

HISTORIJA KOJA MJERI I BROJI

MICHEL VOVELLE, REVOLUCIJA PROTIV CRKVE. OD RAZUMA DO NAJVIŠEG BIĆA, Izdavački centar Komunist — Grafički zavod Hrvatske, Beograd — Zagreb 1989, str. 206.

Dvjestogodišnjica velike avanture francuske nacije 1789—1799, približila je ne samo našoj stručnoj nego i široj intelektualnoj javnosti ime Michela Vovellea, historičara koji je velik dio svoga radnog života posvetio proučavanju različitih aspekata upravo tog povijesnog fenomena.

Kontakt s tim, upotrijebit ću zacijelo jedan od najskromnijih mogućih epiteta ako kažem vrsnim historičarem, omogućila je, između ostalih, i redakcija »Historijskog zbornika« objavivši u prošlom broju Vovelleov članak o stanju polemike oko interpretacije francuske revolucije. Pružajući nam priliku da steknemo barem približan uvid u različita viđenja činjenica koje su uveliko pripomogle ubrzanju procesa restrukturalizacije prije svega onodobnog evropskog svijeta, Vovelle, direktor Instituta za historiju francuske revolucije, pisao je u spomenutom prilogu uglavnom o drugima. Obaviješću o njegovom najnovijem, u nas netom prevedenom djelu, želim predstaviti isključivo njega kao historičara revolucije. Dakako, u mjeri u kojoj je to moguće uraditi na osnovi studije koja se bavi tek jednom revolucionarnom epizodom.

»Revolucija protiv crkve« tretira naime fenomen dekristijanizacije II. godine (1793/94). Riječ je, napominje autor, o svojevrsnoj avanturi koja nije imala budućnosti i koje se buržoazija ubrzo postidjela, poduzimajući štošta kako bi »sablazan« marginalizirala i tako je sklonila na sam rub vidokruga historije, što je uostalom pokušaj na koji historičar, suočavajući se s izvorima, relativno često može naići. No kako nastojanja te vrste mogu u najboljem slučaju postići samo djelomičan i vremenski ograničen uspjeh, tako je i pokušaj »zavjere šutnje« o dekristijanizaciji neslavno propao. Uočavajući je, historiografija je međutim dugo vremena teško s njom izlazila na kraj. Ukratko, tradicionalna i događajna kakva je svojedobno bila, ona antireligioznu kampanju iz II. godine niti je kao pojavu mogla zahvatiti u cijelosti niti joj je bila u stanju prići kao dijelu šire cjeline. S Vovelleovom knjigom u ruci može se dobro vidjeti da su njezini rezultati danas prihvatljivi tek na razini faktografije. Što se pak tiče interpretativnih pokušaja, a i njih je dakako bilo, oni se u najboljem slučaju samo parcijalno mogu uzeti u obzir. Razumije se, animozitet između »revizionističke« i »jacobinske« historiografije, još uvijek itekako aktualan, utisnuo je svoj pečat interpretaciji dekristijanizatorske kampanje koji je dodatno opteretio poku-

šaje njezina tumačenja. Od šezdesetih godina ovog stoljeća dalje, s vremenom već dobrano splasli interes za pokret u kojem su se, poslužimo se Vovelleovim riječima, isprepletale ljudske drame, snovi i smijeh, stao se iznova buditi. Ali na bitno drugačijoj osnovi. Pojava nove historije religije s jedne, te afirmacija historije mentaliteta s druge strane, stvorile su novi tip radoznalosti, koji je bio spreman kreirati nove metode i pristupe i pritom otkrivati stalno nove izvore.

Michel Vovelle postao je jedan od njegovih predstavnika. Između ostaloga, potvrdio je to i knjigom »Religion et Révolution, la déchristianisation de l'an II« (»Religija i revolucija, dekristijanizacija II. godine«), Paris 1976. Hachette. Za tu studiju sam Vovelle kaže da je u metodološkom smislu valja smatrati nekom vrstom pilot-istraživanja fenomena dekristijanizacije. Na temelju podataka sakupljenih iščitavanjem i analizom korespondencije, molbi, različitih izvještaja i pisama upućenih Konventu iz 21 departmana jugoistočne Francuske, on je pokušao fiksirati glavne elemente trodimenzionalne slike dekristijanizacije u vremenu i prostoru francuskog Jugoistoka. Predlažući na taj način pokušaj takvog pristupa dekristijanizaciji koji bi omogućio spoznaju njezina volumena bio je međutim svjestan ograničenosti odabranih izvora. Radilo se naime o tome da je izvor mogao garantirati samo odraz Francuske viđen iz perspektive revolucionarnog središta. No pretpostavio je nužnost proporcionalnosti između tokova informacija koje su stizale u Pariz i odraza koji je na osnovi njih tamo nastajao. Ohrabren rezultatom, Vovelle je odlučio isti postupak primijeniti na ukupni prostor Francuske. Produkt je pred nama. To je »Revolucija protiv crkve«.

Princip na kojem je nastala »Revolucija protiv crkve« mogao bi naime ostaviti dojam da Vovelle, preferirajući makrohistoriju, zanemaruje značenje mikrohistorije, a to nije točno. On itekako podvlači važnost monografskog istraživanja pojave na razini grada, općine ili regije. Smatra štoviše da je ono nezamjenjivo za spoznaju složenosti zbivanja u lokalnim prilikama. Uostalom, kazalo svjedoči o tome u kojoj se mjeri i sam služio tako nastalim rezultatima. No pri njihovu korištenju on je na oprezu; s pravom upozorava da monografije često »pate od kratkovidnosti« i da zato u značaj jedne globalne pojave kao što je dekristijanizacija može proniknuti samo makrohistorija. Mogućnost nijansiranja koja joj izmiče u tom je smislu čak olakšavajuća okolnost. To je dakle glavni razlog zbog kojega je Vovelle u »Revoluciji protiv crkve« stanovitu prednost dao upravo »historiji koja mjeri i broji«. Pogledajmo do kakvih ga je spoznaja dovela.

Argumentacija tvrdnje da revolucija u periodu 1789—1793. niti u teoriji niti u praksi nije išla protiv vjere i vjerovanja ne zahtijeva nikakav osobiti napor; ona se najčešće poziva na Deklaraciju o pravima čovjeka i građanina iz 1789. u kojoj se, između ostaloga, proklamira i vjerska sloboda, na nepostojanje tendencija za odvajanje crkve od države te na činjenicu da u brojnim narodnim žalbama iz prve faze revolucionarnog previranja nema ničeg istinski antireligioznog, unatoč tome što mase u njima nisu štedjele osudama crkve kao institucije. S druge strane, nije teško dokazati ni to da odnos revolucije i Crkve u spomenutom razdoblju nipošto nije bio prožet uzajamnim povjerenjem i uvažavanjem. Crkva je naime bila organizirana kao tipi-

čna feudalna institucija, a društvo koje se pravno utemeljilo u kolovozu 1789. moglo se u zbilji realizirati samo korjenitom reformom svih ustanova *Ancien Régime*a. Pitanje crkvene reforme bilo je dakle samo pitanje vremena. Nacionalizacija crkvenih posjeda, raspuštanje u narodu omraženih samostanskih redova, kao i obaveza predaje dragocjenosti koje nisu nužne za dostojanstveno obavljanje vjerskih obreda na korištenje naciji nisu kod francuskog svećenstva mogle održati iluzije o tome da će Crkva u ostalom ostati nedirnuti, naprotiv. Polazeći od toga Vovelle nalazi da se jedno od ključnih žarišta budućeg obračuna na liniji revolucija — religija razvilo upravo iz sve otvorenijeg suprotstavljanja revolucije i Crkve. U početku vrlo diskretna, ali zato ne i manje značajna prisutnost ideja koje su anticipirale oblikovanje kulta Razuma doprinosilo je tome da se zapretna vatra postupno razgori. Ulje je međutim prosuto u trenutku kada je donesena odluka da se na osnovi Građanskog ustava svećenstva, izglasanog sredinom 1790, stvori nacionalna crkva. Pokazalo se naime da je pritisku vlasti spreman popustiti samo jedan dio hijerarhije; drugi dio odlučno se protivio polaganju zakletve. Unutar katoličke hijerarhije došlo je do rascjepa. Pokušaj da se ona u obliku nacionalne crkve u cijelosti integrira u modernu naciju kao društvenu zajednicu prema tome je propao. Riječ je, smatra Vovelle, o »strukturirajućem događaju«, koji je potvrdio postojanje dviju Francuske, revolucionarne i kontrarevolucionarne, Francuske koja odbija i Francuske koja prihvaća vrijednosni sustav novog poretka. Ukratko, bio je to klasični primjer sukoba »starog« i »novog«. Hod revolucije samo ga je zaoštravao i širio.

Naime, sve do sredine 1793. dio »jakobinske« Francuske još je bio sklon vjerovati da će se dio klera organiziran u konstitucionalnu crkvu s uspjehom uklopiti u društvo u kojem su Sloboda, Jednakost i Bratstvo smatrani prioritetnim vrijednostima. Manifestacije narodnog antiklerikalizma u ljeto i u jesen 1792. bile su lokalnog značaja i usmjerene samo protiv onog dijela svećenstva koji je ostao izvan konstitucionalne crkve. Međutim, federalistička kriza ljeti 1793, koja je u očima revolucionarne Francuske teško kompromitirala konstitucionalno svećenstvo, raspršila je vjeru u postojanje »dobrog« svećenika — patriota. Bilo kakav kompromis s Crkvom jakobincima i sankilotima sada se činio nemoguć, štoviše, štetan za revoluciju. A od neprijateljstva prema Crkvi do obračuna s katolicizmom kao smislom i biti njezina postojanja put ne samo da je bio kratak nego je bio i logičan, upozorava Vovelle. Sukob s »fanatizmom« lebdio je u zraku. No autor naglašava da je njegova žestina prvenstveno bila uvjetovana činjenicom da je u međuvremenu u svijesti širokih slojeva društva došlo do bitne promjene predodžaba o svećenstvu a preko njih i do promjene odnosa prema religiji i religioznosti. Valja naime neprestano imati na umu da je dekristijanizacija iz 1793/94. bila akcija čiji je odjek zaista bio masovan.

Ispitujući ikonografiju na temu triju staleža Vovelle je zaključio da od 1789. u francuskom društvu ubrzano raste osjećaj neprijateljstva prema svećenstvu, što je osobito naglašeno poslije 1791, kada se u brojnim prikazima svećenik sve učestalije poistovjećuje s aristokratom, dakle s neprijateljem. Samim tim i religija, tj. katolicizam u svijesti masa polako počinje

poprimati značenje kontrarevolucionarne pojave. Na toj osnovi Vovelle dekristijanizatorsku kampanju tumači kao izraz opisane promjene mentaliteta. Ukratko, misli da je antireligiozni pokret iz II. godine samo »dogadaž« koji je sastavni dio kontinuiranog, složenog, ali na prvi pogled teško uočljivog procesa dekristijanizacije koji je francusko društvo zahvatio mnogo prije početka revolucionarnih zbivanja.

Pokret protiv religije nije jedini potres koji je uzdrmao revolucionarnu Francusku, ali je kao pojava bio kudikamo složeniji od ostalih, seljačkog Velikog Straha iz 1789. naprimjer, smatra autor. Kao glavne dokaze njegove složenosti on navodi činjenicu da je riječ o pokretu koji nije imao neku svoju opću parolu i koji se nije, s obzirom na to da je velikim svojim dijelom tekao spontano, odvijao ni po kakvom, makar i grubo, zacrtanom planu. No najvažnije je da dekristijanizatorska kampanja u sadržajnom pogledu pokazuje izrazitu heterogenost. Pojam »dekristijanizacija« objedinjuje u konkretnom slučaju niz različitih, međusobno često kontradiktornih akcija: od predaje srebra i zvana na upotrebu naciji koja ratuje, uništavanja crkava i relikvija preko nasilnog ili pod pritiskom izvršenog odricanja svećenstva od zvanja i njihove isto tako vrlo često prisilne ženidbe sve do svetkovina naglašeno svjetovnog karaktera i ostalih vrsta manifestacija kojima je cilj afirmacija onih kultova koji su propagirali vrijednosni sustav stvoren revolucijom. Prema tome, bio je to pokret koji je razarajući stvarao, pokret koji je bivajući »za« istodobno bivao »protiv«.

Osim što nije bila monolitna s obzirom na sadržaj, dekristijanizacija iz II. godine nije bila ni pojava jedinstvena u prostornom, odnosno u vremenskom smislu. Karte što ih je Vovelle izradio prvenstveno na temelju obavijesti iz objavljenih dokumenata »Parlamentarnih arhiva« pokazuju dođuše da je akcija tekla na cijelom francuskom prostoru, ali govore i o tome da su dijelovi toga prostora vrlo različito reagirali na pokušaj obračuna s katolicizmom. I to ne samo s obzirom na akciju kao cjelinu nego i s obzirom na sve njezine relevantne elemente. Unatoč tome, vrlo je precizno definirao prostor na kojem je dekristijanizacija bila najsnažnija: to su sjeverna i centralna Francuska koja uključuje oblast oko Pariza i dio doline Rone.

Što se pak tiče kretanja kampanje u vremenu, Vovelle konstatira da je ona pokrivala vremenski raspon od gotovo pune godine dana, ali da je njezina glavnina bila koncentrirana na period od ukupno šest mjeseci; od brumairea do germinala, tj. od listopada/studenog 1793. do ožujka/travnja 1794. s kulminacijom u brumaireu i frimaircu, tj. listopadu/studenom i studenom/prosincu 1793, odnosno u pluvioseu i ventoseu, tj. siječnju/veljači i veljači/ožujku 1794. Dakako, to je samo opći tok. Od pokrajine do pokrajine on se razlikuje. Unatoč tome, možemo mu vjerovati, tj. možemo ga prihvatiti s velikom sigurnošću jer ga potvrđuje kronologija svih ključnih manifestacija dekristijanizacije koju je Vovelle također utvrdio.

No kad je riječ o širenju akcije, onda je svakako važno napomenuti i to da se ona javila najprije u unutrašnjosti, da bi se tek potom, ali vrlo brzo, prenijela i u središte, u Pariz i okolne općine. Ne manje bitno je dodati i to da dekristijanizacija, neovisno o tome što je u pojedinim poslanicama Konventa u misijama u unutrašnjosti našla ne samo pristalice nego i vrlo aktiv-

ne poticatelje, u organima revolucionarne vlasti naišla najprije na iznenađenje a ubrzo potom i na odsutnost svake konkretne podrške, što je svakako bio znak neodobravanja. Istini za volju, ono je u početku bilo izraženije u Komitetu javnog spasa nego u Konventu za koji se ne bi moglo reći da u prvo vrijeme nije gajio stanovitu simpatiju za akcije što su ih dekristijanizatori poduzimali na terenu. Ostaje međutim činjenica da u vrijeme trajanja kampanje nije donio nijednu mjeru koja bi izravno bila u funkciji dekristijanizacije, sluteći zacijelo da je riječ o pojavi koja, kako je to od početka tvrdio Komitet javnog spasa na čelu s Robespierreom, revoluciji može nanijeti više štete nego koristi. Istaknuo sam međutim da je Vovelle naglasio da se, kad je riječ o dekristijanizaciji 1793/94, radi o pojavi dvojne prirode, tj. da je to bila i akcija stvaranja »novog«. To »novo« odnosilo se prije svega na kult Razuma, kako Vovelle naziva cjelinu koja zapravo obuhvaća niz revolucionarnih kultova koji su bili u funkciji afirmacije republike odnosno novog režima. Budući da je kult Razuma sastavni dio dekristijanizacije, to se revolucionarna vlast ipak ne može sasvim osloboditi odgovornosti sudjelovanja u akciji. Ona naime od samog početka kampanje potiče svetkovine koje učvršćuju i kult Razuma i ostale revolucionarne kultove. To je proces za koji autor konstatira da se širio iz Pariza prema unutrašnjosti, odvijajući se u stalno uzlaznoj liniji od brumairea, tj. od listopada/studenog 1793. do germinala, tj. do ožujka/travnja 1794, kada Razum trijumfira, da bi zatim polako stao silaziti sa scene, prepuštajući mjesto Najvišem Biću čiji je kult država nametnula u florealu, tj. u travnju/svibnju 1794. Razumije se, rečeno predstavlja samo opću sliku pohoda Razuma po Francuskoj.

Nakon što je ustanovio sve tri dimenzije koje daju volumen dekristijanizacije kao pojave na razini Francuske — vremensku, prostornu i sadržajnu — Vovelle se, ne mijenjajući metodu, detaljno bavi svim akcijama koje su bile njezin sastavni dio. U tom kontekstu on je, osim već spomenutoj kampanji za predaju zvona i crkvenih dragocjenosti, u prvom redu različitih predmeta izrađenih od srebra, koja je vrlo često bila praćena akcijom zatvaranja crkava, pažnju posvetio i pojavi promjene imena mjesta. Iako se osnovni smisao preimenovanja, iniciranog od vlasti neposredno uoči početka pojave dekristijanizacije, sastojao prvenstveno u tome da se i na taj način izbriše uspomena na *Ancien Régime* sadržana u toponimima, ono je u praksi nerijetko poprimalo značenje sekularizacije prostora pa ga je stoga djelomice također moguće razumjeti kao svojevrsnu manifestaciju raskida s religijom. U vremenskom smislu, bila je to relativno kratkotrajna akcija; njezina se glavnina uglavnom poklapa s prvim valom dekristijanizacije (brumaire i frimaire, tj. listopad/studen i studeni/prosinac 1793). Premda provedena na brzinu, ona je rezultirala time da je ukupno nešto više od 8% francuskih općina dobilo novi naziv. Po departmanu taj se postotak, s nekim izuzecima, kretao između 0 i 7,5%, što, uzimajući u obzir svih 86 departmana, u prosjeku iznosi oko 2%. Na osnovi rječnika revolucionarnih naziva francuskih komuna, Vovelle je također utvrdio da je revolucionarna toponimija izrazito preferirala građanske epitete. Imena mučenika Slobode i imena ličnosti i gradova iz antike u tom su pogledu imala drugorazrednu vrijednost. Uzimajući u obzir i podatke koje je pronašao u dokumentacijama

po departmanima, a što se odnosi gotovo na polovinu francuskog teritorija, Vovelle je ustanovio i to da je promjena imena mjesta u različitim dijelovima zemlje imala različite ciljeve: ponegdje se ona rukovala gotovo isključivo težnjom za posvjetovljenjem prostora, dok je drugdje do promjene došlo prvenstveno zato da bi se ispunila očekivanja vlasti, dakle iz sasvim formalnih razloga. Bilo je međutim krajeva u kojima novi nazivi upućuju na snažan revolucionarni angažman stanovništva. To je slučaj s okolicom Pariza, što je zacijelo bilo uvjetovano blizinom centara vlasti. S druge strane, moguće je prepoznati i zone izrazitog odbijanja; Bretanja, Akvitanija i sjeveroistočni dio zemlje primjerice.

I zatvaranje crkava i predaja srebra i promjena naziva mjesta bili su prilično tihi vidovi dekristijanizacije. Osim toga, dva posljednja mogla su se koliko-toliko opravdavati mjerama propisanim od vlasti. No za njih, ikonoklastija i lomače koje su uz burna odobravanja prisutnih gutale najrazličitije »instrumente fanatizma«, od križeva na grobljima preko kipova madone i ostalih svetaca sve do ispovjedaonica i knjiga teološkog sadržaja, spadaju u manifestacije koje su dekristijanizatorskoj kampanji iz II. godine osigurale obilježja spektakla *par excellence*. Upravo zahvaljujući uništavanju predmeta vezanih uz vjeru i vjerske obrede dekristijanizacija je, napominje autor, u kolektivnoj uspomeni ostala zabilježena kao čin najtežeg svetogrđa. Teško je međutim preciznije ustanoviti koliko je to zaista bila omiljena demonstracija raskida s katolicizmom. Vovelle naime ističe da je vlast, oštro joj se protiveći, sasvim sigurno prikrivala obavijesti o zbivanjima te vrste. S druge strane, nosioci akcije na terenu, znajući da se vlasti protive, često su propuštale poslati informacije u Pariz. Valja naime uzeti u obzir činjenicu koju Vovelle stalno ponavlja i zbog koje je u krajnjoj liniji napisana ova studija: dekristijanizacija u unutrašnjosti imala je svoju vlastitu dinamiku, nezavisnu od politike vladajućih faktora.

Međutim pouzdano se da zaključiti da je taj oblik prekida s religioznošću karakterističan za prvi nalet kampanje. Gotovo 50% ikonoklastije i auto-dafea odnosi se na razdoblje brumairea, frimairea i nivôsea, dakle na razdoblje od kraja listopada 1793. do otprilike sredine siječnja 1794, što je dakako samo opći vremenski tok. Prostorno uzev, akcija pod parolom »spaliti idol« bila je česta u Normandiji, Pikardiji i Šampanji, a odatle se širila na jug sve do Vandeje. Burgonja, Lionska oblast i dolina Rone sve do Mediterana također su bila područja koja je nipošto nisu izbjegavala. Ostali dijelovi Francuske nisu bili posebno oduševljeni tim oblikom iskaza svojih promijenjenih shvaćanja.

Vovelle međutim zasigurno ne bi bio smatran jednim od prvaka francuske historiografije da je sklon fenomene što ih istražuje tumačiti odveć jednostavno. Kod njega se naime tako često javlja ono »da, ali«, karakteristično za senzibilitet istaknutih tragalaca za prošlom zbiljom. Bilo je svakako moguće odabrati i neki drugi primjer koji to ilustrira, no odlučio sam se upravo za njegovu interpretaciju ikonoklastije. Naime, koliko god da inzistira na tome da je riječ o pojavi koja je bila strogo u funkciji obračuna s katolicizmom, Vovelle ne propušta zapaziti da ju je istodobno moguće razumjeti i kao svojevrsnu »liturgiju obnavljanja«, kao gestu kojom masa

koja sudjeluje na simboličan naćin izražava pobjedu »novog«, između ostaloga i nove svijesti, lišene osjećaja krivnje koji je tako duboko utkan u tradicionalni katolićki moral, odnosno svijesti u kojoj više nije prisutan strah pred kaznom koju za učinjeno djelo izriće Providnost. S druge strane, vidi u ikonoklastiji i vid protivljenja raskoši Katolićke crkve.

Posebna poglavlja »Revolucije protiv crkve« odnose se na dvije pojave koje, prema autorovom mišljenju, svakako predstavljaju najžešći vid dekristijanizacije. To su poglavlja koja govore o odricanju svećenstva od zvanja, odnosno o oženjenim svećenicima.

Što se tiće broja svećenika koji su se odrekli zvanja Vovelle smatra da se sa sigurnošću može govoriti o grupi od 18 500 do otprilike 20 000 »otpadnika«, što bi, prema podacima o broju svećenika iz 1790. iznosilo približno 1/6. Smatra međutim da je taj broj bio veći s obzirom na činjenicu da se u periodu između 1790. i 1793. broj svećenika u Francuskoj smanjio. U svakom slučaju, ćini se da je francusko katolićko svećenstvo odricanjem od zvanja u toku 1793/94. izgubilo otprilike 1/3 župnika, 1/8 kapelana, 1/8 svjetovnog svećenstva koje nije bilo na dužnosti u župama i 1/10 redovnika. Prema tome, pritisak nije u jednakoj mjeri pogađao sve kategorije svećenstva. Kler po župama bio je izloženiji udaru od svećenstva koje je bilo na nekim drugim funkcijama.

Sociološki portret grupe svećenika koja se odrekla zvanja pokazuje da se uglavnom radilo o svećenicima prosjećne starosti između 45 i 50 godina (župnici), odnosno između 30 i 35 godina (kapelani). Uspoređujući zatim podatke o grupi svećenika koji su se odrekli zvanja s podacima o grupi svećenika konstitucionalista Vovelle nalazi da među njima ima sličnosti. Misli međutim da na osnovi toga nije moguće tvrditi da je ovaj vid dekristijanizacije bio usmjeren isključivo na pripadnike nacionalne crkve. Iako je konstitucionalno svećenstvo svakako bilo najizloženije pritisku, ono je, računa Vovelle, ipak uspjeło u svojim redovima zadržati otprilike 46% župnika i 69% kapelana. Ipak, gotovo 3/4 od ukupnog broja svećenstva koje se odreklo zvanja pripadalo je konstitucionalnoj crkvi!

U nekoliko velikih valova, raspoređenih u razdoblje od šest mjeseci, s vrhuncem u brumaireu i frimaireu (listopad/studeni i studeni/prosinac 1793) kampanja odricanja prekrila je prostor cijele Francuske. Karta svećenstva koje se odreklo zvanja uglavnom se poklapa s onom koja daje prostornu sliku dekristijanizacije kao cjeline. Međutim, da bi dao što precizniju sliku, Vovelle je na osnovi usporedbe broja svećenika koji su se odrekli zvanja s podacima o broju svećenika po župama iz 1790. utvrdio intenzitet akcije po departmanima. Rezultat do kojega je došao je ovakav: u 20-ak departmana zvanje je napustilo više od 40% svećenstva; u 16 departmana taj je postotak nešto niži i iznosi između 20 i 40%; u 18 departmana kreće se između 9 i 20%, dok je u ostalima bio ispod 8%.

S obzirom na podatak da je konstitucionalna crkva u toku kampanje izgubila oko 75% svoga svećenstva moglo bi se zaključiti da je taj vid dekristijanizacije bio najizraženiji u onim regijama u kojima je najviše svećenika konstitucionalista. Vovelle međutim konstatira da je to samo djelomićno

doista tako; upozorava naime da je u područjima intenzivne dekristijanizacije, u otprilike 12-ak departmana, prije svega u onima u kojima se nalaze velike urbane jezgre (Pariz, Lyon i Marseille), ali i u dijelu departmana centralne Francuske, broj svećenika koji su se odrekli zvanja premašivao broj konstitucionalnog svećenstva, što samo potvrđuje konstataciju da akcija odricanja nije bila namijenjena isključivo kleru nacionalne crkve. S druge strane, kalendar odricanja po pokrajinama, oko kojega se također potrudio, omogućio je Vovelleu da iznova potkrijepi tvrdnju da je antireligiozni pokret iz II. godine istodobno bio i nametnut i spontan. Podaci o tome da je u pojedinim mjestima bilo kolektivnih odricanja, izvršenih samo u jednom jedinom danu nesumnjivo su svjedočanstvo o tome da je kampanja tamo tekla pod snažnim pritiskom prisutnih poslanika. Nasuprot tome, postoje i obavijesti o tome da je ponegdje akcija bila sasvim spontana. Posvuda je naime bilo svećenika, a na Jugu i Jugoistoku čak relativno mnogo, koji su iz različitih razloga objeručke prihvatili šansu da se oslobode mantije. Izjave svećenika koji su napustili zvanje, a iz kojih Vovelle nastoji izvući tragove osjećaja svećenstva u trenutku odricanja odnosno obavijesti o vrijednosnim stavovima koje su toga časa zastupali, pokazuju naime da je uz osobne razloge, od kojih na prvom mjestu svakako valja navesti nesklonost za svećenički poziv, kao motiv odricanja vrlo često isticana želja da se aktivno sudjeluje u izgradnji budućnosti nacije, spremnost da se njezinim interesima podrede individualni interesi i slično. Karakteristična u tom smislu je svakako izjava jednog župnika koji je kao obrazloženje za svoje istupanje iz crkve naveo žudnju da se baci u zagrljaj društvu!

Odricanje od zvanja bilo je usko vezano s pojavom svećeničkih brakova. Preciznije, s njihovom masovnom pojavom. Svećenički brakovi nisu naime nepoznati ni prije ni poslije 1793/94. U vezi s tim zanimljivo je i pažnje vrijedno autorovo mišljenje da je dobar dio svećeničkih brakova iz perioda 1790—1793. zapravo posljedica na početku revolucije prilično aktualne ideje o tome da se svećenstvo ženidbom integrira u društvo, u naciju. Dakako, Vovellea ipak prvenstveno zanimaju brakovi sklopljeni 1793/94. Prema njegovoj računici, bilo ih je otprilike 6 000, u prosjeku 35 po departmanu. Određene razlike između karte koja nam omogućava uvid u prostorni raspored svećeničkih brakova i karte odricanja po departmanima proizlaze iz činjenice da oženjeno svećenstvo nije samo podgrupa svećenstva koje je napustilo zvanje. To potvrđuje i sociološki portret grupe oženjenog svećenstva koji pokazuje da su redovnici i svećenici koji nisu služili u župama mnogo radije ulazili u bračne veze od svojih kolega župnika odnosno kapelana. Uz ostalo, on govori i o tome da je brak sklapalo svećenstvo koje je u prosjeku bilo mlađe od onog koje se odreklo zvanja. Radilo se o ljudima životne dobi između 20 i 30, odnosno 30 i 40 godina, ovisno o pojedinim dijelovima zemlje.

Što se tiče politike sklapanja svećeničkih brakova Vovelle konstatira da je ona bila prisutna kako u onim oblastima u kojima nije bilo mnogo svećenika konstitucionalista tako i u onima u kojima ih je bilo. Osim toga, nalazi da je velik broj brakova sklopljen i u područjima u kojima nije bilo mnogo odricanja od zvanja. Na toj osnovi pretpostavlja da su svećenički

brakovi u znatnoj mjeri posljedica pritiska samovoljnih poslanika kojima očito nije bilo dovoljno samo prisiliti svećenstvo da se odrekne svog poziva; uspjeh obračuna s hijerarhijom oni su željeli dokazati brojem svećeničkih brakova, smatrajući zacijelo da isključivo kršenje celibata kao jednog od temeljnih principa organizacije Katoličke crkve može katolicizmu zadati smrtni udarac. Razumije se, nisu svi tako mislili. Na svoj način o tome govore i podaci o oblastima u kojima je bio velik broj članova nacionalne crkve i u kojima je stoga došlo do razmjerno velikog broja odricanja, ali u kojima je sklopljeno vrlo malo brakova.

Zahvaljujući velikom broju izvora obavijesti o svećenicima koji su sklopili brak Vovelle je pokušao dati skicu kolektivne historije njihovih života. Iz mnoštva zanimljivih podataka koje bismo iz nje mogli izlučiti, a koji se prije svega odnose na razloge odabira svećeničkog poziva i kasnijeg stava prema njemu te na karakter bračnih zajednica, za ovu priliku zasigurno je najvažnije izdvojiti autorovu konstataciju da je tek manjina oženjenog svećenstva izjavila da ne bi imala ništa protiv toga da ponovno služi u »Vinogradu Gospodnjem«. Velika većina je naprotiv zahtijevala priznanje braka, što nije isključivalo želju za pomirenjem s Crkvom. Bili su prema tome odlučni da ustraju u svom sadašnjem statusu. Tu odlučnost možda ništa tako dobro ne može ilustrirati kao izjava jednog od njih. Riječ je o Jeanu Renouxu koji kaže da se od svećeničkog poziva toliko udaljio »da bi prije želio smrt nego da se u nj vrati, da neće ostaviti svoje svjetovno odijelo, svoju frizuru 's repom' i da se neće uzdržavati od braka«.

Nosioci dekrizacijacije računali su s tim da će istiskivanjem katolicizma ne samo s društvene scene nego i iz svijesti francuskih masa dobiti prostor koji će ispuniti kult Razuma i ostali kultovi koji su uz njega bili vezani, odnosno koje je on podrazumijevao, u prvom redu građanski kult i kult mučenika Slobode. Ispražnjeno mjesto nije međutim dugo smjelo ostati prazno pa se zato smjena tradicionalnih vrijednosti, koje je simbolizirao katolicizam, i novih, zastupanih revolucionarnim kultovima, morala izvoditi relativno brzo, nerijetko gotovo istodobno. Prateći detaljno kretanje novouspostavljenih kultova u prostoru i vremenu revolucionarne Francuske Vovellea je posebno zanimalo pitanje o tome kako su mase doživljavale Razum. U vezi s tim najvažnije je zasigurno istaknuti njegovu konstataciju da je Razum u svijesti širokih slojeva izuzetno često doživljavan kao emanacija Najvišeg Bića. Međutim, utvrdio je da afirmaciji Najvišeg Bića nije doprinio jedino kult Razuma nego i kult živih prvaka revolucije koji se razvio iz kulta mučenika Slobode. U pismima koja su stizala Konventu, a u kojima se izražava oduševljenje za pojedine ličnosti revolucije, često se može naći na svjedočanstvo o tome da su ih mase smatrale izaslanicima Providnosti. Vovelle ipak ne misli da je to dovoljno za objašnjenje relativno brzog prihvatanja kulta Najvišeg Bića, što je, ako tako možemo reći, službeno označilo kraj dekrizacijatorske kampanje. Misli naime da znatan dio svog uspjeha Najviše Biće itekako ima zahvaliti prilično izraženom komforizmu.

Posljednja poglavlja »Revolucije protiv crkve« problematiziraju pitanja nosilaca dekrizacijacije i otpora što ih je ona izazvala. Upozoravajući na

potpunu neopravdanost pokušaja da se poslanici koji su u vrijeme kampanje boravili u unutrašnjosti prikažu kao njezini isključivi nosioci, Vovelle temeljito ispituje ulogu ostalih faktora i nalazi da su, osim revolucionarne armije, u njoj izuzetno aktivni bili i lokalni činici, tj. okružne, departmanske i općinske vlasti te brojna narodna društva. Uloga navedenih činilaca mijenjala se s obzirom na mjesto i na vrijeme trajanja pojave, no Vovelle smatra da je dokazao da su u početku dekristijanizacije svi oni sudjelovali s podjednakom snagom. No već u frimaireu (studeni/prosinac 1793) štafetu su preuzele općinske vlasti, osobito u sjevernoj Francuskoj. Njihova uloga ostaje dominantna sve do germinala (ožujak/travanj 1794) kada na čelo akcije staju narodna društva, osobito efikasna u južnim dijelovima zemlje. Istodobno je ojačala i uloga lokalne administracije, departmanskih i okružnih vlasti. Naposljetku, Vovelle identificira i ličnosti koje su vodile kampanju u pojedinim regijama. Bili su to pomoćnici poslanika, različiti revolucionarni komesari, bivši svećenici, glumci, novinari i ostali pripadnici slobodnih profesija. Predstavnici najširih slojeva bili su zastupljeni samo iznimno. Tek tu i tamo moguće je naići na malog obrtnika ili trgovca, a još rjeđe na seljaka. To međutim nipošto ne znači da seljaštvo nije sudjelovalo u kampanji; ono je, sudeći prema Vovelleovim podacima, itekako bilo angažirano oko njezina gušenja.

Činjenica da se upravo seljaštvo javlja kao glavni nosilac otpora dekristijanizaciji ne bi nas, misli autor, trebala posebno začuditi; valja naime imati na umu to da su u širenju protuvjerskog pokreta izuzetno značenje imali gradovi, a prema svemu što je dolazilo iz grada francuski seljak bio je, ako već ne otvoreno neprijateljski nastrojen, a ono duboko i tvrdoglavo sumnjičav. Pogrešno bi međutim bilo iz toga izvući zaključak kako je on stao u obranu Crkve i Vjere prije svega zato što je u katolicizmu nalazio smisao postojanja i življenja. Vovelle naime prihvaća mišljenje da seljačke mase zapravo i nisu bile temeljito kristijanizirane, što argumentira činjenicom da dekristijanizacija niti u jednom dijelu zemlje nije prouzročila rat protiv revolucije ili barem neku oružanu akciju širih razmjera. Stoga se čini da je opravdano pretpostaviti da je otpor seljaštva prvenstveno bio uvjetovan time što su zatvaranje crkava i uopće raskid s vjerovanjem zadirali u ritual njegove svakodnevice, mijenjajući tradicionalne oblike i norme ponašanja u smjeru u kojem on to nije želio. Karakterističan u tom smislu je opis praznovanja dekada koji je trebao zamijeniti svetkovanje nedjelje: crkve su zatvorene i tako žene više nemaju priliku za sastajanje i »poštenu rekreaciju«, obitelji iz udaljenih mjesta, koje su se prije sastajale u crkvi, ne nalaze više razloga za dugotrajno pješaćenje budući da se mise više ne održavaju i tako se obiteljske komunikacije prekidaју, mladići gube priliku za susrete s djevojkama itd. Opisane promjene zacijelo su najteže padale upravo ženskom dijelu populacije. Zato izvori vrlo često ističu da su upravo žene tvrdokorni branitelji »fanatizma«. No ima u tome i želje da se otpor feminizira i tako prikaže manje značajnim. Zanimljivo je i to da se kao nosioci otpora rjeđe navode svećenici, odnosno da otpor nije karakterističan samo za buduće »obraćenike« već i za one koji su već bili »obraćeni«.

Što se oblika otpora tiče, oni su različiti; bilo je i glasnog bunta i otvorene agresije, no prevladavao je pasivni otpor koji se manifestirao bilo kao jagma za materijalnim simbolima vjere bilo u pojavi marginalne odnosno pučke religioznosti. Žarišta otpora i nemira bila su dakako najjača tamo gdje su i oblici dekristijanizacije bili najžešći, no bilo je i iznimaka, na prostoru Sjeveroistoka i Zapada naprimjer.

Neuspjeh dekristijanizacije nije međutim isključivo posljedica otpora, odnosno činjenice da su vlasti, pozivajući se na njega, kampanju uspjele obuzdati proglašivši je golemom opasnošću za revoluciju. Tome su u određenoj mjeri pridonijeli i prostor i reljef, broj urbanih cjelina u konkretnom prostoru i najposlije različiti mentaliteti odnosno vrlo različiti stavovi stanovništva prema revoluciji odnosno prema religiji. Svi ti faktori imali su naime znatnu ulogu pri njezinom širenju oduosno u nemogućnosti njezinog ravnomjernog širenja.

Što je zapravo bila dekristijanizacija iz II. godine? U svakom slučaju bio je to jedan od najvećih revolucionarnih događaja, odgovara Vovelle, dodajući odmah kako je riječ o epizodi koja i u vjerskom i u političkom pogledu predstavlja prekretnicu, zaokret u kolektivnoj svijesti Francuske.

S vjerskog aspekta gledano, ona je u zonama u kojima je bila najizraženija, otvorila proces opadanja vjernika i tako stvorila podlogu druge dugoročne dekristijanizacije, od 19. stoljeća pa sve do danas. Sama je, ponovno podvlači Vovelle, bila erupтивni izraz prve.

U političkom pogledu, dekristijanizacija ima značenje katalizatora rascjepa među stanovništvom na ono koje pruža otpor i na ono koje prihvaća, što je bilo od izuzetne važnosti za buduća kolektivna opredjeljenja. U tom smislu ona je pomogla rađanju »jakobinske«, odnosno kontrarevolucionarne klerikalne Francuske. Moguće ju je dakle razumjeti i kao izraz snažne politizacije masa koje se odvijalo preko nečega što im je bilo blisko — preko crkve i religije.

Ovim izvještajem želio sam potaknuti čitaoca da i sam potraži užitak u čitanju Vovelleove izvanredne studije, a možda i poticaj za istraživanje historije mentaliteta.

MEDITERAN U HISTORIJI »DUGOG TRAJANJA«*

»Naše teme«, Časopis za društvena pitanja, God. XXXIII, br. 5, Zagreb 1989. (»Naša tema«, »Okrugli stol«: Mediteran, str. 979—1096).

Historičari kojima je stalo do napretka discipline kojom se bave već su bezbroj puta ponovili konstataciju kako se na razvoj hrvatske i uopće jugo-

* O F. Braudelu vidi i priloge M. Gross: Brodelijanski svijet, HZ 1986, 253—261, i Identitet Francuske, HZ 1987, 385—395.

slavenske historiografije negativno odražava kronični nedostatak aktualnih informacija o suvremenim kretanjima u inozemnim historiografijama. Razumljivo je zbog čega svaki korak koji ide za tim da se opisano stanje koliko-toliko ublaži u njih nužno izaziva i pažnju i želju za odavanjem priznanja onima koji se s vremena na vrijeme, ne obazirući se pritom na brojne poteškoće, odlučuju na to da ga poduzmu.

U konkretnom slučaju priznanje za akciju te vrste svakako valja uputiti redakciji »Naših tema« koja je u najnovijem broju centralnu rubriku časopisa rezervirala prije svega za pokojnoga Fernanda Braudela i djelić njegova mediteranskog svijeta kao paradigmu jedne historije koja je od pedesetih godina naovamo na različite načine uznemiravala svijesti (ali i savjesti!) brojnih historičara širom svijeta i koja je u krajnjoj liniji ne samo u Francuskoj nego i drugdje bitno pridonijela pojavi historije koju danas uobičajeno obilježavamo epitetom »nova«. Prijevodu prvog dijela prvog poglavlja Braudelovog »Mediterana i mediteranskog svijeta u epohi Filipa II« (urađenom prema šestom izdanju, Armand Colin, Paris 1985) Drago Roksandić i Petar Strpić dodali su i prijevod triju članaka koji problematiziraju shvaćanje povijesti što ga je Braudel afirmirao svojim »Mediteranom« danas već daleke 1949, kao i prijevod za ovu priliku tek neznatno skraćene diskusije što je u okviru simpozija posvećenog Braudelu i problemima koje je u svojim djelima razrađivao održana 1985. u Châteauevallonu neposredno prije njegove smrti, a u okviru koje je bilo riječi o recepciji koncepcije historije realizirane u »Mediteranu« u historiografiji danas.

Pokušajmo dakle kroz priloge što su ih »Naše teme« izabrale baciti pogled na taj Mediteran s aspekta historije »dugog trajanja«.

Predlažem da se ponajprije zaustavimo na Braudelovu tekstu koji je objavljen pod naslovom »Mediteran i mediteranski svijet« (979—1038). Prvo valja skrenuti čitaocu pažnju na podnaslov: »Poluotoci: planine, visoravni, nizine«. Te četiri riječi ne samo da otkrivaju njegov sadržaj odnosno ključnu ideju koncepcije »Mediterana« kao cjeline, nego odražavaju osnovni, mogli bismo štoviše reći i polazni postulat braudelovskog promišljanja povijesti kao totaliteta prošle zbilje a onda i historije kao znanosti o njemu. On glasi: povijest je ponajprije geografija! Tu geografsku povijest izražava Braudelov »Mediteran« kao njezino remek-djelo. To je historija »dugog trajanja« ili, kako ju je njezin autor ponekad duhovito znao nazivati, historija »sa gledišta dragoga Boga«! Zanemarujući svjesno geografske razlike između pet poluotoka koji okružuju »unutrašnje more«, Braudel inzistira na analogiji njihove građe, u prvom redu na analogiji njihova reljefa. Nastoji ih naime promatrati kao jedinstvenu strukturu koju tvore tri osnovna elementa: goleme planine, nekoliko velikih visoravni i otprilike desetak što većih što manjih nizina. Svaki od navedenih elemenata na sebi je svojstven način diktirao dugotrajne povijesne procese koji su međusobno usporidivi i koji kao takvi predstavljaju za Braudela cjelinu jedinstvenu u svojoj različitosti — historiju mediteranskog svijeta. Drugim riječima, Braudel najprije konstruira prostornu a zatim, na osnovi već spomenutog principa »povijest je geografija«, uspostavlja i povijesnu cjelokupnost mediteranskog svijeta što je tvore oni spori vremenski ritmovi koje će kratko nakon što je njegov

»Mediteran« bio publiciran nazvati »dugim trajanjem«. Vratimo se međutim sadržaju prezentiranog ulomka.

Njegov prvi dio posvećen je ulozi planina u oblikovanju mediteranskog svijeta. Riječ je dakle o Alpama, Pirenejima, Apeninima, Dinarskom gorju, Kavkazu, Anatolskom gorju, Libanonu, Atlasu i Španjolskim Kordiljerima. To što se Braudel u historiju Mediterana spušta upravo s planine nipošto ne valja shvatiti kao posljedicu posve slučajnog izbora; za Braudela Mediteran je prije svega »more među planinama«, što je činjenica koju posebno podvlači, smatrajući je nedovoljno isticanom unatoč tome što je od presudne važnosti za razumijevanje njegove povijesti.

Svijet što se priljubio uz »skelet« Mediterana, kako Braudel imenuje sve te planinske lance, u osnovi predstavlja »svijet za sebe«, što ga mahom karakterizira slaba naseljenost i relativno siromaštvo životne podloge u smislu prirodnih bogatstava. Izoliran visinom i čak i ljeti teško prohodnim putovima on u 16. stoljeću još uvijek uglavnom živi životom koji jedva da je prožet nekim osnovnim vidovima civilizacije koju proizvode gradovi u priobalju i nizinski prostori. Baš ništa u tom dijelu Mediterana »smještenom nebu pod oblak« ne podsjeća putnika namjernika na Mediteran »gdje cvatu naranče«, piše Braudel rušeći nam tako gotovo nemilosrdno predodžbu o tome kako je mediteranski prostor prije svega prostor vinograda, maslinika, urbaniziranih sela i bogatih gradova. Ipak, zahvalni smo mu što nam šireći Mediteran otkriva njegov »visoki« dio koji pulsira svojim vlastitim ritmom.

Feudalizam kao politički, društveni, privredni i pravosudni sustav ni u jednoj od svojih varijanti nije se pokazao dovoljno snažnim da bi savladao visinu i tom društvu raštrkanih sela i zaselaka pružio koliko-toliko čvrstu organizacijsku podlogu: mreža njegovih institucija širila se gotovo isključivo horizontalno. Zato u 16. stoljeću u Gornjoj Provansi plemić živi životom seljaka, a bogati svećenik ili redovnik isto su tako nepoznanice. Uostalom, religija kao kodificirani, sistematizirani oblik posredništva između čovjeka i Apsolutnog bića na slobodu nije se osobito duboko dojmila gorštaka naviklog na odsutnost institucionaliziranih oblika prisile. Islam i kršćanstvo, tj. katolicizam zato su, unatoč stoljetnom prodoru s obala, samo djelomično, i to prilično površno, bili prihvaćani, što Braudel između ostaloga argumentira i lakoćom s kojom je planinsko stanovništvo pristajalo na promjenu religije. Bio je to dakle »svijet izvan religije«.

No iako planine uglavnom ne odgovaraju na brojne izazove što ih nude tokovi »velike historije«, njihovo se stanovništvo u njih ipak uključuje. Opori život u neimaštini, mada planina i nije uvijek baš toliko siromašna prirodnim resursima da bi bila potpuno nemoguća za kvalitetniji život, goni ljude na silazak u primamljivu nizinu u kojoj buja život. Pritom upozorava da je riječ o pojavi koja nije karakteristična samo za 16. stoljeće. Ona se zapravo odvija trajno, kontinuirano, vjekovima. Dakako, ponekad se radi tek o povremenom napuštanju planinskih staništa, uvjetovanom potrebom za razmjenom proizvoda, trgovinom odnosno željom da se u sezonskim poslovima pronade dodatni izvor zarade. Nije međutim rijetka niti pojava

da se planinac stalno nastanjuje u nizini kao zemljoradnik ili sitni trgovac-pokućar u gradu. Naprotiv!

Te migracije, praćene nepovjerenjem što ga je čovjek nizine na najrazličitije načine iskazivao prema došljacima iz brda, za Braudela su važne prije svega zato što su trajno obnavljale populacijske rezerve »niskog« Mediterana, održavajući u njemu tip relativno visokog, plavookog i svjetlokosog sjevernjaka. Zato on planinu i naziva »tvornicom ljudi«. Bila je to međutim »tvornica« koja je uglavnom proizvodila za tuđe potrebe, u prvom redu vojne. Gorštaci su naime čuveni vojnici, kaže Braudel i skreće između ostaloga pažnju na Korzikance odnosno na Albance, vojnike rasute širom tada poznatog svijeta koji su bili zaljubljeni u »sablju, zlatni vez i počasti«! U vezi s migracijama Braudel se pita nisu li upravo gorštaci u prošlosti predstavljali onaj »pravi« život Mediterana, odnosno nije li mediteranski svijet zapravo nastao kao rezultat neprekidne seobe »odozgo nadolje«? Na tu pomisao navodi ga konstatacija da mediteranska civilizacija, u cjelini uzev, nosi jak pečat života poniklog u brdima, kao i činjenica da su nizine zapravo kasno postale prostori pogodni za život. Prema Braudelu, čovjek je najprije osvojio planine, njihove rubove, brežuljke i terase uz rijeke. Nizina je na red došla znatno kasnije.

Slijedi potom opis svijeta pobježja, obronaka i »živahnih« visoravni, tih velikih otvorenih zaravni suha tla koje natapaju mreže riječnih tokova i presijecaju brojni putovi kojima danonoćno cirkuliraju roba, ljudi, ideje i informacije. Da bi ilustrirao iznimnu važnost tih prostora u povijesti Mediterana, Braudel se poziva na primjer Stare i Nove Kastilje u središnjem dijelu Pirenejskog poluotoka, naglašavajući da su one upravo zahvaljujući svom povoljnom smještaju bitno pridonijele nastanku Španjolske kakvu nam pokazuje 16. stoljeće.

Spuštajući se nakon toga u mediteransku nizinu, Braudel odmah napominje kako ona u 16. stoljeću ni približno nije bila takvom da bi mogla izazvati asocijacije kao što su obilje, bogatstvo ili pak lagodan život. Tada su to naime još uvijek najvećim svojim dijelom močvarni, vlažni, često plavljeni krajevi. Oni doduše doseljeniku nude perspektivu boljeg života, ali samo uz pretpostavku da pristane na naporan, iscrpljujući rad i na ulaganje znatnih financijskih sredstava, naravno, ukoliko njima raspolaze, što međutim kod većine pojedinaca nije bio slučaj. O tome da život u mediteranskoj nizini u 16. stoljeću nije bio nipošto privlačan a još manje lagodan između ostaloga svjedoči i relativno mali broj raštrkanih naselja.

Zbog svega što je rečeno, Braudel ističe da je osvajanje nizine ne samo kasna nego uglavnom i etapna pojava nerijetko reverzibilnog značaja, osobito kad je riječ o površinom velikim nizinama; one su mogle biti kultivirane isključivo postupno, dio po dio, a pritom je trajno bio prisutan rizik da sve završi neuspjehom. Isušivanje močvare, potom napor oko izgradnje i održavanja irigacijskih sistema te stalne bitke s poplavama prouzrokovanim bujicama što se ne samo za kišnih razdoblja nego i ljeti slijevaju s okolnih planina često su nakon početnih uspjeha doživljavali potpun slom kojemu Braudel jedan od uzroka nalazi i u nedovoljnom broju stanovništva, ali i u

slaboj tehničkoj opremljenosti. Nizozemski inženjeri, piše on, na scenu će stupiti tek u 17. stoljeću!

Osim vode, za čovjeka nizine velik je problem bila i močvarna groznica, posebno u 16. stoljeću kada se ona upravo zbog intenzivnije kolonizacije nizinskih prostora javlja u znatno širim razmjerima nego ranije, kao što je to naprimjer slučaj u Italiji. Zleći naglasiti važnost malarije za povijesne tokove Braudel postavlja pitanje nije li i ona bila jednim od razloga da je Italija propustila sudjelovati u osvajanju prekomorskih zemalja.

Već sam istaknuo da je osim ljudskih i tehničkih potencijala naseljavanje mediteranskih nizina bilo povezano s golemim financijskim ulaganjima. Zato se kao inicijatori i glavni financijeri tih kolonizacijskih procesa uglavnom javljaju bogati pojedinci, prije svega vladari, uključujući i papu. S druge strane, za njih se zanimaju i bogati gradovi, Venecija naprimjer. Braudel naime uopće kolonizaciju nizine povezuje s promjenama koje se zbivaju u mediteranskom gradu, pri čemu posebno ističe značenje porasta njegovog pučanstva što je izazivalo povećanu potrošnju prehrambenih proizvoda. Zato smatra da nije slučaj da ti procesi počinju teći iz grada, odnosno gradske okolice prema unutrašnjosti nizine. Misli da je bogati mediteranski grad poticao osvajanje nizine, te »unutrašnje Amerike« mediteranskog svijeta, kako je naziva. Svu složenost, slojevitost i što je posebno važno, dugotrajnost procesa kolonizacije nizine Braudel ilustrira na primjeru Lombardije, čije sistematsko naseljavanje i kultiviranje započinje najkasnije u 12. stoljeću i u etapama traje do duboko u 16. stoljeće. Pritom upozorava kako svaku od tih etapa obilježava dolazak novih slojeva stanovništva. Zato Braudel i govori o tri Lombardije: Gornjoj, u kojoj prevladava sitan posjed u rukama siromašnih ali slobodnih obrađivača; Srednjoj Lombardiji, tj. navodnjenoj visokoj zaravni u kojoj se prostire plemićki i crkveni veleposjed i napokon Niskoj Lombardiji, kojom dominiraju rižina polja i poduzetnici. Primjer Lombardije poslužio je međutim Braudelu i zato da bi pokazao kako silazak čovjeka u nizinu mahom nije dovodio do poboljšanja njegova socijalnog položaja. Samo 3% zemljišnih posjeda u nizinskom dijelu Lombardije nalazi se u rukama seljaka! Nizina je prema tome prostor u vlasništvu bogatih. Ona ne pogoduje proizvodnji slobodnog svijeta, naprotiv! Trajna nužnost organizirane akcije oko njezinog održavanja iziskuje, upravo pretpostavlja izuzetnu strogost društvenog reda što dovodi do krutosti njegove organizacije koju je u stanju osigurati jedino feudalizam. Nizina u pravilu pripada feudalcu, zaključuje Braudel.

Kraj ulomka posvećen je još jednom svijetu karakterističnom za Mediteran 16. stoljeća; riječ je o svijetu u trajnom kretanju, ili, kako Braudel kaže, o svijetu koji »živi na dva kata«. To je svijet stočara, koji je također na različite načine obilježio povijesne tokove Sredozemlja.

Naglasio sam na početku da je Braudel historičar »dugog trajanja«, pa sam nastojao informirati upravo o procesima koji se odnose na tu vremensku razinu. Zato su činjenice što ih je nastojao obuhvatiti s ostala dva vremena — »društvenim ili strukturalnim«, odnosno kasnije prozvanim »konjunkturalnim« (cikličkim) te vremenom »dogadajaj« — ostala donekle u pozadini. Smatram međutim da u okviru ovog prikaza ipak nisu nepre-

poznatljiva, unatoč tome što se »događaj« zapravo i ne spominje. Nije, mislim, potrebno posebno naglašavati da je Braudel, premda će ostati prvenstveno upamćen kao otac »dugog trajanja«, bio ustvari historičar vremenskog trojstva. No, da li samo »trojstva«?

Braudelov tekst slijedi kraći uvod što ga je za knjigu »Lire Braudel« (»Citati Braudela«, Éditions la Découverte, Paris 1988) napisao Thierry Paquot, naslovivši ga »Poziv na povijest« (1038—1040). Paquot je prije svega želio istaknuti činjenicu da je Braudel do kraja ostao dosljedan svom shvaćanju povijesnog vremena kao kombinacije različitih »trajanja«. S toga gledišta pristupio je i problemu materijalnog života kojega je razvoj u periodu između 15. i 18. stoljeća nastojao obraditi u trotomnoj »Materijalnoj civilizaciji, ekonomiji i kapitalizmu« (Civilisation matérielle, économie et capitalisme, Paris 1980).

Iz iste knjige potječe i članak Immanuella Wallersteina pod naslovom »Braudel — čovjek okolnosti« (1041—1052) koji samo na prvi pogled podsjeća na biografski članak. Wallersteinov cilj nije međutim bio predstaviti čitaocu Braudelov život i rad već odgovoriti na pitanje čime je moguće objasniti pobjedu grupe oko časopisa »Annales« na čelu s Braudelom nad ideologijom historijskog establishmenta u Francuskoj i u svijetu te kako je potom ta pobjeda stvorila uvjete za nov establishment nad kojim je Braudel u određenom trenutku uspio zavladati. Pritom vrijedi napomenuti da Wallerstein odgovor na pitanje traži na osnovi braudelovske metode, tj. primjenjujući pravilo »trilogije društvenih vremena«, ali mijenjajući njegovu strukturu na taj način što mijenja redosljed pristupa pojedinim »trajanjima«. On naime polazi od »događaja« pa prelazi na »strukturu«, da bi se na kraju okrenuo »okolnostima«. Njegova je »formula« prema tome drugačija od Braudelove koji bi od »strukture« krenuo prema »okolnostima« da bi na kraju završio na »događaju«.

Nakon što je iznio one događaje iz Braudelovog života za koje je uvjeren da su u mnogočemu bitno pridonijeli načinu na koji je promišljao povijest, Wallerstein se bavi »strukturom« u kojoj nastaje škola oko »Annalesa«. Misli da njezinu osnovu predstavlja »univerzalizirajuće-sektorizirajuća« misao koja na podlozi britanske ekonomske i političke hegemonije u drugoj polovini 19. i početkom 20. stoljeća dominira u svim oblastima života, uključujući tu i kulturu, ideologiju, znanost, posebno društvene znanosti. Za tu struju mišljenja, ističe Wallerstein, bitna je s jedne strane ideja o tome da put spoznaje počinje s posebnim a završava s apstraktnim (univerzalizirajuća misao) te ideja o tome da različiti vidovi ljudskog znanja imaju svoje posebne putove u kojima se odražavaju odijeljeni ali paralelni procesi realnog svijeta (sektorizirajuća misao). Na osnovi »univerzalizirajuće-sektorizirajuće« misli kao misli jednog vremena u društvenim znanostima javlja se polarizacija na »nomotetske« i »ideografske« discipline, što je bio povod prepirci koja se negativno odrazila na historiografiju uglavnom zato što joj je priječila spoznaju cjeline odvajajući je istodobno od ostalih društvenih znanosti. Škola oko »Annalesa« javlja se kao jedan od tri »pokreta otpora« »univerzalizirajuće-sektorizirajućoj« misli. Uz nju neko vrijeme djeluju i njemačke »Staatwissenschaften«, odnosno marksizam. Me-

đutim, okolnosti poslije 1945. su takve da idu naruku upravo grupi oko »Annales«. »Staatwissenschaften« su naime već ranije nestale sa scene, a marksističkoj misli silnu je prepreku predstavljao staljinizam. Osim gubitka konkurencije, Braudelu i analistima idu naruku i međunarodne prilike; Francuska se naime u to vrijeme pokušava izboriti za svoje mjesto na svjetskoj pozornici probijajući se iz obruča što joj ga nameću odnosi između SAD-a i SSSR-a. Pokušava to realizirati prije svega pomoću kulture odnosno ideja, a u tom pogledu škola oko »Annales« doista je imala što ponuditi svijetu, priznaje Wallerstein. S pomoću tema koje je pod budnim Braudelovim okom razvijala ali i institucijama koje je stvorila, ona je široko otvorila vrata procesu preobrazbe povijesne znanosti u globalnom smislu. Braudelova osobna uloga u tome svakako je bila izuzetno značajna. Međutim, situacija poslije 1968. bitno se mijenja, ovoga puta ne u korist analista već prije svega u korist »novog« marksizma koji kao »ideologija strukture«, prema Wallersteinu, ima sve šanse da zaista postane ideologijom antisistemskih snaga u kapitalističkom svijetu, prema tome da zagospodari i historiografijom kao intelektualni princip. Grupi oko »Annales« naprotiv prijete opasnost utapanja u trenutno dominantnoj svjetskoj misli što će, ukoliko se dogodi, prema njegovu mišljenju, biti kraj »Annales« kao žarišta otpora.

I dok Wallersteina uglavnom zanimaju okolnosti uspona Braudelovih »analista«, Alberto Tenenti u članku »Domene dugog trajanja kod Fernanda Braudela« (1054–1060) promišlja neke ključne elemente Braudelova shvaćanja povijesti.

Tenenti doduše ističe ne samo sugestivnost i prodornost nego i vrijednost Braudelova mišljenja povijesnog vremena i u historiografiji i u kulturi uopće, ali dodaje kako smatra da je »dugo trajanje« kao njegov prvi aspekt u osnovi široko empirijski te da je zbog toga njegovo značenje prvenstveno simboličko, što pokušava argumentirati činjenicom da Braudel zapravo nikada nije inzistirao na kronološkom određenju »dugog trajanja«. Tenenti naime pretpostavlja da je ono s jedne strane nastalo kao rezultat Braudelove težnje da se povijesnim znanjem obuhvate svi oni tipovi povijesne zbilje čije trajanje prelazi jedno ili više stoljeća ili čak tisućljeća, a s druge kao izraz nastojanja oko širenja svijesti o tome da se iza lanca lako uočljivih događaja u zbilji uvijek kriju faktori koji ih pokreću iako djeluju ispod površine zbivanja. Tenenti se ne slaže niti s Braudelovom hijerarhijom povijesnih vremena koja je u njegovu mišljenju prisutna unatoč činjenici da je o vremenu povijesti govorio kao o vladajućem i ireverzibilnom. Tenenti insistira na tome da je vrijeme povijesti jedno i jedinstveno te da su u njemu sadržana sva ona vremena, sva ona »trajanja« što ih historičar uočava. Cijepanje povijesnog vremena samo je znanstvena operacija koja je rezultat historičareve nemogućnosti da jedinstveno povijesno vrijeme obuhvati u cijelosti. On se prema tome ne slaže s Braudelovim shvaćanjem da stupanj zbiljnosti raste s duljinom »trajanja«. Zato je razumljivo da ne prihvaća u cijelosti niti Braudelov odnos prema »događaju«. Na osnovi shvaćanja o sukladnosti povijesnih »trajanja« on ističe mišljenje da »događaj« može biti izraz kretanja u ostalim »trajanjima«, čak i u onom

najdužem. Osim toga, Tenenti se ne slaže niti s Braudelovim odnosom prema čovjeku kao prema tvorcu svoje povijesti. Tvrdi naime da Braudel uglavnom gleda na čovjeka kao na bespomoćno biće prepušteno vjetrovima povijesti. Zato je, pretpostavlja, Braudel manje pažnje posvećivao onim »dugim trajanjima« kojih je akter primarno sam čovjek. Umjesto toga, radije se bavio temama koje upućuju na ljudsku uvjetovanost, kao što je to primjerice područje materijalnog života ili pak njegovo bivstvovanje u prirodi. Naposljetku, Tenenti se osvrće i na Braudelovo poimanje »strukture«. Sklon je vjerovati da je on pod tim pojmom razumijevao prije svega elemente koji se prenose kroz »dugo trajanje«, a koji omogućavaju postojanost određenog društva. Zato naglašava kako nipošto ne smatra slučajnim to da je u Braudelovoj misli postupno došlo do identifikacije »strukture« i »dugog trajanja« koju, prema njemu, ne može prikriti činjenica da je Braudel »strukturu« u načelu uvjetovao »dugim trajanjem«. Tenenti stoga smatra da je riječ o pomalo transcendentnom shvaćanju »strukture« koje omogućava privid da su upravo »strukture« determinante povijesnih tokova, a za koje vjeruje da je posljedica Braudelova susreta sa suvremenom antropologijom, ali i njegove težnje da povijest postane vodeća društvena znanost, što nije moglo proći bez pokušaja da upravo ona definira pojmove koji će biti operabilni, tj. funkcionalni i u ostalim društvenim znanostima.

Valja napokon upozoriti i na neka saopćenja što su o temi »Mediteran« bila podnesena u okviru simpozija koji je pod naslovom »Dani Fernanda Braudela« održan 1985. u Châteauevallonu, a kojima je zajedničko to što se u njima može jasno prepoznati Braudelova misao i njegova metoda. Riječ je ustvari o prijevodu neznatno skraćene rasprave održane prvog dana. Cjelovit tekst objavljen je u knjizi »Une leçon d'histoire de Fernand Braudel« (»Lekcija historije Fernanda Braudela«, Paris 1988).

Jean Guilaine govorio je o »Stvaranju mediteranskih kultura« (1062—1065) u neolitu i ranom brončanom dobu, pokušavajući odgovoriti na pitanje da li je već tada postojalo stanovito jedinstvo mediteranskog svijeta. Nizom primjera nastojao je pokazati kako spomenuti period doduše obiluje procesima stvaranja različitih kultura, no prostor Mediterana ostao je u kulturnom smislu rascjepkan, iako je među tadašnjim kulturama dolazilo do povremenih dodira. Prema njegovom mišljenju, do stvarnog povezivanja Mediterana u jedinstveni kulturni prostor dolazi s mikenskom kulturom.

Mirko Dražen Grmek pokušao je dati sliku »Biološkog čovjeka na Mediteranu« (1065—1067). Između ostaloga upozorio je i na činjenicu da mediteranski prostor predstavlja prostor genetskog polimorfizma na kojem teče stoljetni proces miješanja rasa a time i genetskih faktora, osobito u velikim kulturnim žarištima. Istodobno je tekao proces tijekom kojega Mediteran postaje područje mikrobske jednoobraznosti, što je prema njegovu mišljenju ostvareno već u prvom stoljeću naše ere, i to ponajprije zbog razvoja komunikacija.

Hélène Ahrweiler imala je za temu »Bizantsku epohu u mediteranskom svijetu« (1067—1069). Ta epoha, tvrdi ona, znatno nadmašuje kronološke granice Bizantskog Carstva, prije svega zato što su pojave koje su činile

njegovu bit, a to su mentalitet, ponašanje, tehnika itd. ponikle još u antici, odnosno zato što traju i nakon što je bizantska država prestala postojati.

Robert Mantran pokušao je osvijetliti »Islamski Mediteran« (1069—1072), dok je Maurice Aymard u saopćenju naslovljenom »Mediteran, Atlantski ocean i Evropa« (1072—1073) problematizirao odnos Mediterana i Evrope. Pritom je branio tezu da je upravo Mediteran formirao Evropu, uključujući tu i sve njezine podjele, od kojih mnoge traju i danas. Izgrađujući se uz pomoć Mediterana, Evropa se postupno okreće protiv njega, što traje do danas.

Alain Guillerme posvetio je pažnju »Galiji, kraljici Mediterana od Salamine do Lepanta« (1074—1076) a André Nouschi »Problemima Mediterana u 19. i 20. stoljeću« (1076—1078).

Naposljetku nadam se da sam uspio prenijeti čitaocu makar jedan dio onog uzbuđenja što ga pruža uvid u Braudelov »Mediteran« koji su nam omogućile »Naše teme«. Nadam se da neće proteći mnogo vremena prije negoli se to djelo, koje je doista zadužilo historiografiju i kulturu u svjetskim razmjerima, pojavi i na policama naših knjižara i knjižnica. S druge strane, čini mi se da sam koliko-toliko ostvario namjeru da obavijestim o tome da Braudelova misao izaziva i danas aktualne i poticajne rasprave. Treba li posebno naglasiti da bi bilo nadalje korisno ako bi one naišle na širi odjek i u našoj historiografiji?

Mario Strecha

H I S T O R I J S K I
Z B O R N I K

IZDAVAČ: Savez povijesnih društava Hrvatske

REDAKCIJSKI ODBOR

Mirjana GROSS, Zagreb
Ivan KAMPUŠ, Zagreb
Tomislav RAUKAR, Zagreb
Petar STRČIĆ, Zagreb

GLAVNI I ODGOVORNI UREDNIK

Ivan KAMPUŠ

LEKTOR I KOREKTOR

Branko ERDELJAC

Adresa uredništva:

Savez povijesnih društava Hrvatske
Zagreb, Filozofski fakultet, Ul. Đure Salaja 3

Narudžbe šaljite na adresu:

Savez povijesnih društava Hrvatske, Zagreb, Krčka 1

Cijena ovog broja iznosi 50 d

Izdavanje časopisa sufinancira

Samoupravna interesna zajednica za znanstveni rad SRH