

Od utopije do ženskog kontinenta: matrifokalne vrijednosti i vizije ženske slobode u suvremenom srpskom romanu

UVOD: TEORIJSKE NAPOMENE

U studiji *Putir i oštrica: naša historija, naša budućnost* (1987), Riana Eisler, glavna zagovornica kulturno-transformacijske teorije, govori o neolitskim društvima koja su počivala na civilizacijskom modelu partnerstva, njegujući egalitarne i matrifokalne vrijednosti (Eisler, 1987: xvii). Tijekom vremena, ovaj model zamjenjuje dominatorski, koji se fokusira na ideale superiornosti, dominacije i hijerarhije (Eisler, 1987: xvii).

Sukcesivna historijska pojava patrijarhalnog društvenog sistema može se povezati s potiskivanjem matrijarhalne kulture prahistorijskih zajednica ili, preciznije, potiskivanjem osobitosti koje Riana Eisler naziva “ženstvenima”, poput “brige, suosjećanja i nenasilja” (Eisler, 1987: xvi) koje su se izuzetno cijele u zajednicama gdje se Boginja obožavala, a tradicija ravnopravnosti njegovala (Eisler, 1987: 7). Naročitu pažnju u knjizi autorica posvećuje drevnim precima koji su univerzum zamišljali “kao Veliku Majku iz čije se maternice rađa život, a kojoj se, poput vegetativnih ciklusa, svi vraćaju kako bi se ponovo rodili” (Eisler, 1987: xvi). Ove neolitske zajednice koje su koncipirale dominantne sile univerzuma u ženskom obliku predstavljale su izvor partnerstva, jednakosti i tolerancije među svim članovima. Rianu Eisler naročito impresionira neolitska umjetnost koja ne glorificira rat kao što je to slučaj s patrijarhalnom umjetnošću.

Nema tu slika koje idealiziraju moć oružja, surovost i nasilje. Nema slika “dostojanstvenih ratnika” ni scena krvoprolića. Nema niti naznake o “herojskim osvajačima” koji u lancima vuku zarobljenike ni drugih dokaza ropstva (...) U potpunosti nedostaju slike o podčinjenosti vladaru (tipične za dominatorske zajednice)... I posvuda – na muralima, statuama i zavjetnim figurama – nailazimo na lik Boginje. U raznim inkarnacijama djevojke, pramajke ili stvoriteljice, ona je Gospa svih voda, ptica, podzemlja, ili jednostavno božanska Majka koja u rukama ljulja svoje božansko čedo. (Eisler, 1987: 17–18)

Ova vrsta umjetnosti, zaključuje Riana Eisler, “odražava društveni poredak u kojem su žene, prvo kao vođe klanova i svećenice, imale glavnu ulogu, i u kojem su i muškarci i žene bili angažirani u ravnopravnom partnerstvu za dobrobit čitavog društva” (Eisler, 1987: 20).

Identična verzija neolitske umjetnosti koja odražava društvo “u kojem se moć ne identificira s dominacijom, destrukcijom i opresijom” (Eisler, 1987: 36) također je bila prisutna u kretske civilizaciji od samog početka, negdje oko 6000. godine p.n.e., pa sve do njenog kraja koju označava invazija grčkih plemena na kraju drugog milenija. Na Kreti su Boginju obožavali čak i tijekom brončanog doba “u vrijeme kada je svuda u civiliziranom svijetu bila postupno smjenjivana ratobornim muškim bogovima” (Eisler, 1987: 30). Kretska umjetnost, prema autorici studije *Putir i oštrica*, ne idealizira nasilje, destruktivnu moć ni oružani sukob, što “potvrđuje činjenica da je u ovom društvu vladao mir čitavih hiljadu pet stotina godina u doba neprekidnog ratovanja” (Eisler, 1987: 62). Iznad svega, postojala je ravnomyerna distribucija svih dobara i, mada su žene imale visoke društvene pozicije, muškarci im nisu bili podređeni. Stoga Riana Eisler kretsku civilizaciju čak ni ne naziva matrijarhalnom, jer bi to impliciralo da su žene bile moćnije od muškaraca. Umjesto toga, ona kaže da temelj ove kulture čini “društveni model partnerstva” (Eisler, 1987: xvii) kako bi naglasila činjenicu da su muškarci i žene zapravo bili jednaki. Riana Eisler čak pravi razliku između navedenog društvenog modela i “patrijarhata ili matrijarhata – dominacije jedne polovine čovječanstva nad drugom” (Eisler, 1987: xvii). Nasuprot ovim uređenjima, u modelu partnerstva, “iako se naglašava fundamentalna razlika između spolova – raznolikost nije sinonim inferiornosti ili superiornosti” (Eisler, 1987: xvii).

Stoga se degradirajuća društvena promjena ka nejednakosti kao uzrok “kroničnih ratova, društvene nepravde i ekološkog disbalansa” (Eisler, 1987: xiv) odvijala usporedno s patrijarhalnim invazijama neolitskih zajednica od strane nomadskih naroda kojima

su “vladali moćni svećenici i ratnici, kao i muški bogovi ratovanja” u drugom mileniju p.n.e. (Eisler, 1987: 44). Ratnička plemena prekinula su kulturnu evoluciju kretskog društva koje je “obožavalo životne i blagodatne sile univerzuma” (Eisler, 1987: xvii). Prema Mariji Gimbutas, arheologinji koju citira Riana Eisler, ova plemena su “obožavala smrtonosnu moć sječiva – moć da oduzmu radije nego li podare život, tj. da uspostave i sprovedu dominaciju” (Eisler, 1987: xvii).

U dokumentarnom ostvarenju *Zapamćena Boginja* (1989), Donna Read tvrdi da je “osvajać zamijenio hranitelja kao simbol poštovanja”, te kao rezultat “imamo situaciju da prirodni svijet koji smo nekada poštovali sada uništavamo” (Read, 1989). U istoj maniri, Riana Eisler ističe da se danas priroda sama buni protiv ovakvog društvenog uređenja specifičnim reakcijama “erozije tla, nedostatka resursa, kiselih kiša, zagađenosti okoline (...) protiv eksploativnih i destruktivnih namjena kojima tehnologija služi u dominatorskom društvu, društvu u kojem muškarci moraju nastaviti s osvajanjem – prirode, žena ili drugih ljudi” (Eisler, 1987: 171). Obje teoretičarke naglašavaju tužnu činjenicu da ekološki problem ili bilo koja vrste opresije danas – etnička, ekonomska, seksistička ili rasna – potječe od podcjenjivanja životne sile, povezanosti jednih s drugima i prirodom, svega što su nekadašnja neolitska društva poštovala. Prekid tradicije obožavanja Boginje uzrok je “gubitka sposobnosti da se očuva cjelovitost tijela i duha, kao i sposobnost očuvanja cjelovitosti međusobnih veza i veza s prirodom” (Read, 1989).

Na isti način, Keith Sagar primjećuje da u zapadnoj civilizaciji “čovjek ratuje protiv vlastite cjelovitosti i cjelovitosti svijeta” (Sagar, 2001: 1). Temelj problema, po njemu, leži u dualističkom načinu razmišljanja koji je “započeo kao filozofska i religiozna ideja”, a čiji je klimaks ostvaren u renesansi kada je “bilo gotovo nemoguće da educirani Europljani razmišljaju na bilo koji drugi način osim dualističkog” (*ibid.*):

Dualizam predstavlja vjerovanje da se sve u životu može podijeliti na suprotstavljene principe ili sastavne dijelove; da su materija i duh nezavisni entiteti koji ugrožavaju esencijalnu prirodu jedno drugog. Prije dvije i pol tisuće godina, desila se značajna promjena u čovjekovom poimanju koncepta boga, prijelaz na monoteizam, vjerovanje u jednog muškog boga koji egzistira nezavisno od stvorenog univerzuma kao čisti duh. U najekstremnijem obliku, ovo vjerovanje vodi do dihotomije Boga s jedne strane i svijeta, tijela i đavla s druge. Dualizam rastavlja boga od prirode. Također rastavlja muškarce od žena, ohrabrujući ih da kreiraju koncept militantnog heroizma uperenog protiv ženskog elementa u svim njegovim manifestacijama. Također rastavlja duh od tijela. Dualizam možda i ne bi imao tako katastrofalne posljedice da nije često počivao na vrijednosnim sudovima. Tako se jedna od umjetno kreiranih komponenti deklarira kao dobra, dok je druga loša pa je treba eliminirati ili podčiniti. Na taj način,

čovjek ratuje protiv vlastite cjelovitosti i cjelovitosti svijeta kojem pripada, u pokušaju da nametne svoju volju, zaludne aspiracije i nepotpunu viziju egzistencije. (Sagar, 2001: 1)

Sagar ističe da su muškarci i žene činili odvojene entitete, pri čemu su žene “etiketirane kao loše”, te stoga osuđene na eliminaciju i potiskivanje; odnosno, muškarci su poticali da suzbijaju svoje “isuviše ženstvene” osobitosti u onim društvenim sistemima u kojima se “moć oštrice idealizira”, i u kojoj su se “muškarci i žene učili da pravu muškost identificiraju s nasiljem i dominacijom”, kaže Riana Eisler (1987: xviii).

Stoga su od početka patrijarhalnog društvenog uređenja muškarci ohrabrivani da iskušavaju svoju muškost u raznim vidovima ratoborne hrabrosti, pojašnjava dalje Sagar. Iz tog razloga, kako Donna Read pokazuje u spomenutom dokumentarnom filmu, u drevnim vremenima, a naročito u Grčkoj, historijske kronike poput *Zore zapadne civilizacije*, *zlatno doba Grčke*, označile su početak historijske dominacije muškaraca i istovremeno kraj utopijske egzistencije žena:

Grci su objavili da s njima počinje historija i nastavili su s uništavanjem i negiranjem 25.000 godina prethodnog matrijarhalnog perioda. Atena je redefiniрана, nekada boginja mudrosti i ljubavi, postaje boginja rata, pri čemu se veza između nasilja i erotike povezuje više nego ikada ranije. Muškarci su, kako sami tvrde, oduvijek bili prirodni gospodari zemlje. Tako je i Atena sada rođenje dugovala Zeusu jer je u potpunoj ratnoj opremi iznikla iz njegove glave, a Eva je nastala od Adamovog rebra. Knjiga postanka zauvijek je potvrdila inferiornost žena. (Read, 1989)

U drevnoj Grčkoj se, dakle, patrijarhat učvršćivao ponovnim ispisivanjem nekadašnjih mitova posvećenih kultu Boginje. Mit o rođenju Atene u potpunosti je promijenjen i transformiran u tužno svjedočanstvo konačnog otuđenja čovjeka od prirode i žene. Očigledna alteracija mita predstavlja “kako krizu u historiji Atene, tako i krizu ljudske svijesti” koja od tada neumitno vodi “do trajne polarizacije muške psihe” (Sagar, 2001: 2).

Erich Fromm samo je još jedan u nizu teoretičara kulture koji govori o sukobu matrijarhata i patrijarhata u *Zaboravljenom jeziku* (1951). On se bavi analizom trilogije o Edipu i glavnom temom borbe protiv oćinskog autoriteta. Korijeni ovog sukoba upravo se nalaze u koliziji između matrijarhalnog i patrijarhalnog sustava vrijednosti:

Matrijarhalnu kulturu karakterizira naglašavanje rodbinskih veza, povezanosti sa zemljom, kao i pasivno prihvaćanje svih prirodnih fenomena. Patrijarhalno društvo, s druge strane, karakterizira poštovanje ljudskih zakona, naglasak na racionalnom promišljanju i napor čovjeka da promijeni prirodne fenomene. (Fromm, 1951: 207)

Fromm naročito ističe činjenicu da je žena u navedenoj grčkoj trilogiji sistematično predstavljena kao simbol nereda, slabosti, čak nelagodnosti. Majka više nije brižni roditelj već, kao i kod Riane Eisler, ima sporednu ulogu u činu rođenja djeteta, dok se o njemu prvenstveno brine otac, što je ideja koja je održavala superiornost patrijarhalnog sustava vrijednosti.

Primjeri destruktivnog prelaska na patrijarhalno društveno uređenje mogu se naći u različitim povijesnim epohama i na različitim geografskim lokacijama. U spomenutoj studiji Fromm navodi primjer babilonskog mita o postanku u kojem sinovi izazivaju Veliku Majku i na kraju borbe je uništavaju. Također, Fromm naglašava da je ideja navodne muške superiornosti ostala dominantna i u kršćanskom periodu. Dovoljno je samo reći da je Eva potekla od Adamovog rebra, kao što je i Atena iznikla iz Zeusove glave. Fromm također ističe da temelj problema predstavlja činjenica da se ljudima sistematično servira ideja da je prva društvena struktura bila patrijarhalna i da se poklapa s početkom povijesti zapadne civilizacije.

U istoj maniri, Riana Eisler smatra da je zlatno doba feminizma postojalo mnogo ranije od perioda koji obuhvaća pisanu povijest. Ona naročito inzistira na ideji da patrijarhalni društveni sustav počiva na postulatu Boginje, prvobitnom simbolu božanskog izvora bića, mira i suosjećanja, koji se marginalizira i potom u potpunosti odbacuje kada ratoborni muški bog uzurpira njeno mjesto. Stoga ona namjerno koristi kontrast u simbolima putira i oštrice da ukaže na dva različita sustava vrijednosti i društvena modela. Dok se putir vezuje za model partnerstva, oštrica je simbol dominatorskog modela koji se zasniva na hijerarhiji i dominaciji po pitanju roda, rase, staleža, a uspostavlja se isključivo pod prijetnjom nasilja. Riana Eisler s puno entuzijazma dijeli uvjerenje da se moderno društvo može retroaktivno transformirati u model partnerstva. Drugim riječima, ona iskreno vjeruje da se historijska tranzicija od ranih idiličnih u agresivnije kulture može preokrenuti kako bi se matrijarhalno društvo rekonstruiralo u budućnosti.

NOVA MATRIJARHALNA UTOPIJA:
SUVREMENI SRPSKI ODJECI U ROMANIMA
DUNAVSKI APOKRIFI (1996) MIRJANE
NOVAKOVIĆ I *PUT U BIROBIDŽAN* (1997)
JUDITE ŠALGO

Žensko stvaralaštvo formalnom iskušavanju teksta, žanrovskom eksperimentu i parodiranju književnih konvencija u pravilu pristupa iz pozicije koja je normativizirana kao tabuizirana: iz pozicije nevidljivosti, prešućivanja, potiskivanja na marginu, ali i iz pozicije koja omogućava nadmoćnu subverziju. Cilj te subverzije jest da se oblikuje protuteža ili alternativa kanoniziranim književnim temama i pripovjednim postupcima. Ginokritika stvara okvir za

dijakronijsko periodizacijsko razmatranje ženskog stvaralačkog identiteta kao kontinuirane bitke čiji je cilj da se poraze normativi lažne univerzalnosti koji se mahom temelje na patrijarhalnom prisvajanju moći (Showalter, 1977: 8), te je stoga od ključne važnosti stvaranje ženske književne tradicije i ženske književne povijesti nakon što su žene stoljećima bile ili mistificirane, ili marginalizirane.

U znanosti o književnosti danas prevladava argumentacija one struje teoretičara koja smatra da bi kanon morao biti inkluzivan, obuhvatan, široko kulturno reprezentativan, te da je njegov zadatak da predstavi različitost stvaralačkih identiteta i raznolikost kultura, utoliko prije zato što je više nego nužno suprotstaviti se opasnosti koju oličavaju “konzervativni edukatori”, koji “pružaju otpor svakom potezu koji bi umanjio autoritet kanona” (Pike, 2002: 355). Pokušavajući doseći valjan kompromis Terry Eagleton, književni teoretičar, istraživač kulture i povjesničar književnosti, ponudit će jednu, na prvi pogled posve neodređenu, definiciju, koja u svoj svojoj uopćenosti efektno otkriva suštinu: Eagleton tvrdi da kanon stvaraju “naročiti ljudi iz naročitih razloga u izvjesnom vremenskom trenutku” (Eagleton, 1983: 11), ukazujući tako na ono svojstvo kanona koje bi se trebalo podrazumijevati, a koje i tradicionalni i moderni teoretičari nerijetko gube iz vida – književni kanon je, naime, posve specifičan proizvod određenih povijesnih i kulturnih okolnosti.

Definicije književnog kanona modificiraju se sa svakim novim metodološkim pristupom: tradicionalisti, poput američkog teoretičara Harolda Blooma, smatraju da je kanon naša duboko ukorijenjena potreba i da mi bez njega možemo “prestat i misliti” (Bloom, 1994: 41). Međutim, ovakvi načelni iskazi zamagljuju kako problem, tako i puteve k odgovoru, budući da svoje pravo značenje otkrivaju tek kada počnemo uviđati što se krije u njihovom podtekstu: Bloom se, zapravo, protivi inicijativi da se estetski standardi u procjeni književnosti zamijene etnocentričnim i rodno korektnim kriterijima, smatrajući da se društveni ciljevi ne mogu postizati takvim razgraničenjima.

Judita Šalgo i Mirjana Novaković progovaraju o ženskim temama i ženskom identitetu oslobađajući se tiranije aktualnog trenutka i hrabro stupajući u povijest ili alternativne svjetove. Generacijske razlike ne proširuju se na poetičke, iako je Judita Šalgo (1941–1996) objavljivala poeziju od početka šezdesetih godina 20. stoljeća, a Mirjana Novaković (1966) svoju prvu knjigu proze tiska baš u godini smrti Judite Šalgo. Obje pripadaju postjugoslavenskoj prozi zato što njihova najvažnija djela postaju dostupna javnosti nakon raspada SFRJ i zato što taj raspad na ovaj ili onaj način metaforiziraju. Realizam je za ove autorice tek konvencionalni okvir fantastičnog, mitskog i (pseudo)povijesnog, samo prostor dijaloga s povijesnim i književnim naslijeđem. O krizi smisla koja je nastupila tijekom devedesetih godina prošlog sto-

ljeća i o specifično ženskoj osjetljivosti za potlačene one će progovarati posredno, simbolički i krajnje diskretno. Judita Šalgo i Mirjana Novaković pripadaju različitim generacijskim taborima i različitim shvaćanjima umjetnosti, ali je pitanje normativizira li doista presudno ta različitost njihove poetike. Zajedničko im je, naime, zanimanje za utopijsku tematiku i za jezičnu invenciju; ove dvije zaokupljenosti ne daju se odvojeno razmatrati. Judita Šalgo je svoj multimedijски (pjesnički, prozni i prevoditeljski, no isto tako esejistički, kritički i performerski) angažman vezala za modernističku umjetnost i njenu programsku izolaciju umjetničkog duha od vanjskih utjecaja. Ipak, jedno od ključnih pitanja u njenom književnom, esejističkom i političkom djelovanju jest pitanje identiteta – pitanje odnosa pojedinca prema vrijednostima, prema vlasti i prema ideološkim okvirima koje vlast nameće. Mirjana Novaković posjeduje drugačije generacijsko iskustvo totalitarizma, unekoliko suptilnijeg, na prvi pogled ne tako opresivnog; stoga ona pitanjima identiteta, vrijednosti i vlasti pristupa iz vizure problematizirajuće postmodernističke referentnosti. Obje autorice govore o izopćenosti i marginalizaciji, o problemu artikuliranja ženskog identiteta: kod Judite Šalgo marginalnost žene povezuje se s temom hebrejstva, kod Mirjane Novaković s temom inicijacije.

Dvije novele u *Dunavskim apokrifima*, prvoj knjizi Mirjane Novaković, naslovljene “Gromovska legija” i “Jevanđelje po žednoj”, obrađuju identičan motiv – Božje čudo – s tim što je prva smještena u vrijeme zalaska Rimskog Carstva a druga u 2000. godinu, što je u vrijeme pisanja i objavljivanja ove proze još uvijek slovalo kao bliska budućnost. Junaci prve prozne cjeline su muškarci i ratnici, suočeni najprije s neizbježnim vojnim porazom i smrću, a potom i s čudesnim izbavljenjem koje nisu u stanju adekvatno objasniti. Drugu novelu pripovijeda ženski glas, a za nas je ovdje zanimljiva zato što opisuje dolazak ženskoga Krista.

“Jevanđelje po žednoj” u izvjesnoj mjeri funkcionira kao gorka i razorna parodija utopijskog društva koje zagovara jednakost po cijenu gubitka svake distinkcije među individuama i, susljedno tome, po cijenu brisanja identiteta. Radnja se dešava u Beogradu, ali to je ovaj put distopijski grad bliske budućnosti u kojem je zabranjeno međusobno oslovljavanje osobnim imenima, dok je široko popularizirana upotreba plastične kirurgije u cilju ispravljanja nedostataka na ljudskom tijelu prerasla u građansku obavezu. Izgledati savršeno postaje imperativ koji država nameće. “Država” je u ovom slučaju neprecizna odrednica, budući da se socijalna formacija budućnosti zove – Otvoreno društvo. Iako zastupa trajno i potpuno ostvarenje ljudskih prava, Otvoreno društvo na agresivan i nimalo transparentan način anulira svako pravo na građansku neposlušnost i ukida svaki vid pobune. Sjeme nezadovoljstva u jednom dijelu ove socijalne formacije počinje bujati s pojavom žene koja je

oličenje nesavršenstva, budući da se nije podvrgla ni plastičnoj kirurgiji ni genetskoj modifikaciji, i s pojavom žednih – članova zajednice koji žude za znanjem, ljubavlju i samospoznajom. U naizgled savršen, ali anesteziran i umrtvljen svijet score budućnosti uvodi se element koji ga remeti i koji potencijalno ima razornu moć: stalna, neutaživa žed, koja je u ovom slučaju inverzija biblijskog motiva – dok Krist gasi žed kod onih koji su spoznali njegovo učenje, njegova ženska verzija u noveli Mirjane Novaković svojim dolaskom izaziva vječnu žed. Pleme žednih zagovara nesavršenost, dakle individualnost i razliku, postavlja pitanja i traži odgovore na njih.

U “Jevanđelju po žednoj” kao jezični znak, ali i dominantno sredstvo političke kontrole uspostavlja se odsustvo imena i zabrana imenovanja. Turobna i sarkastična pripovijest o negativnoj utopiji smještena je u gradu koji se nekad zvao Beograd, ali se to ime više ne koristi, u bezimenu državu ili autonomnu oblast koja se naziva samo Otvoreno društvo; u cilju izjednačavanja građanskih prava i eliminiranja svih razlika, nametnuta je ne samo obaveza genetskih modifikacija i kirurških zahvata, nego i obaveza psihoterapije, tzv. psiholoških oslobađanja, a oslovljavanje osobnim imenima je zabranjeno; pravo je svakog pojedinca da izabere novu boju očiju ili da počini samoubojstvo, te je većina zahvata iz domene plastične kirurgije svima dostupna tako što je besplatna, a tablete koje se distribuiraju s preporukom “Lekarskog društva” u smrt vode munjevito i bezbolno. Pokušaj Otvorenog društva da stvori zajednicu potpuno jednakih ide do neslučenih granica, čak i do marginaliziranja svih obiteljskih, prijateljskih i ljubavnih veza u cilju njihovog konačnog, neopozivog brisanja. Za razliku od pojedinaca i svih vidova individualizacije pojedinca, institucije i konvencije koje utemeljuju moć represivnog društvenog aparata nose jasna imena koja ih identificiraju: većina tih imena tijesno se vezuje za čitateljev doživljaj stvarnosti i ima snažnu asocijativnu moć. Rasprostranjena – pritom, dakako, legalna i lako dostupna – droga uz koju se zaboravlja na jednoličnost života u Otvorenom društvu zove se *hiperekstazitri* (veoma slično, dakle, sintetičkom opijatu ekstaziju koji je bio aktualno stimulativno sredstvo u vrijeme nastanka ove novele), i konzumira se na “rejdž žurkama”, koje po zaglušujućoj muzici i svjetlosnim efektima asociiraju na rave partije. Red i mir kontroliraju “zljupovi”, a ova složenica ne podsjeća samo na akronim aktualnih institucija čiji je djelokrug upravo uspostavljanje discipline i kontrole, nego i na označitelje česte u totalitarnim sistemima. U pitanju su zastupnici ljudskih prava, zaduženi da prate svakoga tko je sumnjiv, a sumnjivi su svi oni čiji je fizički izgled očigledno genetski nemodificiran i svi oni koji se vole osamljivati.

U takvom društvu pojavljuje se ilegalni pokret otpora, rađa se nova vjera i novi vjerski pokret žednih,

čiji je vođa i prorok žena bez imena, oslovljavana samo kao Ona, jer “onaj ko kaže njeno ime ožedni” (Novaković, 1996: 51). Ta žena pojavljuje se u snovima ili vizijama svojih sljedbenika, a sušto je oličenje nesavršenstva: pojavom neugledna, obučena u pohanu odjeću, ona nikada nije bila podvrgnuta genetskoj intervenciji. Međutim, slično Kristu, Ona je otjelovljenje bezinteresne ljubavi i požrtvovanja, spremna da oprostí svojim sljedbenicima svaku manu, pa i najveći grijeh – izdaju. Glavna junakinja i naratorica novele “Jevanđelje po žednoj” ne vodi nas samo kroz pripovijest o neuspjeloj revoluciji, nego i kroz proces samootkrivanja koji podrazumijeva prepoznavanje tiranije, odbacivanje nametnutih sustava vrijednosti i prihvaćanje novih vrijednosti nakon kratke krize identiteta. Tu potragu simbolički oslikava odnos prema imenima: glavna junakinja prvi veliki kognitivni šok doživi kad čuje da žedne jedna drugu oslovljavaju po imenu, iako je to u Otvorenom društvu zabranjeno. Da se glavna junakinja zove Katarina saznat ćemo na samom kraju novele, jer ona svoje ime može priopćiti tek nakon ispovijesti o neuspjelom pokušaju samoubojstva koje je trebalo biti njena kazna za iznevjeravanje vjere koju je prigrlila. Iako je Katarina potkazala žedne na sličan način kao što je to učinio biblijski Juda, njena primarna misija jest čuvanje sjećanja na započetu revoluciju i onemogućenu društvenu reformu. Zamjenu za religiju pobunjenih i zapitanih ona nalazi u pozivu koji joj je nametnut: njena prava misija jest, naime, stvaranje mita o žednima, kako bi se učenje o različitosti i nesavršenstvu sačuvalo i nakon fizičkog nestanka vjernih. Priča koju će Katarina prenijeti drugima tako neće biti nepotkrijepljena fabulacija ni legenda iz apstraktne starine, već će biti autorizirana i legitimna. Najveći udar totalitarnom sustavu čiji je glavni cilj oduzimanje identiteta – a time i slobodne volje, želje i odluke da se svijet i ljudi u njemu mijenjaju na bolje – upravo je autorstvo, identifikacija pojedinca i njegovih razlika.

Božanska figura u noveli Mirjane Novaković nema ime, jer religija koju propovijeda kao glavni zadatak pojedinca uspostavlja potragu za vlastitim imenom. U nedovršenom romanu Judite Šalgo *Put u Birobidžan* (1997) junaci, međutim, ne traže samo obećanu zemlju, nego strpljivo čekaju da se pojavi božanstvo koje će ih u toj potrazi predvoditi.

Na samom početku djela, čitatelj je suočen s realnom mogućnošću da glavna junakinja opsjenjuje nas opsjenjujući najprije samu sebe. Konstrukcija romana *Put u Birobidžan* počiva na mogućem nesporazumu glavne junakinje Berte Papenhajm sa svijetom: ona, naime, nije sigurna je li dobro čula glasove – i glasine – koji su doprli do nje:

Je li sigurna da je jasno čula da je rečeno ženski kontinent? Nije li ženski kontinent ili nešto treće? Kada iz sumraka vire samo reč ili dve, teško je utvrditi da li je tu humčica kraj pruge ili oblak, planinski masiv ili čitav svet/kontinent nad obzorjem, na kraju sveta. (Šalgo, 1997: 74)

Žensko traganje za identitetom u nedovršenom, posthumno objavljenom romanu Judite Šalgo dobiva mitske i arhetipske dimenzije. Autorica hebrejski mit o potrazi za zajedničkom državom preinačuje u utopijski projekt o ženskom kontinentu, poigravajući se konvencijama pikarskog romana, ali i postmodernističkom poetikom. Slikajući povijest iz autsajderske pozicije prezrenih i prognanih, kao i njihove intimne i kolektivne utopijske fantazme o obećanoj zemlji u bespućima Sibira kao nekakvom rajskom naselju, Judita Šalgo predstavila je konstrukciju o utopiji do koje se stiže kroz propadanje tijela u bolesti koja ga, paradoksalno, oslobađa. Tema romana neodvojiva je od teme hebrejstva, koja je tijesno povezana s motivom potrage za ženskim sigurnim utočištem.

Pozicioniran u romanu tako da djelomično odgovori na čitateljeva pitanja o tome što dovodi u vezu tako različite junake poput pjesnika Nenada Mitrova, ruske emigrantkinje Marije Aleksandrovne, Larise Rajzner ili članova porodice Rot, radni dnevnik Judite Šalgo ukazat će da je svima njima zajednička upravo nejasna žudnja za putovanjem u daleku, neznanu zemlju koja za svakog od protagonista predstavlja nešto drugo – ukazat će na to prije nego što centralni lik pripovijesti stupi na scenu. Možemo čak reći da detalji iz spisateljčinog dnevnika čitatelja pripremaju da postane suučesnik u zavjeri stvaranja alternativnog svijeta, budući da nam dnevničke bilješke otkrivaju kako misteriozni toponim Birobidžan označava “ženski kontinent”, “zemlju bez ubijanja”, “ludnicu”, “utopiju”, “rezervnu domovinu”, “močvarni rasadnik jevrejskog semena” (Šalgo, 1997: 63).

Ženski kontinent ili ostrvo?

Birobidžan je nepoznato, potisnuto jezgro ljudske ličnosti (podsvesti)? (...) Otelovljenje, ozemljenje, jezgro neuroze.

Birobidžan je zemlja bez ubijanja. O tome sanja čovek (žena) koji je u strahu, bezrazložno? Ubio starog Arapina.

Birobidžan je ludnica.

Birobidžan je konačno rešenje (tajni Hitlerov plan pri napadu na SSSR).

Birobidžan kao idealni grad (utopija).

Apsolvirano:

B. kao rezervna domovina.

B. kao močvarni rasadnik jevrejskog semena (Novi Sion?)

Birobidžan – poslednji zabran (na zemlji) aktivnog magijskog mišljenja i života.

Jevreji su držali (i Rusi sa njima) daleku postojbinu magije.

Videti šamanizam! (Šalgo, 1997: 63)

Daljnji tijek romana, u kojem se kao glavni lik pojavljuje nekadašnja Freudova pacijentica i humanitarna aktivistkinja Berta Papenhajm, ukazat će da je Birobidžan čak i ideal socijalne pravde, neka vrsta

ženske egalitarističke Internacionale. Bertha Pappenheim (1859–1936) je pacijentica Josefa Breuera, u psihoanalitičkoj literaturi prisutna pod imenom Ana O. i autentična ličnost koja se, nakon izlječenja od hysterije, bavila humanitarnim radom na čelu Lige Hebrejki (*Jüdischer Frauenbund; League of Jewish Women*), koju je vodila do smrti (Loentz, 2007: 2–13). Bertha Pappenheim bavila se pisanjem i prevodjenjem s jidiša i s engleskog, ali se danas prvenstveno smatra začetnicom socijalnog i humanitarnog rada: zbrinjavala je siromašne, ugrožene i emigrante, zdušno se borila protiv trgovine ljudima i prostitucije; osnivačica je Lige Hebrejki. Književna protagonistkinja Berta predstavljena je kao izlječena pacijentica, gorljivo posvećena humanitarnom radu: tijekom prvih dvadeset godina 20. stoljeća ona se bavi spašavanjem i reintegracijom mladih djevojki, žrtava trgovine ljudima. *Put u Birobidžan* usredotočuje se na godinu 1911, na njeno putovanje po Balkanu i Maloj Aziji, vođeno nejasnim nagovještajem da nekakav ženski kontinent negdje postoji; Bertin krajnji cilj nije samo nalaženje idealnog skloništa za obespravljene žene, nego i bijeg od hysterije, bolesti od koje je liječena i čijeg se povratka pribojava. Birobidžan je drugo ime za egzodus potlačenih i poniženih Europljanki koje traže svoju prapostojbinu daleko od represivnih patrijarhalnih modela. Zato što podrazumijeva bijeg od patrijarhata kroz bolest tijela, do te ženske zemlje stiže se putevima egzistencijalne patnje: kroz ratove, prostituciju, zatvore, bolnice, policijske urede, birokratske procedure svih vrsta. Pojedinačni interesi socijalnih i rodni grupa predstavljaju se metaforom svijeta kroz koji se putuje i koji mijenja kulise pokušavajući zamrznuti jednom određene zakonitosti socijalnih relacija, ali kojom se marginalci-lutalice suprotstavljaju tako što uporno projektiraju svoju paralelnu realnost. Roman je biografski utoliko što otkriva intimu dobrotvorke koja se, dok pomaže ugroženima, bori sa svojim bolestima i strahovima. Lutanje i potraga za Birobidžanom dodijeljeni su obespravljenima i unesrećenima, tajna o mitskoj zemlji smještena je u jezik buncanja i bolesti jer se tako najbolje čuva od vladajućih struktura moći i od općeprihvaćenog kodeksa vrijednosti. Glavna pikarska junakinja Judite Šalgo, po obrascu realne ličnosti stvorena Berta Pappenhajm, više je uobličene nejasne slutnje za slobodom nego individualizirani književni lik: ona je generički tip, alegorijska figura lutanja i potrage, hebrejstva i ženskosti. Njen pseudonim Ana O. – koji ju je proslavio u povijesti psihoanalize – Judita Šalgo smješta u okvir mita, apokrifa i alternativne povijesti, pa to ime eksplicitno povezuje s Atlantidom i majkom Djevice Marije, svetom Anom. Kao “realna” ličnost, Berta Pappenhajm je predsjednica Lige Hebrejki i osnivačica Fonda za pomoć posrnulim djevojkama koja putuje preko Beča, Budimpešte i Beograda prema Palestini i Egiptu 1911. godine, s namjerom da ispita kako funkcionira socijalna zaštita obespravljenih žena, samohranih majki, prostitutki i siročadi. Kako obilazi

nebrojena sirotišta, bolnice i javne kuće od Sofije do Smirme, od Carigrada do Jeruzalema, Berta postaje svjedok rađanja opsesije Birobidžanom i propagatorica glasina o Ženskom kontinentu, kao i vjerovanja u dolazak Mesijane koja će stići iz Egipta i sve bolesne i ponižene žene povesti prema obećanoj zemlji, prethodno ih svojim čarobnim dodirima izlječivši od sifilisa. Ideju o Mesijani šire žene oboljele od sifilisa i tuberkuloze, djeca bez roditeljske skrbi, maloljetne trudnice, ljudi sa socijalnog dna. Judita Šalgo usložnjava koncept prostitucije kao traganja i nadilaženja iskušenja nadom u iskupljenje grijeha u nepoznatoj zemlji. Prostitutke tragaju za preporodom, a bolest koja pustoši njihova namučena tijela nije slika kraja nego slika napretka, oličena u vjeri da će se Mesijana pojaviti i žene, kao izabrani narod, povesti u drugi svijet, o čemu Berti govori jedan cinični budimpeštanski liječnik:

Znate li, gospođice Pappenhajm, rekao bih da je mesijanizam uhvatio korena na ovom odeljenju. Nazvao bih ga luetički mesijanizam. Prostitutke, luetičarke posebno, veruju da su one pozvane da spasu svet. Ili bar ženski deo sveta. Kao što možete pretpostaviti, u vidu Velike Majke, njihova spasiteljica treba da dođe iz Egipta. (Šalgo, 1997: 84)

Prilikom posjeta bolnici Svetog Roka u Budimpešti, Berta Pappenhajm upoznaje jednu od glasnica Ženskog kontinenta, gospođicu Klajn. Sušičava crnka bila je “najlepša Jevrejka koju je ona u životu videla” (Šalgo, 1997: 79), ali shrvana bolešću koja joj daje čudnu privlačnost i energiju:

Na devojčinoj gornjoj usni pokazao se veliki crveni plik kao komad žara koji Berta u prvi mah nije opazila. Bolest je kao i gnev, u međuvremenu dobila fatalno ubrzanje. Devojkine crne oči su gorele, planule su najednom i jagodice u koje se sabrala sva preostala boja lica i vrata i kroz sifilistički plik usijavao se i gasio njen stanjeni, potrošeni dah. (...) Njena bolest bila je lepa, darivala joj zarumenjene jagodice i vatrenu tamu u očima. Lepa smrt kao znak nagrade. (Šalgo, 1997: 80)

Tuberkulozna Hebrejka “ukočeno sedi na krevetu pokazujući prstom negde kroz zid i ne skidajući oči sa Berte, kriči: ‘Ženski kontinent! Ženski kontinent!’” (Šalgo, 1997: 81). Žena nalik njoj, po imenu Sutina, pojaviti će se u Beogradu, pokidana i prljava, bez dokumenata, užurbana i u stanju putne groznice, čvrsto odlučna da stigne do Carigrada iako je u poodmaklom stupnju sifilisa i tuberkuloze. Mlada beogradska Hebrejka iz ugledne obitelji, Flora Gutman, za njeno postojanje saznaje od obiteljskog prijatelja liječnika i potom o njoj priča Berti, koja zaključuje da su Sutina i Hebrejka iz bolnice Svetog Roka najvjerojatnije ista osoba.

Tih dana, u ranu zoru jednog sivog dana, policajac je uhapsio ispred Uprave fondova ženu bez isprava, koja nije znala srpski. Bila je obučena neprikladno, oskudno, ogrnuta pelerinom od ofucane sive čoje ispod koje se nazirala prljava svileni spavačica. Više je izgledala kao

kulisa, slika, plakat postavljen na ulici pred ulazom u burdel. Odvedena u policiju, pošto u njevoj torbici policajac osim nekoliko kruna nije našao ništa od isprava, upravo pred vratima načelnikove kancelarije, u hodniku, pljunula je krv, pa je odvedoše u bolnicu gde se pokazalo da pored tuberkuloze ima i lues i tako je pozvan doktor Savić koji je jedva saznao nešto više nego policajac, sem da se zove Sutina ili Sulina i da u malom pohabanom okruglom koferu za šešire ima nešto rublja, jedan žipon, jastučnicu i peškir sa bolničkom oznakom na mađarskom, te je pozvan austro-ugarski konzul da se obaveže o plaćanju boravka i da se pobrine o repatrijaciji. (Šalgo, 1997: 127)

Prvi susret Flore i Berte bio je neka vrsta prešutnog prepoznavanja: Flora je po njenim energičnim pokretima i živom pogledu "odmah naslutila da je to ona vrsta osobe u čijem se prisustvu uvek događaju prelomne stvari, koje naprosto podstiču kretanje, promenu, događaje, prizivaju stvari da se oblikuju, dogode" (Šalgo, 1997: 96). Flora će biti opčinjena misterioznom i provokativnom ženstvenošću Berte Papehajm jednako kao što je Berta zaokupljena tuberkuloznom djevojkom; Flora će prepoznati srodnosti, posvećenost ženskim interesima i opsesiju ženskim ciljevima. Putovanje prema obećanoj zemlji ujedno je odlazak u vječnost i odlazak u smrt: njenim sirenskim zovom začarane su i Flora i Berta. U svom posljednjem pismu mlada beogradska Hebrejka piše: "Šta mi je preostalo? Da krenem za malom, bolesnom prostitutkom (...) – ukoliko nije umrla; ako je umrla, da nastavim put umesto nje, za njenu dušu, ako nije izmišljena" (Šalgo, 1997: 154).

Roman Judite Šalgo daje glas osobama s margine i ženama koje građansko društvo odbacuje kao posrnule ili nemoralne, ali isto tako artikulira arhetipske sadržaje ženskog nesvjesnog. Freudova psihoanaliza je autoričina tema još od njenog prvog romana *Trag kočenja* (1987), a potom i u knjizi priča *Da li postoji život* (1995). Prozni eksperiment Judite Šalgo Freudovu teoriju koristi kao temelj mogućeg novog narativa: povijest i teorija nesvjesnog postaju osnova zapleta, mogućnost tekstualne igre. I sama struktura romana *Put u Birobidžan* nalikuje radu nesvjesnog, jer je pripovijedanje više asocijativno i ulančano nego što je progresivno i linearno: pripovijedanje se ciklično kreće oko nekoliko stalnih motiva – snivane domovine, Mesijane, fantazije o sreći koju sanjaju siromašni i obespravljeni.

Berta Papehajm suočava se s različitim viđenjima "drugog dolaska": slika spasiteljice koja dolazi iz Egipta, kao i slika Velike Majke, u tumačenju nekolicine muških likova ovog romana objašnjava se očajničkom potrebom bolesnih i siromašnih žena da odgode neumitnu smrt. S druge strane, jedna junakinja, gospođica A., reći će Berti da žene čekaju ženu zato što dolazak muškarca uglavnom sa sobom donosi sifilis, izvanbračnu djecu, siromaštvo i smrt.

Putovanje i tijelo često se povezuju u *Putu u Birobidžan*, kao što je slučaj u ovom rječitom odlomku:

Putujući svetom u brodovima, muškarci otkrivaju svetove. Kod žene, materica može, ako joj nije dato da rađa da se otkine od utrobe i nesrećna luta po svetu tela. Umesto fetusa, deteta, koje nema jasno zacrtan pravac i put, koje raste pa se upućuje prema izlazu, svetlosti, jalova, prazna materica, u zao čas se otkačinje, kada prestari i njene veze sa utrobom se osuše kao peteljke u jesen, isto tako: materica koja se plaši ploda i beži od njega, luta okolo i uznemirava telo i dušu, mozak, unosi nemir, pobunu i strah. (Šalgo, 1997: 152)

Berta se upravo tako osjeća na svom putovanju – kao maternica koja luta tijelom. Istovremeno, na um joj pada ideja o mogućnosti putovanja kao spasenja. Žene koje ne mogu svoja prava ostvariti na rodnom tlu mogu otići nekamo daleko, mogu stvoriti vlastiti svijet, u njemu se afirmirati i izgraditi identitet. To mjesto njihovog oslobađanja i izbjavljenja mogao bi, po uvjerenju sveznajuće naratorice, biti ne utopijski Grad Sunca, nego Grad Mjeseca, ili Grad Vode.

ZAKLJUČAK

Judita Šalgo i Mirjana Novaković odrješito progovaraju o ženskim temama i ženskom identitetu oslobađajući se tiranije aktualnog trenutka, stupajući u povijest ili alternativne svjetove. Žene su odveć dugo držane tajnim društvom, ili su makar nasilno uklapane u takav stereotip, ne sasvim bezrazložno: skrivene od svijeta i pritajene, mistificirane i idealizirane, no neminovno i marginalizirane, baš kao u mozaičkom romanu Judite Šalgo *Put u Birobidžan*, gdje ponižene i obespravljene žene povezuje matrifokalna fantazma o dolasku Mesijane koja će ih odvesti u bolji svijet. Taj roman je utopijska poema o potrazi za ženskim kontinentom, za zemljom jednakosti i pravde, donekle sličan vizionarskim ostvarenjima kakvi su *Herland* Charlotte Perkins Gilman ili *Sluškinjina priča* Margaret Atwood, premda nijednog trenutka ne stupa u jasnu i neposrednu intertekstualnu vezu s njima. Međutim, *Put u Birobidžan* u velikoj je mjeri varijacija hebrejskih mitskih motiva lutanja i potrage za domovinom, pošto u pikarski okvir smješta traganje za utopijom. Takav okvir podriva mitove patrijarhalne kulture jer, s jedne strane, pokazuje njihovu manipulativnost, a s druge zasniva parodijsko-utopijsku žensku perspektivu s nužnim elementima tajne i zavjere. Božanska figura u noveli Mirjana Novaković nema ime, jer religija koju propovijeda kao glavni zadatak pojedinca uspostavlja potragu za vlastitim imenom. Glavna junakinja i naratorica novele ne vodi nas samo kroz pripovijest o neuspjeloj revoluciji, nego i kroz proces samootkrivanja koji podrazumijeva prepoznavanje tiranije, odbacivanje nametnutih sustava vrijednosti i prihvaćanje novih vrijednosti nakon kratke krize identiteta. U nedovršenom romanu Judite Šalgo junaci, međutim, ne traže samo obećanu zemlju, nego strpljivo čekaju da se pojavi božanstvo koje će ih u toj potrazi predvoditi.

Hrvatskom jeziku prilagodila Dijana ČURKOVIĆ

LITERATURA

Bloom, Harold 1994. *The Western Canon: The Books and School of the Ages*. New York: Harcourt Brace.

Bloom, Harold 2002. *Genius: A Mosaic of One Hundred Exemplary Creative Minds*. New York: Warner Books.

Eagleton, Terry 1983. *Literary Theory: An Introduction*. Blackwell: Oxford.

Eisler, Riana 1987. *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*. Harper Collins.

Fromm, Erich 1951. *The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths*. Henry Holt & Co.

Loentz, Elizabeth 2007. *Let me Continue to Speak the Truth: Bertha Pappenheim as Author and Activist*, Cincinnati: Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion.

Novaković, Mirjana 1996. *Dunavski apokrif*. Novi Sad: Matica srpska.

Pike, Mark A. 2002. "The Canon in the Classroom: Student Experiences of Texts from Other Times". *Journal of Curriculum Studies*, 35(3): 355–370.

Read, Dona 1989. "Goddess Remembered". *National Film Board of Canada*. URL: https://www.nfb.ca/film/goddess_remembered. Pristup: 11. prosinca 2020.

Sagar, Keith 2001. "Venus and Adonis". *Keith Sagar, Literary Critic and Poet*. URL: <http://www.keithsagar.co.uk/downloads/shakespeare/02venus.pdf>. Pristup: 16. prosinca 2020.

Showalter, Elaine 1977. *A Literature of Their Own: British Women Novelists from Bronte to Lessing*. Princeton.

Šalgo, Judita 1997. *Put u Birobidžan*. Beograd: Stubovi kulture.

SUMMARY

FROM UTOPIA TO HERLAND: MATRIFOVAL VALUES AND VISIONS OF WOMEN'S FREEDOM IN THE CONTEMPORARY SERBIAN WRITING

In *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future* (1987), Riana Eisler asserts that the Neolithic societies used to follow a "partnership model" of civilization that rested on egalitarian and matrifocal values. However, over time, it gave way to the current "dominator model" that focuses on masculine ideals of superiority and dominance. It is her genuine belief that a historical transition from earlier idyllic to more aggressive cultures can be reversed in order for the matriarchal society to be constructed again in the future. This theoretical framework will be employed in the comparative analysis of two modern Serbian novels that seek a vision of feminist utopia at the end of the 20th century: Mirjana Novaković's *The Danube's Apocrypha* (1996) and Judita Šalgo's *A Voyage to Birobijan* (1997). Novaković's short novel describes an uprising threatening to overturn the social order in the near future and has a female narrator who shares with the reader the testimony concerning a secret community of women, which is "silently awaiting" its Goddess to appear. Šalgo's posthumous, unfinished novel partly reads as a proclamation of a new religious doctrine about the female Christ figure named Messiana and her ardent acolytes who spread the word about a hideaway which would serve to shelter the vulnerable and the endangered. Though the original intention of both Šalgo and Novaković was to support the destitute and unprotected women of the Balkans by creating the characters and the plots reminiscent of their plight, their writing turned into an unparalleled quest for the continent of the female, a very particular Utopia. The following analysis is also based on the analytical approaches of Bloom, Eagleton, Fromm, Loentz and Pike.

Key words: partnership model, dominator model, feminist utopia, *The Danube's Apocrypha*, *A Voyage to Birobijan*