema stranim utjecajima koji su dominirali na određenim područjima, često uz brisanje čitavih povijesnih razdoblja (protjerivanja Talijana i Nijemaca, a onda i zanemarivanje kulturalnih paradigmi koje su uvjetovale neka modalna pisma s početka dvadesetog stoljeća). Tako zadane taktike zaborava (na jugoslavensko prepletanje, Kišev utjecaj na hrvatsku književnost, ili na mađarski ili srednjoeuropski utjecaj Sveva, Musila ili Adija, doprinosi s jedne strane zaboravu izvlaštenih bivših centara moći (koji u stvarnosti i dalje imaju određeni utjecaj na hegemoniju lokalne raspršene kulturalne moći). S druge pak strane omogućava diktirana čitanja povijesti kulture kojima izmiče sveobuhvatnost pogleda. Svako novo ispisivanje školskih udžbenika povijesti ili popisa lektire korak su u tom smjeru, gotovo jednako kao i kultura zaborava političke i popularno-kulturalne zajednice. Možda upravo u nekima od ovih elemenata leži i problem teorijskog promišljanja trećeg modela post-kolonijalne isprepletenosti s (bivšim) centrima moći navedenim gore.

Kao što je vidljivo iz dosad rečenoga, cilj ovog teksta je problematiziranje i ukazivanje na pitanje postkolonijalnog stanja hrvatske kulture i književnosti dvadesetog stoljeća onako kako se ti elementi očituju u opusima, odnosno u narativnim iskazima Vladimira Nazora, Miroslava Krleže i Ive Andrića¹³. Istovremeno, pitanje književnih paradigmi, kao i njihova ucjepljivanja u suvremene kulturalne prakse na razini uporabe, provocira i problematiziranje suvremene popularne kulture. Naime, i ona se oslanja na ista tri vrlo različita ishodišta pa kao predmet tumačenja (na prvi pogled) djeluje konfuzno, teško razumljivo i interkulturalno zasićeno, posebice u odnosu na konsolidiranje odgovarajućeg hegemonijski verificiranog službenog „sustava vrijednosti“. Ovaj se, naime, na razini politike i poetike (hegemonijski nametnute) svakodnevnice čita usuprot onom što popularna kultura hibridizira u

13 Osim toga, moramo govoriti i o već naznačenim kulturalnim paradigmatima koje zadaje masovna medijska i popularna kultura, a to je čitanje onih paradigmi koje nam danas zadaju okvire čitanja „dvadesetostoljetnih klasika“. O tome više kod M. Biti i D. Grgurić te u tekstovima objavljenim na internetu u okviru svjetske konferencije vezane uz nacionalne kulturalne studije održane u Beču, gdje su tekstovi objavljeni pod: http://www.inst.at/trans/17Nr/5-3/5-3_inhalt17.htm- Trans. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften. 17/5 – issue 3, 2010: *Internet Journal of Cultural Studies*. Ur. V. Biti. V. i moj tekst o postkolonijalnom stanju stvari unutar istog bloka.

odnosima s *drugima* koji se u nju usijecaju. Naime, dok hegemonija moći unutar sustava inzistira na razlici od drugih u okruženju i jedinstvenosti nacionalne kulture, popularna kultura nacije kao opstojnosti inzistira na simplifikaciji priče o kontinuitetu, a masovna nameće zajedništvo uokvireno globalnim prepletanjem razlika, posebice regionalnih, u prvom redu južnoslavenskih. Ovakva situacija prisutna je na tri razine, tj. na etičkom, kulturološkom i multikulturalnom planu, ovisno o točki gledišta i političkoj impostaciji interpretacijskog postupka, ali i ideologemskoj predispoziciji čitatelja/tumača tekstova te (pojedinih) kultura i njihovih sjecišta. U tom smislu proučavanje ishodišta izvanjske zadanosti priče o naciji i elemenata koji su uokvirili preduvjete konsenzusa o toj priči ima za ovu studiju posebno značenje i provlačit će se kroz čitanje opusa navedenih autora i čitanje popularne kulture koja ima kulturološki impostirano ishodište u „izvanknjiževnim uokvirenjima“ i važna je za čitanje navedenih autora. Presjecišta uokviravanja popularnom kulturom na razini horizonta očekivanja i ishodišta izvanjske zadanosti, na razini autorskih intencija, zajednički i primjereno vremenu u kojoj se miješaju stilovi (*anything goes!*), zadata su prostor čitanja i geografiju imaginarnog prostora pročitano, odnosno onog što je prihvaćeno kao nacionalni imaginarij, plod vlastite imago-loške stereotipizacije ili izvanjskog stereotipiziranja od strane *drugog* koji stvara sliku o *nama*.

S obzirom na suvremeni postupak književno-kulturološke i stilističke analize te na konsenzus o „izmicanju žarišta“ nekoj „čvrstoj paradigmi“ koja je zauzela prostor autoriteta, kao i na konsenzus čitanja kulture vezan uz raspršenost glasova koji ostvaruju dogovor u okviru mogućeg i tako nazvanog nacionalnog jedinstva, čini se da danas, čak i više nego tijekom 1950-ih, 60-ih i 70-ih, posebnu važnost u tom smislu ima proučavanje različitih književnih paradigmi inspiriranih i motiviranih na ishodištima vrijednosnog korpusa stranih kultura. Primjeri istraživačkih paradigmi iz kultura koje su u svom kolonijalnom „čistom“ i nametljivom obliku prisutne u lokalnoj kulturi kao „strano tijelo“ posebno su zanimljivi¹⁴. Tu je također pučkom kulturom i njezinim utjecajima na elitnu kulturu motivirani *drugi* koji se ucijepio u tijelo primarno usmene i u samoj sebi hibridne kulture lokalnog pučanstva (mitsko iskustvo prezentirano autorskom formom, pogotovo kod Andrića, ali i kod Nazora)¹⁵. Te književne paradigme, zadane kao *razlike* utemeljene na nekolikim (post)kolonijalnim ishodištima i kulturalnim vrednotama, zapravo zauzimaju važno mjesto u prvoj originalnoj i ne isključivo knjiški iz drugih kultura prenesenoj

14 Dobar primjer je Andrić i njegov odnos prema, prije svega njemačkom i austrijskom, ekspresionizmu kao „uvezenom iz centra“. Koliko su Andrićevi rani tekstovi (*Mustafa Madžar, Put Alije Đerzaleza, U mustafirhani*) motivirani stvarnim odnosom prema tradiciji-povijesti, a koliko ekspresionističkom poetikom i njezinim uvidom u povijest (v. Vučković, 2004), pitanje je koje još uvijek nije razriješeno. Isto pitanje možemo postaviti i kad govorimo o Krležinoj poetici ekspresionizma. Kod Nazora pak otvara se i dodatno pitanje pseudo-romantičarske poetike „kraja stoljeća“ o kojem piše Gjurgjan (1995:36-38) i odnosa ove poetike prema svjetovima razlike, onom mletačkom i onom „pučkom“ koji se prepliću u tekstovima o kojima ovdje govorimo (*Veli Jože, Boškarina*).

15 O ovom hibridu katoličanstva i plemenske (s)rodnosti zanimljivo je čitati neke scene u kojima se mladi fratar iz *Travnike hronike* Ive Andrića susreće i raspravlja neke probleme „multikulturalnog“ preplitanja različitih nacionalnih kompleksa s „mladim konzulom“. Znanstveno utemeljena afirmacija ovakvog čitanja može se naći u knjizi *U potrazi za hrvatskom kolijevkom* autora Ive Rendića Miočevića (Split, Književni krug, 2000.)

konsolidaciji domicilne naracije nacije. Zagrebački krug, utemeljen na vrijednostima „centralno“ zamišljene moderne (nije ni čudo da su Šimunović, na primjer, a prije i Kamov „ispali“ iz tog kruga!), ishodište je na temelju kojeg se matoševska tradicija pretapa u krležijanski bunt koji se priča (i piše) usuprot toj tradiciji, negira je istovremeno je afirmirajući kao kontinuitet, srednjoeuropski i kontinentalni, okrenut prema Beču i Pešti, premda istovremeno uvjeren u svoju samostojnost i nacionalnu samodovoljnost.

Istovremeno, bosanska tradicija pričanja priče pionirski je poduhvat konsolidacije jednog tipa iskazivanja (franjevački zadanog u kronikama i na samim počecima „duhovno impostiranog“)¹⁶ i reakcije na post-modernu¹⁷ u obliku prihvaćanja ekspresionizma kao otpora „skladu“ formalnih elemenata pseudo-romantičarske paradigme u kojoj je formiran Nazorov rani iskaz. U tom smislu možemo govoriti o kulturološkoj sličnosti procesa koji se zbivaju kod Andrića i Krleže, s jedne strane, te o Nazorovu kontinuitetu modernističke paradigme prenesenom na alegorijsku razinu unutar koje se pojavljuju elementi ekspresionizma (formalno-stilski, uglavnom, recimo u „Boškarini“ ili u pripovijetki „Otac“). Što se tiče elemenata koji naracijski ulaze u krug kulturološkog obzorja zrelog formiranja nacije u hegemonijski verificiranoj priči političkih i kulturnih elita, vrlo je važno naglasiti da je riječ o procesu koji, nagoviješten već kod Šenoa u članku „Naša književnost“, biva oblikovan tijekom moderne (prvenstveno kod Matoša i Nazora) kao vrijednost, a trajao je u praksi sve do 1930-ih godina te se dominantno može iščitavati iz književnog kanona kao njegov važan afirmativni dio, odnosno dio koji dominira pričom o povijesti hrvatske književnosti¹⁸.

Zauzimajući se za metodološki pristup hrvatskoj književnosti dvadesetog stoljeća koji će u obzir uzimati postkolonijalno stanje stvari i istovremeno iščitavajući tri različita stranja, kolonijalno nametnuta te povijesno i kulturološki determinirana ishodišta hrvatske kulturalne raznolikosti (multikulturalnosti) koje su zadali srednjoeuropski, mediteranski i orijentalni kulturalni obrazac (odnosno stereotipi),

16 O ovome više u: Arno Wonisch: „Anmerkungen zu und in Ivo Andrićs Dissertation „Die geistige Entwicklung in Bosnien unter der türkischen Herrschaft“. U: Branko Tošović: *Der Nobelpreisträger Ivo Andrić in Graz*. Graz: Institut für Slavistik der Karl-Franzens-Universität Graz.

17 Ovdje se me misli na postmodernizam, već na post-stanje koje dolazi poslije hrvatske moderne, odnosno „Matoševa doba“.

18 Riječ je o, recimo to radno tako „velikom zaostatku u razvoju“. Ali: zaostatku u odnosu na što? Ako su se takozvane zapadne nacije konsolidirale kroz svoje priče o „jedinstvu nacije“ u razdoblju koje traje od kraja osamnaestog pa sve do početka dvadesetog stoljeća, a već u razdoblju naturalizma, krajem devetnaestog stoljeća, pojavili su se elementi legitimirane dekonstrukcije jedinstvenog modela „solidarnosti“ između različitih nacionalnih centara moći (klasa, interesnih skupina, subalternih i dominirajućih, žena i muškaraca), onda je, npr., pitanje nemogućnosti raslojavanja nacije male zemlje dvadeset i prvog stoljeća i suprotstavljanja mišljenja u odnosu na fenomen stvaranja klase (kaste) branitelja u Hrvatskoj kraja dvadesetog stoljeća nešto o čemu se može govoriti kao o „preživjelom“ modelu naracije nacije i romantičarskoj ideji kolektivnog identiteta različitih klasa i jedinstva elita i subalternih skupina. Istovremeno, ako uzmemo u obzir činjenicu da se kolonijalno i postkolonijalno stanje stvari upravo u toj istoj Hrvatskoj nije tim imenom nazivalo sve do kraja dvadesetog stoljeća, onda govorimo o različitim modelima konsolidacije i pričanja nacije, pa tada i o različitim stupnjevima post-nacionalističkog konsolidiranja nacionalnih korpusa (zanimljivo je usporediti paralelne procese ispričanosti/ispričljivosti „novih nacija“. U tom smislu usp. /samo na teorijskoj razini analize/ C. Elder: *Being Australian. Narratives of National Identity*. Sydney: Allen & Unwin).

u ovom dijelu analiziramo prozne iskaze, pripovjedačke (mitologemske) taktike i autorske intencije (ideologeme) trojice navedenih autora u odnosu prema tim ishodišnim paradigmatima. U trećem dijelu teksta bavimo se pitanjima tih obrazaca u suvremenim čitanjima te mogućnostima koje njihovi odnosi prema *drugim* kulturama uspostavljaju na razini interpretacijske intencije čitanja zasićenim i motiviranim ishodištima iz masovne kulture u regiji¹⁹. Tu mislim na široki spektar mogućnosti - od subalterne priče o naciji kao kontinuitetu razvijene u okrilju „vjere u Boga i hrvatstvo“ do nikad proklamirana zajedništva stvorena pristankom na zajedničke televizijske emisije unutar obrasca masovne post-etičke kulture (Big Brother kao regionalni „reality show“). Pristankom na tako nešto kao činjenicu i fenomen poetike svakodnevnice i pitanje službene priče o razlici zadobiva i dobiva drugačije konotacije. Ishodište je međutim i u odnosima prema drugim kulturama a čemu utemeljenje upravo na marginama analiza „velikih autora“ možemo naći čitajući Krležu (u odnosu na srednjoeuropsku i balkansku kulturu/e), Nazor (u odnosu prema romanskim i južnoslavenskim kulturama/mitovima/legendama) i Andrića (u odnosu na presjecište kultura, naroda, vjera i odnosa koloniziranih i kolonizatora).

To znači da ovdje govorimo o odnosu Nazorovih tekstova prema talijanskoj kulturi kao izvorištu „raspršene moći“ i dominacije usuprot kojoj se konsolidira mit o snazi naroda i o uzaludnosti borbe, o srednjoj Europi kako se ona konstruira kao kulturalna vrijednost ali i (pričom elita) nametnuti *drugi* u Krležinim djelima i o Orijentu kao određujućem *drugom* Andrićevih tekstova smještenih u razdoblja prije Prvog svjetskog rata. Naravno, u vezi s ovim trećim modelom raspršivanja značenjskih jezgri i vrijednosnih određivanja zajedničke priče bit će uvijek prisutan i kompleks austrougarske bosanske priče elita, ali i sukus usmene priče koja konsolidira „narodnu“ komponentu legende i mitologemskog sloja izdvojene drugosti. Podsjećam da se kod Nazora također zbiva nešto slično. Priča elite jest priča drugog, motovunskih Talijana, povlaštenog grada ili venecijanske (okrutne) hegemonije, ali on uvijek ostaje s „one strane“ i nije predmet analitičkog procesa polifoniziranja različitih glasova koji se problematiziraju ili fokaliziraju kao agensi tekstualnog.

Ovdje ćemo navoditi samo neke radove zadanih autora koji se izravno bave temom moći i drugim u okviru zadanosti tim oblicima determinacije subjekta, ali i o moći kao nečemu što svjesni agens teksta ironizira kroz svoje nuđenje interpretacijskoj zajednici. Naravno, to se događa na „višim“ instancama, kazivačkoj i pripovjedačkoj. Čitajući tekstove od Nazorovog *Velog Jože* i *Boškarine*, preko Krležinih tekstova *Tri kavaljera frajle Melanije*, *Banketa u Blitvi* i *Zastava* do Andrićevih *Puti Alije Đerzaleza*, *Priče o vezirovom slonu*, *Proklete avlije*, i *Omer paše Latasa*, ovdje se pokušavaju (raz)otkri(va)ti ona mjesta s ciljem da se ukaže na ona ishodišta koja obraćaju pozornost na čvorišta odnosa moći i konsolidiranja

¹⁹ Ovdje je, za pravilno razumijevanje nastavka obrasca o kojem pričamo analizirajući književne paradigme trojice autora, izuzetno važno podrazumijevati bitnu i metodološki fundamentalnu razliku između masovne i popularne kulture, onako kako ju je definirao Stuart Hall (1993) a prije njega i Raymond Williams (1992).

subjekata u tekstu, takvog subjekta koji se svojom pričom kasnije interpretacijski nadovezuje na problematiziranje agensa suvremene kulture²⁰. Tu se prije svega misli na „raspored snaga“ onih određujućih činitelja koji su uvjetovani izvanjski zadanim okvirima identifikacije, odnosno koji su nametnuti kao predmnijevani stereotipi koji određuju okvire čitanja. Govorimo dakle o uvijek u tekstu podrazumijevanom drugom koji dominira prostornom i vremenskom uokvirenošću aktanata, ali nikad na njega nije izravno ukazano kao na dekonstrukcijski element uslojavanja lokalne priče. Taj dekonstrukcijski element ne uokviruje dakle naraciju nacije kod navedenih autora niti je njime zadano kasnije čitanje kulturalnih obrazaca suvremene „uslojene“ paradigme svakodnevne poetike. Umjesto toga riječ je o „napuklini“ koja ukazuje na mogućnost čitanja nacionalne kulture kao kolonijalno zasićene ostavštine koja je stoljećima izvana zadavana kao čitanje, da bi se usuprot tome auto-producirala kao autohtonost upisivana otporom upravo prema elementima koji su je kulturalno zadali. No o ovom drugom bi se moglo raspravljati posebno.

U dosta crno-bijelom shematu narativnog sloja alegorijski impostiranog pričanja i prepričavanja legendi i fenotipski prosvjetiteljskih mitologema (*Veli Jože, Albus Kralj, Medvjed Brundo*), kod Nazora se to dobro vidi. U *Velom Joži* konstruirani su zadani likovi (agenti) stranaca koji vladaju prostorom Istre (i fikcije). Ono što je zanimljivo jest činjenica da se njih podrazumijeva kao druge, ali ne obavezno kao generatore odnosa moći i kolonizacije po sebi kao procesa ostvarenog na terenu u obliku činjeničnog stanja, kao što je to na primjer slučaj u engleskim „indijskim“ (ne)alegorijskim romanima. Činjenica da je lik *Velog Jože* „subjected subject“ (podčinjeni aktant radnje) i da nesloga divova zapravo nije drugo doli proizvod kolonizatorske manipulacije koja je naznačena u obliku lukavosti tuđina, ali ne i izrečena u realnim odnosima između kolonizatora i koloniziranih, ovdje predstavlja samo alegorijski prostor otpora, ali ne i poprište odnosa moći i prostor stvarnog razrješavanja tih odnosa (u subalternom jeziku i poetici drugosti). Slično je i s poviješću čitanja ovog teksta, o čemu bi se također moglo posebno pisati. Tako je drugi, onaj koji je izgradio elemente civilizacije unutar kojih se kreće subalterni div (i njegovo divovsko društvo podčinjenih) zapravo onaj koji uokviruje civilizacijsku paradigmu, ali istovremeno on nije pokretač promjene i podčinjeni ego koji se pobunom uzdiže do preokretanja i urušavanja (makar fiktivnog) nestabilnog obrasca (kolonijalnih) odnosa moći. Umjesto toga sve se pretvara u parabolu o „neslozi divova“ i (p)ostaje obrazac koji nam valja prepisivati čitanjima dvadesetostoljetnih alegorija hrvatskog interkulturalnog prostora.

20 Proklizavanja značenjskih paradigmi iz „elitne“, odnosno kanonske kulture u kulturu svakodnevnice važan su element iščitavanja horizonta očekivanja koji je kroz sustav obrazovanja zadala hegemonija koja konstruira novo-kanone u novim situacijama. Ovdje govorimo o teorijskom promišljanju procesa, a ne o konkretnim „kanonizatorima“. O tome kako je proces zadan na razini ideologije konsolidacije civilizacijskog kruga, v. Harold Bloom: *The Western Canon: The Books and Schools of the Ages*. New York, Harcourt Brace. V. i F. Jameson: *The Ideology of Reading* (2008), Bourdieu, Pierre: *The Field of Cultural Productions. Essays on Art and Literature*, Cambridge, UK, Policy Press (1993) i Marina Protrka: *Svaranje književne nacije: Oblikovanje kanona u hrvatskoj književnoj peridici 19. stoljeća*. Zagreb: FF Press (2008).

Premda na prvi pogled izgleda drugačije, slično se događa i kod Krleže, odnosno u njegovim romanima. Pogledajmo primjer iz *Zastava*, romana koji je uz prvi njegov roman, *Tri kavaljera frajle Melanije* (1918/1921), najizravnije programatski, ideološki i politički impostiran. Upravo element *drugosti* kod Emeričkog Seniora, iskusnog „igrača“ koji je instrument nekoliko izvanjski zadanih kolonizacijskih režima, u *Zastavama* proizvodi dinamiku političke a onda i poetičke napetosti. Tome je tako neovisno o tome što na razini iščitavanja fabule izgleda da upravo Kamilo Emerički (Junior) i njegov alter ego Joja jesu likovi koji mijenjaju sliku (fiktivnog) svijeta. No ipak, u trenutku kad se donose odluke, njih na razini obitelji i šire zajednice donosi Emerički Senior. Činjenica da se radi o cikličkom kruženju povijesti niti u jednom slučaju (u *Zastavama* i prvom Krležinom romanu) nije podrovnana idejom da druga civilizacija parazitira na domicilnoj i da ju je zapravo svojim zadavanjem okvira podrovala u njezinoj autohtonosti čineći je aktantom hegemonijski zadana okvira kojeg tekst zapravo svojim slojevima stabilnosti podražava. Tako je Zapad (s velikim Z) zapravo cilj „našeg procesa civilizacije“, progressa, odnosno programatskog *civiliziranja* nacije (upravo u smislu kako su anglosaksonci „civilizirali“ indijski poluotok, kanadske ravnice i Australiju), a ne mjesto putem kojeg subjekt razlike može odbiti biti „subjected“ (podčinjavan, subalteran). Možda upravo otud današnja hibridizacija post-zapadne „težnje za drugošću“ uvažava prodiranje elemenata orijentalnih popularno-kulturalnih obrazaca u poetiku subalterne hrvatske svakodnevnice.

Kod Andrića je situacija još kompleksnija, premda na prvi pogled izgleda izravnije, odnosno kao konstruirani prostor koji je ogolio odnose između kultura i paradigmi koje „igraju na otvorenoj sceni“. Subalterni domicilni subjekt izravno je podvrgnut civilizaciji koja se nameće kao druga, ali koloniziranog upravo vidi kao problem vlastitog ekspanziji i čita ga ne samo kao klasnog nego i rasnog protivnika, odnosno kao izravni objekt koloniziranja.²¹ Istovremeno, takvi crno-bijeli odnosi zamagljeni su pozicioniranjem pripovjedača, njegovim pričanjem iz pozicije civilizacije koja je druga u odnosu na Bosnu, odnosno koja je kanonski Zapadna. Andrić je naime svoju prvotnu priču i kompleks pripovijedanja iz 1920-ih izgradio na sagrađi ekspresionističke poetike (v. Vučković, 2002). Priča koja u tom kontekstu „uzvraća udarac“ u odnosu nacija i njihovih naracija upliće se u čitanje razlike kao vrijednosti i time gubi na autentičnosti multikulturalne ovjerljivosti, pogotovo u trenutku kad počinje progovarati o našim i njihovima²². Upravo u ideološki zasićenim čitanjima

21 Istovremeno, nameće se pitanje tko je taj domicilni subjekt koloniziranja. Ako na primjer pozornije čitamo knjigu Envera Kazaza *Bošnjački roman XX vijeka*; Naklada Zoro, Zagreb i Sarajevo, 2004., vidjet ćemo da u toj „istoriji i povijesti vjetrenjača“ vrlo dvojbeno postaje tko je to domaćin drugome u pripovjednoj Bosni (termin Z. Lešića)

22 Dovoljno je samo pogledati impostaciju *njih i nas* u priči „Ćilim“: „Snaha Marija dodade kako vojnici pronose ulicama i druge stvari koje su uzeli iz napuštenih turskih kuća i koje prodaju n a š e m (spac. B. Š) svetu budzašto, čak i poklanjaju (*Sabrana dela*, knj. Peta, Sarajevo, 1988, str. 151). I dok su u romanu *Na Drini ćupirija*, na primjer, „naši“ oni koji s nestrpljenjem i strepnjom oslušuju pucanje srpskih topova, ovdje su to lokalni katolici, uvijek usuprot Turcima, ma što to *Turci* u ovom kontekstu „(h)istorije vjetrenjača“ značilo. V. Škvorc, 2010. a. i b. U *Travničkoj hronici* pak, oba vezira, Osmanlije, pričaju svoju priču francuskom konzulu usuprot „lokalnim Turcima“ koje u biti kulturološki izjednačuju s ostalim lokalnim svijetom.

tih narativnih kompleksa kriju se ključni problemi (ne)razumijevanja Andrićevih mitologema, ali o tome više kasnije. Ovdje samo valja naglasiti da odnos između islama i otomanstva također nije pozorno iščitavan u post-kolonijalnim čitanjima Andrićeve poetike, te da razlika između „domaćih Turaka“ i Osmanlija može biti polazno mjesto za prodor u literaturu koja razotkriva neke elemente odnosa koloniziranog i kolonizatora, čak i u okviru muslimanskog agensa koji se na prvo čitanje čini neuslojenim i jedinstvenim drugim u tekstu.

Na temelju krupnim potezima skicirane slike koju ovakve hipoteze o postkolonijalnoj zasićenosti prostora i kulture (ili kultura) nameće istraživačkoj znatiželji, ovdje se predlažu neke smjernice daljnjih istraživanja za koja smatram da bi mogla doprinijeti proučavanju naracije nacije uz uzimanje u obzir uvijek prisutnog *drugog* prema kojem se ta kultura dijaloški (ne) odnosi. Štoviše, ne samo da bi se otvaranjem ovog problema moglo učitati divergentno zamišljeno pozicioniranje u odnosu na vrijeme koje je neponovljivo isteklo, ali je ipak učita(va)no u kanon, već bi se drugačije mogao čitati i suvremeni prostor. Čini mi se kako bi to trebalo činiti promatrajući probleme kulturalnih ishodišta i različitih ucijepljenosti u lokalnu i globalnu identifikaciju iz tri već upisana različita žarišta, ali uz uvažavanje činjenice o preplitanju tih polazišta u hibridnu kulturalnu isprepletenost kakva je bila ona u Hrvatskoj kraja dvadesetog stoljeća, a koja se hibridizirala zaboravljajući (u skladu s osnovnim polazištem postmoderne ali i hegemonijske paradigme organiziranog zaborava)²³ izvorišta i vrijednosno razlikovne točke koje su bile narativnim ishodištima te hibridizacije. Svijest o hibridnosti nacije, različitim ishodištima njezina multikulturalna okruženja, odnosno divergentnim kulturama koje se nameću kao *druge* u odnosu na zamišljenu nacionalnu paradigmu, te o njihovim različitim ishodišnim politikama mislim da, kao polazišna točka proučavanja vlastitih kulturalnih ishodišta, predstavlja vrlo važno mjesto ne samo ovog istraživanja te produktivno metodološko pozicioniranje interpretacijske intencije u čitanju tri „velika opusa“.

I ne samo to: nakon učitavanja razlikovnih uokvirenja metodološke zadanosti i čitanja koje se tekstualno nadalo čitateljskoj intenciji svjesnoj razlike, otvara se i prostor za čitanje današnjih narativa o naciji koji su utemeljeni na tradiciji vrijedne književnosti kao zadanom prostoru kulturalnih ishodišta na temelju kojih se i obavlja kulturološki motivirano pozicioniranje prema drugom. S tim u vezi mislim da ovakvo čitanje dvadesetostoljetnih hrvatskih klasika i, vrlo rijetko u obzir uzimano, značenje njihovih odjeka u kulturi svakodnevnice nameće izlazak u širi,

23 O organizaciji zaborava tek treba pisati, vezano uz novokanoniziranje devedesetih godina prošlog stoljeća, na razini odnosa jezika i moći, novogovora i uspostavljanja revaloriziranih novo-hijerarhija u odnosu na ideologemsku i mitologemsku zasićenost prethodnih kanonskih obrazaca. U tom je smislu naročito zanimljivo mjesto Križevci u kanonu tijekom devedesetih (sjetimo se samo intelektualnih ekskurza ondašnje ministricke obrazovanja Ljilje Vokić), a onda i načina na koji se Andrić svojatao (i) kao *naš* pisac. Nazorova pozicija cijelo vrijeme je najzanimljivija. Odnos njegove pozicije nacionalista i komunista živahno određuje način na koji se čita povijest književnosti, neovisno o prosječnosti većeg dijela njegova opusa koji, istovremeno, na razini kulturalnog dokumenta naracije nacije ima izuzetno značenje.

povijesni i kulturalni prostor razlikâ koji se, u isto vrijeme povratnom odnosom iz „svijeta stvarnosti“ prema „svijetu djela“, čitanjem Krležinih, Andrićevih i Nazorovih romana i pripovjedaka, ne samo naznačuje kao ishodišni prostor „objašnjavanju intelektualnog stanja stvari dvadesetog stoljeća“ već se iz njih može i (iš)čita(va)ti i kao polazište za čitanje današnjice - na razini diskursa fikcije i drugih paradigmi koje fingiraju fikciju. A kad već govorimo o tome onda znamo o čemu je riječ: o fikciji novinskog teksta, političkog govora ali i „pakiranja“ uradaka masovne kulture kao *vrijednosti* po sebi.

3. U potrazi za konsenzusom: hibriditet kao dijakronija i kao sinkronija

Složili smo se već da je na primjerima Andrića, Krleže i Nazora vrlo zahvalno ocrta(va)ti obrise istraživanja naracije nacije. U tom procesu, a u odnosu prema detalju istraživanja, mislim da je važno vidjeti kako se svijest o takvim, kulturološki motiviranim i naracijski impostiranim konstruktivističkim mogućnostima čitanja reflektira i kakve ima posljedice na čitanje današnje nacije. Tu se prije svega misli na način kojim je ovakvo narativno zasićeno „znanjima“ i izvantekstualnim okvirom post-književnih, „novih medija“ te prostorom kao virtualnom kategorijom formira u kodu koji zadaje prostor čitanja²⁴. Odnose li se ti novi mediji prema tradiciji elitne književnosti kao nekom obliku dijakronije koji ju (makar i neizravno) zadaje, ili isključivo proizvode novu stvarnost i iz nje novo-čitaju tradiciju pri tom je zapravo oblikujući u raznim redukcijama i/ili proizvodnjom zaborava? Ili se, usuprot poetici zaborava, ipak nastavljaju procesi o kojima govori Terry Eagleton koji smatra da se „književnost upravo i može čitati ponovo i ponovo jer se mijenjaju uvjeti i zasićenosti čitatelja“ i jer svaka nova hegemonija proizvodi novi diskurs čitanja i nove potencije teksta. U našem slučaju ovaj izvan-tekstualni kompleks dopunski je opterećen (dis)kontinuitetom priče o naciji i činjenicom da ne postoji konsenzus u odnosu prema dijakroniji, pitanju stabilnosti kanona i mjestu kanona u proizvodnji/tumačenju/čitanju suvremenosti kao kulturalnog potencijala. Proces koji se odvijaju su višestruko zasićeni različitim ishodišnim zasićenjima interpretatora, a u okviru zasićenosti različitim oblicima poetike svakodnevnice dolazi do raslojavanja i umnažanja značenjskih potencijala dijakronijskih kompleksa. Kad se sve to poveže i s proizvodnjom zaborava, utemeljenog na tradiciji odnosa popularne i masovne kulture, onda treba uzeti u obzir i te redukcije kao destabilizacijske

24 V. S. Noam Cook: „Technological revolutions and the Gutenberg Myth“. U: Robert Hassan i Julain Thomas, ur. *The New Media Theory Reader*. New York: Open University Press, 2006. Nove medije zapravo ne bi trebalo navoditi znakovima navodnika. Njihova poetika već je opisana u više teorijskih radova (Gilles Deleuze, Giorgio Agramben, Alain Badiou i Slavoj Žižek, na primjer; v. u: Hassan i Thomas. U knjizi *Multimedia*, Anne Cranny-Francis, SAGE, London, 2005) upravo je taj prostor novih medija opisan kao prostor ulaska u zaborav. To je „prostor propagande i efekta“, jednodimenzionalnosti dodira. Riječ je o prostoru koji isključuje prostor „zdravog razuma“ i funkcionira skokovito kao virtualni konstrukt (v. isto, 115-132). U takvom svijetu (prostoru) poetika zaborava u odnosu na tradiciju (zdravorazumskog) kontinuiteta proizvodi napetost u ponovnom čitanju kanona.

činitelje u mogućem postizanju interpretacijskog konsenzusa. Pri tom u današnjim umnažanjima čitateljskih polazišta možda najveću ulogu uz hegemoniju hijerarhije upravo ima ta i tako iscertana hegemonija prakse novih medija. To je pogotovo zanimljivo u prostoru u kojem nije završen proces konsolidacije kulture te je ona nasilno zaboravljena i dovršena iz perspektive određene pragmatične konstrukcije, a ne na temelju iščitavanja dijakronijskog niza i korekcija tih čitanja na temelju revalorizacije svake zamišljene sinkronijske diskurzivne situacije.

Kad govorimo o tom pritisku konstrukcijskih praksi i/ili zaborava, tu s jedne strane mislim na popularnu kulturu i njezinu konsolidaciju nacionalnog, koja je često u suglasju s hegemonijom vlasti, te na odnos popularne, dominantne kulture (u obliku „glasачke mašinerije“) prema ostacima visoke kulture koja se još uvijek kontrolira iz „centara kulturne moći“ (ureda za kurikulum nadležnog ministarstva, akademija, sveučilišta, škola i njihovih „službenih“ interpretacija, izdavačkih kuća, uredničkih kolegija, redakcija časopisa i drugo). S druge strane riječ je o masovnoj kulturi i o njezinom proizvođenju iz post-intelektualnih centar moći („*money making machines*“; odnosno „strojevi za pravljenje novca“ v. Williems, 1974). S jedne strane, dakle, „ostaci“ tradicije službenog čitanja kanona reflektiraju se u svijesti pučke kulture i utječu na oblikovanje svijesti u masovnim medijima. S druge pak strane sama paradigma kojom je zasićen obavezni školski sustav i svijest da postoji dogovor o kanonu i kanonskim oblicima čitanja ipak povratno utječu na čitanje nacije koju konstruiraju novi mediji i mediji općenito - bilo oni koji su politički i nacionalistički motivirani ili oni koji niveliraju razlike ideološki zasićene utjelovljenosti u post-industrijsku sličnost profitabilnog susretništa različitih modela *drugosti*, stvarajući tako zajedničko tržište masovne kulture i (nad)nacionalnog kapitala²⁵.

Upravo zato govorimo o dva dijela tako uspostavljena procesa. Najprije, riječ je o procesu koji iz perspektive zasićenosti novim medijima čita književne tekstove, a onda i onom koji, u obrnutom procesu, iz svijesti o književnoj konsolidaciji „priče o nama“ vidi nove medije i njihovu (masovnu) manipulaciju popularnom

25 Naravno, tu treba biti oprezan. Ako govorimo npr. o popularnoj glazbi kasnih 1970-ih, tzv. „novom valu“ moramo biti svjesni veze tih glazbenika i pjesnika s popularnom kulturom ulice, kvarta, „sedme republike“ (o kojoj A. Perković piše u istoimenoj knjizi; Zagreb, 2011). Glazba potekla od tehno uradaka lokalne produkcije (kao imitacije „zapadnog“ uzora novog kolonijalnog poretka) i vraćena kao bumerang u prostor lokalne identifikacije u obliku balkanskog (turbo) folka, nije folklor popularne kulture, već konstrukcija (lokalnih, regionalnih) medija, dakle masovno medijski proizvod. Važnost ovog koncepta za naše istraživanje je stvaranje pseudo-impotacije režirane odzgo koja čitavom prostoru recepcije interkulturalnog čitanja daje shizofreni kontekst: s jedne strane „službene“ medije koje inzistiraju na razlici i odgađanju regionalnih integracija, i s druge strane integrirani prostor stvoren kroz konstrukciju tržišta kapitala masovne kulture (od televizija poput Pink, preko serijala poput Big Brother, gostovanja srpskog „narodnjaka“ Miroslava Ilića u Drnišu ili post-jugoslavenskom, „hrvatiziranom“ Kninu, sapunica lokalne produkcije s širokom lepezom južnoslavenskih glumaca i producenata, sve do glazbenih uradaka s „međunarodnim okusom“ Jelene Rozge, Severine, Gorana Bregovića ili srpskih folk-rockera). U tom bi kontekstu bilo zanimljivo promatrati i film, što bi mogao biti sasvim novi tekst. Slično bi se moglo reći o nakladništvu i regionalnim nagradama. Naravno, pitanje književnosti koje ilustriram Samardžićevim *Šumskim duhom*, ili Jergovićevim romanom *Psi na jezeru*, također otvara novi prostor „između“, ali čitan potpuno drugačije, s jakom dozom kritičkog naboja i promišljenog odnosa prema tradiciji, uključujući i onu koja je predmet našeg čitanja.

kulturom kao logični nastavak (kontinuitet) manipulacije književnim tekstovima koje su originalno proizvele tradicionalne elite. No te tradicionalne elite „visoke kulture“ ipak su bitno različite od ovih novih koje novim medijima i mogućnostima njihove hitre diseminacije i duboke penetracije u svijest recepcije (konzumacije) dominiraju današnjim, vladajućom hegemonijom teško kontroliranim prostorom komunikacijskih, često iz centara moći nekontroliranih susretništa.

Za razliku od „službene verzije“, kanonizirane nacionalne tradicije koja u polazištu odbacuje kako povijesnu priču čitanu kao povijest kolonizacija hrvatskih i susjednih prostora, tako i odvojak tumačenje književnosti kao povijesti odnosa prema agensima dominacije pojedinih kulturnih paradigmi (od renesanse i odnosa Dubrovnika i Hvara s talijanskim poluotokom, do germanskih i francuskih utjecaja /kolonizacijskih/ na hrvatski simbolizam i ekspresionizam; uključujući i utjecaj na Nazora s jedne, te Andrića i Krležu s druge strane), masovna kultura eksploatira svoju priču upravo usuprot kolonizaciji ali s čvrstim utemeljenjem na njezinim pragmatičnim odjecima u „narodu“ (i narodima).²⁶ Gradeći na tome svoju poetiku svakodnevnice i kulture općenito, ona upravo neizravno potiče oba modalna principa kritičkog promišljanja, odnosno, „odbijanje općih mjesta kolektivnog identiteta“ i „važnost kontinuiteta zajedničke povijesne svijesti“. Upravo proizvodnja zaborava i privida prizivaju iz perspektive osviještenog subjekta i agensa post-etičkog²⁷ promišljanja svijeta ovakva dva tipa reakcije (liberatorne i novo-nacionalističke). Zato dakle mislim da svijest o postojanju takve poetike zaborava (i službene hegemonijski nametnute od „strukture“ države i elite; ali i masovno-medijske, proizvedene „potrebom“ za zaradom, slavom, popularnošću ili kontrolom multinacionalnih korporacija) upravo potiče iole kritičku svijest na otimanje zaboravu, kako tradicije tako i novotradicije, i (još jedno) novo čitanje dvadesetostoljetnih klasika i različitih manipulacija njihovim tekstovima iz pozicija hegemonija moći.

Najprije će dakle biti riječi o književnosti, njezinim ishodišnim ideološkim i mitologemskim paradigmama koje su utjecale na čitanje naših autora te o načinima na koji one oblikuju nove sudionike u dijalogu kulturne elite. Nakon toga ćemo analizirati proizvodnju mitologema u književnosti elitne kulture i načine na koji ona „oblikuje naciju“ i njezinu priču koju projicira u obliku konstrukcije prošlosti s posebnim naglaskom na različita kulturalna (kolonijalna) ishodišta. Na kraju će biti riječi i o mitologemskim slojevima proizvedenom u praksi masovne kulture, a koji

26 To je upravo ono pozicioniranje između o kojem govori Homi Bhabha u svojoj knjizi *The Location of Culture* (1994), London, Routledge. Tako u poglavlju o korištenju koloniziranih zajednica engleskim jezikom piše između ostalog i o tome kako „postkolonijalni pisci upravo koriste jezik kolonizatora kako bi potisnuli njegovu nadmoć nad prostorom (bivše) kolonije“. U tom smislu koriste se i forme „kolonizatora“ u masovnoj kulturi koja time upravo „priznaje“ jedan od elemenata svoga (post)modernog ishodišnog korpusa novo-konstrukcije (neokolonizacije).

27 Post-etičko ne znači i ne-etičko. Eagleton u svojoj knjizi *Teorija i poslije nje* (After Theory, hrv. prev. 2005, Zagreb, Algoritam) govori o post-etičkom pozicioniranju, ono koje je oslobođeno moralne obaveze prema zajednici, ali se nje nije odreklo u vremena post-intelektualne dominacije elektronskih medija i viška (već izmanipulirane) informacije nad autoritetom pojedinca.

žele manipulirati tradicijom iz perspektive globalne opterećenosti zadanim okvirima ispričana zajedništva (masovne, proizvedene) kulture. Tu se, u nekim pojavnim oblicima ovakvog postupka pokušava mitologemsku tradiciju manipulirati kao tip robe koji više nije tu ponajviše zbog zaokruživanja slike o nama kakvi bi trebali biti, kao što je to slučaj u elitnoj kulturi. Umjesto toga dolazi do proizvodnje „istine“ kojoj je svrha stvaranje (masovna proizvodnja) zaborava a time i oslobađanje prostora za multiplikaciju profita i dokidanje (multikulturalne) raznolikosti. Ono „kakvi bi trebali biti“ iz etičko-utopističke domene zamjenjuje se u suvremenom obrascu naprosto onim „kakvi trebamo biti“ iz demagoško-pragmatičke²⁸.

Kako se ovdje bavimo uglavnom prvim aspektom, uz svijest o postojanju i vrlo važnoj ulozi ostalih, raspravljamo o „proizvodnji“ nacije i njezine stabilne paradigme kroz elitnu kulturu i njezin odnos manipulacije i suradnje sa subalternim skupinama (popularnom „folklornom“ kulturom). Taj važan aspekt prepletanja elitne i pučke kulture u dodirnim točkama stabilizacije i kontinuiteta nacije (odnosno sinkronizirane priče o njoj) vrlo je zanimljiva pojava u hrvatskoj i drugim južnoslavenskim kulturama. Ali, za razliku od kultura u kojima je do ovog uzajamnog odnosa dolazilo tijekom razdoblja realizma, u prostorima južnoslavenskih „priča“ važno je naglasak staviti na nedovršenost tog procesa i njegov pseudo-romantičarski nastavak u političkom govoru devedesetih i u književnosti i medijima koji su taj govor (i njegovu privremenu dominaciju) podražavali. To mislim da je izuzetno važno u hrvatskom slučaju jer nedovršenost procesa i neispričanost nacije kao post-stanje nacionalizma upravo i jest ono mjesto gdje je moguće popularnu kulturu pretvoriti u masovnu i manipulirati potrošače popularnog obrasca instrumentarijem masovne kulture (multimedijalnim spektaklom, rock koncertom, „budničarski intoniranim“ govorom, ideološki zasićenim udžbenikom kojem nedostaju osnovni elementi multipluralne perspektive ili marketinški izmanipuliranim video spotovima) i stvaranjem privida da je riječ o kulturi koja izvire „iz puka“.²⁹ Nakon toga pak, unatoč nedovršenosti i nezaokruženosti samog procesa konsolidacije procesa naracije nacije gotovo u svim južnoslavenskim kulturama, težište rasprave bit će na iskorištavanju hibridnosti nacionalnog konstrukta u svrhu proizvodnje raznih pragmatičnih oblika postmodernog zaborava i umnažanju potencijala urušavanja koncepata elitne i popularne kulture kroz mašineriju proizvodnje masovne kulturalne paradigme. Pritom takva masovna kultura stvar privid da je utemeljena na pučkoj i da uvažava tradiciju elitne kulture kao svoje kulturalno ishodište, odnosno kao vlastiti kanon. Ovdje će taj odnos masovne proizvedene kulture prema kanonu biti važan samo u tom smislu koliko zasićenost i horizonta očekivanja ovakvom poetikom

28 Suvremeni srpski pisac Vladimir Pištalo na jednom mjestu je, u noveli-eseju *Hladno i toplo* (zbirka *Vitraž u sećanju*, Zrenjani, Agora, 2010) napisao: *Iznova se pokazuje da nema večnog pravila koje se neće rastopiti pri primeni. Moral je funkcionalan a demagogija večna.*, str. 9.

29 V. poglavlje „Ideologija: Thompson“, posebno dio pod podnaslovom „Kreator ili zatočenik stanja“ (str. 42-46) u knjizi Marine Biti i Diane Grgurić (2010).

svakodnevnice utječe na današnje modele čitanja elitne kulture (književnosti) iz prve polovice dvadesetog stoljeća.

Riječ je o paradoksu koji treba imati na umu jer je na pragmatičkoj razini čitanja prisutan i dalje, unatoč činjenici da ga ignorira i elitna kultura i masovna proizvodnja (post)kulture. Naime, proces zamagljivanja razlika i preklapanja različitog kroz manipulaciju iz centara moći koji proizvode izdanke masovne kulture počeo se zaokruživati u organizirani konstrukt prije no što je dovršen prvi proces konsolidacija nacionalnog i određivanja njegova odnosa u dva tipa odnosa: u odnosu prema pučkoj ishodišnoj kulturi (narodnoj, regionalnim, postkolonijalnim i različitim originalnim uličnim subkulturama), ali i u odnosu prema interkulturalnom miljeu susrećišta različitih nacionalnih priča i njihovih (balkanskih uglavnom) surogata. U zapadnoj i srednjoj Europi proces se konsolidirao kroz post-romantičarsku ideju nacije kao stabilnog i na ideologemskoj razini dovršenog procesa stvaranja zajednice (v. Anderson, 1991). Riječ je o takvom izmišljaju jedinstva koji ideju „imaginarnog zajedništva“ može rekonstruirati i u svijetu post-moderne fragmentacije i dekonstrukcijskih raslojavanja „velikih koncepata“. Koncept globalističkog podvajanja između zajedničkog i našeg stvoren je u trenutku kad je naše konsolidirano u priči i nakon uspostave i vođenja kulturalno ovjerenog dijaloga o traumama prošlosti. U našem konkretnom slučaju dogodilo se naime to da se istovremeno s početkom zaokruživanja conceptualno i dogovorno ovjerljivog koncepta nacije kao postmoderne interesne zajednice, dolazi do interesnog udruživanja globalističke industrije i njihova manipulativnog zamagljivanja razlike između autentične popularne kulture (i njezinih lokalno obilježenih političkih konotacija) i proizvedene masovne kulture.

Dogodilo se to u vrijeme proizvodnje novih trauma, a ne tijekom procesa razrješavanja nagomilanih a koju je priču suvremena nacija i prostori njezina presjecišta s drugima trebala ispričati. Umjesto da budu ispričane, traume su zaboravljene u prostoru masovnih medija ili novo-izmišljane u prostoru vladajuće hegemonije i privilegiranih subalternih skupina kojima je odgovaralo okamenjivanje „stanja stvari“. Drugim riječima, na planu politički motiviranih hegemonija i tako usmjerenih studija govorimo o uspostavi privremenog jezika koji prednost daje pričanju priča o boljoj prošlosti, nepravdama i nagomilavanju trauma, umjesto da se teži njihovu razrješavanju u dijalogu. U tom prostoru kritičko suprotstavljanje u odnosu prema drugima i prostori prihvaćanja razlika nisu u središtu pozornosti i pisci poput Krležje, barem privremeno, gube status privilegiranih kanonskih tema. Na planu kulturalnih studija pak, i realnih odnosa kultura, govorimo o trenutku kad je popularna kultura izgubila vlastiti prostor nezavisnog djelovanja „s ulice“ i to zbog politički i profitno motiviranog čina oslobađanja zaborava kao novog kulturalnog koncepta kojim se kontrolira diseminirana (ne)moć različitih grupa unutar prostora poetike svakodnevice. To je, s jedne strane vezano uz potrebu novih elita za ostvarivanjem koristi putem prodaje virtualnog i drugog informativnog prostora

raznim kompanijama koje se bave globalnim zaboravom, profitom i hibridizacijom popularne kulture a s druge strane je motivirano mogućnostima posvemašnje pasivizacije koju proizvodi koncept uniformirane masovnosti kulturalnih paradigmi i olako etiketiranje različitih modela različitosti. Taj „zaborav“ nerijetko odgovara i političkim elitama dana koje su motivirane traumatičnim iskustvom kao suplementu pučkoj kulturi razlike i promišljenoj elitnoj kulturi koja teži nadilaženju traumatičnih stanja. Činjenica da je do preklapanja ovih dvaju procesa na našim prostorima došlo prije no što je dovršen proces konsolidacije nacije kao postmoderne hibridne zajednice dopunski zamučuje prostor razlikovanja bitnog od nebitnog, odnosno dijakronijski utemeljenog od sinkronijski konstruiranog. To nije išlo u korist niti preživljavanju elitne kulture i procesu njezine revalorizacije iz postkolonijalne perspektive koja će izreći neke „čvrste stavove“ o povijesti naracije nacije i osvijetliti procese hibridizacije tako da svijest o njezinim aspektima pozitivno djeluje na raspravu o mogućim kulturalnim politikama i strategijama postmoderne nacije u okruženju sklonom utapanju posebnosti u novo zajedništvo bez prethodnog osvješćivanja vlastite hibridnosti iz perspektive odnosa prema kolonijalnim tipovima dominacije (regije, Europe itd.).

Paralelni proces preživljavanja elitne kulture u vrlo omeđenom prostoru, prije svega onom vezanom uz prostor osnovnog, srednjeg i visokog školstva i proces diseminacije drugosti koja dominira čak i u okruženju koje organizirano podržava preživljavanje elitne kulture, njezinu valorizaciju i nova čitanja, jedan je od važnih elemenata (ne)razumijevanja novijih čitanja tradicije i njezina preslagivanja u odnosu na suvremeni odnos snaga u prostoru susrećišta raznih oblika obrazovne i medijske moći. No nije isto u ovoj se situaciji naći u procesu dovršavanja priče o naciji i prostoru u kojem je ta priča dogovorena te ovjerena između elita i konzumenata ostalih kulturalnih paradigmi (uključujući i hibridizirane konzumente različitih kulturalnih „proizvoda“) ili u procesu dogotovljenih priča čija rekonstrukcija zapravo predstavlja nostalglično-ironijski proces obnove i nove aproprijacije povijesti (produženje traume).

Zato kod nas praktički niti ne postoje kulturalni studiji u obliku u kakvom su zaživjeli u anglo-keltskim i germanskim zemljama. Multikulturalni studiji, pitanje uklapanja popularne kulture u prostor akademije, problematika novih medija i njihovo mjesto u prostoru koji pokušava ovladati kanonom, u južnoslavenskim prostorima uglavnom je marginalizirano područje istraživanja. Isto se odnosi i na proučavanje moći u konstrukcijama odnosa popularne, masovne i tzv. elitne kulture. Hibridni konstrukt prepletanja elitne i novo-medijske kulture koji je predmet proučavanja obrazovanih konzumenata i kritičara masovne kulture, proučavanje sapunica i reklama kao kanonskoj književnosti ravnopravnih kulturalnih konstrukata ili „paralelnost svjetova“ u kojima žive konzumenti obaju ovih ishodišnih kanona, otežan je dakle u konkretnom slučaju hrvatskog kulturalnog prostora iz dva temeljna

razloga. Kao prvo, svijest o hibridnosti tradicionalno shvaćane elitne kulture često je zamagljivana konsenzusom uokvirenom pričom treće faze hrvatske naracije nacije, onom koja se proizvodila na razini interpretacije kanonske kulture vezano uz ishodišta centara moći nakon 1990. godine³⁰. I kao drugo, uz proizvodnju priče o jedinstvenom tradicionalnom kulturnom konstruktumu nedostatak strateškog mišljenja na razini rasprave koja bi, foucaultovski rečeno, bila „raspršena“ kroz najšire zamišljeno shvaćanje uvažavanja „drugačijih koncepata“, proizveo je zapravo odsutnost strategijski prihvatljive priče o zajedničkom ideologemski i mitologemski ovjerljivom polazištu neke buduće zajedničke (elitne) kulture kao dogovorljivog minimuma (tako zamišljane kulture u nastajanju, oblikovanju i procesu diseminacije unutar postmoderne raspršenosti društva).

Inzistiranje na iz središnjeg centra moći nametnutom jedinstvenom konceptu kulturalne strategije, bez rasprave o stvarnom sadržaju ideologemski zasićena sloja tog zajedničkog koncepta i bez uključivanja *drugih* glasova u razgovor o konsenzusu, otvorio je dakle mogućnost da drugi i drugačiji, tradicionalno marginalni kulturalni koncepti (populističko-nacionalistički i hibridno-internacionalizirani /na razini „regije“/; i to npr.: prvi na razini pseudo-priče i simbolike *thompsonovskog* mača zabodenog u pozornicu, a drugi u obliku „turbofolk internacionale“) preuzmu mogućnost tumačenja zajedničke priče iz svojih parcijaliziranih žarišta. To je prostor podijeljenih prostora ovjerljivosti, ali ovjerljivosti koje se u zamišljenom krugu kojim se zaokružuje korpus zapravo dodiruju kao „suprotnosti koje se privlače“. Pritom nije na odmet naglasiti da su oba ova navedena (i malo napuhana) primjera režirana kao proizvodi (konstrukti) masovne kulture, dok su istovremeno od konzumenata, na razini recepcije, prihvaćeni kao autohtoni proizvod popularne kulture i to čak s legitimnošću tumačenja stvarnosti na istoj razini kao što su ona elitne kulture. Tradicija manipuliranja elitnom kulturom, dakle, pridonijela je širenju mogućnosti za ovakav tip rekonstrukcije odnosa unutar polja kulturalnih praksi od strane novih elita. Dogodilo se to na razini stvaranja paralelnog centra moći, repliciranjem globalne scene, odnosno medijskih načina ponašanja³¹. No osim sinkronijski

30 Kao što sam pisao drugdje (2010a i b), prva je faza vezana uz oblikovanje moderne nacije između sredine osamnaestog godina i pojave *Vienca*, kao glasila Šenoina, ali i glasila „neslušbenog ministra kulture“ J. J. Strosmayerra (v. Protrka, 2008). Druga je faza ona koja je započela s ekspresionizmom i ustanovila je proces raslojavanja raznih paradigmi ukazujući konkretnim radovima na pojedine elemente hibridnosti nacije, u odnosu na različita „kulturalna ishodišta“. Tu nam svakako puno mogu reći Krleža, Nazor, Andrić, ali i drugi pisci poput Budaka na pr. (v. Škvorc, 2007), te posebno oni idućeg naraštaja (Marinković, Novak i Šegedin, na primjer). Treća je faza ona iz vremena 1990-ih i na nju se, kao na nedovršeni proces, gore ukazuje. Ovdje prostor re/ prezentacije nacije izmiče iz „kontrole“ elitizma i hegemonijskog pozicioniranja lijepe književnosti u prostor prepletanja različitih medija iskazivanja (konstruirane) stvarnosti.

31 Naravno, još je Eageltonova kritika Arnoldova koncepta „elitne kulture“ i književnosti kao liberalno-humanističkog egalitarnog koncepta zamjerila elitizam pristupa i ideju da od intelektualnih (akademyjskih) elita konstruirani kanon „vječno vrijednih djela“ uzdiže učenike i studente na razinu koja će zadovoljavati potrebe elita (o M. Arnoldu v. u: Hans Bertens: *Literary Theory*, Lodon, Routledge, 2001). U tom smislu strategije oblikovanja kanona kako ih zamišlja engleski victorijanski liberalizam imaju dodirne točke sa strategijama koje opisuje Protrka (2008) u slučaju formiranja pseudo-realističkog hrvatskog kanona. No u vrijeme postmoderne pluralizacije konceptualnih shemata, zatvaranje elite s pozicije moći nije moglo doprinijeti kritičkom promišljanju suvremenog pozicioniranja u svijetu gdje je došlo do preplitanja različitih kulturalnih paradigmi (tzv. visoke/ elitne, popularne i masovne) u hibridno jedinstvo. Neuvažavanje dijakronijski uvjetovanog hibriditeta lokalne

zadanog preplitanja kulturalnih obrazaca, postoji i dijakronijski uvjetovani problem kulturalnih, ishodišta. To što bi ih neki nazvali kolonijalnim centrima moći, otvara drugi problem o kojem ovdje nemamo mjesta govoriti a odnosi se na parcijalizaciju nacionalne geografije i sužavanje žarišta iz kojeg se gleda na ukupnost kanoniziranog prostora³². Tu počinje priča o čitanju Krležina prostora kao austro-ugarskog prostora hrvatstva, Nazorovo čitanje kao priča o odnosu Istre prema Mlečanima i čitanje Andrića kao konstrukcija priče o „balkanskom“ Oksidentu i Orijentu. U tom kontekstu, dakle, jednim od središnjih pitanja postaje oblikovanje procesa književne konstrukcije nacije u djelima klasika dvadesetog stoljeća jer jedino kroz ponovno čitanje „klasika“ i dijakroniju njihova tumačenja možemo vidjeti koji su to aspekti zakinutosti šire perspektive u odnosu na (post)kolonijalnu konstrukciju suvremene hibridnosti hrvatske nacije kao ispričanog konstrukta. Čitanje tih tekstova i njihovo smještanje u dijakroniju (ne)razumijevanja hibridnosti nacije i ishodišta različitih kulturnih paradigmi koje je uvjetuju, vrlo je važan i za čitanje odnosa između sinkronijski uvjetovanih kulturalnih raslojavanja današnje naracije nacije.

Iz svega dosada rečenog možemo zaključiti kako, s jedne strane, postoji kontinuitet procesa hibridizacije nekoliko različitih polazišnih kulturalnih paradigmi na razini dijakronijskog uvida u kanon. On je očit iz ishodišta na koje nam ukazuju povijest dominirajuće književne paradigme (elitna kultura i njezina dijakronija sa svim svojim odvojcima), povijesna naracija nacije (priča o nama kakvima smo htjeli biti i to iz više perspektiva, regija i dominantnih uzor-kultura kao „kolonijalnih“ ishodišta moći i kulturne geografije) i sukus popularne kulture i narodne, ne-autorske književnosti i folklorne tradicije (opet dosta različit i u mnogome, često, sličniji *drugom* iz neposredna prostorna okruženja negoli svom hibridiziranom parnjaku u konstruktu zajedničke nacije). Na ovoj razini promatranja dijakronijskog razvoja ne govorimo o mogućem oblikovanju masovne kulture. Riječ je o procesima koji, rekli smo, nisu dovršeni i koji u slučaju hrvatske kulture nisu proizveli post-moderno, opušteno stanje stvari u odnosu prema fenomenu, konstruktu i priči o naciji kao nečem o čemu se može govoriti bez emocionalnog naboja i s punom sviješću o slojevitosti, pa često i nerješivosti određenih problema. I sve to uz ironični naboj nostalgičnog impostiranja i uz čežnju pretvorenu u osviještenu fikciju, kako bi rekla Svetlana Boym³³. To znači da govorimo o procesu koji i dalje teče u svojoj nedovršenosti i nekompletnosti, onako kako je naznačen u bilješci 3 gore.

Istovremeno, s druge strane, taj je proces na silu dovršavan (i globalističko-medijским konsenzusom gotovo dovršen) kroz pritisak masovne kulture i nametnute

kulture, dopunski komplicira problem pa je moguće hegemonijski uvjetovano uokvirenje Nazora ili Krleže u neki od parcijalno zamišljenih stereotipa. Tko se u tom smislu ne sjeća izjava ministrice obrazovanja tijekom devedesetih o potrebi marginaliziranja Krleže u školskoj lektiri!

32 V. B. Skvorc: (Not) Sharing Culture(s): Narrating „us“ and the „others“ within (and around) „our“ Culture. http://www.inst.at/trans/17Nr/5-3/5-3_inhalt17.htm Trans. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften. 17/5 – issue 3, 2010: *Internet Journal of Cultural Studies*.

33 V. uvodne postavke u: Svetlana Boym: *Budućnost nostalgije*. Beograd: Geopoetika, 2005.

virtualne drugosti kao neke vrste „konačnog rješenja“ u kulturalnoj i politički motiviranoj igri zamagljivanja i proizvodnje zaborava³⁴. Taj nam proces uglavnom dolazi kroz nove medije koje je suvremena post-intelektualna elita (ili u množini: suvremene elite) u Hrvatskoj (kao uostalom i u čitavoj istočnoj i jugoistočnoj Europi) s oduševljenjem prihvatila te ga potiče/u preko privatnih (a nažalost i državne/ih) televizija, privatnih tiskanih medija, radio postaja i novih interaktivnih medija. Riječ je o procesu koji nam u regiju dolazi promovirajući, namećući i konstruirajući naoko kontradiktorne, kontroverzne sustave vrijednosti, ali uz potpunu političku suglasnost centara moći i oblika hegemonijskih impostacija koje vladaju medijskim i političkim prostorom. To su paradigme hibridizacije koje ne samo da nisu svjesne svojih ishodišta kao paradigmatskih indikatora razlike, već nisu svjesne ni svoje prošlosti, odnosno ishodišnog prostora ovjerljivosti „kontinuiteta priče“. Postoji dakle najprije „službena“ priča novo-govora hegemonije devedesetih koja iskoračuje izvan onog službenog konsenzusa o „kontinuitetu nacije od stoljeća sedmog“ (kao kombinacija nametnutog narativa državne *vrhuške* i kulturalnih elita treće faze oblikovanja „nacionalne priče“, dakle devedesetih godina dvadesetog stoljeća i pučkog glasa koji je taj narativ suoblikovao) i pretače se u prostor koji prihvaća hegemonijske odnose trenutka³⁵. Ona niječe prethodni kontinuitet i drugost kao nešto što je drugo bilo ucijepljeno u interkulturu nacije. Kasnije se razvija priča post-zajedništva koja premrežava lokalnu identifikaciju upravo proizvodima masovne kulture tog drugog koje je na razini ovjerljivih dijakronijskih nizova još jučer izbacila iz zajedničke memorije.

Miješanje različitih ishodišnih paradigmi, isprepletenost formi i različitih obrazaca u zemljama dovršenog procesa konsolidacije nacije (pre)lako prelazi iz kulture u kulturu, iz stilske post-formacije u drugu i iz jedne klase u drugu. Isto je i s čitanjem klasika: njih se „troši“ na razini interkulturalnosti, intermedijalnosti i tematskih školskih projekata, a ne više u dijakronijskom nizu „razumijevanja povijesti književnosti“ i „shvaćanja povijesti i kontinuiteta vlastite nacije“. U Hrvatskoj i okolnim zemljama „prijelaznog područja“ između istoka i zapada, odnosno stabilnosti i nestabilnosti, taj se proces „premještanja fokusa“ ne manifestira kroz istost i simplifikaciju obrazaca masovne kulture koji daju privid da im je ishodište u popularnoj kulturi i u poetici svakodnevnice, kao što je to slučaj u dovršenom procesu post-nacionalnih kulturalnih obrazaca i njihovih povrataka „novom nacionalizmu“ (u obliku *tea parties*, na primjer). Nasuprot tome, riječ je

34 Mislim da termin zaborava treba svakako ući i u našu terminologiju teorijskih tekstova o kulturi jer je on često središnje mjesto unutar okvira kojeg se može shvatiti određeni tip čitanja konstrukta hegemonijskim djelovanjem zadanih priča o naciji.

35 Zanimljivo je da ovaj koncept, od centara moći prihvaćen upravo u vrijeme konsolidiranja Države, živi duže vremena u pučkoj kulturi. To bi moglo biti zanimljivo istraživanje odnosa i tipova hibridizacije koje su ti koncepti i njihovo preplitanje proizveli. I konačno, kako je cijeli proces krajem prvog desetljeća dvadeset i prvog stoljeća vraćen natrag u popularnu kulturu kao ishodišna pozicija koja se generira upravo u tim kulturnim krugovima i koji postaje nišom masovne kulture i plasmana njezinih „proizvoda“.

o tipičnom obrascu proizvodnje masovne kulture za novo-globalizirana područja utjecaja i prostore nedovršenih narativnih kompleksa (pojedine) nacije. U našem konkretnom slučaju ti se obrasci ukazuju i nameću kroz novo oblikovane obrasce lokalnih kulturalnih hibrida. U glazbi oni zamjenjuju američki *country*, englesku psihodeliju ili francusku šansonu u prostoru tinejdžerske identifikacije s *drugim*. Na razini vizualnih medija tu je masovno prihvaćanje turskih ili talijanskih sapunica i tome slično. Istovremeno, interkulturalne priče koje pričaju književnici na rubu ulaska u kanon u drugim kulturama ne prihvaćaju se lako u prostor matične kulture.

Proizvođači još jedan zaborav u nizu hegemonija zajedništva hrvatske nedjeljive nacije (koji na „službenoj razini“ ne priznaje razlike unutar korpusa) pokušava se u organiziranoj režiji novih elita marginalizirati šezdesetak godina zajedničke kulturne produkcije i inter-kulturalnih preplitanja. Današnji student prve godine književnosti neće znati što je to stvarnosna proza, na primjer, ili kolika je važnost knjige *Čas anatomije* D. Kiša za hrvatsku prozu fantastike. Još u drastičniji primjeri iz popularne kulture. Zato danas glazbeni vremeplov tipične hrvatske radio stanice neće pustiti u eter srpske izvođače toga vremena koji su imali živu recepciju u hrvatskom korpusu i bili dijelom zajedničkog kulturnog iskustva, kao i uradci južnoslavenske kinematografije (koji su se počeli prikazivati) a slično je donedavno bilo u teatru i drugim medijima. Tako je na razini novih post-intelektualnih elita i njihove proizvodnje kolektivnog pamćenja opet preko noći „puklo“ još jedno postkolonijalno stanje stvari uz organizaciju kolektivnog zaborava koja se potiče medijski, kulturalno i kroz obrazovni sustav. Istovremeno, na nekritičkoj i nepromišljenoj rekonstrukciji tog postkolonijalnog stanja stvari opet kapitaliziraju isključivo segmenti masovne kulture i njezine manipulacije pričom „o nama“ i „njima“, prodajući novostvorene medijske zvijezde drugom prostoru kao vlastite i tome slično.

Istovremeno, ostaci elitističke kulturalne paradigme vrlo se slabo snalaze u tom prostoru čiji kontinuitet pokušavamo zabilježiti od vremena trojice velikih autora (koji su se, sjetit ćete se, odnosili prema trima kolonijalnim okruženjima – uz činjenicu da su svi sudjelovali u konsolidaciji i dekonstrukciji onog četvrtog, dakle jugoslavenskog). Naravno na razini dekonstrukcije uglavnom kroz recepciju kasnijih naraštaja čitatelje. No ta čitanja rijetko su posezala za prostorom postkolonijalnog stanja stvari. Tako niti postoje osuvremenjena čitanja koja će u prostoru vlastite identifikacije obratiti pozornost na drugog (talijansku, srpsku ili austrijsku recepciju Nazora, Andrića ili Krležu), niti je kritički promišljena svijest o prirodi hibriditeta unutar nacije i u odnosu na drugog koji je kraće ili duže vrijeme kroz povijest sudjelovao u njezinom konsolidiranju, konstrukciji ili izvanjskoj, nasilnoj ili nenasilnoj (verbalnoj) dekonstrukciji. Tako je jedini prostor dodirivanja različitih sastavnica hibridnosti, nacionalne i post-kolonijalne preselio iz prostora akademije i kanonski proizvedena konsenzusa u prostor neovjerena masovno

medijskog prostora proizvodnje zaborava (u ovom slučaju razlika) kao pokretača političkih promjena kraja dvadesetog stoljeća. Istovremeno, ta dvostruka hibridnost često istovremeno funkcionira kao neuvažavanje drugih na razini proizvodnje i re/konstrukcije pamćenja. U tom smislu se i priča o priči i njezinom pričanju i te kako može zakomplicirati, posebno u već definiranom prostoru njezine nedovršenosti i hibridnosti.

U iščitavanju hibriditeta treba krenuti od elitističkog zaokruživanja slike o konsolidiranju nacije koji u osnovi kroz svoje „čitanje nacije“ tijekom devetnaestog i početka dvadesetog stoljeća nije imao zaokruženu svijest o postkolonijalnoj pozicioniranosti i prostor okupacije shvaćao je kao prostor čuvanja posebnosti unutar mogućeg prostora (političkog) djelovanja³⁶. Umjesto povijesnih procesa, promatraju se konstruirane povijesne konstante. Tako je mislio i Nator koji, kako piše Milanja), „(...) više negoli je zabavljen pukom povijesnošću sklon (je) promatrati čovjeka kao generičko biće koga konstruiraju biološke, arhaične, ahistorijske konstante “kolektivnog nesvjesnog“ (1999:13)“. Upravo u toj činjenici mislim da se krije osnovno polazište nesnalaznja današnjih kulturnih i političkih elita u postkolonijalnom prostoru gdje zapravo još nije ni počela neopterećena, suvisla i otvorena rasprava o tome što znači biti (hibridnim) Hrvatom i koja je vrijednost takvog oblika drugosti u ovim prostorima u vrijeme zahuktavanja dvadeset i prvog stoljeća, kako u odnosu prema (post)modernoj sinkroniji tako i prema klasicima modernizma o kojima govorimo kao o ishodišnim stožernim mjestima narativne reprezentacije hibriditeta. Mislim da razumjeti što o tome pišu tri klasika dvadesetog stoljeća, ili barem sudjelovati u dekodiranju mogućih njihovih polazišta, iz svime onim gore rečenom obogaćene (ili osiromašene!?) perspektive, znači neobično mnogo za moguće zauzimanje stava ne samo u raspravi o „stanju nacije“ - već i o njezinoj (možebitnoj) budućnosti u okruženju globalnog masovno kulturnog pritiska i manipulacije koju organizirano pričom o naciji („kao kolektivnom nesvjesnom“) vrše post-intelektualne elite trenutka.

U devetnaestom i dvadesetom stoljeću u hrvatskim elitama proizvodila se, konstruirala i manipulirala priča o naciji kao stabilnom, na vremenskoj crti progresijom „napretka“ razvijanom i prosvijećenom kolektivnom agensu³⁷. Dvije su posebnosti izmišljaja ove priče o povijesnom kontinuitetu u odnosu na model koji

36 Vrlo bi bezobrazno bilo tvrditi da Gaj nije razumijevao osnove odnosa prema Nijemcima i Mađarima, ili da Šenoa nije bio svjestan utjecaja njemačkog jezika na zagrebačku elitu. Ali činjenica o utjecaju drugog nije bila prožeta mišlju o kolonijalnom odnosu. O njemu priča tek Krleža (u tekstu o mađarskim željeznicama), ali opet samo u odnosu „kraljevstva prema kraljevstvu“ kad je takav odnos „narativnog stanja stvari“ prema njegovom mišljenju prekoračen. Jer za Krležu, sjetimo se eseja „O malograđanskom odnosu spram hrvatstvu“, kolonije (s velikim K) su „Kongo i Afrika“, a ne Hrvatska.

37 Razlikovanje aktanata (participanata u radnji) na agense „radnje“ (stabilnih reprezenata „ispričanog svijeta“ / storyworld/ i agente „stabilnosti“ (identiteta) ovdje je važno, i to onako kako se zamišlja u razrješavanju zapleta svake priče (povijesne, fiksijske ili religijske), pogotovo kad kolektivni agent promatramo kao samokreirajući, a ne samostvarajući subjekt /self-creation, vs. self-invention/ (usp. Bruner, 1990. i Quigley, 2000). Iz „gramatike teksta“ (dakle naratologije kojoj je u središtu odnos aktanta i agensa /agency/, v. Greimas, 1987) ovo se može primijeniti i na gramatiku pri/povijesti o naciji; usp. Herman, 2002).

se od kraja sedamnaestog do početka devetnaestog stoljeća konstruirao i uvriježio u zapadnoj Europi u obliku „imaginarnih zajednica“ stabilnih, razvijenih i samostalnih građanskih društava na koje valja skrenuti pozornost. Kao prvo, njihove „priče“ o naciji konsenzusom elita i subalternih grupa prihvaćene su kao nacionalne priče negdje do sredine devetnaestog stoljeća, neovisno o klasnom ishodištu ispriповijedanih praksi. To znači da je konstrukt elita zaživio i kao subalterni glas popularne kulture te se iz takve kulture, u razdoblju realizma, vratio u elitni roman kao konstruirana subalternna „stvarnost“. Na razini europske priče potom je, u vrijeme zaokruživanja procesa prepletanja govornih praksi različitih ishodišnih paradigmi, uslijedila, kako piše Eric Hobsbawm, „masovna produkcija tradicije“, posebno u razdoblju imperijalizma i širenja interesnih zona kolonizirajućih sila na štetu nacija čija naracija još nije bila artikulirana, zajedno s mnogim drugim ideologemima u nastajanju i „materijalnim njihovim posljedicama“. Ta proizvodnja tradicije u Zapadnoj Europi je bila posao intelektualnih elita (ili, kako bi rekli neo-marksisti, plaćenika „novog novca“ i njegove pokretačke snage na području kulturalnih praksi)³⁸.

U Hrvatskoj je proces proizvodnje nacije konsolidirane u obliku zamišljene jedinstvene zajednice, kao postupak, produžen praktički do današnjih dana i još uvijek ne postoji ostvareni konsenzus elita o stabilnoj, dogovorenoj nacionalnoj priči kao ishodištu za moguću postmodernu dekonstrukciju mitologema i revalorizaciju ideologemskih slojeva tekstova o nama kakvi smo i kakvi bismo, eventualno, mogli biti. Slična je narativna situacija i u odnosu subalternih skupina (klasa) i elita koje su zadužene za proizvodnju nacionalne priče. Poveznica Katoličke crkve kao katalizatora jedinstvene priče, s druge strane, ne pomaže samom konsenzusu o dovršavanju priče i njezinoj eventualnoj podatnosti dekonstrukciji i rekonstrukciji prije svega zbog naglašene didaktičnosti i tendencioznosti te priče. Razlog ovakvoj, nezavršenoj i kompleksnoj narativnoj situaciji u hrvatskoj priči, mislim da treba tražiti u drugoj bitnoj razlici između pričanja nacije kao imaginarne zajednice u Njemačkoj ili Francuskoj, na primjer, a s druge strane u Hrvatskoj, Bosni, ili Transilvaniji, Makedoniji i Srbiji, na primjer. Naravno, u ovoj „priči“ (i njezinoj rekonstrukciji) skoncentrirat ćemo se na Hrvatsku.

Još u vrijeme kasne secesije Nazorove ili Begovićeve, pa onda i u vrijeme početaka ekspresionističkih poetika kod Krleže, Šimića ili Andrića, hrvatski je politički prostor u djelomičnoj kolonijalnoj zavisnosti prema nekoliko hegemonijski ucijepljenih i dogovorenih tradicija, od kojih su neke još uvijek fizički na vlasti, a druge pritišću lokalnu kulturu stoljetnom tradicijom utisnutom na prostor autohtone pučke kulture i njezine nacionalne priče u formiranju. Jedino što postoji zaokruženo na terenu je tradicija nacionalnih priča (mitologema) koji se pričaju usuprot drugim

38 Ovdje treba pozornost obratiti na privremenost jezika: kultura kao elitni pojam nečeg posebnog i uzdignutog postaje jedna od „diskurzivnih praksi“ u terminologiji kulturalnih studija i novohistoricističke terminologije utemeljene na foucaultovskim principima disperzije moći i „praksi“ koje tu moć ovjeravaju u aktantskim radnjama (kolektivnih) agensa.

tradicijama s kojima se subalterne skupine pučanstva prepliću na terenu. Tako, premda pričaju sličnu priču, s te strane nema konsenzusa između elita i subalternog glasa pučke kulture (ili bolje različitih ishodišnih pučkih tradicija; u Hrvatskoj najmanje tri, a u Bosni i do četiri diskurzivna kompleksa). Problem se razvija do kompleksnosti oko pozicioniranja u odnosu na drugog, onog koji je zadan izvana kao agens raspršivanja moći.

Riječ je o dva modela drugosti. Subalterni, pučko-kulturni drugi zasićen je drugom ishodišnom paradigmom koja ga manipulira svojom hegemonijom (orijentalnom, latinskom, germanskom, lokalnom kršćanskom). Usuprot njemu postoji drugi kao manipulator elita determiniran iz kolonijalnih centara moći (Beča, Pešte, Venecije, Istambula/Carigrada) ali i elitā koje stoje kao samostalan entiteti koje su upravo ti drugi profilirali, da bi mu one onda svoju priču pričale usuprot. Onaj tip drugosti koji bismo mogli okarakterizirati kao podčinjeni glas, u elitnoj se književnosti pojavljuje kao dvostruka disperzija moguće konsolidacije centara moći u odnosu na de-koloniziranog pojedinaca i društva u procesu konsolidiranja usuprot drugom koji ga je kulturološki zasitio u obliku nametanja izvanjski determinirane tradicije. Riječ je dakle o dvostrukoj subalternoj negaciji mogućeg procesa stabiliziranja *naše* priče. Najprije, on je drugi u odnosu na elite koje ga u svom iskazu reflektiraju i koje ga „reprezentiraju“ u svom oblikovanju književnih svjetova. A onda, on je drugi i u posrednom odnosu lokalnih kulturalnih i političkih elita prema disperziranim kulturnim kompleksima (praksama) koji/e su izvana oblikovali/e „horizonte očekivanja“ kroz sustav obrazovanja, medija, dogovora religijskih vrijednosti kao lokalne kulturalne razlike i općenito uklapanja lokalne kulture u nametnute okvire diskurzivnih paradigmi srednje Europe, Mediterana ili Orijenta.

Čini mi se da je jedan od elemenata razotkrivanja činjenice da još uvijek ne postoji konsenzus oko zamišljenog kontinuiteta hrvatske „nacionalne priče“ iščitljiv³⁹ upravo iz dekodiranja onih diskurzivnih okvira ispričanog u kojima subalterni drugi biva fokaliziran iz perspektive i u odnosu na vlastite elite i na njihovu uokvirenost izvanjski zadanim drugim, dakle kao dvostruki isključeni aktant i kao tekstem reprezentirani „primjer“, što se događa čak i kad logikom tekstualnog narativnog postaje kolektivni agens promjene (kao kod Nazora u nekim pričama istarske faze).

Nakon dosada rečenog vjerujem da nije potrebno posebno objašnjavati zašto u razotkrivanju navedenih mehanizama „podrivanja jedinstva teksta“ jasno slijedi da je i u proučavanju kanonskih uradaka naših klasika, kao što su to Nazor, Krleža ili Andrić, potrebno posegnuti za metodologijom kulturalnih studija i dekonstrukcijom

39 Ovdje naglašavam razliku između Ecova i Cullerova shvaćanja interpretacije tekstova i diskursa. Dok Eco nadinterpretaciju (postoji i prijevod eng. Ecovog termina *overinterpretation* kao „preinterpretacija“) ostavlja unutar zadanosti tekstualnim, Culler u svojim analizama tekst vidi kao potencijal koji može biti čitan i bez čvrstih oslonaca u samom tekstu, a koji je oslobođen dodirima s tekstovim diskurzivnim poljem (usp. Ann Burzynska i Michal Pawel Markowski, *Književne teorije XX veka*, prev. na srp. Ivana Đokić-Saunderson, ur. Marijana D. Stefanović, Beograd: Službeni glasnik, 2009. (str. 25-27).

onih slojeva, fokalizacijskih grozdova i sekvenci kanonskih tekstova koji agente radnje iz subalternih skupina (u tekstu i svijetu koji tekst stvara) pretvaraju, često bez vlastite volje, u agense koji mijenjaju odnose u tekstu, ali i u mogućim svjetovima koji ti tekstovi (re)prezentiraju. Ti subalterni drugi ispričani su iz stilsko-formalne pozicije europske modernističke priče ili, kako tvrde teoretičari moderne, ispričani svjetovi koji su (is)kazivani u prvoj četvrtini dvadesetog stoljeća (pri)kazuju se performativnim kazivačkim obratom, onim koji je istovremeno prezentacija i reprezentacija, ideologija i mitsko iskustvo, ali i uokviravanje „tamnicom jezika“ (v. L. Huchon, F. Jameson). Tako na primjer iskustvo mitologemskog sloja „otpora tuđinu“ Nazor prikazuje u formi modernističke parabole („Albus kralj“) i alegorije s prosvjetiteljskom potkom, u tradiciji takvog iskazivanja koja razvija fenotip šenoinskog „prosvjećivanja“ čitalačke publike. Pri tom je drugi jednako „tuđin“ kao i kod Šenoe (v. rani Nazorov roman *Krvavi dani*), a tog se tuđina ispisuje narativnim taktikama koje su stilsko-formacijski posuđene upravo iz njegova kulturalnog kruga. Krleža pak, kao i Andrić, koristi ekspresionistički obrazac postavljajući koloniju negdje drugdje (pa mu dijelovi Zagreba „sličje“ na Afriku, odnosno na koloniju; Škvorc, 2003), a kod Andrića se Orijent „slika“ koja je isprva stvarana na temelju pročitanih ekspresionističkih romana (v. Vučković, 2002). Ona tek kasnije zadobiva ovjerljivost prostora igre praksi različitih agensa i agenata usložvanih priča.

4. Glas(ovi) s margine

Otkrivanjem onoga što je ortodoksna kultura gurnula na margine, kulturalni su studiji ostvarili važan posao. Margine mogu biti neizrecivo bolna mjesta, i gotovo da nema časnijih zadaća koje proučavatelji kulture mogu stvoriti, doli naći mjesto na kojem oni odbačeni i zanemareni mogu naći svoj jezik.

Ovo je, naravno, citat iz knjige Terryja Eagletona *After Theory* koja je kod nas prevedena pod naslovom *Teorija i nakon nje*.

U svom opisu „stanja stvari“ nakon teorije koja je bila promovirana u obliku samodovoljne discipline i lamentacija vezanih uz pitanje urušavanja postmoderne „škole mišljenja“ koja je, u ime slobode individualnog, devijantnog i relativizacije dogovorenih vrijednosti, odbacivala kolektivitet, konsenzus, univerzalne vrijednosti i mogućnosti objektivnog znanja, Eagleton u jednom trenutku upozorava na mjesto iz kojeg se više ne može tvrditi da u etnografskoj kulturi nema drugog doli lupanja nauljenim bubnjevima, a u pozicioniranju glasa izvlaštenih i subalternih zajednica da nema autohtonog integriteta.

Tu treba biti pronicljivo oprezan i između redaka uvidjeti kako se ovako impostiran uvid u „marginu“ može primijeniti ne samo na proučavanje subalternog glasa izvan kanona, dakle u popularnoj kulturi, rodno ili spolno motiviranom političkom (ne) svjesnom u tekstu i tome slično. Na ovaj fenomen treba obratiti pozornost i kad je taj subalterni glas posredovan „(re)prezentacijom“ koju konstruira elitistička pozicija

kanona, odnosno kad je „proizveden“ kao prezentacija ili reprezentacija, kao prikaz (slika, povijest ili proizvod ideologije) određenog hendikepiranog, izvanjskom hegemonijom zadanog, ovjerenog i dogovorenog glasa unutar polifone strukture kanonskog, ili potencijalno kanonskog teksta.

Na drugom mjestu u toj polemičnoj knjizi upozorava se na za kritiku važno postkolonijalno stanje stvari koje nije neophodno vezano samo za aplikaciju prikaza „stanja stvari“ (imagoloških konstrukata uvjetovanih ideologijama) na prostor bivših klasičnih kolonija i njezinih neoliberaliziranih, liberitarijanski transformiranih i globalno umreženih bivših i sadašnjih gospodara. S aluzijom na Benedicta Andersona, neizravno se ukazuje na nove elite u novooslobođenim narodima i državama koje su preuzele mjesto stranih, iz drugih (tuđih) centara moći konstruiranih elita. Uz to onda ide i novo-kanoniziranje kulturalnog polja, njegove premreženosti s drugim kulturama, ali i stvaranje hegemonije koja u svoje igre jezične privremenosti uvlači sve nas kao svoje „prirodne saveznike“. Tako se njihovim jezikom počinje govoriti i u privatnom govoru izvan prostora pristanka na hegemonijske odnose novojezične političke tvorevine, u privatnim jezicima alternativne privremenosti (uglavnom neučinkovitog) otpora koji se svodi na ironično potkopavanje sustava u časopisima s malim tiražama.

Pritom valja imati na umu umreženost lokalnih elita s kolonizacijskim i neprekidno obraćati pozornost na mjesto alternativne proizvodnje moći u polu-kolonijalnim „autohtonim“ prostorima lokalne identifikacije. To je slučaj s banovinama, pašalucima, republikama ili drugim lokalnim samoupravama unutar kolonijalnih prostora proizvedenih (skladnih!?) zajedništva, od austrougarskog i otomanskog do jugoslavenskog. Aktanti prostora fikcije koji funkcioniraju kao pokretači svijeta u tim alternativnim jezicima s jedne strane podražavaju hegemoniju poretka, a s druge služe kao karikature autorske instance kojima se vrši podrivanje stabilnosti privremenosti hegemonijskog poretka trenutka. U tom smislu, što na primjer reći o liku Atila von Arpadovskog iz romana *Na rubu pameti*; a u drugom, povijesnom slučaju, o Strossmayerovom „alternativnom ministarstvu kulture“ i načinu na koji je zapravo kolonizirana elita oko *Vienca* 1870-ih „proizvodila“ hrvatski proto-realizam unutar granica izvanjski zadane zavisnosti, stvarajući privid autohtonosti jezikom razlike. U takvom kontekstu istovremeno su se zbivala dva procesa vezana uz pričanje nacije u okruženju polukolonijalne zavisnosti i njezinih jezika. S jedne strane bilježimo „cikličko kruženje“ zaokruživanja priče o imaginarnoj zajednici kao „staroj naciji“ koje se kao proces, kako je napomenuto u uvodu, u hrvatskom slučaju ne dovršava u romantizmu nego još uvijek „kruži“ u neprekidnom vrćenju do nikad dosegnutog dna⁴⁰. S druge pak strane, osim odnosa prema moći prostorno izvlaštenog drugog,

40 Behler u tom kontekstu citira Nietzschea i koristi se terminom „bottomless sliding“ (neprekidno kruženje ili kružno poniranje). V. Ernest Behler, *Irony and the Discourse of Modernity*, Seattle i London, University of Washington Press, 1990.

postoji i autohtoni i ideološki definirani odnos između elita i subalternog glasa (glasova) koji se artikulira i moguće ga je prepoznati kao konstantu priče o naciji. Valja međutim primijetiti da on u tekstovima modernističke književnosti, pa i u tekstovima zrelog realizma (neki Kumičićevi romani, Kovačić, V. Novak, Đalski) uglavnom ostaje folklorna reprezentacija ili prikaz refleksije određene fokalizacijske pozicije uspostavljene kao žarište teksta koje se prikazuje „odozdo“, iz društveno podređene pozicije. U elitističkim tekstovima (dakle u povlaštenom polju visoke kulture), onima koji su se strukturalno raspršili na polifoniju unutarnjih glasova (od Liberata i Jurića u *Velom Joži*, pa sve do Andrićeva Vjekoslava Karasa kao kolonijalnog slikara vezirovog u nedovršenom romanu *Omer paša Latas*), taj dogovor je naznačen, ali se istovremeno iz perspektive osviještene autorske intencije potkopava sustavno, što je uostalom i temeljna zadaća književnosti kao prostora zagarantirane nestabilnosti čvrstih značenja i prostor osvještavanja privremenosti jezične stabilnosti. Dakle: na razini makrostrukture priča se priča o naciji, njezinom ideološkom jedinstvu i obnovi mitske svijesti o kontinuitetu, a na razini mikrostrukturnih umnažanja pripovjednih (kazivačkih) glasova dolazi do potkopavanja jedinstva ispričanog i otvaraju se vrata čitanja „margine“. Uz to, u navedenim primjerima postoje jasni indikatori da se radi o autorski osviještenim ukazivanjima na marginu i davanja glasa margini (v. Škvorc, 2003).

Tako je, na temelju Eagletonove sugestije o margini i njezinom značaju u procesu „pronalaženja i učitavanja jezika podčinjenih“, u središte mogućeg prepoznavanja postalo moguće pozicionirati subalterni glas podčinjenog, onog koji je smješten ispod površine tekstualnog kao dijakronijskog kontinuiteta iskazivanog usuprot mitologemu (etici) kanonskog nametanja sklada i ideji umjetnosti (estetike) kao „velike slike“ odnosno „opstojnosti u vremenu“. Pa čak je moguće stvar postaviti još općenitije i reći kako je taj glas postao okvir uvažavanjem kojeg dolazi do naziranja mogućnosti ostvarivanja konsenzusa vezano uz dekodiranje autentičnog dekonstrukcijskog modela kolektivne memorije. Riječ je o onoj zajedničkoj priči što su je stvorile elite svojim konstrukcijama o vlastitoj prošlosti. To je razina čitanja iza fabularnog sloja tekstualnog, odnosno oni prostori koje je Umberto Eco nazvao „drugom razinom čitanja“. Na toj se razini mogu dekodirati glasovi koji su tekstu (ili u tekstu) „podmetnuti“ u dubinskim njegovim slojevima. Moguće je iščitavati ono što je čitateljska intencija tu pronašla i što je ovdje utisnuto kao intencija teksta, a na razini intencije autorstva to je učinjeno svjesno ili neplanski. Bilo kako bilo, to je prostor naseljen raznim interpolacijama drugog u tkivo tekstualne matrice, to jest sigurnog prostora umrežavanja sekvenci i dekodiranja odnosa među aktantima. Kad bi to pitanje margine promatrali iz pozicije Jonathana Cullera, onda bismo mogli dopuniti da nije važno izlazi li ovdje dekodirano izvan prostora intencije tekstualnog i naseljava li se u prostor omeđen tekstem ili njegovim diskurzivnim aproprijacijama. Ove, smatra Culler, mogu izlaziti izvan omeđenog tekstualnim, dok god su njime potaknute kao motivacijom (re)konstruiranja značenja.

To se događa i moguće je uočiti tijekom procesa iščitavanja tekstova koji danas konsensualno pripadaju hrvatskom elitnom korpusu, dakle kanonu, a čitaju se iz pozicije zasićene određenom sinkronijom i ukupnošću diskurzivnog uplitanja u odnosu na tijelo teksta. Pritom je ta mogućnost „čitanja iza površine teksta“ jednako prisutna kako s obzirom na *drugog* koji okružuje konsolidirajući glas nacije kao strano tijelo, tako i unutar korpusa „oslobođene“ nacije koji ostaje raslojen između dominirajućeg glasa elita i subalterne pozicije onog u čije ime kulturalni studij progovara, odnosno u ime kojeg se može čitati dekonstrukcijski, pa onda i rekonstruirati na razini korištenja teksta (aproprijacije i naturalizacije njegove). Naravno, ako se zadržavamo unutar Ecovih postavki o interpretaciji, sve to potrebno je činiti s uvažavanjem tih drugih, (tekstom i u tekstu) proizvedenih glasova koji se doduše upisuju usuprot elitističkoj ideji hegemonije korpusa, ali su intonirani, *parentetički* zadani i praktički umetnuti u „tijelo teksta“ s jasnom vizijom komplementarnosti „naracije nacije“ kao ukupnosti polifonije različitih glasova u kojoj se stvari često otimaju kontroli autorstva, ili se upisuju kao njegova ironična nemoć u odnosu prema „veličini teksta“. Koliko god taj postupak umetanja semantičke parenteze kao umetnute perspektivne i pozicijske drugosti u matricu priče bio začudan, toliko on generira i osamostaljivanje određenih glasova u odnosu na tu matricu/ideologiju/mitologiju koja dominira diskursom čitanja i intencija, kako na autorskih tako i na razini čitateljskih namjera. Zato dolazi do podrivanja ne samo stabilnosti teksta nego i implikacija (intencija) koje tekst ima u odnosu na potencijalna čitanja dislocirana u prostoru i vremenu, odnosno na razinu koju je Culler nazvao iskorakom izvan tekstualnog u kontekstualno. To je prostor omeđivanja teksta izvan-tekstualnim okvirom. O tome kako se to podrivanje odnosi prema kulturalnim ishodištima (kolonizatoru) i poziciji reprezentacije (koloniziranog) više nešto kasnije. Ovdje naglašavam da je situacija potencijalne dislociranosti tekstualnog drugačija u okruženju hrvatske priče nego u tradicionalnom postkolonijalom okruženju. Tome je tako ponajprije zato što je jezik podrivanja drugi. U kolonijalnoj situaciji anglo-keltske ili španjolske dominacije to je jezik isti, ali korišten tako da se izgovara usuprot kolonizatoru.⁴¹ Ovdje se, kod Andrića, Krleže i Nazora, priča drugim jezikom, što znači usuprot turskom, njemačkom, mađarskom ili talijanskom, a ne usuprot kolonizatoru na njegovom jeziku ali naturaliziranom kao drugom, što proizvodi još veću napetost. Ovdje to nije moguće. Ali zato se ta različitost u istom, odnosno napetost, ostvaruje na razini forme, odnosno književnih oblika i njihovih stilskih formacija. Naime, usuprot kolonizatoru iskazuje se pri/povijest istom (jedinstvenom) formom koja je, baš kao i stilski formacija, odraz kolonizatorove kulturalne paradigme u ogledalu koloniziranost. To znači da se, u krajnjoj liniji, također koristi i isti jezik. Ali kako njegova privremenost vrijedi samo za prostor etike i poetike, a ne i dogmatike

41 O tome piše Salman Rushdie u eseju *Imaginary Homelands*, u knjizi *Imaginary Homelands, Essays and Criticism 1981-1991*, London, Granta Books, 1992.

i pragmatike, onda je njegov oblik podražavanja (zajedničke) privremenosti poretka teže prepoznati s obzirom na jezične razlike i sličnost oblika i stilsko formacijskih karakteristika. U tom smislu do prostora prepoznavanja također je lakše doći kroz dekodiranje podčinjenih glasova koji se u tekstu pri/kazuju kao podrivači jedinstva estetske usklađenosti pojedinih razina i odnosa agenata koji tekst pokreću na razini fabule, ali i gradbe identiteta u tekstu, znači na razini agensā.

To subalternu podrivanje prisutno je na različitim razinama iskaznih praksi i oblikovanja agensā. To znači da se reflektira na sličan način u odnosu prema mehanizmima moći (lokalnim i onim iz „centra“) bez obzira radi li se o glasu Krležina Jože Podravca kroz koji se polifonizira i povratno reflektira „panonsko blato“ u svijesti Filipa Latinovca, o glavnom liku kumpara Zvane iz Nazorove „Boškarine“ kojem se glas „gospode“ vraća u njegovoj fantastičnoj viziji kao bumerang ili o likovima poput Ćorkana, fra Marka Krnete ili Mare (Milosnice) iz Andrićevih priča koji su uvijek u subalternom odnosu s kulturalno, klasno i vjerski određenim drugim, odnosno Osmanlijama, istovremeno ih svojom drugošću redefinirajući kao agense. Andrićevi likovi tako dekonstruiraju svojim vizurama (i umetnim autorskim „gnomskim sekvencama“, odnosno semantičkim parentezama⁴²) „jasni poredak i upisanu hijerarhiju mogućih (zamislivih) svjetova“ kakvi bi se mogli na razini njihove odvojenosti i čitanja sloja ulančavanja iskazivanog rekonstruirati iz Bosne prožete mitskim naslagama i zasićene ideologemskom razinom raslojenih značenja. U tom se ključu mogu čitati i priče o Nazorovom galiotu (sa stotinu ruku) iz *Velog Jože*, glas njegovog Jožine iz novele „Penzija pometača Jožine“ ili onaj izvanjski portret „Frajle Karoline“ iz istoimene novele reflektiran kroz „klasno osviještenog“ pripovjedača, odnosno subalterni klasni glas drugosti koji progovara u času kad se fokalni sloj priče približi frajlinom liku.

Svi su ovi primjeri čitani u odnosu na razne tipove uokvirivanja i izvlaštenosti iz sudjelovanja u zadobivanju moći koju ponavljanjem i prepričavanjem priče dobiva (ili bi trebao dobivati) jezik nacije kao jedinstveni pokušaj nadilaženja kontingencije /privremenosti/ upravo jezika kojim se stvara priča. Tako se ostvaruje poredak u kojem su osigurani preduvjeti njegova mjesta u hijerarhiji moći i načinje se bespogovorno jedinstvo odnosnih funkcija koje su u interpretaciji estetske činjenice zamišljeni statično. Riječ je o uvidu u drugo, bilo u obliku ogoljivanja odnosa koloniziranih prema vizuri kolonizatora ili o pozicioniranju moći prema subalternim glasovima i njihovim jezicima koji posjeduju vlastitu privremenost i definirani su izvlaštenjem iz matrice dominirajuće priče. Upravo uključivanje tih drugih u veliku sliku povijesti i, što je još važnije pri/povijesti otvara mogućnosti razumijevanja razlika u prostoru hijerarhijom moći zadanom kao zbir pojedinačnih jedinstava. Pronalazak jezika tih marginalnih skupina, odnosno ovako koncipirane ideje ruba,

42 Termin Tihomira Brajovića iz knjige *Zaborav i ponavljanje*, Beograd, Nolit, 2009. Riječ je o monografiji-interpretaciji romana *Na Drini ćuprija*. Parenieza se pojavljuje kao važna figura na razini semantičkog sloja narativnih paragrafa.

ukazuje, između ostalog, i na hibridnost hrvatske kulture. Tome je tako jer su ishodišta njihove drugosti u odnosu na paradigmu elita i njihova odnosa prema kolonijalnom stanju, postkolonijalnoj rekonstrukciji priče o vlastitoj prošlosti i re-konsolidaciji kulturalne elite u post-jugoslavenskoj Hrvatskoj motivirana različitim polazištima pa onda i pozicioniranjima *drugog* prema kojem se nacija (i njezina priča) odnose ili ne odnose, s njim dijele ili ne dijele kulturu živeći paralelni život razlike. Upravo na ovakvom modalnom sklopu (žanrovskih i značenjskih) konvencija testira se opstojnost jezične paradigme i žanrovske stabilnosti.

Zato priča o čitanju nacije i različitim oblicima (ne)dijeljenja kulture s drugima prema kojima stojimo (neki Mi) u postkolonijalnom (više)stoljetnom odnosu zavisnosti ima nekoliko dijelova, ili, ako govorimo naratološkim rječnikom, pripovjednih grozdova. Naravno, u ovako prostorno ograničenom prepričavanju modalnih obrazaca, i bez niza primjera koji su raspršeni kroz povijest hrvatske književnosti, oni se mogu tek naznačiti⁴³.

Najprije, tu je pitanje konsolidiranja priče o naciji i svijesti o njezinoj jezičnoj i kulturološkoj hibridnosti, čitana iz današnje perspektive zasićene s dva gore definirana hegemonijska poretka koji žive paralelno. Kako to da su „velike nacije“ izmišljene, kako piše Anderson, još krajem sedamnaestog i početkom osamnaestog stoljeća, dakle u vrijeme romantizma, i to, kako ga dopunjava Hobsbawm (2002), kao građanski pokreti stvaranja „imaginarnih zajednica“ i konsolidacije „programa nacionalnih gospodarstava“? I zašto su izgrađene na „ruševinama“ ideje monarhije kao iz onostranog uporišta zamišljaja stalnosti zadanog „vječitog poretka“, pritom preuzimajući u obliku priloga „zauvijek“ primat, vrijednosno kodiranu prednost u zamišljenom i u praksi nametanom sustavu moći, nacionalnog nad hijerarhijskim? S druge strane, ponavljamo već postavljeno pitanje zašto se „male nacije“ u prostoru između, dakle one poput hrvatske, još uvijek konsolidiraju u vrijeme secesije i ekspresionizma, pa čak i u projektu „sintetičkog realizma“, kako to razdoblje književnosti tridesetih godina prošlog stoljeća naziva Šicel? Je li razlog tome kasnija „konsolidacija programa nacionalnih gospodarstava“ i zakašnjenje u procesu suočavanja s konceptima koji traju oduvijek i spremaju se trajati zauvijek? Ta nedovršenost (književne) nacije prisutna je i u hegemoniji jezika političkih elita, odnosno njihove kontingencije. A te kontingencije koje „teže prema vječnosti“ konstruiraju svoje ideologemski zasićeno polazište kao prostor sveprisutne autoritarnosti. To sve skupa izgleda kao da namjeravaju trajati duže od jezika koji upravo oblikuje i omeđuje njihovu privremenost.

Navest ću kao primjer ono što čini Dubravko Jelčić u svojoj knjizi o povijesti hrvatske književnosti iz 1997. On u dijelu koji je posvetio Krleži još uvijek radi

43 U svojim tekstovima 2010a i 2010b pokušao sam ići tim putem, ali nisam siguran da je ograničeni broj izdvojenih primjera djelovao konzistentno, a ne kao „oprimjerenje“ unaprijed zadane teze. Nešto primjera koji su išli u ovom smjeru v. u tekstu B. Škvorc: „Stereotipi, multikulturalizam, nacija, naracija“. Osijek, Budimpešta i Poznan, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet i Uniwersytet im Adama Mickiewicza w Poznaniu, Katedra Filologii Słowianskiej, 2006.

na književno-povijesnom konstruiranju nacionalne priče otvaranjem cijelog jednog ideologemskog polja, dekonstruirajući, rekonstruirajući i ponovo pričajući, dakle čak i devedesetih godina prošlog stoljeća, priču oko koje je više-manje postojao neki konsenzus, bar u razdobljima prethodno etabrirane hegemonije elitā i njihove/ih „naracije/a nacije“. Činjenica da je kontingencija devedesetih godina prošlog stoljeća ponovno re-konstruirala priču o meta-književnoj situaciji govori o elitističkim izletima u revalorizaciju kanona, ali i o tome da i u hegemoniji kulturalnog poretka dolazi do otvaranja vrata poetici svakodnevnice koja bez nekih većih otpora svojim jakim ideološki uvjetovanim pritiskom utječe na re-konstrukciju ideološki zasićenih elitističkih centara moći i njihove re-konstrukcije odnosa u kanonu. Pisci koji nisu kotirali visoko dolaze u središte pozornosti, a neki klasici postaju upitni. Slično je i s odnosom popularne i elitne kulture i uspostavom pozicioniranja njihova dopuštenog presjecišta. Tako će na primjer različiti tipovi popularne kulture sredinom devedesetih, zasićeni masovnom kulturom i njezinim konstruktima, biti u poziciji neizravno uvjetovati konstrukte elitne kulture i njihov odnos prema različitim humanističkim disciplinama i procesu kanonizacije i to gotovo onoliko koliko to može i političkim ideologemima zasićena elita novo-kulturalne hegemonije.

Evo i drugog makro-primjera. Nije slučajno niti iz pozicije re-konsolidacije nacije nezanimljivo kad Hrvatska akademija (HAZU) objavljuje neka od svojih pisanih „očitovanja“ (nekad priopćenja) na temelju onog što je prethodno „pokrenuto“ kroz masovne medije (tiskovne i televizijske korporacije i njihove modele oblikovanja stvarnosti)⁴⁴ i što je „ulica“ (kao suvremeni subalterni oblik pučke kulture proizvedene jezikom kotingencije) oblikovala kao javno mnijenje.⁴⁵ Tako dolazi do vrlo kompleksne situacije. Elitizam koji je neupitno bio izvlašten iz pučke naracije nacije sada je podložan ovjeri ovog elementa, a ovaj je pod utjecajem masovnih medija koji na razini pitanja raspršivanja moći (v. Foucault, 1980) upotrijebio svoj jezik privremenosti kao fokalizator kroz kojega drugi (elita, vlast i hegemonijska hijerarhija uvećavanja) mora gledati u privilegiranu sferu znanja o stvarima. Tako

44 O ovome sam pisao u knjizi *Australski Hrvati: mitovi i stvarnost*, Zagreb: Hrvatska matica iseljenika, 2005. Preneseno na suvremenu stvarnost Hrvatske riječ je o modelu ponašanja koji iz preživjele perspektive, odnosno dijakronizirane sinkronije (elitne kulturalne hegemonije), pokušava reagirati na brzinu konstrukcije kojom se služi poetika zaborava, odnosno masovno medijska hegemonija. O poetici zaborava v. više u zbornicima *The Cultural Studies*, ur. Simon During, London i New York, Routledge, 2007. (treće, promijenjeno izdanje) i *New Cultural Studies, Adventures in Theory*, ur. Gary Hall i Clare Birchall, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006.

45 Na razini pričanja nacije zanimljivo je ovo kao fenomenološki i generički problem. Dakle: u nedavnom slučaju presude trojici hrvatskih ratnih veterana (generalā), prvo su se svojim konstruktom oporbe i suprotstavljanja presudi koja je generički organizirana dogovorno s hijerarhijom hegemonije oglasili mediji kao pokretači dekonstrukcije, što je prihvatila pučka komponenta braniteljske (ratno-veteranske) populacije kao autohtone supkulture stvorene kao poluga upravo hegemoniji vlasti, da bi na to, uz ostale institucije, kao oblikotvorna elitna hegemonija na kraju „priopćenjem“ reagirala i Akademija. Fenomenološki gledano, masovni su mediji preuzeli ulogu javnog mnijenja, ali je na generičkom planu situacija još zanimljivija: obrnut je tradicionalni poredak i kanonsko mišljenje sada je manipulirano od strane medija koji zapravo i nisu *naši*: masovnih medija u vlasništvu stranog kapitala, ili državne televizije i radija koji su nastalim generičkim obratom „stanja stvari“ potpuno izgubili dijalogični ugao, začuđeni situacijom u kojoj su se našli (modalnom proizvodnjom stvarnosti) još više od njihovih analitičara. Od autentične hegemonije (kulturalne) moći ostao je samo kontingentni jezik

će „Krlježa“ ili „Andrić“ postati u novo-kanonu ono što im zada široko polje konsolidiranja predmetnosti, od novinara koji su se izdigli (ili spustili) do područja *opinion-makers*, preko udruga koje će se izjasniti za i protiv nečega kao neupitni autoritet stvoren na privremenom jeziku zadane hegemonije, do medija koje će neku temu nametnuti kao važnu.⁴⁶ U ovakvoj mreži hegemonijskih žarišta, koprca se i mogućnost recepcije i čitanje „Nazora“ ili „Krlježe“ iz perspektive koja nadilazi prostor donedavnog jednoulja, kako je konstrukt hegemonije kulturalne paradigme od 1950-ih do kraja 1980-ih nazvao jezik kontingencije nove hrvatske države (i njezine kulturalne hegemonije). Činjenica da se čitatelji mijenjaju nije dakle uvjetovana samo njihovim zrenjem ili promjenama u razini obrazovanja i metodologiji čitanja, već i pristankom na hegemoniju svakog novog (privremenog) jezika dominacije nad određenom zajednicom na koji je ta zajednica konsenzusom pristala. No opet, s druge strane, svijest o hibridnosti, postkolonijalnosti i stoljećima interkulturalnosti nadilaze prostor i vrijeme hegemonijskih konstrukta koji barataju konceptima poput „oduvijek“ i „zauvijek“ kao dominantnima u svojoj kontingentnoj moći. Riječ je naravno o rekonstrukciji na razini elita, ali i ne-svijesti o konkurenciji koju je elitizam dobio u paralelnom sustavu moći hegemonije zaborava kao masovno-medijskog konstrukta. Upravo glasovi s margine i razni oblici podčinjenog i podcijenjenog (subalternog) drugog podsjećaju da u svojim preoblikama jezici pojedinih hegemonija bivaju zaboravljeni i u dužem vremenskom razdoblju izgledaju neki put čak i smiješno. Podsjetimo se, na primjer, samo što i kako je o Krlježi pisao Ivan Krtalić⁴⁷ još ne tako davne 1989. godine, ili se sjetimo mnogo ranijih Šinkovih teorijskih i književno kritičkih tekstova iz razdoblja poslije Drugog svjetskog rata. Njihov jezik i njegova privremenost mogu nam dosta reći i o tipu dijakronijskog usijecanja koje će, spekuliram, na čitanje kraja dvadesetog stoljeća ostaviti i Jelčićeva povijest književnosti.

5. Hibridnost „priče“ i njezine umjetničke realizacije

Osim problematiziranja pitanja kontingencije kao problema reinterpreiranja, ulaska u podtekst subalternog niza pozicioniranja putem proizvedenih glasova

trenutka: branitelji umjesto ratni veterani, terminologija Domovinskog rata (a ne Obrambenog), a onda i drugi elementi prihvaćene privremenosti (kontingencije) kojom „jezik oblikuje stvarnost.“ Time je originalna hegemonija hrvatske države (dok je još bila ekskluzivno žarište moći i nije sama potaknula prostor paralelnog sustava hegemonije stvaranjem preduvjeta da korporacije „kupe“ hrvatski medijski prostor oblikovanja javnog mnijenja a time i „virtualne stvarnosti“, i mogućnosti oblikovanja poetike zaborava) zasitila upravo te medije koji su preuzeli manipulaciju nad njome, i to njihovim jezikom. To se zbilo upravo na način na koji je projiciran i slučaj post-kolonijalnog odnosa moći i njezine virtualne stvarnosti.

46 U tom je smislu zanimljivo vidjeti do koje se mjere u prvoj četvrti ni 2011. godine eksploatira tema „pripadnosti“ Ive Andrića recimo u *Jutarnjem listu* (M. Jergović, rjeđe A. Tomić) kao kolumnistički problem, a odjeke tome imamo ne samo u srpskoj i bosanskoj publicistici, nego i, recimo čak i u slovenskom *Delu* koje se postavlja kao arbitar među „zaraćenim“ nacijama i njihovim kulturalnim paradigrama. V. članak Jožice Grgiča, 1. svibnja 2011. u *Delu*: „Ivo Andrić v ognju nacionalističkih obstreljevanj“.

47 V. I Krtalić, *Krlježa za i protiv*, Zagreb: Globus, 1988., ili knjigu Ervina Šinka, *Književne studije*, Zagreb, Nakladni zavod Hrvatske, 1949.

u dubinskim slojevima teksta i pričanja priče o naciji kroz komplekse različitih pozicioniranja prema njezinim konsenzusom prihvaćenim okvirima, trebat će nešto reći o hibridnosti koju smo do sada više puta spominjali⁴⁸. Stanje polu-kolonijalne zavisnosti lokalnih građanskih elita u nastajanju stvoreno prema elitama u Austriji, Mađarskoj, Italiji, Otomanskom carstvu, a onda kasnije zavisni položaj unutar prve i druge Jugoslavije, teme su koje otvaraju mnoga danas još uvijek otvorena kulturološka pitanja. Ona se prije svega odnose na mogućnosti čitanja velikog broja hrvatskih i regionalnih pisaca u ponešto izmijenjenom ključu interpretacijske aproprijacije. Prilagodba tekstualnih intencija na elemente zadane izvanjskim okvirima čitanja vršila se uvijek u odnosu postojećeg uokvirenja povlaštenim drugim, posebice što se tiče davanja naturalizacije tog drugog u vlastiti prostor i vremenski kontinuitet pričanja priče.

Taj odnos prema prostoru okvira kulturalne identifikacije određen je politički, kulturalno i na razini popularne kulture, odnosno etnološke kulture. Priča nacije često se piše usuprot drugom, ali se naturaliziraju elementi njegove kulturalne paradigme i prerađuju se u vlastitu modernost. Istovremeno postoji odnos antagonizma i odnos preuzimanja uz uvijek prisutni kulturalni konsenzus o razlici. To se najbolje može iščitati iz književnih konstrukta, a Krleža, Nazor i Andrić pisci su kod kojih se u razdoblju utvrđivanja modernističkog nacionalnog identiteta najjasnije vide u uvodu naglašena i kroz uslojavanje recepcije ovjerena tri različita modela tih odnosa.

Kod Krleže se može daleko najizravnije iščitati odnos *hrvatstva* prema kompleksu srednje Europe. Riječ je o složenom odnosu utjecaja u rasponu od austrijskog *bidermajera* do mađarskog *delibaba* kao dva kulturalna modela „slabe“ dominacije nad hrvatskim sjeverom. Bivajući na prvi pogled kulturalno „slabi“ agensi, ti utjecaji u kulturi i politici ostavljaju trajni trag⁴⁹. Oni su vrlo važni čak i danas, kad se problemi hibridizacije vezane uz problematiku nacionalnog identiteta multipliciraju u odnosu prema polju visoke književnosti, ali i izvan njega u drugim presjecištima različitih kulturalnih polja koja su preuzeli etički i etnički primat od elitnog polja izdvojene vrijednosti po sebi. U slučaju aproprijacije Krležinih tekstova, riječ je o tekstualnom koje s jedne strane ironizira „vatrogasnu kacigu s konjskim repom“, dakle operetnu kulturu svakodnevnice *bidermajera*, kao i razne tipove agresivnog *delibaba*, slavenstva (Križanićevog) i hrvatstva (Starčevićevog), pokušavajući ih istovremeno afirmirati. U njegovom „neprekidnom poniranju“ i „cikličkom kruženju“ idejnog sloja iskazanog na ovoj se razini razotkriva ideologemski sloj koji u procesu negacije afirmira neke elemente *bidermajerskog* kiča (negiranje Hrvatske kao kolonije i

48 Osim priče o naciji, ovdje je znači riječ i o pričama o nacijama. Kod Krleže su to odnošenja prema Mađarima, Austrijancima i općenito Srednjoj Europi (v. B. Škvorc: *Ironija i roman: u Krležinim labirintima*, Zagreb: Naklada MD) a kod Andrića prema čitavom nizu orijentalnih nacija, ali i Austrijancima, Židovima, pa i Francuzima (*Travnička hronika*), a kod Nazora, u ranijoj fazi kojom se ovaj tekst bavi, o Talijanima. Kasnije će kod Nazora iz „rasne“ drugosti priča krenuti u stvaranje okvira klasne razlikovnosti.

49 O tome sam više pisao u članku koji se bavi analizama kompleksa srednje Europe koje je proveo Ralph Bogert u knjizi *Writer as a Naysayer* (Slavica, Ohio, 1996), a uvršten je kao poglavlje u moju knjigu *Gorak okus prešućenog*, Zagreb, Alfa, 2005.

naglašavanje njezine pripadnosti kulturalnom krugu kojeg se negira). Istovremeno se kroz negaciju povijesnih pojedinačnosti afirmira Križanića i Starčevića, odnosno borbeni i proaktivni gard *delibaba*. Tako Krležu u svojim neknjiževnim taktikama s jedne strane potpuno niječe ispričani srednjoeuropski kompleks i gradi svoje taktike aktivnog odnosa prema raspršenim kompleksima moći. On istovremeno gradi *kontingencijsku* jezičnu zavisnost prema privremenom stanju stvari u koloniziranom svijetu, pripadnost kulturalnoj paradigmi i post-kolonijalno izvana određenom ishodištu. Pri tom ispisuje afirmativni stav ključnih elemenata njegova diskursa prema prostoru iskazivanja nacije i njezina opstanka, suprotstavljajući se upravo generičkim elementima uokvirenja kojima gradi afirmaciju posebnosti. Pišući usuprot srednjoj Europi, koristi se njezinim kulturalnim konvencijama, formama njezina izražavanja i, na nivou afirmacije stilske formacije i kulturalna polja, njezinim jezikom privremenosti.

Čitanje koje će obratiti pozornost na umreženost ideologema i ironiziranje mitologema pokazat će da upravo dekonstruiranje statičnog srednjoeuropskog diskursa i dinamiziranje propitivanja kontinuiteta, u dijaloškoj, polifonoj formi, zapravo afirmira tu pripadnost i prezentira je kao neupitnu vrijednost. Upravo na razini kanoniziranja ovo je važan element ovog vrlo jedinstvenog i kompleksnog modela pričanja nacije i njezine interkulturalizacije u odnosu na srednjoeuropski pozicioniranog drugog. Čitano iz pozicija današnjih naturalizacija tekstova i njihova tumačenja iz pozicije opstojnosti u kanonu, upravo elementi subalternih glasova u tim tekstovima ukazuju na tipove hibridizacija s kojima se interpretacijski subjekt danas teško nosi, suprotstavljajući se jezično privremenom obliku nametnutih hegemonijskih zadanosti. To se zbiva kako na razini elite kulture danas, tako i u odnosima koje su stvorile hibridizacije ostalih kulturalnih polja povlaštenosti.

No osim kompleksa „odnosa prema Europi“ i naracije nacije kakvu je „neprekidnim poniranjem“⁵⁰ u problem iskazivanja pokušavao polifono izreći kompleks glasova koji se iskazuju kroz Krležine tekstove, postoji i drugi određujući odnos prema interkulturalnom, kolonijalnom drugom, a to je *drugi* koji je na istoku. I taj aspekt čitanja hibriditeta nacije koji je okrenut prema istoku uglavnom je subalateran klasno i rasno prema zadavajućem drugom koji posjeduje povlašten prostor priče i njezina okvira. Takav se iskaz(iv)an identitetski kompleks može čitati kod Andrića i to već u ranim pripovijetkama zasićenim elementima ekspresionističke poetike. Tu polazimo od pripovjedaka *Put Alije Đerzaleza i Mustafa Madžar*, a mogu se spomenuti i ranije „fratarske priče“, kao što je priča *U musarfihani*. Naravno, to je kasnije prisutno kod čitavog niza „realističkih“ priča, uključujući *Maru milosnicu i Ankina vremena*, nastavku niza „fratarskih priča“ (prikupljenih u *Sabranim djelima u knjizi Žed*⁵¹, pa sve do romana *Prokleta avlija*), te u drugim, kroničarskim romanima,

50 Krležino „neprekidno poniranje“ i „vječito kruženje“ definirao sam u odnosu prema izvornoj Nietzscheovoj ideji u Škvorc, 2003. V. str. 213, 217 te 308-309.

51 Misli se na priče od *U muštafihani* (1923), pa sve do priče *Trup* (1937), koju već priča fra Petar, prema svemu sudeći onaj Petar koji je u Siriju prognan upravo na kraju *Proklete avlije*, te se kao takav nađe na imanju Čelebi-

posebno u *Travničkoj hronici*. Andrić je, kao pisac koji Orijent promatra očima zapadnjaka, neiscrпно vrelo mogućeg (i) hrvatskog modela iščitavanja Orijenta, onog kojeg Said definira kao „zapadni artifičijelni konstrukt Istoka“, ali i onog čiji subalterni ja progovara u odnosu na dominantni glas povlaštenog koji se nasuprot nama uvijek pojavljuje kao konstruirani i makar kulturološki subalterni drugi. Ono što vjerojatno nije dovoljno primjećivano u većini čitanja Andrićeva pričanja nacije/a jest činjenica da su ti drugi iz ovih tekstova ispisivani iz austrougarske perspektive uglađenog pisca, diplomate i, u krajnjoj liniji, umjetnika koji je svoj svijet „tamnog vilajeta“ počeo graditi na temelju generički uvjetovanih oblika žanrova zadanih u zapadnom iskaznom kompleksu, ali i na temelju ekspresionističke poetike koju je ugrađivao ne samo u poeziji (i pjesme u prozi), već i u prvim (novo)historicističkim prozama (usp. Vučković: 2002:5-34, Škvorc, 2010a i b).

(Re)konstruirajući hibridnost ovog multietničkog prostora koji nema šanse postati multikulturalnim isprepletenim susretništem razlika, Andrićevi pripovjedači zapravo konstruiraju mitsko jedinstvo mogućeg ne-prožimanja. Pozicioniranje drugog u odnosu na post-tursku i post-austrijsku, dakle svakako post-kolonijalnu Bosnu izazov je svakoj interpretaciji. Said, razmatrajući problem na teorijskoj razini, piše kako takav konstrukt, ukoliko je zasićen zapadnom hegemonijom (obrazovanja, kulturalnih vrijednosti, mitologije, tradicije, forme, žarišta pričanja) uvijek jest konstrukcija drugog koji se ogleda u mogućem, konstruiranom odnosu prema nama. Upravo u tom smislu mislim da i treba čitati *Travničku hroniku* (1945). Ironično impostiranje dvostruko prelomljene perspektive „pogleda u Bosnu“ iz francuskih čitanja Bosne početka devetnaestog stoljeća, konstruiranih tijekom Drugog svjetskog rata, predstavlja dobar primjer prelamanja vizure i otkrivanja naslaga drugosti koje nisu na prvi pogled vidljive, kako u odnosu islamske i otomanske Bosne, tako i u odnosu kršćana i muslimana, ali i odnosa Zapada prema Istoku, u koju se uključuje cjelokupno lokalno stanovništvo i njihovi (kolonijalni) otomanski gospodari. Stvar bi možda iz (i hrvatske) perspektive lokalne identifikacije bila razumljivija da smo izvršili komparativnu analizu i vidjeli kako svoju kolonizacijsku subalternu poziciju u odnosu na Otomansko Carstvo vide Armenci, Grci, Makedonci, Bugari, Srbi, pa onda i Mađari, Sirijci, Egipćani? Naravno, u odnosu na „zapadnu kolonijalnu dominaciju“ s druge strane, valjalo bi proučiti iskustvo Austro-Ugarske kao kolonijalne dominacije i vidjeti ima li ono sličnosti s preslikama priča o naciji u Galiciji, Slovačkoj, Vojvodini ili austrijskoj Bosni. Riječ je o putujućem konstruktivnom tipične kolonijalne tvorevine sa svom silom državnih službenika i oficira koji su se iz tih zemalja slili u tu Bosnu druge kolonizacije. Upravo su zato možda odnosi te države koja je umirala od svog osnivanja bili najogoljeniji upravo u bosanskoj okupaciji te se iz nje mogu jasnije vidjeti neke stvari u „pridruženim“ državama.

Hafiza. To se u romanu tek naznačuje a u „Trupu“ priču priča (rekonstruira) sam fra Petar, a ne prelomljeno kroz likove koji rekonstruiraju njegove priče, kao što je slučaj u *Prokletoj avliji*. Drugi u priči živi i prisutnog fra Petra drugačiji su nego drugi u posthumnoj rekonstrukciji njegove priče iz romana.

U Andrićevu slučaju, za razliku od Krležina (na klasnoj i nacionalnoj) i Nazorova (na nacionalnoj i klasnoj), postoji i uvijek prešutno prisutno pitanje opredjeljenja, nacionalnog, klasnog i kulturalnog. Prema nekim bošnjačkim interpretatorima Andrić se svakako opredijelio i *nanio je više štete bošnjačkom narodu nego sve vojske koje su prošle kroz njega*, smatra bosansko-hercegovački akademik Mehmed Filipović.⁵² Prema drugim koje problem gledaju generički, riječ je o pričanju narodâ (ne obavezno nacije) pa prema tome, moglo bi se iz navedenog interpretirati, i o složenom kompleksu umnažanja polifoničnih glasova na razini kolektivnih agensa, ne više kao reprezentacije *pars pro toto*, nego kao prezentacije zajedničkog glasa koji je unutar teksta utkan kao dio *svoje* (naše) cjeline u odnosu na druge (njihove).⁵³

Tretirajući jednako sve kolektivne agense u svojim romanima, njegov pripovjedač ipak u tom taktički zadanom odnosu između različitih mitova i različitih svjetova koji se prepleću kroz diskurzivne okvire ispričovijedanog, svojim taktikama zna jezikom vlastite jednkrotnosti ukazati na to koji će kolektivitet označiti kao *Naš* („naše žene“ u romanu *Na Drini ćuprija*, naši topovi u istom romanu, gdje se aludira na Srpski ustanak). Tome nije obraćano puno pozornosti, a nije ni važno ukoliko se ne radi o rekonstrukciji kolonijalnog stanja stvari i pozicioniranja subalternog subjekta, a onda i utvrđivanja koji je glas u romanu najbliži autorskoj intenciji. Kod Andrića fokaliziranjâ tekstova znanja iz perspektive „Zapadnjaka“ često možemo iščitavati kao istovremeno ironiziranje i afirmaciju modela kakav je recimo prisutan u Edwarda Morgana Forstera na razini odnosa između autohtonog lokalnog glasa (često karikiranog, ali sa simpatijom promatranog) i glasa posjednika istine (ali, što je važnije, književne forme i jezika) kojima se ispisuju stranice *Putu u Indiju* (1924; dvadeset godina prije Andrićevih „velikih romana“). Ovdje se možemo u tom smislu podsjetiti samo već spominjane konstrukcije bosanske kulture svakodnevnice iz *Travničke hronike*, najprije one *Davilove*, negativne i prosvijećene na temelju „klasičnog shvaćanja kulture“ a onda i one *Defonsove*, koja je već na tragu „urušavanja projekta prosvjetiteljstva“ (čak pomalo postmoderna u nekim svojim elementima). Tako govoreći o Andrićevom subalternom drugom istovremeno govorimo o dva problema. Najprije, tu je problem odnosa etničkih pred-nacionalnih naroda kao različitih entiteta unutar kojih se odvijaju kulturalni procesi, takvi koji tek izvanjski dolaze u dodir a još rjeđe u prepletanje s vjerskim, rasnim, jezično stranim i kulturološki dalekim drugim. S druge strane, tu je i uslojavanje monokulture, subalternu pozicioniranje u okviru vlastita plemena i složeni kompleks mitološke

52 Ovaj je citat uzet iz slovenskog *Dela*, iz navedenog članka. Riječ je o autoru koji je svojim tekstom „Bosanski duh u književnosti – šta je to?“ (1967) inicirao ideju Midhada Begića o razlikovanju nacije i naroda na razini bosanske kulturalne paradigme. V. u S. Kodrić, 2010. i iduća bilješka.

53 O pitanju određivanja bošnjačke interpretacije i problema odnosa nacije i naroda, kao interkulturalno usložnjene sintagme, v. Sanjin Kodrić: *Književna prošlost i poetika kulture*. Sarajevo: Slavistički komitet, 2010., str. 61-63. O pitanju generičkog odnosa dijakronijskog pregleda (*Na Drini ćuprija*) i sinkronijskog uvida (*Travnička hronika*) u prostor prepletanja razlika, v. Enver Kazaz: *Bošnjački roman XX vijeka*. Zagreb i Sarajevo: Naklada Zoro, 2004., str. 44-48 i 53.

uokvirenosti koja vlada prostorom vjerske netolerancije, kolektivne (gotovo plemenske) memorije i polifonijom povijesti i etike međusobna nesporazumijevanja.

U tom smislu, ipak, Filipović vjerojatno nije u pravu: ovaj konstrukt nije upisivan i pričan protiv drugoga kao dijakronog kontinuiteta, on jednostavno govori o tome da na razini proizvodnje odnosa među narodima ne možemo istodobno govoriti o presjecištima koja bi mogla nadići mimetičku situaciju. To „početno pozicioniranje“, zauzimanje „prostora u vremenu“ nikakva dijageza ne može izbrisati na razini fikcionalizacije faksije, ali ni faksionalizacije fikcijskih kompleksa. Probleme ove vrste, naravno, uočiti ćemo i u mogućnostima koje se nadaju današnjim čitanjima u uokvirenju njihove zadanosti presjecištima više od jedne hegemonijske prakse i pristanka na manipulaciju iz divergentnih centara moći (i istinā). Pri tom, naravno, treba obratiti pozornost na činjenicu da će nedovršene nacionalne zajednice često biti isključive u procesu vrednovanja, a one koje hine dovršenost često u prostoru mogućeg susrećišta neće vidjeti (i) drugog kao sudionika zajedničke vrijednosti diskurzivno ostvarenog (ili makar ostvarivog). Upravo stoga i kod Krleže i kod Andrića vrijedi ono što je rečeno na početku. U promijenjenim uvjetima čitanja (s obzirom na medij ali i zasićenost čitateljskog horizonta očekivanja) nedovršene zajednice koje teže svom dovršenom konsenzusu u okviru pojedine hegemonije koja nameće čitateljsku praksu vršiti će uvijek ponovne jednokratne aproprijacije tekstova. Ono što je međutim bitno jest da se tekstovi opetovano odupiru takvim simplifikacijama i svojim slojevima višeglasja i uvijek iznova otvaraju mogućnosti novih, uključivijih i kompleksnijih čitanja. Naravno, sve to uz odgovarajuće naturalizacije teksta ovisne o pojedinačnom intenciji i njezinom impostiranju u okviru pripadajuće zajednice i njezinom (postkolonijalnom) stanju. Pritom svijest o postkolonijalnom stanju dolazi iz tri ishodišta: iz samih tekstova, iz osmišljavanja „naracije nacije“ kao pri/povijesti i iz hegemonijskih praksi kulture *novozaborava* i *novosjećanja*. Pritom je prva kultura (privremenosti jezika) masovnih medija a druga privremenosti jezičnog poretka (službene) hijerarhije moći. U slučaju Nazorove poetike, koja se u svojoj prvoj fazi ne naslanja na ekspresionističku, nego se nastavlja na simbolističku i modernističku paradigmu, stvar je istovremeno i jednostavnija, ali, s obzirom na nekoliko zaokruženih ciklusa od kojih postkolonijalnu metodologiju možemo primjenjivati samo u „istarskom“, i kompliciranija.

Najprije, na razini dijalogičnosti njegovih tekstova, možemo govoriti o nekoliko kolektivnih agensa, rodnom (otočki ciklus), kolonijalnom (istarski ciklus) i klasnom (zagrebački ciklus). S obzirom na uspostavljanje programiranih krugova, tako je kod Nazora (ne)odnošenje prema drugom na razini kolektivnog agensa istovremeno jednostavnije za iščitavanje kulturalnog polja ali i teže za paraboličko uspostavljanje odnosa i išitavanje shemata koji generički određuju uslojavanje tekstualnog jedinstva. Njegov je drugi utisnutiji u tekst u smislu određenih taktičkih narativnih poteškoća koje se pojavljuju na razini kontekstualiziranja prema realnoj povijesnoj praksi u

odnosu na koju alegorijski slojevi tekstova uspostavljaju odnos. Taj je problem vezan uz činjenicu da se u njegovoj prvoj fazi radi o diskursu koji je zapravo paradoksalan na razini narativnih postupaka i u svojim ideologemskim pokušajima jednoznačnog i tendencioznog ucjepljivanja u prostor drugoga.

Riječ je naime o narativnom kompleksu i ideologemskom sloju koji se udvaja. Njegov je tekst istovremeno secesionistički zatvoren na razini ulančavanja mikrostruktura i programski alegoričan, i političan, na razini makrostrukture. Primjera za iznošenje ovakve konstatacije ima više. Tu ponajprije mislim na najpoznatiji Nazorov tekst iz te faze, *Velog Jožu*, koji se mogao čitati i kao parabola, i kao bajka, ali i kao programatska alegorija. Sa sličnom interpretacijskom konstatacijom može se krenuti kad ukazujemo na usložnjavanje i kontrapunkte koji čine strukturu pripovijetke „Albus Kralj“. I prije najave analitičkog postupka mislim da je važno reći da ovdje s jedne strane možemo govoriti o knjiški drugačijim izvorištima ispriповijedanog nego kod druge dvojice autora. Dok je kod Andrića u pozadini masovnih scena i dinamike prostora u pričama poput *Mustafa Mađar* i *U logoru* u pozadini svega ekspresionistička poetika ispisivana na „oponašanju“ (mimetičkom) njemačkih i francuskih uzora, kod Nazora je riječ o secesiji s fantastičnim elementima, dijagetičkoj (re)prezentaciji, o obnavljanju kulta prošlosti, nacionalnom zanosu izravno upisivanom u alegorijski sloj teksta i o formalnim elementima koji su nastavak, a ne prekidanje i re-konstrukcija određenih oblika prepričavanja kolektivne memorije (naracije nacije). U smislu prepletanja fantastičnih elemenata poeovskog tipa i istovremene društvene subalternosti u odnosu na povlaštenu paradigmu drugih, onih usuprot kojima se razvijaju radnje s fantastičnim i bajkovitim elementima, te s prisutnim slojem prijenosa mitskog iskustva u (kolektivnu) svijest čitatelja, u skupinu gore spomenutih prozних tekstova možemo svrstati i *Boškarinu*. To je po mom mišljenju jedan od najznakovitijih tekstova ove faze i općenito hrvatske književnosti tog vremena. Ova književna činjenica zanimljiva je i kao „analitički materijal“. Zapravo, ta bi pripovijetka u jednoj klasičnoj interpretaciji (u stilu „zagrebačke škole“) bila najpodatnija za oprīmjerivanje gornjih hipoteza.

Dakle, osim samog odnosa prema drugom kao „stranom tijelu“ prema kojem se konsolidira hrvatska kultura kao *projekt dubokog horizontalnog zapovjedništva*, da se (opet) poslužim Andersonovom definicijom nacije kao imaginarne zajednice (1991), važno je ukazati i na vremenski diskontinuitet tog procesa te na neprekidno odgađanje njegova ustrojavanja u odnosu prema tom drugom na razini konsenzusa. Kao da je i književna i kulturna elita živjela podvojenost projekta zaokruživanja priče o naciji, slično shemi o kojoj, na razini ideologija formiranja polja, piše Dubravka Oraić Tolić u svom tekstu o proživljenim i na razini kolektivne memorije prihvaćanim stereotipima kao „istinama“. To znači da osim „horizontalnog“ raslojavanja postoji „okomito“ uslojavanje koje zadire u konsolidaciju društvenog rasporeda moći. S jedne strane dakle autorskom intencijskom uokviravanju izmiče

hijerarhijski konsenzus, a s druge strane nije više sigurno ni da unutar tog imaginarnog zajedništva uloge nisu podijeljene na povlaštene i subalterno hendikepirane. To dakle znači podjelu na one *nas* koji konsolidiraju, stvaraju i provode odnose moći unutar „imaginarnog jedinstva“ zajednice i one druge *nas* čiji je glas teže čuti iza ugovorene razine hegemonijskog pristanka na jedinstvo nacije i sudjelovanje u tom projektu „vertikalnog zajedništva“ koje je zamišljeno kao horizontalni projekt jednakosti. Kod Nazora je to prisutno u kasnijim fazama, kad sve očitije postaje njegovo lijevo usmjerenje i kroz identificiranje trenutka kad se intencijska opsjednutost nacijom pretvara u onu klasnu.

Ali tako konstruiran književni subalterni drugi, onaj koji progovara kao razlika u odnosu na hegemoniju trenutka, ključan je za sva tri opusa. Njegovo lociranje u tekstu i iščitavanje tog aspekta važno je za današnje aproprijacije književnih djela na razini dekodiranja hegemonijski ovjerljivog utiskivanja u kanon (ili marginaliziranja u njemu). Čitanje tih naoko marginalnih slojeva tekstova bitno je i na razini na kojoj se kanonskim tekstovima bave kulturalni studiji. Unutar takvog pristupa djelu i njegova korištenja zbiva se proces otkrivanja (ili pronalaženja) određenih paradigmatičkih dubinskih shemata koji tekstu daju dopunska značenja, kako u odnosu na vrijeme njegova nastajanja i recepcije u njemu, tako i u kasnijim razdobljima njegova života (čitanja). Osim toga, na temelju života tih tekstova u suvremenoj zajednici lakše je razumjeti neke hegemonijski ovjerene postulate kojima se stereotipiziraju ti tekstovi, a vezani su uz prije analizirani utjecaj suvremene popularne i masovne kulturalne paradigme na horizont očekivanja i konsenzus vezan uz davanje prostora „visokoj književnosti“ kao (još uvijek) povlaštenoj kulturalnoj praksi. U slučaju ovog našeg „korištenja teksta“ to proklizavanje iz područja naratologije kao gramatike teksta i tradicionalne povijesti književnosti kao pričanja priče u rubni prostor odnosa prema drugima u tekstu i izvan njega, u službi je početne teze, ali isto tako proističe iz čitanja koje u obzir uzima gornje postulate kao važna polazišta u prostoru koji želi nadići privremenost kao središnji kriterij dogovorenog prostora čitanja..

Tu se otvara za ovaj tekst ključna pitanja i to kako slijedi. Znači li taj pokušaj „nadilaženja privremenog stanja“ i ovakvo „korištenje tekstova“ u „obnovi sjećanja“ na kulturalnu paradigmu viđenu iz pozicije „zaborava“ da čitanje Nazora, Andrića i Krleže u ključu njihova tretiranja prostora i odnosa prema drugom u tom prostoru i na njegovim rubovima može bolje objasniti hibriditet današnjeg kulturalnog kompleksa nacije? I onda: znači li to da čitanje koje se više ne fokusira na ličnost pisca i njegovo „pričanje priče“, odnosno na generičke karakteristike tekstova u odnosu na one koji su na njega utjecali i one na koje su oni utjecali, može izaći iz okvira discipline i u prostoru čitanja povratno postati korelativom odnosa koji na njega utječu i to na razini uslojavanja odnosa u tekstu? Ili je riječ samo o tome da mi iz današnje perspektive možemo čitati navedene autore sa sviješću da je njihova ucijepljenost u kulturalnu raznolikost način da neke stvari iz nekanonskih nametnutih kulturalnih obrazaca

vidimo bolje, posebno iz današnje, intelektualne pozicije. Jer danas je upravo pozicija promišljanja odnosa u režiranoj stvarnosti i čitanje iza kulisa privremenosti (poetike zaborava) postala subalternna pozicija drugog. Upravo zato bih se, pokušavajući odgovoriti na ova pitanja, volio vratiti tekstu i njegovim fenotipskim karakteristikama. Učinit ću to podsjećajući na činenicu kako Cvjetko Milanja (1996) u svojoj analizi suvremenog hrvatskog romana razlučuje prosvjetiteljski, estetski i semiotički model, odnosno fenotip iskazne prakse (romana).

Na razini čitanja fikcije, govorimo o trenutku književne dijakronije kad je prosvjetiteljski modus definitivno ustupio mjesto estetskom, ali u obliku sintetičkih praksi koje i dalje imaju čvrstu prosvjetiteljsku potku u svom utemeljenju, odnosno u polazištu autorskih intencija. Naravno, svaka od tih intencija drugačije je zadana. Na razini ostvarivanja generičkih odnosa prema tradiciji književnih oblika i iskaznih praksi, riječ je o unutarnjem raslojavanju teksta. On se problemom drugosti bavi na razini onog što se tradicionalno naziva sadržajnim slojem jer se na formalnoj razini nastavlja zavisnost lokalne produkcije o globalnim trendovima, odnosno, kako bi napisao Flaker, u praćenju dominantnih strujanja unutar određene stilske formacije⁵⁴. Stoga je ova avangarda prije svega u odnosima tekstualnog prema tradiciji, s jedne strane, i prema prostoru koji okružuje tradiciju „naracije nacije“ s druge strane. I u tom smislu Nazor je nositelj kontinuiteta, dok se kod Andrića i Krleže s ekspresionističkim proseedom uspostavlja prostor za sintetičku praksu kasnijih (post)modrenističkih eksperimenata (u *Prokletoj avliji* i *Zastavama*, na primjer). Tako stoje stvari na formalnoj razini, vezano uz odnose koje konstruiraju pripovjedne instance i fokalizatori tekstualnog. Na razini odnosa agensā unutar teksta i u odnosu prema izvanjskom okviru tekstualnog kod svih navedenih pisaca javlja se drugi koji (ne) dijeli kulturu s vlastitom elitom i koji se u diskursu postkolonijalnog „oslobađanja“ od izvanjskog drugog pojavljuje na sceni kao unutarnji činitelj razlike, proizvedeći dekonstrukciju tekstualnog unutar same strukture ukupne diskurzivne prakse koja uokviruje pojedino djelo (tekst). Nema više Šenoina sklada, nema više prosvjetiteljskog fenotipa u svom ogoljenom obliku pričanja priče (o naciji). Nazor tako možda piše roman po uzoru na šenoinski model „nacionalnog osvješćivanja“ (*Krvavi dani*, na primjer) i genotipski je najbliži izvorištu prakse koja je živa do danas u hrvatskom romanu. Ali rez utisnut u dubinski sloj pričanja *razlike* već je učinjen. Propitivanjem stabilnosti svake modernističke paradigme nagoviještena je, s jedne strane, postmodernistička sposobnost (mogućnost) raslojenog čitanja (pisanja) i raspadanja jedinstva etičkog i pripovjednog kao kategorija koje nadilaze piščevu osobnost. S druge se pak strane otvara mogućnost da se „koristimo“ ovim tekstovima i interpretiranim intencijama njihovih autora kako bismo pokušali bolje sagledati *sada* iz kojeg čitamo te (vrijedne) autorske opuse koji su nastali prije, u nekom drugom diskurzivnom okruženju/okviru. Tako, na jedan način, *Velog Jožu*

54 Termin iz knjige Aleksandra Flakera *Stilske formacije*, Zagreb, Sveučilišna naklada Liber, 1986.

možemo čitati kao „alegoriju o vjekovnoj borbi našeg (naših) naroda za slobodu“. Činilo se to iz perspektive jugoslavenske hegemonije čitanja u dva sistema, a onda i iz perspektive hrvatskog čitanja nacionalne priče prije i nakon uspostavljanja suverenosti. Istovremeno, tek čitanje koje u toj „alegoriji“ pronade slojeve odnosa prema drugima usuprot kojima se piše doista počinje dekonstruirati (desimplificirati) mogućnosti teksta. Riječ je, recimo to tako, o drugom načinu čitanja, onom koji uz hegemoniju pristanka na moć odnosa u sustavu pristaje i na hegemoniju svijesti o privremenosti (svakog) poretka⁵⁵.

Gledajući, dakle, povijesno književno i recepcijski, u samim tekstovima vidjet ćemo moguće pukotine kroz koje će biti moguće čitanje naznačeno do sada rečenim. Kod Krležje to se događa na razini fokalizacijskih žarišta iz kojih se čita/vidi mogućnost poetike svakodnevnice i refleksije kompleksa „panonskog blata“ iz pozicije osviještene glembajevštine. Kod njega je takva subalterna pozicija koja je svjesna privremenosti i političkog posredovanja u svim romanima prisutna kao jedno od mogućih ishodišta tekstualnih žarišta. Moguće ju je konstruirati u tekstovima od *Tri kavaljera frajle Melanije*, pa sve do *Zastava*. Već spomenuti Joža Podravec, a da ne govorimo o Valanetinu Žgancu zvanom Vudriga, obojica iz romana *Na rubu pameti*, glasovi su koji na razini teksta dvostruko podrivaju izvana nakalemljenu bidermajersku kulturu elite. U tom romanu otvaranje „pukotina“ modernističke paradigme zatvorenog svijeta prikazano je kroz publiku (majmune!) u sudnici za vrijeme procesa glavnom liku. Tekst se dakle može čitati s intencijskim uvidom čitatelja u vrijeme njegova nastanka, ali se isto tako može koristiti da se objasni imaginarna geografija izvlaštenog prostora sadašnjosti iz koje se čita. Čitanje je i događaj koji prihvaća uključivanje druge hijerarhije konsenzusom dogovorenog pritiska u odnosu na originalnu. Ono također u političkom posredovanju inteligencije (organske i tradicionalne) može kao okvir tekstualnog prihvatiti zadanost drugačijeg tipa hegemonije (na koju smo mi čitatelji pristali) a koja je dogovorena u vremenima različitim i izvlaštenim iz diskursa opasanog tekstualnom intencijom, kako u odnosu na ono ispričano, tako i na jezik ondašnje privremenosti. Utoliko je iz izvlaštene perspektive drugog vremena, kontingencije drugog jezika i drugačijih odnosa u okviru vladajuće hegemonije teže dekodirati te subalterne podrivačke glasove koji su destabilizirali tekstualni kontinuitet ondašnjeg konsenzusa. Iz Beča uvezena bidermajerska „agresivna pasivnost“ kao i peštanski motivirana delibabska „agresivna osviještenost“ o vlastitoj borbenosti, podrivaju se u kontekstu kontinuiteta „priče o naciji“ i to iz pozicije subalternog glasa „naroda“, onog koji se još uvijek nije

55 Ernesto Laclau upozorava na činjenicu da identitet, koji nije konstruiran u potpunosti, ne može se svesti na identifikaciju. Upravo ta nepotpunost, smatraju Butler, Laclau i Žižek (2007), bitna je za projekt hegemonije. Problem poretka u svojoj kontingenciji uglavnom je, kako piše Laclau, vezan uz problem „organskog intelektualca“ i pitanje političkog posredovanja u okviru izgradnje određenog hegemonijskog poretka (isto, str. 284-285). Upravo ta igra između vjere u identitet i njegova politička posredovanja otvara prostor ironičnog sloja u kojem „ništa nije onakvo kakvim se čini“. Zato je u dijakronijskim hegemonijskim motivacijama pojedinih čitanja moguće ono što je bilo alegorijom čitati kao parabolu, ili jedan identitet u konstrukciji značenja teksta zamijeniti identifikacijom koja se objavljuje kao (privremeno!?) „potpuna“.

konsolidirao kao nacija te funkcionira kao amorfni glas drugosti u odnosi na razne tipove dominirajućih paradigmi i domaćinskih povlaštenih gesti. Kod Krleže je na razini prezentacije to gotovo redovito prisutno (ispričano) u kajkavskom jeziku koji stoji usuprot urbanoj štokavštini, premda se tak iskaz, na razini prepoznavanja, nikad ne legitimira (pokazuje) u obliku drugog jezika već taj jezik postvaruje dijagetički okvir umnažanju glasova u tekstu. Na toj razini dakle ovaj se sloj ne „oponaša“ već se (pri)kazuje, što je posebno važno polazište za svaku ozbiljniju analizu subalternog drugog. Uostalom, iz takve je pozicije finigirana i čitava zbirka pjesama za koju znamo da je napisana na artifičijelnom jeziku „pseudoknjiževne“ kajkavštine. *Balade* naime upravo impostiraju taj tip glasa koji progovara kao drugi u odnosu na izvana nametnuti polukolonijalni okvir iz glavnih gradova austrijskog i mađarskog utjecaja imperijalne kulturalne osviještenosti. Tome bi bilo tako pogotovo kad se taj (i takav tekst) ne bi pisao iz pozicije elite, pretenzije na kanon i osviještene pozicije moći koja „proizvodi ironični diskurs“ a time i „naraciju nacije“ sa zasićenom ideologemskom komponentom. Problemi koji se pojavljuju na ovoj „okomitoj“ razini otvaranja četvrtog tipa marginalizacije i „podrivanja“ diskursa jedinstvene homogene priče o naciji i njezinom kontinuitetu otvaraju se i drugačije nego kod Krleže, ali na različite načine kod Nazora i Andrića.

I dok je kod Andrića glavno pitanje to pokušava li on Orijent u nama rekonstruirati ili ga konstruira kao mitski svijet ideologemski zasićenog mogućeg, kod Nazora je pitanje vrijednosno određeno i ima kud i kamo izravniju pragmatičnu svrhu. Književnost kod njega, očito, nije samo priča. Ona je svjesna politička akcija i u tom smislu jest pretvaranje ideologije u identifikaciju, a identifikacije u gradnju identiteta. Ali to Nazor čini kroz priču koja je neizravna i u istarskoj fazi još uvijek umotana u okvir „fingiranih intencija“ i reduciranih agensa identitetskog osvješćivanja. To se vidi više kod njega nego kod drugih navedenih pisaca. Nazorova će priča biti fantastična, secesijski zatvorena u „euepičnost“ izraza i formalno brušena kao umjetnički, gotovo impresionistički uradak.

Ali u izučavanju odnosa prema ishodišnim hegemonijskim praksama pojavljuju se u interpretaciji Nazorovih tekstova određeni problemi. Oni su vezani uz pitanje postkolonijalnog okruženja kao polazišta suvremenoj interpretacijskoj praksi i tradiciju izučavanja pozicije interpretacijske prakse. Čitanje tradicije u lokalnom okruženju uglavnom ostaje vezana uz dvije konstante koje su unutar hegemonije sustava dogovorene. To su područja žanrovske konvencije i razvoja formalnih elemenata kroz pojedine stilske formacije te pitanje ucjepljenja autorske intencije i autor samog u tradiciju nacije kako je zamišlja priča o toj naciji, odnosno očekivanje da autor podražava zadane okvire pričanju, a ne da ih svojim tekstovima dekonstruira i propituje. Problem dekonstrukcije ostat će tako uokviren tekstem kao jedan od njegovih unutarnjih elemenata subverzije „statičnosti strukture“. Njega će se moći iščit(ava)ti na razini koju je Mihael Bahtin nazvao polifonijom tekstualnog. Tako

će (najmanje) jedan od glasova teksta ukazivati na prisutnost drugog u tekstu, onog čiji povlašteni položaj uokviruje odnose moći u tekstu. Prijelaz iz prosvjetiteljskog fenotipa u estetski otvorio je mogućnost da „osamostaljeni“ dijelovi tekstualnog ukažu na ovaj aspekt prostora uokvirivanja. U modelu proznog iskaza koji je Milanja nazvao semiološkim, upravo ukazivanje na statičnost pogleda hegemonije kanona otvara nove mogućnosti čitanja klasika. Zanimljivo je da su i Nazor i Andrić i Krleža uokvirujući lokalni modernizam u mnogim aspektima nagovijestili upravo semiološki kompleksan iskazni potencijal.

U tom smislu mislim da mogu zaključiti kako je na temelju dosada referiranog posve jasno što se zbiva na razini tekstualnosti i mogućih interpretacija koji osim narativne strukture uvažavaju i agense teksta, odnosno njihovu funkcionalizaciju na razini alegorijskih čitanja. Kod Nazora u „istarskoj fazi“ pripovijedanja nacionalni agens je pokretač promjene i element tekstualnog koji proizvodi mogućnost čitanja koje ide iza fabularne linearne linije pripovijedanja. To se zbiva na razini koju bismo mogli nazvati tradicionalnom alegorijom. Ovdje je drugi uglavnom samo aktant, ali aktant koji svojom umreženošću ipak podriva jedinstvo akcije agensa. Nacionalna projekcija (re)konstrukcije prošlosti (vremena kad su divovi vladali ovim krajem) uskoro postaje kompleks koji iz konstrukcije pseudoromantičarskog koncepta imaginarnе zajednice uskoro prelazi na podrivanje priče o stabilnosti raslojenog društva. To je svjesna odluka na razini autorske intencije i to o dvostrukom (ne) dijeljenju interkulturalnih mogućnosti s drugima: i u odnosu nacionalnog agensa sa stranim agentima i u odnosu subalternog ja prema identitetu drugih, onih koji su, kako bi Adorno rekao, identificirani kao „razlika vrijednosti“ na simboličnoj razini, što znači i u re-konstrukciji mitskog iskustva. Opisano je posebno dobro vidljivo u „Boškarini“. Tu se kolonijalni agent umrežuje s nacionalnim agensom razlike i proizvodi se subalternu poziciju drugog koja se poništava u svojoj ulozi agensa kroz legendu i rekonstrukciju mogućeg mitskog iskustva lokalne (subalterne) posebnosti. Kasnije je kod ovog pisca socijalni element potpuno zamijenio nacionalnu i mitsku identifikaciju, a opis subalternog agensa gotovo da je postao naturalistički. Podsjetimo se samo scene na smetištu kad Jožina, njegov odbjegli drug iz ubožnice i „smetlaraska mafija“ proždiru komade mesa krepanog krmka.

Ako se na trenutak vratimo prvoj fazi, moram reći kako sam svjestan činjenice da ovakvo određivanje „stanja stvari“ u ondašnjoj istarskoj sredini može biti dvojbeno, da se pozicija zavisnosti prema Mletačkoj Republici može činiti drugačijim tipom odnosnosti negoli je ona prema „Turcima“ ili „Austriji“ i da bi određivanje tog odnosa kao kolonijalnog moglo biti neprihvaćeno na razini konsenzusa. Ali to otvara logično pitanje: otkud to da se jedan vid kolonizacije naziva okupacijom, a drugi suživotom, ili čak oslobađanjem (u slučaju dalmatinske promjene vladara, kad Mleci zamjenjuju Turke)? Izvire li to isključivo iz povezanosti svih „okomitih“ tipova agentskih odnosa prema istoj vjeri i crkvenom ustroju? Što u tom slučaju znači „dijeljenje kulture“? Je

li to život na istom prostoru, zajednički jezik forme iskazivanja vlastite povijesti ili nešto treće? To znači da problemi koje vidimo kod Nazora nisu samo njegovi, nego se odnose i na cjelokupni shematski odnos prema jednom tipu zavisnosti i priča o njemu ispričanih. Može se čak reći kako na problemskoj razini kulturološke analize u ovom odnosu nedostaju neki drugi, uokvirujući metodološki parametri utvrđivanja modela dekonstrukcije, onako kako je u odnosu prema Mađarskoj i Austriji utvrđena kultura *delibaba* i *bidermajera* i kako se mogu dekodirati tipovi složenog podrivanja ovih modela u Krležinoj prozi. Upravo tu se otvaraju ti problemi vezani uz Nazorovu istarsku fazu.

Naime, iz proučavanja *bidermajera* i *delibaba* kao dominirajućih obrazaca identiteta i njihovih odjeka u zagrebačkoj eliti i elitama sjeverne Hrvatske općenito, postaje posve jasno usuprot čemu se konstituirala subalterni agens Krležina teksta i koja je konotativna i performativna snaga pučkih kulturalnih refleksija prema kojima se tekst odnosi. Jasno je isto tako koji je put odraza uslojenog glasa i koji su ironični slojevi koji ukazuju na izmanipulirano „drugo“ koje se tekstem i u tekstu proizvodi.

Isto tako, kod čitanja Andrićevih tekstova i mnogih kulturoloških analiza turske Bosne postaje jasnije kakav to konstrukt plete Andrićeva proza u odnosu na povijest prostora i vremena o kojem i iz kojeg se iskazuje. Pitanje je li Andrićeva Bosna rekonstrukcija povijesnog vremena i prostora te njegovih ideologema, ili je to konstrukcija ideologema iz Andrićeva vremena kojima je trebalo „dislocirano povijesno uokvirenje“ pri tom će biti vrlo važno. No bez obzira na kompleksnost odnosa koje ono otvara (Kazaz, 2004), jasno je da je kolonijalni drugi određen izravno i da je postkolonijalno stanje otvoreno kao mogućnost interpretacijske prakse.

Istovremeno, kod Nazora mi se otvaraju dva za sada teško rješiva problema. Prvi je vezan uz relativno oštre prijelaze pozicioniranja, kako pripovjedačeva, tako i lirskog subjekta. Različite faze Nazorova djelovanja proizvode radikalne rezove u odnosima koji se zbivaju u tekstu. Kolonijalni drugi jest naglašen, ali ne isključivo kao prostor drugog, već i kao okvir vlastitog prostora prisutnosti. Za razliku od Krleže na primjer, Nazor s pričanja nacije u pričanje klase prelazi relativno oštro i moguće je povući oštru crtu kad i kako se to događa. Umjetnički uslojeno „zamagljivanje prijelaza“ koje kod Krleže čitamo još od *Tri kavaljera frajle Melanije* i prvih novela iz kruga o *Hrvatskom bogu Marsu* sve do *Davnih dana* (kao kasnije rekonstrukcije tog vremena), u Nazorovim proznim tekstovima vidimo jedino u „Boškarini“. U ostalim tekstovima rezovi i izravni antagonizam prema drugom na programatskoj razini potpuno su vidljivi golim okom. Drugi otvoreni problem vezan je uz na početku spominjani problem margine. Pitanje je li marginalno ono što je na društvenom rubu ili ono što je iskorišteno u ime drugog koji je izvlastio „diva“ na njegovom vjekovnom ognjištu, nije ovdje toliko važno koliko je važno locirati pripovjedačevo presjecište ideologemskih nagovora i mitologemske konstante koja ne dopušta prodor u uslojenu subalternu poziciju drugog, onog koji će podrovati „strano tijelo pripovijedanja“ iznutra.

6. Zaključak: redukcijско stereotipiziranje i „podrivanje“ kanona iznutra

Kao što smo vidjeli, hrvatska „naracija nacije“, stoljeće i pol nakon vremena konsolidacije „velikih priča“ zapadnih imaginarnih zajednica, nije proizvela zaokruženu i cjelovitu priču o sebi oko koje bi postojao konsenzus u različitim dijelovima interpretacijske zajednice (nacionalne kulture). Nije to dakle učinjeno u obliku postizanja hegemonijskog konsenzusa oko vlastita pripovjednog (pri/povijesnog) ishodišta i referencijalnog prostora za moguće dekonstrukcije, preispitivanja i/ili urušavanja ideologemski zasićenih paradigmi. Stoga je teško reći da se odnosi, vrijednosti i alteracije u korpusu mogu vidjeti i kritički revalorizirati na temelju preispitivanja „čvrstih mjesta“ koja u nacionalnom narativu funkcioniraju kao orijentiri i diskurzivni parametri, a kako bi to bio, odnosno mogao biti slučaj u kontekstu postojanja zajedničke priče oko koje su se načelno dogovorile razne ideološke opcije.⁵⁶ Umjesto toga umreženost mitologema i ideologema u različitim iskaznim konstrukcijama ne samo da u Hrvata nije dekodiralo ideologemski sloj koji se nadaje kao dominantni i prema kojem se drugi tipovi umrežavanja ideologema odnose kao subverzivni nego nisu razriješeni ni odnosi i okolnosti pristanka (nasilnog nagovora ili „legalističkog“ dogovora) na hegemoniju kulturalnog drugog kao dominante koja se ovim prostorima nametala stoljećima. Mislím tu na uvažavanja činjenice o postojanju strane dominacije kao kulturalne konstante i promišljanje teze o različitim tipovima kolonijalne zavisnosti. Neprijepornu činjenicu da su one oblikovale najmanje tri, a vrlo vjerojatno i četiri ishodišna modela kulturalne hibridnosti zajedničkog prostora „hrvatstva“ rijetko se uključuje u diskurzivno polazište proučavanja povijesti hrvatske književnosti ili kulturalnih paradigmi koje su uokvirile naciju. Postoje li uopće preduvjeti za mogućnost čitanja hrvatske kulture proteklih nekoliko stoljeća kao prostora prepletanja nekoliko kolonijalnih dominirajućih paradigmi? Odgovor na to pitanje može ovisiti o načinu današnjeg čitanja hibridnih konstrukta i načina na koje njima obilježeno čitanje može čitati povijest hrvatske književnosti i pisane kulturalne proizvodnje. Naime, današnje okruženje proglasiti postkolonijalnim znači u hegemoniji postojećeg kulturalnog poretka naći se u situaciji u kojoj se proizvodi nova začudnost, a ne konstatira stanje stvari, biti subalterni (teorijski) drugi u odnosu na podražavanje dijakronije

56 Naravno, ne može se tvrditi da druge nacije, čija je priča „dovršena“ a nacionalizam marginaliziran u prostoru borbe različitih oblika hegemonijskih praksi, funkcioniraju u okviru konsenzusa koji opstoji bez napuklina u sistemu. Priče o raznim nacijama uvijek se iz subalternih pozicija mogu dekonstruirati. Što je ostalo od sjevernoameričke priče nakon što se začuo glas originalnog pučanstva? Kako je „puknula“ australska priča nakon kraha najprije „bijele Australije“, onda i priče o „ukradenoj generaciji“ i na kraju priče o kraju multikulturalizma? U starom svijetu stvari su još kompleksnije, s obzirom na odnose u Europi tijekom Prvog i Drugog svjetskog rata. Ali, činjenica je da je otvorena pluralistička perspektiva uvida i mogućnosti dijaloga, da su jasni kolonijalni okviri i činjenica sudjelovanja na pobjedničkoj ili gubitničkoj strani, te da oko toga nema previše spora. Kod nas je pitanje kolonije potpuno otvoreno. Je li Hrvatska sudjelovala u Prvom svjetskom ratu ili je u okviru vlastita kolonijalna položaja bila svojim ljudstvom prisiljena sudjelovati? Je li u Drugom svjetskom ratu Hrvatska bila na strani Saveznika ili Sila osovine? Mislím da nakon ovih pitanja niti ne moramo ići dalje u prošlost, niti u pitanja vezana uz Domovinski rat.

proučavanja problema i nastavljanja na tradiciju koja ovu činjenicu nije uzimala u obzir u svom pričanju priče o naciji.

Činjenica je dakle da dominirajuće hegemonijske kulturalne prakse ignoriraju uokviravajuće kulturalne obrasce čitati kao kolonijalne, a ostatke njihova kulturalna nasljeđa kao postkolonijalni potencijal, srednjoeuropski, mediteranski, post-orijentalni. Slična situacija vlada ne samo u hrvatskoj kulturi nego i u kulturama u okružju. Ovaj otklon prema „autohtonosti“ a usuprot dominantnim kulturama drugog koje su se ucjepljivale u prostor, politiku i kulturu lokalnih zajednica jedna je od dominantni artikulirajućega glasa razlike. Iščitavati se to može prije svega na razini odnošenja prema dominantnim kulturama koje su obilježile ovaj prostor arhitekturom, administrativnim diskursima, obrascima artikulacije određene kulturalne tradicije i poetikom svakodnevnice. Prepletanja različitih kulturalnih praksi u obliku nošnji, glazbe, arhitekture i spomeničke baštine govori o različitim utjecajima na prostor, ali i o različitim ishodištima stvaranja okvira kulturnog razvoja i ostvarivanja kulture svakodnevnice. Riječ je o više različitim interakcija, često i na istom prostoru. To su interkulturalne prakse od kojih su dvije srednjoeuropske i katoličke, jedna mediteranska i katolička, jedna islamska i orijentalna i jedna židovska i potisnuta u uzak prostor preživljavanja. Ostvarujući se u odnosu prema prostoru artikulacije hrvatstva, te su kulturalne prakse na njega utjecale izvana kao „strano tijelo“ (v. Nazorov „istarski ciklus“), kao interkulturalni činitelj prepletanja koji je oblikovao višu klasu usuprot subalternom lokalnom drugom (v. Krležin ciklus o Glembajevima) ili je interkulturalno prepletanje bilo suživot razlika u ne-dodirivanju (v. Andrićevu Travničku hroniku, na primjer). Odnosi ostvareni u književnosti često su jasno ukazivali na ovakvo „stanje stvari“. No ipak, u kulturalnoj hegemoniji trenutka ciklus o Glembajevima radije je čitan kao narativno (dramsko) koje se bavi odnosima unutar zajednice. Nazorov istarski ciklus promatran je kao alegorija koja je više klasna nego rasna, a kad se bavi odnosom tuđina i domaćeg puka onda se ne čita kao prostor prepletanja, nego kao poprište borbe protiv drugog. Andrićevi tekstovi pak promatrani su kao „ljudske drame“, pa čak i kao alegorije (Prokleta avlija, na primjer) koji objašnjavaju prostor lokalne ne-interakcije, a ne odnos prema agensu koji dominira prostorom i oblikuje ga vlastitim hegemonijskim praksama (najprije otomanskom, a onda austrougarskom). Tek Stojanovićevo čitanje „Trupa“ i Proklete avlije uvodi komponentu iz koje kršćanska perspektiva (fra Petrova) promatra otomanski odnos vjere i nevjere, promatrajući inovjerničku poziciju kao nevjerničku (priča o Čamilu i njegovoj ljubavi prema Grkinji i reakcija starog Grka, v. Stojanović, 2003:276-277).

Činjenica da je riječ o ideologemski zasićenom postojanju više „velikih nacionalnih priča“ i prostoru koji je više gledao prema svom kolonizatoru nego prema drugom s kojim oblikuje vlastitu naciju, ili s kojim je kasnije tu naciju konstruirao, ipak uvjetuje potrebu za otvaranjem novih metodologija čitanja. Mislim da smo to pokazali u ovom

tekstu. Tome je tako s obzirom na diskurzivnu zasićenost povijesne i narativne prakse, ali i na indikatore u tekstu koji na razini pojedinih glasova vrlo često ukazuju na „stanje stvari“ koje smo ovdje stavili u središte analize. Nije na odmet spomenuti ni to da smo i danas svjedoci prepucavanja u poetiziranju svakodnevnice koja se odnose na rasprave o tipovima hrvatstva, odnosno o ideologemski različitim ishodištima nacionalne priče i oblikovanja nacije. Tu je i kasnija zasićenost uvijek ponavljanim (pre)vrednovanjem mitologema iz vrlo zasićenih ideologemski obilježenih pozicija, odnosno iz perspektiva „lijeve“ i „desne“ opcije. Istovremeno, obično takve rasprave imaju vrlo površni odnos prema stvarnoj tradiciji, njezinoj subverziji i drugom koji je u nama i među nama praktički od prvog dana otkad se upravo ta „priča o nama“ priča.

Umjesto iščitavanja tradicije, kolektivne kanonske priče nastajale u romantizmu i one koja je pripovijedana i oblikovana u modernizmu (kao u slučaju ovdje čitanih pisaca), takva poetika zaborava gradi svoju novo-priču na reduciranim stereotipima „hrvatskog legitimiteta“ koje im je posredovala redukcija kulture u obliku simplifikacije priče, njezina svođenja na odnos vjere i nacije i stereotipiziranja drugog kao potencijalne dekonstrukcijske opasnosti tipu opstojnosti koji je zadan, kako piše Rendić Miočević (2000:151-152), kao „zastupani najstabilniji državnopravni kontinuitet koji se uopće može zamisliti u europskoj povijesti“⁵⁷.

U odnosu na ishodišta nacionalne priče i uvažavanje nekanonskih razmišljanja o diskurzivnim zasićenjima postoji dakle dvostruki problem. Jedan se sastoji u ignoriranju činjenice vezane uz razumijevanju hibridnosti konstrukta kojeg danas uzimamo kao hrvatsku kulturu, posebice u odnosu prema njezinim višestrukim i vrijednosno različito obilježenim hegemonijskim ishodištima. Drugi je problem vezan uz konsenzus masovne kulture koja fingira svoju pripadnost tradicionalnoj

57 Ovdje Rendić Miočević citira Dvornikovića (Vladimir Dvorniković, *Karaktologija Jugoslovena*, Beograd, Geca Kon, 1939). Tip redukcije ispisan ovdje suprotstavlja hrvatski formalizam (hrvatski legitimizam, kako Dvornikovićev termin popravlja Rendić Miočević) i srpski realizam, prvi koji neprekidno i uporno tjera svoje stoljetno pravo, a drugi koji „Turčina gleda preko puške“. I jedan i drugi postupak se reduciraju u „slikanje krupnim potezima“, odnosno svođenje odnosa na njihove simplificirane stereotipe. Iz prostora hegemonijske prakse povlaštene kulturalne konstrukcije ovakve redukcije vraćaju se u svakodnevnicu kao izgrađeni, zadani simplificirani stereotipi i u konačnici se pretvaraju u elemente (simplificiranih) „nacionalno-imagotipskih sustava“ koji, kako piše D. Dukić interpretirajući tekst Mandfreda S. Fischera, *nerijetko potječu od drevnih mitova* (str. 14). Vraćajući se u oblikotvorni imaginarij „nacije“ novo-pučke kulture proizvedene masovnom kulturalnom praksom hegemonije odnosa moći i medijske inicijative, ovi se modeli još više simplificiraju i to na nekoliko „velikih slika“ kojima je lakše manipulirati iz pozicije moći. Ti simplificirani modeli zapravo uopće nisu u mogućnosti sagledati elemente gradbe nacionalnog korpusa koji je ispisan u pismu temeljnih autora modernizma kao subalterni glas „podrivanja“ sustava, odnosa povlaštenih i podčinjenih, vlasnika „legitimiteta“ i onih koji za njime žude kroz konstruiranu priču. Umjesto toga, dolazi do simplifikacije ideje kanona i smještanja ovih autorskih intencija u prostor unutar uskih ograda izgrađenih simplificiranih stereotipa. To uokvirivanje stereotipa i njihovo operativno pojednostavljivanje upravo je potaknuto od institucija moći, onih koji su navedene autore uvrstile i u svoju privremenu kanonizaciju i odredile im određeni prostor i funkciju u njoj, opet na razini njihova stereotipiziranja. Stoga je Krleža komunistički mislilac i konformist koji „nije bio pravi Hrvat“ (osim možda u detalju, u mnogo detalja!), Nazor, premda „prebjeg u partizane“, ipak jest autor pravih hrvatskih tekstova (Hrvatski kraljevi, na primjer), dakle dobar je Hrvat, a Andrić, unatoč tome što se deklarirao Srbinom, ipak jest pravi Hrvat jer su mu roditelji bili Hrvati i „odgojili su ga franjevci“ (jedan od najpromašenijih „stereotipiziranih pučkih mitova“). Pritom se kod Andrića ističe i ijekavski ispis prvih tekstova iz ekspresionističke faze, premda ovaj piše tekstove na ijekavskom sve do nekih objavljenih 1930. godine (na primjer *Kod kazana*, 1930).

popularnoj kulturi (folkloru) dok istovremeno živi svoju hibridnost u obliku formalnih elemenata interkulturalnog uključivanja. Prvi je problem vezan uz hegemoniju kulturalne paradigme, odnosno službene verzije kulture. Drugi je proizveden u „hegemoniji u nastajanju“ novih medija i njihove „proizvodnje stvarnosti“. I dok je u prvoj situaciji jasan odnos povlaštene kulturalne elite u odnosu na subalterne intelektualne druge, u drugoj su stvari kompliciranije. Tome je tako iz nekoliko razloga. Najprije, konačni produkt, proizvedeni horizont očekivanja sveden je na poetiku zaborava i novokonstrukciju povijesne simplifikacije. Zatim, ta uključivost ispisuje se usuprot simplifikaciji koju provodi tradicionalna priča popularne kulture dok se, paradoksalno, ispisuje formalno vrlo sličan proizvod (iskaz). Kako dolazi do prepletanja formalnih elemenata, nova masovna kultura prelazi granice i stvara regionalno obilježeni globalistički postkolonijalni kolaž. Istovremeno, oni koji pristaju na takvo prepletanje kulturalnih paradigmi na uspostavljenom kulturalnom polju politike zaborava, proizvode novu priču lokalnog mitologema, zatvarajući „službenu kulturu“ u područje tradicije bez prepletanja s drugima u okružju (onima koji su uvjetovali određene elemente kulture svakodnevnice i dijeljenog polja kulturalne baštine/kulturalnih baština). Istovremeno, važno je reći kako se ovaj trend razvija paralelno sa zanemarivanjem eventualnih dodira koji u praksi proizvode hibridnost prostora čitanja i očekivanje zajedničkih čvrstih mjesta u tom čitanju. Isto se zbiva i s tradicionalnim kulturalnim ishodištima i odnosu prema vrijednostima preuzetim iz drugih (kolonijalnih) kultura. Kako, naime, razumjeti činjenicu da postoje mjesta zajedničkog prostora mitologemskog prepletanja koja se bez dopunskih fusnota mogu čitati u hrvatskom kulturalnom prostoru a dolaze, recimo, iz polja proizvodnje novih mitologema u srpskoj ili bošnjačkoj kulturi, a koja se ne mogu čitati bez dopunskih objašnjenja u tradicijama zapadne kulture koja se koriste istim književnim oblicima. Tako na primjer čak i srpskom kulturalnom paradigmom „zasićeno“ čitanje Natorovog *Velog Jože* proizvodi sličan prostor alegorijskog dekodiranja agensā koji se iskazuju usuprot „stranom tijelu pripovijedanja“ koje svojom drugošću zasićuje prostor iščitavanja. Istovremeno, kada hrvatska „kulturalna zasićenost“ čita čak i suvremene srpske ili crnogorske pisce taj se prostor interkulturalnog polja reflektira s kud i kamo većom zasićenošću diskurzivne uključenosti nego kad se Vladimir Pištalo, na primjer (kao pisac koji stvara u Sjedinjenim Državama), čita u tom kulturalnom polju⁵⁸. Može se nabrajati i dalje: čitanje Krležinih *Zastava* u

Mađarskoj proizvodi mitologemsku i ideologemsku zasićenost „zajedničkom“ kulturalnom paradigmom koja ne zahtijeva dopunske bilješke o kontekstu i znanjima o povijesnoj i kulturološkoj uključenosti. I talijanska recepcija „mržnje stare“, kako je ovaj problem parafrazirao Inoslav Bešker, raspolaze s određenom kontekstualnom uključenošću koja ne postoji izvan tog „presjeka“ kulturalnih paradigmi *razlike*.

58 Kada u priči V. Pištala *Uskrs u novom svetu (Vitraž u sećanju, Zrenjanin, Agora, 1994/2010, pisac napiše: Začutili smo u strahu da je Uskrs odlepršao kao leptirić Kratkovečna ... I da, što bi rekao Dostojevski „čovjek*

Istovremeno, zasićenost čitanja novokulturalnom proizvodnjom prostora susretanja, a koji je posljedica novomedijske slike novoproizvedenog svijeta interkulturalnog prepletanja, ima važan utjecaj na post-stanje znanja o prostoru interkulturalnog polja. Ono je ostvareno (ili ostvarivo) u diskurzivnom prepletanju kontaktne situacije ne-susretanja kultura poslije rata devedesetih a potaknuto je poetikom zaborava i poetikom sjećanja (van-hegemonijske rekonstrukcije vremena) u prostoru (hegemonijskog) odvajanja zajedničkog prostora suživota nacija i njihovih priča.

Oni elementi kulture koji se na razini glazbe, načina posredovanja stvarnosti i tipa redukcije priče u njezine simplificirane stereotipe prenose iz kulture u kulturu kao formalno istovjetni, zapravo žive interkulturalizam uskraćen za dimenziju multiperspektivnosti. Problem čitanja modernističkih tekstova trojice književnih klasika dvadesetog stoljeća utoliko je složeniji. Njihove iskazne prakse temelje se na modelima preuzetim iz prostora kolonijalne isprepletenosti, ili iz prostora unutar kojih je, barem u sjeverozapadnom dijelu Hrvatske, nacionalni agens ostvarivao (ili pokušavao ostvarivati) svoje „legitimno pravo“, kako je često pisao, i sam koncept ironizirao, Krleža. Već u odnosu prema drugim prostorima kulturalne dominacije, situacija je drugačije obilježena. „Legitimno pravo“ ostvaruje se u prostoru dominacije *drugog* kolonijalnog agensa. To se zbiva u prostoru koji nije bio prostor dominantnog mita. Taj prostor izvornog, kasnije stereotipiziranog, mitologema pod stranom je kolonijalnom dominacijom, uokviren drugom hegemonijskom praksom, s jedne strane otomanskom a onda s druge italskom. U Istri nije središnji mit „hrvatskog legitimiteta“, niti je mit o hrvatskoj državnosti građen uz državu koja je postojala u prostoru sjeverne Hrvatske (one Banske) koja ga je ugradila u temelje svoje priče o naciji. Ovakvo fluktuirajuće pozicioniranje iskaznog subjekta i ukazivanje na ironičnost situacije nacionalnog agensa može se iščitati iz sva tri opusa koja su ovdje uzeta kao primjeri. Osim toga, pozicija iskazivanja tog zajedništva, subalterne pozicije i odnosa prema lokalnoj hegemoniji, najbolje je viđena upravo iz pozicije koja ne podražava proces mitske redukcije nego kroz priču pokušava usložnjavati odnose i preispitivati rubove. A ti rubovi otkrivaju prostor drugog u vlastitom korpusu. Kroz njega je jednostavnije prodrijeti i do drugog koji se odnosi prema eliti nacionalne kulturalne paradigme, onoj koja uspostavlja odnose na razini proizvodnje lokalnih umrežavanja moći.

I dok u odnosu prema tako položenim hegemonijskim praksama postoji konsenzus u poetici svakodnevnice i u korpusu, u praksi prikaza, dakle na razini priče o naciji, to je potiskivana tema koja iz područja ideološki zasićenog uglavnom

ne može voleti bližnjeg nego samo daljnog – čak i na najsvetiji dan u godini. Strahovali smo da Slepac u nama odbija da prihvati značenje ganutljivih ceremonija. I da se vozimo natrag u unutrašnji mrak, nakon što nam se načas učinilo da pokraj lampe naziremo izgubljene ključeve, to proizvodi drugačije grozdove značenja u čitanju koje nije zasićeno prepletanjem kulturalnog polja stvarnosti balkanskih devedesetih, nego li u polju kulture uokvirenom američkom svakodnevnicom (i njezinom poetikom „invencije“, kako bi napisao francuski isusovac Michel de Certeau, v. 2002).

u reprezentaciju mogućih svjetova (kao što je to svijet Glembajevih na primjer) vrši projekciju odnosa prema vlastitom *drugom*, katkada ga ironizirajući a katkada namećući određeni kod kao reprezentaciju određenog prostora i vremena, odnosno određene klase, ali ne i tipa kolonijalne zavisnosti. To znači da o upitnosti uvažavanja vlastitog *drugog* kao subalternog agensa u najširem smislu riječi također ne postoji konsenzus, bez obzira radi li se o drugom u kanonskom tekstu, o izvlaštenom drugom koji progovara iz pozicije „alternativne“ kulturalne prakse, ili o drugom iz popularne kulture svakodnevnice (folklorne prakse). Upravo otud otvaranje širokih mogućnosti primjene metodoloških paradigmi kulturalnog studija, postkolonijalnih studija i multikulturalnih studija u repozicioniranju *naracije nacije* kao mogućeg, ako već ne ostvarenog, a onda ostvarivog konsenzusa među različitim praksama naturalizacije i aproprijacije pripovjednih praksi koje pretendiraju na „konstrukciju istine“. Pitanje subalternog glasa koji je konstruirala povlaštena pozicija elite (kanonskog pisca u etabliranom i hijerarhijskom moći određenom kanonu), mjesto je iz kojeg se može izvršiti podriivanje (ne)jedinstva nacionalne priče i otvoriti raspravu o onim pitanjima koji su su-živjeli među različitim oblicima interkulturalnog prepletanja u izvankanonskom kontekstu pričanja priče o naciji, ali su istovremeno potiskivani u kanonskom suočavanju s kolektivnim agensom i prezentiraju se u tumačenjima tekstova kroz ograničavanje interpretacijskih potencijala tekstualnog dosega zadanog kulturalnog polja⁵⁹. To je posebno prisutno u praksama pričanja priče kod povjesničara i povjesničara književnosti koji svoj narativ suočavaju u praksi prema drugom kao ovjeravanje ili revalorizaciju kanona⁶⁰.

Riječ je ovdje dakle o poziciji koja otkrivanjem prikazana glasa subalternog agensa kao pokretača teksta, baca novo svjetlo na cijeli tekst i moguća nesuglasja koja, vezano uz interpretacijski konsenzus, postoje na razini kanonskog čitanja. Potkopavanjem kanonske impostacije elitnih, ideologemski zasićenih i time oblikotvornih glasova u tekstu ukazuje se na one njegove slojeve koje su obilježeni kao dvostruka *razlika*. Tome je tako najprije u odnosu na povlaštene glasove dominantnih fokalizacijskih struja u tekstu, a onda i u odnosu na raspršene centre moći koje izvanjski zadaju hegemonijske okvire kretanja i agentskog polja kompetencije dominirajućih glasova teksta.

Drugim riječima, uvidjeti iz koje pozicije progovara glas Jože Podravca u Krležinom romanu, Jožine u *Zagrebačkim novelama* Nazorovim ili Nikole Roca, dolačkih fratara i Davne u *Travničkoj hronici* otvara uvid tip drugosti u odnosu na uokviravajuću paradigmu koji može svojom razlikom suprotstaviti dosadašnjim kanonskim čitanjima tekstova o kojima je ovdje riječ. Isto tako, zasićenost suvremene čitateljske prakse novo-hegemonijski opterećenom kulturom svakodnevnice (poetike svakodnevnice i njoj pridodane kulturalne zasićenosti) treba imati u vidu

59 Problematika kulturalnog polja ovdje se nameće prema nacrtima Pierrea Bourdieua (v. 1972) i tumačenjima Terryja Eagletona u knjizi *The ideology of the Aesthetics*, Oxford: Basil Blackwell, 1990).

60 V. Vladimir Biti: *Strano tijelo pripovijesti*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 2000.

kad se iščitava tekst s uzimanjem u obzir znanja o svijetu hibridne postkolonijalne stvarnosti trenutka. Takva ideologemska zasićenost, kako bi napisao Jameson, pridaje čitanju respekt prema ideologijskim slojevima teorijske impostacije. Time otvara mogućnosti razumijevanja ideologemskih slojeva usustavljene povijesti čitanja, a također nameće čitanju svijest o čvrstom ideološkom polazištu, onom koje je zasićeno hegemonijskom dvojnošću trenutka čitanja. Razumijevanje hibriditeta kulturalne prakse koja čita u svakom će slučaju pridonijeti i razumijevanju hibridnosti kulturalne složenosti tekstualnog (v. Jameson, 2008).

Literatura

- Anderson, Benedict** (1991). *Imagined Communities. Refletions on the Origin and Spread of Nationalism*. London i New York: Verso. (Revised Edition).
- Banac, Ivo** (1990). The Croatian Language Question. U: *The Bridge* (Most). Croatian Literary Series. Zagreb: Hrvatsko društvo pisaca i Mladost.
- Bennet, Andrew**, ur. (1995). *Readers and Reading*. London: Longman.
- Biti, Marina i Diana Grgurić** (2010): *Tvornica privida. Očuđujući efekti diskurzivnog prožimanja*. Rijeka: Adamić d.o.o.
- Biti, Vladimir** (1992). *Suvremene teorije pripovijedanja*. Zagreb: Globus.
- Biti, Vladimir** (2000). *Strano tijelo pri/povijesti*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Biti, Vladimir**, ur. (2002). *Politika i etika pripovijedanja*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Biti, Vladimir** (2004). *Doba svjedočenja: tvorba identiteta u suvremenoj hrvatskoj prozi*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Bruner, Jerome** (1990). *Acts of Meaning*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek** (2007). *Kontingencija, hegemonija, univerzalnost*. Prev: Živan Filippi. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Certeau, de Michael** (2002). *Invencija svakodnevnice*, prev. Gordana Popović. Zagreb: Naklada MD.
- Dukić, Davor i dr.** (2009). *Kako vidimo strane zemlje, uvod u imagologiju*. Zagreb: Srednja Europa.
- Eagleton, Terry** (1988). *Nationalism, Colonialism and Literature*. Derry: Field Day Pamphlets.
- Eagleton, Terry** (2006). *The Idea of Culture*. Lodnon i Nex York: Blacwell Publishers.
- Eco, Umberto** (2006). *Šest šetnji pripovjednim šumama*. Zagreb: Algoritam. (Na hrv. prev. Tomislav Brlek).
- Foucault, Michel** (1972). *The Archeology of Knowledge*. New York: Panthenon. (Na eng. Prev. A. M. Sheridan-Smith; orig. 1969).

- Foucault**, Michael (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1984*. Ur. Colin Gordon, New York: Pantheon.
- Gjurgjan**, Ljiljana, Ina (1995). *Mit, nacija i književnost „kraja stoljeća“: Vladimir Nazor i W. B. Yeats*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.
- Greimas**, Algirdas Julien (1987/1973/). *Actants, Actors and Figures*. U: Paul J. Perron i Frank H. Collins (prev.), *On Meaning: Selected Writing in Semiotic Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hall**, Stuart (1993). Culture, community, nation. *Cultural Studies*, 7 (3), str. 349-363.
- Herman**, David (2002): *Story Logic. Problems and Possibilities of Narrative*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Hobsbawm**, Eric (2002). *Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914*. U: *Representing the Nation. A Reader. Histories, heritage and Museums*. Ur. David Boswell i Jessica Evans. London, Routledge. (Prvo izdanje 1999).
- Hutcheon**, Linda (2006). *A Theory of Adaptation*. London i New York: Routledge.
- Jameson**, Fredric (2008). *The Ideologies of Theory*. London i New York: Verso.
- Lacan**, Jacques (1966/1983). *Žak Lakan: Spisi*, prev. Radoman Kordić i dr. Beograd: Prosveta.
- Milanja**, Cvjetko (1996). *Hrvatski roman 1945-1990. Nacrt moguće tipologije hrvatske romaneskne prakse*. Zagreb: Zavod za znanost o književnosti.
- Pajak**, Patrycjusz (2007). *Kategorija raspada u hrvatskoj avangardi*. Zagreb: Matica hrvatska. (Na hrv. prev. Ivana Vidović, orig. 2003).
- Protrka**, Marina (2008). *Stvaranje književne nacije*. Oblikovanje kanona u hrvatskoj književnoj periodici 19. stoljeća. Zagreb: Periodica Croatica. FF Press.
- Quigley**, Jean (2000). *The Grammar of Autobiography. A Developmental Account*. Mahwah: Lawrence Erlbaum.
- Rendić Miočević**, Ivo (2000). *U potrazi za hrvatskom kolijevkom*. Split: Književni krug.
- Said**, Edward, W (1999). *Orijentalizam*. Zagreb: Konzor. (Na hrv. prev. Biljana Romić; orig. 1978).
- Spivak**, Gayatri Chakravorty (2003). *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press.
- Stojanović**, Dragan (2003). *Lepa bića Ive Andrića*. Novi Sad i Podgorica: Platoneum.
- Šicel**, Miroslav (2005): *Povijest hrvatske književnosti, Knjiga III.*: Moderna. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Šicel**, Miroslav (2009). *Povijest hrvatske književnosti XX. stoljeća. Knjiga V.: Razdoblje sintetičkog realizma*. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Škvorc**, Boris (2003). *Ironija i roman: u Krležinim labirintima*. Zagreb: Naklada MD.
- Škvorc**, Boris (2007). *Suprotiv mitu: „Isto“ kao doprinos dekonstrukciji nacionalnog pri/povijesnog stereotipa (o trivijalizaciji mitova i pojedinačnom „slučaju“)*.

- Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa o Vladi Gotovcu, Kijevo i Zagreb, str. 127-154.
- Škvorc, Boris** (2010a). Konstrukcija, prenošenje i preoblikovanje priče(a) o nacionalnim identitetima: o Krležinom Starčeviću i Andrićevom Njegošu. *Lingua Montenegrina*. III. 5. Cetinje, 2010.
- Škvorc, Boris** (2010b). Krleža i Andrić, lokalna i globalna identifikacija: fikcionalizacija faktografskog; poetika kao (i) politika. *Lingua Montenegrina*. III. 6. Cetinje, 2010.
- Williams, Raymond** (1980). *Problems in Materialism and Culture: Selected Essays*. London: Verso.
- Vučković, Radoslav** (2002). *Andrić, istorija i ličnost*. Beograd: Gutenbergova galaksija.
- Williams, Raymond** (1974). *Television: Technology and Cultural Form. Technosphere series*. London: Fontana and Collins.
- Williams, Raymond** (1992): *The Long Revolution*. London: Hogarth.
- Žižek, Slavoj** (2009). *Paralaksa*. Zagreb: Anton Gustav Matoš. (Na hrv. prev. Srećko Horvat, orig. 2006.)

The Influence of Colonial Centres of Power and of a Postcolonial Framework on the Reading / Narration of Nation in works of Andrić, Krleža and Nazor

Summary

The text is about framing the cultural paradigm of the idea of Croatness in literature and culture as an intertwining of Middle European, Mediterranean, and Oriental „cultural paradigms“. Texts by Ivo Andrić, Miroslav Krleža and Vladimir Nazor are studied because in the context of uttering the „difference“ they are considered to be important authors within the national corpus. In this light, the contribution of works of Andrić and Krleža has already been studied whereas the works of Nazor have not been studied to the same extent. However, in relation to the narrative source of Croatian storytelling discourse, they provide the possibility of defining the position towards *Others* who are clearly visible at the surface level of reading and not dependently interlaced with *Us* (by various inherent forms), as in the works of Krleža and Andrić. Nazor“s allegorical (re)presentation of reality and its functional reading, i.e. appropriation within the community (in *Boškarina* and even more in *Veli Jože*), is modally different from Krleža“s ironic imposition

in relation to Middle Europe (simultaneously and ironically affirmed and grotesquely deconstructed) and from Andrić's constructs of an Oriental (and Croatian) Bosnia where different *Others* live, meaning those who need no be read according to multilayered ideologies (and stereotypical ideological, culturological and mythological models impregnated into different times and reading spaces). Ideological saturation is principally seen as a „state of affairs“ present before the reading (and writing) of the literary texts discussed here (i.e. in horizons of expectations saturated with ideologemes) and as the *politics* (plural) of textuality as an external frame to literary (re)presentation. At the level of the imaginary geography of *intertwining*, they act as the relevant factors of discursive inclusion, to be read as something determined and given at the moment of their formation but also as active in the process of „reinventing“ the facts (the naturalization of texts, narratives and (hi)stories) and then in the imposition (appropriation) of different discursive reading paradigms of the texts from today's perspective (one saturated with different politics/poetics, with different connotations and with new horizons of expectations). The horizon is seen as saturated with the dispersion of the hegemonical interpretative community. It is argued that the interpretative community is substantially influenced by not only political but also media factors. All this is referred to in the interpretation of literary texts and the authors' intentions.

Key words: Ivo Andrić, Miroslav Krleža, Vladimir Nazon, consensus, Middle Europe, Mediterranean, Orient, hybridization, postcolonial criticism, global and local identification, intertwining of cultural paradigms, interculturalism, appropriation and naturalization of texts, postmodernity and post-ethics, popular culture